

Dal 2014 a oggi (aprile 2024) 35.026 persone sono morte nel tentativo di raggiungere l'Unione Europea. Questo libro è dedicato ai caduti della bozza, a tutti coloro che esercitano il diritto alla libertà di movimento e lottano per l'abolizionismo delle frontiere.

[Fonte: <https://missingmigrants.iom.int>]

Luca Giliberti, Luca Queirolo Palmas

Boza!
Diari dalla frontiera

postfazione di Vincenza Pellegrino
illustrazioni di Stefano Greco



elèuthera

Funded by the European Union (ERC, SOLROUTES, 101053836).
Views and opinions expressed are however those of the author(s)
only and do not necessarily reflect those of the European Union or
European Research Council. Neither the European Union nor the
granting authority can be held responsible for them.

www.solroutes.eu – X: [@solroutes.eu](https://twitter.com/solroutes.eu) – IG: [@routesjournal](https://www.instagram.com/routesjournal)



© 2024 elèuthera editrice
© illustrazioni Stefano Greco

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

www.eleuthera.it
eleuthera@eleuthera.it

Indice

INTRODUZIONE	7
Scrivere la frontiera	
 CAPITOLO PRIMO	 31
Sulla rotta alpina	
Val di Susa, ottobre 2020	
 CAPITOLO SECONDO	 47
L'isola e il confine	
Lampedusa, dicembre 2020	
 CAPITOLO TERZO	 65
Dall'altro lato della frontiera interna	
Briançon, ottobre 2021 – marzo 2023	
 CAPITOLO QUARTO	 87
Passaggi atlantici	
Gran Canaria, maggio 2022	

CAPITOLO QUINTO	109
Navigazione anfibia	
Isole Pelagie, ottobre 2022	
 CAPITOLO SESTO	 129
La nostra Festa della Repubblica	
Borgo Mezzanone, giugno 2023	
 CAPITOLO SETTIMO	 145
Tra i respinti della boza e gli harraga in Marocco	
Casablanca, giugno 2023	
 CAPITOLO OTTAVO	 159
Conversazioni tunisine	
Attorno a Sfax, primavera-autunno 2023	
 POSTFAZIONE	 180
Un modo di intendere l'etnografia multisituata	
di <i>Vincenza Pellegrino</i>	

Scrivere la frontiera

1. Fare etnografia al confine

Boza è un termine che punteggia in modo ricorrente le rotte e il linguaggio di chi è in viaggio. Proviene dall'area geografica delle ex colonie francesi¹, anche se ormai è diffusa lungo tutto il Maghreb, e porta dentro di sé diversi significati; nel quadro di una metafora bellica, l'espressione allude all'idea di vittoria/riuscita – il *bruciare/bucare* la frontiera e arrivare dall'altro lato – ma anche al tentativo ripetuto, e spesso fallimentare, di passare, di andare oltre; tutto sommato, significati simili a quanto viene chiamato *game* sui Balcani o *rizqui* nelle enclave di Ceuta e Melilla. Il suono, a volte il suo grido, lascia emergere da un lato un sapore di celebrazione, dall'altro un invito performativo, un'esortazione ad agire che è anche il riconoscimento della caparbia e dell'insistenza, come *habitus* necessario per chi

viaggia senza i giusti documenti. Dal termine deriva anche un sostantivo che agglutina coloro che si iscrivono in quella pratica, e in un certo *ethos*: i *bozayeurs*.

Il presente volume restituisce tre anni di ricerca etnografica, ancora in corso², in cui l'espressione *boza* ci ha spesso accompagnato e ispirato; dall'ottobre 2020 al novembre 2023, alle frontiere interne ed esterne dell'Europa, abbiamo assistito – così come documentato anche altrove [Anderlini, Filippi, Giliberti 2022; Equipaggio della Tanimar 2023] – a un'intensificazione delle violenze statuali e non, alla crescente militarizzazione dei territori e delle politiche, ma anche all'ostinato riprodursi dell'autonomia migrante. Più che scoraggiare e ridurre le mobilità *inopportune*, il dispiegarsi dell'esternalizzazione dei confini e di un selettivo proibizionismo migratorio ha determinato l'aumento dei rischi e della mortalità lungo le rotte [Den Heijer, Rijpma, Spijkerboer 2016]. In tale cornice, oltre a Stati, politiche e *bozayeurs*, una variegata società civile nei suoi diversi posizionamenti, fra ostilità, indifferenza e solidarietà, è all'opera; prende così corpo un campo – spesso di battaglia, un *battleground* [Ambrosini 2018] – attraversato da equilibri, conflitti, alleanze e permanenti trasformazioni. Il ruolo delle reti di supporto esterne e interne ai gruppi di viaggio, come potenzialità e risorsa che abilita i movimenti nonostante e contro i regimi di frontiera, è una delle acquisizioni ormai consolidate nella letteratura di ricerca [Giliberti, Potot 2021; Birey et al. 2019; Giliberti 2020]. Nei resoconti qui presentati, con gradi variabili di efficacia e in modo rizomatico, la solidarietà – un'energia circolante più che una proprietà morale dei singoli – contribuisce a generare un'infrastruttura di informa-

zione, connessione e mobilità, una contemporanea *ferrovia sotterranea*, per molti passeggeri senza biglietto; qualcosa di analogo, in chiave metaforica, a quelle reti e iniziative che nell’America dell’Ottocento permettevano agli schiavi neri delle piantagioni di scappare verso il nord e affrancarsi [Queirolo Palmas, Rahola 2020].

L’abolizionismo – in questo caso non della schiavitù, ma della frontiera – è allora una delle prospettive suggerite dalla narrazione. Dallo stretto di Sicilia e i campi di pomodoro di Borgo Mezzanone ai valichi alpini della Val di Susa e del Brianzonese, dagli uliveti tunisini all’*hotspot* detentivo di Lampedusa, dalle metropoli marocchine da cui partono gli *harraga* [Vacchiano 2022] alle isole Canarie del turismo ma anche delle reti vicinali di accoglienza, *Boza! Diari dalla frontiera* propone un percorso che si sviluppa lungo otto istantanee. Tali fotografie fissano degli spazi concreti in una precisa temporalità. Circoscrivono e ritagliano, entro un più vasto *corpus* e archivio etnografico della ricerca, il dispiegarsi di diversi processi: le resistenze, soggettive e collettive, e le diverse forme della solidarietà, così come l’operare delle politiche di contenimento, blocco e respingimento in un contesto di «crisi dell’accoglienza» [Rea et al. 2019] e di «moltiplicazione dei confini» [Mezzadra, Nielson 2013]. Tali istantanee, quali operazioni di estrazione e montaggio, restituiscono una possibile cartografia della frontiera contemporanea, delle sue dinamiche e dei suoi attori.

Dai sentieri di montagna ai porti di mare, dai rifugi dell’accoglienza alle piazze di paesi e città di confine, dai bar agli spazi domestici, passando per eventi pubblici e riunioni private, abbiamo attraversato – e in parte vissuto e agito – (ne)i luoghi in cui la frontiera è fabbricata, e contestata.

La pratica etnografica all'origine della scrittura è basata sulla *immersione* nei contesti studiati [Emerson, Fretz, Shaw 1995] e sull'osservazione partecipante, tecnica cruciale dalla tradizione malinowskiana in avanti [D'Agostino 2020]; i nostri soggiorni sul campo sono stati brevi (da una a più settimane ogni volta) ma ripetuti e costanti nel tempo dando vita a periodi complessivi di lunga durata, in cui i rapporti con i soggetti della ricerca³ si sono potuti mantenere, e approfondire, attraverso un costante dialogo a distanza. Molti dei resoconti che qui appaiono riflettono relazioni e ricerche che sono tuttora in corso e in divenire. Inoltre, malgrado le difficoltà e le limitazioni, anche durante il periodo pandemico, il percorso etnografico è continuato e ha documentato l'uso selettivo e strumentale della gestione sanitaria al fine di ostacolare le mobilità e rendere più ostile la frontiera [Stierl, Dadusc 2021].

Le relazioni di fiducia, la complicità, ma anche l'alleanza attorno a comuni iniziative artistiche, culturali e politiche che spesso – ma non sempre – siamo riusciti a costruire hanno trasformato a poco a poco il ruolo dell'informatore, o del *gate-keeper*, in quello del narratore [Taussig 2019]; al fine di generare insieme nuovi sguardi, categorie, parole, alleanze. In un approccio di approfondimento a stadi e cumulativo, che alterna presenza e distanza, online e offline [Giliberti, Filippi 2021], l'incontro ricorrente con nuovi attori della frontiera ha reso possibile cogliere longitudinalmente le dimensioni di trasformazione dei territori, delle circolazioni e delle politiche, mettendo a fuoco elementi, tensioni e contraddizioni.

I nodi di frontiera, le articolazioni turbolente e variabili, su cui si strutturano le mobilità *inopportune* sono legati

l'uno all'altro. Ad esempio, per comprendere quello che succede sulla rotta alpina, occorre necessariamente tenere in considerazione ciò che avviene nel Mediterraneo centrale o lungo i Balcani; il dispositivo confinario europeo – così come i percorsi delle persone in viaggio, e le stesse iniziative di supporto – possono essere analizzati in profondità solo nelle loro connessioni reciproche. Tutti i racconti di *Boza! Diari dalla frontiera* sono in fondo segmenti di un'unica etnografia multisituata [Marcus 1995] o multi-sito [Hannerz 2004], un mosaico composito frutto di «pratiche di ricerca sul campo che si svolgono in più contesti interconnessi sia dal fenomeno preso in esame, sia dalla rappresentazione etnografica che ne fornisce lo stesso ricercatore» [Riccio 2020: 263] e di *routines* di lavoro e di scrittura che, come nota Clifford [2001: 25], sono in fondo l'incarnazione di un sapere di confine, «un'attività testuale di tipo ibrido, attraverso i generi e le discipline». Infine, seguendo l'indicazione di Sayad [1996] sulla necessità di rovesciare lo sguardo, i percorsi di *harraga* e *bozayeurs* sono messi a tema nella loro «funzione specchio», illuminando così non solo *loro* ma anche e soprattutto *noi*: ovvero le società e i territori in cui viviamo, le politiche a cui siamo sottoposti, gli orizzonti di trasformazione che riusciamo a immaginare.

2. *Rendere pubblici i diari di campo*

L'agire etnografico, scandito dalle pratiche di osservazione partecipante e dalla raccolta di fonti orali – sia conversazioni informali che interviste semi-strutturate registrate – è stato costantemente accompagnato dalla redazione di note

e diari collettivi; questi sono andati a comporre un archivio di materiali la cui elaborazione e interpretazione si è poi riversata anche in forme classiche di scrittura scientifica. I resoconti che compongono questo libro sono parti di quell'archivio, ne hanno mantenuto la loro originale forma narrativa senza essere stati codificati dentro una testualità esclusivamente accademica. Nel caso del lavoro etnografico, in effetti, il diario è il primo strumento attraverso cui tenere traccia dell'incontro con il campo della ricerca, documentando gli sviluppi della propria riflessione, ma anche i dubbi, gli spaesamenti, le contraddizioni.

Seppur al centro della pratica e della tradizione etnografica, tali materiali non sono soliti essere pubblicati. Non è un caso che i diari più celebri di questa tradizione (pubblicati postumi e senza l'approvazione dell'autore) – quelli di Bronisław Malinowski [1992], declamato in antropologia come *l'inventore* dell'osservazione partecipante e della pratica etnografica – abbiano dato vita a uno dei dibattiti più intensi della storia della disciplina. La distanza e il disprezzo che Malinowski esprimeva in questi scritti verso i *selvaggi* delle isole Trobriand ne hanno fatto un oggetto scandaloso, proprio per la sua capacità di rivelare le ombre nel *backstage* della ricerca. Oltre a raccontare molti aspetti della società trobriandese, il diario fa luce sulla figura dell'autore, sulla sua società di riferimento (l'Inghilterra coloniale), sui rapporti tra colonie e colonizzati con una schiettezza sconosciuta alle monografie etnografiche ufficiali⁴, rompendo la distanza – spesso enorme – tra il materiale grezzo dell'informazione e la rappresentazione autorevole e raffinata dei risultati [D'Agostino 2020]. In questo senso, le monografie antropologiche classiche presentano un occultamento pres-

soché totale dell'impatto del colonialismo sulle società studiate, così come delle condizioni in cui la ricerca etnografica è stata svolta [Matera 2020].

Le consuetudini testuali in antropologia si incrinano dagli anni Sessanta e, anche sulla scia di un testo come *Tristi Tropici* di Lévi-Strauss [1960], gli etnografi cominciano a tra-scrivere la loro esperienza sul campo in forme che mettono in crisi l'equilibrio allora prevalente tra soggettività e oggettività. Come suggerisce James Clifford [2001: 41], uno dei padri di questa svolta riflessiva, la pubblicazione dei diari di Malinowski «scompaginò definitivamente le vecchie convenzioni. Da quel momento qualsiasi voce etnografica troppo sicura e coerente venne accolta con estremo sospetto. Che desideri e incertezze cercava di appianare? Com'era stata costruita nel testo la sua 'oggettività?». Un testo seminale come *Writing Culture* [Clifford, Marcus 2001], preceduto dai primi approcci interpretativisti dei lavori di Clifford Geertz [1987], evidenzia dalla metà degli anni Ottanta la necessità di una critica della rappresentazione, rendendo gli studi culturali più coscienti della propria retorica narrativa e delle implicazioni che la scrittura produce sul processo di ricerca.

Soggettiva e parziale, l'etnografia prende la forma di una *finzione*: «Chiamare *finzioni* le etnografie rischia di irritare gli empiristi, ma il termine è usato dalla teoria testuale odierna senza più alcuna connotazione di falsità, o di qualcosa semplicemente opposto alla verità. Indica la parzialità delle verità culturali e storiche, i modi in cui esse sono sistematiche ed esclusive» [Clifford 2001: 31]. In questo senso, continua Clifford [2001: 32], «anche i migliori testi etnografici – scrupolose finzioni vere – sono sistemi o eco-

nomie di verità. Il potere e la storia lavorano attraverso di loro in forme che gli autori non possono controllare completamente. Le verità etnografiche sono quindi intrinsecamente *parziali*: di parte e incomplete». All'interno di questa presa di coscienza, l'etnografia si politicizza [Boni, Koensler, Rossi 2020; Anderlini, Filippi, Giliberti 2022]: se la neutralità non esiste perché non esiste un luogo e un corpo senza una posizionalità, una scienza sociale orientata alla trasformazione supera l'idea di essere solo *applicata*, e diviene anche *implicata* con i soggetti, resi subalterni da molteplici dispositivi di potere, di cui si propone di parlare. Diviene allora, detto in altri termini, «pubblica e partigiana» [Burawoy 2005], rivolta a un'analisi critica della realtà, contestando oppressioni e diseguglianze e favorendo, come suggerito da Pierre Bourdieu, *ragioni per agire*. L'etnografia, nata in contesto coloniale e «ancella del colonialismo» [Lanternari 1974], «conseguenza di un processo storico che ha reso la maggior parte dell'umanità sottomessa a un'altra parte (...), figlia di quest'era di violenza» [Lévi-Strauss 1966: 126], prova a rovesciare il suo stesso passato, per divenire strumento di denuncia e di aspirazione a un cambiamento sociale.

Il nostro osservare non si è limitato pertanto all'immersione, alla riflessione distaccata, ma ha spesso contribuito materialmente alle molteplici iniziative che vengono realizzate in ogni nodo di frontiera per favorire la libertà di movimento; così come a volte ha accompagnato e sostenuto percorsi e viaggi individuali. In tale prospettiva, interpretiamo il nostro ruolo dentro una cornice che potremmo definire di *attivismo etnografico*. Significa prendere consapevolezza del ruolo della ricerca e dei ricercatori come attori

potenziali dentro il campo sociale in cui si colloca il fenomeno oggetto di studio. Pensare il ricercatore come attore si incarna in diverse pratiche ed effetti: favorisce dispositivi di traduzione di ritorno dei risultati di ricerca a favore dei soggetti con cui si collabora; produce una voce capace di essere ascoltata nei dibattiti pubblici a partire dalla legittimità della figura dell'esperto/accademico come produttore di conoscenza legittima; sostiene la dimensione della riflessività e della consapevolezza critica fra gli attori del campo. In questo l'attivismo etnografico si distingue dall'attivismo/militanza perché il ricercatore non si pone come intellettuale organico e fedele di una parte, ma come intellettuale critico che prova, in virtù del proprio lavoro empirico, a far riflettere sulle frizioni e le potenzialità che attraversano la/e parte/i dal cui lato si è scelto di agire.

Inoltre, il nostro ruolo di ricercatori e accademici ci permette di accedere e cogliere una molteplicità di punti di vista, di interagire con l'eterogeneità delle posizioni che strutturano un campo; essere parte, in questo caso dal lato dell'abolizionismo, non impedisce di sviluppare relazioni di conoscenza con quanti invece sostengono l'importanza della frontiera e ne puntellano la presa, così come di attraversare i diversi steccati che distinguono i gruppi in viaggio e le reti solidali, in funzione di orientamenti politici, religiosi, rapporti con le istituzioni, questioni di genere, di classe, di razza, di età. Bourdieu [2005] vedeva negli effetti della sua pratica sociologica una specie di auto-analisi indotta dalla ricerca come conversazione; sia sul soggetto dell'osservazione che sull'oggetto della stessa. Su questa scia, il nostro sforzo è sempre quello di rendere circolanti i saperi che nascono da questi processi di riflessività allar-

gata, includendo nella misura del possibile la pluralità dei soggetti che fabbricano la frontiera. L'etnografo, dentro questo spazio di ricerca e azione multisituato, diviene allora un corriere, un vettore di circolazione di narrazioni e significati, un *chasqui* per riprendere il termine attraverso cui nel mondo andino preispanico venivano chiamati i postini-messaggeri fra le diverse ramificazioni di un territorio/impero sterminato. Anche così interpretiamo il nostro modo di fare sociologia pubblica.

I diari qui pubblicati sono frutto di questa lunga, complicata e, spesso contraddittoria, pratica. Coscienti di quanto l'etnografia sia «un atto artigianale, legato al lavoro concreto della scrittura» [Clifford 2001: 31], nel tempo abbiamo affinato questo strumento nella modalità e nello stile, provando a far convergere vari livelli; l'analisi che interPELLa la letteratura delle scienze sociali si accosta alla descrizione delle situazioni, ma anche all'uso di un registro narrativo, come quello evocato nelle illustrazioni di Stefano Greco che accompagnano ogni capitolo e ne costituiscono un'interpretazione grafica. In ogni caso, si tratta di testi in cui si rende evidente la supremazia della soggettività del ricercatore e del suo posizionamento come strumento di produzione della conoscenza [Matera 2020]. Il carattere scientifico dell'etnografia, in effetti, non proviene dall'oggettività di dati inequivocabili, quanto dall'analisi della presenza dell'osservatore, dalle relazioni che crea con il campo e i mutamenti che induce; l'etnografia andrebbe pertanto considerata come la «trascrizione di una presenza»: quella del ricercatore, che osserva e analizza il campo dal proprio posizionamento, e in esso agisce [Rahola 2002].

Il diario è un testo intimo e a volte scomodo, perché entra nelle crepe del reale, dandone chiavi di lettura spesso non pacificate; lasciando emergere gli attriti e le contraddizioni, proprio a partire dalla dimensione descrittiva e al contempo analitica che lo caratterizza, intensifica il carattere critico e di *back translation* di un materiale pensato inizialmente solo come archivio, come *backstage*, come deposito per una riflessione intima e privata. Rendere pubblici i diari di campo significa, da un lato, rivelare un momento fondamentale nella produzione della teoria e della ricerca, quella che poi appare in termini più codificati nei nostri libri e articoli. Dall'altro lato, tale operazione implica una scommessa sul valore letterario che può assumere la scrittura nelle scienze sociali: distillando in forma di racconto, a tratti attraverso un'opera di montaggio, i materiali estratti da un composito archivio di ricerca; espandendone infine la capacità evocativa grazie alla potenza dell'illustrazione e del disegno.

Questi stessi diari, in diverse altre occasioni, hanno già cessato di essere intimi per divenire strumenti di generazione di iniziative culturali e artistiche attorno ai temi delle migrazioni, della frontiera, del mare e dell'estrattivismo ittico, della solidarietà. Si sono rivelati materiali maneggevoli e trasformabili con cui costruire connessioni e co-autorie con artisti visuali, illustratori, registi. Dai processi di ricerca e scrittura soggiacenti ai diari e a questa lunga etnografia multisituata, sono nati – o hanno tratto ispirazione – oltre alla produzione scientifica, diversi film documentari e opere artistiche di diverso tipo⁵. In tale prospettiva, la forma-diario – che è essa stessa un collage di materiali diversi, quali trascrizioni di conversazioni e di esperienze, riflessioni teoriche ed emotive nel farsi della ricerca – costi-

tuisce una sceneggiatura possibile su cui innescare altri progetti di traduzione ed espansione culturale. L'etnografia che pratichiamo si muove infatti sulla scia di quelli che Back e Puwar [2012] hanno chiamato *live method*, cercando i modi attraverso cui la scienza sociale si possa da un lato incarnare in opere capaci di interessare altri pubblici oltre quelli accademici, dall'altro avvalersi di linguaggi artistici come dispositivi di ricerca, più efficaci nel generare nuova conoscenza. Abbiamo prima sperimentato questo doppio spazio di azione con le immagini e le etnografie filmiche [Queirolo Palmas, 2018], per poi esplorare collaborazioni con altre tipologie di produttori culturali. Spesso i diari trascrivono storie e incontri che si basano su un *setting* collettivo – quello che chiamiamo laboratorio di generazione narrativa [Amigoni et al. 2023] – in cui ricercatori, artisti e attori sociali sono coinvolti in fare insieme qualcosa, collaborano a generare un'opera culturale qualunque che ha come obiettivo intervenire nel dibattito pubblico.

Infine, i diari portano dentro di sé esperienze di ricerca che non possono essere ridotte a una dimensione di auto-rialità individuale, anzi riflettono e registrano dei processi etnografici collettivi. Raramente, infatti, siamo stati sul campo da soli; moltiplicare gli sguardi, i corpi, le posizionalità permette di dare origine a una conoscenza più profonda e più complessa, così come di nutrire l'emersione di una riflessività allargata. L'archivio dei materiali – il *corpus* etnografico tuttora aperto e in produzione – è di per sé il deposito di una scrittura collettiva, di cui questo libro costituisce appunto un'ulteriore operazione di estrazione e montaggio, una delle trascrizioni possibili.

Note all'Introduzione

1. Il termine appartiene alla *lingua fula* o peul, una macro-lingua atlantica dell'Africa occidentale.
2. I testi qui pubblicati provengono da archivi di scrittura collettiva e nascono da ricerche coordinate dall'Università di Genova, fra cui la più recente è finanziata dall'Unione Europea con il grant ERC – Adg SOLROUTES (101053836); vedi <<https://www.solroutes.eu>>. A fini accademici, i capitoli 1, 3, 4 e 7 vanno attribuiti a Luca Giliberti, mentre i capitoli 2, 5, 6 e 8 vanno attribuiti a Luca Queirola Palmas. Per quanto concerne l'Introduzione «Scrivere la frontiera», il primo paragrafo è da attribuire a Luca Queirola Palmas, mentre il secondo paragrafo a Luca Giliberti. Ringraziamo tutti coloro, ricercatori e attivisti, che hanno partecipato in diverso modo alle tappe di questo percorso, contribuendo anche, in alcuni casi, all'archivio delle scritture collettive: Maurizio Ambrosini, Livio Amigoni, Jacopo Anderlini, Agnès Antoine, Juan Pablo Aris Escarcena, Ivan Bonnin, Hassen Boubakri, Ornella Braucci, Manuel Cabezudo, Massimo Cannarella, Camille Cassarini, Nadia Chaouch, Arianna Colombo, Lorenzo Costa, Luca Daminelli, Davide Filippi, Emanuela Fracassi, Enrico Fravega, Rhassa Ghaffari, Fabio Giovannetti, Francesca Goletti, José González Morandi, Piero Gorza, Lulufer Korukmez, Georges Kouagang, Francesca Lagomarsino, Chiara Lanini, Anna Manzoni, Silvia Massara, Antonino Milotta, Vincenza Pellegrino, Gabriella Petti, Swanie Potot, Sofia Pressiani, Federico Rahola, Emilio Scalzo, Giacomo Sferlazzo, Simone Spensieri, Filippo Torre.
3. Le persone con cui abbiamo conversato in questi anni e che vengono citate nel volume sono menzionate con nomi fittizi, per preservare il loro anonimato. Un'eccezione è stata compiuta riguardo soggetti molto noti pubblicamente e autori di libri sulla questione, in quel caso menzionati.
4. Si vedano, ad esempio, Malinowski [1973] o Evans-Pritchard [1975].
5. Si veda, alla fine dell'introduzione, la sezione «Inviti alla lettura, alla visione e all'ascolto».

Bibliografia

Ambrosini M. (2018), *Irregular Immigration in Southern Europe. Actors, Dynamics and Governance*, Cham, Springer International Publishing.

Amigoni L., Bonnin I., Cannarella M., Chaouch N., Fravega E., Ghaffari R., Lovato M., Oubad I., Queirolo Palmas L. (2023), *Going to the fieldwork. Critical reflections on methodologies and ethics*, SOLROUTES, Working Paper, 2, <https://wp.solroutes.eu/wp-content/uploads/SOLROUTES_WorkingPaper02_Methodology.pdf>.

Anderlini J., Filippi D., Giliberti L. (a cura di) (2022), *Borderland Italia. Regime di frontiera e autonomia delle migrazioni*, Roma, DeriveApprodi.

Back L., Puwar N. (2012), *A Manifesto for Live Methods: Provocations and Capacities*, «The Sociological Review», 60(1): 6-17.

Birey T., Cantat C., Maczynska E., Sevinin E., (a cura di) (2019), *Challenging the Political Across Borders: Migrants' and Solidarity Struggles*, Budapest, Central European University.

Boni S., Koensler A., Rossi A. (2020), *Etnografie militanti: prospettive e dilemmi*, Milano, Meltemi.

Bourdieu P. (2005), *Questa non è una autobiografia. Elementi di autoanalisi*, Milano, Feltrinelli.

Burawoy M. (2005), *For Public Sociology*, «American Sociological Review», 1 (70): 4-28.

Clifford J. (2001), «Introduzione: verità parziali», in Clifford J., Marcus G. E., *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi, pp. 25-58.

Clifford J., Marcus G. E. (2001), *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, Roma, Meltemi (ed. or. 1986).

D'Agostino G. (2020), *L'osservazione partecipante. Un topos*

metodologico problematico, in Matera V. (a cura di), *Storia dell'etnografia. Autori, teorie, pratiche*, Roma, Carocci, pp. 85-110.

Den Heijer M., Rijpma J., Spijkerboer T. (2016), *Coercion, Prohibition, and Great Expectations: the Continuing Failure of the Common European Asylum System*, «Common Market Law Review», 53 (3):1-28.

Emerson R. M., Fretz R. I., Shaw L. L. (1995), *Writing Ethnographic Fieldnotes*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Equipaggio della Tanimar (2023), *Crocevia Mediterraneo*, a cura di Anderlini J., Fravega E., Milano, elèuthera.

Evans-Pritchard E. E. (1975), *I Nuer. Un'anarchia ordinata*, Milano, Franco Angeli.

Geertz C. (1987), *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino (ed. or. 1973).

Giliberti L. (2020), *Abitare la frontiera. Lotte neorurali e solidarietà ai migranti sul confine franco-italiano*, Verona, Ombre Corte.

Giliberti L., Filippi D. (2021), *Fare etnografia delle migrazioni ai tempi della pandemia. Note di ricerca dal confine franco-italiano nel primo lockdown*, «REMHU-Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana», 29, 61: 91-106.

Giliberti L., Potot S. (2021), *Verso i Solidarity Studies. Nuove prospettive di ricerca su migrazioni e frontiere*, «Mondi Migranti», 3: 7-17.

Hannerz U. (2004), *Stare là... e là... e là! Riflessioni sull'etnografia multi-sito*, in Lombardi Satriani L. M. (dir.), «Voci. Annuale di Scienze Umane», I, I, pp. 34-48.

Lanternari V. (1974), *Antropologia e imperialismo*, Torino, Einaudi.

Lévi-Strauss C. (1960), *Tristi Tropici*, Milano, il Saggiatore (ed. or. 1955).

Lévi-Strauss C. (1966), *Anthropology: Its achievements and future*, «Current Anthropology», 2 (7): 124-127.

Malinowski B. (1973), *Argonauti del Pacifico Occidentale*, Roma, Newton Compton (ed. or. 1922).

Malinowski B. (1992), *Giornale di un antropologo*, Roma, Armando (ed. or. 1967).

Marcus G. E. (1995), *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, «Annual Review of Anthropology», 24: 95-117.

Matera V. (a cura di) (2020), *Storia dell'etnografia. Autori, teorie, pratiche*, Roma, Carocci.

Mezzadra S., Neilson B. (2013), *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Durham, Duke University Press.

Queirolo Palmas L. (2018), *Scrivere e fare sociologia con le immagini. La prospettiva delle etnografie filmiche*, in Serpieri R., Tota A. L. (a cura di), *Quali culture per altre educazioni possibili?*, Milano, Franco Angeli, pp. 101-121.

Queirolo Palmas L., Rahola F. (2020), *Underground Europe. Lungo le rotte migranti*, Milano, Meltemi.

Rahola F. (2002), *Pratiche etnografiche e sapere antropologico*, in Dal Lago A., De Biasi R. (a cura di), *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*, Roma-Bari, Laterza, pp. 27-53.

Rea A., Martiniello M., Mazzola A., Meuleman B. (a cura di) (2019), *The Refugee Reception Crisis in Europe: Polarized Opinions and Mobilizations*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.

Riccio B. (2020), *Esplorare la mobilità con la mobilità. Sfide metodologiche per le etnografie multisituate delle migrazioni*, in Matera V. (a cura di), *Storia dell'etnografia. Autori, teorie, pratiche*, Roma, Carocci, pp. 269-286.

Sayad A. (1996), *La doppia pena del migrante. Riflessioni sul «pensiero di Stato»*, «Aut Aut», 275: 8-16.

Stierl M., Dadusc D. (2021), *The «Covid Excuse»: European Border Violence in the Mediterranean Sea*, «Ethnic and Racial Studies», 14 (8): 1453-1474.

Taussig M. (2019), *Il mio museo della cocaina. Antropologia della polvere bianca*, Milano, Milieu.

Vacchiano F. (2022), *Antropologia della dignità. Aspirazioni, moralità e ricerca del benessere nel Marocco contemporaneo*, Verona, Ombre Corte.

Inviti alla lettura, alla visione e all'ascolto

Capitoli primo e terzo

Antoine A., Hanus P., Junca A., Marchello L., Pégon G., Wyon P. (2021), *The French Hautes-Alpes: Community Solidarity Locks Horns with a Security Ideology*, «Humanitarian Alternatives», 18: 36-48.

Beneduce R., Giliberti L., Gorza P., Greco S., Queirolo Palmas L., Seimandi G., Spensieri S. (a cura di) (2023), *Raccontare il game dei migranti tra le montagne. Appunti di lavoro intorno a una graphic novel etnografica e politica*, «Animazione Sociale», 364: 68-96.

Besson S. (2020), *Trouver refuge. Histoires vécues par-delà les frontières*, Issy-les-Moulineaux, Editions Glénat.

Cannarella M., Delnero I., Lovato M., Seimandi G., Spensieri S. (2023), *Boxeur des rues. Appunti dal confine*, «Visual Ethnography», 2: 191-203.

Giliberti L., Filippi D. (2021), *La solidarietà in frontiera: le reti di supporto ai migranti in transito in Val di Susa*, «Mondi Migranti», 3: 89-112.

Gorza P., Montagna N., Moschella R., Perino M. (2022), *Abitare il cammino: un'analisi longitudinale delle configurazioni familiari tra le persone in transito lungo il confine italo-francese*, «On Borders», <<https://onborders.altervista.org/abitare-il-cammino-unanalisi-longitudinale-delle-configurazioni-familiari-tra-le-persone-in-transito-lungo-il-confine-italo-francese/>>.

Gorza P., Moschella R. (2021), *Il rapporto sulla rotta Nord-Ovest delle Alpi: Alta Valle di Susa. Ottobre-Dicembre 2020*, «mediciperidirittiumani.org», <https://mediciperidirittiumani.org/medu/wp-content/uploads/2021/02/Report-sulla-rotta-Nord-Ovest-delle-Alpi_Alta-Valle-di-Susa-Ottobre-dicembre-2020_def.pdf>.

Milotta A., Torre F. (2023), *Il rituale del passaggio: raccontare la frontiera con le metodologie visuali*, «Il presente e la storia», 102: 109-118.

Milotta A., Torre F. (2023), *Intervistare attraverso le immagini: autorialità, contaminazioni e collaborazioni nella produzione del film Il rituale del passaggio*, «Visual Ethnography», 11 (2): 49-61, DOI: <<http://dx.doi.org/10.12835/ve2022.2-113>>.

Tazzioli M. (2020), *Storia dei fuggitivi in montagna. «Migranti» e genealogie del soccorso alpino e delle lotte*, «Journal of Alpine Research | Revue de géographie alpine», 108, 2: 1-9, <<https://journals.openedition.org/rga/7302>>.

Torre F. (2023), *Mountain as an Ambivalent Transit Zone: Facing the Alpine Border Battleground*, «Journal of Borderlands Studies», <<https://www.tandfonline.com/doi/pdf/10.1080/08865655.2023.2183425>>.

Torre F., Giliberti L., Queirolo Palmas L. (2023), *Quando i solidali fanno sciopero: il conflitto su mobilità e accoglienza ai migranti in transito a Briançon*, in Ambrosini M. (a cura di), *Rifugiati e solidali. L'accoglienza dei richiedenti asilo in Italia*, Bologna, il Mulino, pp. 313-348.

Vergnano C. (2021), *Supporting Migrants Mobility across Securitised Borders. Between «non-Profit Migration Infrastructures» and Criminalization*, «Champ Pénal», 23, <<https://doi.org/10.4000/champpenal.12658>>.

Eufemia. I sommersi e i salvati (2019), una mostra del collettivo artistico Milotta/Donchev. A cura di Amina Gaia Abdelouahab e Anna Daneri. Fotografie di Emanuela Zampa, in collaborazione con il Progetto 20K e il Laboratorio di Sociologia Visuale, Università di Genova, <<https://www.laboratoriosociologiavisuale.it/new/wp-content/uploads/2020/10/Catalogo-Eufemia-Ita-Eng-WEB.pdf>>.

Io sono Confine/I am border (2023), una mostra da un progetto di ricerca di Antonino Milotta, in collaborazione con il collettivo Eufemia del Laboratorio di Sociologia Visuale, Università di Genova. A cura di Pierre Dupont con Anna Daneri. Genova, Palazzo Grillo.

Il rituale del passaggio (2022), un film di Antonino Milotta, da un soggetto di Filippo Torre e Antonino Milotta. Voce fuori campo di Piero Gorza, 30 minuti, una produzione del Laboratorio di Sociologia Visuale, Università di Genova, distribuito da <<https://openddb.it/film/il-rituale-del-passaggio/>>.

Transiti. La valle solidale (2020), un film di Massimo Cannarella, da una ricerca etnografica di Luca Giliberti, 15 minuti, una produzione del Laboratorio di Sociologia Visuale, Università di Genova, <https://www.youtube.com/watch?v=YyRT0R6j5_4>.

Capitoli secondo e quinto

Aime M. (2018), *L'isola del non arrivo. Voci da Lampedusa*, Torino, Bollati Boringhieri.

Anderlini J., Di Meo S. (2021), *Approccio hotspot e navi quarantena*, «Rivista il Mulino», <<https://www.rivistailmulino.it/al/approccio-hotspot-e-navi-quarantena>>.

Daminelli L., Marturano G., Torre F. (2022), *Governare le migrazioni: controllo, selezione e filtraggio nelle frontiere in entrata e in uscita dall'Italia*, in Anderlini J., Filippi D., Giliberti L. (a cura di), *Borderland Italia. Regime di frontiera e autonomia delle migrazioni*, Roma, DeriveApprodi, pp. 93-126.

Enia D. (2017), *Appunti per un naufragio*, Palermo, Sellerio.

Filippi D., Giliberti L., Queirolo Palmas L. (2021), *From Lampedusa to the Susa Valley: Solidarity Networks in Two Border Battlegrounds*, «Journal of Modern Italian Studies», 26 (5): 608-626.

Fravega E., Queirolo Palmas L. (2023), *Trasformazioni mediterranee. Migrazioni, solidarietà e barriere*, «Dialoghi Mediterranei», <<https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/trasformazioni-mediterranee-migrazioni-solidarieta-e-barriere/>>.

Giliberti L., Anderlini J. (2022), *The hole in the hotspot. Undocumented migration in Lampedusa between insularity and detention*, «Lo Squaderno», 63: 27-30.

Giliberti L., Queirolo Palmas L. (2022), *The Hole, the Corridor and the Landings: Reframing Lampedusa Through the COVID-19 Emergency*, «Ethnic and Racial Studies», 45 (9): 1760-1781.

Queirolo Palmas L., Rahola F. (2022), *Turismi di frontiera*, in Anderlini J., Filippi D., Giliberti L. (a cura di), *Borderland Italia. Regime di frontiera e autonomia delle migrazioni*, Roma, DeriveApprodi, pp. 163-202.

Podcast *Crocevia Mediterraneo* (2022), Equipaggio della Tanimar (a cura di Anderlini J., Pellegrino V.), Università di Parma, «Radio Revolution», <<https://www.meltingpot.org/2022/10/crocevia-mediterraneo-il-podcast/>>.

Podcast *Crocevia Mediterraneo – II stagione* (2023), a cura di

Anderlini J., Benvegnù A., Pellegrino V., Università di Parma, «Radio Melting Pot», <<https://www.meltingpot.org/2023/11/crocevia-mediterraneo-il-podcast-ii-stagione/>>.

Tanimar, Crocevia Mediterraneo (2023), un film di Antonino Milotta, dalla ricerca collettiva dell'Equipaggio della Tanimar, 30 minuti, una produzione del Laboratorio di Sociologia Visuale, Università di Genova.

Capitolo sesto

Anderlini J., Queirolo Palmas L. (2023), *Camps archipelago: an ethnography of migrant agricultural laborers in the potato harvesting in rural Sicily*, «Mondi Migranti», 1: 169-194.

Caruso F. (2015), *La politica dei subalterni. Organizzazione e lotte del bracciantato migrante nel Sud Europa*, Roma, DeriveApprodi.

Fravega E., Queirolo Palmas L. (2022), *La frontiera agricola*, in Anderlini J., Filippi D., Giliberti L. (a cura di), *Borderland Italia. Regime di frontiera e autonomia delle migrazioni*, Roma, DeriveApprodi, pp. 203-234.

Fravega, E., Anderlini, J. (2023), *Razzializzazione in corso. Il caso degli insediamenti informali dei migranti nei distretti agricoli del Mezzogiorno*, «Sociologia urbana e rurale», 45 (131): 42-58.

Ippolito I., Perrotta M., Raeymaekers T. (2021), *Braccia rubate all'agricoltura. Pratiche di sfruttamento del lavoro migrante*, Torino, Edizioni SEB27.

Piro V., Sanò G. (2019), *Corpi da lavoro: etnografia del lavoro a giornata nelle serre siciliane*, «Cartografie sociali», IV (7): 109-132.

Sanò G. (2018), *Fabbriche di plastica. Il lavoro nell'agricoltura industriale*, Verona, Ombre Corte.

Capitoli quarto, settimo e ottavo

Boubakri H. (2023), *Migrants and Refugees in the Mediterranean Cities: Reception, Regulation and Actors – Tunisia, a Case Study*, in Zapata-Barrero R., Awad I. (a cura di), *Migrations in the Mediterranean*, Cham, Imiscoe-Springer.

Di Meo S. (2022), *Boza e la presenza migrante: avventura, combattimento e tattiche nell'attraversamento della Frontera Sur*, «Mondi Migranti», 1: 177-199.

Garnaoui W. (2022), *Harga et désir d'Occident. Étude psychanalytique des migrants clandestins tunisiens*, El Ghazela, Nirvana Editions.

Giliberti L., Fravega E. (2024), *Contested Time. Migrants' Temporal Practices and Agency in Institutional Reception and Grassroots Solidarity at the Canary Islands*, «Italian Sociological Review», 14(9S): 299-320.

Godenau D. (2014), *Irregular maritime immigration in the Canary Islands: Externalization and communautarisation in the social construction of borders*, «Journal of Immigrant and Refugee Studies», 12: 123-142.

Godenau D., Zapata V. (2022), *Las regiones insulares fronterizas en las rutas de la migración marítima irregular. Las Islas Canarias (España) en el tránsito africano hacia Europa*, «REMHU-Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana», 30 (64): 43-58.

Kchikach Z., Mouna K. (2020), *Préparer la Boza. L'ethnographie d'un campement des migrants subsahariens à Fès*, «Migrations, représentations sociales et stéréotypes»: 127.

Pellegrino V. (a cura di) (2015), *Sguardi Incrociati: contesti post coloniali e soggettività femminili in transizione*, Messina, Mesogea editore.

Queirolo Palmas L., Stagi L. (2017), *Dopo la rivoluzione. Paesaggi giovanili e sguardi di genere nella Tunisia contemporanea*, Verona, Ombre Corte.

Queirolo Palmas L. (2019), *At the Borders of the European Fortress: «Rizki», Being a Young Migrant in Ceuta and Melilla*, «Italian Journal of Sociology of Education», 11(3).

Queirolo Palmas L. (2021), *Frontera Sur: Behind and Beyond the Fences of Ceuta and Melilla*, «Ethnography», 22(4): 451-473.

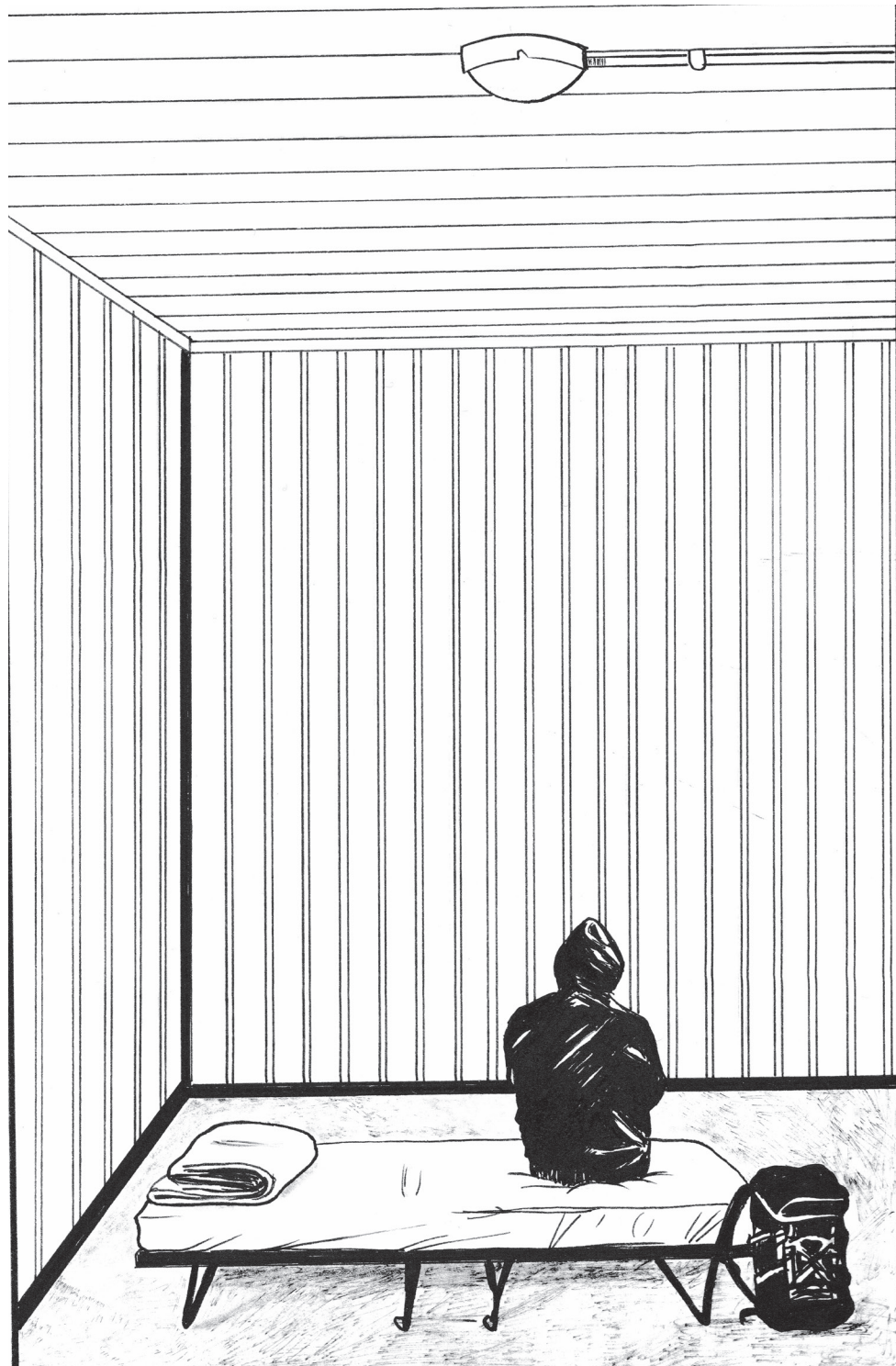
Vacchiano F. (2013), *Fencing in the South: The Strait of Gibraltar as a Paradigm of the New Border Regime in the Mediterranean*, «Journal of Mediterranean Studies», 22 (2): 337-64.

Vacchiano F. (2018), *Du kariān au hreg et retour. Spatialité subalterne et désir d'émigration au Maroc*, in Fouquet T., Odile G. (a cura di), *Citadinités subalternes en Afrique*, Paris, Karthala.

Zagaria V. (2019), *The Morally Fraught Harga: Migration Blame Games in a Tunisian Border Town*, «The Cambridge Journal of Anthropology», 37 (2): 57-73.

Riski (2019), un film di Massimo Cannarella, da una ricerca etnografica di Luca Queirolo Palmas, 16 minuti, una produzione del Laboratorio di Sociologia Visuale, Università di Genova, <<https://www.youtube.com/watch?v=2z6hY-mxvKg&t=280s>>.

Mainland (2023), un film di José González Morandi, da una ricerca etnografica di Luca Giliberti, Enrico Fravega, Luca Queirolo Palmas, Juan Pablo Aris Escarcena, 44 minuti, una produzione del Laboratorio di Sociologia Visuale, Università di Genova, <<https://www.youtube.com/watch?v=XtymmTzKAJk&t=12s>>.



Sulla rotta alpina

Val di Susa, ottobre 2020

La frontiera e le politiche locali

Il sindaco di Bardonecchia, in una lunga conversazione nel suo ufficio, evoca a più riprese *Il cammino della speranza* di Pietro Germi, un film del 1950 sulla migrazione italiana verso la Francia. La rotta alpina di oggi, da cui transitano gruppi e persone provenienti dall'Oriente e dall'Africa subsahariana, viene così iscritta dentro la memoria e la tradizione nazionale dei nostri movimenti *irregolarizzati* del secondo dopoguerra. Il film di Germi parla di un lungo viaggio fatto di truffe e *passeurs*, povertà e meridione, fuga e polizie, clandestinità e fogli di via, ma soprattutto del desiderio di libertà, della speranza come motore del viaggio e della determinazione a passare, a ogni costo. Il sindaco cita il film di Germi, ambientato in questi luoghi, ma il suo discorso e il suo agire istituzionale non sembrano far

tesoro delle lezioni che lì vengono messe in scena, sottolineando l'importanza della soggettività e della capacità di iniziativa dei migranti italiani di allora. Per questo sindaco di un ricco comune che vive di sci e turismo si tratta infatti di *calmare* e far *gentilmente* ripiegare a valle un flusso.

Quando i migranti iniziano ad arrivare nel 2017 scendendo alla stazione di Bardonecchia per affrontare la strada del Colle della Scala – chiusa di inverno per pericolo di slavine – e così approdare in Francia, il Comune di concerto con la Prefettura si dà come obiettivo di bloccare e intercettare il movimento, provare a convincere chi è di passaggio a tornare indietro. Nasce così una *saletta* nei locali della stazione, dove operano a turno quattro mediatori pagati dalla Prefettura. Il sindaco la chiama *spazio calmo*: un luogo dove far riposare i corpi e indurre a riflessione le menti. Il prefetto mette sul piatto anche un'importante risorsa per flessibilizzare le maglie del sistema amministrativo: la possibilità di accedere – anche per chi si fosse indebitamente allontanato dal sistema dell'accoglienza o ne fosse stato espulso per effetto dei recenti decreti (in)sicurezza del governo giallo-verde – al centro di Settimo Torinese, un ulteriore spazio calmo dove riflettere. Eppure, nonostante gli sforzi istituzionali, come i migranti di Pietro Germi, anche quelli di oggi in larghissima parte decidono di continuare. La rotta in parte cambia, anche per effetto di molteplici iniziative locali di solidarietà che suggeriscono di abbandonare il pericoloso Colle della Scala, scendere di pochi chilometri a Oulx, salire su un bus di linea verso Claviere e poi prendere un altro sentiero di montagna – relativamente più agevole e meno pericoloso – verso il Monginevro.

Nella visione delle istituzioni, le reti di solidarietà, se non assumono come propri i criteri del sistema di Dublino¹, divengono un bersaglio e un concorrente. Con le parole del sindaco: «Anche io sono capace di gridare *viva la libertà, distruggiamo le frontiere*, ma... mi chiedo, quelli che dicono ai ragazzi di prendere i sentieri e poi li lasciano andare da soli, quelli che forniscono le scarpe da montagna, non hanno dei problemi di coscienza se qualcuno poi si fa male?». I numerosi morti che questa rotta ha prodotto vengono così imputati non al regime di frontiera, ma alla ingenuità e irresponsabilità della solidarietà che sfida il regime di frontiera. Nelle parole del sindaco, a capo di una lista civica di centro-sinistra, c'è però un'idea di protezione e di cura nei confronti di soggetti vulnerabili; è un sincero democratico. Le sue parole e le sue pratiche, come quelle di molti altri attori di questo territorio, iscrivono l'obbligo di soccorso dentro un'etica della montagna: le persone in pericolo si salvano, sempre; ci racconta di squadre, volontarie e non, obbligate a uscire più volte ogni notte per recuperare i dispersi.

A differenza dei dibattiti sulla migrazione irregolarizzata via mare, qui non è ancora apparso un discorso che identifichi nel soccorso alpino un fattore di attrazione, un attore responsabile di un flusso indesiderato; nessuno, per fortuna, parla di *taxi della montagna*. Forse perché da qui si esce dall'Italia, mentre dal mare si entra. Inoltre, il sindaco non ci restituisce un discorso allarmista sulla presenza migrante, ma si preoccupa dei pericoli che corrono le persone in viaggio; non sembra inquieto per le ricadute sull'economia turistica di Bardonecchia (anche perché i volumi di questi flussi sono ridotti e quasi invisibili sul territorio),

anzi riconosce che l'arrivo dei migranti ha riattivato parte del tessuto associativo e del volontariato di questa cittadina; ci racconta inoltre che il Comune ha promosso spesso iniziative culturali per sensibilizzare sui temi della mobilità umana e che intende continuare a farlo.

Pragmaticamente, quando il flusso andava a impattare sul territorio, il sindaco si è attivato con le altre istituzioni locali e nazionali per proteggere, gestire e ricollocare; tenere bassi i volumi di questo traffico *inopportuno* dipende anche dal saper dosare gli interventi di accoglienza e supporto, tenerli lontani dalla frontiera, al fine di evitare l'effetto *attrazione*, una parola che ritorna spesso nel linguaggio di chi amministra e governa in tutte le *borderzone* che da anni stiamo esplorando. A Ventimiglia, ad esempio, laddove i flussi sono più alti e per molti mesi campi e accampamenti hanno costellato il territorio, un rubinetto d'acqua, un bagno, una doccia sono classificabili dentro la categoria dei fattori di attrazione. Non è questo il caso sulla rotta alpina.

Più a valle, si realizza però una diversa articolazione del campo della solidarietà fra istituzioni e reti informali; «non possono essere gli antagonisti», ci dice il sindaco, «a gestire il flusso. Dobbiamo essere noi istituzioni a farlo. Non possono essere gli antagonisti a dire ai migranti di andare avanti sui sentieri verso la Francia, ma devono essere i nostri mediatori a ricollocarli, reindirizzarli». L'obiettivo della discesa a valle delle persone in viaggio sembra così alludere alla delusione, a uno spaesamento, per una perdita di controllo; in qualche modo, è proprio il tema della libertà, della speranza e della *ostinazione* delle soggettività migranti, così evidente nel film di Germi, a non voler essere colto. La figura dell'antagonista, evocata spesso dal sindaco, funziona peraltro come una

specie di utile nemico da mettere in scena; a noi l'articolazione delle reti di supporto appare da subito molto più fluida, porosa, complessa e ambivalente.

Gli stessi soggetti istituzionali sembrano a Oulx, a pochi chilometri di distanza, sposare altre linee di azione; non «proteggere e far ripiegare», ma dare informazioni e ospitalità provvisoria, strumenti e conoscenze per permettere prima di riposarsi, e poi di ripartire; ce lo dirà chiaramente il parroco promotore e anima del rifugio Fraternità Massi di Oulx²: «Il rifugio è un luogo dove le persone possono fermarsi almeno una notte prima di ripartire... ma non possono stare oltre. Per questo lo spazio chiude di giorno, per invitare le persone a partire». Ospitato nei locali di proprietà dei salesiani, e finanziato in gran parte da una fondazione privata di Torino, il rifugio mette a disposizione una ventina di posti letto e un magazzino con giacche invernali, scarponi, sciarpe, consigli sui pericoli della montagna in diverse lingue, oltre che un pasto caldo; la struttura è gestita da diversi operatori e sostenuta da una vasta rete di attivismo/volontariato politico e religioso locale.

L'ex sindaco di Oulx, che incontriamo in diverse occasioni, ha sostenuto il progetto, anche se per ora nessun soldo pubblico arriva al rifugio e il finanziamento della Prefettura al momento paga la cassa integrazione ai mediatori della saletta di Bardonecchia, oltre che il servizio di *rimbalzo* della Croce Rossa: «All'inizio facevamo le cose insieme con Bardonecchia. Poi ci siamo resi conto che avevamo idee diverse. Noi non volevamo sostituirci alla libertà delle persone; altri volevano liberarsi dei migranti. Adesso l'ambulanza della Croce Rossa porta a valle i respingimenti direttamente da noi». L'ex sindaco, attualmente consigliere

di una lista civica anche qui di centro-sinistra, riflette con noi sulla ricchezza del tessuto partecipativo: «Lo storico movimento contro il treno ad alta velocità in valle (No TAV) è stato fondamentale, sia come riferimento militante che per interventi concreti. Sai quante persone che non riuscivamo a collocare la notte venivano prese e portate a Susa, Bussoleno nelle case degli attivisti? Potevi assistere a situazioni curiose: un giorno quelli che erano nemici sulla questione No TAV, il giorno dopo si ritrovavano fianco a fianco nella solidarietà ai migranti, il maresciallo dei carabinieri e l'antagonista». Capiamo che il rifugio vive di questa commistione che tiene insieme reti religiose e reti politiche, con una serie di timori istituzionali e vincoli di finanziamento: «Ieri abbiamo fatto una riunione col prefetto, e il parroco ha proposto di aprire una nuova struttura di accoglienza con una settantina di posti... dalla faccia ho capito che il nuovo sindaco di Oulx non era d'accordo».

Trame solidali

La logica ambivalente che istituisce il rifugio Massi è quella del proteggere provvisoriamente e *laissez passer*. Alla sua sinistra – e a poche centinaia di metri – gli anarchici della Casa cantoniera contestano e sfidano apertamente il regime di frontiera; alla sua destra, a Bardonecchia, il tentativo di ricolonizzare istituzionalmente lo spazio in termini di riduzione/conversione dei flussi e protezione dei vulnerabili. La Casa cantoniera nasce come un ripiegamento a valle della precedente occupazione della chiesa di Claviere, Chex Jesus; per questo la casa sarà ribattezzata «Gesù è risorto» da

uno dei protagonisti³ di quell'esperienza. Qui il «servizio» è h24; la retorica del conflitto contro le frontiere sale di tonalità e con modalità meno imbrigliate le persone in viaggio possono vivere e abitare gli spazi in attesa di passare. Da Gesù è risorto non arrivano i *rimbalzati*, ma i migranti che scendono alla stazione e che attraverso il passaparola conoscono l'esistenza e la funzione di questo spazio. Nelle parole del sindaco di Bardonecchia, la Casa cantoniera è un concorrente, una specie di *tour operator* illegale; anche se le stesse istituzioni locali le riconoscono il merito di aver preso in carico l'ospitalità di centinaia di persone – bambine e famiglie – che il rigido regolamento del rifugio non avrebbe permesso di accogliere.

Altri interlocutori ci raccontano come la presenza dei solidali ostacoli il mercato del traffico e finisca quasi per saturare la dimensione del passaggio. Questa sarebbe anche una delle spiegazioni per capire perché la presenza dei *passeurs* su questa rotta – legata in ogni caso a giri torinesi e non di valle – sia particolarmente minoritaria, a differenza che a Ventimiglia. «Noi gli abbiamo bloccato il mercato», ci racconta un solidale. «In generale, per chi viaggia il *passeur* non è sempre uno stronzo... è piuttosto un compagno, specialmente quando fa dei prezzi ragionevoli e si comporta in modo onesto». I solidali, in ogni caso, denunciano il mercato dei passaggi. In un volantino che ci mostrano, così scrivono: «Attenzione pericolo truffa: il passaggio della montagna è pericoloso e non sicuro anche se pagate. Non affidatevi ai *passeurs*!». In più occasioni è capitato di scoprire che i migranti avessero pagato a qualcuno, in genere a Torino, la notte passata a Chez Jesus, con le indicazioni per arrivare alla casa.

Alla domanda del perché il prefetto non esegue lo sgombero dell'occupazione, il sindaco di Bardonecchia risponde in maniera pragmatica: «Penso che per le polizie siano più facili da controllare gli antagonisti se concentrati in un luogo». L'ex sindaco di Oulx, invece, ha una visione meno netta. All'inizio lui stesso critica fortemente l'occupazione chiedendone lo sgombero – «lo dovevo fare, era un atto dovuto» – anche se si dimostra sempre disponibile a parlare con gli attivisti: «Vedi, qui in paese gli antagonisti non è che sono antipatici perché sostengono i migranti, ma semplicemente perché non pagano le utenze. Dovrebbero cercare di avere un rapporto più positivo con il territorio. I locali li aiutano anche; c'è uno che vota Lega che ha regalato alla Casa dei tubi Innocenti per i ponteggi e la vecchietta di fronte che porta cibo per le famiglie che ospitano». Nelle parole dell'ex sindaco la Casa cantoniera non incarna il demone dell'anarchico, il mostro della valle, ma un attore cruciale con cui bisogna approfondire l'interlocuzione; così come è avvenuto pochi giorni fa, quando molti soggetti della solidarietà, radicali e meno radicali, erano tutti insieme a una formazione dell'Associazione Studi Giuridici sull'Immigrazione (ASGI).

Il gruppo attuale che abita e gestisce la Casa cantoniera è giunto in valle recentemente, nell'estate del 2020. In pochi avevano vissuto l'occupazione precedente. A giugno, in effetti, quasi tutto il collettivo storico – con persone che avevano già partecipato all'occupazione della chiesa di Claviere – è stato costretto ad andare via a causa di diciassette divieti di dimora, comminati nell'ambito di un'inchiesta giudiziaria che ha coinvolto intorno a centosettanta persone. Il divieto di dimora, disposto dall'autorità giudi-

ziaria, è un provvedimento che impedisce agli imputati di vivere in un determinato luogo o di accedervi senza l'autorizzazione del giudice. Duramente colpito a livello giudiziario, il collettivo si ricostituisce in una condizione di debolezza, diminuito in termini numerici e sottomesso a un implacabile *turn over*.

La maggior parte delle persone che portano avanti l'esperienza della Casa cantoniera è legata a giri anarchici, in particolare italiani e francesi, ma anche di altri paesi; oggi ad esempio un abitante della casa viene dall'Est europeo. La *Casetta*, come spesso viene chiamata, ospita le persone sino a quando riescono a varcare la frontiera. A volte la convivenza nella casa è particolarmente complessa; in diversi casi le persone che arrivano presentano problematiche sanitarie importanti. Altra attività chiave svolta dalla Casa è quella del monitoraggio dei valichi che da Claviere vanno verso la Francia; un grande plastico del territorio serve per fissare e trasmettere i saperi sui sentieri. Aldilà delle contraddizioni e delle difficoltà, il collettivo svolge un ruolo cruciale nella lotta pratica alla frontiera; le parole d'ordine, ricordate anche dai loro post su Facebook⁴, sono «autogestione» e «solidarietà». «Alcuni arrivano e si siedono», ci racconta un occupante e studente di antropologia, «pensando che tu gli porterai il pranzo e tutto. E io vado lì, gli spiego come è organizzata la Casa, dove stanno le cose... e me ne vado». Altri, invece, comprendono bene la logica del luogo; si costruiscono, in questo senso, importanti esperienze di autogestione e interazione tra migranti e solidali: «L'altro giorno è arrivata una signora di una certa età, una mamma di famiglia che, dopo aver pulito a fondo la cucina, ha creato il suo piccolo regno e ha cominciato a

sforzare cibo per tutti. Queste sono le situazioni più belle, in cui non sei per forza tu che devi dare loro da mangiare, ma possono essere loro a farti da mangiare... e certe dinamiche assistenziali si ribaltano».

Il punto di vista degli anarchici non si limita a salvare vite umane, ma attacca frontalmente chi viene individuato come responsabile del dramma della frontiera. Oltre agli Stati, un obiettivo chiaro della loro critica è il turista, definito in modo inequivocabile «assassino», «criminale» e «complice» della violenza del confine, come esplicitano le numerose scritte nei tunnel dell'alta valle; un posizionamento così radicale scandalizza molti locali, anche perché è principalmente sul turismo che il territorio vive. Parte della rete solidale critica gli anarchici per non cercare un dialogo con la popolazione, e preferire un posizionamento da «duri e puri» e «muro contro muro». Ci raccontano ad esempio: «Quando fai delle scritte in una chiesa o metti il crocifisso sotto sopra, anziché cercare di convincere i locali della bontà delle tue ragioni... e non sei a Torino, Bologna o a Milano, ma in un paese di poche centinaia di abitanti in Val di Susa... quando scrivi 'turisti assassini' nelle gallerie... tutto ciò non ha senso, ed è politicamente molto miope, vuole dire che non hai capito dove sei. La vecchietta del posto, che avresti potuto avere vicina perché capisce il dramma dei migranti e sarebbe anche disposta ad aiutare, si rivolta contro di te... e lì è finita, hai perso tutto». È una questione di toni, di attitudini, di pratiche; tutti gli attivisti conoscono bene le contraddizioni e, come mostrano anche i volantini che distribuiscono i solidali francesi e italiani, in qualche maniera concordano nell'evidenziarle: da un lato, di giorno, si pratica lo sci e la montagna viene goduta dai

turisti; dall'altro, di notte, altri soggetti possono perdere la vita cercando di passare la frontiera nel territorio alpino.

Emergono diverse etiche – oltreché interessi – della montagna. La solidarietà ai migranti si inserisce in una dimensione di difesa del territorio, un'espressione che assume significati diversi. Per una parte della popolazione dell'alta valle «difesa del territorio» vuol dire difesa del turismo, che è, in effetti, la risorsa economica principale; per altri attori, «difesa del territorio» vuol dire salvaguardare una dimensione di solidarietà e di cura, proteggendo quanti intraprendono la rotta alpina. In questo senso, «l'etica della montagna» che molti abitanti fanno naturalmente propria ricorda «la legge del mare» incorporata da quanti, pescatori e marinai, portano soccorso ai naufraghi nel Mediterraneo.

Una conversazione silenziosa

Venerdì alle ore 19.00 siamo alla stazione di Oulx per assistere alla partenza dell'ultimo autobus, quello su cui – con i favori dell'oscurità – salgono le persone che provano ogni giorno a varcare la frontiera dal Monginevro. Giulia, infaticabile volontaria proveniente dal mondo cattolico e scout, controlla che tutti abbiano i giusti vestiti, fornendo indumenti e scarpe che saranno riportati indietro dai solidali francesi per essere riutilizzati ancora, e ancora. Questa sera sono pochi a provare il passaggio, solo dodici; c'è una famiglia afgana con la donna al nono mese di gravidanza e due bimbi. Giulia ci racconta preoccupata di aver avvisato i solidali francesi sottolineando la necessità di prendersi carico della situazione. Scopriremo il giorno dopo che

la donna, respinta in frontiera, è stata ricoverata d'urgenza all'ospedale di Rivoli e ha partorito nella stessa mattinata.

A Bardonecchia incontriamo Hassan, il papà dei due bimbi; entrambi siamo ospitati presso una struttura gestita dalle reti solidali. Parla solo in farsi e, dopo aver installato sul cellulare Google Translate, comincia a scrivere ciò che ha voglia di dire, senza domande di sorta. Non ci chiede nulla, anzi è un fiume in piena di parole: «Siamo partiti dall'Afghanistan cinque anni fa e abbiamo attraversato boschi e altro, sempre con la paura di essere deportati dalla polizia. Il rischio di non arrivare era alto. Poteva condurci alla morte. Siamo partiti a causa della guerra e del caos in Afghanistan. Abbiamo affrontato tantissimi problemi, provando a non dimenticarci mai di giocare con i nostri bambini. Siamo venuti in Europa per avere sicurezza. Qui i bambini possono respirare». I figli hanno tre e sei anni; «questo», indicando il figlio di sei anni, «quando siamo partiti aveva appena un anno; lei invece non c'era ancora...», riferendosi alla figlia che è nata durante il viaggio, in Bosnia. Con loro viaggia anche il fratello di sua moglie, di quindici anni.

L'atmosfera è surreale, un dialogo in silenzio assoluto; dopo aver scritto e letto i testi che compaiono sul cellulare, ci scambiamo continuamente sguardi d'intesa. Lui continua a briglia sciolta, esponendosi in una sorta di comizio politico per giustificare la sua presenza qui. «Tutti amano la propria patria, io amo ancora la mia. Ma l'Afghanistan è in guerra da quarantacinque anni. Gli Stati Uniti hanno una serie di gruppi etnici alleati, mentre altri gruppi sono da sempre oppressi. Nonostante miliardi di aiuti, anche dell'Unione Europea, non è stato fatto nulla.

La maggior parte delle donazioni all'Afghanistan dove vanno? Dove vengono spesi i soldi? Vogliamo che l'UE aiuti tutto il popolo, che i soldi vadano a tutti. Ma l'Afghanistan è in mano alle mafie. Come Dubai, come gli Emirati Arabi Uniti o la Turchia: questi paesi investono nelle mafie. Ogni giorno, centinaia di persone non sono al sicuro per gli attacchi terroristici in strada, ovunque. Se vogliamo sopravvivere, dobbiamo partire».

Hassan inizia poi a parlare della sua storia personale e, per la prima volta dall'inizio della nostra conversazione, cominciamo a fare anche noi delle domande: «Che lavoro facevi in Afghanistan?». «Ho avuto una buona vita lavorativa, ero fotografo, ma sono stato minacciato dai Talebani e ho dovuto lasciare la mia patria». Cerchiamo di capire cosa voglia dire «fotografo», se stava nel campo del giornalismo. Risponde di no e spiega che aveva un negozietto e si occupava di matrimoni e di cerimonie. Parliamo del viaggio, punteggiato da respingimenti continui su diversi nodi di frontiera: «La polizia croata, in particolare, è terribile, picchia regolarmente. Abbiamo sopportato ogni tipo di difficoltà, abbiamo sofferto moltissimo il freddo... Poi se devo dirti dei momenti in particolare, di certo la situazione di ieri sera dalla polizia francese è stata dolorosa. Mia moglie era molto turbata, non stava bene e abbiamo chiesto aiuto. Ma quello che hanno fatto è stato riportarci in Italia».

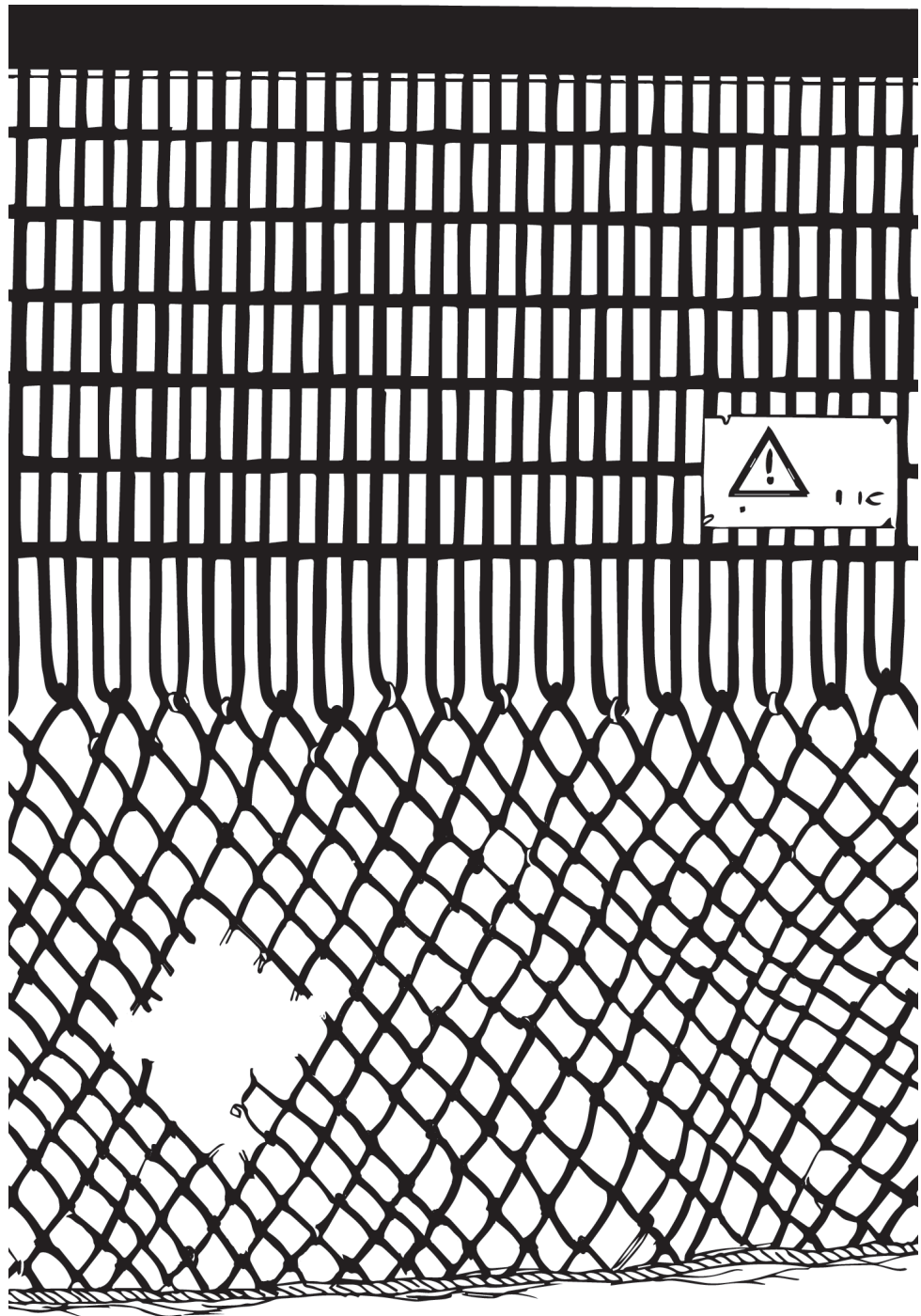
Avrà influito forse l'esperienza del giorno prima, ma sorprende che, interrogato sulle brutalità di un viaggio infinito attraversando Stati che non rispettano i diritti umani, Hassan menzioni, oltre ai croati, il comportamento dei poliziotti francesi. «A un certo punto il poliziotto francese ha portato i fogli e ha detto 'Firma!'. Noi ci siamo rifiutati e lo

ha firmato lui per noi. Io dicevo alla polizia che mia moglie aveva bisogno di un medico e loro non mi facevano caso. Sono rimasto davvero deluso dal fatto che la polizia di un paese che si dice difensore dei diritti umani possa comportarsi in questo modo». Chiediamo se al momento della partenza avessero già in mente di andare in Germania: «No, ma l'abbiamo capito durante il viaggio. Molti ci dicevano che la Germania è più gentile degli altri paesi europei con gli immigrati, lì veniamo trattati meglio. Cerchiamo di andare da qualche parte in cui essere al sicuro. Ora però sono molto preoccupato che saremo deportati in Italia, una volta arrivati in Germania... voi sapete se saremo deportati?».

Giulia ci conferma che la principale preoccupazione di questa famiglia è dover restare in Italia visto che il bimbo è nato qui. «Ora la cosa più difficile sarà cercare di fermarli almeno un mese... potremmo metterli dalle suore a Susa. Ogni volta è così, l'ultima volta con una famiglia che aveva partorito nei boschi siamo riusciti a trattenerli per dodici giorni, non di più. Già ho capito che vorrebbero immediatamente ripartire, ma con il bebè e con la neve non è possibile, proveremo a convincerli e intanto vediamo se l'operatrice riesce a occuparsi della loro vicenda legale». Discutendo con Giulia siamo tutti molto sollevati che la sorte abbia fatto in modo che il bambino, Haftar, sia nato in sicurezza all'interno di un ospedale. Ma come non comprendere la loro fretta di partire? Come bloccare questa ostinata volontà di movimento? E ripensiamo al film di Pietro Germi.

Note al capitolo

1. In base a cui i paesi di primo approdo divengono responsabili di gestire e trattenere i richiedenti asilo. Da qui nasce l'illegalizzazione di quella che nel gergo delle istituzioni europee viene chiamata «mobilità secondaria».
2. Si veda <<https://talitaonlus.it/migranti/rifugio-fraternita-massi-oulx/>>.
3. Si veda il libro che racconta la sua biografia: Chiara Sasso (2021), *A testa alta*, Emilio Scalzo, Napoli, Intra Moenia.
4. Si veda <<https://www.facebook.com/profile.php?id=100064546548393>>.



L'isola e il confine

Lampedusa, dicembre 2020

Voli

Aeroporto vuoto, tempo Covid. È mercoledì 9 dicembre e il volo Catania-Lampedusa è anche lo specchio dell'economia invernale dell'isola. Una squadra di circa venti poliziotti anti-sommossa di una qualche questura siciliana. Sono in divisa, con le armi e negli zaini i manganelli che spuntano. Origliamo i loro discorsi, parlano di carriere interne e rimborsi, di disillusioni calcistiche rispetto a una qualche squadra. Interloquiamo con una domanda banale e rispondono che non sono qui per fare turismo, ma sperano che il loro lavoro sia utile. Che piazza devono gestire? Immaginiamo il mantenimento dell'ordine nell'*hotspot*, il centro di simil-detenzione, o nelle navi quarantena, altri luoghi *off-shore* di confinamento. L'isola dal momento in cui sbarchiamo ci appare come uno spazio attraversato di continuo da furgoni di

molte polizie che vanno e vengono, girano. Nei giorni successivi vedremo bar con dentro decine di persone in divisa. Oltre alla polizia, sull'aereo ci siamo noi ricercatori, un lavoratore dell'*hotspot* che fa capo a una cooperativa trevigiana, altri operatori umanitari. Come prima cosa l'operatore ci parla del tempo, elemento cruciale per la previsione degli arrivi: «C'è una finestra di bel tempo, se ci sono tanti sbarchi sarà difficile vederci. Altrimenti sono tranquillo. Ora ci sono cento ragazzi dentro». Sembra totalmente disilluso rispetto al senso del suo lavoro, viene da un'esperienza di educatore in carcere e nelle tossicodipendenze, in Italia e all'estero. Tolti i poliziotti, i ricercatori, i lavoratori dell'*hotspot* e di diverse ONG, restano pochi passeggeri per noi anonimi.

L'aereo ci parla del lavoro e dell'economia del confine, di come un'isola collocata al centro del Mediterraneo sia stata progressivamente trasformata in uno spazio dove convergono, e vengono fatti convergere, flussi migratori e funzionari di diversi dispositivi. Scendiamo, c'è ancora luce, è la nostra prima volta a Lampedusa. Vi è chi ha messo in risalto la dimensione teatrale, lo spettacolo dell'immigrazione, in cui Lampedusa diviene un set paradigmatico; c'è chi ha riflettuto sul passaggio dall'economia della pesca e dall'etica familiar-solidale del mare al modello turistico competitivo; c'è chi si è concentrato sull'articolazione e trasformazione del dispositivo del confine e sul suo impatto simbolico e materiale sulla condizione migrante in Italia; c'è chi ha sottolineato la dimensione reclusiva di tale spazio insulare, l'isola come prigione. Noi, vorremmo raccontare storie che non siano state già raccontate, provare, almeno in parte, a guardare l'isola con un altro sguardo e da un'altra prospettiva, cercando interlocutori e

voci altre rispetto a quelle che ritornano in continuazione in tutta la principale letteratura scientifica.

Navi

Su internet girano immagini e testimonianze di tunisini reclusi nelle navi quarantena; un dispositivo che nasce sull'onda della gestione della pandemia e rimane, contribuendo ad approfondire il lato detentivo della prima accoglienza. Così Pietro Bartolo, medico a Lampedusa dal 1992 al 2019 e oggi europarlamentare, ci racconta: «Quest'estate qualche isolano, per paura dei contagi, si lamentava dei migranti che uscivano dal centro... quando comunque tutti coloro che sbarcavano erano tamponati. E io mi dicevo: e tutta la gente del nord che arriva? Loro il tampone non devono farlo... I turisti sono tanti ma sul Covid non fanno paura. I migranti sono molti meno ma fanno molta più paura. Le navi quarantena sono una toppa, una pezza che il governo ha messo in atto. Io non credo sia la soluzione giusta. Si poteva fare in un altro modo, si potevano portare in Sicilia sulla terraferma. Dopo tutto il viaggio che hanno fatto, vengono rinchiusi in un'altra nave. Non sanno se verranno rispediti indietro... uno mette piede a terra e subito lo deportano in mare». E chiude la conversazione sottolineando la dimensione fantasmatica di una presenza: «E chi li vede i migranti a Lampedusa? Sono invisibili. Comunque qui hanno solo portato benessere». Con l'aiuto di Nadia Chaouch, una giovane ricercatrice tunisina, proviamo a immergerci nei racconti dei suoi connazionali a bordo delle navi quarantena, a cui ha accesso attraverso la sua rete amicale¹.

Siamo sulla GNV (Grandi Navi Veloci), ci trasportano da Lampedusa a Catania. Non possiamo uscire, confinati per quattordici giorni. Le autorità italiane hanno detto che ci espelleranno. Non possono immaginare la nostra fatica per racimolare il denaro per arrivare sin qui. Non è grave, È il nostro destino. Dio ci ricompenserà. Tutto è accettabile, ma metterci con dei positivi al Covid, vogliono forse ammazzarci? Non è possibile, diventeremo folli. Trovate una soluzione. Dov'è l'Organizzazione Internazionale per le Migrazioni (OIM)? Nessuno è venuto a parlare con noi. Non siamo animali, siamo essere umani, siamo credenti. Signor presidente Saïed, questi giovani dietro di noi hanno tutti votato per lei. Senza di loro non sarebbe mai diventato presidente. Il più vecchio di noi ha trentacinque anni, trovi lei una soluzione. Presidente, dici sempre che siamo i tuoi figli, ma vuoi veramente obbligarci a rientrare?

In un altro filmato, un gruppo di una trentina di ragazzi, chiusi in una stanza bianca, alternandosi parla rivolgendosi sempre al presidente Saïed:

Ci insultano, ci picchiano, ci impediscono di usare i telefoni, si rifiutano di ascoltarci, nessuna sigaretta, come se fossimo dei criminali, ma Dio sa chi siamo... c'è chi ha venduto i gioielli della madre e chi la propria terra, chi la casa, per migliorare le proprie condizioni e vivere una vita migliore; guardi in che condizioni ci troviamo, siamo come in una prigione... ci trattano così. Presidente, perché ha chiesto all'Italia di espellerci, dicendo che siamo i tuoi figli? Ma cosa vuole che facciamo in Tunisia? Ci avete privato di un lavoro degno, non avete fatto nulla per noi. Moriamo ogni giorno, siamo malati. Ma ecco in che condizioni siamo qui. Fa freddo, non ci sono

coperte, vestiti, materassi per dormire, il cibo neanche gli animali lo mangerebbero, non possiamo uscire.

Ho fatto quattro anni di università e sono dieci anni che sono disoccupato. Lei presidente ha detto che lo studio ci può garantire una vita degna, noi abbiamo seguito i suoi consigli e i nostri genitori ci hanno sostenuti negli studi, ma ecco dove siamo.

Un operatore/attivista di ASGI ci spiega quanto è difficile parlare con i trattenuti in quarantena perché le navi sono ora in mezzo al mare, girano al largo dell'isola e lontano dalla Sicilia, e spesso i telefoni non prendono. In primavera le navi erano ferme in porto e questo facilitava la comunicazione. Una sera vediamo arrivare il traghetto di linea. Tutti i nostri interlocutori di Lampedusa hanno lamentato la mancanza di tabacco, di frutta, di verdure, la scarsità di beni di consumo della vita quotidiana. Era da dieci giorni che la nave non arrivava. Sulla banchina si sono raccolti molti uomini per pescare, i commercianti che aspettano i loro ordini, e qualche raro passeggero. Il traghetto per i lampedusani è piccolo e malandato, tenendo conto che deve coprire una notte di navigazione; i grandi traghetti su cui sono imbarcati per la quarantena i migranti hanno invece un'estetica e una stazza imponente, attivando l'invidia e la rabbia dei locali per qualcosa a cui non hanno mai avuto accesso. Continua l'operatore: «I locali dicono che sulla nave si fa la bella vita». In effetti, sui canali social di destra quelle stesse video-testimonianze dei trattenuti in quarantena si iscrivono dentro un'altra cornice: ci si scandalizza per la richiesta di cibo migliore, per la presenza della piscina sulle navi («sono in crociera»), per le rivolte

di cui gli *ospiti* sono protagonisti, ma anche per le feste e i momenti di gioia che sanno, per fortuna, costruire; da rivendicazione dei migranti, le immagini si trasformano paradossalmente in una rivendicazione *contro* i migranti, in una prova dei loro privilegi di fronte ai *poveri* italiani.

Al Municipio

Nell'ufficio del sindaco si può entrare senza appuntamento. Pur non essendo interessato a chi siamo e cosa facciamo, inizia in ogni caso a dialogare con noi sul tema: «Il tempo e il mare scandiscono il fenomeno delle migrazioni. I problemi però sono altri, noi siamo un'isola ma abbiamo tutte le complessità di una città, dal porto all'aeroporto, dal turismo all'approvvigionamento agricolo. Siamo un comune di pescatori, e un paese a fisarmonica che si riempie e si sgonfia». In questo tipo di stagionalità, ormai da decenni, turismo e migrazioni viaggiano, crescono e diminuiscono insieme. Lampedusa, isola turistica, l'anno prima del Covid ospita 257.000 visitatori – così come, decine di migliaia più, decina di migliaia meno, negli anni precedenti – e nell'estate del 2020 raggiunge comunque le 70.000 presenze. Altri, nei giorni successivi, ci parleranno di punte di 50.000 turisti presenti contemporaneamente. Il sindaco è orgoglioso della dimensione del fenomeno e sottolinea come Pantelleria, pur non avendo i migranti, attragga molti meno turisti di Lampedusa. Sono due curve che crescono insieme; lo spettacolo della migrazione ha reso visibile l'isola sul mercato turistico nazionale portandola alla ribalta.

Le dimensioni dei due fenomeni sono tuttavia incomparabili, dato che il turismo surclassa in volume gli sbarchi dalla Libia e dalla Tunisia. La gestione del fenomeno è pensata dall'attuale amministrazione in funzione del turismo, in modo da minimizzare i contatti fra le due circolazioni. «Noi non vogliamo finire come Lesbo, non vogliamo essere un campo di rifugiati in mezzo al Mediterraneo. Sul soccorso non si discute, è la legge del mare. A terra, sì. Non c'è connessione fra isolani, turisti e migranti. Questi ultimi dai moli vanno all'*hotspot*. E quando il centro si è riempito a primavera abbiamo fatto la richiesta delle navi quarantena, che il governo ha accolto». La nave quarantena, nonostante la retorica di salute pubblica che la costruisce, ha una funzione di allontanamento e segregazione, e di preparazione al rimpatrio: un *hotspot* galleggiante dove vanno positivi e negativi al Covid, e che serve a gestire i picchi di sovraffollamento. Al sindaco interessa che quelli che sbarcano non si vedano poi in paese: «È un problema di sicurezza, non possono andare in giro. Non si tratta di accogliere sì o no, c'è il Covid e valgono le regole del DPCM, non possono andare in giro liberamente». Ma queste regole si applicano ai migranti, non ai turisti che in nessuna parte d'Italia nell'estate 2020 sono stati sottoposti a misure di isolamento o di quarantena obbligata.

Il turismo porta risorse, mentre la migrazione secondo il sindaco non porta nulla, solo problemi. Quando citiamo l'enorme numero di lavoratori del confine e della sicurezza che stanno a Lampedusa da decenni, il sindaco sorride... «Quelli dovrebbero controllare l'*hotspot*, far sì che i migranti non escano e invece non lo fanno». La figura,

metaforica e reale, del *buco* appare magicamente: il centro è chiuso e recintato, ma da sempre esiste un varco nascosto, e conosciuto al tempo stesso, che permette una certa porosità. Se ne trova traccia nei racconti delle persone, in articoli di giornale e nella letteratura di ricerca. Le autorità addette al controllo chiudono un occhio e permettono il movimento in entrata e in uscita, in modo variabile a seconda dei momenti e dei bisogni. Il sindaco non interpreta direttamente il perché di tale pratica occulta, ma è consapevole che un po' di allarme permette di tenere in primo piano la questione della migrazione, da cui discende la riproduzione dell'economia della frontiera a Lampedusa. Il buco costituisce una valvola di sfogo per alleggerire il conflitto dentro il centro, spesso attraversato da rivolte e più volte dato alle fiamme dai suoi ospiti. Il sindaco così ci saluta: «L'*hotspot* non bisogna chiuderlo, e dove li metti i migranti? In giro per il paese? Bisogna che stiano chiusi lì dentro e poi portarli altrove».

Hotspot

Per essere il più famoso *hotspot* in Italia, appare piccolo, oltre che particolarmente vicino al centro abitato dove si può arrivare in venti minuti a piedi. Lo guardiamo dall'alto alla ricerca del buco di cui tutti parlano. Sulla collina attorno, tanti vetri rotti e resti di bivacchi, coperte abbandonate qua e là. Militari in mimetica proteggono l'installazione da fuori: non accorgersi di un tentativo di uscita non sembrerebbe verosimile. Dentro, vari corpi presidiano lo spazio: polizia, finanza e carabinieri. Il cen-

tro è in ristrutturazione: nuovi spazi e posti letto saranno aggiunti. Ai lati vediamo prefabbricati con stanze aperte, moduli container, panni colorati stesi su scale metalliche. Una grande rete di una cinquantina di metri protegge una parte della struttura. Cerchiamo il buco senza trovarlo. E intanto ci chiediamo: di cosa ci parla il buco? A quali funzioni risponde? Di quali pratiche è indice? Continuiamo a camminare cercando di avvicinarci alle reti. I militari, uno ogni dieci metri in certi tratti della recinzione, sono fermi e si scambiano ogni tanto delle parole che non capiamo. In basso, dentro un avvallamento, un uomo e un ragazzo sono intenti a scavare. Sembrano lavori di manutenzione agricola; stanno invece aprendo una fossa. Così parla il più anziano, il padre: «Ci è morto il cane oggi. Il buco? I ragazzi saltano per uscire. È facile. Noi abitiamo qui sopra. Ci lavoravo al centro, è un lavoro da schifo. Tre anni fa sono entrati in una casa e hanno rubato qualcosa. Boh, avranno avuto fame». Il racconto non trascende su altri piani e non individua nei trattenuti i responsabili di un qualche male o problema arrecato alla comunità. Tornando verso il paese, scambiamo due parole con una donna che affitta auto: «I migranti? E chi li vede? Non ci sono. Non sono loro il problema. Qui il problema sono i rifiuti gestiti da una società mafiosa, i trasporti con la terraferma e la nave che non arriva, l'elettricità che si fa bruciando ancora la nafta e la puzza che arriva, le discariche delle fogne in acqua, l'ospedale che non c'è. Poi la gente vede che lo Stato non risolve questi problemi e se la piglia con i migranti. Noi non li vediamo proprio i migranti».

Una sorella

Isabella fa parte dell'ordine delle Piccole sorelle di Gesù. Ha passato tutta la sua vita nel mondo arabo, in situazioni di frontiera. Viene dalla Sardegna e si è fatta suora a ventidue anni dopo aver fatto parte di un gruppo di dialogo fra cattolici e comunisti. «Ho conosciuto Berlinguer che veniva a incontrarci. E poi sono diventata suora. Solo adesso mi rendo conto della vita piena che ho avuto». Più volte nel racconto insiste sul suo essere donna. Ha ottant'anni, ma da un anno a questa parte è sempre sui moli a portare un aiuto e un sorriso, a parlare con i ragazzi che sbarcano dato che conosce arabo e francese. È qui con un progetto missionario che unisce donne di diversi ordini religiosi. «Io giro e parlo con tutti, così come quando stavo in Algeria vivevo con i Tuareg. L'ordine ha sempre lavorato con la gente del popolo nei luoghi di frontiera. Il nostro ispiratore (Pierre Claverie) ci parlava delle frontiere come delle zone di frattura dove si possono aprire nuovi mondi. Mi piace il discorso di Papa Francesco, quando dice che bisogna cambiare il mondo. Noi diciamo che dobbiamo andare con, non andare per». Isabella iscrive la sua pratica dentro una visione più ampia e ci ripete spesso che «o creiamo un altro mondo o periremo tutti». Lei sta sui moli e sulla piazza della chiesa: «Prima del Covid, la piazza era piena, venivano qui i ragazzi, lo sentivano un posto sicuro. Io parlavo con loro sui moli e poi in piazza ci si incontrava. Mi raccontavano cose che dopo non mi facevano dormire la notte».

Ci mostra il gruppo WhatsApp del Forum Lampedusa Solidale in cui è inserita; si chiama *molo favaloro* e non

solo coordina l'attività di accoglienza agli sbarchi, ma è anche uno spazio di discussione; scorriamo messaggi di riflessione politica, di ironia, di informazione pratica sui bisogni e sul da farsi immediato. Isabella è anche al centro di una rete di amicizie che collega la Libia, la Tunisia, Lampedusa e l'Europa. Nella casa dove abita, le capita di ospitare delle donne per non farle dormire all'*hotspot*:

Io parlo, parlo, non con tanti ma con pochi, perché con chi parlo, parlo davvero. Le donne migranti me le portavo al bar per farmi delle chiacchiere, qui dove siete adesso con me. A volte mi chiedevano il numero di telefono. Per loro avere un telefono, o un indirizzo, è come avere un talismano. Poi magari mi facevano chiamare dai mariti in Libia o direttamente dal mare per attivare il soccorso. Sento che non riesco a tenere tutte queste relazioni, ho ottant'anni, è troppo per me. Mi dispiace, riesco ad andare al molo e fare queste piccole cose. Quest'estate è stata terribile. Noi sotto ad accogliere e sopra la gente dell'isola che ci guardava e ci insultava. 'Cosa sono venuti a fare sti turchi?', gridavano. Era un film dell'orrore. Eppure, la maggior parte della gente qui è umana. Sento le storie dei vecchi pescatori e degli scambi con i tunisini. Molte volte il discorso è diverso dalle azioni concrete. Molte persone danno tutto, sono pronte a dare tutto... Mi chiedi come sto dentro il Forum con gente diversa da me, con anarchici, comunisti, atei? Sono felice! Che noia stare solo con cristiani. Che ognuno creda quello che vuole, dobbiamo guardare ciò che ci unisce. E ci unisce che vogliamo costruire un altro mondo. Fra un anno finisce il progetto a Lampedusa e tornerò alla mia comunità a Roma, andrò in pensione e sono felice, ho avuto una vita bellissima».

Farsi suora a ventidue anni, nella Sardegna degli anni Cinquanta, è stata per Isabella una scelta di emancipazione, profondamente femminista, che ha permesso a una donna di classe popolare di fare una vita cosmopolita, girare il mondo... e provare a cambiarlo.

Un forestiero con gli isolani

«Il buco serve per i turisti. Si apre d'inverno, e si chiude d'estate. Qui si dice che sono i carabinieri ad aprirlo e chiuderlo. I migranti si vedono d'inverno e non si vedono d'estate. Poi con il Covid le cose sono un po' cambiate». Il buco era come un polmone che respirava in funzione della dimensione stagionale dell'economia; ora è aumentato lo spazio di impermeabilità fra lampedusani e chi arriva dal mare. «Secondo gli isolani, i migranti sono *i turchi*, mentre noi che abitiamo qui da tempo siamo *i forestieri*. Io sto soprattutto con i locali, non mi piace l'idea di chiudermi fra i forestieri, forse mi sono trovato bene con gli isolani perché sono un uomo di mare. Sono stato discreto, lavoro in un settore in cui non pesto i piedi a nessuno, cerco di parlare il dialetto». Lorenzo, da venticinque anni sull'isola, alterna la sua vita tra Genova e Lampedusa; da tempo gestisce una barca a vela, Tanimar, con Emanuela e lavora con i turisti. D'inverno poi fa il musicologo.

Ti chiedono, un po' sommessamente, quasi vergognandosi, dei clandestini... io ho diverse risposte che uso in maniera provocatoria a seconda dell'interlocutore. La mia preferita è quando dico che ho visto un migrante mangiarsi un turista. A volte che

non esistono, a volte che sono ovunque. Personalmente, a parte vedere i barchini arrivare, ho avuto solo tre incontri in mare. Ho dato loro da bere e mangiare e poi ho chiamato la Guardia costiera. I tunisini quando riescono ad arrivare, scendono sulla spiaggia, fanno le capriole e si scattano i selfie. Sono ragazzi! Il grosso della popolazione è rassegnato, il fenomeno è strutturale. Non se ne parla neanche tanto al bar, è la normalità. E poi l'inverno l'economia vive di confine.

Le stime prudenti di chi lavora contro la militarizzazione dell'isola ci dicono che i militari permanenti sono circa un migliaio; stanno qui con mogli e figli, vanno ai ristoranti, affittano case o stanze negli hotel. Lorenzo con la barca si muove fra Tunisia, Malta, Linosa e Lampedusa. La Sicilia è lontana. È uno spazio di circolazione che in parte condivide con i pescatori, uno spazio di traffici, incontri e scambi: «Diverse volte a Monastir, dove lasciavo la barca a vela, mi hanno offerto 2.000 euro per portare la gente dall'altro lato. Non l'ho fatto per non avere problemi o vedermi la barca sequestrata. Per principio sono contro i confini, gli Stati, i passaporti, che ognuno vada dove vuole».

Radio Molo

All'arrivo di un nuovo sbarco, sul molo ci sono cinque pescatori che discutono animatamente; il porto si trasforma così in uno spazio di dibattito politico. «Se ci fosse stato Mussolini queste situazioni sarebbero sotto controllo», dice uno. Gli altri sembrano d'accordo. Qualcuno ribatte, invocando l'uomo forte al potere: «La verità è che quando

c'erano Gheddafi e Saddam questo schifo non avveniva». Guardano il mare con miriadi di striature di nafta dentro e commentano a voce alta: «Stasera mangiamo pasta col gasolio...». Cominciano a evocare con disappunto la teoria della *barca madre*, un peschereccio, gestito da trafficanti, che avrebbe i barchini al suo interno o a rimorchio. Un pescatore inaugura una nuova riflessione: «Attentami, tutti semu disgraziati in stu munnu... disgraziati di stu munnu tutti ci semu, ma sta mala razza ca... chisti su pericolosi. Sunnu li peggio d'o munnu. Su favusi, su delinquenti... noialtri puru semu disgraziati... ma chisti su cattivi... avemu la cirtizza... non propriu tutti tutti, ma cinne picca di livari... Io li canusciu, ci stesi in Tunisia, manciavu puru cu iddi...».

Un altro continua: «La cosa è pure legata ai centri d'accoglienza, a chi li gestisce. È tutta una questione di soldi, assai! Un clandestino giornalmente costa 38 euro». Chiediamo cosa ne pensano del recente blocco del porto: «Quelli che sono contro gli sbarchi hanno ragione a non volere più tutto questo macello». Ma le persone in mare vanno salvate? «Ma certo... che fai, li lasci morire?». E un pescatore afferma: «Le persone no, però quelli che organizzano questi viaggi e sfruttano le persone, sì! Quelli li farei morire in mare!». Parte un dibattito: «E quanto pagano questi...». «Eh, pagano 2.000 euro». «E perché non ci mettono la nave di linea?... Dovrebbero poter pagare il biglietto normale e arrivare in modo regolare sulla nave di linea». «Così si inquina e mille problemi... se li facessero arrivare regolarmente sarebbe molto meglio». Il razzismo e l'ostilità nei confronti dei tunisini convive con un altro piano di senso comune: la necessità della libera circolazione per tutti. Un pescatore poi ci dice in privato: «Un po'

di anni fa ne salvai otto, la Guardia costiera mi fece mille domande. Se trovo gente in mare la salvo... poi però mi chiamano i tribunali e sono cazzi e mazzi...». Appare così una linea d'azione tacita e condivisa: se sono in pericolo, la legge del mare impone di salvarli. Se non sono in pericolo e possono navigare, non intervenire è preferibile per evitare di incorrere nelle sanzioni dello Stato.

La legge del mare... e la legge del turismo

«Il problema delle migrazioni? È questo, solo questo. Sono questi relitti che vengono lasciati in porto e fanno danni, perdono gasolio, vanno a sbattere con le barche ormeggiate, quando viene il libeccio è un disastro, il danno ambientale è enorme. E poi a noi bucano le reti, siamo fortemente danneggiati da questi relitti in mare. Le dovrebbero portare in Sicilia, rottamarle». Così parla il pescatore che ci ha dato appuntamento in fondo al molo commerciale, di fronte a un paio di pescherecci sequestrati, e poi lasciati in banchina senza cura. Proponiamo di andare in un bar, ma preferisce stare all'aria aperta a passeggiare, lì sulla punta del molo, in mezzo a qualche camion abbandonato. Un uomo di mezza età sta in banchina a pescare... Lui continua: «Noi non dobbiamo risolvere le migrazioni, Lampedusa non può risolvere nulla. Quella è roba degli Stati, e manco di quelli. Perché ci sono miliardi di ragazzi in viaggio e noi vogliamo fermarli? Noi dobbiamo salvare a mare, perché quello è naturale. Il resto non ci dobbiamo proprio pensare. E il sindaco di Lampedusa deve occuparsi dell'isola, non di cose internazionali, che di problemi qui ne abbiamo in abbondanza».

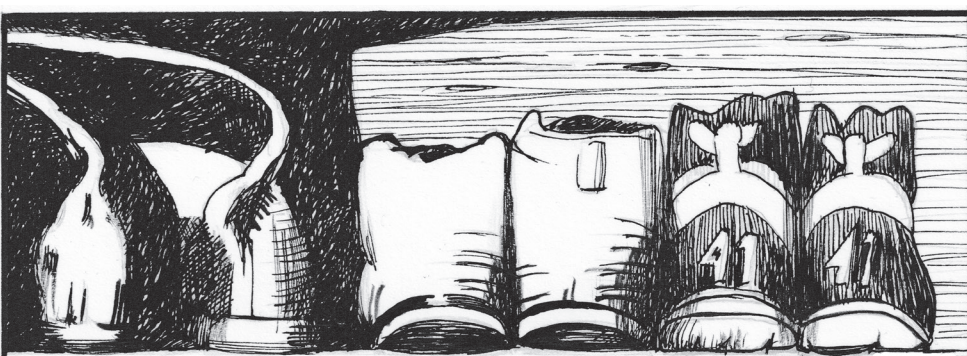
La legge del mare? Per lui, come per molti altri, è un obbligo morale. «Si salva e basta. Anche i pescatori che a terra ti dicono delle cose razziste, a mare salvano. Nessuno di noi ha mai lasciato nessuno a mare. Come fai a dormire poi la notte? Si salva e basta». Ripensiamo a Radio Molo. Ci racconta l'ultimo salvataggio che ha fatto a ottobre in acque internazionali. «Ho incontrato un barchino con trenta persone. La capitaneria non mi diceva nulla, se non di chiamare Malta. Ma io a stento so l'italiano, ho la terza media, mi devo mettere a parlare inglese? Alla fine, me li sono trainati sino alle acque territoriali e li ho lasciati lì aspettando i soccorsi. Ho perso la giornata di lavoro, e pure rischiato problemi legali... ma che devi fare? Lasciarli morire a mare? Certo, quelli della capitaneria sono militari e devono rispondere agli ordini da sopra, ma anche loro credono nella legge del mare, hanno gli stessi obblighi morali che abbiamo noi». Ci parla di pesca, dei suoi figli che non hanno voluto proseguire il lavoro sulle barche e che ora stanno in terraferma. «Hanno fatto quello non sono riuscito a fare io da giovane. Andarmene. Qui l'inverno è duro. Televisione e divano. Gliel'ho consigliato io ai miei figli di andare via, di fare un'altra vita. C'è chi ha il bar come passatempo, io qualche partita a carte e poi vado con la canna dal peschereccio così tengo un po' di compagnia alla barca».

La barca è come una persona da curare. A ogni ora del giorno, dal molo dei pescherecci, vediamo gente riunita lì attorno, a parlare, trafficare o guardare gli ormeggi, a prendersi il caffè alle macchinette, anche se le barche sono ferme per il maltempo. «Barche ce ne sono ancora ottanta, abbiamo difficoltà a tenere gli equipaggi, tre o quattro uomini per barca. Con noi lavorano anche ragazzi stranieri,

senegalesi, rumeni e tunisini». E i tunisini? Nelle sue parole sono quelli che hanno vinto la guerra della pesca e ora a Lampedusa non esiste più una sola fabbrica di inscatolamento e lavorazione. Ripensiamo ai fondamenti economici delle parole contro la *mala razza*. «Se noi eravamo ottanta, loro erano ottocento. Si piazzavano sopra il banco in acque internazionali e non potevi più entrare. Il pesce sta solo in certi posti, non è che si muove, e tu per pescare devi andare proprio lì a prenderlo. Se gli altri arrivano prima e non ti fanno entrare sopra il banco, non riesci a far nulla. E poi qui ci siamo dati al turismo, la pesca è rimasta soprattutto a loro». Di fronte al tunisino pescatore non c'è astio. Le acque internazionali sono di tutti e chi vince è perché è in condizioni migliori per vincere. Qui conta il numero. E loro sono di più. Non hanno problemi a mettere su barche ed equipaggi, a tenere i figli su questo lavoro faticoso. La mentalità dell'isola è cambiata, e la stessa legge del mare si è indebolita; i sentimenti di ostilità sono ricondotti così alla nuova vocazione economica del territorio. «Anche noi pescatori dipendiamo dal turismo ormai, perché il pesce prende più valore d'estate, per i ristoranti e per le gite in barca. Sono soldi più semplici. I ragazzi di oggi lavorano nel turismo, ha portato tanta ricchezza. Li capisco, è meno fatica».

Nota al capitolo

1. Si tratta di testimonianze rilasciate su diversi canali Facebook, ritrasmesse in alcuni casi dalla televisione tunisina, e ora scomparse.



Dall'altro lato della frontiera interna

Briançon, ottobre 2021 – marzo 2023

Raccogliere i vestiti

Dopo un'intensa immersione nella realtà della Val di Susa approdiamo al lato francese della frontiera alpina, nel territorio del Brianzone; alla confluenza di cinque valli (Clarée, Durance, Guisane, Gyronde e Guil) si trova la cittadina di Briançon, dove i migranti arrivano a piedi dopo un sentiero di diciotto chilometri che inizia a Claviere. In questo ottobre 2021, ancora sotto il segno del Covid e dalle misure messe in atto per contrastare l'emergenza sanitaria, troviamo una situazione di blocco dall'uno e dall'altro lato della frontiera franco-italiana, pur in un contesto di crescita del numero delle persone in movimento. All'interno della lotta ai «movimenti secondari» che l'Unione Europea conduce, e seguendo il suo lessico burocratico, questa è la «frontiera interna» perché divide

due Stati europei, a differenza dei movimenti primari che *impattano* sulla «frontiera esterna», come a Lampedusa, Lesbo o alle isole Canarie; tuttavia, negli ultimi anni i processi di militarizzazione dei territori e i controlli in termini di *racial profiling* accomunano spesso frontiere interne ed esterne.

Ramassage des vêtements (raccolta dei vestiti) è il termine con cui i solidali francesi del Brianzonese, chiamano un'azione collettiva che si affianca periodicamente alle *maraudes*. Queste ultime – portate avanti ormai da una rete attrezzata al soccorso alpino e supportata da Médecins du Monde – sono ronde notturne che prendono in carico i dispersi in montagna durante la traversata della frontiera. Il *ramassage* è invece finalizzato a raccogliere gli indumenti abbandonati una volta arrivati alle porte di Briançon. Siamo qui per partecipare a una di queste attività. Al Fort de Trois Têtes incontriamo Stephanie Besson, guida alpina e cofondatrice di Tous Migrants, una delle principali associazioni locali di solidarietà, oltre che autrice del libro *Trouver refuge: Histoires vécues par-delà les frontières*¹. A differenza della maggior parte degli altri volontari di Tous Migrants, arrivati da altrove in varie epoche, lei è nata a Briançon e parla un discreto italiano, segno delle connessioni culturali fra i due lati della frontiera. Senza troppi convenevoli, prende in mano la situazione e ci divide in gruppi, affidando a ognuno un solidale francese come guida. Il nostro compito è quello di setacciare l'ultimo tratto del cammino tra Monginevro e Briançon, in modo da recuperare i vestiti abbandonati che, dopo essere stati lavati, saranno riportati a Oulx per i successivi viaggiatori. «Vogliamo che le nostre montagne rimangano

belle, pulite e preservate... i vestiti lasciati nel bosco dai migranti vanno recuperati. Gli indumenti in buone condizioni li rimettiamo in circolo per nuove persone che arrivano, riportandoli ai volontari italiani», dice Stephanie. Il *ramassage* è cura a tempo stesso delle montagne e delle persone che le attraversano.

Ci interroghiamo sulle ragioni alla base della scelta di abbandonare i vestiti mentre scendiamo a zig-zag verso l'ampia valle del Briançonnais. Antoine, la nostra guida, non sembra avere dubbi a riguardo: «Quando i migranti raggiungono il fondo valle, devono liberarsi degli strati di vestiti superflui, per non essere riconosciuti dalla polizia... con quelli addosso si capisce subito che arrivano dal bosco, danno troppo nell'occhio». Antoine racconta di essere arrivato a Briançon da qualche giorno dalla Provenza, la regione in cui lavora nel mondo delle polizze per le colture agricole; avendo sentito parlare della rotta alpina, ha deciso di trascorrere qui il prossimo inverno, prestandosi come volontario delle *maraudes*: «Amo la montagna, non potevo rimanere indifferente». Lungo la strada panoramica che dal paesino di La Vachette alle porte di Briançon corre lungo il fondo valle, raccogliamo diversi indumenti dal terreno, tra cui giacche, scarpe, guanti, jeans e una coperta termica dal colore giallo fosforescente; sono tracce, segni tangibili del passaggio di individui, bambini, famiglie, indizi sulla composizione dei gruppi in viaggio. Intanto le frecce di colore rosso, disegnate dai solidali lungo lo sterrato principale, ci indicano inequivocabilmente la direzione da seguire per raggiungere Briançon. La maggior parte dei vestiti che raccogliamo arriva dal (e ritornerà al) rifugio Fraternità Massi

di Oulx, il luogo in cui chi vuole attraversare il confine sosta – da qualche ora a qualche giorno – e si prepara ad attraversare indossando un abbigliamento adatto per la montagna, messo a disposizione da un'ampia rete di solidarietà transfrontaliera di volontari italiani e francesi. Tali reti, in contatto con gruppi analoghi in altri snodi delle rotte migranti (come Torino, Milano e Trieste, o come Gap, Marsiglia e Parigi) costituiscono l'infrastruttura di una *ferrovia sotterranea* che prova ad arginare gli effetti necropolitici delle politiche europee.

Sulla rotta alpina, i vestiti da montagna non sono strumenti secondari; avere o no gli scarponi o una giacca invernale quando il sentiero è innevato può determinare la vita, o la morte. Si tratta in effetti di indumenti necessari che i volontari cercano di mantenere nelle migliori condizioni; ma che sono, in ogni caso, gli indumenti di scarto di una montagna che di giorno è goduta dagli sciatori e di notte è subita dai migranti. L'attraversamento si configura come una sorta di *rituale del passaggio*² strutturato, per riprendere van Gennep, in tre fasi distinte: una fase preliminare, caratterizzata dal momento dell'ingresso nel *game*, momento di massima concentrazione in cui i migranti si vestono e si travestono per prepararsi a superare la frontiera; la fase del cammino, in cui si cerca di sfuggire alla caccia all'uomo ad opera delle forze dell'ordine francesi, che è anche l'acquisizione di un nuovo status; e infine, la fase post-liminale, in cui i migranti si tolgono i vestiti, terminando il rituale del passaggio e rientrando nella vita di tutti i giorni. Ci chiediamo: in cosa consiste dal punto di vista della soggettività la dimensione trasformativa di questo confine?

Un luogo di accoglienza acquistato dalla società civile

Le Terrasses Solidaires – «un luogo terzo per l'accoglienza e l'Economia Sociale, Solidale ed Ecologica del Brianzonese» per utilizzare la formula attraverso cui si presenta pubblicamente – è la nuova sede dell'accoglienza solidale sul territorio. Se dal 2017 fino ad agosto 2021 il luogo di riferimento era il Refuge Solidaire, con massimo trentacinque posti di capienza ufficiale, oggi le Terrasses dispongono di ottanta posti; lo spazio è gestito da diverse esperienze associative, tra cui Tous Migrants, Médecin du Monde e il collettivo dei *marauders*. L'aspetto particolare è che questo edificio, un tempo un condominio turistico, è stato comprato dalla società civile locale – con una spesa attorno al milione di euro – in collaborazione con fondazioni private (Fondation Riace e Fondation France); «è certamente la prima volta in Europa che dei cittadini, accompagnati da fondazioni e associazioni, comprano un edificio e lo dedichino al dovere di solidarietà e ospitalità», recita un testo il giorno dell'inaugurazione. In mare i solidali, per sopperire alla non-azione degli Stati, comprano navi; in montagna comprano edifici da destinare all'accoglienza.

Ad agosto 2021, subito prima della sua chiusura definitiva, il vecchio rifugio di Briançon era in una forte situazione di sovraffollamento; per questo la rete solidale, nella lotta che porta avanti contro l'inadempienza delle istituzioni sulla questione migratoria, aveva minacciato pubblicamente Comune e Prefettura di chiudere il rifugio e mettere fine alle proprie attività. È solo una minaccia, che non ottiene risposte peraltro; a fine agosto, dopo due

mesi di ristrutturazione portata avanti dagli stessi volontari, si apre la nuova esperienza delle Terrasses, segnata fin dall'inizio dal sovraffollamento e dalla difficoltà di gestione. La questione assume toni paradossali, come spesso nei luoghi di frontiera: i solidali accusano le istituzioni di non occuparsi dell'accoglienza e di essere obbligate a intervenire *in sostituzione*; dall'altro lato le istituzioni accusano l'accoglienza dal basso di essere un *pull factor*, che con i suoi servizi, per quanto minimi, attira i migranti sul territorio. In questa visione, come ci raccontano i nostri interlocutori, la rete solidale, per le infrastrutture di cui si è dotata, viene sorvegliata dalle autorità di polizia come potenziale agente di favoreggiamento dell'immigrazione clandestina.

L'inaugurazione ufficiale delle Terrasses a cui assistiamo il 24 ottobre, alla presenza dei finanziatori e di tutti i partner, si propone in parte come una presentazione ecumenica e celebrativa dell'esperienza in corso, con interventi di tutti gli attori che in un modo o in un altro hanno dato vita a questa esperienza. In ogni caso, nelle voci di molti dei protagonisti emergono anche le criticità del luogo. Marcel del Refuge, da sempre attivo nella vita sociale e culturale del territorio, denuncia pubblicamente la situazione del sovraffollamento e del tetto massimo di ospiti superato da subito nonostante la capienza più elevata. «Si tratta anche di una questione di sicurezza...», afferma. «Dobbiamo restare umani e al tempo stesso stare nelle regole. Non è facile». Philippe, il coordinatore salariato delle Terrasses sottolinea l'importanza di un'accoglienza incondizionata. Ma come non accettare allora i nuovi arrivati perché in sovrannumero? Il sovraff-

follamento è generato da un aumento dei transiti lungo la rotta alpina, ma anche, e soprattutto, da un blocco delle partenze, sia dal lato italiano che dal lato francese, dovuto alle misure di gestione dell'emergenza sanitaria che obbligano a fare i tamponi prima di poter salire su un mezzo pubblico.

Secondo i nostri interlocutori, circa il 20 per cento dei migranti che arriva alle Terrasses non vuole ripartire, per diverse ragioni; alcuni hanno l'idea di restare in Francia – o in ogni caso non hanno soluzioni o risorse in mano per continuare il viaggio – e alle Terrasses quando i numeri non sono eccessivi si sta bene. «E se restano mica puoi mandarli via così facilmente», riflettono a voce alta con noi i volontari. «C'è bisogno di un centro di accoglienza a Briançon. Le persone camminano per anni, arrivano qua e occorre dare loro un alloggio», dice Philippe. Se lo Stato non se ne fa carico, sono i cittadini dal basso che si devono prendere la responsabilità dell'iniziativa, pur con tutte le difficoltà del caso. Stephanie di Tous Migrants in un intervento evidenzia come «la società civile è in un rapporto di tensione permanente con l'amministrazione locale».

Al pranzo dell'inaugurazione facciamo una serie di incontri, tra cui quello con una coppia di artisti, Damien e Pascale Peyret³, che da tempo frequentano il territorio e, simpatizzando con le Terrasses, hanno recentemente realizzato una piccola opera sul tetto del luogo, installando una serie di bandierine che, in alfabeto marittimo, compongono la parola «solidarietà». Ci raccontano che stanno incominciando ora un nuovo lavoro artistico sull'alfabeto marittimo, chiedendo a migranti in transito e solidali di

scrivere il proprio nome su un *cahier de bord* creato per l'occasione. Discutiamo poi con le infermiere di Médecins du Monde che ci presentano la nuova dottoressa che lavora nella struttura. Passando da un tavolo all'altro, troviamo EKO, l'associazione che fa parte delle Terrasses e che si occupa, qui come a Lesbo, di generare una connessione tra questione migratoria e questione ambientale.

Finita la tavola rotonda, ci spostiamo alle Terrasses; in effetti, all'interno del rifugio c'è gente ovunque, e il caos sembra la cifra della situazione. Jules, volontario attivo, ci mostra la struttura e con lui discutiamo sul funzionamento del luogo e sulle sue dinamiche; è molto preoccupato della situazione:

C'è indubbiamente troppa gente, non si può continuare così. E noi volontari siamo troppo pochi per il volume di ospiti. Meno male che ce n'è una parte che viene da fuori che rimane per periodi più lunghi, altrimenti senza di loro avremmo dovuto già chiudere il rifugio. Oggi siamo otto operatori volontari e c'è mancanza di personale in particolare di notte; più di una volta qui sono partiti i coltelli, è necessario che ci sia qualcuno che controlli. Alcune delle persone che dormono qui, per sopravvivere nel quotidiano, finiscono per avere relazioni con le reti di traffico di droga esistenti sul territorio... è un gran casino. La gestione del quotidiano è davvero difficile.

Jules continua e ci spiega che hanno dovuto creare un *protocollo* per la gestione delle situazioni difficili: «Proviamo a risolvere le situazioni con il dialogo, rapportandoci con i diretti interessati... ma quando qualcuno tira fuori un coltello e comincia a intimidire la gente al

rifugio, lì è finita, la persona deve andarsene e per farlo lo denunciavamo alla polizia, a cui chiediamo di intervenire». Dall'apertura a oggi, in due mesi, la polizia è intervenuta quattro volte. Jules, in questo senso, sembra molto provato, nella situazione classica del volontario in *burn-out*, e a un certo punto della visita comincia a piangere: «Se penso a queste famiglie che arrivano di notte con i bambini sulle spalle, che fanno i figli nei boschi sulla rotta balcanica... no dai, per noi tutto ciò è inimmaginabile». Ci parla anche dei rapporti tra le Terrasses e la popolazione di Briançon: «Una parte della popolazione ci sostiene, molti ci portano del cibo. Un'altra non è d'accordo con il nostro impegno e ogni tanto troviamo una finestra rotta o danneggiamenti diversi». E aggiunge: «Poi bisogna dire che il sindaco attuale, non certo amico di migranti e solidali, ha in parte vinto su questi temi, e la gente si sente oggi più legittimata in comportamenti ostili».

Storie di persone in transito

Come risposta al picco di sovraffollamento, la rete solidale prende la decisione di chiudere temporaneamente il rifugio come strumento di pressione verso le istituzioni, occupando insieme ai migranti la stazione ferroviaria; contemporaneamente, le autorità (Prefettura e Comune) ne approfittano per porre in primo piano la questione della solidarietà come fattore di attrazione. Nella stazione occupata raccogliamo voci delle persone in viaggio.

Si chiama Noam l'unico migrante che è arrivato dalla Palestina, in particolare da quella prigionia a cielo aperto

che è oggi la Striscia di Gaza. Mentre facciamo due palleggi a calcio, si fa notare per le sue spiccate qualità. In effetti, ci racconta di aver lasciato per la prima volta il suo paese quando, attraverso un tunnel, si è recato in Egitto per ritirare un premio calcistico; una volta lì, ha deciso di non tornare nella Striscia, ma di prendere un volo per Istanbul tentando di raggiungere l'Europa attraverso la rotta balcanica (Turchia, Bulgaria, Serbia, Ungheria, Slovenia, Italia):

Ho attraversato il confine tra Italia e Francia camminando sui monti, ora spero di completare il viaggio nella città di Marsiglia e dopo, se Dio vuole, Parigi, Belgio e forse Londra. Il viaggio è stato molto difficile – non puoi capire il freddo! – ma nella vita non c'è niente di impossibile. Il confine più difficile è stato quello per entrare in Bulgaria, ci ho provato per sette giorni di seguito prima di riuscire a passare. Ho lasciato Gaza perché non c'è vita, ci sono un sacco di problemi, c'è la guerra e lì non c'è futuro.

Sei giorni dopo questa conversazione Noam pubblica una storia su Facebook che lo ritrae a Parigi con la Tour Eiffel sullo sfondo. La sua storia, pur tra mille difficoltà, assume più i tratti di un'avventura, di un'esperienza di viaggio e di scoperta. È la prima opportunità della sua vita di conoscere altri mondi, i Balcani, l'Europa, le Alpi, in cui riesce a immaginare un'altra traiettoria biografica, nonostante la molteplicità di ostacoli che incontra sulla strada. La storia di migrazione di Noam si presenta così in tutta la sua «autonomia», rendendo secondaria ogni spiegazione in termini di *push* e *pull factors*. Un altro rac-

conto, uno dei tanti che ascoltiamo nei locali della stazione mentre continua il braccio di ferro fra solidali e autorità, è quello di Fawad, un ragazzo afghano che parla un ottimo inglese:

Ieri siamo arrivati a Oulx, abbiamo preso un bus e siamo scesi dopo dieci minuti. Da lì abbiamo camminato due chilometri lungo la strada [da Cesana a Claviere], poi abbiamo cambiato via e siamo passati dalle montagne... Non abbiamo visto nessun poliziotto, abbiamo passato il confine dopo aver camminato per sette ore. Quando ho lasciato l'Afghanistan nel 2018 sono andato in Pakistan, dal Pakistan all'Iran, dall'Iran alla Turchia, poi ho attraversato Grecia, Albania, Montenegro, Bosnia, Croazia, Slovenia, Italia e ora infine siamo in Francia. Il confine peggiore è stato tra Bosnia e Croazia, ci ho provato dieci volte, mi hanno preso e picchiato, una volta la polizia ha usato i cani e mi hanno morso... Sono stato due mesi e mezzo in Bosnia, mi respingevano picchiandomi e derubandomi di tutto, il telefono, i soldi, lo zaino... Ci abbiamo provato da diversi punti, da Bihać, da Šturlić, da Velika Kladuša, ogni volta ci respingevano e ci prendevano tutto... Questa giacca, ad esempio, ce l'hanno data a Oulx i volontari, prima avevo solo una maglietta e un paio di jeans quando siamo arrivati in Italia, perché abbiamo attraversato il confine tra Croazia e Slovenia a nuoto, era veramente freddo e pioveva... Dalla Slovenia all'Italia ci ha preso la polizia e portato in un campo per fare la quarantena, quando ci hanno lasciato siamo andati da Trieste a Torino e da Torino a Oulx... e ieri di notte siamo arrivati e non avevamo nessun posto dove andare e dove stare, faceva veramente freddo. Ora siamo qui alle Terrasses, dove ci hanno detto che avremmo trovato ospitalità per la notte...

Un racconto come tanti, quello di Fawad, che abita il cammino ormai da anni con l'obiettivo di raggiungere la Germania. Nell'odissea che descrive, i solidali sono uno degli attori che possono comporre il paesaggio, insieme al freddo, le polizie, i cani, la violenza...

Una rete solidale unita

Pur nella sua eterogeneità, la rete solidale Brianzonese si racconta come coesa: «Tutti riescono a fare un passo indietro per mantenere una dimensione unitaria», ci racconta Marie, anche lei di Tous Migrants. I conflitti tra i diversi segmenti – che esistono da sempre – sono oggi gestiti in modo più maturo: «Riusciamo a superare meglio le differenze comprendendo che siamo più forti avendo ruoli complementari... abbiamo un dialogo più elaborato ed efficace al tempo stesso. Nell'azione la pluralità ci serve sempre». L'aveva detto anche Stephanie il giorno della raccolta dei vestiti: «La forza di questa rete è quella di essere complementari, di aver capito che tutti siamo necessari in questa lotta, ognuno nel suo ruolo e nella sua maniera di porsi... e in realtà questa divisione dei ruoli è anche utile per non essere colpiti tutti insieme e potersi proteggere al meglio dagli attacchi della criminalizzazione, che ha coinvolto vari di noi in alcuni processi e continua a essere un problema».

I diversi poli della solidarietà del Brianzonese possono essere definiti a partire dal posizionamento politico e dall'elaborazione di diversi obiettivi di riferimento, dal rapporto con la legalità, oltreché dalla generazione di

appartenenza e dal tipo di relazione con il territorio. Tre sono i gruppi principali, due associazioni e un gruppo informale. Le associazioni sono Tous Migrants e Refuges Solidaires; la prima nasce nel 2015 dopo il primo sgombero del campo di Calais e il successivo dibattito sulla redistribuzione di migranti e rifugiati sull'intero territorio francese. Entrambe le associazioni – «Tous Migrants con un approccio più politico e Refuges con un approccio più umanitario», come ci aveva già detto Stephanie – sono animate da persone arrivate nel Brianzonese dagli anni Settanta in poi, desiderose di partecipare alla vita sociale e culturale del territorio; neo-montanari li potremmo chiamare, come altrove, in altri contesti di solidarietà e frontiera, abbiamo incontrato e discusso il ruolo cruciale di neo-isolani e neo-rurali. Gli obiettivi delle due associazioni non sono gli stessi – «per Refuges l'obiettivo è l'accoglienza, per Tous Migrants è invece il rispetto dei diritti delle persone migranti sul nostro territorio», sintetizza Marie. Il terzo soggetto, il gruppo informale, condivide l'obiettivo di Tous Migrants ma propone un approccio più radicale. «Les autonomes», nelle parole di Marie, «sono giovani provenienti da diverse parti della Francia e da esperienze militanti, arrivati sul territorio dal 2017 in poi; una parte di loro ha messo radici qui, un'altra parte vive altrove e partecipa in modo intermittente».

In relazione al rapporto con il territorio, da un lato ci sono i più anziani di Tous Migrants e di Refuges, che in molti casi sono qui da tanto tempo e hanno un ruolo chiave nella vita sociale e culturale del territorio; dall'altro lato, i giovani della rete informale, arrivati per la lotta contro le frontiere da relativamente poco tempo, nella maggior parte

dei casi senza figli e con meno vincoli sociali. Giovani e anziani, che hanno più *capitale tempo* a disposizione, oltre che la componente femminile, sono qui come altrove gli attori cruciali di una solidarietà che oscilla e prova ad articolare politico e umanitario. Marie definisce il primo polo – quello di Refugees e di Tous Migrants – come «*les ancêtres*»: «Gente come me che è arrivata qua quaranta anni fa e da allora è parte attiva della vita locale». Notiamo con interesse che nella sua categorizzazione esclude a priori i nativi, e gli anziani finiscono per essere i neo-montanari della prima generazione. «A parte qualche eccezione come Stephanie e pochi altri, nella rete solidale di gente del posto quasi non ce n'è», ricordando in questo senso le stesse dinamiche di composizione sociale della solidarietà che caratterizzano altre *borderland*. «I nativi ci hanno sempre chiamato e continuano a chiamarci *les étrangers*», sottolinea Marie, alludendo alla frontiera sociale che divide la popolazione sul territorio e connota i «nuovi arrivati» come tali anche dopo decenni.

Come spesso accade sui nodi di frontiera in cui abbiamo lavorato in questi anni le reti di solidarietà ai migranti si sono anche qui costruite sulla base di piattaforme preesistenti legate a precedenti iniziative. «Per prima c'è stata la lotta contro il tunnel nella Vallée de la Clarée durante gli anni Settanta», racconta Marie. «Dopo abbiamo avuto il lungo conflitto per il rispetto dei diritti dei lavoratori stagionali, a partire dal pagamento delle indennità di disoccupazione». Altre importanti mobilitazioni si sviluppano negli anni successivi per il mantenimento dei servizi pubblici locali. Per ultima, la battaglia contro la THT rimanda alla dimensione ambientale, in parallelo per qualche tempo alla esperienza No TAV dall'altro lato del confine. «Il No TAV

di qui è stata la lotta contro la THT, una grande opera, la linea d'alta tensione che nel 2016 le autorità sono riuscite a installare...», ci racconta Philippe, un altro attivista di Tous Migrants. La lotta contro la THT è l'ultima di una serie di mobilitazioni locali che possiamo considerare come l'origine delle reti di solidarietà con le persone in transito sulla rotta alpina. «La lotta contro la THT», aggiunge Marie, «è stata per molte persone una scuola di formazione politica a cui hanno partecipato tanti abitanti e molte persone venute da fuori». La solidarietà, quindi, emerge come una delle anime ricorrenti della mobilitazione, e istanza di *voice* nell'immaginazione di altri modi di abitare un territorio, oltre che *contro-governance* dal basso delle politiche migratorie; è da questa storia che si accumula che le Terrases, e i suoi volontari e attivisti, divengono punto di riferimento concreto per persone in viaggio come Noam e Fawad.

La Grande Maraude Solidaire. Un racconto teatrale

Quasi due anni dopo, siamo ancora a Briançon. Molto è cambiato, anche se migliaia di persone continuano a popolare la rotta alpina e ad affollare i suoi rifugi. Siamo qui per partecipare alla Grande Maraude Solidaire, un evento pubblico che attira attivisti e volontari in frontiera. Restituiamo questa esperienza attraverso sette scene.

Scena 1 – Bar sciatori Monginevro

Ci ripariamo in un bar per prendere qualcosa di caldo. È affollato di turisti che guardano una partita di rugby,

Irlanda-Inghilterra. A poche centinaia di metri si radunano i partecipanti alla Grande Maraude Solidaire. Siamo vestiti con abiti da montagna come i turisti, eppure il nostro è un mondo distinguibile anche esteticamente. Immagino che la polizia antisommossa che qui si è radunata oggi non abbia alcuna difficoltà a distinguere gli uni dagli altri. Noi ricercatori siamo vestiti con gli abiti del rifugio. Provo a sentire sul corpo tutte le storie che sono transitate dentro quelle scarpe, quelle giacche, quei pantaloni da sci.

Scena 2 – Manifestazione / croci

Numerosi cartelli riportano storie di *casi*. Sono piantati come croci nella neve: la famiglia respinta, la persona rimasta senza interprete, i minori non riconosciuti, le denunce di violenze ad opera della polizia. Poche righe, un nome, una data. Rifletto su come il sapere generato dall'incontro e dalle pratiche di solidarietà possa diventare comunicazione pubblica. Anche quello della ricerca... dovrebbe.

Scena 3 – Manifestazione / canti

Non solo l'orchestra, ma anche «la corale» accompagna la manifestazione seguendo un copione ben organizzato. C'è un libretto di canzoni in francese che gira e che non riesco a recuperare. Mi colpisce la qualità dei testi: parlano di queste montagne, dell'operato della polizia di frontiera, dei casi rappresentati dalle croci. Ancora una volta il sapere della solidarietà, un sapere locale, si trasforma in un altro linguaggio per provare a divenire

coscienza pubblica, ma anche riconoscimento di essere parte di una parte. Mi dico: tutte le canzoni della storia del movimento operaio e partigiano – da quelli dedicati alle mondine a *Bella Ciao* – devono essere nate così.

Scena 4 – Manifestazione / persone

Fare un corteo qui – in uno scenario di turisti con gli sci, montagne innevate, seggiovie che girano, gatti delle nevi e *poliziotti robocop* – è un'esperienza surreale. La grande maggioranza dei manifestanti sono francesi, la cultura veicolata da slogan e canti è quella anarchica. «Abbasso lo Stato, abbasso lo Stato di polizia», viene intonato in continuazione. Provo a parlare con chi mi è accanto mentre cammino. Un uomo con la fascia tricolore: «Sono il deputato del dipartimento per la France Insoumise ma ci sono anche altri deputati e senatori». Un uomo della mia età tutto vestito di nero: «Sono un senza fissa dimora da dicembre. Ora ho trovato un lavoro nella costruzione ma non ho dove dormire. Per due mesi un comune della zona mi ha dato un riparo, poi mi hanno cacciato». Parla di una tenda che gli è stata rubata. Capisco a un certo punto che si riferisce ai servizi sociali: «Vivi per strada e quando vai da loro, ti dicono che devi stare calmo e parlare con rispetto. Ma io non posso essere calmo. Non lo riescono a capire».

Scena 5 – Maraudes notturne

Dopo la cena offerta dalle reti solidali italiane e francesi, i manifestanti si dividono in gruppi per andare a presidiare i sentieri: sono queste, in grande, le *maraudes* che

ogni giorno più o meno vengono realizzate dal lato francese della frontiera. La partenza ha un misto di confusione e accelerazione che lascia incertezza fra molti dei convenuti sul senso dell'azione che si sta per intraprendere. Ora camminiamo sulla neve insieme a una cinquantina di persone: ritorniamo in direzione della polizia di frontiera, all'entrata del paese. Il camminare è interrotto da tante pause che a noi sembrano esitazioni o indecisioni su come procedere. Fatichiamo a capire quello che stiamo facendo, quello che stiamo aspettando. Chiedo più volte a una delle due guide e ne ho in cambio risposte vaghe. Nell'aria rimane solo una frase: «Vediamo se ci sarà passaggio in questa zona». Inizio a camminare lungo il sentiero nel bosco allontanandomi dal gruppo. Mi stupisce la quantità di luce che la neve riflette. Non c'è luna, ma tutto è luminoso. Non c'è bisogno della torcia. L'attesa senza informazioni ci affatica. Andiamo via con il gruppo dei ricercatori. Ripenso al concetto di noia in etnografia e alla questione del tempo in frontiera: una fisarmonica fatta di lunghe attese e di improvvise accelerazioni.

Scena 6 – Disco

Il bar di Monginevro dove entriamo ci accoglie in maniera festosa: decine di persone ballano musica commerciale e si divertono. Intuisco che sono un gruppo vacanze, immagino qualcosa legato a un dopolavoro aziendale; sono giovani e di mezza età; uomini e donne; neri e arabi oltre che bianchi. Sono i figli della Francia, un paese che è stato un impero coloniale. Mi svesto dei miei panni da sciatore povero. Rimango con una maglietta

che mi è stata regalata a Lampedusa: «*Protect people not borders*». Mi vengono in mente due cose mentre mi unisco al ballo: 1. Siamo gli unici qui dentro a (voler) sapere quello che avviene su queste montagne? Che cosa ha prodotto il corteo di oggi in termini di coscienza collettiva su questa frontiera sciistica? La maglietta che indosso e che si muove con me nel corpo a corpo del ballo lascia una traccia visiva di un'altra storia dentro questo contesto così lontano dal mondo delle *maraudes* e della solidarietà. 2. Mi concentro sulle facce delle persone. I giovani in viaggio che abbiamo incontrato nel rifugio di Oulx e alle Terrasses hanno per molti versi le facce di chi è attorno a me, potrebbero essere anche loro qui, la loro presenza non stonerebbe, sono pezzi di una stessa generazione diversamente collocata in termini di diritto alla libera circolazione. Improvvisamente ciò che prima mi appariva distante ora si riavvicina.

Scena 7 – Risveglio

Mi sveglio con un leggero senso di colpa per non essere stato sino alla fine della *maraude*, di non essermi associato a quella più lunga. Poi penso a Emma Goldman, l'anarchica russo-americana – «se non si balla, non è la mia rivoluzione» – e la colpa svanisce. Le persone della casa in cui sono stato ospitato mi raccontano della loro esperienza di ieri notte: «Abbiamo incontrato due persone sul sentiero, il gruppo le ha inglobate per proteggerle. Poi sono arrivate le auto e le hanno portate giù a Briançon, c'erano i medici con le pettorine delle loro organizzazioni»; «le macchine hanno fatto dei segnali di

luce e a quel punto siamo usciti dal bosco e le abbiamo fatte salire. C'è un codice preciso»; «mi stupisco di come ci abbiano fatto vedere il funzionamento di tutto il sistema, c'era persino un giornalista». Un'amica dice che anche nella nostra *maraude* è avvenuta la stessa cosa: «Sì, stavano aspettando qualcuno». Ripenso all'immagine del gruppo che avvolge le persone in viaggio: c'è qualcosa di antropofagico, la costruzione di un corpo solidale, collettivo e indistinto, ma al tempo stesso situato e contingente. Penso al mare, agli sciame di sardine che si muovono insieme e sono inafferrabili. E chi rimane fuori da questo abbraccio? Come in mille altre zone di frontiera, c'è una fiorente economia dei servizi. «E quella famiglia africana? E quella asiatica?», chiede un attivista. Risponde un altro: «Boh, saranno andati in taxi». Chiedo... Ma cosa si intende per taxi? «Noi indichiamo con taxi qualunque tipo di passaggio a pagamento».

Note al capitolo

1. Diversi libri sono stati pubblicati negli ultimi anni dalle persone solidali stesse sulla situazione alle frontiere europee e sulla propria azione dal basso; si veda, ad esempio: Cédric Herrou (2020), *Change ton monde*, Paris, Éditions les Liens qui Libèrent; Teresa Maffei, Aurélie Selvi (2020), *Les sentinelles: Chroniques de la fraternité à Vintimille*, Paris, Max Milo Éditions.
2. Si veda *Il rituale del passaggio* (2022), un film di Antonino Milotta.
3. Si veda <<https://www.lesepouxp.com>>.



Passaggi atlantici

Gran Canaria, maggio 2022

La rotta verso le Canarie

La rotta migratoria verso le isole Canarie, poco attiva negli ultimi quindici anni, riemerge durante il periodo pandemico a partire dalla impermeabilizzazione di Ceuta e Melilla, acquistando sempre più peso. A novembre 2020 duemilaseicento persone, partite con imbarcazioni precarie da Marocco, Sahara Occidentale, Mauritania, Senegal e Gambia si ritrovano ammassate sul *molo della vergogna* ad Arguineguín, nel sud dell'isola di Gran Canaria. La fotografia fa il giro del mondo. Scandalo internazionale. In un'isola impreparata all'accoglienza, governo e Croce Rossa stipulano un accordo con l'industria alberghiera, svuotata dall'interruzione del flusso turistico per la pandemia. Negli hotel ora messi a disposizione, i migranti conducono vite totalmente eterodirette legate a

un'incerta attesa. «Mangi, dormi e stai lì senza sapere che fare tutto il giorno e di quello che ti aspetta...», ci racconta Fallou, pescatore senegalese che ci accompagna nella ricerca. Pochi mesi dopo, con gli alberghi che ricominciavano ad avere una clientela, i migranti vengono espulsi e mandati verso i centri di emergenza. Il capitale turistico ringrazia comunque per la sovvenzione ricevuta.

Prende forma il Plan Canarias, misura emergenziale di accoglienza del governo, che riabilita strutture pubbliche, come ex caserme e altri edifici militari abbandonati. Oltre a ricevere numerose denunce per violazione dei diritti umani da parte di organizzazioni nazionali e internazionali come Comité Espanol de apoyo a los Refugiados (CEAR), Médecins du Monde, Amnesty International e Human Rights Watch, *el Plan* è fortemente contestato da una parte significativa della società civile canaria, in quanto considerato inadeguato. Molti migranti decidono di non andare nei centri; un po' perché, nel trasferimento, hanno paura di essere rimpatriati, un po' perché si sparge rapidamente la voce delle pessime condizioni di vita in quelle che dovrebbero essere le nuove strutture di accoglienza. «Quando stavano per trasferirmi ho parlato per telefono con due amici che erano stati già portati a Las Raíces a Tenerife... e mi hanno detto che lì era la morte, che era un *campò*¹ terribile, che venivano controllati tutto il tempo e mi consigliarono di non andare...», racconta sempre Fallou. E allora, come tanti, lui *sceglie* di finire per strada, uscendo dal sistema di accoglienza. «Non si sta bene per strada, ma almeno ero più libero». Migliaia di migranti subsahariani divengono *homeless* a Gran Canaria, generando lo scandalo di una razzializza-

zione alla luce del sole dello spazio pubblico di un'isola turistica. Proprio in questo frangente, come risposta dal basso, un segmento importante della società civile, attorno alla nascente piattaforma di solidarietà Somos Red, si attiva nella cura, nell'ospitalità, nel sostegno della libertà di movimento, facilitando l'accesso al trasporto aereo verso la Spagna continentale.

Un anno e mezzo dopo il molo della vergogna, arriviamo a Gran Canaria. La Isleta, vecchio quartiere portuale a nord dell'isola, definito da molti *el barrio de la solidaridad*, diviene lo snodo dei nostri percorsi di ricerca; Atlas, associazione culturale per il turismo sostenibile – e per un periodo esperienza di co-housing fra solidali, migranti e una galassia di persone che transitano per l'isola legati ai progetti più diversi – è il luogo attorno a cui girano i nostri incontri. I giovani in viaggio che abbiamo conosciuto, e con cui intessiamo una relazione, hanno trovato a Gran Canaria, grazie alle reti solidali, qualcosa di simile a una famiglia e lì sono rimasti. Ma, oltre alla famiglia, necessitano anche di un lavoro e di una stabilità giuridica, che ancora non hanno trovato.

Siamo qui per organizzare un workshop, dove generare una narrazione condivisa attraverso il linguaggio delle immagini; per questo ad Atlas ci accompagna José, il regista del documentario etnografico che è parte della ricerca². Fra i partecipanti mancanti al laboratorio filmico c'è sicuramente Abdoulaye; è partito dall'isola la settimana scorsa per andare a Logroño e lavorare nella potatura dei vigneti. Da mesi era volontario non pagato nella Croce Bianca, speranzoso che questa attività si sarebbe trasformata in un lavoro. Quando si è liberato un posto e l'organizza-

zione cercava qualcuno da reclutare, Abdoulaye era sicuro che fosse arrivato il suo momento. Ma così non è stato; hanno assunto un'altra persona, con la motivazione che lui è analfabeta. Fino a quando era volontario gratuito andava bene, ma poi per lavorare in modo retribuito non c'era più posto. Antonella, coordinatrice delle attività di Atlas, espone il suo punto di vista:

Sono molto dispiaciuta, però allo stesso tempo capisco che è un problema dare quel lavoro a una persona che non sa leggere e scrivere. Ci sono le schede e una serie di materiali da compilare... come volontario non era tenuto a farle e andava bene, ma faceva solo una parte di chi fa quel lavoro lì. Abdoulaye è qua da due anni; avrebbe potuto avanzare un po' di più nell'imparare a leggere e scrivere... capisco che ci sia rimasto male. Tramite Gamà, l'associazione LGBT che lo aveva preso in carico, ha avuto la proposta di questo lavoro a Logroño e, arrabbiato con il mondo, ha deciso di partire. Lì nei campi il lavoro agricolo è duro e la situazione si fa difficile, è deprimente. Quanti ragazzi hanno fatto questa scelta e poi ti chiedono che stanno male, lavorano tantissimo e sono disperati...

Sull'assolato terrazzo di Atlas, attorno a un lungo tavolo con sopra mappe dell'isola e dell'arcipelago, proviamo a far emergere le storie che i diversi partecipanti hanno vissuto in questi ultimi anni. Sono con noi tre solidali e tre giovani che hanno fatto il viaggio, arrivando nel novembre 2020. Hanno tutti dei legami forti tra di loro. Nel gruppo emergono e agiscono diverse caratteristiche: il colore della pelle, la dimensione di genere e di orientamento sessuale. José filma attorno al tavolo; due grandi microfoni pendono dal

tetto. Dovrebbe essere la prova di un dispositivo che vorremmo replicare lungo le rotte migranti ricercando una dimensione più partecipata e meno estrattiva nella costruzione del sapere. Le parole chiave attorno a cui decidiamo di animare il dialogo sono «felicità, benessere, solidarietà»; chiediamo ai partecipanti di individuare un momento, una situazione che richiama quel tipo di sensazioni e attività. L'idea è anche quella di provare a uscire dalla narrazione miserabilista delle migrazioni.

Felicità per...

Awa: è un momento di rivendicazione, «vedere in una piazza un'unione, una speranza, il mondo in miniatura». Si riferisce a una manifestazione in cui è stata protagonista. In una foto appesa, abbiamo visto Awa arringare la folla. Lei in piedi, alta, con la mano alzata ripresa dalle spalle e di fronte i vicini del quartiere che la ascoltano.

Maurício: la felicità è vedere il suo garage pieno di ragazzi che prima stavano per strada e aver partecipato a un cambio nella mentalità del vicinato. «Qui abbiamo fermato sul nascere il razzismo». Calle Anzófè è piena di *garages*. Ne intravediamo alcuni e ci sembra che abbiano un ruolo simbolico particolare. Non servono solo per parcheggiare l'auto, ma costituiscono spazi in cui la dimensione privata si proietta nel pubblico, e viceversa in cui il pubblico entra nel privato. Possono essere luoghi vissuti, dedicati a momenti collettivi. Dentro alcuni di questi spazi vediamo sedie impilate, casse di acqua e immagini appese di santi. Aprire il garage ai migranti finiti per

strada, come ha fatto Maurício ormai da un anno e mezzo a questa parte, organizzando colazioni, docce e corsi di spagnolo e di yoga, è quindi un modo potente di integrarli nella comunità di questo quartiere; accoglierli e al tempo stesso mostrare pubblicamente la forza di questa accoglienza informale.

Marta: nel cercare di ancorare felicità a una situazione, si commuove e inizia a piangere. Per lei felicità è l'incontro con Babacar che ha di fronte, con cui convive. Sembra quasi una dichiarazione d'amore a un amico molto speciale: «Felicità è stata incontrarti». Anche a lei quell'incontro ha cambiato radicalmente la vita. Poi, una volta uscita dalla commozione rievoca momenti di festa, carnevaleschi. «Quando ti ho visto travestito da *papa frita*...». La felicità è questa dimensione del fare festa insieme con degli sconosciuti che divengono amici e che sostituiscono le vecchie amicizie. Babacar si ripara dietro gli occhiali da sole, mentre Marta racconta l'importanza per lei di averlo ospitato a casa, ormai da un anno e mezzo.

Fallou: è lapidario. «Felicità è la prima doccia che ho fatto», ricordandoci l'importanza della materialità delle cose. Poi aggiunge: «Felicità è stato gridare '*boza!*', urlare che ce l'avevamo fatta, insieme a tutte le persone della mia barca quando Salvamento Marítimo è arrivato».

Amadou: forse è il più giovane, è transitato anche da un Centro de Menores. Pone al centro della risposta la famiglia. «Noi abbiamo perso una famiglia, felicità è riuscire a costruirne una». Anche Amadou torna ai fondamentali: felicità è «un tetto, cibo, farsi una doccia». Ma anche avere attorno delle persone *amables*, gentili. Poi chiude con una specie di aforisma: «Aver denaro senza

avere persone *amables* attorno non è felicità». Aggiunge così al piano materiale la dimensione del capitale sociale: le reti familiari estese sono state recise dal viaggio, e occorre ricercare delle alternative, dei sostituti.

Babacar: da dietro i suoi occhiali da sole e il suo abbigliamento curato – in Senegal ha lavorato come sarto e ci invita ad assistere la domenica a una sfilata di moda con alcuni capi da lui disegnati – la prende alla lontana. Prima ci restituisce una situazione di blocco: «Non puoi andare avanti, non puoi ritornare»; poi collega lo spazio al tempo: «A non fare nulla nell'hotel diventi pazzo. Ci sono rimasto cinque mesi». Infine, evoca la strada come spazio che ha dovuto vivere per evitare di essere ostaggio dell'accoglienza istituzionale. «Stare in strada e non parlare spagnolo è molto complicato, non riuscivo a dire nulla. Alla mia famiglia non lo ho raccontato. Non mi era mai capitato di vivere per strada in Senegal». Dopo questa esperienza arriva il racconto della felicità: «Non avrei mai pensato di poter entrare nella casa di una spagnola». È una specie di riscatto: l'essere riconosciuto degno di convivere con una ragazza del posto. «Felicità è essere trattati come fratelli e sorelle». Anche in questo caso ritorna la famiglia come bene materiale (una risorsa) e relazionale.

Cosa distingue i vissuti e i racconti di felicità che abbiamo visto apparire? Forse potremmo azzardare che la felicità è legata per i tre solidali a una dimensione interamente simbolica, che collega affetto, emozione, immaginari politici e dimensioni intime. Al contrario Fallou, Amadou e Babacar sembrano affermare l'importanza della dimensione materiale e della ricostruzione di un capitale sociale, di una nuova famiglia.

Solidarietà per...

Maurício: in primo luogo solidarietà si contrappone allo spazio delle istituzioni. «Non sono le grandi ONG, quelle trattano le persone come greggi/bestie (*ganado*) in grandi campi, contenitori»; solidarietà è invece quella che producono i vicini del quartiere, «qualcosa che avviene fra persone che si conoscono e si fidano reciprocamente. Persone normali che aiutano persone normali». Poi c'è la dimensione della divisione e restituzione: «Idealmente sarebbe fare a metà, ma è sufficiente dare una parte, anche quello può fare la differenza e metterti nella posizione dell'altro». Perché si fa solidarietà? «Prima, non avevo mai fatto nulla di questo tipo, poi c'è un momento in cui di fronte ai tuoi occhi, sotto casa tua vedi cose che non avevi visto. La solidarietà è un alimento per l'anima. Ho scoperto una parte di me che non pensavo esistesse».

Marta: è la condivisione, ma anche l'aiuto. «Non solo di cose materiali, può essere tempo e relazioni, può essere uno strumento (*herramienta*)», di trasformazione di sé e dell'altro, sembra dire. Marta poi aggiunge un altro elemento: la solidarietà non è solo quella fra diseguali, ma anche fra i simili, quelli che vivono per strada o condividono una stessa condizione di oppressione e vulnerabilità. «È qualcosa che viene da te, non si fa per obbligo». E aggiunge: «Prendere coscienza ci rende migliori». Ed è una dimensione che ristrutturava i circoli relazionali: «Ho ricollocato le mie amicizie sulla base dell'esperienza della solidarietà, ho chiuso vecchie relazioni per aprirne di nuove».

Awa: «Difficile dare una definizione, è molte cose». Ritorna il termine condivisione di ciò che si ha con chi

meno ha, «aiutare una persona a stare meglio»; ma conta anche lo spazio affettivo e di riflessività; «un sorriso è solidarietà, aiutare una persona a mettersi in discussione» e per esemplificare il concetto si riferisce al momento presente che stiamo vivendo insieme: «Parlare ora fra noi è solidarietà». E il nostro parlare ora insieme è finalizzato alla produzione di una possibile e diversa narrazione, di trasformazione di una conversazione privata in un racconto pubblico. Riprende quanto detto da Maurício: «La solidarietà come *gasolina del alma*. Non si vive solo respirando. Ci sono persone che non hanno nulla, ma vivono una vita ricca di relazioni perché sono in grado di condividere».

Amadou: Awa lo aiuta a trovare la parola corrispondente in francese e wolof, perché non è così chiaro cosa sia *solidaridad*. A quel punto Amadou ci dice che non tutto l'aiuto è solidarietà, ma solo quello dato «senza interesse». «Ci sono persone che hanno formato associazioni non per aiutare gli altri, ma per interesse, per fare denaro. Questo ho imparato che non è solidarietà». Può esistere una solidarietà *disinteressata*? È come se l'affermazione facesse eco con il discorso di Maurício sulle ONG. La solidarietà vera è quella degli individui verso gli individui. Anche se il principio del mutuo aiuto, che fonda molte forme di solidarietà, si radica proprio sulla convergenza di un reciproco interesse.

Fallou: sottolinea invece la dimensione collettiva. «La solidarietà è una riunione, tutti parliamo insieme per fare una cosa buona per tutti».

Babacar: riappare il termine «condividere», «aiutare», agganciato a una dimensione di *anonimato*, forse inteso come un aiuto fra sconosciuti. «Molte persone vogliono aiutare, ma senza far apparire il loro nome. Questa è la

solidarietà, non voler guadagnare niente. Fare un gruppo (*juntar gente*) è solidarietà. Una stessa casa è solidarietà. Una persona che non conosco e mi mette nella sua casa... questo è solidarietà; ma anche una persona come me, che non ha niente, può fare solidarietà». Qui interviene Marta, raccontando come Babacar fosse divenuto una persona importante, un portavoce, per i ragazzi di Las Raíces che protestavano contro le condizioni del campo: «Ti chiamavano *papi* gli altri ragazzi».

Anche in questo caso sono diversi i vissuti della solidarietà fra i poli delle relazioni che qui appaiono. Per chi la promuove, la solidarietà è dare/condividere fuori da una cornice istituzionale, ma è anche una trasformazione intima, biografica, identitaria. Viene misurata non solo negli effetti che genera su chi la riceve, ma anche sugli effetti di benessere che induce in chi la promuove. Per chi la riceve, invece, la solidarietà che proviene dall'esterno è aiuto (qualcosa di materiale, ancora una volta, ma che è vera se *disinteressata*); e poi c'è quella interna dell'unione fra persone in difficoltà, che per forza di cose è interessata. Può esistere la solidarietà disinteressata, anonima, opera di sconosciuti? In una precedente riflessione collettiva, la nostra collega Nadia cercava di traslare dentro la cornice culturale arabo-tunisina la parola solidarietà, discutendo sulle diverse declinazioni. La prima è la condivisione (*le partage, tawoon*) fra simili, qualcosa che avviene dentro le reti familiari più o meno estese ed è legata a obblighi culturali che definiscono la ripartizione delle risorse, ma anche suppongono una relazione fra eguali, un dono che può essere reciprocato. Una seconda modalità è più astratta, anonima, quasi un dovere (*wejeb*): in essa chi

dona non vuole far sapere che ha dato, perché altrimenti umilierebbe chi riceve rendendolo subalterno; «è mal visto da noi dire che si è aiutato qualcuno che ha bisogno»; intuisco anche che in questo caso occorre un soggetto mediatore come può essere una moschea. Anche la *zakat* (l'elemosina), in campo religioso, si configura come un precetto, un dovere di solidarietà. Infine, la quarta modalità è politica, professionale (*tadamon*): può riferirsi a un collettivo, un sindacato, che agisce per sostenere un individuo che ne fa parte. Ognuna di queste situazioni ha un termine proprio distinto da quello occidentale di solidarietà. Ci diciamo quanto è importante lavorare sulla costruzione culturale delle parole per evitare di dare per scontato il ventaglio di significati a noi familiari e che si articolano attorno alla polarità umanitario-politico. Lo stesso vale per la parola *felicità*, che nella nostra esperienza è così irrimediabilmente legata alla dimensione individuale. Una certa confusione sul significato del termine si è manifestato anche in queste ore passate sul terrazzo di Atlas. Cosa è la solidarietà? Con che parola la traduciamo? Nelle storie che ruotano attorno a questo laboratorio la solidarietà ha un effetto di ancoraggio. Nessuno fra i partecipanti che hanno fatto il viaggio sta parlando di andarsene, *ir a península*; al contrario, tutti stanno cercando di costruire le loro vite alle Canarie, di abitare questo spazio. Così ci aveva detto Antonella quando parlavamo di Abdoulaye: «Molti fra quelli che vanno a raccogliere frutta in Spagna o Portogallo, si trovano in situazioni terribili e li vediamo tornare». Con lei riemerge anche il tema della famiglia: «Sono tutti ragazzi che hanno mille obblighi familiari, mogli, figli...» e che non possono soddisfare, anche se

spesso il viaggio è pagato dalle famiglie. «È come se», continua, «stessero scappando da tutte queste responsabilità». Da un debito. Ancora una volta ritorna il parallelo con la ricerca che abbiamo condotto in Tunisia dopo la rivoluzione del 2011, con i giovani che migravano perché non si potevano sposare per assenza di risorse, venendo meno a un rituale fondamentale del passaggio all'età adulta; o con le ragazze che scappavano dai villaggi verso Tunisi per sottrarsi ai matrimoni combinati. Nella discussione abbiamo ancorato felicità/solidarietà al territorio locale attraverso l'uso di mappe (del quartiere, della città, delle isole). Tutti si muovevano con una certa agilità nel collocare nello spazio le proprie esperienze; qualcosa di radicalmente distinto da chi è appena approdato e gravita attorno a Canarias 50, il Centro de Emergencia gestito dalla Croce Rossa e dalla Croce Bianca e collocato a sole poche centinaia di metri dal terrazzo di questo laboratorio.

Mainland e Canarias 50

Facciamo un giro attorno a Canarias 50 per osservare e fare due chiacchiere con i giovani che a fine giornata rientrano nel centro. In una ex caserma militare del quartiere, il dispositivo è diviso in tre *fases* (o settori, due gestiti dalla Croce Rossa e uno dalla Croce Bianca), macro-accampamenti da circa duecentocinquanta posti; a volte però il sovraffollamento è la regola, con oltre millecinquecento persone. Parliamo lungamente con Rashid, di origine sahraui con una storia di persecuzione politica nel proprio paese, e Ilaria, giovane italiana approdata sull'isola; lavo-

rano entrambi come operatori della Croce Bianca e sono molto critici verso la gestione del centro, pur sentendo l'importante responsabilità dell'essere in prima linea. Secondo Ilaria, «il centro è pensato come un carcere... spazi strettissimi, regole e orari estremamente rigidi, identificazione per numero, la *pulserita* (un braccialetto) al polso». E continua: «Vivo continuamente un conflitto personale stando lì, e per certi versi è frustrante, ma credo anche che sia importante che ci siano dentro persone critiche, che abbiano voglia di smussare le cose... Per questo resisto. Chissà fino a quando». Rashid, invece, ha deciso di ritirarsi, sostenuto da un parere medico di *burn-out*; per ora è in malattia, non sa ancora se avrà la voglia o la necessità di tornare. «Non ce la facevo più... stavo rischiando di scoppiare. I ragazzi stanno molto male, vivono un'umiliazione continua. Il centro in generale porta avanti pratiche molto rigide e violente nei confronti degli ospiti e lavorare lì dentro può diventare un inferno, specie quando hai come colleghi operatori con cui non sei d'accordo. Recentemente un ragazzo è arrivato dieci minuti in ritardo a cena perché si è perso per la città, affannato e affamato... l'educatrice ha deciso che non avrebbe mangiato. Qualcuno allora ha condiviso il suo cibo e l'educatrice è sbottata mandandolo via. A quel punto io non ce l'ho fatta e sono intervenuto, gli ho dato anche io da mangiare. Il giorno dopo la Croce Bianca ha aperto un procedimento disciplinare nei miei confronti». Rashid continua: «Per molti stare lì dentro è un inferno... alcuni vengono espulsi per cattivo comportamento, altri si fanno espellere perché non ce la fanno più. Li vedi quanta voglia hanno di togliersi la *pulserita*; e alcuni allora scelgono la strada».

Ci muoviamo lungo il perimetro della ex base militare e vediamo i ragazzi che camminano per entrare nelle *fases* della Croce Bianca e della Croce Rossa. Sia attorno al centro – come d'altronde in giro per il quartiere – vediamo spesso *pulseras rojas*, i braccialetti rossi che indicano le *fases* della Croce Rossa, e *pulseras amarillas*, quelli della Croce Bianca. Riusciamo a osservare il momento dell'ingresso degli ospiti: arrivano, suonano il campanello, il *segurata* apre la porta e ne fa entrare pochi alla volta, alcuni restano fuori, mentre all'interno si controlla la *pulsera*, con sopra il numero identificativo. Dopo queste operazioni, il *segurata* riapre la porta si ripete il rituale. Per strada, attorno al centro, incontriamo tre ragazzi della Costa d'Avorio, più o meno sui trent'anni; si sono conosciuti durante il viaggio e ora si muovono insieme. Sono arrivati da una settimana e non hanno idea di quanto tempo rimarranno dentro, né dove saranno successivamente spostati. Il centro, nel loro lessico, è il *campò*, uno dei tanti incontrati nel viaggio. «Portare il braccialetto è brutto, sì», ci dice un ragazzo, e ridendo aggiunge: «Così lo sanno tutti che non siamo spagnoli...». Scambiamo due parole, poi vanno verso l'ingresso della Croce Rossa e noi continuiamo a seguire il perimetro del centro.

Nel parco adiacente ci sono diversi giovani con le *pulseras* seduti sulle panchine, alcuni da soli, altri in gruppo. Un ragazzo ha il braccialetto tutto rotto, ricoperto di scotch, tolto dal polso e ricollocato in mezzo alle dita dei piedi. Ci gioca strofinandolo attorno all'alluce e sotto il piede; è come un atto di derisione, forse un gesto di resistenza, in cui un segno visibile del potere viene trattato come uno scarto da associare alle dita sporche di terra. È nel *campò* da quattro mesi e non ha idea di quanto tempo ancora dovrà restare lì

e dove lo manderanno. Sembra, come gli altri, perso, senza una chiara prospettiva. È partito dal Gambia quando aveva diciannove anni, ora ne ha ventitré; è passato per il Mali, l'Algeria, la Tunisia, fino ad arrivare a El Aaiún, da dove ha attraversato l'Atlantico per Gran Canaria. «*Where do you want to go?*», gli chiediamo. «*Mainland*», risponde diretto. All'inizio non capiamo. Ci guardiamo negli occhi. «*Mainland?* Cosa intendi per *mainland*?»; «*Barcelona, Madrid... or who knows where?*», ribatte veloce. Corrisponde geograficamente a quella che altri chiamano la *península*, la Spagna continentale; ma diviene anche un luogo mitico, dove si sogna di arrivare e trovare più libertà e opportunità. Questi giovani che abitano il viaggio, un viaggio che dura anni e si trasforma nella loro stessa vita, arriveranno mai in una qualche *mainland*? Alcuni che abbiamo incontrato nei giri di Atlas e della solidarietà informale sembrerebbero averla incontrata alle Canarie. Ma a sole poche centinaia di metri, davanti a Canarias 50, *mainland* è solo un miraggio. «Non sanno nulla di ciò che fanno qui, di cosa succederà», ci ricorda Rashid, l'operatore in *burn-out*.

Alla prossima panchina in cui andiamo a conversare c'è un congolese di quarantasei anni con la *pulsera roja*, la persona più anziana che incontriamo. Si sta rollando una canna di hashish ed è seduto accanto ad altri due ragazzi del Camerun, che a quanto pare sono stati espulsi dal centro per essere rientrati tardi. Non hanno la *pulsera* e da quattro giorni dormono per strada; non ci dicono dove, si limitano a un *por ahí*, da qualche parte. I due non sembrano aver voglia di parlare. L'uomo di Kinshasa, invece, sì; e si esprime bene in francese. Anche il suo viaggio, come quello del giovane gambiano appena incontrato, è iniziato quat-

tro anni fa, passando per Camerun, Benin, Mali, Algeria, Marocco. Non sa quanto tempo rimarrà nel *campò*, né dove potranno mandarlo dopo, né ha idea di cosa sarà della sua vita. Parla di Canarias 50 in questi termini: «*Ici c'est une prison...*»; però allo stesso tempo i ragazzi camerunesi a fianco non sembrano così contenti di essere finiti per strada. Cosa preferire tra queste due opzioni?

Storie da una pirogue

Le persone che incontriamo raccontano i loro viaggi, a volte con passione, a volte con spavalderia o auto-ironia. «Quando sei sopra la *pirogue*», racconta Abdoulaye ridendo, «c'è sempre da fare. Due persone stanno al timone, uno sotto al motore per dare gas. Avevamo due motori, uno da 60 cavalli e l'altro da 40, che era meglio. Poi c'è chi prepara il cibo, chi toglie l'acqua che entra. E bisogna fare i turni, perché ci si stanca e bisogna riposare. Sulla *pirogue* c'è sempre da fare». Abdoulaye parla tranquillamente del viaggio, non sembra portare dietro un trauma di quell'esperienza. La vita a bordo è una vita comune, di cooperazione. «Il viaggio sarebbe dovuto durare sette giorni, ma ne abbiamo impiegati quattordici, per il cattivo tempo e per essere rimasti poi senza carburante. Avevamo 2.000 litri di benzina, e cibo e acqua per dieci giorni. Abbiamo bevuto l'acqua di mare. Io sono pescatore, ci capitava spesso di rimanere senza benzina, senza cibo, senza acqua o con delle avarie. Sapevamo cosa fare. Bere acqua di mare, piccoli sorsi, poca ogni giorno, ti permette di non morire. Abbiamo avuto quattro morti. Poi è arrivato Salvamento Marítimo, e abbiamo cominciato a gri-

dare «*boza!*», come pazzi... I bambini, sulle *pirogue*, hanno sempre cibo, per loro si tiene da parte una quota extra». La cooperazione del viaggio, nel suo racconto, fa da contrappeso alle modalità di accesso alla barca e al viaggio: «È una lotta, perché si arriva con le scialuppe dalla spiaggia. Può succedere che quelli che hanno pagato, in realtà si spaventino e non vogliano salire. Poi c'è la gente che va a nuoto sotto la *pirogue* e prova a entrare. Spesso ci sono risse. Mi chiedevano 500 euro per il viaggio, alla fine ne ho dati 150, io sono un pescatore». Abdoulaye rivendica per ottenere un passaggio scontato il suo statuto professionale – ha lavorato per molti anni come pescatore anche se viene dall'interno, da Touba, la città santa della confraternita Murid – perché sa che una persona che conosce il mare è utile a bordo. E ripensiamo al racconto di Babacar, che non sapeva neanche nuotare, ma che con i propri risparmi di lavoro dalla Mauritania paga 5.000 euro per il viaggio verso le Canarie; una tariffa che varia rispetto ai soggetti, ai contesti di partenza, allo stato della rotta e a una serie di elementi legati alla dinamica dei controlli. «E la polizia del mare?», chiediamo. «Spesso si paga, e si parte solo quando ci dicono che la notte non pattuglieranno».

Una videochiamata in wolof

Cerchiamo una scena di chiusura per il film. «E se chiedessimo a Fallou di fare una telefonata con Abdoulaye a Logroño?». Ci sembra un modo per far dialogare chi è restato a Atlas con chi è andato via, aprendo interessanti orizzonti di analisi. Parte una telefonata in wolof; solo mesi dopo scopriremo quello che si erano detti.

F: «Come va lì?».

A: «Molto bene, Papà, bene».

F: «Come va il lavoro?».

A: «Stiamo bene, il lavoro è facile, te lo giuro».

F: «Hai avuto dei cambiamenti con il lavoro? Vedi dei cambi rispetto alle Canarie?».

A: «Sì, ti dico la verità, qua è meglio. Non ha niente a che vedere. Oggi qua è domenica, e sono io che ho voluto riposare. Perché tutte le domeniche passate ho potuto lavorare».

F: «Bene, bene, bene».

A: «Sì va a lavorare la mattina, alle 16.00 si finisce e il pomeriggio ci si riposa».

F: «Ti senti in pace?».

A: «Sì, sto bene, sto bene».

F: «Bene, ti vedo raggiante in questo momento. Hai ragione. Un uomo è un uomo. Quando si lascia la casa per avere una vita migliore bisogna essere in grado di sopportare la fatica. Perché se pensi di venire qui e che sarà facile, ti sbagli».

A: «Abbiamo lasciato i nostri padri e le nostre madri dietro di noi per qualcosa, niente ci può fermare. E a quelli che pensano che se hai una donna o una fidanzata bianca, tutto è perfetto, gli dico che non è vero».

F: «A settembre, se non troverò niente di fisso, verrò in *península* a cercare un lavoro. Non ho intenzione di rimanere alle Canarie solo per andare a dormire e alzarmi al mattino. Non posso, ci sono molte persone che contano su di me. Tu lo sai».

A: «Fallou, per il Santa Sëriñ Babacar Kara Mbaaké Noreini. Se segui solo quello che ti dicono i Toubab ('i bianchi'), ti perderai... Le cose per cui vogliono farci restare qua non sono di nostro interesse, ad esempio quando ti dicono: 'Quello che hai tu qui, altri non ce l'hanno, hai l'aiuto CEAR, una carta di

aiuto'. Quando ho lasciato il Senegal, non è stato per il CEAR o per ricevere aiuti. Non sono venuto qui per chiedere... Sono venuto qui per lavorare, per guadagnarmi da vivere, andare a lavorare e guadagnarmi da vivere».

F: «Sì, sì».

A: «Non voglio rimanere lì [Canarie] per essere costretto a fare qualsiasi cosa».

F: «Hai ragione. Una persona per vivere con dignità ha bisogno di lavorare, di guadagnarsi da vivere e non di farsi dare da qualcun altro. Bisogna guadagnarsi da vivere con il sudore della fronte. Se dipendi da qualcuno, sarai aiutato per i primi giorni ma poi finisce...».

A: «Se vuoi riposare, puoi riposare quando torni a casa dalla tua famiglia; è meglio riposare a casa con la propria famiglia piuttosto che riposare in un paese dove si è venuti a cercare lavoro».

F: «Bene Abdoulaye, amico mio, ti lascio».

Quando arriva la traduzione rimaniamo sorpresi. Una specie di esaltazione dell'etica protestante del lavoro da parte di chi, nel mercato delle braccia in Europa, è irrimediabilmente subalterno e ne vive le profonde contraddizioni. D'altronde, comprendiamo chiaramente quanto, nei benefici degli incontri solidali, rimanga spesso scoperta la soluzione al principale dei problemi delle persone in viaggio, un reddito da lavoro e una vita oltre la sopravvivenza che consenta anche di inviare denaro a casa alle proprie famiglie.

Qualche mese dopo, a gennaio 2024, in occasione della presentazione del film ormai terminato, rincontriamo Abdoulaye e Fallou. Fallou è restato alle Canarie, non è mai partito per i campi di raccolta in *península*, e ha tro-

vato un lavoro come giardiniere; è contento per il reddito, anche se resta in attesa di una risposta alla sua domanda di asilo. Abdoulaye è tornato alle Canarie dopo Logroño e ora vive in casa con una coppia di solidali. Ripensiamo allora alle sue parole con cui chiude il dialogo con Fallou e come queste stridano con la sua situazione attuale, in cui il lavoro duro a cui ambiva per sentirsi uomo è sfumato. Anche la *colpa* per debito familiare a cui non si riesce a corrispondere, così presente nella precedente narrazione, sembra rimossa: «Non mando ai miei, ora devo pensare a me». In realtà Abdoulaye, così come Fallou, non sembrano particolarmente interessati a conoscere come le loro storie fossero precipitate nel montaggio finale del nostro film. Ora è sabato, e sta iniziando la serata. Finiamo tutti insieme a ballare in un concerto punk rock di un gruppo scozzese, età media sui sessanta. Abdoulaye è l'unico nero, fra i più giovani, e si muove con perfetta disinvoltura in questo ambiente così distante dal suo. Forse l'idea della solidarietà come incontro sta proprio nel rendere possibile questo tipo di esperienze, queste deviazioni impreviste rispetto ai posizionamenti etnici e culturali, e quindi simil-detentivi e segreganti su cui si costruisce l'accoglienza istituzionale: un campo, una *pulserita*, un operatore, una procedura.

Note al capitolo

1. *Campò* è la parola usata da molti subsahariani per riferirsi ai luoghi in cui transitano, siano essi centri di accoglienza emergenziale o veri e propri campi profughi.
2. *Mainland* (2023), un film di José González Morandi.



Navigazione anfibia

Isole Pelagie, ottobre 2022

Pantelleria, al cimitero delle barche

La barca è un oggetto burocratico. Non è così facile rottamarla. Ci vuole un sequestro, un verbale, attendere un tempo necessario per verificare che nessun proprietario si faccia avanti denunciando un furto. Il funzionario delle dogane che ci accompagna nel cimitero delle barche di Pantelleria restituisce una minuziosa descrizione di questo procedimento amministrativo e giudiziario. Non è il primo cimitero delle barche che vediamo: a Lampedusa, alle Canarie e ora qui; i rottami di fronte ai nostri occhi parlano dello sbarco, della traversata, della sofferenza, di chi intercetta in mare e di chi viaggia. Tutte sono segnate dal rituale di cattura: a grandi caratteri vediamo CP 1, oppure Frontex 33, o ancora GdF 26, a seconda di chi ha effettuato l'operazione. Ci sono barchini, piccoli

gommoni, qualche peschereccio più grande e poi tanti kayak di tutti i colori. «Questa è la moda dell'estate», mi dice il funzionario. «Abbiamo anche sequestrato un peschereccio tunisino con dentro una cinquantina di sacchi con delle canoe gonfiabili». Guardo la marca; si comprano da Decathlon e il prezzo varia dai 150 ai 600 euro. Dentro tutte le imbarcazioni, quasi nascoste, tracce di vita umana: biscotti ancora integri, pannolini, ciabatte, pinne, cappelli, confezioni di latte. Senza esprimere uno specifico giudizio di valore, il funzionario chiude la nostra conversazione: «Nessuno si avvicina all'isola senza essere intercettato».

Pantelleria, un assessore

Dietro la sua scrivania, una foto del Che. «Qui vivono nel mito del fascismo», forse è la prima cosa che ci dice. «Anche se Pantelleria è stato il primo territorio a essere liberato», aggiunge. «La strada l'hanno fatta i fascisti per la difesa, mica per la popolazione. Questa era un'isola militare. Diciassettemila soldati e settemila civili». I migranti? «Non danno fastidio a nessuno, non sono percepiti, visti. A volte sono persone uscite dagli ospedali in Tunisia, altre volte dalle galere, sono come ondate, a volte tutti ragazzini invece. Ma di quelli che non arrivano, il conto non lo so. I panteschi fanno *curtigghiu*, inventano storie in continuazione dal nulla. Per un ragazzino che magari ruba qualcosa... Basta che la gente li veda al supermercato o che si fanno il bagno, per lamentarsi». L'assessore ci parla poi del centro dove vengono radunati

gli sbarcati, quello che abbiamo appena visto accanto al cimitero delle barche e ci è apparso, per la rovina e la trasandatezza, come il set appropriato di un film post-apocalittico: «Una struttura decadente, sarebbe da mettere tutti in galera». Formalmente il Comune è il responsabile della gestione di quello spazio decadente; quindi chi parla porta una quota di responsabilità, mi viene da pensare. Ma in fondo non si sa bene chi è responsabile di cosa. «Noi siamo la prima amministrazione che si è trovata di fronte all'emergenza», continua l'assessore. Più di tremila sbarchi nell'ultimo anno, qualcuno ci racconta successivamente. «Grazie agli imprenditori turistici, qui si è tenuto basso il livello di allarme. E poi il problema del turismo è la mentalità degli operatori, voler vivere con il lavoro di pochi mesi».

Pantelleria è la frontiera resa invisibile, qui lo spettacolo non arriva; né si usa il tema per ottenere una rendita. Quali sono i problemi dell'isola? «Qui non ci sono spazi culturali, stiamo cercando di far rinascere i circoli che sono stati azzerati dal Covid. Erano la struttura della socialità, il ballo, il carnevale. Vorremmo realizzare l'università popolare lì dentro». Nel porto, una vecchia struttura porta sopra di sé un'insegna grande e a tratti illeggibile: «Tanit. Circolo di Pantelleria»; era il laboratorio del vecchio maestro d'ascia, come ci suggeriscono nel bar di fronte, dove spesso facciamo base in questi giorni. Tanit, la divinità fenicia e poi cartaginese, scopriamo che è il secondo nome di Pantelleria. Qui la traducono come dea del vento. La Tunisia è così lontana, ma così vicina. I nomi dei diversi paesini dell'interno sembrano quelli del paese maghrebino. Al bar si fanno le battute sui tunisini. Molti

raccontano storie di cugini, parenti, conoscenti tunisini. Però poi c'è l'elicottero e il radar che sorvegliano e proteggono dal «pericolo» dei tunisini.

Dopo le chiacchiere con l'assessore, ci spostiamo nel consiglio comunale per presentare e discutere il nostro film sulla Val di Susa¹. Un anziano sbotta: «Ma l'elicottero chi lo paga che gira tutto il giorno?». Poi un ragazzo all'improvviso ci interroga: «Stavamo in spiaggia, quando abbiamo visto dei ragazzi sbarcare. Il mio amico ha detto... 'chiamiamo i carabinieri!'. C'era una ragazza di Roma con noi e ha iniziato ad aggredirci... ha parlato di cose strane, dei lager in Libia, delle assemblee a Roma, io non capivo bene. Volevo chiedere a voi che siete esperti... ma i carabinieri abbiamo fatto bene a chiamarli?». Balbettiamo qualcosa, che comunque da Pantelleria non si scappa, che forse meglio sarebbe stato chiamare un'ambulanza, che... Nella dimensione securitaria che inghiotte tutto, sembra quasi normale che di fronte a naufraghi salvi per miracolo, l'istituzione da chiamare sia quella repressiva.

Il pozzetto della barca con cui ci muoviamo fra le isole² diventa spesso il luogo delle nostre discussioni, un *curtigghiu* dei ricercatori. Ci sembra di aver capito che la Capitaneria in mare è la mano sinistra, mentre la Finanza quella destra, per riprendere la metafora di Pierre Bourdieu sugli apparati dello Stato; agli uni il soccorso, agli altri la contestazione del crimine; agli uni la cura, agli altri la pena. Eppure, abbiamo il sospetto che la divisione sia meno manichea. E così iniziamo a riflettere sul funzionamento del regime confinario di Pantelleria: quest'isola sembrerebbe gestire i migranti *economici*, mentre a Lampedusa spettano i richiedenti asilo. Qui, in effetti,

arrivano in gran parte tunisini, che sono inviati rapidamente a Trapani, e poi in molti casi deportati grazie agli accordi bilaterali e agli ingenti finanziamenti per finanziare la macchina del rintracciamento e del respingimento. Una specie di *pipeline*; lasciamo Pantelleria, con le campane a morto che suonano.

Lampedusa, ritorno all'hotspot

Agli inizi di ottobre si è ancora in piena stagione turistica; di notte, la via principale dell'isola – via Roma – è un bagno di folla; una diversa esperienza rispetto al dicembre del 2020. Ora la situazione è cambiata: le navi quarantena non ci sono più e i migranti dall'*hotspot* vengono direttamente trasferiti in terraferma. Anche del *buco* non si parla più. Come ci racconta Nino, dell'Archivio Storico di Lampedusa: «Prima i migranti uscivano e li vedevamo in giro. Quando venivano qui in paese ci si incontrava e si passava dei bei momenti insieme, si creavano delle relazioni, diversi di loro li ho anche ospitati a casa. Oggi è diverso, non li vediamo proprio più... Paradossalmente in qualsiasi paese d'Italia vedi più facce nere di qui». Nino ci mostra degli album con le fotografie per ricordare i tempi andati della commistione: «Ma come può essere che in mare siano naufraghi e poi subito dopo, a terra, clandestini e fantasmi?».

Torniamo sotto le reti dell'*hotspot*; è stato ristrutturato e sigillato, e veniamo subito fermati. Conversazione con Militare 1: «Controlliamo che non escano». Noi: «Perché c'è qualcuno che esce?». «Sì, qualche volta ci pro-

vano, soprattutto la notte... e noi li blocchiamo, perché non possono uscire». Noi: «Gli correte dietro?». «Li blocchiamo quando provano ad arrampicarsi sulla recinzione». Conversazione con Militare 2: «Questo non è un carcere e i migranti dopo essere stati identificati possono uscire... chiaro, prima era diverso perché c'era il Covid». Noi: «Quindi, sono liberi di uscire?». «Sì». Ci sembra particolarmente interessante che i due si contraddicano; uno ha incorporato il discorso ufficiale, a differenza dell'altro che è più schietto. Quando chiediamo com'è la situazione all'interno, il primo racconta: «Quest'estate ci sono stati dei momenti in cui erano tantissimi... e lì cosa vuoi fare? Lì dentro comandano loro». Lo Stato arretra e controlla solo il perimetro esterno, lasciando l'interno abbandonato a sé stesso. Sotto le reti della recinzione abbiamo visto molte bottiglie in plastica con un liquido giallo all'interno. Chiediamo ai due militari di cosa si tratti e ci rispondono: «Crediamo sia urina...». Noi: «Ma allora i ragazzi fanno la pipì nelle bottiglie e le tirano oltre la rete?». «Forse sì, ma noi non lo sappiamo». Quando il centro è saturo diviene impossibile andare al bagno. Molti oggetti, residui, sono lasciati a marcire oltre le reti, con altri oggetti: scarpe, vestiti, cartoni, vetri e bottiglie di urina.

La sera ci ritroviamo spesso a discutere a Portom, una realtà culturale dove assistere al teatro dei pupi, a proiezioni di film, a dibattiti politici, a concerti folklorici, ma anche a celebrazioni di feste di matrimonio in musica per turisti. Nel volantino di presentazione di Portom – una grotta naturale usata anticamente come deposito di attrezzi e per la salatura del pesce – si sciolgono le m:

«M come Marionette e Teatro, Memorie, Migrazioni, Mostre, Musica, Mangiare e bere, Meditazione e yoga». Ogni M, nel volantino, è spiegata nel dettaglio. Questo appare per «Migrazioni»:

Il collettivo Askavusa ha recuperato dal 2009 al 2015 centinaia di oggetti appartenuti alle persone *migranti* di passaggio da Lampedusa. A PortoM è possibile visitare gratuitamente l'esposizione permanente con una selezione degli oggetti *migranti*. È possibile anche programmare degli incontri per avere confronto con alcuni membri del collettivo Askavusa a partire da alcune questioni: perché le persone lasciano il proprio paese? Perché i cosiddetti *migranti* non possono viaggiare in maniera regolare? Quali sono gli intrecci tra la gestione delle migrazioni e la militarizzazione dei territori di frontiera?

L'ambizione è in qualche modo pedagogica; costruire un'altra narrazione sul tema che vada oltre lo spettacolo della frontiera. Noi in questo spazio di solito portiamo le nostre storie, quelle che raccogliamo facendo ricerca e le intrecciamo con altre che raccogliamo o qui ascoltiamo. PortoM è come un amplificatore della conoscenza. Giacomo, che ne è l'animatore, a ogni incontro ripete, o ci fa capire, che non gli interessa l'Europa; lui vuole immaginare, anche politicamente, lo spazio del Mediterraneo, quello in cui Lampedusa è il crocevia, appunto, di mille storie. «Qui in ogni casa c'è un morto in mare, un morto per lavoro», da qui nasce la solidarietà, da una comunanza di eventi che occorre però permanentemente tradurre. Così continua Giacomo, riportando una storia di qualche anno prima: «Quando i migranti hanno

fatto lo sciopero contro il *finger printing*, noi ovviamente li abbiamo sostenuti. Dicevano, anzi gridavano: «*No fingers, no fingers*». Ma i lampedusani non avevano capito che protestavano contro le impronte, pensavano che *no fingers* volesse dire *no fish*, che non volessero mangiare pesce nel centro. Non mangiano il pesce? Ma come! Si sono offesi, perché lo percepivano come un oltraggio alla loro storia. Abbiamo dovuto tradurre, mediare, fare diplomazia, per uscire dalla crisi». E ride...

Lampedusa, sui pescherecci

Siamo ospiti su un peschereccio, in porto. Pare che sia fra le barche più antiche di Lampedusa, risale agli anni Quaranta. Ci aggiriamo per gli interni; la cuccetta disfatta, con una madonnina sopra. E poi dei libri con degli occhiali dentro. *Letica protestante e lo spirito del capitalismo* di Max Weber e *Opinioni di un clown* di Heinrich Böll. Siamo talmente stupiti di questo ritrovamento in un luogo così improbabile, in mezzo a segni di lavoro e fatica, che ci dimentichiamo di commentare con chi ci accompagna l'interesse di queste sue letture. È come un cortocircuito rispetto alle chiacchiere che stiamo facendo: associare un capitale culturale, un consumo culturale inaspettato, a storie di mare e di fatica. Ritorniamo sul ponte, in mezzo a scampoli di altre conversazioni: «La pesca a strascico non danneggia l'ambiente secondo me. I mazaresi certo, quelli prendono triglie minuscole, raccolgono tutto lì al Mammellone³. Così distruggi. Io mi muovo in un raggio di quaranta miglia. Con il sacco da 50 (si riferisce alla lar-

ghezza delle maglie della rete nel suo pezzo finale, quello dove il pesce muore), non si lavora mica. Saremmo obbligati a utilizzarlo, ma nessuno lo utilizza. I pesci escono con il muso e se li mangiano i delfini». La legge dice una cosa, ma la vita e il lavoro guardano altrove. E poi la discussione continua volgendo gli occhi al passato. «Un tempo qui era pesce azzurro, gli uomini a pescare, e le donne e bambini a inscatolare. Avevamo trenta industrie di conservazione. Era un movimento continuo. Infinite cassette di sgombri. A volte dovevamo abbassare i prezzi, perché il rigattiere ci diceva che tutto quel pesce puzzava ed erano pieni. A volte molto si lasciava in mare... la barca non riusciva a contenere tutta la cala. Magari chiamavamo altre barche... Ora sono i tunisini che fanno il pesce azzurro. La barca l'abbiamo comprata perché i rigattieri ci anticipavano il denaro, poi a poco a poco ce la siamo riscattata come famiglia». Qui i tunisini non compaiono sulla scena; la concorrenza sulla pesca non si trasforma in giudizio sulle migrazioni. Eppure, anche in questa occasione, la *mala razza* ritorna nelle chiacchiere che scambiamo in un ritrovo abituale degli equipaggi; dice ad esempio Giovanni, un proletario del mare: «I tunisini sono una brutta razza... Vengono a pescare da noi e noi non possiamo pescare da loro. A differenza dei neri, chi arriva qui non scappa da nessuna guerra. Si muovono solo per arricchirsi: *A iaddina ca camina... s'arricogghi ca vozza 'china* (la gallina che cammina... ritorna con il gozzo pieno)». L'astio è anche alimentato dalla militarizzazione dell'isola vista come una delle conseguenze generate dagli sbarchi: «Cosa farei io se fossi sindaco? Niente, tanto ormai qui c'è troppa *legge*, per ogni clandestino ci stanno tre *sbirri*».

Anche Turi ci fa salire sulla sua piccola barca. La pesca mantiene ai suoi occhi un lato magico e nostalgico al tempo stesso. «Avevamo solo la bussola e l'orologio. Partivamo a cercare gli scogli al largo e quando li trovavamo mettevamo un segnale, per poterci ritornare. Durava un mese, poi il mare se lo portava via e dovevamo trovare altri scogli. Mio nonno aveva un quaderno in cui aveva disegnato il fondo di tutta l'isola, era incredibile: era come se vedesse il fondo, sapeva dove stavano gli affossamenti, le pianure, le scarpate... lo vedeva». Il discorso inizia lentamente a slittare. Non sono più i tunisini i cattivi del mare. Ma le tecnologie che permettono di vedere e riconoscere tutto, sempre. «Il GPS ha distrutto la pesca. Tutte queste tecnologie che ti permettono di vedere i banchi di pesce e di ucciderli senza cercarli. È una mattanza. Lo strascico, le reti a circuizione (*il cianciolo*) sono distruttive». Nelle sue parole, che spesso insistono sulla dimensione dell'estrattivismo forzato e della distruzione ambientale, l'opposizione è fra pesca industriale e pesca artigianale. Proviamo a interloquire con queste storie di mare, raccontando della distruzione della pesca artigianale in Senegal, di come siano i pescatori senegalesi a emigrare alle Canarie strozzati dalle multinazionali del pesce. Turi a questo punto rovescia l'ordine del discorso con cui è iniziato il nostro incontro: «Noi lo spolpiamo il sud del mondo, quanta ipocrisia, è tutta colpa nostra, dell'Occidente».

Con in testa le parole di Turi e tutti gli altri pescatori che abbiamo conosciuto dal 2020 a oggi, osserviamo i moli; sono sempre pieni di barche, ma in gran parte rivolte ai turisti. Cerchiamo quell'unico stabilimento di inscatolamento che ci hanno detto resistere, e a un certo

punto ne intravediamo la scritta un po' sbiadita. Ci avviciniamo, c'è una porta aperta. Immaginiamo le maestranze; ma vediamo solo un uomo di spalle intento a una qualche lavorazione che non riusciamo a decifrare. Nella solitudine dei suoi gesti, ricorda qualcosa fatto per hobby; come i barattoli sott'olio che molti pescatori si preparano per l'inverno. Suonano le campane a morto in porto, ma non vediamo il campanile di una chiesa. È la nave che è arrivata e scarica una bara. A Lampedusa non si nasce, né si muore.

Linosa. Alla periferia dell'isola frontiera

Durante la traversata tra Lampedusa e Linosa, chiacchieriamo con Lorenzo ed Emanuela, i nostri skipper. Succede spesso di discutere di temi inerenti la ricerca, e le loro voci si configurano come quelle di attori sul campo. «I lampedusani parlano di Linosa come di un luogo in cui ci si annoia, un luogo isolato. Una Alcatraz del mare. Sulla stessa scia, i linosani ribattono: da voi arrivano i miliardi, qua i centesimi. Siete un'isola con l'aeroporto! Ma che roba è?».

Subito dopo aver ormeggiato, Mimmo diventa il protagonista del nostro primo incontro sull'isola. Nel pulmino con cui ci fa da guida ha un microfono con cui amplifica aspetti e aneddoti della vita isolana legati a pezzi della propria biografia. Nato sull'isola, rimane orfano a undici anni. A quindici parte per cercare lavoro: va prima a Torino, poi a Milano, accolto da linosani. Fa lavori da operaio e alcuni anni dopo torna e compra dei terreni. Parla del passato di

agricoltura e allevamento dell'isola, mostrando il paesaggio e indicando con il dito i terreni. «Qui abbiamo una storia legata alle lenticchie, le abbiamo sempre prodotte. Avevamo pure una tradizione di allevamenti bovini... da quando sono arrivate le norme europee e non si può più macellare, sono spariti. Io continuo ad avere il mio pezzetto di terra, che mi coltivo, anche quando non è stagione di turismo comunque lavoro».

Mimmo evoca di sfuggita anche il tema migratorio. «Ora ne arrivano pochi, la situazione si può gestire. Una volta però erano in trecento e li abbiamo messi a dormire nella palestra, prima di riuscire a farli trasferire. Ma in quel tempo sull'isola c'era paura, io a casa mia avevo messo il fucile vicino la porta», racconta con un tono da *far west*, ma in fondo quasi auto-ironico. Più tardi un lavoratore del Comune descrive lo stesso episodio con più serenità: «Mamma mia, tutti lì ammassati, persone ferite, bambini. E che puzza che c'era. Certo, che devi fare? Aiuti. La popolazione ha sempre reagito in modo umanitario. Ma smettiamola di parlare di queste cose. I problemi di Linosa sono altri». Quali? Le navi che non arrivano, il difficile accesso alla sanità e all'istruzione, i turisti che arrivano di *rimbalzo* da Lampedusa. Come dice un altro abitante, un pensionato dell'amministrazione: «A Linosa *nun avimu nenti...* Con Lampedusa, siamo due diversi continenti».

In effetti al bar, all'ora della colazione, il tema delle chiacchiere sono navi e trasporti. E Lampedusa è pensata come una specie di attore maligno che fa dispetti a Linosa. «La nave non è che non arriva per il maltempo. È il meccanico che non ha voglia di fermarsi e dice al comandante che c'è un problema e che è pericoloso per

la sicurezza. Lo fanno apposta». È un ritornello quasi magico che aleggia. Un uomo di mezza età sottolinea la differenza fra Lampedusa, che è «Africa», e Linosa (ma anche Pantelleria), che sono «Sicilia». «Lampedusa è sporca, perché è legata alla pesca. Linosa è pulita, si fa agricoltura, c'è cura del territorio». E poi: «I lampedusani viaggiano e spesso non tornano. I linosani tornano sempre». La rappresentazione culturale che emerge sembra articolarsi attorno alle seguenti coppie: terra *vs* mare, stanzialità *vs* mobilità, sporcizia *vs* pulizia, abbandono *vs* cura del territorio.

Flavio, con un passato da immigrato bambino in Germania, così riprende la questione migranti: «Vengono qui, anche se pochi, perché hanno più probabilità di continuare verso la Sicilia, senza essere mandati indietro all'*hotspot* di Lampedusa. Nessuno sbaglia strada, se vengono qui. Ma che vanno a fare poi in Sicilia? A essere sfruttati nei campi, vai a vedere alle Madonie come vivono. Lì raccolgono arance, mandorle, pomodori». Il suo è un discorso che fa risuonare le elaborazioni di Portom: gli imprenditori che destrutturano attraverso i migranti il mercato del lavoro dei locali, trasformando un esercito industriale di riserva in forza lavoro flessibile. A Linosa, continua Flavio, non c'è un collettivo politico, come può essere quello che ruota attorno a Portom a Lampedusa; ma quando c'è da fare una lotta, tutta la comunità si muove insieme. «Gli sbarchi di due-trecento persone dieci anni fa? Tutta l'isola li ha aiutati. Solo il prete non si è fatto vedere». Continua: «La torta del turismo è piccola, qui c'è poco da spartire. Bisogna lasciare spazio a tutti. Quando c'è bisogno, ci muoviamo tutti insieme. Ad esempio, volevano costruire un villaggio turi-

stico che non avrebbe portato nulla ai linosani. Abbiamo bloccato l'operazione. Anche per la questione delle navi... ci muoviamo tutti insieme. Non ci sono partiti, è l'isola che si muove». Si tratta di sentimenti diffusi attraverso le generazioni. Come nel caso di un'anziana ristoratrice: «I lampedusani portano i turisti a Linosa in gommoni e barconi e non lasciano niente qui. L'isola è sfruttata da loro. Si mettono i soldi in tasca e non si preoccupano che il linosano non lavori». Lo stesso per quanto concerne le migrazioni: «Lampedusa con i clandestini ci gioca e ricatta lo Stato per avere più risorse. I lampedusani sono benvenuti da tutta Europa per questo... poi se parli con loro si lamentano sempre. Noi, se c'è da aiutare, aiutiamo, non c'è allarme». È come se tutta la popolazione, circa quattrocento persone, avesse virato da uno stato a un altro (dall'agricoltura al turismo), e il nemico su cui proiettare le ansie non sono qui né i pescatori tunisini, né i *clandestini*, ma i lampedusani, il centro di cui Linosa è il margine, e che monopolizza flussi e risorse.

Mario viene da fuori, è arrivato nel 1970 ed è stato il medico del paese, appena laureato. Dopo una vita in Africa, nella cooperazione come chirurgo, con la pensione si trasferisce a Linosa. È dunque un occhio rilevante, esterno, per qualificare le trasformazioni di questo spazio sociale. «Questa è un'isola che viveva di terra. C'erano le mucche che i linosani mandavano a Lampedusa al macello. Era una comunità intatta, con una forte solidarietà fra abitanti. Ci si dava una mano per costruire il tetto alla casa, per le bestie, per le lenticchie, per l'acqua, per tutto. Il turismo ha stravolto questo modo di vita. Adesso conta il soldo. Adesso è competizione per accapar-

rarsi i turisti. Si fatica di meno, e si guadagna di più, a fare il giro guidato dell'isola che a coltivare la terra. Quando faranno il porto, sarà la fine di Linosa. Si sta perdendo il senso della comunità. I problemi che gli abitanti denunciano sono la carenza di servizi pubblici, dal trasporto alla sanità, dalle fogne alla scuola. Tutti problemi che condivido. Ma il problema maggiore che vedo io è questo deterioramento sociale e morale».

Proviamo ad accostare l'immagine che ci restituisce Mario con le nostre sensazioni dell'isola, la sua enorme distanza da Lampedusa. C'è una scala e un'intensità radicalmente distinta fra il turismo di Linosa e quello di Lampedusa, ci sembra difficile negarlo. Gli attivisti di Porto M ritornano spesso sul concetto di *apocalisse culturale* per raccontare la trasformazione di Lampedusa da isola di pesca a isola di vacanze. Mario sarebbe d'accordo nell'utilizzare questo concetto che dobbiamo a De Martino: «Saranno rimaste tre mucche in tutta l'isola, i vecchi vanno ancora sulle loro terre anche se non c'è più niente da fare». Quando gli parliamo dei nostri incontri con i pescatori chiosa: «La pesca? Finirà come la carne. È destinata a morire la pesca di cattura. Ci sarà solo allevamento». Il suo è a tratti uno sguardo pasoliniano, su una specie di arcadia perduta. Eppure, qualcosa della vecchia comunità regge; l'isola non perde abitanti, anzi mantiene e rafforza la sua struttura demografica, nascono figli. I linosani che sono andati fuori ritornano. In questi giorni, ad esempio, un gruppo di abitanti, giovani e famiglie, si è accampato in una spiaggia dove c'è un boschetto di tamerici. È già il terzo anno che si ripete; si racconta che stia diventando una specie di tradizione isolana.

Il mare, i porti

Queste storie da Pantelleria, Lampedusa, Linosa nascono grazie a un viaggio che anche altrove abbiamo raccontato, soffermandoci su altre situazioni. È la barca di Lorenzo ed Emanuela, Tanimar, che ci ha condotto di porto in porto lungo le isole Pelagie. Avremmo voluto fare una sociologia, un'etnografia del mare; questa almeno era l'intenzione. Ma quante *ragioni* – ovvero, un conglomerato di discorsi, retoriche e interessi materiali, per dirla con Pierre Bourdieu – insistono sul mare, le isole, le coste che abbiamo attraversato? Alla *ragione turistica*, possiamo accostare quella *estrattiva* (dal pesce alle risorse energetiche); alla *ragione logistica* che organizza i flussi delle merci attraverso lo spazio marittimo, quella *umanitaria* (che include l'operato della società civile e delle agenzie, statuali e non, che presidiano e portano soccorso in modo variabile). E poi tutto si articola con la *ragione confinaria e panottica*, anch'essa al centro di specifiche economie che si sviluppano dall'imbrigliamento del movimento di chi attraversa il Mediterraneo centrale al di fuori dei vincoli di Schengen. Tali ragioni costruiscono un campo, un *battleground*, e lo dislocano su diverse scale (regionali, nazionali, transnazionali, post-nazionali), secondo le contingenze e con equilibri mobili.

Rileggiamo, sorridendo, le idee con cui era partita la navigazione. La radio di bordo non è stata una delle attività principali della nostra osservazione; tanto meno seguire Alarm Phone e i suoi *tweet* che per fortuna esistono e salvano vite. Un po' di più abbiamo usato VesselFinder come forma di tracciamento, di *voyeurismo*,

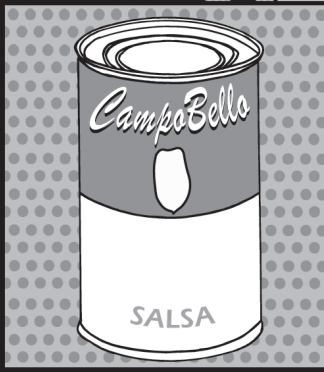
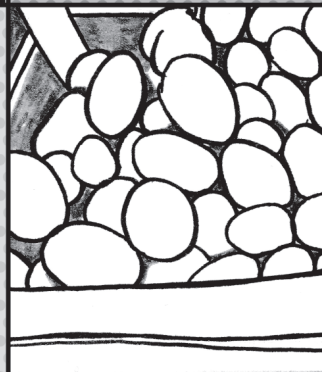
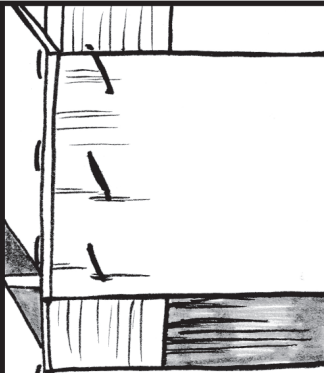
per capire dove stavano i pescherecci mazaresi o le navi della flotta civile. Le piazze del mare, poi, non le abbiamo mai trovate, perlomeno quelle che cercavamo; il meteo ha impedito che andassimo alla secca di levante sotto Lampedusa e ha ridotto di molto il tempo di navigazione. Soccorsi non ne abbiamo visti, ma molti cimiteri di barche e molti relitti buttati sugli scogli, sì. In quindici giorni i migranti dello Stretto di Sicilia li abbiamo visti solo nei porti, sbarcati dalla Louise Michel o dalle motovedette della Capitaneria.

Insomma, rispetto a quanto avevamo immaginato, la realtà della ricerca ha preso un'altra piega. *Una piega anfibia*, in cui il porto, le banchine, i moli sono divenuti i luoghi più interessanti nella, per la, produzione di conoscenza; un'etnografia anfibia: un termine buttato lì in un paragrafo dimenticato fra le prime riflessioni scritte dall'equipaggio si è invece rivelato un'intuizione cruciale. Nei porti le barche cercano riparo, perché il mare è inospitale; nei porti avvengono gli scambi fra mare e terra, tanto dei pesci scaricati come dei naufraghi portati in salvo. Nei porti poi, e questo può fare la differenza, si arriva con un determinato capitale: la propria imbarcazione e l'insieme di saperi e relazioni che in essa si depositano. Lo potremmo chiamare *capitale nautico*. Di questo capitale nautico, incarnato nella figura degli skipper, abbiamo goduto di riflesso in quanto equipaggio: ci ha permesso di attivare incontri altrimenti preclusi e di raccogliere molte delle storie che abbiamo scritto, qui e altrove. Ma è necessario anche operare un ripiegamento sull'interno: facendo attenzione al divenire equipaggio degli individui, l'*intimacy*, le convivenze, i processi di organizzazione

del lavoro. Una sorta di auto-etnografia e riflessività permanente ha infatti attraversato le nostre discussioni in pozzetto. Se la barca è il luogo abitato dei mari, fare etnografia del mare significa anche fare etnografia dentro queste case in movimento, organizzate attorno a diverse logiche economiche/politiche; imbarcarsi – su Tanimar, o su un peschereccio, su una motovedetta, su una nave della flotta civile del soccorso o su un mercantile – si configura come un originale dispositivo da sperimentare nella produzione di conoscenza, che continuiamo a esplorare.

Note al capitolo

1. *Il rituale del passaggio* (2022), un film di Antonino Millotta.
2. L'esperienza del viaggio è stata raccontata in *Equipaggio della Tanimar* (2023), *Crocevia Mediterraneo*, Milano, elèuthera.
3. Nome di una zona nel Canale di Sicilia, a est delle isole Kerkennah, al centro di molte contese fra pescatori italiani e tunisini.



La nostra Festa della Repubblica

Borgo Mezzanone, giugno 2023

Tum, Tum... Tum, Tum

Un rumore ripetuto, costante, secco che si sente a distanza come se si riflettesse sulle pareti bianche di pietra calcarea; due uomini l'uno vicino all'altro sbattono i polpi sugli scogli seguendo un ritmo preciso. *Tum, Tum... Tum, Tum.* Indossano un grembiule, macchiato da schizzi di sangue e carne; a poco a poco gli stessi scogli si ricoprono di una chiazza, un sudario. Ognuno dei due segue il suo ritmo, ma i suoni lentamente convergono, creando un'armonia, una specie di citazione reciproca. È un'operazione meccanica e artigianale al tempo stesso. *Tum, Tum... Tum, Tum.* In questo paese di mare, che in piena stagione estiva immagino viva di turismo, questo suono e questi gesti rimandano a un altrove. Come se il risuonare nello spazio aprisse anche la possibilità di risuonare nel tempo. L'essere sbat-

tuti, affinché le carni diventino più molli e quindi commestibili, mi appare come una metafora antropofagica della produzione e riproduzione di un ordine sociale: la forza e la violenza come requisito per imporsi su persone e cose da un lato, ma anche la resistenza ultima, disperata, persistente per quanto destinata a fallire, di ciò che appare inanimato, dall'altro. *Tum, Tum... Tum, Tum.*

È mattina presto. Anche se la luce è già intensa. Serpeggia una certa ansia che ci accompagnerà tutto il giorno. Ce la faranno? Non ce la faranno? Ieri notte, una colletta sulla rete fra anonimi donatori ha consentito di comprare i biglietti. Un percorso tortuoso, con molti cambi e molte frontiere da attraversare. Non è una linea retta quella che unisce A e B, ma una concatenazione di snodi e segmenti, orari e coincidenze, stazioni e incontri, che permettono insieme il procedere del cammino. Diversi soggetti, collocati in diversi luoghi, contribuiscono al tentativo: è una specie di equipaggio remoto a condurre il gruppo *paperless* che è materialmente in viaggio.

Mentre vedo le braccia alzate degli uomini, i tentacoli che vibrano nell'aria prima di infrangersi contro la pietra, i primi turisti che vanno a fare il bagno, e sento i suoni secchi e ripetuti – *Tum, Tum... Tum, Tum* – ci comunicano che sono partiti: una giovane donna e i suoi quattro figli, figli di una guerra che si protrae dal 2011, figli della Libia, e ora qui a cercare di raggiungere altri pezzi della propria rete familiare in un paese del Nord. In Italia sono di passaggio, chi mi accompagna è parte di questa operazione ferroviaria, io sono un osservatore vicino, solidale, naturalmente complice.

Sulla pista

Nel mentre però, siamo dentro un'altra storia. Ci stiamo avvicinando alla *pista*, un vecchio aeroporto militare in disuso divenuto da diversi anni uno dei più grandi campi di lavoro per l'industria dell'oro rosso – il pomodoro – e di molte altre produzioni agricole tirate dalla grande distribuzione. Da questa posizione, Borgo Mezzanone, vorremmo festeggiare, osservare, la Repubblica. Che un campo di braccianti si sia installato su una pista è di per sé evocativo: si sono arenati i suoi abitanti? È questo un trampolino per altre circolazioni? È un *hub* di mobilità per ogni dove? Un aeroporto *underground*? Ci sarà un *duty free*? Che merci si potranno comprare e scambiare in questa zona franca?

È la mia seconda volta in *pista*, così la chiamano i suoi abitanti. Riprendo le note della mia ultima visita, più o meno un inverno di due anni fa. In quel caso era stato un lento avvicinamento, passando da Foggia. Raccontavano ad esempio due compagni di Jacob, un locale centro sociale:

Quello è un ghetto, non c'è autogestione. Noi siamo sfruttati come loro, ma in altri lavori. Nella ristorazione, nei cantieri, nel turismo. E poi sono qui di passaggio, non vogliono rimanere qui. Vai a vedere la Posta d'estate. La gente si lamenta perché non ci può mettere piede. Qui c'è solo lavoro informale e sfruttato. Noi proviamo a parlare di lavoro e di casa che sono le basi. Proviamo a sanzionare quelli che sfruttano: facciamo prenotazioni di massa nei ristoranti e poi gli diamo buca. E lo rivendichiamo contro il lavoro nero. A Foggia non c'è niente, i giovani se ne vanno, cultura e spettacolo non esistono. I giovani vanno

allo stadio, andiamo tutti allo stadio. Il turismo non esiste. Solo la chiesa sa organizzarlo a San Giovanni Rotondo con Padre Pio.

I due giovani attivisti – uno si è appena iscritto ad agraria, l'altro lavora nella ristorazione – parlano da un punto di vista di classe, ma non riconoscono come parte della loro classe i braccianti che stanno alla base dell'agro-industria della provincia, da cui si estrae circa un quinto del pomodoro da pelati italiano. Qui a Foggia il modello è la raccolta a mano; in Emilia, il secondo grande produttore di pomodori per industria, è invece la meccanizzazione. Ed è la struttura del capitale e della produzione che si riversa anche sulle condizioni della riproduzione. L'organizzazione dei campi della raccolta spiega anche l'organizzazione dei campi della vita: produzione e riproduzione. Borgo Mezzanone sta a quindici minuti di auto da Foggia, poco dopo – ironicamente – troviamo la Zecca dello Stato. Ma è un altrove. È la linea del colore che separa le relazioni lavorative urbane da quelle rurali. Continuano i nostri due interlocutori: «Qui i neri non spacciano neanche. Quella è una roba della nostra malavita. Loro stanno là. Qui hanno sono qualche piccolo commercio attorno alla stazione». A metà strada fra Foggia e Borgo Mezzanone, incontriamo poi la Princess, il più grande impianto di trasformazione del pomodoro esistente in Italia.

Durante una cena in pizzeria, Isidore, la nostra guida che siamo oggi tornati a visitare, ci aveva detto all'improvviso: «Quando arriveranno le macchine, la pista finirà». Riprendo gli appunti di quella sera: «La pista lavora tutto l'anno sulle diverse raccolte, ora siamo nella fase delle olive. Poi arrivano due mesi di difficoltà, poi iniziano gli asparagi, poi i pomodori, poi l'uva. Ogni giorno il mio amico Isma esce a por-

tare i braccianti nei campi. Oggi erano a Stornara a fare le olive. Lui stesso rimane a farsi la giornata». Ora ci sono duemila persone. Il mercato del lavoro segue linee di specializzazione etnica. «I nigeriani... elemosina e droga, le nigeriane prostituzione, i somali e gli etiopi edilizia, i maliani e gli altri subsahariani agricoltura». Si finisce in un accampamento per questioni di amicizie o comunitarie. Il mercato agricolo della provincia fa lavorare la pista quasi per tutto l'anno, poi con i pomodori c'è il boom della richiesta. «Ma se già vai nella provincia di Bari, ci sono più macchine, si lavora meglio e con salari più alti». Isidore ha lavorato in quasi tutti i settori agricoli: ci racconta le diverse fatiche simulando i movimenti che devono essere fatti e le condizioni di contesto. «Il più duro? Le arance. È inverno e quando sali per prenderle ti bagni tutto con l'acqua trattennuta dall'albero». Perché a Foggia non arrivano le macchine? Isidore inizia a raccontare che i padroni delle terre spesso sono amici con i mafiosi, o gli pagano il pizzo. L'arretratezza delle relazioni di lavoro fa il paio con la iper-modernità della grande distribuzione che governa le raccolte.

Mentre riattivo la memoria, siamo già con Isidore sullo sterrato pieno di buche che dall'aggregato di case di Borgo Mezzanone – residuo della riforma agraria fascista, con scuola e campanile annessi – ci porta alla città dei neri, dei braccianti. Sull'altra pista, invece, quella più a Nord, dicono che tutto va bene, che la prima stazione è stata varcata e che persone amiche si stanno prendendo cura del segmento successivo del viaggio: qualcosa di più difficile perché soggetto a possibili controlli di polizia. Sono le 12.00, e il sole è caldo su una campagna piatta, un orizzonte verde. Vediamo delle automobili basse con degli uomini neri aggirarsi per i

campi; potrebbero stare in un campo da golf, oppure in un parco giochi per bambini. Sono invece seminatrici.

Entriamo in pista. È tutto come l'ultima volta, solo più affollato e pieno di macchine infangate. Un segno, la disponibilità dell'auto, che distingue le classi dentro questo campo: chi può organizzare una squadra di lavoro e chi no, chi può avere mobilità sul territorio e relazioni con i proprietari e chi no, chi può vendere servizi di trasporto e chi li deve comprare, o subire. E poi ci sono i bar, i macellai, i cani randagi, i venditori di ogni cosa, le chiese, i meccanici, gli elettricisti, il sindaco, le scritte sui muri, le sexworker, i falegnami, i quartieri etnici, i bagni, le case bruciate. Piccole novità: i punti acqua, dove gli abitanti vanno con i bidoni; un autolavaggio; un campo coltivato e recintato con galline che razzolano; una bandiera della CGIL e un punto di informazioni sindacali. Insomma, la meccanizzazione agricola non è arrivata, e la pista è sempre lì: una città con i suoi servizi informali che vive tutto l'anno e che cresce esponenzialmente durante la stagione estiva, ospitando lavoratori da ogni dove e fornendo servizi indispensabili ai padroni delle terre e alla grande distribuzione che governa il mercato agricolo.

Nel bar del ghetto

E, come la volta scorsa, ci ritroviamo dentro un bar – l'unità economica fondamentale di questo luogo – attorno a un tavolo a bere birra, calda, con Isidore e Isma, mentre intorno a noi arrivano le ragazze che lavorano e i braccianti/clienti che hanno finito la giornata di lavoro alla ricerca di ingaggi per la giornata successiva. Qui il lavoro

inizia alle cinque del mattino, quando le squadre partono e finisce dopo otto ore, per le 13.00-14.00.

All'inizio si parla di calcio, e per fortuna chi è con me conosce il tema. Sono sempre affascinato, e al tempo stesso escluso, dalla vicinanza che genera parlare di, e praticare, questo sport. È una specie di linguaggio universale che sembra abbattere il confine del colore, della classe, e che si riflette in intimità e vivacità, anche fra sconosciuti. Io ascolto, e mi guardo intorno. Gli stessi tavoli, gli stessi arredi, le stesse luci, le stesse facce; il bar è una piazza, un luogo di incontri e scambi. Tutto è identico, a parte il caldo e la stagione. Però Isma è contento di rivedermi ed è più loquace della volta scorsa. Il suo tema preferito non è il calcio, ma il lavoro. Ci tiene, nuovamente, a sottolineare che lui ha l'auto, ma è un bracciante. Lavora come gli altri, anche se trova lavoro per gli altri. «Sto nei campi a faticare», ci dice. Insomma, è un *caponero*, ma anche un lavoratore nero. Altri invece usano la disponibilità di un mezzo per taglieggiare la fatica dei propri simili. Una stessa pratica – *fare la squadra* – può dunque incorrersi dentro logiche diverse: il mutuo aiuto e la condivisione dei costi, oppure il caporalato e la rapina. Isma vuole essere preciso: «Io ho una sola auto, con me si va in cinque, punto». Altri vivono di intermediazione, e hanno messo su una flottiglia di mezzi.

Intanto il tempo passa, e mentre Isma ci racconta pezzi della sua carriera professionale da Bamako, a Nuoro e poi Borgo Mezzanone, festeggiamo i fantastici cinque in viaggio che hanno ormai lasciato l'Italia. Adesso li aspetta per molte ore un gioco di incastri, in solitudine, fra diversi snodi di treni locali; a distanza, vi è chi li segue, li orienta

e li sostiene. Prima di un nuovo passaggio verso Nord e oltre un'altra frontiera.

Il bar si sta popolando. E la discussione sul lavoro approfondendo. Quando chiediamo quanto è retribuito un bracciante, emerge tutta la variabilità delle situazioni. Isma difende la dignità della sua squadra. «Noi a meno di 10 euro l'ora non ci vendiamo»; Moussa parla invece del cottimo: 7 centesimi per una cassetta in legno da dieci chili di pomodori. Faccio i conti: cento cassette, mille chili, 7 euro. Non riesco a immaginare quante ore ci vogliano per raccogliere cento cassette. Comunque, la fatica di cento cassette e mille chili restituiscono un valore di 7 euro. Isma ride; come dire, non è possibile, non è vero. Moussa, che in Mali faceva il soldato, si difende: «Io devo lavorare, non ho alternative, che devo fare?». Anche a Cassibile le storie che raccoglievo erano queste: salari differenziati in funzione dell'anzianità in Italia, data la necessità per gli ultimi arrivati, gli ultimi sbarcati, di accettare qualunque cosa. Altri braccianti, chiamati da Isma, si uniscono alla conversazione, avvicinandosi e allontanandosi dal tavolo dove siamo seduti; come se fosse una testimonianza a un processo. «Hai mai lavorato tu per 7 centesimi a cassetta? Hai mai lavorato con me per questo prezzo?», e così a seguire. Vi è chi lavora per 25 euro le sette-otto ore, chi per 40, chi per 50, sino a punte di 70; dipende appunto dall'anzianità, dal tipo di raccolta, dal capitale sociale del *caponero* e della squadra. Isma continua a ridere sui 7 centesimi; gli sembra impossibile. Entriamo poi in una discussione infinita, confusa, ridicola e appassionata, su *cassette*, *cassoni*, *cassettine*... in breve sulla retribuzione a peso. E anche qui non

ne usciamo con un'idea chiara del rapporto prezzo/ora/lavoro; questo mercato del lavoro non ha regole, se non quelle imposte dalla forza o dalla contingenza.

Che succede intanto ai viaggiatori? Vedo la mia accompagnatrice tirare un sospiro di sollievo perché WhatsApp funziona anche oltre confine ed è possibile tenere aperta la comunicazione tappa dopo tappa. Per il momento tutto bene, si va avanti. Riguardiamo insieme l'allegria famigliola che posa insieme a una *conduttrice* dentro gli spazi di una grande stazione; è un'immagine che ci consola. La scrutiamo con attenzione; dissimulare, travestirsi, passare per normali – esercitare *il diritto all'indifferenza*, per riprendere l'espressione dell'antropologo Manuel Delgado – è la tattica vincente per sfuggire al *profiling* etnico e razziale che è il mantra del concreto agire delle autorità.

I selvaggi e i colti

Si continua nel bar a parlare di lavoro, aspettando che la calura si plachi. Isidore dice di avere due curricoli, quello A e quello B. «A volte la mia preparazione fa paura, e i datori pensano che potrei creare problemi perché so difendermi. Quindi mi sono fatto un curriculum di base, per evitare questo tipo di discriminazione». La sovraqualificazione di cui parla Isidore è legata alle esperienze, al capitale sociale e al capitale di reputazione. Scrive letteratura, vanta incontri importanti e parla un ottimo italiano. Ed è comunque qui a cercare un lavoro, qualunque, per i prossimi mesi. Quando Isma parla di lui, è evidente il rispetto e l'ammirazione che gli tributa: «Noi siamo dei

selvaggi in confronto», riferendosi all'educazione e alle conoscenze di cui fa mostra il suo amico. Isidore, inoltre, per le relazioni esterne che ha accumulato è una specie di procuratore del campo. Camminare con lui per Borgo¹ è un'esperienza concreta del riconoscimento sociale di cui gode, pur non abitando qui in modo stabile: in molti lo salutano, alcuni gli chiedono di intervenire in cose e situazioni che non capiamo, altri gli passano dei curricula. Lui stesso però ci girerà il suo curriculum per provare a trovare qualcosa lontano da Borgo.

Riprendo ironicamente il tema del selvaggio che ha evocato Isma: «Per essere un selvaggio complimenti, hai messo su questo posto e hai una squadra di lavoro». La sua risposta non si accomoda sul complimento ma approfondisce il tema della precarietà: «Ma ti sembra che dopo anni che sono qui, debba essere ancora senza documenti?». Capiamo grazie a lui come funziona, dal punto di vista dei titoli giuridici, il mercato del lavoro a Borgo. La circolazione dei documenti sembra essere l'asse del sistema: «Chi è andato all'estero a lavorare in nero lascia i suoi documenti a noi braccianti. Così quando torneranno potranno rinnovare il permesso in Italia, dimostrando di avere avuto dei contratti. Mentre noi che siamo senza documenti possiamo lavorare, e restiamo senza documenti». Tutti ci guadagnano da questo scambio, e quindi la transazione può avvenire senza l'uso del denaro. «Non si fa per soldi» dice Isma, alludendo a una forma di solidarietà interessata. Altre testimonianze raccolte altrove vanno in un'altra direzione: «C'è chi sta in Germania o in Francia, e presta i propri documenti per ricevere una rendita fissa». Come nel caso delle auto, della formazione delle squadre e dell'organizzazione del

servizio di trasporto, una stessa pratica può incorniciarsi dentro la logica del mutuo aiuto o della rapina. Lo stesso avviene per i *fantastici cinque* in viaggio che ormai sono quasi arrivati all'ultima stazione; l'aiuto al passaggio può essere a pagamento attraverso l'acquisto di servizi e informazioni o, come nel caso in cui siamo partecipi, gratuito, sulla base di un insieme di obblighi familiari e di parentela dentro una rete transnazionale e grazie alla cooperazione di individui solidali che contestano praticamente il regime di frontiera.

Braccianti, sexworker, informatori e ricercatori

Mentre noi parliamo di lavoro e il viaggio verso nord prosegue tappa dopo tappa, il bar si popola di sexworker. Sono incuriosito dalle relazioni che queste intrattengono con i frequentatori. A Genova abito in un vicolo in cui questo tipo di attività costituisce la principale economia, insieme alla vendita di sostanze; se il rapporto con il cliente è nascosto dentro le mura del posto di lavoro, su strada appare essenzialmente il corpo della donna in attesa. In questo bar osservo una diversa prossimità fra lavoratrice e clienti, una specie di *affettività pubblica e atteggiamento amicale* che non ha nulla a che vedere con le pose della seduzione di strada. Quando le donne tornano dalle stanze dove esercitano, si siedono ai tavoli e scherzano, giocano, discutono con i presenti; la loro visibilità in quanto sexworker si rarefa per assumere quasi il ruolo della cliente-donna del bar. Chiediamo a Isidore di spiegarci meglio la relazione economica fra gestori dello spazio e lavoratrici:

«Tutti i bar hanno le ragazze. Qui ognuna dispone della sua stanza e paga 30 euro al mese di affitto. Poi fa quello che vuole. 10 euro vale un incontro rapido con uno di qui – *pum pum*, mi dice – di più con quelli di fuori». L'ultima volta a Borgo avevamo cenato con una sexworker; mi ricordo il suo italiano stentato dopo molti anni di residenza e la sua conclusione amara e fatalista: «La lingua? A che vuoi che serva per la mia vita, tanto sempre qui sono». E poi mi esponeva in continuazione i problemi di salute: il corpo come capitale di lavoro soggetto a usura. Zoppicava, e nel mentre raccontava delle violenze e del passaggio in Libia. Chiedo a Isidore che ne è di lei: «Non è finita bene», risponde e chiude rapidamente il discorso. Tristemente, mi rendo conto che il genere femminile che ho visto sino a oggi a Borgo ha un unico orizzonte.

Isidore presenta Borgo attraverso le diverse categorie che secondo lui popolano il campo, di cui le sexworker sono una. Ci sono così gli *arenati*, coloro che hanno trovato un rifugio in questo spazio, terribile ma al tempo stesso ospitale per chi è privo di tutto; i *braccianti*, che lo popolano seguendo il ritmo delle stagioni della raccolta, anno dopo anno; gli *installati*, coloro che hanno messo su una rete di servizi commerciali di diverso tipo e lo abitano tutto l'anno; e infine gli *occasionalisti*, soggetti di passaggio alla ricerca di una qualche opportunità. È una descrizione sociologica quella che ci viene esposta, degna di Norbert Elias, e *grounded*, essendo lui stesso parte di questo mondo. A furia di parlare di lavoro – il lavoro dei braccianti, il lavoro delle sexworker, il suo lavoro – scivoli-amo su un piano diverso, emotivo. Il cambio di registro avviene quando evochiamo Aboubakar Soumahoro, uno

degli altri leader pubblici prodotti dal foggiano, ora divenuto deputato della Repubblica. Rispetto alla vicenda concreta, Isidore si tiene lontano: «Non mi sono pronunciato, non volevo essere strumentalizzato dalla destra. Io sto sul campo, sono qui... preferisco fare questo tipo di politica».

La sua voce diventa arrabbiata, concitata e pone al centro la questione delle aspettative di leadership che vengono proiettate sui neri: «Dobbiamo sapere Marx, parlare di Che Guevara, per essere all'altezza... Ma nessuno sa chi è Thomas Sankara e i nostri leader africani. Nessuno ci riconosce per il nostro sapere e per la nostra storia». E poi continua citando un'infinita serie di episodi in cui sente di essere stato usato per permettere l'accesso a Borgo, per fare interviste e foto, per rendere possibile l'incontro con questo mondo così impenetrabile agli esterni, senza mai essere pagato. Parla di noi, insomma, noi che facciamo ricerca o raccogliamo storie. Ragioniamo insieme sul ruolo del *fixer*, dell'informatore nelle scienze sociali e nel giornalismo; come pagare, quanto pagare, cosa pagare. Temi che sono tutti amplificati dal nostro operare dentro la cornice burocratica della pubblica amministrazione. Come retribuire chi non ha documenti? Come retribuire chi non ha i titoli di studio richiesti dall'università? Io stesso mi trovo in imbarazzo a usare il denaro dentro una relazione che ha caratteri quasi-amicali, un *setting* in cui normalmente lo scambio avviene attraverso altri strumenti. Anche questa volta, come nelle precedenti, utilizzeremo un *escamotage*. Salutandoci facciamo una donazione per i progetti di cui Isidore è promotore e che sono rivolti ai bambini di Borgo, i figli delle sexworker; qualche giorno dopo mi arriverà una foto di alcune biciclette che girano per il campo.

Passare

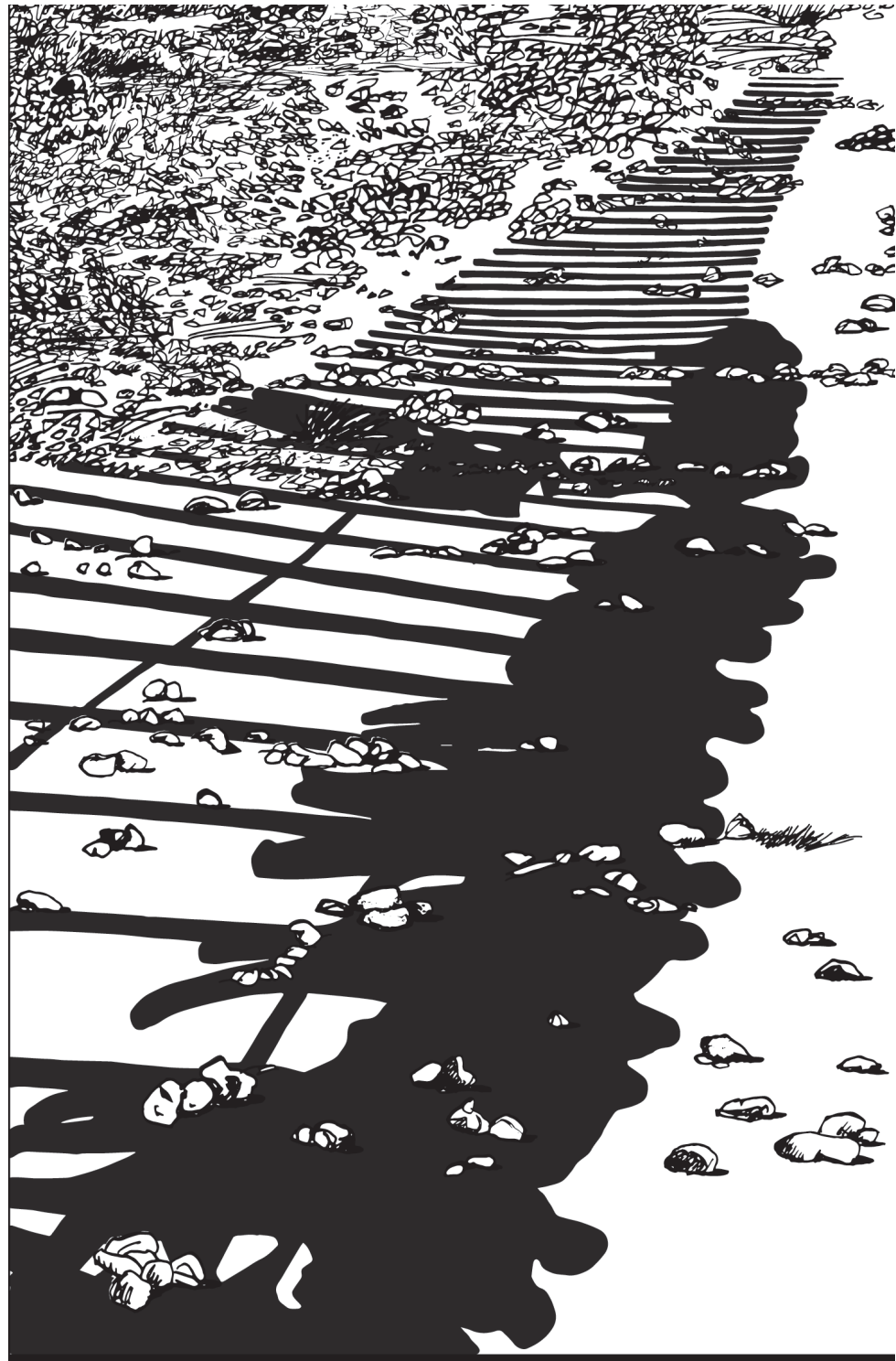
È arrivata la sera; riprendiamo la strada con le buche e lasciamo Borgo. I *fantastici cinque* sono ormai alla seconda frontiera. Un posto di blocco ne ostacola il passaggio, o comunque li intimorisce. L'equipaggio a distanza si impegna a cercare un varco alternativo, consultando mappe digitali e rappresentazioni visuali del territorio, disponibili a chiunque. Qualcuno scova un ponticello bucolico su cui i runner si muovono indisturbati; viene data la posizione e poi incrociamo tutti le dita. Ripenso al polpo – *Tum, Tum... Tum, Tum* – e spero che questa volta possa sfuggire alle mani di chi lo trattiene. Chi sta a Borgo ne è sicuramente ostaggio, dentro un reticolo fatto di segregazione, messa al lavoro, subalternità giuridica cui si risponde, o ci si adatta, attraverso l'effervescenza creativa degli *slums*, quello che Mike Davis ha chiamato *magical urbanism*. Non è detto che al di là di quell'altra frontiera li attenda un destino meno subalterno... ma ce lo auguriamo.

Tutti insieme qualche ora dopo festeggiamo, è *la nostra festa della Repubblica*: le diverse persone che hanno contribuito a fare questa rotta frammentata, collocate esse stesse in diversi luoghi della penisola e spesso anonime le une alle altre, hanno ricevuto il messaggio di arrivo. Nei giorni successivi, i video che i *fantastici cinque* ci invieranno faranno capire l'importanza delle reti familiari e parentali, vera infrastruttura materiale e affettiva di quella ferrovia sotterranea di cui gli attivisti solidali sono solo un'infinitesima parte. Meno di un mese fa questa famiglia in viaggio era in Libia. Passo dopo passo, stazione dopo stazione, oltre il ponticello dei runner dove le abbiamo lasciate, le persone

che abbiamo accompagnato a distanza – sarà forse un reato dare indicazioni stradali? – hanno varcato molte altre frontiere, scortate e accompagnate da altri a noi sconosciuti, e sono ora fra i loro cari. Speriamo che anche Borgo come destino resti lontano e non incomba sulle loro vite future.

Nota al capitolo

1. Per gli abitanti del campo, «Borgo» si riferisce alla pista. Per «Borgo Mezzanone» si intende invece la frazione di case lungo la strada statale.



Tra i respinti della boza e gli harraga in Marocco

Casablanca, giugno 2023

Père François e i feriti dalla frontiera

Sono molti i giovani marocchini che provano il viaggio senza documenti verso l'Europa; vengono chiamati *harraga*. Ma il Marocco è anche, e forse soprattutto, luogo di blocco per persone, in particolare subsahariane, che provano a (ri)partire. Casablanca diviene così luogo di (temporanea) destinazione; e a volte la temporaneità diventa definitiva. La struttura gestita da padre François ospita ragazzi malati e feriti, in tutto una cinquantina. Le ferite che riportano sono il segno di una violenza politica; la maggior parte di loro torna da un tentativo di *attaque* a Ceuta finito male. Hanno le gambe e le braccia deturpate da botte, tagli e torture subite attorno alla *valla*¹; sul proprio corpo si è impressa la violenza della frontiera.

Arriviamo da François di pomeriggio. Ha la faccia visibilmente provata. «*Comment ça va?*», «*Très mal*». Non fa formalismi e il contesto sembra giustificarlo. «Questa notte è morto un ragazzo, era malato di tubercolosi. C'è ora qua anche tutta la sua famiglia», racconta questo parroco francese in prima linea ormai da molti anni, prima a Oujda, al confine con l'Algeria, e poi a Casablanca. È schietto e disponibile; tuttavia, dietro una scelta di vita totalizzante per questa causa, non manifesta alcuno slancio militante; il suo discorso è tecnico, in molti casi cinico, un modo forse per trovare l'energia di continuare. La struttura che gestisce è affollata; molti soggetti transitano in questo pomeriggio assolato. Oltre ai malati e feriti della frontiera, anche *homeless* che dormono per strada e accedono al luogo per la doccia o la colazione. Lui ha a che fare tutti i giorni con persone che gli affidano le proprie storie; chiacchierando, ci snocciola frammenti. «Fino a qualche anno fa molti in Marocco arrivavano in aereo, oggi più nessuno, tutti fanno dei percorsi incredibili per via terrestre, superando molte frontiere a piedi, in bus, con mezzi di fortuna vari. E una volta arrivati qui, oggi sempre di più, rimangono bloccati, intrappolati». Il blocco, la trappola: figure che riemergono continuamente.

«Per Ceuta e Melilla non c'è bisogno di denaro, ma percorrere quella strada spesso ha molte conseguenze. L'altra possibilità è per mare, verso il sud della Spagna o le Canarie, ma è più caro e bisogna affidarsi a *chairman* e *cockseur*, gli organizzatori dei viaggi... E spesso c'è anche la paura di perdere i soldi, perché il contatto può essere un truffatore. In ogni caso», sottolinea, «oggi uscire dal

Marocco è molto difficile in generale. Le rotte per mare sono molto care e cariche di incertezza; a volte gli *harraga* partono con l'aereo verso la Turchia, perché non c'è bisogno del visto, ma poi devono affrontare tutta la rotta balcanica a piedi... Ceuta e Melilla oggi sono quasi inaccessibili: qui abbiamo l'impressione che sia davvero tutto bloccato».

François ci parla delle tattiche di transito verso Ceuta e Melilla, di cui ha lungamente discusso con i respinti. La prima modalità è quella dell'*attaque de masse*, ossia un tentativo organizzato e collettivo di attraversamento, con numeri da cinquecento a duemila persone². Un altro tipo di tentativo, in qualche modo antitetico, è il *point-chaque*, in cui si prova l'attraversamento in gruppi molto piccoli, da due a massimo quattro persone. Chi viene catturato nei dintorni delle barriere senza documenti viene deportato e respinto a sud. «Ognuno di loro conosce almeno quindici città del Marocco», dice padre François, «ma poi molti ritornano proprio qui a Casablanca, che è un luogo centrale nella geografia delle rotte migratorie».

«Alcuni provano decine e decine di volte», sottolinea, «e in Marocco non esiste una solidarietà dal basso... non esiste. La solidarietà si traduce al massimo nella pratica dell'elemosina, non assume un impegno diretto legato a un'idea di diritti... E poi non siamo in democrazia qui», sentenzia in conclusione dell'incontro. In questo senso, le reti militanti sono praticamente inesistenti. «E in Marocco c'è tantissimo razzismo», dice. «Si tratta di un dibattito negato... e l'unico modo che abbiamo per continuare a lavorare è mantenendo un profilo basso».

Conversando con i respinti

I cinque ragazzi che incontriamo e con cui discutiamo nel giardino della struttura di padre François sono tutti subsahariani e provengono da Guinea Conakry, Camerun e Mali. Tutti, tranne uno, non avevano scelto il Marocco come luogo di destinazione; oggi nessuno di loro vorrebbe stare qui, neanche quello che inizialmente ci aveva fatto un pensiero. In ogni caso non hanno ancora del tutto perso la speranza, continuano a provare il passaggio. Sono lì come conseguenza di un recente tentativo fallito, per recuperare le forze, assistiti medicalmente dalla struttura. Siamo seduti in cerchio. I ragazzi sono giovanissimi, poco sotto o sopra la ventina. A turno raccontano segmenti di biografie. Hanno voglia di parlare. C'è Ousmane, il ragazzo della Guinea Conakry, seduto al centro, che parla più di tutti, raccontando brandelli della sua storia. È lui che all'inizio pensava di rimanere a Casablanca, «ma poi fin da subito ho capito che si stava male in Marocco, c'è moltissimo razzismo». Tutti sperano di arrivare in Europa. «*Ici on souffre tellement...*». Quando, in un paio di occasioni, dico a Ousmane di non capire perché parla molto rapido, lui replica con un caustico: «Lo so, tu non puoi capire...»; di fronte a questa dimensione di alterità totale, mi sento inadeguato anche come semplice interlocutore.

Dai racconti che si intrecciano, emerge come i cinque ragazzi siano passati attraverso la frontiera terrestre a Oujda; nessuno è arrivato in aereo. Parlano di lunghissimi viaggi e di numerosi confini. «Tutte le frontiere sono difficili da oltrepassare, e alcune più di altre», dice uno di loro. Si parla anche dei morti visti in viaggio: «Eh, sì, ogni volta

che ne incontri sulla strada è una botta, un trauma...». Il ragazzo della Guinea Conakry, che, come altri, è rimasto senza soldi durante il viaggio, si è fermato anni a Dakar e ha dovuto lavorare lì prima di poter ripartire. Da cinque anni è qui a Casablanca. La vita di queste persone si è trasformata nel corso del cammino. È come se stessero abitando il viaggio. È divenuto la loro vita, saturandola. Arriveranno mai in Europa?

Per nessuno di loro è il primo tentativo a Ceuta e Melilla. Continuano a provarci, non si arrendono; e dopo ogni azione fallita tornano qui. Per chi non ha soldi, il viaggio via mare, ad esempio verso le Canarie, è inaccessibile: «Se non hai almeno 3.000 euro, è meglio che te lo scordi». L'unica possibilità per profili di questo tipo, senza soldi né risorse, rimane Ceuta e il salto della *valla*. «Quanto mi piacerebbe poter gridare 'boza!' con tutta la voce che ho», dice allora Ousmane. «Forse quel momento arriverà».

Per il momento, quel grido, per questi ragazzi è solo un sogno. «Sono rimasto tre mesi nella foresta prima dell'attacco di massa, ma poi è andata male...». Altri raccontano di aver tentato nella modalità *point-chaque*. «Si provano entrambe. Si prova in tutti i modi...». La modalità dell'attacco collettivo sembrerebbe la più comune in questo gruppo, anche se alcuni dicono: «È meglio viaggiare soli... la maggior parte delle persone che incontri sono una spina nel fianco (*emmerdeurs*)...». Meglio provare da soli. Emerge in questa frase l'apologia di un individualismo radicale che diviene a volte *habitus* di chi non ha nulla e che spesso osserviamo nelle storie di frontiera che raccogliamo. Come se, in quelle condizioni, non ci si potesse più fidare di nessuno e si dovesse solo fare affidamento sulle proprie forze. Ma emerge

anche, dalle parole di molti altri, l'importanza di avere dei compagni di viaggio, *des frères* con cui condividere l'asprezza della sorte e proteggersi mutuamente nel cammino.

Al contempo, in questa dirompente complessità, emergono anche racconti di violenze e torture all'interno dei gruppi in viaggio, come forma di sanzione per comportamenti scorretti. Uno dei respinti ci racconta di essere lì per essere stato ferito dai suoi *frères*, che lo accusavano di furto; con una chiave gli hanno sfigurato la bocca. «Ma la ferita non è il punto... la questione è la vita in Marocco che facciamo tutti noi... senza lavoro, senza una casa, senza una vita normale». La *question*, ci stanno dicendo, sono le molteplici violenze che attraversano i mondi della frontiera e di coloro che provano ad attraversarla in modo *inopportuno*; se il grido *boza!* annuncia una vittoria, è perché la vita quotidiana sulla frontiera ha molte somiglianze con quella della guerra. E come ci ha insegnato Pierre Bourdieu, spesso la violenza è circolare, dato che ogni violenza strutturale subito può rideclinarsi in violenza interpersonale agita.

All'assemblea nel campo

Arriviamo al campo informale dei subsahariani, vicino alla stazione di Oulad Ziyane; a quanto pare il più importante di Casablanca. Un luogo chiuso e circondato da un alto muro in cemento; fuori dal perimetro c'è una tendopoli per la strada. Riusciamo a entrare dopo vari giorni di comunicazioni WhatsApp con Franck, l'incaricato dal *Presidente* di tenere le relazioni con noi ricercatori. Ieri abbiamo avuto il via libera: «Va bene, venite

pure domani», «OK, perfetto. Mattina o pomeriggio?», avevo chiesto al telefono. «Meglio il pomeriggio, che qui nel campo la gente si sveglia tardi ed è un po' confusa...».

Appena arrivati vediamo scritte che evocano la *boza* lungo le recinzioni. Chiamiamo Franck e un ragazzo viene a prenderci per condurci alla capanna dove si terrà un'assemblea con il presidente, il vicepresidente e i rappresentanti delle dodici comunità nazionali presenti (tra cui Mali, Camerun, Senegal, Guinea Conakry, Guinea Bissau, Nigeria); questo è il *Gouvernement* di cui si è dotata l'auto-organizzazione del campo, in modo simile ad altri insediamenti informali in Marocco. Ci sediamo a cerchio; chi sulle sedie, chi su una sorta di panca, dentro questa struttura di legno di recupero e lamiera, troppo piccola per ospitare quindici persone. Ci stanno aspettando. La situazione ha un tono serio, solenne, nonostante la miseria del luogo. Fa un caldo insopportabile e con le porte chiuse si genera un effetto cappa. Sembra di essere in una serra. Siamo gli uni appiccicati agli altri, con le sedie e i corpi che si toccano. Incredibilmente alcuni di loro hanno il cappotto. Fare etnografia è anche stare, cercare, sostenere intimamente situazioni come questa.

Da fuori arriva un frastuono incredibile, e la gente all'interno parla forte, quasi urla, per farsi sentire. Arriva in decibel tutta l'energia che pervade il campo: conversazioni, grida, rumori di ogni tipo legati all'incessante effervescenza della sopravvivenza. Chi taglia del legno, chi prende delle lamiere... bum, bum... tam, tam... chi percuote cose. È una situazione assordante, in cui la vita esplode con un'incredibile forza. Il dato cruciale è la densità abitativa; in uno spazio non tanto esteso da un punto

di vista perimetrale – con un muro a fare frontiera dentro un quartiere povero e periferico – pare ci siano più di millecinquecento persone ammassate.

«In realtà non sappiamo bene quanti siamo. E poi c'è un via vai incredibile, tutto il tempo gente che arriva e gente che se ne va». Non sanno di preciso quanti sono, ma di certo sono tanti, troppi, in una situazione degradata e di blocco forzato, in cui mancano gli alimenti e i beni di prima necessità per sopravvivere. Durante l'assemblea, parliamo di vari temi legati al campo. Il *Gouvernement* sembra non ricordare più di essere stato bloccato in un viaggio e l'Europa non viene neanche menzionata nella nostra conversazione. La fatica della sopravvivenza quotidiana fa in modo che lo stesso ricordo di quella precedente intenzione scompaia. Anche se fuori sui muri c'è scritto *boza*, la loro vita oggi è in un campo in Marocco, che è diventato un luogo di blocco, forzata destinazione. E che destinazione. «Qui le persone non hanno da mangiare», dicono a turno in molti; «i bambini che nascono qui non esistono», dice Ibrahima, il rappresentante della Guinea Conakry, in una tragica constatazione.

Dalle voci che si susseguono nell'assemblea emergono interventi sofferti, in alcuni casi evocativi. Vengono citati Thomas Sankara e il panafricanismo, la necessità di costruire «la nostra unità come subsahariani qui in Marocco». Si afferma una coscienza di essere africani in una situazione determinata, quella della marginalità estrema, oltreché esposti a un continuo razzismo e segregazione, in una dimensione in cui il campo assorbe in modo totalizzante le vite e i tentativi di viaggio per l'Europa vengono meno. Sono alle prese tutti i giorni con la

sopravvivenza e uscire da quel campo, unico riparo rimasto, non è neanche più una possibilità. Il campo come luogo *temporaneo*, per tutta la vita, «una zona definitivamente temporanea» come ci ha insegnato Federico Rahola. Il campo esiste dal 2015 e alcuni di loro lo hanno fondato; abbiamo di fronte gente che è in Marocco da cinque, sei, otto anni. Alcuni lavorano fuori dal campo, ma sono pochi. Per il resto il campo è una città in continua auto-costruzione ed evoluzione, che deve trovare le risorse per riprodursi.

Ci chiedono del nostro lavoro e proviamo a spiegare perché ci interessa essere lì. Balbettiamo qualcosa sul senso di una sociologia pubblica che vuole costruire alleanze con i subalterni e produrre una conoscenza utile alla trasformazione sociale; viene compreso ciò che diciamo, ma le nostre parole rimangono vuote e impotenti di fronte alla violenza quotidiana che pervade le vite di queste persone. Ci comunicano una richiesta: hanno bisogno di derrate alimentari. Se vogliamo tornare e sapere di più, uscire dalla capanna per entrare nella vita del campo, è necessario portare cibo. Oggi abbiamo consegnato alcuni sacchi di spesa; ma la quantità è ridicola rispetto alle necessità. «Questo basta a malapena per noi rappresentanti», dice quello del Mali. «Ma la gente al campo se vi vede in giro penserà che avete portato molto cibo e che noi ce lo siamo rubato. *Le gouvernement, il faut faire attention à ça*», mettendo in guardia presidente e vicepresidente dall'accettare la nostra proposta di poter fare un giro nel campo accompagnati da loro.

Dopo un'intensa assemblea di più di un'ora andiamo via, senza aver superato la soglia della capanna. Riflet-

tiamo sul fatto che per fare ricerca in un luogo del genere bisogna essere in grado di portare derrate alimentari; c'è una richiesta di aiuto umanitario che evidentemente non è coperta e non è soddisfatta da altre istituzioni, nazionali o internazionali. Nel campo c'è fame e non si può pensare di documentare quel contesto senza interrogarsi su come soddisfare prima un bisogno di base. La sofferenza che è emersa dall'assemblea ci rimane appiccicata addosso per molto tempo. Come l'immagine delle facce di molti di loro, quella del presidente in particolare, *possedute* da una qualche droga che permette di tollerare un livello estremo di sofferenza; la *confusione* che evocava Franck nella telefonata ci faceva presagire una vita notturna movimentata all'interno del campo, così come l'importanza di evadere mentalmente, di *stare fuori*. Stare fuori, forse, è l'unico modo per starci, lì dentro.

Un'ultima nota importante è sugli «esclusi» dal campo. Il perimetro esterno al muro è ulteriormente abitato da gente accampata per strada con le tende. Nell'assemblea emerge, in effetti, che «siamo già moltissimi, troppi, qui dentro...». Ci sembra di capire che gli esclusi dal campo siano in particolare sudanesi. E in effetti il Sudan non appare tra le comunità nazionali rappresentate nel nostro incontro; gli esclusi degli esclusi.

Il porto degli harraga

Siamo in partenza da Casablanca ma prima decidiamo di andare a salutare Mohammed e il gruppo di ultrà del Raja – una delle squadre di calcio di Casablanca – che

Filippo Torre, l'amico ricercatore con cui ho condiviso questa esperienza, mi descrive come potenziali *harraga*, alla volta del sogno europeo. «Oggi è sabato, la spiaggia sarà super affollata, meglio se andiamo da un'altra parte». Nonostante l'avvertimento di Mohammed gli proponiamo comunque di vederci nella spiaggia del suo quartiere, appena oltre la fine del porto, dove nolegghiamo ombrellone, tavolino e sedie di plastica, seguendo il modo comune di vivere il mare. L'acqua è sporca, solo i bambini fanno il bagno; non ci sono donne in costume. Per poter consumare delle birre, i ragazzi dell'ombrellone ci danno dei fogli bianchi per avvolgerle, un perfetto compromesso che accontenta tutti: non ci impedisce di bere, e lo rende accettabile di fronte ai bagnanti.

Ci raggiunge Mohammed; era in ospedale a trovare un amico che ha avuto un incidente in moto. Quando arriva l'umore non è dei più alti. Cominciamo comunque a parlare del più e del meno e di ciò che abbiamo visto in giro e a un certo punto ci fa una proposta. «E se vi portassi a vedere dove partono i barchini per la Spagna? C'è un posto in un quartiere qui vicino di amici miei», dice Mohammed. È così che finiamo nel quartiere di Sidi Abdellah Ben Haj, un gruppo di case circoscritto da un muro. Mohammed lo chiama Karyan, il termine con cui sono indicate le *bidonvilles* di Casablanca. «Solo l'ultima fila di case sul mare è un Karyan, il resto è un quartiere popolare...».

In effetti, Sidi Abdellah non ricorda propriamente una *bidonville*: le strade sono pulite, le case colorate e di cemento. Mohammed è familiare con la gente del quartiere, saluta diversi suoi amici, che ci presenta mentre facciamo un giro negli stretti vicoli del luogo; infine arriviamo

all'ultima fila, quella delle baracche prima della scogliera. Il paesaggio qui è caratterizzato da una lunga strada asfaltata, evidentemente mai entrata in funzione, e diventata luogo di vita per i bambini del quartiere che la usano per giocare a calcio. Seduti sugli scogli oltre la strada, da dove scorgiamo una specie di porto naturale, Mohammed racconta: «I barchini partono da qui per andare in Spagna, direttamente a Cadice, che è il tragitto più corto. Le persone spesso lo fanno anche autonomamente, comprano tutto il materiale necessario, la bussola, il motore, il gommone: di notte vengono qui, lo gonfiano e partono».

«Quanto costa un viaggio?», gli chiediamo. Mohammed si rivolge allora gridando a uno dei ragazzi che ci aveva presentato prima e lo introduce nella nostra conversazione. «Ehi Said, ma tu quante volte ci hai provato alla fine? Quanto costa il viaggio? Lo vogliono sapere i miei amici italiani...». Lui ci ha provato più volte. «Tre volte!», dice con precisione avvicinandosi a noi. Racconta che i tentativi da lì sono di due tipi. Da un lato il viaggio organizzato, dai 3.000 euro in su, dall'altro – come nella sua esperienza – la modalità autogestita: «Mettiamo i soldi insieme con un gruppo di amici, compriamo l'equipaggiamento e ci proviamo. Sono intorno a 1.000 euro a testa, che è comunque un terzo di quanto ti chiedono gli *organiseurs*». La scelta sulla modalità da seguire dipende da fattori soggettivi, e di risorse, ed entrambe le tipologie di tentativo sono utilizzate. Così prosegue Said: «Le prime due volte siamo stati portati indietro dalla marina marocchina, la terza volta si è rotto il GPS». Non ha nessun problema a parlarci della sua esperienza in mare; anzi, ne parla con una certa spavalderia, mostrandoci anche divertito delle immagini sul suo cellulare. «Da qui

non si punta alle Canarie, ma a Cadice. Se il tempo è buono e tutto va bene sono viaggi relativamente brevi, ci si mette in media diciassette ore», ci racconta Said. «Ma deve andarti bene. Io per ora ho solo buttato via migliaia di dirham. Ma non è un problema: ci proverò ancora».

Gli *harraga* locali, così, nella dimensione migratoria del Marocco coesistono con i soggetti che abbiamo visto in precedenza: i subsahariani, respinti dalla *valla*, che continuano ancora a provarci, e i bloccati nel campo, che sembrano invece, almeno per ora, completamente impegnati a sopravvivere, senza più speranze di arrivare in Europa. La linea del colore e della nazionalità, oltre a quella di classe, agiscono qui in modo evidente, restituendoci connessioni e distinzioni tra diverse tipologie di migranti, di partenze e dispositivi di blocco.

Note al capitolo

1. La *valla* è l'altissima barriera coronata da filo spinato, progettata e costruita dalla Spagna alla fine degli anni Novanta, a Ceuta e Melilla.
2. Su questo punto, si veda il film del 2016 *Les Sauteurs* di Abou Bakar Sidibé, Moritz Siebert, Estephan Wagner.

Conversazioni tunisine

Attorno a Sfax, primavera-autunno 2023

Nota iniziale

Un libro che spesso ha ispirato il nostro lavoro è *La breve estate dell'anarchia*. In esso l'autore sperimenta quello che definisce un romanzo di montaggio. Attraverso l'accostamento di diversi materiali documentari ed etnografici, interviste, rapporti di polizia, notizie giornalistiche viene ricostruito un momento storico, e la biografia di un protagonista di un momento storico: Buenaventura Duruti. Stessa operazione si ripete in *Colloqui con Marx e Engels*. In questo genere sfuma la differenza fra letteratura e ricerca, romanzo ed etnografia. Sulla scia di Hans Magnus Enzensberger, proviamo a *montare* le nostre note etnografiche. I materiali qui utilizzati provengono da due esperienze di imbarco in qualità di marinaio e ricercatore: la prima a

bordo di Nadir, una barca a vela della flotta civile impegnata in azioni di monitoraggio nel Mediterraneo centrale, nell'aprile/maggio del 2023; la seconda a bordo di Tanimar nell'ottobre del 2023 con un equipaggio delle università di Genova e Parma che ha navigato lunga la costa tunisina da Monastir sino a Sfax e le isole Kerkennah.

Ricercatore (1 ottobre 2023, diario di campo). In attesa di un imbarco dall'aeroporto di Torino, inizio a conversare con Georges. Io con una carta di imbarco in mano, lui in un uliveto a nord di Sfax. Mi manda un video di un campo dove si vede la terra rossa, gli ulivi distanziati l'uno dall'altro, e diversi gruppi sdraiati per terra su delle coperte. Si sente il rumore del vento. È una specie di biglietto di presentazione. Di Georges non so niente, solo che viene dalla Costa d'Avorio e fa parte del gruppo degli sfollati di Sfax di qualche settimana prima. La sua è una specie di carriera discendente: a maggio in una casa, poi in una piazza dove un collega lo ha conosciuto durante le attività *outdoor* di una scuola di etnografia, ora sotto gli ulivi. Mi manda la sua posizione. La foto profilo di WhatsApp mostra le facce di tre bambine sorridenti in mezzo a un'area rurale, vicino a un distributore di benzina, lungo la strada che da Sfax va verso Chebba. La conversazione continua... ricevo diversi messaggi vocali che raccontano la difficoltà e il malessere di una situazione di blocco e di un'attesa per partire. Provo a spiegare a Georges chi sono, cosa faccio e come arriverò lì (in barca da Lampedusa). Al messaggio successivo mi chiede di portarlo con me in Italia e che lui mi aspetterà lì al campo rinunciando a partire prima. Le aspettative che genero non sono all'altezza di quello che sono in grado di

fare. Io mi muovo, lui no; io voglio sapere, lui è disponibile a raccontare; lui chiede un passaggio, ma io non posso fornirglielo. Nel giro di poche ore, appare evidente l'asimmetria strutturale della relazione, così come la mia dimensione parassitaria. Conoscere la situazione in cambio di che? Guardo sulla carta la posizione che mi viene data... a pochi chilometri dal mare. Ora siamo in mare, domani arriviamo a Monastir, poi proveremo a incontrare Georges.

Kaïs Saïed, Presidente (Ansa del 22 febbraio 2023).
Il presidente tunisino Kaïs Saïed ha invocato «misure urgenti» contro l'immigrazione illegale di africani subsahariani nel suo paese, affermando che la loro presenza è fonte di «violenza e crimini». Saïed, presiedendo una riunione del Consiglio di sicurezza nazionale «dedicata alle misure urgenti che devono essere prese per far fronte all'arrivo in Tunisia di un gran numero di migranti irregolari dall'Africa subsahariana», ha parlato con estrema durezza dell'arrivo di flussi di «migranti clandestini» la cui presenza in Tunisia è, secondo lui, fonte di «violenze, crimini e atti inaccettabili, oltre che illegali», insistendo sulla «necessità di porre rapidamente fine a questa immigrazione». Questa immigrazione clandestina, afferma il comunicato, fa parte di un «piano criminale ordito all'alba di questo secolo per modificare la composizione demografica della Tunisia», al fine di trasformarla in un paese «solo africano» e offuscare il suo carattere «arabomusulmano». «Alcuni soggetti hanno ricevuto ingenti somme di denaro dopo il 2011, per l'insediamento di immigrati irregolari subsahariani in Tunisia», si legge nel comunicato, secondo cui «l'obiettivo non annunciato

delle successive ondate migratorie clandestine è quello di fare della Tunisia un paese solo africano con nessun collegamento con le nazioni arabe e islamiche». Il presidente ha invitato le autorità ad agire «a tutti i livelli, diplomatico, di sicurezza e militare» per affrontare questa immigrazione e ha chiesto «l'applicazione rigorosa della legge sullo status degli stranieri in Tunisia e sull'attraversamento illegale delle frontiere». «Coloro che sono alla base di questo fenomeno sono trafficanti di esseri umani con il pretesto di essere invece difensori dei diritti umani», ha detto Saïed, secondo il comunicato della presidenza.

Operaia della ceramica (intervista a bordo di Nadir, Stretto di Sicilia, 28 aprile 2023). Vengo da Douala in Camerun; facevo l'operaia a Nabeul nella ceramica, da due anni abitavo lì. Anche mio marito lavorava come operaio. A un certo punto la situazione è divenuta terribile per noi neri. Potevi solo stare chiuso in casa per paura delle violenze. Il presidente è diventato pazzo. Anche se i vicini ci volevano bene, non ci potevano più proteggere. Non potevamo più lavorare. Allora sono andata a Sfax e ho cercato un *convoglio* per partire. Mio marito mi ha raggiunto e abbiamo preso la barca. Siamo stati tre giorni in mare. A un certo punto siamo finiti verso la Libia. Abbiamo anche incontrato le motovedette libiche. Una ci voleva prendere e l'altra ci ha lasciato andare. Si sono messe a litigare fra di loro. Per fortuna sono arrivati i pescatori tunisini che ci hanno fatto vedere la direzione per Lampedusa e ci hanno rimorchiato. Poi ci hanno lasciato qui. Voglio andare in Germania, ho una zia che abita lì.

Kaïs Saïed, Presidente (Ansa del 4 luglio 2023). «La Tunisia è un paese che accetta sul proprio territorio solo coloro che ne rispettano le leggi. Non tollera di essere utilizzata come zona di transito o territorio di insediamento per persone provenienti da più paesi africani, né accetta di essere custode di confini diversi dal proprio. Ci sono molte prove che tutto questo è anomalo. Come possono questi migranti viaggiare per migliaia di chilometri e dirigersi verso una città o un quartiere specifico? Conoscono queste città o quartieri quando sono nel loro paese? Sono migranti o persone sfollate da gruppi criminali che sfruttano la loro miseria e trafficano i loro membri, minando così la pace sociale in Tunisia?», si legge nel comunicato della Presidenza della Repubblica. Nello stesso contesto, il presidente tunisino ha invocato la necessità di far rispettare la legge su chi sfrutta queste persone in Tunisia, sottolineando che l'affitto di alloggi per stranieri richiede la dichiarazione delle autorità di sicurezza e l'occupazione deve essere subordinata al diritto tunisino.

Garde Nationale, Monastir (3 ottobre 2023, trascrizione ordini ricevuti). Con la vostra barca, mentre scendete verso Sfax, dovete fermarvi nei porti. Non potete viaggiare la notte in mare, non potete ancorare né dormire in rada. Il telefono satellitare della barca lo sequestriamo. Lo potrete riavere tornando qui prima di accedere alle acque internazionali. Vi sconsigliamo di affittare un'auto e di andare verso Sfax. In ogni caso, non avete autorizzazioni valide.

Se fate ricerca, vi sequestriamo anche la barca.

Kaïs Saïed, Presidente (Ansa del 3 ottobre 2023). «La Tunisia, che accetta la cooperazione, non accetta la carità né l'elemosina. Il nostro paese e la nostra gente non

vogliono pietà, ma esigono rispetto»: così il presidente Saïed, parlando dei rapporti tra Tunisia e Unione Europea, ha motivato il fatto che «la Tunisia respinge quanto annunciato nei giorni scorsi dall'UE, non per l'importo in questione, perché tutta la ricchezza del mondo non vale un grammo della nostra sovranità, ma perché la proposta contraddice il memorandum d'intesa firmato a Tunisi nello spirito che ha prevalso alla conferenza di Roma dello scorso luglio».

La Commissione europea aveva annunciato il 22 settembre scorso che avrebbe iniziato a versare «rapidamente» i fondi previsti dall'accordo con la Tunisia per ridurre gli arrivi di migranti dal paese nordafricano. La Commissione ha precisato che dei 105 milioni di euro di aiuti previsti per combattere l'immigrazione irregolare, circa 42 milioni di euro sarebbero stati «assegnati rapidamente». A questi fondi si devono aggiungere 24,7 milioni di euro già previsti nell'ambito dei programmi in corso.

Saïed ha sottolineato che la Tunisia sta facendo ogni sforzo per smantellare le reti criminali coinvolte nel traffico di esseri umani.

Ricercatore (5 ottobre 2023, diario di campo). Dopo il promontorio di Chebba, entrati nel canale che dobbiamo seguire con cautela sino a Sfax per non finire insabbiati, cambia radicalmente la popolazione del mare. Cessano progressivamente i pescherecci (la pesca artigianale si tiene sotto costa, lontano dalla nostra rotta) e compaiono gommoni e motovedette della Garde Nationale che pattugliano. Vediamo uno di questi in lontananza carico di persone; è un respingimento. Siamo sul *fronte di mare*,

prospiciente il *fronte di terra* da cui avvengono le partenze e dove sono state sfollate alcune migliaia di neri in partenza prima accampati nella città di Sfax; in realtà nessuno sa fornire numeri esatti. Siamo subito fermati per un controllo di routine e poi lasciati proseguire. Da adesso in poi, per Tanimar, assistere in acqua a una qualche operazione di respingimento sarà un'esperienza quasi quotidiana. Dei respingimenti rimangono le tracce, come la barca in ferro che giace solitaria e ferma nel canale al lato della nostra rotta. Dentro, dei bidoni di benzina vuoti e qualche straccio appeso sui bordi, quasi fosse una bandiera bianca issata, una specie di preghiera, una richiesta di pietà; il motore è stato sottratto e di sicuro rientrerà nella circolazione dei beni utili e segreti. È il principio dell'entropia: nulla finisce, tutto si trasforma e ritorna nell'economia del viaggio. I motori, le barche, la ferraglia...

Attivista, a nord di Sfax (5 ottobre 2023, messaggio vocale). Io sono un comunista libertario e Saïed era uno di noi. Lo conoscevamo, eravamo la sua cerchia nelle università. Per noi era la prosecuzione della rivoluzione. Quando andava in TV sentivamo nei suoi discorsi la prosecuzione dei nostri dibattiti. Ho fatto attivamente campagna elettorale per lui, anche se non l'ho votato, perché sono anarchico. I giovani di oggi faranno la rivoluzione contro Saïed, così come noi l'abbiamo fatta contro Ben Ali, e poi contro gli islamisti.

Ricercatore (6 ottobre 2023, diario di campo). Nel canale la linea telefonica ci abbandona, siamo a una ventina di miglia dalla costa, e questo spazio di guerra si configura come una zona oscurata, una zona d'ombra: dove non si

può stare all'ancora, non si può navigare di notte e dove il telefono satellitare è bandito. Durante le molte ore in mare, su un'acqua melmosa, a tratti molto bassa e piena di meduse marroni grosse come palloni ma anche di delfini che ci accompagnano per lunghi periodi, una collega ricostruisce con parsimonia e un tono pacato la sua esperienza di attivista a Sfax: il discorso pubblico, nel mezzo di una crisi senza precedenti, si è incanalato sui neri/subsahariani come nemici pubblici. Anche se la criminalizzazione riguardava la figura degli *irregolari*, subito la razzializzazione ha prevalso, lasciando in ombra i libici e altre categorie di soggetti senza le giuste carte. Il primo passaggio è stato l'interdizione per i neri *irregolari* di affittare e lavorare. Certo, anche in Italia è proibito affittare e dare lavoro agli *irregolari*. Qui è come se avessero fatto sul serio, invitando e obbligando i cittadini a espellere dal mercato del lavoro e dell'affitto alcune decine di migliaia di persone. Da tutto il paese, come conseguenza, si genera un esodo verso Sfax dove le persone in fuga iniziano ad accamparsi nelle piazze e nei mercati in attesa di poter partire; questo spazio di concentrazione e addensamento diviene un facile bersaglio per stigma e violenze di ogni tipo, ma anche un vasto mercato per l'industria del viaggio. Rispetto a questo quadro, rimangono sparsi e isolati i gesti di solidarietà: singoli individui che portano cibo, acqua o si rifiutano di partecipare alla caccia al nero, offrendo anzi protezione e alloggio. Poi arriva lo sgombero e l'espulsione dalle città alle campagne... è questo il momento in cui si inserisce la nostra presenza. Nel mentre continuano ad arrivare messaggi vocali e richieste di aiuto da Georges; mi chiede dove sono e quando arrivo. Dice che ci stiamo mettendo troppo

ad arrivare da lui. Ripete che fa freddo e che ha bisogno di una giacca e di una coperta.

Operatore associazione umanitaria, Sfax (7 ottobre 2023, trascrizione conversazione). Ora è più calmo, ma la nostra auto che andava a fare le distribuzioni e portare aiuto in città è stata vandalizzata e distrutta. Anche io, mi vedi che sono nero e grosso, sono stato aggredito per strada. Adesso facciamo le stesse cose di prima, ma di nascosto.

Attivista, a nord di Sfax (8 ottobre 2023, trascrizione conversazione). Ma certo che potete parlare con i neri, ma certo che potete stare con loro nei bar, certo che potete andare nei campi, non c'è alcun problema. Fate solo attenzione alle immagini, dovete essere autorizzati. Al km 34? No, non potete andare. Non ci vado neanche io. Il problema non è la polizia, ma i locali. Quello è il centro dell'organizzazione delle partenze e vi potrebbero prendere per poliziotti.

Incontro con Georges, a nord di Sfax (9 ottobre 2023, diario di campo). Georges ci racconta della sua vita quotidiana nell'uliveto da quando è stato espulso da Sfax. Le prime parole sono per la polizia: «Spesso viene e sequestra i telefoni. L'altro giorno siamo scappati, e ci siamo rifugiati fra i cactus per non essere presi». Nella rappresentazione di Georges, se la polizia è ostile e violenta, e il Maghreb è intriso di razzismo e negrofobia anche per lui che è musulmano (si riferisce a tutte le precedenti tappe del suo viaggio in Algeria, Libia e Marocco), la popolazione di questo spazio rurale è invece solidale: «Sopravviviamo grazie

a loro, ci danno da mangiare e da bere». Mentre Georges parla vediamo un nero che accompagna un tunisino cieco che avanza a tentoni col bastone dentro il bar e poi delle bambine che fanno il giro dei tavolini per chiedere un contributo economico; in molti lasciano delle monete. Georges riflette anche sugli aspetti di scambio materiale connessi alla solidarietà: «Sono solidali perché gli rendiamo, perché gli portiamo risorse». E inizia a raccontare dei prezzi maggiorati per ogni tipo di bene venduto agli accampati. Ma descrive anche tutta l'economia che ruota attorno all'attesa della partenza: «Intanto il *cockseur*, l'intermediario fra noi e l'arabo che organizza i viaggi, i proprietari dei campi, e poi ci sono i fabbri, i camionisti, tutti i materiali necessari, gli alimenti, siamo la loro ricchezza».

Da qui inizia a descrivere la preparazione dell'ultimo *step* del viaggio: «Una volta che hai pagato – i prezzi sono sui 500 euro – attraverso un trasferimento via Western Union dal tuo paese, il *cockseur* ti mette nel gruppo di viaggio: il *convoi*. Siamo una quarantina, abitiamo insieme sotto gli ulivi. C'è un tesoriere e un servizio di sicurezza per evitare gli intrusi nel gruppo che vogliono partire senza pagare; poi a turno qualcuno di noi fa da mangiare per tutti; capitano e bussoliere invece sono persone che magari hanno una qualche esperienza di mare». Il *convoi* è come una brigata che si prepara alla battaglia, costruisce condivisione nella vita quotidiana per essere pronta e affiatata per le difficoltà del mare. Georges definisce sé stesso *passager* (in francese). Quando gli chiedo se si riferisce all'imbarco, mi guarda stupito: «No, durante tutto il viaggio siamo *passagers*». Il termine mi sembra evocare la naturalità di un rapporto fra domanda

e offerta; si è passeggeri, perché si compra un servizio da un qualche fornitore di trasporti. In tal senso, questa forma di auto-definizione aggiunge un ulteriore strato ad altre parole già incontrate nelle zone di frontiera: *soldati*, che rimanda alla dimensione della battaglia attorno alla frontiera; *avventurieri*, che richiama la dimensione del rischio, dell'imprenditorialità e della curiosità conoscitiva; *boza*, che richiama la vittoria ma anche il mero tentativo di bruciare la frontiera.

Georges è determinato ad andare avanti, gli chiedo se ha paura del mare: «No, ho già avuto tanta paura prima, mi ha reso forte». Mi stupisce anche che conosca Alarm Phone. Ora le partenze sono bloccate – ci dice, evocando una specie di conoscenza collettiva fra gli accampati degli ulivi – ma lui è tranquillo perché è già nel *convoi* e aspetta solo il momento giusto per la partenza. Ci propone anche di mandare dei video e dei vocali sulla sua vita quotidiana. Da questo momento in poi, iniziamo ad avere informazioni più o meno dettagliate e quotidiane di ciò che avviene nella zona.

Gruppo Facebook (10 ottobre 2023, avviso). Km 6, ieri ore 18.00, due bus di neri scortati dalla polizia, direzione sconosciuta. Fate attenzione.

Ricercatore, a nord di Sfax (10 ottobre 2023, diario di campo). Al ritorno verso Sfax, decidiamo di attraversare perpendicolarmente gli assi viari principali, in asfalto, per dirigerci verso il mare. Siamo più o meno al km 34, là dove non dovremmo essere seguendo le indicazioni ricevute. La strada si restringe subito e diventa di terra contor-

nata da lunghe file di fichi d'india. Ovunque case sparse, ovunque accampamenti e uliveti, ma anche neri che girano tranquilli nei piccoli borghi contadini alla ricerca di acqua o con buste della spesa. È una specie di *sprawl* rurale di persone in attesa di partire, quello che abbiamo di fronte. Gli accampati la chiamano *brousse*, un luogo selvatico in cui nascondersi. Impieghiamo circa venti minuti per arrivare sull'asse viario successivo; il terzo è quello ancora più vicino al mare, ma non proseguiamo il nostro percorso agreste. Ogni tanto, buttate in mezzo agli ulivi, le lamiere di una barca in ferro – il vettore per eccellenza della *boza* per i neri degli accampamenti – scandiscono la monotonia del paesaggio. E improvvisamente ci sembra di capire la geografia della battaglia. Mettiamo insieme i pezzi, ricordiamo le storie di Georges sulle barricate dei locali che deviano il traffico; ieri durante una di queste azioni è morto un ragazzo nero investito da un'auto. Questo è il fronte di terra. Quaranta chilometri di costa, tre strade in asfalto che partono dal centro di Sfax con un angolo diverso ma tutte puntate a Nord e poi centinaia di stradine bianche che collegano i tre assi al mare, passando attraverso gli ulivi. Le barricate servono a deviare il traffico, creare diversivi, costruire percorsi sicuri per i camion che portano le barche in ferro e le persone verso il mare. L'ultimo *step* è la costa, quello più presidiato da decine di postazioni di polizia. Il territorio retrostante è un labirinto, ingovernabile in parte, tranne nella sua dimensione più trasparente, più vulnerabile, che è la spiaggia, dove vediamo numerose barche in ferro abbandonate e distrutte al fine di renderne impossibile il riutilizzo. È una battaglia, e nei vocali che ci mandano Georges e Abdul si parla non solo di barricate,

ma anche di un camion che ieri si è rovesciato durante una fuga dalla polizia, facendo cadere la barca in ferro sui suoi futuri passeggeri; capiamo che ci sono dei feriti e un bambino morto schiacciato dalle lamiere. L'attraversamento perpendicolare al mare dalle campagne ha generato questa illuminazione. È come se a partire dalle tracce lasciate sul territorio avessimo visto il dispiegarsi degli eventi, l'anatomia di una battaglia che di solito si svolge la notte, nel buio. Questa dimensione rizomatica della terra, con i suoi cunicoli di attraversamento fra ulivi e fichi di india, è come se si sdoppiasse in mare. Da questa costa si naviga infatti su bassi fondali, canali che a volte vengono chiamati fiumi, così come il tratto di mare viene definito lago. Qui il lavoro di intercettazione può operare agevolmente solo una volta che le barche hanno preso il largo sul grande canale navigabile che scorre da Chebba a Sfax; uliveti, stradine di campagna, fondali melmosi e canali difficilmente navigabili da imbarcazioni con pescaggi significativi costituiscono la geografia del fronte su cui operano tanto le azioni di sfondamento quanto quelle di respingimento. La spiaggia diviene così la linea d'urto dove le barche a terra, scaricate dai camion, tentano di sfuggire alle milizie statali della frontiera. La metafora della guerra sta nel linguaggio utilizzato dagli attori di queste mobilità che spesso si definiscono come soldati della *boza*.

Operatore umanitario, Sfax (11 ottobre 2023, trascrizione conversazione). Beh, prima, finché i migranti abitavano qui in città a Sfax, fornivamo anche sostegno materiale, cibo e medicine soprattutto. Adesso, sotto gli uliveti, non è più possibile. Il governo autorizza come operatore solo ed

esclusivamente la Croissant Rouge Tunisien (CRT). Quello che facevamo era finanziare gli aiuti umanitari che la CRT distribuisce. Agli uliveti però non c'è nessuna attività umanitaria, solo polizia da parte dello Stato. Quando a luglio sono uscite delle inchieste indipendenti sulle deportazioni nel deserto verso la Libia, ci eravamo espressi criticamente, adesso non possiamo farlo. Ci vogliono le prove. Poi, se parlo invece a titolo personale, posso dirvi che succedono tante cose quando non ci sono occhi per vedere.

Gruppo Facebook (12 ottobre 2023, denuncia. Include foto). Luogo: Sfax. Nome: [...]. Soprannome: [...]. Nazionalità: Guinea. Ha lasciato il Marocco per la Tunisia. È stato ospitato da un frère a Sfax e gli ha rubato 3.000 dinari. I fratelli sono andati a cercarlo e lui li ha feriti con un coltello. Restituisci subito ciò che non ti appartiene.

Kaïs Saïed, Presidente (Ansa del 12 ottobre 2023). Il presidente tunisino Kaïs Saïed ha confermato che la Tunisia ha restituito i 60 milioni di euro versati dalla Commissione UE sul conto della Banca centrale tunisina il 3 ottobre scorso: la decisione, ha spiegato, è stata presa perché «questo metodo viola la nostra dignità e ci mette di fronte a un fatto compiuto sul quale non siamo stati nemmeno consultati». Il popolo tunisino ha aggiunto, «rifiuta i favori previsti a qualsiasi titolo e accetta di trattare solo nello spirito di partenariato strategico basato sull'uguaglianza e sul rispetto».

Abdul, a nord di Sfax (13 ottobre 2023, trascrizione conversazione). Vengo dalla Guinea. Ho studiato economia e management in università, vorrei lavorare nell'aviazione.

Vivo in un uliveto, cerco una barca di ferro per attraversare. Sono arrivato da cinque mesi, passando dall'Algeria: sono partito da solo, ma non viaggi mai solo, cammini sempre con qualcuno, trovi i tuoi *frères* per la strada con cui provi la *boza*. Poi ogni tanto devi pagare chi ti aiuta a passare. Ma la porta del mare ora è bloccata, dobbiamo pazientare.

Riad, da un porto dei pescatori, a est di Sfax (14 ottobre 2023, trascrizione conversazione). Hanno fatto uno spettacolo, si sono calati con gli elicotteri sopra la loro stessa caserma... è solo spettacolo, ridicolo. Hanno arrestato i loro amici con cui facevano affari sino a ieri e adesso sono tornati i parenti a fare il lavoro momentaneamente interrotto. Tutti sanno le tariffe qui: 6.000 dinari per una barca piccola, 25.000 per una barca grande. È semplice partire. Polizia e *organiseurs* sono amici, da sempre. Ora è tutto bloccato, ma presto riprenderà. Va bene così, non metto in discussione, arrotondatevi il vostro salario di miseria, ma almeno lasciatemi in pace mentre lavoro e non fermatemi ogni tot chilometri ai vostri *check-point* chiedendomi se ho clandestini a bordo.

Abdul, a nord di Sfax (14 ottobre 2023, messaggio vocale). La situazione è brutta. Hanno catturato alcuni miei amici e li hanno portati in Libia. Adesso torno a Sfax, qui è troppo pericoloso. Ti faccio sapere quando parto.

Operatore organizzazione internazionale (15 ottobre 2023, trascrizione conversazione). I tempi sono cambiati e l'Occidente deve prenderne atto. Gli africani di oggi non sono più gli africani di una volta, sono andati a scuola, hanno

internet, sono consapevoli. Individuano ormai senza indugio le responsabilità politiche dell'Europa per il persistente stato di miseria del continente, in particolare quelle della Francia, la più odiata. E soprattutto sono giovani, la questione demografica è cruciale. Quelli negli uliveti? Stanno andando a riprendersi quello che il colonialismo europeo gli ha impedito di avere. Vogliono la loro fetta di torta del benessere, vogliono una rivalsa storica.

Hassan, al porto dei pescatori, a est di Sfax (16 ottobre 2023, trascrizione conversazione). Ieri quando voi siete arrivati, hanno trovato il cadavere di un nero qui di lato. Non è il primo, non sarà l'ultimo. Ho ancora nel naso la puzza del cadavere.

Proprietario bar, a nord di Sfax (17 ottobre 2023, trascrizione conversazione). Nel mio bar i ragazzi in viaggio non hanno problemi. Anzi siamo noi che abbiamo problemi perché la polizia ci infastidisce. Siete i benvenuti!

Gruppo Facebook (17 ottobre 2023, avviso di scomparsa. Include foto). Luogo: Tunisia, Sfax. Oggetto: Scomparsa. Nome: [...]. Soprannome: [...]. Nazionalità: Camerun. Era a Sfax, km 19. Dal mese di agosto 23, la sua famiglia non ha più notizie. Se avete notizie, per favore lasciate un messaggio.

Cliente bar, a nord di Sfax (17 ottobre 2023, trascrizione conversazione). La polizia ci sta addosso, ma io seguo solo i principi dell'umanità, molti ragazzi neri sono miei amici. Guarda tutte le conversazioni che ho con loro sul telefono.

Ricercatore (19 ottobre 2023, diario di campo). Avevamo cinquanta salvagenti in barca che ci hanno dato Nadir e le/i compagne/i della flotta civile a Lampedusa, per ogni tipo di emergenza in mare. E avevamo affittato un'auto. Negli uliveti abbiamo visto migliaia di persone in attesa di partire. Una camera d'aria la fanno pagare 10 euro, un salvagente 100. Strozzini sulla vita dei neri! Però abbiamo avuto paura di distribuire i salvagente, il clima era molto teso secondo quello che ci fanno comprendere i nostri contatti tunisini e che abbiamo respirato al nostro arrivo. Abbiamo però consegnato due coperte, una powerbank, delle giacche, del cibo, delle lucine notturne che consegniamo ai due ragazzi che abbiamo conosciuto al bar. Un ragazzo del Camerun ci regala un anello.

Gruppo Facebook (20 ottobre 2023, avviso). Arresti al km 30 alle 17.00 al caffè, al bordo della strada asfaltata. Bus polizia con sessanta persone, destinazione sconosciuta. Donne, bambini, uomini.

Abdul, Sfax (20 ottobre 2023, messaggio vocale). Tre giorni fa la polizia è arrivata per bruciare i nostri materassi e le nostre cose. Ci hanno inseguito, distrutto i telefoni. La situazione è difficile. Sento la responsabilità per la mia famiglia. Quando sono arrivato qui, volevo passare subito per iniziare a prendermi le mie responsabilità. Ma ora è troppo tempo che sono bloccato. Mia sorella non può andare a scuola. Sto pensando di tornare indietro. Ho fatto l'intervista con l'Organizzazione Internazionale delle Migrazioni (OIM). Il mio sogno è lavorare all'aeroporto e far sì che tutti i passeggeri viaggino sicuri.

Gruppo Facebook (21 ottobre 2023, denuncia. Include foto). Luogo: Algeria, Francia. Nome: [...]. Soprannome: [...]. Nazionalità: Camerun. Ha rubato 2 milioni e mezzo di franchi CFA per otto persone dal Camerun alla Tunisia. Ha lasciato il gruppo in Algeria vicino a Tébessa. Il gruppo dorme all'addiaccio nei campi. Hanno solo pane e zucchero come cibo. Questo ladro è adesso a Lille come minore.

Abdul, Sfax (22 ottobre 2023, messaggio vocale). Ho trovato riparo, sono scappato dagli uliveti. Vivo con i miei amici in una casa. La mia preoccupazione più grande è il cibo.

Gruppo Facebook (23 ottobre 2023, denuncia. Include foto). Luogo: Sfax. Nome: [...]. Soprannome: [...]. Nazionalità: Costa D'Avorio. È un *cockseur* disonesto di Sfax. Fa parte dei settemila arrivati a Lampedusa a settembre. Ha abbandonato i passeggeri e trattenuto i loro soldi. Non risponde più al telefono. È convinto che i fratelli e le sorelle non lo troveranno in Europa. Ma vedrà ciò che gli succederà.

Georges, a nord di Sfax (24 ottobre 2023, messaggio vocale). Non posso fare luce la notte con il telefono nei campi. Mi devo nascondere per fare i video. Ma di giorno vado in giro per filmarvi quello che sta succedendo, le cose belle e le cose brutte. Così le sapete anche voi dall'altro lato del mare.

Abdul, Sfax (25 ottobre 2023, messaggio vocale). Hello Mr. Luca, ho sentito di voci che dicono che il fronte del mare sarà aperto fra poco per far passare i migranti. Tu hai sentito qualcosa? La situazione è molto brutta. Sto pensando di mollare a fine mese.

Georges, a nord di Sfax (26 ottobre 2023, messaggio vocale).
Ieri ci hanno sgomberato. La polizia. Abbiamo dovuto correre. Non sono riuscito a filmare. È la terza volta che ci sgomberano. Non abbiamo acqua, né elettricità. È complicato. Devo stare con il mio gruppo. Ho già pagato il viaggio. Ieri nove barche sono partite. Questa è la notizia di oggi. Hanno liberato la strada. Speriamo di partire la prossima settimana. Abbiamo pregato, abbiamo fatto festa per loro, che hanno avuto la via aperta e hanno potuto gridare «boza!».

Gruppo Facebook (27 ottobre 2023, avviso). Basta voler partire in mare! Non sarà Lampedusa ma la Libia dove arriverete. I tunisini hanno trovato un nuovo mercato. L'oro nero, l'uomo nero.

Georges, a nord di Sfax (28 ottobre 2023, messaggio vocale). Aspettiamo il giorno in cui apriranno di nuovo la porta del mare. Non ho più nulla, neanche un dinaro e non riesco a lavorare. Tutto è finito per me. La situazione è difficile. Vediamo tanti fratelli presi sui bus e poi ci mandano i video dalle prigioni in Libia.

Gruppo Facebook (29 ottobre 2023, denuncia-testimonianza). Luogo: Tunisia, Libia. Parto da Abidjan il 1° di ottobre 2023 alle 22.50. Atterro a Tunisi il 2 ottobre alle 04.50. Ho il timbro di entrata sul mio passaporto. Giovedì 26 ottobre mentre cammino per strada sono arrestato.

Il bus in direzione Ben Gardane arriva alle 22.00. Siamo spogliati di tutti nostri averi. Ci trasferiscono nel deserto all'una del mattino. Dormito in una prigione in pieno deserto. Il venerdì mattina verso le 10.00 ci caricano su un

grande camion verso la frontiera libica. Alle 13.00 in fila indiana camminiamo per chilometri scortati dai tunisini verso i libici. Lo scambio in denaro per la compravendita fra tunisini e libici avviene sotto i nostri occhi. A gruppi di dieci, i libici ci perquisiscono di nuovo e ci tolgono vestiti e scarpe. Ci mettono su otto *pick-up* e partiamo verso delle prigioni segrete. Siamo ottocento, uomini e donne. I bambini sono messi in un altro gruppo. Siamo in tanti arrestati nelle città di Sfax, Tunisi, Nabeul, Zarzis, ogni due o tre giorni ci sono nuovi arrivi dalla Tunisia. Per liberarci, i *cockseur* e gli arabi vengono la notte. Cercano quelli che hanno le famiglie che possono inviare il denaro a Zuara. Bisogna mentire per uscire e poi inviare il denaro. L'OIM sa tutto. Sono venuti in prigione e hanno portato qualche medicina. Ma la gente muore e non si fa nulla. Ora sono libero, ma sempre in Libia. Voglio lasciare questa testimonianza. La Libia è sempre stato l'inferno. La Tunisia è più che l'inferno. Siete degli assassini, Dio vi guarda.

Nota finale

La ricerca inizia prima della, e prosegue dopo, la presenza fisica sul campo. A oggi, continuiamo a ricevere messaggi, video e vocali, da tutte le persone conosciute nei bar a nord di Sfax. Di fatto si sono trasformati per noi in preziosi narratori, dei corrispondenti. I loro brevi racconti parlano di barche intercettate in mare e nelle campagne, della normalità dei respingimenti, delle incursioni della polizia nei campi, di partite di calcio in mezzo agli ulivi fra squadre nazionali, di malessere fisico e di sofferenze, di conflitti

fra gli accampati, furti di telefoni e truffe, di una camionetta assaltata, di diversi morti e di bus che fanno sparire le persone. Per i più, fra cui Georges, «la porta del mare è ancora chiusa» e continua l'attesa della partenza; Abdul, invece, ha desistito e utilizzato l'OIM per poter tornare al suo paese, ma sta già progettando nuovi modi creativi per arrivare in Europa in aereo e rimanere. Lo Stato tunisino, come certificato da un recente rapporto della Organisation Mondiale Contre la Torture (OMCT¹), continua nelle sue politiche di violazione dei diritti umani nei confronti dei migranti subsahariani, realizzando per l'Unione Europea il *dirty job* di controllo delle frontiere. Quando torniamo a dicembre negli stessi luoghi raccontati in queste pagine, i neri sono spariti dallo spazio pubblico, non siedono più nei bar né si vedono per strada, per paura degli arresti e delle deportazioni continue verso la Libia e l'Algeria.

Nota al capitolo

1. Si veda <<https://omct-tunisie.org/2023/12/18/les-routes-de-la-torture/>>.

POSTFAZIONE

Un modo di intendere
l'etnografia multisituata
Giustapposizioni, lingue interne,
letterature etnografiche

di *Vincenza Pellegrino**

Questo libro, a mio avviso, ha tanti elementi di interesse. Innanzitutto, l'ho letto di un fiato, trascinata dentro alla vita degli altri senza troppa fatica grazie a una scrittura lineare e chiara e alla varietà di descrizioni alternate a conversazioni, note di campo emotive, tratti di teoria sociale, estratti di interviste, *excursus* storici. A volte si tratta di «*jotted notes*», cioè frammenti scritti di getto durante conversazioni al bar o al ristorante, frasi prese dai testimoni e apposte sui diari; altre volte, sono scritture più simili alle «*full notes*», o ancora ai commenti analitici stile «*memos*» auto-etnografici di tipo teorico [Cigliuti 2014]. Questo rende varia e leggera la lettura. Tanto la linearità della scrittura quanto la pluralità di forme della restituzione dei dati non sono cose scontate,

* Professoressa ordinaria di Sociologia dei processi culturali e comunicativi presso l'Università di Parma.

anzi. Un libro ricco di informazioni, che al tempo stesso non mostra il bisogno di legittimarsi attraverso una gran quantità di citazioni bibliografiche o di lunghi *excursus* teorici sui concetti utilizzati, è un oggetto abbastanza raro. In tal senso, questo libro mi sembra un punto di arrivo, una maturazione rispetto al senso complessivo del proprio mestiere di ricercatore. Il desiderio di uscire dall'auto-referenzialità – di comunicare in modo diverso le questioni legate al diritto di muoversi e di auto-determinare la propria vita – è qualcosa che sta emergendo sempre di più come questione ridefinitoria delle scienze sociali [Massari, Pellegrino 2020], esito di tempi in cui è più evidente l'insufficienza di senso a cui l'Accademia espone i\le giovani ricercatori\trici. Questo libro a mio avviso ne è un buon esempio.

Come cercherò di dire nel seguito, mi pare che la proposta complessiva sia quella di condividere con il lettore il compito di comprendere il sistema delle mobilità ostacolate – e con esse l'ordine globale da cui discendono – attraverso la «giustapposizione» di diversi «luoghi-nel-tempo», cioè di diversi siti di attraversamento dei confini che gli autori ri-rivisitano con il passare degli anni.

Certo, ciascun sito di attraversamento è diverso e localmente definibile: Lampedusa non è il (non)approdo delle Canarie che non è il (non)approdo della Val di Susa; ciascun sito cambia diversamente nel tempo; cambiano modi, tempi e risorse necessarie per traversarli cambiano le dinamiche tra i solidali, con le istituzioni e così via. E tuttavia, ciascun sito è specificamente connesso all'altro, poiché hanno alle spalle un «prima» che li accomuna, o perché sono l'uno il «prima» dell'altro. In tal senso, il\la lettore\trice è tirato\la dentro a un processo di comprensione del mondo per asso-

ciazione e comparazione, lontano dalla lettura ragionieristica delle migrazioni basata su un luogo o un gruppo che oggi prevale – dire quanti di una certa nazionalità passano da un certo spazio, ad esempio – con automatismi che reiterano un certo nazionalismo statistico nello spazio pubblico [Brubaker 1996] e solidificano invenzioni culturali come la nazionalità in modo tale da renderle armi di guerra.

Di questo specifico modo di produrre conoscenza sull'ordine globale vorrei sottolineare alcuni aspetti.

1. Una specifica etnografia multisituata per «giustapposizione»

Come dicevo, questo libro ci restituisce un modo specifico di fare ricerca «multisituata» caratterizzato dal fatto che gli stessi ricercatori hanno conosciuto i diversi siti, in tempi diversi, scambiandosi i materiali di esplorazione. La successione delle tappe dei viaggi reali, ma ancora di più delle tappe contenute nel desiderio di viaggio – che è generato da e genera i flussi di informazioni, di immagini inviate e messe in circolo – definisce la mappa dei tentativi di passaggio, che a loro volta cambiano le economie, le culture, le lingue dei luoghi attraversati. Inquadrare la frontiera è allora evocare uno spazio unico a cavallo tra diversi snodi della mobilità impedita. Questo libro ci restituisce un modo specifico di fare ricerca «multisituata». Se prima e dopo di ogni sito c'è un altro sito, gli autori di questo libro cercano di andarci. Poi di tornarci qualche tempo dopo, di persona e condividendo con altri colleghi e colleghe quanto succede, anno dopo anno.

A mio avviso non è una cosa banale, non è una cosa che ho visto accadere spesso.

Certo, non è un approccio teorico e metodologico originale in sé.

Di etnografia multisituata si parla molto, come dicono gli autori nell'Introduzione: è un modo di intendere il campo di osservazione ormai abbastanza «classico» per le scienze sociali, potremmo dire. Chi si forma sui testi classici dell'antropologia, dell'etnografia, della sociologia, conosce bene la costellazione di modi e tecniche della ricerca multisituata derivanti dalla scuola americana degli anni Ottanta, tra le altre, e sviluppatesi in molte declinazioni differenti. La proposta è quella di un approccio attraverso il quale si passi «dal convenzionale singolo luogo di osservazione, contestualizzato attraverso macro-costruzioni di un ordine sociale più ampio, a siti multipli di osservazione e partecipazione che rompono con le dicotomie del locale /globale o *lifeworld/system*», per citare lo stesso Marcus [1995, p. 95]. Questo libro si pone in questa lunga scia, mantenendo buona parte degli elementi centrali di quella proposta: la comprensione dell'ordine globale come conseguenza di un sistema economico di dislocazione delle risorse umane e naturali (penso qui ai tratti del libro che parlano di sfruttamento, ad esempio in agricoltura), e l'interesse dichiarato a comprendere tale sistema attraverso lo studio delle forme di resistenza, del mondo visto da chi disobbedisce e si sottrae allo sfruttamento impostogli. L'idea, quindi, è che conti una comprensione specifica del mondo dal punto di vista di alcune forme di attivazione, privilegiando e legittimando i significati attribuiti al mondo da chi resiste allo sfruttamento.

Queste questioni, centrali nella fase «realista» o di impegno «pubblico» verso cui diverse scienze sociali hanno piegato nelle scorse decadi, hanno tuttavia conseguenze così impegnative che pochi riescono a «metterle a terra».

Ancora oggi, la gran parte delle ricerche etnografiche si svolge su un dato gruppo sociale e in un luogo limitato e con scarso accesso al campo di chi viene sfruttato. Benché si concordi in molti che la cultura e la condizione non coincidono con il territorio, nei fatti lo si dimentica. Questo libro, allora, ha il merito di introdurre il lettore a una tradizione di ricerca tanto importante quanto rara e difficile da realizzare, mostrandone una declinazione pratica, spaziando dalla Tunisia al Marocco, dalle Canarie alla Sicilia, dalla Val di Susa alla Puglia.

Mi interessa però sottolineare un aspetto specifico che ho trovato molto interessante.

Quando ho iniziato la mia ricerca di post-dottorato sulle migrazioni transnazionali marocchine e sugli «andirivieni» di persone residenti in Italia e Francia da una costa all'altra del Mediterraneo, anche io ho scelto di seguire la metodologia multisituata [Pellegrino 2009]. Ricordo che in quel periodo mi ero interessata specificamente a diversi modi di declinare operativamente la questione: occuparsi delle «catene», e quindi di chiamate successive e rotte costruite; occuparsi dei «percorsi», e quindi seguire nel tempo-spazio il movimento di alcune persone e/o oggetti materiali (pensiamo agli studi sulle rimesse) e simbolici (delle «metafore» dislocate, generate nella e dalla condizione migratoria); oppure infine, c'era la possibilità di procedere per «giustapposizione», cioè per accostamento di siti e fenomeni che convenzionalmente possono apparire tra loro

«mondi a parte», ma che proprio attraverso l'associazione mostrano di non esserlo.

Nei primi due casi, quelli dello studio di catene e di percorsi, le strategie di indagine insistono sulla «coniunzione logica», cioè sulla comprensione dell'ordine sociale globale che deriva da una concatenazione tra uno specifico «qui» e uno specifico «là», dentro lo spazio sociale generato da un gruppo sociale «tra» i luoghi, come è, se vogliamo, anche nelle ricerche più classiche influenzate dall'approccio transnazionale allo studio delle migrazioni [tra i tantissimi, si veda i primi studi di Vertovec 1999 o gli ultimi di Grillo 2018]. Al centro del mio studio, ad esempio, erano le persone che vivevano tra Marocco, Italia e Francia: la mia logica era quella di seguire il percorso di alcuni concetti e di alcune metafore (tra cui ad esempio l'idea stessa di «Occidente» e di «Europa») dentro i *reseaux* migratori in cui venivano catturare le (auto)rappresentazioni dei migranti nel momento delle vacanze estive (dei cosiddetti «*vacanciers*»). Studiavo catene migratorie precise (da Khouribga e Béni Mellal all'Emilia Romagna, oppure da Casablanca a Marsiglia, ad esempio), percorsi precisi di autovetture messe in mostra davanti ai parenti, soldi prestati e ritornati che si muovevano insieme ai concetti da nord a sud del Mediterraneo e ritorno. La stessa persona, la stessa esperienza, lo stesso concetto, sono una moneta dalle tante facce: chi tornava in vacanza era l'immigrato iper-controllato al momento della partenza e anche lo *smagria* (nome derivante dalla storpiatura della parola francese *les-immigrés*) che portava regali, ancoraggi materiali delle «ritualità del successo». In questo modo, studiavo i processi ambivalenti che mostrano stabile la combinazione culturale del deside-

rio d'Occidente e del risentimento post-coloniale, rabbia di intere generazioni. Molti altri esempi si potrebbero fare di ricerche simili, in cui le rimesse di diversi tipi (monetarie, culturali, sociali) hanno avuto impatto in senso progressista, ma più spesso nel senso di reinvenzione delle radici e di chiusura su immaginarie tradizioni passate, creando nuove ineguaglianze dentro la mobilità sociale legata alle migrazioni [tra i molti Riccio 2005; Levitt 2001; Gardner 1995; Quiminal 1991]. Queste indagini sono state importanti perché hanno dato concretezza a concetti astratti come «l'interdipendenza», spesso utilizzati con leggerezza.

E tuttavia, quasi sempre i gruppi sociali sono stati definiti dalla nazionalità (i marocchini appunto, o i senegalesi, i dominicani, i bangladesi, i maliani, per tornare alle citazioni bibliografiche sopra fornite), in un modo che rischia di semplificare la complessità culturale interna ai paesi. Ma soprattutto, queste ricerche sono caratterizzate per lo più dal riferimento ai «due luoghi» (Marocco-Italia, Repubblica Dominicana-USA, Senegal-Italia, Mali-Francia e così via), il che tende a reiterare l'idea binaria del «polo della partenza» da un lato e il «polo dell'arrivo» dall'altro lato e a mantenere carsicamente concetti limitrofi a tale idea, tra cui ad esempio quella del «possibile ritorno» al punto o polo di partenza.

La via che ci mostra questo libro è diversa: la giustapposizione e la logica sociologica «*senza congiunzione*», che portano a un'idea diversa delle mobilità.

Primo aspetto: non ci sono qui polo della partenza e polo dell'arrivo, ci sono «passaggi ulteriori», che fanno evaporare l'arrivo. Nel mondo presentato in questo libro, non si parte da *un* luogo perché si è già in viaggio da un tempo lunghissimo che viene mostrato, e questo mette in questione l'ap-

partenenza definita. E non si arriva in *un* luogo, perché dopo un arrivo (Marocco, Tunisia, Canaria o Lampedusa che sia) ne appare qui un altro (Val di Susa o Briançon che sia).

In tal senso, la rappresentazione del movimento è possibile solo a posteriori e col tempo: si arriva a costruire una mappa precaria di frammenti fondamentali per osservare il fenomeno dentro a un contesto che non allude più al pensiero binario dei «due poli». Le tappe mutevoli sono disegnate dall'istanza migratoria e dall'indurirsi dei sistemi di controllo propri del proibizionismo migratorio che impedisce l'arrivo. Le tappe derivano dalla circolazione di informazioni e di conoscenze dentro le reti e le esperienze di resistenza che il libro fa emergere. I luoghi non sono la causa l'uno dell'altro, anche se si plasmano a vicenda.

Penso al ragionamento sul Covid e su come abbia inciso sul passaggio verso le Canarie, ma non solo. Le rotte si mostrano qui plastiche, basate sullo scambio di conoscenze (a cui gli stessi ricercatori contribuiscono) che rendono i luoghi un unico luogo. In tal senso, la giustapposizione di luoghi e fenomeni che convenzionalmente possono apparire mondi separati a chi segue la logica di un percorso, di questo o quel gruppo o persona, riesce nell'impresa di rappresentare diversamente l'ordine globale: situazioni locali parallele ma in relazione tra loro mostrano elementi ricorrenti inaspettati, ed è su quelli che poi si basa la generalizzazione, ma senza assumere dimensioni monolitiche ed esterne all'esperienza.

Secondo aspetto: se la logica che procede per associazione è diversa dalla logica per congiunzione, questo libro dà un ruolo diverso al lettore.

Sta anche a lui ricavare significati che vengano dalla comparazione tra luoghi. Può cercare lui stesso gli elementi

comuni. In molti capitoli, ad esempio, si parla di turismo, mostrando come i siti dell'attraversamento non possano essere compresi fuori dalla funzione selettiva che operano: alcuni si muovano meno perché altri si muovano di più, aumentando consumi e profitti! Il lettore può segnarsi questi elementi, ma anche i personaggi e le esperienze che tornano simili nei diversi snodi della mobilità, nostalgie e solidarietà comuni, sfruttamenti e torture comuni ai luoghi. La concettualizzazione dell'ordine globale deriva dalla capacità del lettore di creare associazioni, insomma, più che dalla capacità di assorbire teorie generali e monolitiche.

Questo discorso mi ha ricordato molto quanto Young scrive sulla strategia di composizione di quelli che chiama «archivi post-coloniali» [2016]: dall'accostamento dei copricapi di donne della resistenza algerina, che nascondevano sotto il *niqab* le armi, ai copricapi dei gruppi zapatisti (i passamontagna con cui si rifiutano di essere identificati e fermati al confine a causa di un passaporto «subalterno»), le sue analisi sottolineano come il lettore possa sorprendersi a riconsiderare le cose per accostamento, ad esempio a considerare l'identificazione e la retorica dei documenti personali come strumenti di disciplinamento.

Come sottolineano alcuni autori, questo tipo di approcci, proprio per la vastità degli spazi attraversati e la pluralità dei mondi perlustrati, non è esente da rischi.

Uno tra tutti, è il rischio di dare molto spazio alla parola di chi li attraversa in successione stabilita (il\la ricercatore\trice) e perdere di vista il «subalterno» (per citare ancora Marcus), nel nostro caso le persone in transito, di non distinguerle, di banalizzarle la pluralità di modi in cui danno significato all'esperienza. Il libro su questo tenta un

equilibrio: direi che almeno un terzo delle pagine riportano i discorsi e i pensieri di chi vive direttamente la condizione di resistenza al proibizionismo, i vissuti e le parole comuni in siti apparentemente diversi, e così via.

2. Oltre l'*etnografia degli ethnos*

Quest'ultimo aspetto ci porta ad approfondire un'altra dimensione interessante, cioè quella di un'*etnografia* che perde l'*ethnos*, che non si fonda su uno specifico gruppo sociale, culturale e linguistico, come tradizionalmente si fa alla ricerca di significati ed esperienze omogenei. Qui non si tratta di un gruppo sociale preso nel suo ambiente naturale, come si legge in molti manuali *etnografici*. Ciò che sta al centro di questo libro non è un gruppo sociale in senso tradizionale, non sono i migranti subsahariani che cercano di auto-determinare la propria salvezza attraverso la mobilità. Piuttosto, al centro stanno gli elementi ricorrenti di ciò che caratterizza la costruzione sociale di quel gruppo, ciò che lo definisce per differenza, dai turisti, dagli agricoltori locali, dalle *sexworker* e così via. Al centro è tutto ciò che deriva dallo sfruttamento dei migranti, piuttosto, che determina l'emergere di sistemi economici specifici legati alla loro mobilità, per fare un esempio. O le azioni e le identità solidali che si mostrano ubiquitarie. Ma nel gioco della giustapposizione altri oggetti centrali potrebbero emergere. Si mostra allora un tipo di *etnografia* più propriamente «contestuale», cioè basata sullo studio di siti (contesti) di attraversamento come singoli sistemi complessi i cui elementi definitivi sono stabiliti in base a

quanto si osserva *anche* altrove. Si tratta insomma di sposare un approccio che radichi dentro uno specifico contesto il proprio oggetto di analisi, cercando di capirlo proprio per comparazione e contiguità con altri mondi.

Un'etnografia dei luoghi, potremmo dire, più che dei gruppi (i capitoli infatti titolano con i luoghi), che non possiamo chiamare «topo-grafia» (perché esiste già la parola ed è interamente catturata dalla morfologia dei luoghi). Anche se questo elemento ha importanza nello studio di cui stiamo parlando: il mare, la montagna, le temperature, la differenza tra le ore del giorno e della notte, l'importanza dei vestiti che sono necessari, sono tutte cose che tornano nel libro in tanti passaggi in senso «quasi topografico».

Ma la cosa che ho amato di più, ciò che a mio avviso caratterizza questo tipo di «etnografia contestuale» è la centralità delle «figure». Senza cadere nella reiterazione dei gruppi, sono profilate qui tante figure «tipizzate» che aiutano la generalizzazione, ma in modo creativo, fluido, indicativo ma aperto. Il libro è animato da ruoli e personaggi che rimangono impressi, come le sexworker degli spazi informali di Borgo Mezzanone che lavorano con i braccianti sfruttati nell'agricoltura: il loro linguaggio (le brevi, ma incisive micro-allocuzioni), lo zoppicare, il non parlare italiano anche dopo tanto tempo («a cosa vuoi che mi serva la lingua»), le categorie umane a cui sono esposte e che vengono raccontate dall'interno («gli arenati», «gli installati», «gli occasionali»). O ancora, i profili e i vissuti dei solidali, l'esperienza di Awa, Maurício, Babacar alle Canarie (le emozioni puntuali del «farsi una doccia», o del «trovarsi inaspettato di tanti in una piazza»). Questo modo di profilare i protagonisti mi sembra «vivo», solido

(viene dalla comparazione), ma consapevolmente letterario e soggettivo. Si attraversa il mondo pieno di dolenza e di fatiche, di sfruttamento e di solidarietà, incontrando i disonesti e gli onesti – i «fantastici cinque» si dice in un passaggio. Questa attività intellettuale artigianale mi pare propria di una buona etnografia.

3. Mettere la parola «boza» nel titolo

Se infine è vero che qui l'*ethnos* viene messo fuori dal fascio della luce principale, è pur vero che le esperienze comuni portano il\la ricercatore\trice a delineare il gruppo di cui si sta occupando. Lo abbiamo detto, non è un gruppo per omogeneità linguistica, sono persone che vengono da tanti posti diversi. Diventano gruppo solo per il fatto che viene vietato loro di muoversi e si trovano costretti all'immobilità in spazi spesso terribili di miseria, ma anche di lotta. Vivono insieme per questo, e a lungo. Spesso così tanto a lungo da inventare e condividere una nuova lingua, fatta di nuove parole che parlano della comune condizione. Questo libro ha il merito di restituire alcune di quelle parole, di cercare quella lingua.

Sin dal titolo del libro si intuisce questa volontà. Se «*boza*» è la parola con cui si esulta al momento in cui si attraversa la linea delle acque internazionali entrando nello spazio europeo, o per darsi forza prima e dopo l'ennesimo confine mortifero, esprimere queste ritualità con le parole interne all'esperienza interroga il modo in cui noi la «traduciamo». Cercare le parole interne, non tradurle troppo e non astrarle, restituire un modo di vedere e di vivere.

Nel libro non c'è solo «*boza*»: troviamo gli «*harraga*» (i bruciatori di documenti che negano operativamente la legittimità del confine); i «*frères*» (quegli incontri elettivi che ti salvano la vita in viaggio gemellandola per scelta); i «*cockseur*»: «Quei migranti che hanno fallito il loro percorso e si spendono il fallimento diventando organizzatori, ma non rispondono a nessuno, soffrono e fanno soffrire perché sono sradicati», mi ha detto recentemente H., un giovane camerunese che ho conosciuto a Sfax proprio nei luoghi di cui parla il libro durante il secondo imbarco collettivo di Tanimar; la «*pulserita*» (il braccialetto che ti mettono nei campi), e così via. Sono le parole quotidiane con cui si esprimono le persone che desiderano attraversare la frontiera per auto-governare il proprio destino, un linguaggio che rapidamente attecchisce e si diffonde in tutti i siti proprio perché si nutre di isolamento e vita parallela. Chi migra si nasconde per non essere deportato nuovamente, si sta chiusi, stretti insieme: il linguaggio parallelo che ne nasce, la sua vita sociale, diventano come quelli degli universi concentrazionari descritti da molti autori classici, da Primo Levi a David Rousset sino a Vassilij Grossman con il suo meraviglioso *Vita e destino*, caratterizzati proprio dalla circolazione intensa di parole della lingua reclusa della sopravvivenza. Lingue trasversali a tutti e tutto, potremmo dire, perché devono accomunare rapidamente persone che vengono da paesi diversi perché si comprendano, resistano alla reclusione e alla morte, circondate.

Ultimamente sto discutendo molto di questo aspetto con persone che ho conosciuto sul campo e in situazioni molto simili a quelle narrate in questo libro. Con H., di cui ho già detto, pochi giorni fa discutevamo ad esem-

pio dell'espressione «*fakoop*» (così la scrive lui), usata per definire una «*multa da pagare*» nei campi intorno ai siti di attraversamento. Una multa non solo per aver trasgredito a una regola del campo (ad esempio, aver rubato o essersi sostituiti ad altri nelle file per l'accesso alle risorse), ma anche una multa per «*saldare con il destino*»: «Se sei ad esempio qualcuno che organizza un viaggio riuscito dentro al territorio di un migrante 'autoctono', cioè qualcuno che è arrivato lì prima e vive lì da molto – cioè non è un vero *cockseur*, non ti segue per il viaggio, ma è una specie di personalità fissa che sta lì – a lui devi pagare il *fakoop*». [H. 2024]. Una multa come riconoscimento della forza con cui si è resistito a lungo al luogo, che tutela il luogo di partenza «fortunato» forse. E così via. Questo libro mi pare interessante proprio per questo, per fornire un assaggio di questa lingua di Babele resistente, dolente, nella quale abitano le persone che per forza e per destino si incontrano nel loro viaggio migratorio osteggiato.

Infine, rendere conto della condizione complessa di chi lotta per sopravvivere al proibizionismo migratorio dentro società sommerse e non visibili dall'esterno, dentro luoghi di violenza e sfruttamento reciproco anche tra vittime, così come di fraternità e solidarietà resistenti, è davvero complesso, e trovare parole «interne» per farlo è una strategia che io apprezzo.

È questo il motivo per cui – per chiudere il cerchio e tornare alla mia apertura – a mio avviso l'equilibrio tra leggerezza e profondità di questo libro funziona: nella molteplicità di tempi, luoghi, figure e lingue sta la possibilità di fare delle note etnografiche un genere letterario importante per la sociologia pubblica.

Bibliografia

Brubaker R. (1996), *Nationalism Reframed: Nationhood and the National Question in the New Europe*, Cambridge, Cambridge University Press.

Cigliuti K. (2014), *Cosa sono questi «appunti alla buona dall'aria innocente»? La costruzione delle note etnografiche*, Firenze, Firenze University Press.

Gardner K. (1995), *Global Migrants, Local Lives: Travel and Transformation in Rural Bangladesh*, Oxford, Clarendon Press.

Grillo R. (2018), *Transnational Migration and Multiculturalism: Living with Difference in a Globalised World*, Lewes, B & RG Books.

Levitt P. (2001), *The Transnational Villagers*, Berkeley, University of California Press.

Levitt P., DeWind J., Vertovec S. (2003), *International Perspectives on Transnational Migration: An Introduction*, «International Migration Review», Vol. xxxvii (3): 565-575.

Marcus G. E. (1995), *Ethnography in/of the World System: the Emergence Of Multi-Sited Ethnography*, «Annual Review of Anthropology», (24): 95-117.

Massari M., Pellegrino V. (2020), *Emancipatory Social Science. Le questioni, il dibattito, le pratiche*, Napoli, Orthotes.

Pellegrino V. (2009), *L'Occidente e il Mediterraneo agli occhi dei migranti*, Milano, Unicopli.

Quiminal C. (1991), *Gens d'ailleurs gens d'ici. Migrations Soninké et transformations villageoises*, Paris, Christian Bourgeois.

Riccio B. (2005), *Talking About Migration – Some Ethnographic Notes on the Ambivalent Representation of Migrants in Contemporary Senegal*, «Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien», 8(5): 99-118.

Vertovec S. (1999), *Conceiving and Researching Transnationalism*, «Ethnic and Racial Studies», Vol. 22 (2): 447-462.

Young R. (2016), *Postcolonialism. An Historical Introduction*, New York, Wiley.

titoli affini dal catalogo elèuthera

Marco Aime
La macchia della razza

Marco Aime
Etnografia del quotidiano

Marco Aime
Il patto delle colline

Marco Aime, Riccardo Gatti
Conversazioni in alto mare

Marc Augé
Nonluoghi

Marc Augé
Un etnologo nel metrò

Murray Bookchin
Per una società ecologica

Albert Camus
Mi rivolto dunque siamo

Cornelius Castoriadis
Relativismo e democrazia, dibattito con il MAUSS

Equipaggio della Tanimar
Crocevia Mediterraneo

David Graeber
Critica della democrazia occidentale

David Graeber
L'utopia pirata di Libertalia

David Graeber
Oltre il potere e la burocrazia

Shahram Khosravi
Io sono confine

Mondher Kilani
Quaderni di una rivoluzione

Pëtr Kropotkin
Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione

Franco La Cecla
Mente locale

Franco La Cecla, Piero Zanini
Una morale per la vita di tutti i giorni

François Laplantine, Alexis Nouss
Il pensiero meticcio

Bruno Latour
Non siamo mai stati moderni

Bruno Latour
Disinventare la modernità

Vincenzo Matera
La scrittura etnografica

Ahmed Othmani
La pena disumana, per una critica radicale del carcere

Élisée Reclus

Natura e società. Scritti di geografia sovversiva

Marcus Rediker

Canaglie di tutto il mondo

Francesco Remotti

Per un'antropologia inattuale

Marshall Sahlins

Un grosso sbaglio. L'idea occidentale di natura umana

James C. Scott

Il dominio e l'arte della resistenza

James C. Scott

Lo sguardo dello Stato

Salvo Vaccaro

Eterotopie anarchiche

Raoul Vaneigem

Né vendetta né perdono

finito di stampare nel mese di maggio 2024
presso Printi, Manocalzati (AV)
per conto di elèuthera, via Jean Jaurès 9, Milano