



**APS TRANS
GLOBAL**

**Cittadinanze
e identità migratorie**

Stefano Rota

Quaderni di Transglobal

Associazione Transglobal

Via dei Marsi 67, 00185 Roma

<http://associazionetransglobal.jimdo.com>

Associazione.transglobal@gmail.com

 Associazione Transglobal

 @apstransglobal

Indice

**CITTADINANZE POSTMIGRATORIE NELLA CRISI DELL'EUROPA DEI
CONFINI 4**

**IL DEMOS MIGRANTE: IDENTITA' TRA UMANITARISMO E POLITICO
15**

IL CALEIDOSCOPIO DELL'IDENTITA' 25

TESTI CITATI 38

CITTADINANZE POSTMIGRATORIE NELLA CRISI DELL'EUROPA DEI CONFINI



Esiste un legame di forte continuità epistemologica tra cittadinanze postcoloniali e cittadinanze postmigratorie. In entrambi i termini, il prefisso "post" non definisce un "oltre", ma, al contrario, individua un momento costitutivo che continua a vivere, sia pur con caratteristiche e conseguenze differenti.

Il postcolonialismo definisce lo spazio geopolitico, sociale e culturale al cui interno le cittadinanze postmigratorie dispiegano modelli di agire che vanno dalla condizione di soggetto in sé, a quella "per altri", fino alla costituzione di un soggetto per sé, come classifica Elster il percorso che conduce alla produzione di un'agency, a cui corrisponde una soggettività piena. I movimenti che ne conseguono rendono più che mai attuale e urgente il ripensamento degli schemi che sottendono alla costituzione del modello di cittadinanza che vige in Europa.

Molti studiosi della condizione postcoloniale hanno descritto in modo compiuto e assolutamente condivisibile la forma che assume la cittadinanza nel nostro tempo contemporaneo. Il punto di partenza è dato dall'assunto che la fitta e variegata rete di relazioni che definisce i rapporti tra le diverse aree del pianeta globalizzato, così come all'interno di ciascuna di queste, si colloca in una linea di diretta continuità con quelle reti governamentali politiche, economiche e culturali che hanno costituito e tracciato (in tutti i sensi) la forma del mondo nell'era coloniale. Viene individuata, quindi, nella struttura piramidale e frammentata della cittadinanza, a poliedrica esclusione, o a differenziata inclusione (Mezzadra e Neilson, 2015), che si dispiega all'interno di questo contesto e quelle relazioni, l'elemento costituente la **cittadinanza postcoloniale** (Mellino, 2012; Rigo, 2007).

Come ci hanno spiegato gli stessi studiosi, il "post" non sta a indicare il superamento di una condizione relegabile a un passato che non ha più attinenza con il nostro presente, ma, al contrario, l'assenza del trattino tra prefisso e aggettivo serve a sottolineare proprio la continuità di cui si è detto prima. Una precisazione questa che credo possa essere utile anche nell'interpretazione di quanto vorrei provare a discutere tra poco.

La cittadinanza postcoloniale rappresenta, quindi, l'angolo di visuale da cui interpretare, con le armi della critica radicale, la composizione del mondo globale, le scelte in materia di politica migratoria da parte degli stati europei e dell'Unione nel suo insieme, la crisi dell'Europa stessa come spazio di democrazia, messa in discussione dalla pressione e dalle scelte dei nuovi flussi migratori, dalla crisi del multiculturalismo e delle sue declinazioni

nazionali; finanche, la crisi del modello stesso di cittadinanza che si vuole vedere alla base della costituzione dello spazio europeo. Le continue, macchinose e opportunistiche distinzioni tra chi può e chi non può entrare, le suddivisioni tra cittadini totali (autoctoni titolari della cittadinanza), quasi totali (non autoctoni ma titolari della cittadinanza), semi cittadini (migranti europei), aspiranti cittadini (possessori della carta di soggiorno CE), fino al limbo della condizione di straniero regolarmente soggiornante (con permesso di soggiorno, richiedente asilo, rifugiato, costantemente a rischio di scadenza) e, ancora più giù, tra le fiamme dell'irregolarità e clandestinità, la cui "illegalità" viene "legalmente prodotta", come sostiene Nicholas De Genova, rappresentano le logiche di frammentazione su cui si basa il modello di cittadinanza vigente. La proliferazione di questi confini contribuiscono a definire l'urgente necessità di ripensare la cittadinanza in Europa su basi radicalmente altre, che "vadano oltre le stratificazioni codificate nella nozione stessa di Stato-nazione di origine coloniale ed estese ai sistemi di governance europea", che definisce la condizione "interna e semi-trascendentale di cittadino", basata sui paradigmi antitetici, ma non autoescludenti, di conflitto e traduzione, secondo la lettura che ne fa E. Balibar (Balibar, 2014).

Facendo un passo in avanti, si può affermare che l'agire dei cittadini in costante movimento tra questi confini, sia all'interno sia all'esterno dello spazio europeo, assume il connotato di *agency*, di atto del soggetto: la sua riconoscibilità, "rispondibilità" (*answerability*) e "rottura" non ci riportano alle ragioni codificate, razionalmente attese, dell'agire (che produrrebbero solo delle performaces di azioni). Sono atti di cittadinanza riconducibili a una chiara soggettività politica (E. Isin, 2012).

E' da questo punto che mi sembra si possa partire per provare a definire la “**cittadinanza postmigratoria**”. Riprendendo quanto detto per il termine postcoloniale, anche in questo caso si intende utilizzare il prefisso “post” per indicare non il superamento *tout court* della condizione di migrante, ma, al contrario, il suo persistere all'interno della trasformazione della soggettività che esprime, costantemente ridefinita in risposta e contrapposizione a politiche, pratiche sociali, economiche e culturali che formano, rafforzano e moltiplicano i confini e le divisioni di cui si è detto.

Se la definizione di cittadinanza postcoloniale è fondamentale dal punto di vista epistemologico per la comprensione degli scenari sopra descritti, mi sembra che la cittadinanza postmigratoria aiuti a definire le pratiche soggettive che vi si esprimono, in relazione e costante tensione tra gli elementi di identità culturale, rappresentazione, *agency*, da un lato, e spazio geopolitico, confini interni ed esterni, materiali e immateriali, politiche nazionali e sovranazionali, dall'altro.

Lo spazio in cui la cittadinanza postmigratoria trova maggiore visibilità è quello definito dalla ricomposizione del globo secondo intersezioni, “regioni”, “striature” (Mezzadra S., 2008), che lo fanno apparire tutt'altro che “liscio”, come hanno sostenuto, o auspicato, in passato tanti fautori della fine delle differenze nella globalizzazione. E' attraverso queste regioni che i cittadini postmigratori si muovono nell'arco di decenni, con crescente facilità e multi direzionalità, svuotando di significato le definizioni di “*circular migration*” e “*return migration*”. Sono regioni che uniscono aree dei continenti asiatico, africano e sudamericano alle metropoli ipercapitaliste della Cina, Taiwan e Singapore, agli stati del Golfo,

alle città europee, per prolungarsi fino al Nord America, Australia e ricongiungersi di nuovo alle prime.

Le “seconde migrazioni” sono espressione diretta di un agire con senso soggettivo riconoscibile, che sta dentro alle pratiche di “cittadinanza postmigratoria”. Perché “seconde migrazioni” e non le definizioni mainstream di *return migration* e *circular migration*? Proprio per il loro carattere temporaneo e mutevole: definirle semplicemente come “seconde”, aiuta a descrivere le migrazioni come un processo aperto, indeterminato, imprevedibile e “disordinato”, di cui neppure i diretti interessati sono in grado di prevederne gli esiti ed eventuali successivi passaggi.

Ciò che connota *l'agency* del soggetto che decide (per sé o per i propri familiari) di intraprendere un ulteriore spostamento, a distanza di dieci o vent'anni da quello “costitutivo”, è la riproduzione, modificata e *tradotta* sulla base di nuove esigenze e scenari, di identità migranti. Non sono mai unitarie, ma frammentate e divise; mai singolari, ma “costruite in molti modi mediante discorsi, pratiche e posizioni diverse”. Scaturiscono dalla *narrativizzazione* del Sé: sono il “punto d'incontro, di sutura, tra – da una parte – i discorsi e le pratiche che cercano di interpellare, di parlarci o di sistemarci come soggetti sociali di determinati discorsi, e – dall'altra – i processi che producono soggettività, che ci costituiscono come soggetti che possono essere ‘parlati’” (Hall¹, 2006).

Nazim e Hanif sono due cittadini italiani di origine bangladesese. Vivono entrambi a Torpignattara, uno dei quartieri più multietnici di Roma. Mi sembra che la loro testimonianza (raccolta a giugno del 2014, di cui si riportano qui solo due brevi passaggi) consenta di

comprendere in modo abbastanza chiaro il significato di quanto è stato descritto sopra.

“Sono in Italia da oltre vent’anni, ho due figli nati qui e due mesi fa ho perso il lavoro. Come posso pagare l’affitto di 1.200 euro e mantenerli? Ho deciso di mandare la mia famiglia al paese [in Bangladesh] e di andare a cercare lavoro da solo in un altro paese. Non so ancora quale, ma sto pensando alla Polonia. Lì c’è lavoro: ti pagano 800 euro. Già tanti stanno andando in Polonia dal Bangladesh. Anche da Roma sono partite ultimamente otto persone, tra cui Jalal e Ramadan. [...] Gli ultimi tempi avevo una funzione di supervisore come elettricista. Gli italiani e i rumeni non volevano avere un supervisore straniero. Gli ho detto che ero italiano anch’io, ma niente. Forse anche per questo ho perso il lavoro. Non voglio che i miei figli vivano una situazione simile”.

“Sto pensando di andare a Londra. Ci sono già almeno una settantina di amici miei là. Mi chiamano sempre per dirmi di andare. Mi chiedono cosa faccio ancora qui, in Italia, senza lavoro e con due figli da mantenere. Il tempo di sistemare la famiglia qui con dei familiari e mi trasferisco io da solo, almeno per il momento. Appena trovo un lavoro, li faccio venire tutti a Londra. I miei figli sono nati in Italia e sono italiani (anch’io ho la cittadinanza italiana), ma cosa possono fare qui in futuro? A Londra se studiano possono andare a lavorare in una società, un ufficio. Qui, anche studiano, vanno a fare i lavapiatti o lavorano in un negozio”.

Cittadini quasi totali, si diceva (ma forse questa definizione andrebbe rivista verso il basso); identità come momento di sutura tra le pratiche che consentono di parlare, collocare i soggetti sociali (“non volevano avere un supervisore straniero”) e i processi che

riproducono la soggettività migrante (*“Ho deciso di mandare la mia famiglia al paese [in Bangladesh] e di andare a cercare lavoro da solo in un altro paese”; “qui, anche se studiano, vanno a fare i lavapiatti”*) a distanza di oltre vent’anni dal primo spostamento migratorio.

Bithy e Tasmia sono due donne, madre e figlia (Tasmia è nata a Roma, nel quartiere di Torpignattara), che si sono trasferite a Londra da Roma. Questo è uno stralcio dell’intervista fatta con Viber:

“Lasciare mio papà, i miei amici mi è dispiaciuto, ma so che, se voglio costruirmi un futuro, devo stare qui. Rispetto a Roma ci sono molte più possibilità. Per il resto, Mile End [sobborgo di East London] non è diversa da Torpignattara: ci sono tantissimi bangladesi, indiani, pakistani, bangladesi italiani, ma anche italiani italiani, poi spagnoli, portoghesi. Ci sono dei ragazzi italiani nel mio palazzo, ma non li ho ancora conosciuti.

Sono tantissimi i bangladesi italiani che arrivano qui: [...] vanno a lavorare nei ristoranti, nei bagni pubblici, nei negozi di vestiti. Non sono lavori buoni: se il padrone è bangladesese o indiano, guadagni meno, ma almeno hai un lavoro. E poi ci sono i benefits dello stato.”

“Sai cosa mi viene in mente, sentendo parlare Tasmia con te? – interviene Rafia Bithy, la madre – Sono più o meno le stesse cose che diceva mio marito, più di vent’anni fa, quando è arrivato in Italia, al telefono con i suoi genitori, in Bangladesh, e poi con me, due anni dopo, quando ci siamo sposati, prima che io venissi a Roma. Diceva: qui c’è lavoro, ci rispettano, ci sono tanti bangladesi, che non era del tutto vero. Sì, stiamo vivendo un’esperienza molto simile, una nuova migrazione, ma adesso siamo noi a essere partite e lui è rimasto lì

[ridono]. *Come sarà il nostro futuro? Adesso è qui. Dopo, solo Allah può saperlo*".

Queste persone costituiscono un vero rompicapo per i sostenitori dell'identità come un'immutabile unicità: gli elementi variano, si diversificano e si ricompongono, definendo nuove forme dell'agire. Siamo ancora di fronte alla stessa identità che ha connotato la prima esperienza migratoria dal Bangladesh all'Italia? A vent'anni di distanza rimane immutato il sistema cognitivo, l'humus, che ha prodotto quello spostamento, o si è modificata la composizione, la gradazione di valori che ne definisce l'agire? Quali elementi preesistenti e quali di recente acquisizione entrano in gioco nella scelta di un secondo passaggio migratorio?

A mio modo di vedere, cercare di dare una risposta che cada fuori dalle coordinate che si è cercato di delineare sopra sarebbe piuttosto difficile.

Ugualmente, sarebbe difficile collocare al di fuori di quello stesso scenario altre espressioni, o rappresentazioni, che ci parlano di identità situate e prodotte da altri confini. Sono quelli che distinguono i centri delle metropoli iperproduttive, con alti livelli di reddito, di formazione e skills professionali, con servizi efficienti, alto senso civico ed ecologico della coesistenza, dalle loro periferie urbanisticamente disastrose, economicamente, socialmente e culturalmente depauperate, dove vivono i figli, nipoti e pronipoti dei cittadini giunti verso la metà del secolo scorso dall'altra periferia, quella dell'Impero. Le manifestazioni di alterità, di incomunicabilità, di non appartenenza che connotano il portato identitario di una larga parte di questi cittadini di seconda, terza e quarta generazione si riscontrano, sia pur con altre modalità, nei cittadini migranti di

recentissimo insediamento in qualunque area metropolitana occidentale.

Mi sembra che abbia perfettamente ragione Sayed (2002), quando parla di doppia assenza, con riferimento alla condizione di emigrante-immigrato, connotato da un 'non più' e, allo stesso tempo, da un 'non ancora', o 'mai'.

In un'altra intervista, Ejaz, cittadino italiano di origine pakistana, esprime in modo estremamente chiaro questo concetto.

“Questa sensazione di doppia appartenenza si manifesta sempre, anche nei sogni. Io spesso ho sognato di vedere dalla finestra le signore che vedo nel palazzo di fronte, ma vedere anche in strada scorrere un matrimonio pakistano, con i tamburi, i canti. Il problema della doppia identità si trasforma, col passare degli anni, in una doppia estraneità: cominci a diventare straniero anche al tuo paese e continui a esserlo dove vivi. L'essere straniero assume il valore di una terza identità.[...] Dopo il 7 gennaio [assalto alla sede di Charlie Hebdo] hanno espulso due ragazzi pakistani, tutti e due di seconda generazione. Erano attratti da quest'idea dello stato islamico, perché non si sentivano appartenenti a niente e a nessuno, come accade a molte seconde generazioni.”

Questa terza identità mi sembra possa costituire, in ultima analisi, uno dei tratti indicativi della cittadinanza postmigratoria. Non assume mai una forma definitiva, ma, al contrario, vive nelle e delle continue interazioni e sollecitazioni che il “di fuori” gli presenta, facendone dell'esterno un elemento costitutivo.

A questo proposito, è interessante riprendere quanto ha descritto Maria Caterina La Barbera (2014) a proposito del mantenimento dello status di migrante da parte di coloro che sono nati nel

territorio del paese di accoglienza (in questo caso dei genitori o altri parenti più lontani) e di se o come il possesso di documenti o della cittadinanza alteri *effettivamente* la percezione di se stessi, all'interno di una categorizzazione sociale che ne dovrebbe sancire il transito verso altre posizioni nella forma gerarchica della cittadinanza postcoloniale, e quindi la ridefinizione della propria struttura identitaria. Le indicazioni contenute nelle interviste qui presentate sembrano confermare la definizione di migrazione come una condizione materiale e, allo stesso tempo, esistenziale, definita e rinnovata costantemente dal trovarsi a un confine, in mezzo, in transito, data dalla stessa La Barbera (2014).

L'identità che prende corpo all'interno dello spazio mobile, continuamente ridefinito da ambiti di inclusione ed esclusione, da forme di rappresentazione simbolica, di sé e da parte di altri, e regolato da forme di negoziazione che obbligano a una costante revisione del processo di *narrativizzazione* del Sé (Hall², 2006), questa identità è strettamente connessa all'agency che si colloca alla base del concetto di cittadinanza postmigratoria, per come si è cercato di descriverlo in queste pagine.

E' alla luce di queste brevi e molto provvisorie considerazioni che mi sembra si possa sostenere che il modello di cittadinanza e, quindi, di coesistenza, all'interno dello spazio europeo necessiti di una profonda revisione, resa ancora più urgente dalla "crisi" delle frontiere europee, come argomenta bene Nicholas De Genova in un recente [articolo](#) su Euronomade, e dall'urgenza per l'Europa di fare i conti con un passato che ne condiziona in modo così pregnante il presente, abbandonando, quindi, come scriveva Fanon più di cinquant'anni fa, "il gioco irresponsabile della bella addormentata

nel bosco” (Fanon, 1961). Se ritardato, questo risveglio potrebbe essere molto pericoloso, visti i funesti e violenti venti nazionalisti e razzisti che soffiano un po’ su tutta l’Europa e sui suoi alleati mediorientali, Turchia in primo luogo.

IL DEMOS MIGRANTE: IDENTITA' TRA UMANITARISMO E POLITICO



La “domanda” d’asilo assume un ruolo egemone tra la molteplicità di domande particolari che provengono oggi dal popolo migrante. Tale egemonia consente anzi di definire l’identità “popolare” che vi si esprime: il richiedente asilo. Secondo Laclau, questa identità appare come un “significante vuoto”, perché, per rappresentare il tutto, deve sottrarre significato a quelle domande che di fatto la compongono. E’ qui dove si gioca la tensione tra umanitarismo e politico su cui si innestano le politiche europee; recuperare la dimensione politica delle migrazioni consente di riempire di significato quell’identità popolare che eccede il suo elemento dominante, offrigli una “pienezza che è costitutivamente assente”.

Il 12 settembre scorso, i presidenti delle regioni Lombardia, Liguria e Veneto si sono riuniti per definire una linea comune sul tema dell'immigrazione e fare, di conseguenza, alcune proposte al governo. Tra le misure individuate, viene riproposto il reato di immigrazione clandestina. Se solo l'enunciazione di tale abominio provoca inevitabilmente sentimenti di repulsione, va dato atto ai tre governatori di centro-destra di aver messo in evidenza la natura del fenomeno che sta mettendo in crisi il sistema Europa. Non è tanto l'accoglienza di coloro a cui, per area di provenienza o altri fattori specifici, verrà riconosciuta la protezione internazionale o umanitaria. L'elemento di tensione che fa scattare le reazioni di chiusura, con conseguente sviluppo di opere di ingegneria civile, legale e/o sociale, è il movimento di migranti che, partendo principalmente dall'Africa occidentale sub sahariana e da alcuni paesi asiatici, utilizza lo strumento della richiesta d'asilo per potersi garantire una sia pur remota chance di restare in Europa "legalmente" per un periodo che può variare inizialmente da due a cinque anni.

Escludendo, infatti, alcune nicchie professionali, i risibili numeri di migranti interessati dall'articolo 27 della Legge quadro (introdotto dalla Bossi-Fini, per selezionare, formare in loco e far giungere in Italia i migranti, direttamente sotto la responsabilità di aziende, agenzie interinali e altro) e gli stagionali, l'unico modo che ha un migrante per arrivare in Italia è quello "illegale", cioè a dire fare richiesta d'asilo, senza averne i requisiti "umanitari".

Detto in altri termini, nell'Europa della crisi economico-finanziaria, con conseguente chiusura delle frontiere ai cosiddetti "migranti economici" e ridefinizione di modelli di regolamentazione delle migrazioni, il soggetto "richiedente asilo" si impone come centrale nella composizione dei flussi migratori e quindi nella tensione

sempre in trasformazione tra migranti e Stato, modificando le strategie dei primi e le risposte del secondo, o viceversa, se vogliamo.

Quella del profugo e del migrante sono due rappresentazioni della mobilità umana molto diverse tra loro nell'immaginario collettivo, socialmente e culturalmente costruito attraverso le proposizioni televisive e giornalistiche sull'egemonia dell'approccio umanitario, a totale discapito di quello politico.

Ciò che vorrei provare a discutere nelle righe che seguono, più che la fuorviante contrapposizione tra richiedenti asilo e migranti, già ampiamente messa in discussione in molti contributi, è proprio la distinzione tra approccio umanitario e approccio politico al fenomeno della mobilità umana. Il tentare di spiegarne la complessità riducendola a una classificazione tra chi ha umanitariamente diritto a restare e chi questo diritto non ce l'ha sta creando situazioni che variano dal paradossale al criminale. Che si tratti, infatti, di un problema politico volutamente eluso si evince dall'arbitrarietà e strumentalità che regolano i processi decisionali a cui sono sottoposti i richiedenti asilo, al netto del filtro previamente effettuato negli hot spot.

Visto che i siriani si tengono a debita distanza dall'Italia e i provenienti dal Corno d'Africa sono praticamente tutti transitanti per raggiungere anche loro i paesi del Nord Europa, i "richiedenti asilo" sottoposti al vaglio delle Commissioni prefettizie entrano in un meccanismo molto simile alla roulette russa al contrario, dove c'è solo un posto nel caricatore della pistola senza un simbolico proiettile.

La mancanza di applicabili criteri "umanitari" per sancire una sorta di graduatoria di rischio tra la grandissima maggioranza dei

richiedenti asilo in Italia crea in sostanza un meccanismo di selezione *random*, fondato, sembrerebbe, unicamente sul [numero](#) di migranti che si possono ammettere. Se non sono quelli strettamente umanitari, quali sono i criteri di ammissione, quindi? Escludendo i richiedenti provenienti da zone di conflitti armati e quelli che presentano situazioni individuali particolarmente serie, vale la logica, in alcuni casi, del percorso effettuato nel periodo precedente l'incontro con la Commissione: lo studio della lingua italiana, l'iscrizione ai sistemi di regolazione del mercato del lavoro, lo svolgimento di attività di volontariato, ecc. Un approccio meritocratico, quindi. In altri, la presenza di problemi di salute (ma non tutti); in altri ancora, caratteristiche personali e comportamentali, quali età, affabilità, educazione, rispetto¹.

Cito queste caratteristiche, perché le motivazioni che presentano i migranti di uguale cittadinanza e zona di provenienza per sostenere la propria richiesta (in larga parte giustamente inventate di sana pianta) sono spesso molto simili tra loro, ma producono esiti opposti. Vale per tutti l'esempio del dichiararsi gay, molto usato soprattutto tra i nigeriani e molto difficile da sostenere con documentazioni e testimonianze specifiche. Sulla base di una dichiarazione praticamente identica, il mio amico T. ha ottenuto il riconoscimento dello status, i miei amici D., E. e L. no. Altri due miei amici, sempre nigeriani, hanno dichiarato che la loro vita era in pericolo a causa di riti tribali che prevedevano il sacrificio di alcuni maschi in giovane età per accompagnare nell'ultimo viaggio un'autorità locale morta. Uno accettato e l'altro no.

¹ Va detto, soprattutto per quanto riguarda gli ultimi due termini, che la valutazione delle caratteristiche personali avviene su modelli eurocentrici. Il non guardare negli occhi un interlocutore è, in molte culture non europee, un segno di rispetto, ma viene spesso interpretato al contrario

Per completezza d'informazione, i casi ora citati avevano tutti un livello di conoscenza dell'italiano simile (basso), erano tutti iscritti ai sistemi di regolazione del mercato del lavoro (Centro per l'Impiego, Programma Garanzia Giovani, Agenzie interinali) e avevano tutti svolto attività di volontariato.

Chi trae maggior beneficio da questa situazione sono ovviamente le strutture di natura religiosa, cooperativa, privata che gestiscono i centri di accoglienza (il periodo di soggiorno può arrivare tranquillamente a due anni) e i CARA. Tra queste, in particolare quelle che operano in maniera spregiudicata o criminale, con logiche non molto diverse da ciò che accade in Libia. Per fortuna, non si tratta della maggioranza delle strutture appaltanti (esistono casi di vera eccellenza, basati su un modello di inclusione sociale completo e multidirezionale, ma allo stesso tempo sobrio e disincantato), ma certamente una buona parte, con gradi diversi di inadempienza, da quelli veniali, a quelli maledettamente gravi. E' del 13 settembre la pubblicazione di un [inchiesta nel CARA di Foggia](#), che ha messi in evidenza una situazione al limite dell'intelligibile: una sorta di campo di detenzione, senza alcuna forma di organizzazione, a cui attingono a piene mani la criminalità e il caporalato più bieco (entrambe le attività, con il diretto coinvolgimento anche di cittadini connazionali degli ospiti)

Quest'ultima osservazione, tanto banale quanto riscontrabile in tutti gli organi di stampa e social network, mi serve per affrontare il tema che vorrei provare a trattare ora e che prende le mosse dalla risposta alla seguente domanda: dove si colloca il punto di strozzatura di questo meccanismo, che rende tutto così paradossale? Come ho accennato prima, nella fase iniziale del processo, nelle definizioni stesse di "richiedente asilo" e di "principi

umanitari” che vengono utilizzati per governare il sistema nel suo complesso.

Abdelmalek Sayad ci ha spiegato molto chiaramente che esiste un “Pensiero di Stato” che regola universalmente l’agire nei confronti dei migranti, giungendo a far apparire talune posizioni come “naturali”, che si spiegano da sé. La sua lettura era centrata prevalentemente sulle realtà che ha vissuto: da un lato, un paese colonizzato (o recentemente decolonizzato), l’Algeria, e dall’altro, la metropoli coloniale, la Francia. In mezzo, i migranti che, con il movimento dei loro corpi, mettono in discussione quel Pensiero di Stato che tende a escluderli, in quanto alieni, e relegarli a una perenne condizione di migrante, perché più comoda per sancire una differenza giudicata incolmabile. Andando dietro queste importanti suggestioni - pur senza accettare in toto la visione che Sayad condivide con Bourdieu, a mio modo di vedere, un po’ troppo spostata sul versante strutturalista - si potrebbe dire che il Pensiero di Stato che regola oggi il rapporto tra migranti e Stato sia cambiato, articolandosi, nel corso degli ultimi tre decenni, in diverse varianti e producendo una cultura costitutiva del mondo sociale e dei suoi habitus, come la chiama Bourdieu, certamente differente da quella che descriveva Sayad trent’anni fa. Questa si potrebbe sintetizzare in: profughi sì, migranti no. Le spiegazioni, i sensi di colpa, le paure, tutte in larga parte condivise dalla maggioranza della popolazione, sono alla base di una distinzione che è solo nominativa, ma che riesce benissimo a non far spostare l’attenzione dal piano umanitario a quello in cui una pratica discorsiva piena consentirebbe di definire i migranti come portatori di un’identità carica di significato politico, da cui conseguirebbe una lettura politica del fenomeno. Usare il termine profughi ci consente di “parlare” quei corpi come “veicoli” di identità di per sé non

propense alla migrazione, ma a questa forzate perché martoriate dalla guerra, da conflitti interetnici. Le drammatiche immagini dei fiumi di persone che si dirigono verso i confini nazionali chiusi, del bambino siriano riverso sulla spiaggia senza vita, dei naufragi in mare: no, se affrontano tutto questo è perché vi sono forzati da guerre, terrorismo, persecuzioni, quindi hanno bisogno del nostro aiuto, sono meritevoli della nostra comprensione e compassione.

La figura del profugo, e di conseguenza di quella del richiedente asilo, mantiene nell'immagine socialmente costruita il carattere delle provvisorietà. Conclusi i conflitti, sconfitto il terrorismo, i profughi saranno per definizione desiderosi di tornare a casa loro. I migranti, al contrario, tendono inevitabilmente alla stabilizzazione, a far arrivare la famiglia: anche se collocati in una posizione differente dagli autoctoni nella struttura verticale della cittadinanza, il migrante viene percepito come il soggetto che ha scelto di partire, a cui è lecito rivolgersi con un "tornatene a casa tua", frase impossibile da rivolgere a un profugo siriano.

Per capire meglio come questi termini giochino un ruolo fondamentale nei processi costitutivi di reti di significati e definizioni di identità, riporto una descrizione di questi data da Stuart Hall, che mi pare sia a questo proposito illuminante: "Le identità sono delle posizioni che il soggetto è costretto a prendere, pur sapendo sempre che sono delle rappresentazioni. L'idea che un'effettiva cucitura del soggetto a una posizione soggettiva richieda che esso non solo venga 'chiamato', ma investa in questa posizione, significa che la sutura va pensata come un'articolazione, piuttosto che come un processo unilaterale e che, a sua volta, tutto ciò inserisce decisamente nel programma teorico l'identificazione,

se non proprio l'identità" (S. Hall, *Politiche del quotidiano*, 2006, pag. 318).

La pratica discorsiva umanitaria non mette in discussione i postulati di base reali che sottendono ai movimenti migratori che, attraversando il Sahara e il Mediterraneo, giungono sulle coste dell'Europa meridionale. Al contrario, li nasconde attraverso la spoliticizzazione del fenomeno, che ha inizio nelle pratiche degli hot spot e prosegue fino all'agognato incontro con la Commissione e successivo verdetto. In mezzo, come ci ricorda bene Raimondi (2016) nel suo *Migranti e Stato*, c'è il processo di inclusione nell'ordine politico di qualcosa che lo escluderebbe "naturalmente": questo avviene, quindi, attraverso la sua spoliticizzazione, favorendo lo "slittamento del discorso e delle pratiche sul piano della morale, della carità, della compassione e della generosità [...]. Piuttosto che riconoscere ai migranti diritti che resterebbero validi indipendentemente dalla nostra volontà, si lodano i doveri dell'assistenza e dell'ospitalità, che danno lustro e fanno onore" (pag. 47).

Affrontare il fenomeno con un approccio politico equivarrebbe a riconoscere all'Europa la responsabilità storica nella creazione della grandissima parte delle motivazioni che stanno alla base delle migrazioni. Non è un caso che tutti i paesi europei stiano prendendo posizioni nette (e negative) rispetto alla possibilità di accogliere i futuri arrivi che si stanno preparando sulle coste libiche: non ultima, la presa di posizione di Hollande e Merkel nel corso del vertice di Bratislava di metà settembre, presentata a Renzi al suo rientro in stanza, dopo essere andato a preparare il caffè ai due dell'asse franco-tedesco. Tutti sanno che, accogliendoli con le stesse

modalità, si metteranno in casa decine di migliaia di migranti a cui verrà negato il diritto d'asilo.

Alla luce di tutto questo, il modo in cui l'Italia sta cercando di modificare il sistema di accoglienza è quanto meno singolare. Dato che la quasi totalità dei dinieghi viene confermata in sede di appello (a cui hanno diritto i richiedenti asilo, che consente loro di restare altri sei mesi circa nelle strutture di accoglienza dopo il primo verdetto), la proposta del Ministro Orlando è di [eliminare la possibilità](#) di ricorrere in appello. Oltre a ciò, le prefetture hanno già dato indicazioni chiare ai centri di accoglienza riguardo la permanenza degli ospiti immediatamente dopo la sentenza della Commissione prefettizia. In caso di responso sia negativo, sia positivo, gli ospiti devono lasciare la struttura entro pochi giorni. L'interpretazione di queste misure potrebbe essere così articolata: sappiamo benissimo che non si tratta di richiedenti asilo, ma piuttosto che porci il problema in termini politici, preferiamo spostare l'attenzione sui costi e dare una patina di efficienza al sistema di accoglienza. Il fatto che questo creerà un esercito di persone "illegali" che inizieranno a muoversi privi di qualunque strumento, visto che moltissime delle strutture che sono state finanziate non hanno messo in atto nessun tipo di percorso, sembra non stare dentro all'orizzonte visivo dei legislatori.

Dove conduce tutto questo?

Per certi aspetti, non molto lontano da quanto si è sempre sostenuto, fin dai tempi di Fanon. L'ipocrisia dell'Europa di fronte alle sue responsabilità remote, in un passato più vicino e presenti nella definizione di tutti gli scenari di crisi belliche, economiche, ambientali nei paesi del sud del pianeta condiziona inevitabilmente

le scelte politiche, le propensioni degli elettori tanto a livello di Unione, quanto di singoli stati membri di fronte ai movimenti migratori. Tutto questo impedisce l'utilizzo di strumenti di cui da molto tempo se ne invoca l'adozione: tra questi, direi che il primo dovrebbe essere il permesso di soggiorno europeo, sganciato dalla logica della richiesta d'asilo e, di conseguenza, dalle attività di "frontiera" (in particolare degli hot spot).

Su un altro versante, queste considerazioni ci devono aiutare a porre l'attenzione su un fatto che sembrerebbe scontato, ma, a leggere gli interventi di molti studiosi, scontato sembra non essere. Come ricorda anche Raimondi, il migrante come soggetto politico e la migrazione come momento di lotta politica non presuppongono automaticamente una consapevolezza di ciò da parte degli individui coinvolti nel fenomeno migratorio. L'essere un soggetto politico diviene quindi una condizione ontica del migrante, che esiste prima di lui stesso come singolo individuo. Volendo recuperare una interessante definizione data da Elster, potremmo collocare tale condizione tra il 'in sé' e il 'per sé', in cui un soggetto "esercita la sua influenza attraverso la sua esistenza 'per altri'". Esso si presenta come un "quasi-soggetto" (J. Elster, *Ulisse e le sirene*, 1983, pag. 173).

Il movimento dei corpi dei migranti, se non costituisce, quindi, la condizione sufficiente per la definizione di una soggettività politica piena, è certamente la base per il riconoscimento del fenomeno come totalmente politico da parte di quegli "altri" che, al contrario, ne negano sistematicamente l'esistenza.

IL CALEIDOSCOPIO DELL'IDENTITÀ



E' necessario definire l'identità? Quale può essere il contributo che questo esercizio può dare alla comprensione del fenomeno migratorio? Affrontare un tema così complesso comporta certamente dei rischi, ma consente di riflettere su una realtà che spesso si tende da più parti a generalizzare, con il rischio di vedere solo alcuni aspetti e non vederne, in filigrana, altri.

“I’ve nothing to lose, beta day i seek for”

Post su facebook di E. G. F.

Richiedente asilo diniegato, ma ostinatamente presente

In due articoli recenti, ho provato a mettere in evidenza alcuni aspetti dell’attuale fenomeno migratorio sulla base di presupposti che, al netto del limite oggettivo che il mio punto di vista riesca a esprimere, tentano di contribuire, in qualche misura, all’ampliamento della visuale da cui si è soliti trattare il fenomeno stesso nelle sue narrazioni *mainstream*.

Per fare questo, mi sono avvalso di concetti – alcuni molto autorevolmente dibattuti e articolati, altri forse meno - quali condizione postcoloniale, seconde migrazioni, cittadinanza postmigratoria, articolazione ed equivalenza di significati nella definizione di un’identità migrante, ricollocazione del fenomeno da un piano umanitario a uno più prettamente politico.

Vorrei provare a impostare questo terzo articolo partendo dai limiti che i due precedenti palesano, soprattutto nella definizione delle complesse dinamiche che consentono, ma sarebbe meglio usare il condizionale, di definire una specifica identità del soggetto migrante, un elemento “identificante” la soggettività che esso esprime. Questa, come ci ricorda Sandro Mezzadra (*Nei cantieri marxiani*, Roma, 2014) riprendendo ed elaborando il lessico marxiano, elude ogni possibilità di usare la lente dell’omogeneità per leggere l’identità, in quanto viene prodotta nella continua tensione che si crea tra pratiche di assoggettamento e pratiche di soggettivazione. Soggettività quindi mai definitive, ma continuamente suscettibili di cambiamenti e ricomposizioni.

I due pilastri portanti di questo articolo sono, come già per gli altri due, la raccolta di testimonianze dirette, da un lato, e la consapevolezza di addentrarmi in un ambito molto vasto e dibattuto, dall'altro.

Michel Foucault, in uno dei suoi celebri interventi nei primi anni Ottanta all'università di Berkeley, ci ricorda che l'esercizio del potere consiste in una vasta gamma di relazioni, che vanno ben oltre l'imposizione della disciplina. Queste relazioni includono una serie di tecniche razionali, la cui efficacia dipende dall'interazione di tecnologie coercitive e tecnologie del sé. Quello che Foucault rende possibile in una prospettiva di analisi della soggettività è l'applicazione di un elemento macchinico, paragonabile a quello di due ruote di un unico ingranaggio, tra le tecnologie del sé e quelle di strutture che operano in forma costrittiva sull'individuo. Senza le prime, le seconde non avrebbero l'efficacia che invece strutture come carceri, ospedali, CIE, CARA e altre riescono ad avere. L'identità e la soggettività che ne consente temporaneamente la rappresentazione si innerva nell'eccedenza che si produce in quella relazione mai a somma zero e mai a valore fisso, quindi, come già detto, disomogenea e suscettibile di continui cambiamenti.

E' in questa relazione che si dipana quella sutura tra pratiche discorsive che ci descrivono, ci costringono e i processi soggettivi che ci mettono in condizione di essere descritti, producendo delle identità che altro non sono che delle rappresentazioni, conseguenti all'obbligatorietà di certe posizioni da prendere, da un lato, e l'attaccamento, l'investimento che l'individuo stesso fa, dall'altro. Se è questo il percorso che produce identità, le stesse non possono essere viste né come prodotte da elementi esterni, ambientali, né come frutto di pratiche discorsive unilaterali che le definiscono dal

di fuori, né, infine, come il prodotto “libero” del soggetto sempre in grado di scegliere, come suggerisce Sartre. Sono, al contrario, la conseguenza dell’articolazione tra questi ambiti.

Mi sembra che questi elementi teorici consentano di fare un passo avanti significativo per provare a definire quali siano i meccanismi che stanno alla base della costruzione delle identità che si collocano nello scenario definito, da un lato, dalla forte mobilità umana di questo secondo decennio degli anni duemila e, dall’altro, da politiche di reclusione, procedure burocratiche classificanti e “moltiplicazione dei confini” (S. Mezzadra, *Confini e Frontiere*, Bologna, 2014). Consapevole della scivolosità di questo percorso, data dalla molteplicità di attuazioni, *actings*, come le definisce Engin Isin (*Citizens without frontiers*, London, 2012), espresse dalla moltitudine migrante, mi limito a leggere attraverso la lente di queste ipotesi teoriche alcuni casi che mi sembrano confermare l’articolazione di cui si è detto sopra e per i quali ho avuto modo di raccogliere delle testimonianze dirette.

Per mia sfortuna e non per scelta, non rientrano in queste testimonianze le pratiche attuative che si sono dispiegate recentemente in alcuni ambiti fronterizi, Ventimiglia in primo luogo, ma non solo. Queste hanno mostrato in modo estremamente chiaro la capacità di mettere in discussione norme nazionali e locali, disposizioni europee, contrapponendo a queste la rivendicazione a muoversi sulla base di un proprio progetto, che prescinde totalmente da qualunque schema normativo lo voglia limitare. Spero di riuscire comunque a dare conto di tali pratiche discutendo il tema che vorrei mettere al centro di questo articolo.

“Quando sono arrivato nel sud della Libia, ho avuto la chiara sensazione di essere entrato in un contesto totalmente diverso da quello del mio paese [il Gambia]. Era come se dovessi spogliarmi di tutto quello che mi ero portato dietro e imparare un nuovo modo di parlare, atteggiarmi, nascondermi. I black Libyans [i libici di origine sub sahariana] capivano subito da come ti comportavi se eri una possibile preda per loro. Se accettavi un lavoro senza contrattare le condizioni, eri spacciato: significava che non avevi capito dov’eri e questo si sarebbe tradotto in una sorta di schiavitù come lavoratore non pagato o, peggio, in un sequestro, con possibile omicidio. Non puoi provare a contrastare certi metodi, ti ci devi relazionare, ne diventi parte, anche se lo odi. Quando sei per la strada e vedi uno che è un po’ spaesato, devi stare molto attento a cosa gli dici e a chi ti sente: metterlo troppo in guardia significa togliere a quei criminali una possibile fonte di guadagno e te la fanno pagare”.

“Sono in questo centro di accoglienza da oltre un anno. Ho fatto l’incontro con la Commissione [Commissione territoriale per il riconoscimento della protezione internazionale] un mese fa, ma non conosco ancora il risultato, anche se credo che mi verrà negato il riconoscimento di rifugiato. Prepararsi per l’incontro richiede molto tempo e molto lavoro: devi costruirti una nuova vita, anche passata, da raccontare a loro, fare volontariato, studiare la lingua. Ci si confronta molto tra di noi, per sentire quelli che hanno già fatto il colloquio cosa ti suggeriscono, anche se poi non serve molto, perché non sembra che ci siano dei principi generali per approvare o negare le richieste. Ognuno devo costruirsi la propria storia, è quello che ci viene chiesto. Sembra che non sia tanto importante quanto sia vera, ma il modo in cui la riesci a raccontare, a farla riconoscere come vera”.

“Il mio modo di presentarmi all'esterno cambia molto, a seconda delle situazioni in cui mi trovo. Quando ho bisogno di qualche euro, vado davanti a un supermercato, saluto gentilmente tutti, aiuto a caricare la spesa sulla macchina, a quelli che mi chiedono cosa faccio, dico subito che sto studiando italiano e che non trovo lavoro. Insomma, mostro a loro quello che vogliono vedere in uno che arriva qui come quelli che hanno visto in televisione sui barconi in mare. In altre situazioni, cerco di apparire il più possibile “normale”, uno che vive qui come tutti gli altri che negli anni passati sono arrivati, che lavorano, hanno magari la famiglia qui, che si veste alla moda, che non ascolta solo la nostra musica. In quei casi, so che devo parlare il meno possibile, per non far vedere che parlo ancora pochissimo l'italiano. Cerco di togliermi l'immagine del “poverino” da addosso. Un giorno mi hai chiesto se sull'autobus preferivo stare da solo, piuttosto che con te e gli altri. Ti rispondo adesso: sì, preferisco stare solo, non mi piace far vedere che siamo in gruppo, con un bianco che ci porta. Se sono solo, la gente non mi guarda neppure, se siamo in gruppo con un bianco, siamo subito visti come i profughi”.

Quello che mi interessa mettere in evidenza dei tre brani d'intervista² sopra riportati e utilizzando le categorie analitiche che ho provato prima a tratteggiare, sono le “tecnologie del sé” – come le chiama Foucault - che entrano in gioco ogni qualvolta si renda necessario un discorso sull'identità e sull'uso che si fa di questa nella definizione della soggettività. Partendo dalla lettura di questi tre brevi brani, provo a descrivere questo processo sulla base dei

² Sono brani estrapolati dalle interviste condotte lo scorso anno a Genova e in parte già riprodotte nell'articolo “[Mare di sabbia](#)”, su FrontiereNews e dentro a “[Il tempo dei migranti](#)” su Lavoro Culturale

seguenti punti: dimensione plurale e frammentata, rappresentazione, articolazione e natura pattizia dell'identità. Dicendo questo, do per scontato il carattere costantemente mutevole e storicamente determinato, quindi non dotato di una connotazione essenzialista, dell'identità. Dare per scontato questo aspetto non significa banalizzarlo, ma, al contrario, mantenerlo come ago della bussola per una qualunque ipotesi interpretativa dell'identità.

Ervin Goffman in *The presentation of self in everyday life* (Bologna, 1969, ed. it.) – un testo di quasi sessant'anni fa - descrive queste tecniche di presentazione del sé come la strategia che usiamo abitualmente per rapportarci ai diversi contesti al cui interno ci muoviamo quotidianamente. Per descrivere in modo chiaro come questo avviene, Goffman utilizza la metafora teatrale, fatta di palcoscenico e quinte: passiamo da una realtà rappresentativa a un'altra attraverso la mediazione delle quinte, quello spazio neutro dove recuperiamo postura, abiti, voce e linguaggio per la successiva rappresentazione. In un lavoro di qualche anno dopo, *Asylum* (Torino, 2003, ed. it.), l'autore canadese tratta lo stesso argomento in condizioni di forti costrizioni per la libertà personale, mettendo in evidenza un aspetto che mi sembra importante in questo intervento. Goffman parla, infatti, di "istituzionalizzazione" degli internati, intendendo con questo "gli adattamenti degli internati alla cultura istituzionale, ovvero la loro lotta di resistenza per mantenere spazi di dignità", come scrive Alessandro Dal Lago nella prefazione all'edizione italiana del libro.

Il tema della rappresentazione di sé costituisce un ambito di riflessione molto più antico rispetto ai sessant'anni trascorsi dalla

pubblicazione del libro di Goffman, ma quello che mi sembra l'autore introduca con i suoi studi è l'evidenziazione di una molteplicità di rappresentazioni, più o meno simultanee, che entrano in scena nella vita quotidiana, a cui corrisponde la definizione di un sé plurale e frammentato. Fare i conti con questa realtà, significa pensare a un sé che si è costituito nel corso della propria storia individuale e collettiva, costantemente presente in tutte le pratiche interattive e solitarie, come conseguenza delle tecnologie che abbiamo fatto nostre. Quindi, "non deve essere considerato come una realtà da scoprire o liberare; deve essere inteso come la correlazione di tecnologie costruite e sviluppate lungo la nostra storia. Il problema, allora, è considerare come sia possibile elaborare nuove forme di relazione con il proprio sé" (M. Foucault, *Three Lectures on the Culture of Self*, Berkeley Un. 1983, traduzione mia da registrazione audio).

Porsi il problema di nuove forme di relazione con il proprio sé significa, a mio parere, affrontare il tema dell'identità come articolazione (nel senso fisiologico del termine) tra ambiti diversi che favoriscono la rappresentazione, la messa in scena, dell'identità stessa, o di una parte di essa. Questi microprocessi sociali si svolgono all'interno di un "campo di gioco", dove agiscono pratiche, narrazioni che ci raccontano e ci descrivono e azioni, processi che l'individuo mette in atto e che consentono che l'individuo stesso venga 'parlato'. L'identità è quindi un "temporaneo attaccamento alle posizioni soggettive che le pratiche discorsive costruiscono per noi" (S. Hall, *Politiche del quotidiano*, Milano, 2006).

Mi sembra che da queste considerazioni si possa estrapolare, come ultimo elemento connotante l'identità tra quelli che ho indicato

sopra, il suo carattere pattizio. Cercare nuove forme di relazione con il proprio sé, rappresentarle in situazioni dove si rendono necessarie, agire nel campo di gioco definito da regole più o meno costrittive, “attaccarsi” temporaneamente e consciamente alle posizioni che ci consentono di stare all’interno di queste pratiche. Tutto questo mi sembra porti a vedere l’identità come un costante percorso di ricerca e costruzione di un *patto rappresentativo* tra l’individuo, i propri itinerari, da un lato, e il sistema valoriale, culturale, normativo, al cui interno l’individuo stesso si muove, dall’altro. Come tutti i patti, anche questo è costantemente suscettibile di cambiamenti, riposizionamenti, sulla base della mutevolezza della forza degli attori che vi prendono parte, così come della posta in gioco, anch’essa soggettivamente determinata e quindi diversamente interpretabile dai contendenti.

Un esempio che credo abbia riguardato molti di noi: chi, camminando in un mercato di un paese asiatico, africano o latinoamericano, non ha sentito il desiderio di non venire visto immediatamente come un turista o un cooperante oggetto di proposte d’acquisto di tutti i tipi e di adottare, quindi, tutte le strategie in nostro possesso per apparire il più possibile “locale”? Chi non ha sentito almeno una volta il desiderio, sempre in quelle circostanze, di un cambio d’identità temporaneo, che includesse anche la lingua o il colore della pelle, per potersi sentire totalmente e incondizionatamente a proprio agio in quello specifico contesto? Il contesto in cui ci troviamo ci impone la ricerca di un nuovo patto, ma l’incognita resta se gli altri partecipanti accetteranno o meno la nostra proposta di modifica.

Queste logiche sono applicabili anche a realtà molto meno amene di quella descritta, come analizzano Goffman in *Asylum* e Foucault in tutti i suoi studi sulle istituzioni totali. In quegli ambiti, le forze in gioco presentano una sproporzione enorme: la strategia dell'individuo si concentra quindi sulla preservazione, sul mantenimento di spazi di agibilità anche minimi, ma vitali. L'identità che si esprime al loro interno ne è fortemente condizionata, limitata, ma anche qui pattuita.

“Il primo giorno di lavoro, ti cambiano il nome, ti danno un nome cinese (sono ancora capace di scriverlo); è il nome che ti identifica all'interno dell'azienda e nella tua vita a Taiwan, non essendo in possesso dei nostri documenti, ma unicamente della tessera dell'azienda”.

“Il giorno dell'arrivo, dopo l'ospedale, ci hanno portati al dormitorio. E' una struttura grande, di proprietà dell'azienda, con stanze dove dormono minimo quattro persone. Nel dormitorio, non puoi cucinare: l'azienda ti dà la prima colazione e altre poche cose, soprattutto latte, che noi non bevevamo, perché era troppo. Nel dormitorio sono alloggiati i lavoratori provenienti anche da altri paesi: Vietnam, Indonesia, Thailandia. Ci dividono per nazionalità. Ci sono regole precise nei dormitori, che devono essere rispettate. E' l'agenzia di recruitment che manda delle persone a controllare di notte”.

“Quando ho deciso di partire ero ancora minorenne e non potevo [...], ma io volevo partire subito, quindi ho pensato che l'unico modo era quello di comprare un nuovo nome. Nessuno voleva prestarmi il suo, quindi una persona mi ha aiutato a cambiare la data di nascita. Ho fatto un nuovo certificato di nascita con un anno in più. Ho fatto

domanda in molte agenzie di recruitment specializzate per lavoratori che vogliono andare a Taiwan. Ma funzionano anche per altri paesi, soprattutto i paesi del golfo. [...] A Taiwan, potevi lavorare solo tre anni, poi te ne dovevi andare e non potevi più tornare. Se volevi tornarci, dovevi cambiarti il nome o prendere in prestito il nome di un'altra persona che non intende andarci. Io l'ho fatto, ho cambiato il nome per tornarci la seconda volta. Ho dovuto pagare di nuovo la persona che mi aveva cambiato la data di nascita".

Sono propenso a collocare il sistema di fabbrica (e la sua appendice del dormitorio) taiwanese - ma estendibile a quello cinese, così come a tutti gli altri paesi asiatici dove operano grandi multinazionali - all'interno della definizione di istituzioni totali.

Il sistema che descrivono le due giovani donne filippine intervistate³ mi sembra che sostenga questa ipotesi. Si tratta di un ambiente che induce un significativo cambio identitario: questo avviene attraverso scelte individuali (il cambio della data di nascita e del nome per poter essere reclutata), ma non per questo "libere", e strategie di controllo e assoggettamento messe in atto da un sistema che ha nella fabbrica il suo elemento forte, ma che si estende al dormitorio e all'istituzione che realmente governa il processo generale: l'agenzia di recruitment.

Quello a cui si assiste è a tutti gli effetti una *spoliazione* di quanto meno una parte dell'identità precedente, per determinarne una nuova, più funzionale al sistema produttivo e riproduttivo in cui si entra. Tutti gli elementi sopra utilizzati per descrivere l'identità sono

³ Anche in questo caso, le interviste in questione erano già state riprodotte in un altro articolo su FrontiereNews, "[Nel ventre del drago](#)" e su Lavoro Culturale, dentro a "[Il tempo dei migranti](#)"

presenti anche in questo contesto, ma con una capacità di contrattazione irrisoria da parte delle lavoratrici migranti nella negoziazione, dove le tecnologie messe in gioco sono funzionali a mantenere il massimo livello possibile di dignità e di autoriconoscimento, in un contesto che tende a sostituirli con regole e punizioni, il cui scopo è specificamente la desoggettivazione del lavoratore.

L'identità che emerge dai brani riportati è totalmente frammentata e disomogenea, persino nei nomi: quello d'origine, quello assunto per poter essere reclutata e quello cinese dato dal sistema-fabbrica. A ciascuno di questi nomi si può facilmente intuire corrisponda una rappresentazione di sé differente, l'attaccamento temporaneo a ciascuna di queste consente al lavoratore di sopravvivere.

Le interviste alle quattro persone mi sembra consentano di giungere a una conclusione che rafforza quanto detto all'inizio: l'identità della moltitudine migrante e la soggettività che ne deriva è estremamente eterogenea. La tensione continua all'interno delle pratiche discorsive che la descrivono, il suo carattere rappresentativo e pattizio, le molteplici forme che assume l'elisse che si crea attorno ad assoggettamento e soggettivazione impediscono di ricondurre all'unicità le svariate composizioni che emergono dall'intreccio di variabili che danno vita agli elementi descritti.

In alcune situazioni certamente predominano elementi di rivendicazione molto forti, come nel caso dell'attraversamento delle frontiere, delle lotte contro forme di sfruttamento lavorativo pesantissimo, per il diritto alla casa. Qui emerge un elemento di rottura e contrapposizione che risulta egemone rispetto ad altri. Ma anche all'interno di questi contesti si moltiplicano le varianti e

motivazioni che danno vita a comportamenti omogenei, o quanto meno riconducibili a un aspetto dominante, in termini di riconoscibilità.

Forse il valore principale che assume il trattare il tema con queste modalità non consiste tanto nel proporre un metodo di analisi microsociologica *tout court*, che potrebbe risultare di per sé sterile, quanto nel fermarsi un passo prima di generalizzazioni che, a conti fatti, non trovano pieno riscontro nelle situazioni che chi vi ci opera quotidianamente sa di dover leggere con le opportune lenti della complessità.

TESTI CITATI

E. Balibar, *At the borders of Europe from Cosmopolitanism to Cosmopolitics*, in Translation, issue 4, a cura di S. Mezzadra e N. Sakai, NY, 2014

N. De Genova, *The "crisis" of the European Border Regime, Towards a Marxist Theory of Borders*.

<http://www.euronomade.info/?p=6912>, marzo 2016

J. Elster, *Ulisse e le sirene*, 1983 (ed. or. 1979)

F. Fanon, *I dannati della Terra*, Torino, 2007 (ed. or. 1961)

M. Foucault, *Three Lectures on the Culture of Self*, Berkeley Un. 1983,

video,

http://www.openculture.com/2012/01/michel_foucault_free_lectures.html

E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, 1969 (ed. or. 1959)

E. Goffman, *Asylum*, Torino, 2003 (ed. or. 1961)

MC. La Barbera, *Identity and Migration in Europe: Multidisciplinary Perspectives*, Springer, 2014

S. Hall¹, *Politiche del Quotidiano*, Milano, 2006

S. Hall², *Il Soggetto e la Differenza*, Roma, 2006

E. Isin, *Citizens without Frontiers*, London, 2012

M. Mellino, *Cittadinanze Postcoloniali*, Roma, 2012

S. Mezzadra, *La Condizione postcoloniale*, Verona, 2008

S. Mezzadra, *Nei Cantieri Marxiani*, Roma, 2014

B. Nielson, S. Mezzadra, *Confini e Frontiere*, Bologna, 2014 (ed. or. 2013)

F. Raimondi, *Migranti e Stato*, Roma, 2016

E. Rigo, *Europa di confine. Trasformazioni della cittadinanza nell'Europa allargata*, Roma, 2007

A. Sayed, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alla sofferenza dell'immigrato*, Milano 2002 (ed. or. 1999)