

**Ripensare le pratiche dell'accoglienza oltre i confini.
Pratiche *alternative* in conversazione tra Italia e Libano**

**Re-thinking hosting practices beyond the borders.
Alternative “welcoming practices” in conversation between Italy and Lebanon**

PAOLA GANDOLFI, STEFANO FOGLIATA

Starting from our ethnographical researches carried out within refugees-camps in Lebanon and within accommodation centres for asylum seekers in Northern Italy, we propose here a debate around some “alternative” practices of hosting migrants. Far from being a comparison between two national contexts, the paper is a double analysis with the aim of delocalizing the gaze, crossing the borders and searching for other dimensions of “welcoming practices”. If the challenge with asylum seekers and refugees is to build up a relational process involving together ourselves and the migrants, hereby we suggest a sort of conversation, on the opposites shores of the Mediterranean, among examples of daily practices of welcoming and of constructing a relation. Our research shows the urgency of giving space and time to persons with whom we do not share a common history, yet with whom we attempt to build up a common becoming – very unpredictable and uncertain – and it finally suggests that when this attempt succeeds it has much to do with a sort of “alliance of bodies”, generating in marginal spaces and in marginal ways.

KEYWORDS: REFUGEES/ASYLUM SEEKERS, RELATIONAL PROCESSES, ITALIAN HOSTING PRACTICES, LEBANESE REFUGEE CAMPS, MARGINALITY/DIGNITY OF BODIES

Introduzione

Le dinamiche migratorie contemporanee nell'area mediterranea interessano una moltitudine di frontiere geografiche e sociali in continuo divenire e sempre più interconnesse tra loro. Mentre i governi dell'Unione Europea sono impegnati nella delocalizzazione dei propri confini seguendo a ritroso la direzione delle traiettorie migratorie¹, gli stati che si trovano in prossimità geografica dei luoghi di partenza in particolare dei rifugiati, rivestono progressivamente funzioni contenitive a fronte di lautissimi compensi politico-economici. In questo modo, il paradigma della “crisi dei rifugiati” pervade la narrazione degli eventi contemporanei lungo una direttrice che dall'Oceano Atlantico si estende ben oltre il Mar Mediterraneo. Attraverso l'onnipresenza nel dibattito pubblico d'immagini degli sbarchi e degli attraversamenti

in massa delle frontiere nazionali, l'ipervisibilità mediatica condiziona un immaginario sociale costituito da soggetti migranti sradicati.²

Immagini che sono frantumi di una realtà sempre più pervasiva e che vanno a costituire la narrazione di un “delirio”³ sempre più presente nel nostro quotidiano. Andando oltre le specifiche situazioni nazionali e locali connesse ai numeri e alle traiettorie dei percorsi migratori, l'arrivo e la presenza sul territorio di “nuovi migranti” è vissuta a livello sociale attraverso il paradigma di una generalizzata logica emergenziale. Tale “cultura d'urgenza”⁴, in questa situazione, verte attorno ad una concezione contemporanea dell'ospitalità come costruzione epistemica estesa ben oltre le frontiere europee⁵.

Partendo dal contrasto che accompagna le dinamiche migratorie, tra un'ipervisibilità mediatica e una diffusa

invisibilità sociale, ci sembra auspicabile un dialogo attorno alle logiche e alle pratiche dell'accoglienza in grado di fluttuare attraverso i confini nazionali e oltre il paradigma della direttrice sud-nord.

In questa sede, la proposta è allora di focalizzare lo sguardo su un contesto specifico dell'accoglienza, ovvero quello che riguarda i protagonisti di quelle "migrazioni forzate" che tanto hanno attraversato, marcato se non addirittura abitato il nostro quotidiano, attraverso immagini e parole, in questi ultimi anni e in particolare dal 2011 ad oggi.⁶

L'articolo si addentererà nel tentativo di far dialogare "logiche e pratiche d'accoglienza" tra le diverse sponde del Mediterraneo, s'interrogherà intorno al significato e alle modalità dell'accoglienza dei richiedenti asilo e alla complessa fatica della costruzione di una relazione con essi all'interno delle società di migrazione. Il nostro sguardo si concentrerà su alcune minime esemplificazioni di pratiche dell'accoglienza a partire da alcune ricerche etnografiche realizzate in quelle "zone definitivamente temporanee"⁷ che possono essere i campi per l'accoglienza dei profughi in Libano o, piuttosto, i centri di accoglienza per richiedenti asilo o i centri di "seconda accoglienza" diffusi sul territorio italiano.

L'attenzione sarà data ad una prospettiva critica rispetto a quegli spazi e a quelle pratiche d'accoglienza "alternative" che ci pongono interrogativi intorno alla necessità di sconfinare oltre la "geologica dei rifugiati"⁸ prevalente nei discorsi politici nazionali e tendente alla produzione di soggetti umanitari da parte delle organizzazioni internazionali⁹. All'interno di questa riflessione, non potremo prescindere dall'analizzare come il discorso dominante relativo all'accoglienza di rifugiati e richiedenti asilo venga prodotto dal punto di vista semantico e proporremo dunque una breve analisi del lessico che, prima ancora delle pratiche, stabilisce definizioni entro cui pensare ed agire l'accoglienza. Quello che verrà dunque proposto è un breve percorso all'interno del lessico, delle logiche e delle pratiche dell'accoglienza che, partendo da una ricerca qualitativa relativa ad alcune esperienze d'accoglienza "alternative", vorrebbe consentire di ripensare spazi, tempi e soggetti all'interno della cosiddetta "crisi dei rifugiati".

Un'occasione, dunque, per riflettere intorno al senso della costruzione di una relazione nelle pratiche educative e

sociali contemporanee che interroghi i luoghi istituzionalmente adibiti all'accoglienza dei migranti (e in particolare dei migranti forzati), ma anche la società tutta e i molteplici ambiti educativi del nostro quotidiano, in rapporto alla delicata questione migratoria.

Per fare questo, scegliamo di concentrarci su due casi studio, apparentemente molto distanti, eppure ravvicinati dalle interconnessioni della contemporaneità e dalle dinamiche migratorie stesse che cercheremo di osservare e far dialogare.¹⁰ Il primo è il caso dell'accoglienza organizzata dal 2011 in Italia attraverso il Sistema di Protezione dei Rifugiati e Richiedenti Asilo (SPRAR), all'interno del quale ci concentreremo su alcune strutture di accoglienza in alcune province lombarde e una provincia friulana, nonché sull'unico centro per l'accoglienza dei richiedenti asilo (CARA) presente nel Nord Italia a Gradisca (Ud).¹¹

Il secondo è il caso dell'accoglienza dei profughi siriani e palestinesi dal 2011 ad oggi sul territorio libanese, con un'attenzione particolare al caso specifico della loro accoglienza all'interno dei già esistenti campi profughi palestinesi presenti dal '48 in Libano.¹²

Per quanto la storia del territorio nazionale e le condizioni dell'accoglienza di migranti forzati siano inevitabilmente diverse in Libano e in Italia, crediamo che uno sguardo oltre la riva nord del Mediterraneo possa contribuire a far riflettere e a ripensare la relazione nelle pratiche di accoglienza dei nostri contesti sociali ed educativi, aprendo la prospettiva oltre i confini ed esplorando altri orizzonti. Innanzitutto, osservare un contesto nazionale come quello libanese, "cronicamente" instabile e ancora segnato da una guerra civile durata quindici anni, e capire che in esso oggi una persona su tre abitanti è richiedente asilo, ci obbliga a ripensare alle narrazioni che in Italia e in Europa ci raccontano di "invasioni", di "inevitabili rifiuti o rimpatri", di "impossibilità materiali di accogliere grandi numeri di persone". In altre parole, l'analisi di altri casi di studio ci invita a ripensare, ricontestualizzare, ricollocare quanto per noi è noto e rischia di essere percepito come quasi univoco. Non solo: andare ad esplorare quel che nelle pratiche quotidiane si realizza in contesti sociopolitici diversi, all'interno e ai margini dei campi e delle zone appositamente adibite all'accoglienza, può contribuire a sviluppare domande intorno alle possibili relazioni all'interno di questi stessi spazi e alle dinamiche

tra il dentro e il fuori di essi, indagando così quali, per quanto minime, pratiche di inclusione queste due società contemporanee provano a costruire dentro alle normative e al di fuori di esse. Provando così ad individuare reti di significati che testimoniano di percorsi di inclusione e di esclusione dell'alterità, dei migranti, dei richiedenti asilo, l'idea è di stimolare un dibattito intorno alla relazione sociale e, soprattutto in questa sede, alla relazione educativa nella contemporaneità, proprio a partire dalla componente migratoria quale componente essenziale dei vissuti quotidiani, qui e altrove, su entrambe le sponde del Mediterraneo che oggi più che mai da queste stesse dinamiche migratorie sono profondamente connesse.

Libano: terra di migrazioni, transizioni, esili

Affacciati per gran parte dei rispettivi territori sul Mar Mediterraneo, l'Italia e il Libano presentano significative differenze in termini di estensione geografica, distribuzione demografica e contesto socio-politico. Per quanto riguarda le dinamiche migratorie attraverso i propri territori, invece, sia l'Italia sia il Libano sono, secondo dinamiche temporali e ragioni socio-politiche alquanto differenti, luoghi storicamente al centro di importanti flussi migratori. Già a partire dalla fine della dominazione ottomana sulla regione lungo poi il periodo del Protettorato francese precedente all'indipendenza libanese (1943), una parte significativa degli abitanti abbandonò il territorio della "Grande Siria" (*Bilād al-Shām*) in direzione principalmente dei paesi dell'America Meridionale. Seguendo tali dinamiche di emigrazione ancora oggi presenti, la guerra civile libanese (1975-1990), con la conseguente emigrazione di circa il 30% della popolazione libanese, rappresenta una chiave di lettura fondamentale per comprendere le dinamiche nazionali contemporanee.¹³ Solamente ripartendo dagli avvenimenti legati al conflitto civile, infatti, è possibile comprendere come le coordinate del contesto socio-politico libanese attuale si leghino a doppio filo con la presenza sul territorio libanese di due comunità nazionali confinanti con quella libanese. Da un lato, la storia nazionale recente non può prescindere dal coinvolgimento al suo interno della questione palestinese, sia per quanto riguarda il conflitto ancora aperto con Israele, sia per la presenza ad oggi di circa trecentomila rifugiati palestinesi a partire dal 1948. Dall'altro lato, la

società libanese ha intrecciato costantemente le proprie sorti con la presenza "ingombrante" del vicino siriano. In particolare dall'avvento a Damasco della famiglia Al-Asad, la tensione tra i due paesi si è acuita fino all'intervento militare siriano nelle vicende del conflitto libanese e la conseguente occupazione di alcune regioni libanesi da parte delle truppe siriane terminata nel 2005 con la "Rivoluzione dei Cedri".

All'interno di questo contesto in continua evoluzione tra i confini dell'ex Grande Siria vanno ricondotte le dinamiche per comprendere la questione dell'arrivo di almeno un milione di rifugiati dalla Siria in Libano a partire dalla seconda metà del 2011. Nel dibattito internazionale focalizzato sull'arrivo dei rifugiati nel continente europeo, le cifre e gli studi di settore hanno sottolineato come, rispetto allo sfollamento di circa metà della popolazione siriana dalle proprie case, siano proprio i paesi confinanti con la Siria ad ospitare la grande maggioranza dei profughi in fuga dal conflitto¹⁴. Vale la pena ricordare che in relazione alla narrativa emergenziale di diversi paesi europei dinnanzi alla "crisi dei rifugiati", il Libano è spesso citato dalle Organizzazioni Internazionali come caso esemplare di uno degli stati maggiormente vessati dalla pressione demografica dei rifugiati siriani sulla società d'accoglienza¹⁵. Effettivamente, l'arrivo di più di un milione di siriani all'interno di un paese esteso quanto l'Abruzzo ed abitato da poco più di quattro milioni di libanesi costituisce il caso più emblematico all'interno del panorama delle società d'accoglienza.

Dal punto di vista fenomenologico, tali numeri, se analizzati esclusivamente sotto il profilo spaziale e demografico, rimangono spuri se non sono contestualizzati all'interno di un panorama socio-politico in continua rielaborazione. Per quanto riguarda la prospettiva della società libanese, è imprescindibile disconnettere l'arrivo ed il transito di almeno un milione di rifugiati a partire dal 2011 dall'occupazione militare siriana protrattasi sino a pochi anni prima. Quale rielaborazione implica quindi "accogliere" all'interno dei propri confini una popolazione identificata ancora nell'immaginario collettivo come l'occupante? Nel corso di un'intervista in profondità una giovane donna di 30 anni, residente in un villaggio sulle colline della regione del Monte Libano, afferma:

«I siriani che ora vengono qui come rifugiati sono gli stessi che ci ordinavano quando e come muoverci attorno

alle nostre case, e sono gli stessi che occupavano le nostre case e le convertivano in centri di tortura. Sappiamo che non dobbiamo identificare un governo con i propri cittadini, ma non è semplice distaccarsi da questo discorso quando hai visto scomparire amici e parenti dalle proprie case». ¹⁶

Contestualmente, le vicende socio-politiche che intrecciano le due società sono peculiarmente legate da un “fermento migratorio” che ha attraversato le frontiere siriano-libanesi in entrambe le direzioni. Da un lato, a fare da contraltare allo stereotipo del siriano come “l’occupante” intervengono le esperienze precedenti di ospitalità del territorio siriano durante i conflitti recenti che hanno interessato il Libano. Durante la guerra civile libanese e il successivo conflitto con Israele nel 2006, decine di migliaia di cittadini libanesi trovarono riparo in Siria: alcuni di loro si stabilirono persino nel paese con prospettive di lungo termine ed ora si vedono costretti a lasciare nuovamente il paese. Sull’argomento, Dionigi insiste sulla porosità del confine, di eredità coloniale, tra Siria e Libano utilizzando il concetto di “thin border”¹⁷, in cui la componente politica e quella sociale assumono un ruolo imprescindibile per la comprensione delle dinamiche migratorie contemporanee tra i due paesi¹⁸.

Per comprendere l’adozione da parte del governo libanese di una sostanziale politica di “porte aperte” nei confronti dei cittadini siriani fino al termine del 2014, è imprescindibile riconnettere la questione alle molteplici relazioni socio-economiche tra i due paesi, alla frammentazione della classe politica libanese nei confronti del conflitto siriano e alle pressioni internazionali. Solamente dopo l’arrivo di più di un milione di siriani nel paese, infatti, il Consiglio dei Ministri libanese adottò una nuova linea politica orientata a diminuire il numero di cittadini siriani attraverso l’imposizione di nuove regole per l’entrata, premendo nello stesso tempo per il ritorno in Siria attraverso l’adozione di nuovi criteri per il rinnovo dei permessi di residenza (Janmyr, 2016). Dotatosi nel 2003 di un protocollo firmato con l’UNHCR, il governo libanese non considera il proprio territorio come “paese d’asilo”, quanto piuttosto come un’“area di transito”. Una persona in attesa di asilo ha diritto quindi a soggiornare nel paese per sei mesi (estendibili ad un anno) in attesa di un ricollocamento in un paese terzo da parte delle Nazioni Unite o di altre organizzazioni internazionali.¹⁹ Ma come

possono questi strumenti legislativi interfacciarsi con una realtà complessa e divisa tra contrasti politici internazionali e una pressione demografica interna?

Poco più di un milione di siriani, cui si aggiungono circa 31.000 palestinesi provenienti dalla Siria, sono correntemente registrati in Libano dall’Alto Commissariato dei Rifugiati (UNHCR)²⁰. Nonostante le pratiche di registrazione da parte dell’UNHCR non garantiscano il riconoscimento dell’asilo a livello interno, il protocollo firmato tra governo e UNHCR in materia di ricollocamento dopo un tempo contingentato si è rilevato pressoché inconsistente. Per quanto riguarda i siriani rifugiatisi in Libano nel 2011, ad esempio, i sei mesi di permanenza massima consentita dal protocollo sono già divenuti sei anni di esilio precario e senza prospettive all’orizzonte. Al contrario del caso italiano, quindi, il Libano è un paese per legislazione di transito ma *de facto* di permanenza, tanto che ad oggi circa un terzo della popolazione residente nel paese è costituita da rifugiati.

Se, come sostenuto in precedenza, la politica iniziale di porte aperte verso i cittadini siriani deve la sua ragion d’essere alla “frontiera sottile” tra i due paesi, il successivo lavoro di progressiva “illegalizzazione” dei nuovi arrivati non può essere compreso senza ricercarne l’origine nelle implicazioni libanesi con l’altro versante della frontiera. Infatti, la presenza decennale di circa 300.000 rifugiati palestinesi nel paese costituisce il paradigma attraverso cui rintracciare la logica dei dispositivi istituzionali adottati nei confronti dei siriani giunti negli ultimi anni. Un’analisi in profondità delle interazioni tra i due esili rivelerà quindi nuove prospettive per quanto riguarda le narrative e le pratiche istituzionali libanesi. In questo senso, la correlazione tra categorizzazioni lessicali e normative legislative costituisce il primo e forse il più esemplificativo argomento in merito.

Come si differenziano l’esilio palestinese e quello odierno siriano a livello di coordinate istituzionali e di pratiche nei confronti dei “nuovi” rifugiati? Un’analisi in profondità delle interazioni tra i due esili rivela in questo senso nuove prospettive per quanto riguarda le narrative e le pratiche istituzionali libanesi.

I profughi siriani in Libano – a prescindere dalla registrazione o meno presso l’UNHCR – sono definiti legalmente come “sfollati” (*nazihoun* in arabo) piuttosto che *lajioun* (rifugiati). Questa specifica trova la sua ragion

d'essere nella non adesione del Libano alla Convenzione di Ginevra sullo status dei rifugiati (1951), giustificata a sua volta dalla pretesa eccezionalità dei rifugiati palestinesi nei confronti degli altri sfollati²¹.

Secondo questa narrativa, i circa 300.000 palestinesi rifugiati in Libano assurgono nella narrazione libanese le vesti di “*ideal refugees*”²², in quanto storicamente intitolati ad un diritto al ritorno risalente alla creazione dello Stato d'Israele nel 1948. In questo ambito, il termine rifugiato è fortemente associato con i Palestinesi, mentre “sfollato” riferito ai profughi siriani appare evocativo di uno status meno permanente e precario²³.

Partendo da questo discrimine lessicale e legale, si può rintracciare la logica di una progressiva gerarchizzazione tra i due esili, in cui i rifugiati recentemente giunti dalla Siria sono considerati un nuovo ed urgente pericolo per quanto riguarda la stabilità del Paese. A tal proposito, il “Regolamento sull'esilio siriano” adottato nell'ottobre 2014 dal governo libanese stabilisce diverse misure restrittive espressamente per i cittadini siriani, risultando quindi discriminatorio rispetto alle altre nazionalità²⁴. Sempre secondo Frangieh, ad esempio, la recente esclusione di molte categorie dalla categoria degli sfollati intitolati ad entrare in Libano è chiaramente finalizzata a mantenere una selettività ed una nebulosità nel determinare la sua applicabilità rispetto ai profughi siriani. In questo modo, i successivi provvedimenti della *General Security* libanese tesi a inasprire i criteri di accesso, regolarizzazione e permanenza nel paese per i siriani vanno collocati all'interno di una condivisa logica di confinamento dei nuovi arrivati alla stregua di “ultimi tra gli ultimi”. A livello istituzionale, la retorica attorno alla presenza palestinese nel paese relega i profughi siriani all'interno di una spirale di non-refugizzazione e di progressiva illegalizzazione istituzionale. A causa di provvedimenti sempre più restrittivi ed economicamente onerosi in termine di requisiti per la residenza emanati durante gli ultimi anni, circa l'80% dei cittadini siriani vive attualmente in Libano senza documenti validi, con evidenti ripercussioni per quanto riguarda la mobilità interna ed in termini di accesso al lavoro e ai servizi. La mancanza di un valido permesso di residenza determina un notevole incremento del senso d'insicurezza e vulnerabilità: i rifugiati siriani privi di status legale nel paese possono essere, infatti, arbitrariamente detenuti dalle

forze di sicurezza libanesi e successivamente rilasciati con un “foglio di via” dal Libano. Nonostante le pratiche di rimpatrio in Siria degli arrestati siano ufficialmente state sospese negli ultimi anni, l'emissione di un ordine di deportazione configura un significativo peggioramento delle condizioni di vita per migliaia di profughi che decidono di restare nel paese, nonostante pesi su di loro un'intimazione formale a far ritorno al loro paese di origine.

Italia: terra di migrazioni, primo paese di arrivo e transito per i rifugiati in Europa

In Italia la questione migratoria è una delle più dibattute. Vale la pena ricordare che l'Italia è stata a lungo paese di emigrazione e ha visto nell'arco di un secolo diversi milioni di abitanti migrare in Canada, USA, Germania, Inghilterra, Svizzera, Belgio in cerca di migliori condizioni di vita e di lavoro²⁵. Oggi in Italia risiedono in modo regolare quasi 4 milioni di persone provenienti da paesi esterni all'UE²⁶, mentre la percentuale di cittadini stranieri rispetto alla popolazione di cittadinanza italiana si attesta attorno al 8,3%.²⁷

In ragione della sua configurazione e della sua posizione geografica nel Mediterraneo, l'Italia è al centro d'importanti e continui flussi migratori e in particolare costituisce il paese di arrivo per un alto numero di migranti sprovvisti di regolare visto che arrivano sul suolo italiano in maniera irregolare, soprattutto attraverso il mare. Tra i migranti che scelgono di lasciare volontariamente il loro paese e giungono sul territorio italiano tramite sbarchi, una parte importante è costituita da persone che sono in fuga dal proprio paese perché perseguitate e in condizione di pericolo²⁸. Il richiedente asilo è una persona che, avendo lasciato il proprio paese, chiede il riconoscimento dello status di rifugiato o altre forme di protezione internazionale ed è in attesa di una decisione da parte delle autorità competenti. Con profugo si intende, piuttosto, più generalmente, colui che per diverse ragioni (guerra, povertà, fame, calamità naturali, ecc.) ha lasciato il proprio paese ma non è necessariamente nelle condizioni di chiedere la protezione internazionale.²⁹

Per quanto l'Italia costituisca per molti il primo paese di arrivo, resta uno dei paesi europei con la minore percentuale di rifugiati rispetto alla popolazione totale (2,4 ogni mille abitanti).³⁰ Piuttosto è diventato negli ultimi

anni un paese anche di sosta oltre che di transito, anche in ragione del Regolamento di Dublino, poi ulteriormente regolamentato dal Regolamento di Dublino III (2013/604/CEE approvato nel giugno 2013), che prevede la necessità di fare domanda di asilo solo nel primo paese di arrivo in Europa.

Dal 2013 ad oggi gli sbarchi e anche le domande di asilo sono notevolmente aumentate³¹. Va ricordato, però, che solo una parte molto piccola di queste domande si trasforma in condizioni effettive di protezione umanitaria.

Oggi, complici anche le narrazioni prevalenti nei media, la percezione è che i richiedenti asilo costituiscano la maggior parte dei migranti che vivono sul territorio nazionale. Inoltre, il termine rifugiato o richiedente asilo porta con sé un'indeterminatezza o un margine di non noto, che talvolta crea incomprensione e talora anche paura. Il rifugiato siriano negli ultimi anni in Italia è stato certamente nell'immaginario collettivo il rifugiato per antonomasia, in qualche modo anche il più "accolto", il più innocuo, a cui più facilmente si riconosceva la condizione di profugo di guerra. Le immagini che hanno circolato negli anni di siriani che camminando per giorni e mesi arrivavano ai confini dell'Europa dell'Est, l'immagine di Aylan Kurdi, il bambino curdo in fuga dalla Siria con la sua famiglia, trovato morto sulla spiaggia di Antalya e molte altre immagini ancora hanno contribuito a creare nel nostro immaginario una sorta di eccezionalità del richiedente asilo siriano, già ampiamente riconosciuto come rifugiato a tutti gli effetti in ragione dell'essere vittima di uno dei conflitti più tragici della storia contemporanea. In realtà, i siriani rimasti sul nostro territorio sono molto pochi: la maggior parte è giunta sulle nostre coste per transitare in Svezia, Germania, Danimarca.³² I rifugiati o richiedenti asilo numericamente più importanti sul nostro territorio provengono dai paesi subsahariani, anche se altri numeri importanti riguardano i paesi del corno d'Africa, l'Afghanistan, l'Iraq, ecc. I paesi con maggior numero di richiedenti asilo accolti in Italia negli ultimi anni due anni provengono da Nigeria, Gambia, Pakistan.³³

L'immaginario intorno al richiedente asilo proveniente dall'Africa porta con sé, quand'anche involontariamente, l'eredità del colonialismo, incerti sviluppi contemporanei legati alla razza, al colore della pelle, ad una presupposta distanza geografica e culturale che faticano a sradicarsi

dalle rappresentazioni prevalenti.³⁴ In qualche modo, dunque, se i siriani sono i rifugiati ideali a cui teoricamente si aprirebbero le porte di casa e in cui ci si riconosce, i rifugiati africani fanno i conti con dinamiche complesse e sottili tra razza, cultura e potere che ancora segnano in gran parte i pregiudizi e i rapporti tra bianchi e neri e tra europei e africani³⁵. A questo si aggiunge che l'informazione *mainstream* non aiuta certo a conoscere le dittature e i contesti sociali e politici di origine delle persone in arrivo in Italia in cerca di asilo.

Non solo in Italia, ma in Europa, nel dibattito pubblico – soprattutto dal 2014 – i siriani costituiscono una sorta di *ideal refugees*. Chi resta fuori da questa categoria rientra in un limbo di incertezza ed illegalità che ad oggi ha piena visibilità e potere normativo grazie al dibattito tra "migranti economici" e "rifugiati". In Italia questa narrazione – complice l'esiguo numero di siriani che resta nel paese – ha preso il sopravvento, contribuendo a una polarizzazione che, legittimando la presenza di chi non c'è, delegittima la presenza di chi siriano non è ed è quindi associato ad un "falso rifugiato".

Anche qui le immagini giocano un ruolo non indifferente e contribuiscono a creare ambiguità: l'ipervisibilità degli sbarchi e dell'arrivo di richiedenti asilo maschi, africani, neri crea immagini spesso associate all'incomprensione, alla distanza e alla non somiglianza rispetto a chi osserva, alla percezione di gruppi di persone come masse indistinte (o "non persone")³⁶ e dunque ipoteticamente più minacciose.³⁷

In altre parole, in Italia la questione migratoria negli ultimi anni è andata a sovrapporsi con la questione dei rifugiati e dei richiedenti asilo. In qualche modo lo straniero per eccellenza è diventato il richiedente asilo e la percezione di un'opposizione tra *noi* e *loro* si è andata diffondendo nella società in maniera più rigida e categorica di quanto non avvenisse tra migranti e cittadini in precedenza. Il sistema di accoglienza organizzato in centri e strutture specifici adibiti per richiedenti asilo da un lato si adopera per accogliere, appunto, per ospitare queste persone nella società sino a che non abbiano avuto una risposta dalle autorità competenti in merito alla loro possibilità di ottenere l'asilo politico e dunque lo status giuridico di rifugiato. Dall'altro lato, al contempo, contribuisce inevitabilmente a creare un confine tra noi e loro, tra chi accoglie e chi è accolto, tra chi è cittadino e chi non lo è,

tra chi è dentro ad uno spazio di accoglienza e chi è fuori, tra chi ha diritti e chi non li ha. In tale quadro, l'organizzazione dell'accoglienza pone la questione filosofica dell'ospitalità ovvero dell'ospitalità e svela l'ambiguità e la problematicità che Jacques Derrida aveva così ben dimostrato rispetto alla relazione tra ospite e nemico.³⁸

In Italia. Tra pratiche di accoglienza e processi relazionali

Come si legge sul sito del Ministero dell'Interno, «parallelamente alle politiche migratorie, si realizza nel nostro paese un sistema di accoglienza che vede al centro la rete degli enti locali che realizza progetti di 'accoglienza integrata' sul territorio: il sistema di protezione per richiedenti asilo e rifugiati (SPRAR) (...) Il Sistema di protezione è caratterizzato dal carattere pubblico delle risorse messe a disposizione e dagli enti responsabili dell'accoglienza, e dal governo centrale secondo una logica di *governance* multilivello; la partecipazione volontaria degli enti locali alla rete dei progetti di accoglienza; politiche sinergiche sul territorio con i soggetti del terzo settore che contribuiscono in maniera essenziale alla realizzazione degli interventi».³⁹

Tra le prime strutture che si occupano dell'identificazione e accoglienza dei migranti abbiamo i centri di primo soccorso e accoglienza (CPSA), i centri di accoglienza (Cda), i centri di accoglienza per richiedenti asilo e i centri di identificazione ed espulsione (Cie).

Dopo il 2011, anno della cosiddetta "Emergenza Nord Africa" in cui fu organizzato un sistema di accoglienza straordinario, il tentativo è stato quello di pensare ad un sistema di accoglienza meno emergenziale. Nel 2014 con l'aumento degli arrivi di richiedenti asilo si sono attivati Centri di Accoglienza Straordinari (Cas). Nonostante la finalità dichiarata di andare oltre la logica emergenziale, organizzando l'accoglienza in primo soccorso e accoglienza, prima accoglienza e seconda accoglienza, la logica dell'emergenza sembra ciclicamente ritornare e prevalere. Dal 2015 con l'Agenda Europa per l'Immigrazione, l'Italia ha scelto una *road map* che ha visto l'istituzione di centri di accoglienza (*hub*) e *hot spot*.⁴⁰ Il nostro focus sarà in questa sede l'analisi dell'accoglienza nella rete degli enti locali che in collaborazione con il terzo settore realizzano progetti di

accoglienza integrata per l'inserimento economico e sociale dei richiedenti asilo e dei titolari di protezione internazionale. L'accoglienza è prevista per tutta la durata del procedimento di esame della domanda di asilo⁴¹.

La nostra ricerca qualitativa ha inteso andare ad osservare in profondità l'organizzazione della cosiddetta seconda accoglienza a livello territoriale.

Con queste premesse ministeriali e istituzionali, si entra in campo nelle pratiche quotidiane di accoglienza all'interno delle strutture così predisposte, laddove si gioca il passaggio dalle logiche emergenziali alle logiche di accoglienza strutturali e quindi di ospitalità.

Ci si può interrogare allora su che cosa significhi oggi "accogliere" nei nostri territori. «Nell'accogliere, si raccoglie e poi si va oltre, ci si prende cura, ci si unisce agli altri e si condivide uno spazio. (...) Quando l'accoglienza si anticipa, si rumina, si costruisce, si organizza, diviene un'ospitalità».⁴² Essa si gioca tra la paura e la confidenza, "tra il tatto e l'audacia".⁴³ Nel momento in cui va oltre se stessa, l'accoglienza giunge all'ambito dell'ospitalità,⁴⁴ la quale a sua volta non può realizzarsi senza "una poetica e una politica della relazione".⁴⁵

Quel che è al centro della nostra indagine è stata proprio l'analisi delle complesse modalità attraverso le quali sia possibile creare una relazione in un contesto come quello di un campo di accoglienza, *in primis* tra operatori e richiedenti asilo.

Partendo dall'idea che accogliere significhi accogliere l'altro nel suo tutto, nell'imprevedibilità delle sue scelte, nella sua natura reale, ci si pone in una prospettiva che significa rinunciare a dominare l'altro. Eppure spesso la logica dell'organizzazione del quotidiano all'interno di un centro rischia di non tenere in conto di quella componente così oscillante e incerta che è intrinseca ai vissuti dei richiedenti asilo. Il rischio più facile in una struttura per l'accoglienza di richiedenti asilo, anche in ragione dell'intricata burocrazia che la regge, è l'opposizione *noi-loro* e l'organizzazione di una serie di attività talora col rischio di non coinvolgere effettivamente i protagonisti principali.

Bisogna sottolineare che in tali campi o centri di accoglienza ci si trova in una sorta di non-luoghi o di luoghi di eccezione, per cui si entra in relazione con presenze che vengono da altrove e con cui si condivide un

divenire che non si installa in una nuova comunità. Ci si relaziona con qualcuno che è arrivato e che forse andrà più lontano ancora, «si respira il vento violento di un divenire comune, l'assenza di un altrove»⁴⁶.

Le interviste in profondità con gli operatori e con i richiedenti asilo ci raccontano spesso, da parte sia degli uni che degli altri, di fraintendimenti, di buone intenzioni, di desideri di aiuto che talora rischiano di essere fuorvianti. La logica dell'assistenza e dell'aiuto è ancora molto presente. Dinnanzi ad alcune ricorrenti incomprensioni che si creano nel quotidiano la risposta di alcuni operatori è talora: «Ma come? Lo faccio per te. Sto aiutando te!». Ora, la vera domanda è: perché invece non provare a fare con te, non per te? Ovvero perché non coinvolgere come attori e soggetti attivi e consapevoli gli ospiti? Il rischio di leggere l'altro solo come soggetto in difficoltà e debole è alto. Eppure, sappiamo bene, la sofferenza dell'altro non autorizza nessuno a proiettare le proprie aspettative su di lui,⁴⁷ organizzando la sua trasparenza, decidendo lui dei suoi sogni, imponendogli la visione o il progetto di chi accoglie. Nell'entrare in relazione coi richiedenti asilo non ci si può dimenticare che coloro che la migrazione o l'esilio hanno gettato nella fragilità restano interi, come persone, come soggetti. Quandanche ci fosse uno slancio benevolo e benintenzionato verso di loro, dovrebbe permettere loro di lasciarli intatti.⁴⁸

Questa dinamica estremamente delicata e complessa di relazione tra noi e loro, tra richiedenti asilo e operatori, mediatori, attori della solidarietà che organizzano l'accoglienza a livello territoriale, non può non esulare da un'analisi della sottile tessitura di quella che in realtà qui, come altrove, può essere analizzata come l'essenza della relazione educativa. Laddove la difficoltà più grande è proprio quella di essere in dialogo, in conversazione, in ascolto dell'altro, per co-costruire con esso un percorso relazionale, che non sia né un intervento di aiuto né una programmazione e progettazione di un percorso univoco da parte di chi detiene "maggiori" competenze, esperienze e saperi in relazione al contesto sociale di arrivo.

Se si considera la normativa, i progetti territoriali del sistema di protezione SPRAR, all'interno delle misure di accoglienza integrata, oltre a fornire vitto e alloggio, provvedono alla realizzazione di attività di accompagnamento sociale, finalizzate alla conoscenza del

territorio e all'effettivo accesso ai servizi locali, fra i quali l'imprescindibile assistenza socio-sanitaria. Sono inoltre previste attività per facilitare l'apprendimento dell'italiano e l'istruzione degli adulti, l'iscrizione a scuola dei minori in età dell'obbligo scolastico, nonché ulteriori interventi di informazione legale sulla procedura per il riconoscimento della protezione internazionale e sui diritti e doveri dei beneficiari in relazione al loro status.⁴⁹ In tal senso possiamo considerare i molteplici spazi adibiti ad uso del sistema di protezione per richiedenti asilo e rifugiati come spazi che sono contesti sociali ed educativi in cui si realizzano i diversi progetti territoriali.

Nel momento in cui il processo relazionale in gioco di realizza, come nel nostro caso, con migranti adulti, l'idea che si ha del migrante stesso corrisponde in qualche modo alle nostre aspettative, al meglio che noi vorremmo per lui. Proprio come in qualsiasi relazione educativa, la fatica è quella di esserci ma di lasciare essere, di fare in modo che la persona con cui entriamo in relazione sia pienamente se stessa e capisca chi è, che cosa ama, che cosa desidera. La vera relazione non assegna fissità, somiglianza o dissomiglianza ad alcuna differenza. Essa, piuttosto, si accomoda sugli scarti, le distorsioni, le storture, le divergenze feconde.⁵⁰

Soprattutto, una relazione autentica non teme l'imprevedibile. E' la cifra della relazione educativa quella di essere aperti ad "attesi imprevisi"⁵¹ e di non progettare e proiettare sull'altro, né di desiderare e narrare per l'altro, ma di provare a realizzare una dinamica di trasformazione insieme all'altro.

Accogliere i migranti che vengono, partono, forse restano, forse ripartono, significa provare ad accoglierli senza esigenze e dare un senso e una voce al divenire che è in loro stessi. Dare loro fiducia rispetto ad un divenire possibile e non del tutto prevedibile. E' come se la componente dell'imprevedibile nella relazione coi richiedenti asilo ci mettesse in gioco profondamente, radicalmente, come educatori.

La relazione educativa, sappiamo bene, è un dare fiducia e un fidarsi. E' proprio questa una delle fatiche più grandi.

Nella relazione che si cerca di costruire dentro a pratiche di accoglienza vi è la necessaria e difficile presa di consapevolezza di non condividere col migrante una storia comune e di non avere altro che un divenire, possibilmente da condividere e impossibile da prevedere.

Le pratiche di accoglienza più radicali e consapevoli non sono costituite da valori che si possano isolare, sono piuttosto gesti e azioni che sono “luciole” della relazione, per dirlo con le parole di Pier Paolo Pasolini.⁵²

Talora ci si trova ad interagire con giovani e adulti che hanno conosciuto la violenza, che hanno visto la morte, che hanno patito il caldo e il freddo, che hanno attraversato campi, muri, fili spinati, talora anche torture. E che rischiano di non essere considerati come individui, come persone, ma come gruppi di persone che hanno condiviso un destino. Se già in un qualsiasi contesto educativo una delle sfide più complesse della relazione è il riconoscere l'altro come singolo, come persona, come individuo, in alcuni contesti intorno a cui si costruisce la cosiddetta “seconda accoglienza” il rischio è di scegliere delle pratiche relazionali che spersonalizzino e che identifichino le persone intorno al loro simile percorso migratorio, alla loro comune esperienza di rifugiati.

I centri di accoglienza e le strutture per la seconda accoglienza sono luoghi dove, come in tutti i luoghi che sono *altro*, che sono *fuori* dalla città e dalla *norma*, «qualcosa di noi appassisce e qualcosa di noi smuove verso altro. Ci si trova una debolezza e una forza. Debolezza immensa, forza balbettante»⁵³.

La consapevolezza di questa ambiguità dei cosiddetti “centri di accoglienza” (che nel momento stesso in cui accolgono confinano fuori rispetto alla città e alla società) e della fragilità e dell'energia che la pratica quotidiana in essi sottende, può fare divenire questa dinamica, al contempo positiva e negativa, una *dinamica relazionale*.

Negli ultimi tre anni in alcuni centri di accoglienza nel Nord Italia, sia con i richiedenti asilo sia con gli operatori, i mediatori e gli educatori che lavorano nelle diverse tipologie di programmi e di centri di accoglienza, ci si è ritrovati ad interrogarsi sulle origini e le modalità dell'opposizione “noi” - “loro” che molto spesso abitano questi luoghi. La prima riflessione cerca di capire come si possa cercare di realizzare una relazione tra *noi* e *loro* all'interno di uno spazio che spesso è uno spazio altro, ben delimitato, al di fuori degli spazi di relazione e interazione predisposti nella società, uno spazio fortemente regolamentato.

Quali possibilità sussistono all'interno di un simile spazio di tessere una relazione, a quali condizioni? Dinnanzi alla rigidità delle norme che veicolano la vita quotidiana dei

richiedenti asilo e l'assurdità della complicata procedura che li porta a fare domanda di asilo, ci si intende qui domandare quale tipo di relazione si possa stabilire tra *noi* e *loro*.⁵⁴ Particolarmente pertinente, a questo proposito, è il discorso di Michel Agier, che lavorando a lungo come antropologo in diversi campi per rifugiati e richiedenti asilo in diverse parti d'Europa e del mondo si interroga su questa opposizione *noi-loro*.⁵⁵

Tra le ragioni principali che possono muovere in favore dell'accoglienza dei migranti e per una mobilitazione nei loro confronti, la prima è in nome della loro sofferenza, in nome del loro essere vittime o fragili, bisognosi, vulnerabili ed è dunque una ragione cosiddetta umanitaria. Il rischio, qui, è di considerare l'altro senza voce o addirittura, non sempre consapevolmente, di silenziarlo in ragione della sua vulnerabilità.

Anche all'interno delle strutture di accoglienza talora, nel nome di quello che si crede un corretto e benpensante dover o voler “aiutare”, il rischio è quello di silenziare i richiedenti asilo, di organizzare, decidere, pianificare *per* loro, invece che *con* loro.

Nel momento in cui confiniamo i migranti in luoghi ben definiti nella loro extra-territorialità dovremmo essere coscienti delle complesse dinamiche di eccezionalità, di (non) legittimità e di esclusione che questo implica.

In tali contesti, ci possono essere attitudini diverse, tra le prevalenti quella che Agier definisce umanitaria, quella relativizzante e quella estetizzante o esoticizzante⁵⁶.

Esse si attuano non solo a livello di rapporto tra migranti e cittadini, associazioni, cooperative, collettivi che si attivano a diverso livello anche volontaristico in alcuni ambiti specifici dell'accoglienza dei migranti, ma anche molto spesso all'interno del sistema di accoglienza istituzionalizzato come SPRAR, CARA, ecc.

All'interno di queste strutture, le incomprensioni più ricorrenti narrate sia da parte dei richiedenti asilo sia da parte dei diversi attori dell'accoglienza si creano infatti proprio in questo delicato interstizio in cui i richiedenti asilo hanno priorità diverse o richieste ulteriori rispetto a quelle degli operatori. In questi casi, infatti, talora una parte di coloro che lavorano con ruoli professionali nelle strutture tende ad avere una logica di pensiero e di azione che possiamo definire di “benevolenza” o “umanitaria”, che però talora impedisce di rapportarsi pienamente con loro come soggetti attivi e responsabili. Qui sta il nodo

critico di una certa modalità di fare accoglienza che intende aiutare, andare incontro a chi ha bisogno ma che a volte non passa poi ad una fase costruttiva condivisa in cui mettersi profondamente in gioco in una relazione con persone con non solo bisogni ma anche aspettative, desideri, sogni, paure, dubbi.

Nel momento in cui interagiamo con i migranti un altro atteggiamento ancora, come ci raccontano le nostre testimonianze e le ricerche etnografiche, può essere dato dalla loro esoticizzazione in nome della loro differenza. Anche questo può essere assai rischioso e come ci ricorda Agier rischia di portare ad una “estetizzazione della differenza”.⁵⁷

Ancora una volta la giuntura della questione è un “noi” che sia relazionale, non etnico, razziale o nazionale. Come in qualsiasi relazione educativa la fatica è quella di non silenziare l’altro, di non agire per lui, ma di riconoscerlo come attore, come protagonista di un divenire che si sta costruendo insieme a lui. La sfida è altresì quella di riconoscere pienamente l’altro come soggetto.⁵⁸

All’interno dei centri dedicati in particolare ai richiedenti asilo in Italia, quando questi soggetti vedono e vivono delle ingiustizie o non si sentono coinvolti nel loro percorso di accoglienza, talora reagiscono, si organizzano, manifestano, escono dalla struttura per arrivare alla strada trafficata del paese, rendersi visibili e fermare il nostro traffico e la nostra attenzione. Spesso quelli sono i momenti in cui la deriva è percepita come deviazione rischiosa e va fatta rientrare. In quei frangenti il ruolo dei mediatori culturali sembra tutto ad un tratto imprescindibile. In realtà, quelli sarebbero i momenti in cui osservare in profondità, tentare di capire le loro ragioni, concertare non solo nel nome di un ripristino dell’ordine ma al fine di un tentativo di creare dei contesti di vita, anche se transitori ed eccezionali, il più possibile *umani*.

Sono scene di politica quotidiana che domandano di essere riconosciute, domandano negoziazione, domandano di essere considerate prima di tutto per quello che sono: scene di vita e di politica che ci riguardano, in cui siamo coinvolti e che inevitabilmente ci spingono ad articolazioni complesse – e forse in parte ancora inedite – capaci di andare oltre il diniego e la distanza, così come la compassione e il buonismo. La complessa quotidianità in contesti quali i centri accoglienza o all’interno di progetti

di accoglienza cosiddetta integrata si misura dunque inevitabilmente con tentativi di pratiche d’accoglienza “alternative”, che provino a smuovere la logica del noi in opposizione a loro e che vadano oltre le riduzioni di approcci “caritatevoli”, o piuttosto “esoticizzanti”.

In Libano. Tra marginalizzazione spaziale e pratiche alternative d’accoglienza

Come accennato in precedenza, in Libano l’esodo palestinese costituisce un paradigma imprescindibile attraverso cui rintracciare la logica delle coordinate istituzionali contemporanee nei confronti di chi è giunto recentemente dalla Siria. In questo senso, pur materializzando la retorica del “rifugiato ideale” strumentale al relegamento dei profughi siriani lungo nuove sfere di marginalità e sfruttamento, la traiettoria dei rifugiati palestinesi in Libano rappresenta a livello sociale una sorta di monito rispetto all’eventuale integrazione dei siriani all’interno della società libanese. In questo senso, decenni di violente relazioni storico-politiche tra rifugiati palestinesi e cittadini libanesi costituiscono un “precedente pericoloso” per quanto riguarda le prospettive dell’immigrazione siriana contemporanea. Citando le parole di un incaricato del primo ministro libanese, la situazione corrente dei siriani in Libano non è comprensibile senza porre sul tavolo «la paranoia e le paure dovute alla storia dei campi palestinesi nel paese»⁵⁹. In questo modo, pure costituendo in termini legali e retorici “l’idealtipo del rifugiato”, i palestinesi materializzano allo stesso tempo la peggiore delle traiettorie ipotizzate dalla società libanese rispetto alle prospettive future dei siriani giunti recentemente nel paese. Precisamente all’interno di questa narrazione si inserisce la decisione ufficiale del governo libanese di non creare alcun campo per i profughi siriani. Sussiste infatti tra i libanesi un diffuso allarmismo nei confronti dei campi palestinesi, luoghi ancora oggi descritti come tra i più violenti e pericolosi del paese. I campi profughi palestinesi, nonostante la loro decennale presenza nel paese, assurgono in questo caso alla «figura idealtipica del distanziamento e della doppia esclusione dallo stato d’appartenenza e da quello di rifugio»⁶⁰. Sul versante istituzionale, questi luoghi, collocati nelle aree urbane

marginali e sottoposte ad un severo controllo militare degli spazi e della mobilità dei suoi abitanti, rispondono alla logica di confinamento tipica della “geo-logistica dei rifugiati” da parte delle autorità statuali.⁶¹

A fronte del diniego libanese rispetto alla costruzione di campi ufficiali, sono sorte nelle aree a nord e a sud del paese migliaia di accampamenti informali composti in media da poche decine di tende abitate da famiglie siriane impegnate nel settore agricolo. Seguendo una logica frequente di connessione tra emigrazione e urbanizzazione, gran parte dei siriani rifugiatisi in Libano si è invece stabilita nelle principali aree urbane del paese. Ripercorrendo le dinamiche d’insediamento di diverse comunità migranti residenti in Libano da decenni, la presenza dei profughi siriani si registra soprattutto nelle aree marginali di città come Tripoli, Sidone, Beirut e Zahle. Non sorprendentemente, tra le zone più degradate ed economiche appetibili dalla maggioranza dei siriani in condizioni di evidente precarietà economica, i campi palestinesi costruiti attorno al 1948 costituiscono ancora oggi degli “spazi d’accoglienza privilegiati”. In questo modo, le interazioni tra questione palestinese e presenza siriana all’interno del territorio libanese si materializzano dal punto di vista spaziale nella riconversione dei campi palestinesi come luoghi d’ulteriore accoglienza per i rifugiati siriani più poveri in Libano. Saranno proprio queste dinamiche giornaliere di accoglienza e di rielaborazione tra “nuovi” e “vecchi” rifugiati a costituire spazi inediti di riconoscimento e di pratiche alternative rispetto alla logica spaziale dell’umanitario e a quella securitaria dello stato libanese⁶².

In gran parte collocati nelle periferie delle principali città costiere libanesi pervase da una mancanza d’infrastrutture e da una disqualificazione spaziale, questi luoghi sono divenuti nuovamente “*new spaces of encampment*” – letteralmente “nuovi spazi d’accampamento” – per migliaia di profughi in fuga dal conflitto siriano.⁶³ Fatta salva la presenza di molte connessioni familiari ed amichevoli tra nuovi e vecchi rifugiati, diffuse soprattutto tra palestinesi di Siria e Libano, il fattore attrattivo principale dei campi palestinesi è dettato dai costi di vita inferiori rispetto alle altre aree urbane. Inoltre, sfruttando l’extraterritorialità *de facto* dei campi nei confronti della legislazione libanese, molti dei rifugiati sprovvisti di documenti validi ritrovano all’interno dei campi

palestinesi uno spazio libero da eventuali controlli ed arresti da parte delle autorità statali.⁶⁴

Seguendo queste logiche informali di rinegoziazione tra spazi e ruoli, attualmente alcuni campi palestinesi ospitano più “nuovi” che “vecchi” rifugiati. In una situazione di “*overlapping displacements*” in continua evoluzione⁶⁵, s’intravede quindi la necessità di una prospettiva critica rispetto a spazi e pratiche d’accoglienza in aree sempre più contese in termini di sovranità e di territorialità. Partendo dall’analisi delle trasformazioni dei campi palestinesi in nuovi spazi di rifugio, quali pratiche d’accoglienza emergono in contesti così connotati dal punto di vista socio-spaziale?

Secondo il racconto di diversi rifugiati intervistati negli ultimi anni, i primi arrivi nel 2011 di siriani e palestinesi-siriani nei campi palestinesi furono contraddistinti da una generale solidarietà connessa a ragioni di tipo culturale e religioso. Ben presto, invece, questi momenti iniziali di solidarietà generalizzata lasciarono il posto a dinamiche giornaliere di ostilità e di avversità tra le varie comunità di rifugiati all’interno degli spazi contestati dei campi. Di fronte ad una generale e progressiva tensione sociale nei confronti dei rifugiati siriani in Libano, il livello di tale ostilità appare ancora più visibilmente marcata nei campi palestinesi, dove “nuovi” e “vecchi” rifugiati si ritrovano a competere negli ambiti occupazionali più marginali e precari⁶⁶.

Le tensioni tra nuovi e vecchi rifugiati trovano la propria ragione all’interno di logiche quotidiane di rinegoziazione di spazi e funzioni in un contesto socio-economico precario in costante espansione demografica e vessato da un inesorabile degradamento delle condizioni abitative.⁶⁷

Nelle parole degli abitanti palestinesi dei campi, le relazioni instauratesi tra “nuovi” e “vecchi” rifugiati, lontane da proclami di aperta e gratuita solidarietà in nome di una comunanza religiosa e culturale, sembrano rispondere soprattutto a logiche di carattere socio-economico all’interno di dinamiche contraddistinte dall’informalità e dalla negoziazione. Fatta salva la comune appartenenza religiosa sunnita e una forte posizione anti-governativa rispetto al conflitto siriano, le dinamiche relazionali del campo rispondono *in primis* a dinamiche quotidiane di progressiva marginalizzazione socio-economica. In questo caso, le dimensioni di appartenenza etnico-religiosa e di affiliazioni politiche si

rivelano in questo caso “idealtipi riduzionistici” di fronte alla mancanza cronica di opportunità lavorative unite all’incremento dei prezzi a seguito dei nuovi arrivi nel campo.

L’interazione quotidiana di pratiche e spazi tra rifugiati all’interno di un campo profughi apre quindi un ampio dibattito rispetto all’“etica della coabitazione”⁶⁸ lungo dinamiche lontane dai parametri istituzionali ed umanitari. In questo modo, queste pratiche informali di “antropologia del vicinato”⁶⁹ come sono in grado di rivelare nuove logiche d’accoglienza all’interno di spazi sempre più contesi? Le traiettorie dei campi palestinesi dopo l’arrivo di migliaia di profughi dalla Siria contribuiscono allora a ridefinire una nuova evoluzione dei campi profughi in senso post-nazionale.

Pur tenendoci a debita distanza dal romanticizzare le dinamiche di solidarietà tra vecchi e nuovi rifugiati, non possiamo ignorare la portata di simili pratiche di rinegoziazione tra non-cittadini in cui entrambe le comunità si ritrovano esiliate politicamente e marginalizzate dal punto di vista abitativo. All’interno di queste aree sociali liminali, in cui il rapporto con gli altri condiziona la relazione con lo spazio, è interessante rintracciare la formazione di sodalizi postnazionali e post-umanitari per far fronte agli effetti congiunti di vulnerabilità legale istituzionalizzata e di precarietà socio-economica⁷⁰. Proprio soffermandosi su queste dinamiche “intra-rifugiati” sarà possibile ripensare ad altre modalità di “fare accoglienza” lungo spazi e tempi alternativi rispetto alle logiche securitarie istituzionali.

In Italia. Pratiche alternative di accoglienza: dare dignità a voci e corpi vulnerabili

In alcuni centri o strutture con centinaia di persone i richiedenti asilo sono visi senza nome o nomi senza volto. Eppure far coincidere un nome con un volto è l’inizio di qualsiasi esistenza. All’interno di un centro si chiede ad un richiedente asilo chi è per farlo rientrare nelle procedure per la richiesta di asilo, gli si domanda di raccontare la sua storia e gli si suggerisce anche come raccontarla perché sia presa in considerazione dalla Commissione territoriale che sceglierà se la sua storia corrisponde al vero e se gli potrà essere riconosciuto l’asilo politico.

Conoscere il nome e la storia di una persona è il primo passo per farla esistere e per ascoltare le sue paure, i suoi

desideri, i suoi sogni. Eppure bisogna apprendere a conoscere una storia. Perché la domanda di ascoltare una storia può ritornare indietro a chi la pone e perché sapere chi è l’altro è la base per entrare in relazione con lui. Ad un certo punto si sceglie non solo di accogliere i richiedenti asilo in strutture predisposte, ma anche di *fare vivere* queste persone dando loro un diritto all’educazione, alla formazione, al lavoro. In altre parole, provando a dar loro una speranza, una possibilità. I nostri centri di accoglienza rendono la vita più vivibile ai richiedenti asilo che sono sul nostro territorio, ma non possiamo non considerare che al contempo anche le nostre vite cambiano. Nuovi modi di coabitare si profilano e non ci si può ancorare a quello che è stato nel passato. Ci si può immaginare un avvenire insieme. A partire dal momento in cui si dà la possibilità di dire il proprio nome e raccontare la propria storia (o qualsiasi altra cosa si voglia, di se stessi), si cerca di costruire una relazione educativa, in cui gli operatori provino a prendersi cura dei richiedenti asilo, con il compito di spiegare loro le regole del sistema di accoglienza e le norme della società che li ospita⁷¹. Eppure, rispetto alla maggior parte dei richiedenti asilo che è oggi nei nostri centri, rispetto alla sua pelle nera e alla sua provenienza africana, gioca in modo drastico la storia coloniale,⁷² il passato e tutto quello che ancora oggi incide in termini di attitudini, di percezioni, di definizioni.⁷³ Per cui, da entrambe le parti, bisogna fare i conti sia con l’eredità coloniale sia con l’idea di razza quali fattori che continuano a plasmare lo spazio sociale e politico contemporaneo,⁷⁴ nella consapevolezza dei complessi e sottili rapporti tra cultura e potere nella nostra società in cui la gerarchizzazione dei corpi e delle vite è sempre più manifesta.⁷⁵

Nel contesto politico attuale, l’ospitalità ha smesso di essere un valore politico ed è spesso relegata alla morale privata o religiosa. Si è scelta la linea securitaria e logica del controllo con conseguente rinforzo delle frontiere, ma ci si potrebbe interrogare come sia possibile mettere in atto da parte di una società un dispositivo dell’accoglienza sino a quando non si metterà in atto al contempo una seria lotta al razzismo. L’ospitalità “naturale” è tanto possibile quanto il rifiuto e l’ostilità, quindi non si può pensare che essa sia inevitabile e scontata. L’ospitalità interviene su una vita straniera considerata come altamente fragile, chi arriva tra noi è un “intruso” che non attendevamo, che si

palesa e che insiste perché il suo appello venga ascoltato.⁷⁶ Alla sua origine non si differenzia molto l'ospitalità dalla violenza. I termini ostilità e ospitalità sono d'altronde etimologicamente vicini, la radice latina "*hostis*" significa sia ospite sia nemico⁷⁷. Se l'intruso che si palesa viene immaginato come "radicalmente diverso da me", tanto che non si possa pensare alcuna zona di contatto, allora "sarà mantenuto a distanza"⁷⁸. In questo senso, si coglie la portata enorme dell'immaginazione e «l'ospitalità può essere dunque concepita come una sfida, una pulsione a non cedere all'impulso dell'esclusione»⁷⁹.

L'avvicinarsi, il prendere in conto l'altro non previsto e non desiderato è intriso comunque anche di paura, provoca uno spaesamento, una paura di perdersi e perdere la propria soggettività.⁸⁰ Riconoscere la vulnerabilità dell'altro è anche riconoscere la propria vulnerabilità e provare a costruire uno spazio condiviso più abitabile⁸¹. Significa lasciarsi coinvolgere per scegliere quale tipo di società e di futuro si vuole.

Con tali premesse, quello che è in gioco in questa nostra contemporaneità segnata dalla moltiplicazione delle frontiere (culturali, sociali, politiche, religiose, linguistiche) è un divenire comune da inventare e da sperimentare, in modo pragmatico, nelle pratiche quotidiane. Non è un luogo idilliaco, ma una condizione quotidiana faticosa e difficile che prova ad interrogarsi su come gestire i conflitti e come coabitare e sperimentare modalità concrete di farlo, innanzitutto mettendosi in relazione. Da qui il senso profondo di dare la possibilità, allora, di raccontare la propria storia come si vuole che sia raccontata, affinché ci si possa sentire vivi e meno vulnerabili. Ecco perché inventarsi delle occasioni e sperimentare delle modalità *altre* per raccontare la propria storia, la storia di quel che si ama e che si sa fare, per esempio davanti ad un microfono alla radio locale bresciana Glabradio, può essere una piccola pratica alternativa per dare dignità ad un nome e ad un raccontarsi, tra operatori e richiedenti asilo.⁸²

Le non numerose ricerche qualitative, in questo ambito, suggeriscono che talora noi *lasciamo vivere* i migranti, non *li facciamo vivere*, non prendiamo in considerazione le loro capacità, siamo sordi davanti ai loro progetti, alle loro energie. Noi li soccorriamo, eppure per accoglierli davvero dovremmo entrare in relazione con loro. Il centro o la struttura di accoglienza è un luogo temporaneo ed

eccezionale⁸³, ma può diventare un luogo di vita se un insieme di gesti e di legami lo mantengono in vita e lo rendono abitabile.

Tra le pratiche alternative che provano a rendere abitabili questi luoghi, scegliamo di concentrarci qui su un paio di percorsi che tentano di conoscere e raccontare i nomi e le storie di vita delle persone riconoscendole come soggetti.

Partiamo dalla considerazione che la vita è incarnata in un corpo e la vulnerabilità è corporale. Il corpo di per sé relativizza la nostra autonomia, perché tramite il corpo noi siamo già fuori da noi stessi, in relazione ad altri corpi e altre vite.⁸⁴ Da qui scegliamo di osservare un'esperienza che parte proprio dai corpi vulnerabili dei richiedenti asilo. Dinanzi alla necessità di organizzare e al rischio di far rientrare tutto il processo di accoglienza dentro a procedure precise, a tappe burocratiche complesse e formali, si rischia di perdere il senso dell'accoglienza, dello stare bene e far stare bene, del dover necessariamente ridisegnare tutte queste procedure in divenire, con coloro che ne sono gli attori principali. Per poter partire davvero da questo, alcune delle pratiche più significative che abbiamo conosciuto in questi anni (nel corso della nostra ricerca in diversi centri di accoglienza del Nord Italia) ci sembrano essere proprio quelle che partono dai corpi. Come quella del programma *Via di mezzo* della radio Glabradio di cui poco sopra, che dà voce ad alcuni richiedenti asilo, sceglie di impiegare del tempo per ascoltare la voce di un volto altro che durante quel tempo diventa una persona, un nome, una storia.⁸⁵

Ci sembra di poter affermare che alcune delle sperimentazioni più significative partano proprio dai corpi, dal riconoscimento di corpi e di volti. Riconoscere un volto, dargli un nome è proprio l'inizio del far esistere l'altro.⁸⁶ Nell'esperienza che intendiamo qui analizzare riconoscere i corpi vulnerabili non consiste nel prendersi in carico la vulnerabilità con una pratica di mera benevolenza, ma consiste nel tentativo di mettersi in gioco in una possibile "alleanza dei corpi"⁸⁷, in una relazione, appunto.

E' il caso di *Essere o non essere/la reciprocità nell'accoglienza*, una performance teatrale che è l'esito di un lungo laboratorio teatrale con i richiedenti asilo del C.A.R.A. di Gradisca d'Isonzo condotto dalla compagnia Fierascena e diretto dalla regista e attrice Elisa Menon. Dopo anni di lavoro all'interno del CARA di Gradisca, il

Festival “Per un teatro vulnerabile” diviene proseguimento e approfondimento di un percorso attivato nel 2013 tra operatori istituzionali, richiedenti asilo e cittadini. In questo contesto, il laboratorio è presentato ai cittadini considerati qui come portatori di significato, rappresentanti del loro “essere umani” con tutte le complessità che questo comporta e nel contempo fruitori, pubblico, occhio e orecchio che testimoniano la possibilità di dialogo, di scambio, di confronto. «Il nostro progetto – spiega la regista di Fierasцена, Elisa Menon – chiede a tutte le parti coinvolte, attori, spettatori, pubblico, testimoni, di avere fiducia, di mettersi gli uni nelle mani degli altri»⁸⁸. E lo fa con i corpi delle persone, lo fa facendoci avvicinare e allontanare, facendoci spostare nello spazio, coi nostri corpi.

Zmaka/Terra è un altro spettacolo della stessa compagnia che è il punto di arrivo di un viaggio di conoscenza, il frutto di un incontro avvenuto sulla scena tra culture, destini, vite differenti: 40 richiedenti asilo e 10 italiane per raccontare la storia di chi fugge, di chi migra, di chi si lascia dietro la propria terra e di chi di quella fuga è testimone. “Zmaka” è un rito, è un modo di accogliere e nel contempo di raccontare l’accoglienza, è il rispetto per i morti e per i vivi, è la terra di cui siamo tutti figli, indistintamente.⁸⁹ Alla fine è una sorta di danza che ci unisce, forse simile a quella “danza” di avvicinamento e distanziamento di corpi che è nella sua essenza la relazione educativa.⁹⁰

Questa forma originale e potente di teatro sociale è uno strumento di indagine e conoscenza che permette di raccontare la vulnerabilità umana e comprenderne le potenzialità. Le attività promosse, con grande rigore e ricerca qualitativa, da questa compagnia teatrale sono da osservare con attenzione nella misura in cui il lungo tempo che esse hanno previsto, gli esercizi di conoscenza del proprio corpo, la graduale e inventiva messa in relazione di corpi, ci raccontano di come si possa sperimentare l’essere vulnerabile e come questo possa aprire la strada all’incontro.⁹¹ Il tempo e la corporeità sono in qualche modo al centro di una tale sperimentazione e ci testimoniano di come sia possibile entrare in relazione, a condizione che si abbassino le difese e fondamentalmente ci si esponga e ci si fidi. In tal modo la vulnerabilità diventa potenziale di relazione e di cura.⁹² Attraverso questi laboratori teatrali, l’incontro tra i corpi è diventato

luogo per allenarsi ad essere forza di relazione ed elaborare qualcosa di inedito.

L’incipit della performance *Zmaka* accoglie il pubblico dandogli il benvenuto: “Accomodatevi! Prendete il vostro tempo. Il tempo è l’unica cosa che avete. I confini sono chiusi. Si sta qui, né avanti, né indietro. Si aspetta. Aspettate. Benvenuti.”. Un piccolo esempio di come diamo il benvenuto e accogliamo. Soprattutto un mettersi nei panni per un momento di chi viene accolto e di chi in un campo di accoglienza attende. Un incipit che ci dice tanto, soprattutto ci mette in situazione, disorientandoci. Ci interroga su che cosa significhi accogliere. Significa mettere in attesa o significa essere? Essere o *non* essere? Significa essere o lasciare essere? *Lasciar* vivere o *far* vivere? Essere o esser-ci? Perché a seconda di come si pensa e si organizza l’accoglienza, si sceglie se “si lascia vivere” queste persone o se “le si fa vivere”. E’ molto provocatoria a tal proposito l’affermazione di Guillaume Le Blanc e Fabienne Brugère: «Noi lasciamo vivere i migranti, non li facciamo vivere, non prendiamo in considerazione le loro capacità, noi siamo sordi davanti ai loro progetti, alle loro energie. Noi li soccorriamo, non li accogliamo»⁹³.

Ebbene, piccole esperienze come queste che cercano di far emergere qualche voce, anche rauca e incerta, rendendola viva e libera, al centro di una trasmissione radiofonica. Esperienze che fanno diventare per un certo tempo attori e protagonisti proprio quei corpi vulnerabili che altrimenti pensiamo solo di dover soccorrere, ci suggeriscano *altre pratiche* educative, altre pratiche di accoglienza che si giocano tutte sulla delicata costruzione di una relazione e che, nel quotidiano e anche dentro alle maglie strette di un’accoglienza predefinita e inquadrata, si possono scegliere e realizzare. Tutto ciò ci racconta molto della nostra contemporaneità e di come poter immaginare, inventare e continuamente re-inventare una relazione educativa, proprio anche nei luoghi più contraddittori e più topici del nostro tempo, quei luoghi dell’accoglienza che rischiano altrimenti – per come sono concepiti – di essere origine di esclusioni e di perpetrare incomprensioni e distanziazioni.

In Libano. Corpi in movimento: quando l'accoglienza si gioca ai margini

Nonostante (o forse proprio a ragione del fatto che) gran parte dei rifugiati in Libano versino in una situazione di evidente precarietà socio-economica contraddistinta da lavori saltuari, non regolamentati e realizzati a qualsiasi ora del giorno e della notte, la sfera del tempo libero costituisce un'importante parte delle dinamiche quotidiane dei campi palestinesi. Mentre la letteratura considera questi spazi come quasi esclusivamente organizzati attorno a relazioni di tipo familiare e politico, in questa sede intendiamo concentrare il nostro sguardo intorno a dimensioni meno indagate, quali le attività ludiche legate alla sfera del tempo libero.

Scegliamo di concentrare le nostre analisi su uno dei campi nei dintorni di Beirut, al centro di peculiari dinamiche demografiche e spazio-temporali in corso negli ultimi anni. Inaugurato nel 1948 dalla Croce Rossa Internazionale per accogliere poche centinaia di profughi in fuga da cinque villaggi nel nord della Palestina storica,⁹⁴ il campo di Borj el Barajneh è localizzato nella periferia urbana a sud di Beirut su un'area di circa 0,2 chilometri quadri.⁹⁵ A fronte di un progressivo aumento degli abitanti dovuto ad un alto tasso di natalità e al contemporaneo insediamento nel corso dei decenni di famiglie libanesi povere e di diverse comunità migranti, il campo si è progressivamente esteso verticalmente ben oltre i propri limiti strutturali. In particolare, il campo di Borj el Barajneh, dove fino al 2010 abitavano circa 20.000 persone, ha visto in pochi anni raddoppiare i propri abitanti a partire dall'arrivo dei nuovi profughi dalla Siria. All'interno di questi spazi angusti e precari dal punto di vista infrastrutturale, la coabitazione di 40.000 profughi e migranti ai margini della capitale costituisce quindi un luogo privilegiato di ricerca rispetto alle pratiche quotidiane che costituiscono il vasto panorama dell'"ecologia dell'accoglienza" all'interno del campo stesso⁹⁶. Osservando le dinamiche che si costruiscono intorno alle figure degli operatori internazionali, all'UNWRA, agli operatori locali, ai rappresentanti delle ONG che si attivano con progetti di tipo educativo, sociale, di rendita economica, intendiamo in questa sede non soffermarci sul tentativo delicato e complesso – come altrove – di costruire una relazione educativa e sociale tra questi operatori o mediatori e i rifugiati. Essendo infatti la

compresenza di rifugiati di diversa provenienza e con diversi vissuti motivo di tensione e di difficoltà all'interno delle pratiche quotidiane, ci sembra opportuno fermare l'attenzione sulle possibilità di creare relazioni educative da parte degli operatori dell'accoglienza sia con gli uni sia con gli altri rifugiati. In questo contesto, si svela in particolare la necessità da parte degli attori coinvolti nell'accoglienza di riconsiderare la portata delle relazioni che si costruiscono quotidianamente tra rifugiati palestinesi e siriani nei campi profughi libanesi.

Con questa finalità, è significativo osservare spazi e tempi del quotidiano che non sono scanditi dalle regole lavorative, dai ritmi dell'obbligo scolastico e dalle principali norme sociali condivise. Il tempo libero e il momento della condivisione di spazi informali quale è un campo da calcio all'interno del campo profughi diventa allora un luogo degno di attenzione, uno spazio ricco di storie e di relazioni importanti da indagare. Perché esso ci racconta di una modalità di relazionarsi che va al di là di ogni appartenenza nazionale e locale e dove il processo di costruzione di una relazione si fa a partire dalla corporeità e dalla relazione prima di tutto dei corpi con lo spazio del gioco e poi dei corpi tra di loro.

L'unico campo da calcio presente a Borj el Barajneh diviene allora luogo privilegiato di una relazione di fiducia che si costruisce lentamente a partire dalle regole comuni del gioco e a partire da "un'alleanza tra corpi"⁹⁷ che diventano squadra, diventano un tutt'uno. I corpi più vulnerabili di coloro che non hanno riconoscimento, gli ultimi tra gli ultimi rifugiati arrivati, coloro che sono gli stranieri, gli altri o gli intrusi per eccellenza, diventano – in questo spazio e in questo tempo del gioco – soggetti, attori, protagonisti. In questo quadro, il campo da calcio all'interno del campo profughi è emerso da subito come una sorta di spazio di eccezione, sempre aperto, sempre frequentato, luogo di passaggio per tutti, nei diversi momenti della giornata. Spazio, dunque, ludico ma anche di ridefinizione delle appartenenze e delle biografie. Forse anche spazio di annullamento in qualche modo delle appartenenze note (nazionali, locali, legate alle biografie, alle migrazioni, agli esili) che accoglie i corpi, le vite, le persone per l'essenza di quello che sono. Spazio di espressione di sé e della propria fisicità.

Si tratta dell'unico campo da calcio presente a Borj el Barajneh, dove una squadra si allena regolarmente e vale

la pena soffermarvisi nella misura in cui le relazioni tra rifugiati di diversa nazionalità e con differenti temporalità di esilio sono impegnate nella “Lega sportiva dei rifugiati”, un campionato a girone unico giocato da tredici squadre rappresentanti dei campi palestinesi di Beirut (Borj el Barajneh, Shatila e Mar Elias). Nonostante la maggior parte delle formazioni sia affiliata alle fazioni politiche palestinesi e richiami nella denominazione luoghi simbolo dell’esilio palestinese, tutte le squadre presentano all’interno del proprio *roster* un numero significativo di calciatori siriani e palestinesi-siriani giunti recentemente in Libano. «Possono giocare tutti, siamo l’unica lega che non guarda al passaporto dei giocatori» afferma uno degli organizzatori di questa competizione, che raduna settimanalmente alcune centinaia di giocatori e simpatizzanti in diverse aree di Beirut. Ecco dunque che il campo da calcio dentro al campo profughi diventa un luogo di eccezione, uno spazio libero, un luogo dove gli allenatori e gli organizzatori delle attività ludiche sono prima di tutto ponti per costruire relazioni educative e sociali tra giovani che valgono per chi sono, per come si chiamano, per quello che sono, per come si muovono, per quanto corrono, per come sanno stare in squadra, appunto e quindi *in relazione* agli altri compagni.

Muovendosi insieme in traiettorie tra un dentro ed un fuori rispetto al campo, i protagonisti della lega sperimentano relazioni in cui un ruolo rilevante è rivestito dalla compresenza corporea nello spazio.⁹⁸ “Nuovi” e “vecchi” rifugiati sperimentano, attraverso l’attività ludica, un inedito spirito d’appartenenza nei confronti di uno spazio “magnetico e repellente” come quello del campo profughi.⁹⁹ In un ambito strutturalmente competitivo quale un campionato di calcio, l’aspetto della corporeità si lega a doppio filo con la dimensione della mascolinità, concorrendo a ricreare logiche di solidarietà all’interno della squadra e d’alterità rispetto all’avversario sul campo. Si tratta dunque di opportunità di creare e mantenere relazioni in contesti informali. Quando i processi relazionali si nutrono di fiducia reciproca e arrivano a sostenersi, si estendono ben oltre la mera spazio-temporalità dell’ambito ricreativo, rivelandosi reti attivabili anche in altri ambiti. Così, ad esempio, le relazioni di fiducia reciproca nate sul campo hanno permesso a quattro dei compagni di squadra siriani di

trovare un’occupazione stabile all’interno della fabbrica gestita dall’allenatore e dal manager del team.

Inoltre, queste pratiche informali di negoziazione tra spazi e ruoli si estendono ben oltre i limiti fisici del campo: queste pratiche relazionali originate sulla fiducia reciproca nel tempo divengono risorse alternative di mobilità rispetto alla mancanza di documenti validi per muoversi nella città. Khalil (K.H.), un giovane siro-palestinese, sottolinea: «... durante i primi anni avevo timore ad uscire di casa soprattutto la sera perché ero senza documenti. Da quando ho iniziato a giocare con loro, mi muovo all’interno del campo e fuori senza nessun problema e timore. Quando andiamo a giocare fuori Beirut mi sento a casa, perché ho il supporto delle persone del campo e dei miei compagni di squadra»¹⁰⁰. Le riflessioni di K.H. in merito al rapporto con gli altri e con lo spazio introducono la dimensione del “diritto alla città” concepito da Lefebvre¹⁰¹ proprio attraverso il bisogno di attività creative, di sviluppo di immaginari e la dimensione del gioco. In questo modo, la logica politica di “restrizione dei corpi”¹⁰² da parte della politica e dell’apparato militare libanese viene rinegoziata attraverso relazioni che trovano origine nella sfera della corporeità. Le modalità di sconfinare i limiti socio-spaziali imposti dalle autorità divengono quindi temporaneamente funzionali ad avvicinare le diverse esperienze d’esilio compresenti nel campo.

In tale contesto, le pratiche relazionali sorte attorno ad un campo di calcio tra rifugiati siriani e palestinesi, distanziandosi dall’immaginario di un campo profughi come univocamente spazio d’eccezione, forniscono una prospettiva alternativa d’accoglienza che si concretizza nei luoghi più marginali e informali del campo stesso.

Osservare tali processi di costruzione di relazioni sociali ed educative a partire dai corpi, dal movimento, dal gioco non può che interrogarci intorno alla potenzialità di incontro di biografie in contesti informali e intorno allo svilupparsi di pratiche di accoglienza informali, in spazi marginali. Quasi che la vulnerabilità dei corpi considerati più marginali potesse rigiocarsi e ritrovare senso ed esistenza dentro agli spazi più marginali di quelli che già di per sé sono spazi periferici e di eccezione.

E forse anche a conferma che il diritto al riconoscimento parta ancora una volta dai corpi, dalla “nuda vita”¹⁰³ ben prima che dal diritto alla cittadinanza e ai documenti che ti permettono di muoverti. E che la rete di relazioni, anche in

un contesto come il gioco di squadra fine a se stesso e al divertimento, possa permettere di inventarsi degli spazi di esistenza anche nei minimi interstizi lasciati liberi dalle norme e dalle istituzioni.

In conclusione

Osservare la questione dell'accoglienza dei rifugiati e richiedenti asilo spostando lo sguardo oltre i confini nazionali e sino alle rive opposte del Mediterraneo ci racconta innanzitutto della necessità di ridimensionare e contestualizzare le nostre esperienze e della complessità di ogni singolo contesto locale e nazionale, in ragione della sua storia e del suo territorio.

Allo stesso tempo ci racconta di vissuti comuni di estraniamento e di esclusione, di fatiche e complessità che trovano un comune denominatore in quelle pratiche di accoglienza altre, alternative, che al di là della gestione e organizzazione dell'accoglienza istituzionalizzata provano a giocare sul delicato processo di costruzione di una relazione. Una relazione prima di tutto tra esseri umani, tra persone, tra corpi. Una relazione che ci dice molto dell'essenza della relazione educativa, del vissuto dello spaesamento, dell'urgenza della cura di corpi vulnerabili e fragili e di biografie marginali e di come il riconoscersi e il provare a costruire insieme un divenire, per quanto imprevedibile e incerto, parta innanzitutto da un'alleanza tra corpi.

Per quanto allora un contesto nazionale come quello italiano e quello libanese possano sembrare lontani e per quanto possa essere stato difficile fornirsi di chiavi di lettura per la comprensione degli specifici contesti, vale la pena in conclusione ricordare che l'intento di questo percorso non era di compararli. L'intento era piuttosto quello – da una parte e dall'altra – di spostare lo sguardo, di guardare oltre i propri confini, per conoscere altre logiche, altre dimensioni, altre definizioni dell'accoglienza

e per iniziare dunque ad osservare la realtà con una molteplicità di sguardi e prospettive. Allo stesso tempo, la finalità era di provare ad innescare un dialogo, una conversazione intorno a qualche esemplificazione di pratiche di accoglienza alternative, pratiche quotidiane di costruzione di una relazione.

All'interno di campi per rifugiati o centri di accoglienza per richiedenti asilo che fondamentalmente escludono e sanciscono una zona d'eccezione, la sfida è quella di costruire un processo relazionale che implichi un *noi*. Quanto emerge nelle pratiche osservate è che un tentativo di creare una relazione è tanto più possibile quanto si gioca a livello di corpi e quanto più le pratiche innescate riconoscono le persone coinvolte come soggetti e come attori. Dare dignità a corpi fragili e a biografie marginali è tanto più possibile quanto più si creino condizioni, che si realizzino in contesti informali e marginali esse stesse, che partano dal riconoscere il volto e il nome di una persona, la fragilità ovvero l'energia del suo corpo. Che esolino dalle appartenenze note e che permettano ai singoli di reinventarsi, finanche in contesti ludici e tramite linguaggi artistici, come individui.

Se l'accogliere è mettersi in relazione, la questione migratoria contemporanea ci interroga e ci scuote oggi più che mai per come essa ci pone, in modo radicale, la questione dell'essenza della relazione educativa e ci invita a scegliere e a posizionarci, ora, con urgenza, rispetto ad un *qui* e un *noi*, ad una società (che sia essa libanese o italiana o altra) che si costruisce giorno dopo giorno anche proprio in relazione alla sua capacità e al suo coraggio di dare *spazio* e *tempo* a chi sta fuori, a chi ha un volto e una storia non ancora noti.

PAOLA GANDOLFI
STEFANO FOGLIATA
University of Bergamo

¹ M.B. Salter, *Passports, Mobility, and Security: How smart can the border be?*, in «International Studies Perspectives», 5 (2004), n. 1, pp. 71-91.

² M. Augè, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, tr.it., Elèuthera, Milano, 1992.

³ F. Sossi, *Le parole del delirio. Immagini in migrazione, riflessioni sui frantumi*, Ombre Corte, Verona 2017.

⁴ M. Agier, *Anthropologie de la ville*, Presses Universitaires de France, Paris 2015.

⁵ E. Carpi, *Against Ontologies of Hospitality: About Syrian Refugeehood in Northern Lebanon*, Middle East Institute website, 2006 disponibile su: <http://www.mei.edu/content/map/against-ontologies-hospitality-about-syrian-refugeehood-northern-lebanon> (ultimo accesso: 25/06/2017).

⁶ Ci si riferisce qui in particolare ai flussi migratori in rapporto alle dinamiche di rivolta che hanno attraversato alcuni paesi arabo-islamici della riva sud del Mediterraneo dal 2011 ad oggi. Si pensi al momento della cosiddetta Emergenza Nord Africa nel 2011 e ai flussi dalla Tunisia e dalla Libia e poi alle successive dinamiche migratorie di richiedenti asilo dopo i conflitti in Libia e in Siria. Non si dimentichi inoltre che il Maghreb e in particolare Tunisia e Libia in questi anni hanno continuato ad essere zone di importante transito migratorio per molti migranti dai paesi subsahariani e da altrove (cfr. M. Calloni, S. Marras, G. Serughetti, *Chiedo asilo. Essere rifugiato in Italia*, Università Bocconi Editore, Milano 2012).

⁷ F. Rahola, *Zone definitivamente temporanee*, Ombre Corte, Verona 2003.

⁸ M. Agier, *Penser le sujet, observer la frontière*, in «L'Homme», nn. 203-204, 2012, pp. 51-75.

⁹ F. Sossi (a cura di), *Spazi in migrazione. Cartoline di una rivoluzione*, Ombre Corte, Verona 2012, p. 56.

¹⁰ In questo senso, chiediamo in qualche modo al lettore un percorso alquanto insolito e per certi versi faticoso che implica maggiore pazienza e apparente disorientamento nella lettura e che ci porterà ad osservare alcuni aspetti relativi alle dinamiche migratorie dal 2011 ad oggi e all'organizzazione dell'accoglienza dei rifugiati e richiedenti asilo, passando in ogni paragrafo dell'articolo alternativamente dal contesto italiano a quello libanese. Nella speranza che questa traiettoria mobile e questo spostare lo sguardo tra riva Sud e Nord del Mediterraneo, al di là di specifici confini nazionali, possa contribuire a leggere la complessità delle dinamiche migratorie contemporanee e fornirci chiavi di lettura molteplici e non univoche per comprendere le pratiche culturali ed educative quotidiane in relazione alla mobilità migratoria.

¹¹ Ci si riferisce qui ad una ricerca qualitativa realizzata da Paola Gandolfi negli ultimi tre anni in centri di accoglienza e relative strutture del sistema SRAR a livello territoriale nelle province di Bergamo e Brescia. Ad essa si è aggiunta nel corso dell'ultimo anno una parte della ricerca relativa al sistema SPRAR nella provincia di Udine. Pur non entrando in questa sede nel dettaglio della ricerca, delle testimonianze e delle storie di vita raccolte nel corso della ricerca, si fa riferimento a questo percorso pluriennale di ricerca per quanto riguarda l'analisi del caso studio in Italia. La totalità dei richiedenti asilo e rifugiati accolti nelle strutture e nei centri di questo lavoro sono maschi di età compresa tra 20 e 43 anni. Nei diversi centri il numero degli ospiti varia da alcune decine alle centinaia. Le pratiche educative osservate a cui qui ci si riferisce sono in rapporto ad una quarantina di operatori dell'accoglienza con diversi ruoli e un centinaio di richiedenti asilo con cui si sono realizzate interviste in profondità. Nel periodo più recente alle esperienze al centro della ricerca nei centri e nelle strutture per l'accoglienza si sono aggiunte diverse esperienze di accoglienza diffusa in appartamenti. In questa sede ci concentriamo soprattutto sulle dinamiche e le pratiche relazionali che si realizzano nei centri di accoglienza e nelle strutture per la seconda accoglienza.

¹² Si fa riferimento qui al lavoro di ricerca etnografica realizzato da Stefano Fogliata dal 2013 ad oggi e incentrato sulla riformulazione socio-spaziale dei campi profughi palestinesi in seguito all'arrivo negli ultimi anni dei rifugiati dalla Siria. La sua ricerca si sviluppa intorno ai vissuti e alle pratiche quotidiane dei rifugiati palestinesi e siriani, ad un'analisi della condizione di rifugiato nella contemporaneità in un contesto come quello libanese, nonché ai percorsi migratori di rifugiati e richiedenti asilo siriani e palestinesi e alle loro nuove articolazioni tra Medio Oriente ed Europa.

¹³ M. Abi Samra, *L'émigration libanaise et son impact sur l'économie et le développement*, in «Cahiers des migrations internationales», n. 105, 2010, pp. 51-56.

¹⁴ Secondo i dati raccolti dall'UNHCR aggiornati a fine settembre, più di cinque milioni di persone sono correntemente sfollate nei Paesi confinanti con la Siria. Tra di essi, più della metà (circa tre milioni) sono rifugiati in Turchia, circa un milione in Libano, 650.000 in Giordania e circa 250.000 in Iraq. I dati UNHCR citati sono disponibili online a livello regionale all'indirizzo <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/regional.php> (ultimo accesso: 30/09/2017).

¹⁵ Ad esempio, tratto dal sito UNHCR, si veda: *Remarks to the International Support Group for Lebanon meeting by António Guterres, United Nations High Commissioner for Refugees*, 05/03/2014, UNHCR website, disponibile su <http://www.unhcr.org/531983299.html> (ultimo accesso: 10/08/2017).

¹⁶ Dall'intervista di Stefano Fogliata con N.R., donna libanese residente a Zaarour, 30 anni, Beirut, 10/06/2016. Tutti i nomi delle persone intervistate sono appuntati o modificati al fine di proteggerne la riservatezza.

¹⁷ F. Dionigi, *Rethinking Borders: The Case of the Syrian Refugee Crisis in Lebanon*, in «Pomeps Studies», 25 (2017), pp. 22-30.

¹⁸ La breve autobiografia presentata da F.H., una giovane donna palestinese nata in Siria, riproduce efficacemente queste traiettorie: «Mia madre ha studiato infermieristica in Libano e lavorava in un ospedale: mio padre, lavorando nell'esercito, era in Libano durante la guerra civile. Si sono incontrati in ospedale e si sono sposati qui in Libano, dove hanno vissuto per il primo anno. Poi sono dovuti tornare in Siria per il lavoro di mio padre. Mia madre si sente siriana: l'ultima volta che abbiamo lasciato la Siria piangeva e le dicevo: «Ma stai andando nel tuo paese!»» (dall'intervista di Stefano Fogliata a F.H., Beirut, 11/10/2015).

¹⁹ M. Janmyr, *Precarity in Exile: The Legal Status of Syrian Refugees in Lebanon*, in «Refugee Survey Quarterly», n. 4 (2016), pp. 58-78.

- ²⁰ I dati sono periodicamente aggiornati dall'UNHCR e sono disponibili on-line all'indirizzo: <http://data.unhcr.org/syrianrefugees/country.php?id=122> (ultimo accesso: 30/06/2017). In ogni caso, bisogna qui ricordare come le pratiche di registrazione dei nuovi arrivati siano state sospese su indicazione del governo libanese a partire dal 6 maggio 2015.
- ²¹ M. Janmyr, *Precarity in Exile: The Legal Status of Syrian Refugees in Lebanon*, in «Refugee Survey Quarterly», n. 4 (2016), pp. 58-78.
- ²² E. Fiddian-Qasmiyeh, *The Ideal Refugees. Gender, Islam and the Sahrawi Politics of Survival*, Syracuse University Press, Syracuse 2014.
- ²³ D. Stevens, *Shifting Conceptions of Refugee Identity and Protection: European and Middle Eastern Approaches*, in *Refugee protection and the role of law: conflicting identities*, a cura di S. Kneebone, D. Stevens, L. Baldassara, Routledge, London 2014.
- ²⁴ G. Frangieh, *Lebanon Places Discriminatory Entry Restrictions on Syrians*, Legal Agenda website, 22 January 2015, disponibile su <http://english.legal-agenda.com/article.php?id=679&folder=articles&lang=en> (ultimo accesso: 30/08/2017).
- ²⁵ F. Fauri, *Storia economica delle migrazioni italiane*, Il Mulino, Bologna 2015.
- ²⁶ I dati ministeriali per l'anno 2016 sono pubblicati dall'ISTAT e disponibili sul sito dell'Istituto all'indirizzo: http://www.istat.it/it/files/2017/06/bilanciodemografico-2016_13giugno2017.pdf?title=Bilancio+demografico+nazionale+-+13%2Fgiu%2F2017+-+Testo+integrale.pdf (ultimo accesso: 30/07/2017).
- ²⁷ Il dato percentuale dei cittadini stranieri rispetto alla popolazione italiana include più di un milione di cittadini rumeni residenti sul territorio italiano. Tra le diverse fonti disponibili on-line, cfr. il XXVI Rapporto Immigrazione 2016 a cura di Caritas e Migrantes, disponibile all'indirizzo: http://s2ew.caritasitaliana.it/materiali/Rapporto_immigrazione/2017/Sintesi_RICM2016.pdf (ultimo accesso: 01/09/2017).
- ²⁸ Nella Convenzione di Ginevra si legge che il rifugiato è una persona che «nel giustificato timore d'essere perseguitato per la sua razza, la sua religione, la sua cittadinanza, la sua appartenenza a un determinato gruppo sociale o le sue opinioni politiche, si trova fuori dello Stato di cui possiede la cittadinanza e non può o, per tale timore, non vuole domandare la protezione di detto Stato». Il rifugiato è anche chi «essendo apolide e trovandosi fuori del suo Stato di domicilio in seguito a tali avvenimenti, non può o, per il timore sopra indicato, non vuole ritornarvi» (cfr. Dipartimento Federale degli Stati Esteri DFSE. <https://www.eda.admin.ch/eda/it/dfae/politica-estera/diritto-internazionale-pubblico/diritto-internazionale-umanitario/convenzioni-ginevra.html>).
- ²⁹ Per un'accurata differenziazione ed esplicazione dei termini migrante, rifugiato, richiedente asilo, profugo, si veda in particolare: M. Agier, *Les migrants et nous. Comprendre Babel*, CNRS, Paris 2016; Id., *I rifugiati*, tr.it., Meltemi, Milano 2014. Si veda anche l'ultimo libro di una delle maggiori esperte in materia: C. Withol de Wenden, *L'immigration*, Eyrolles, Paris 2017.
- ³⁰ Si vedano in merito i dati recenti dei Rapporti ISMU del 2016 e 2017 (cfr. V. Cesareo (ed.), *The Twenty-second italian report on Migrations 2016*, Mc Graw-Hill Education, Milano 2017; Fondazione Ismu, *Ventiduesimo Rapporto sulle migrazioni 2016*, FrancoAngeli, Milano, 2017; F. Colombo, «*Quanti sono i rifugiati in Italia e in Europa?*», 23.06.2017, disponibile al link: <https://www.lenius.it/quant-sono-i-rifugiati-in-italia-e-in-europa/>).
- ³¹ Si veda: XXVI Rapporto Immigrazione 2016 - Caritas-Migrantes. http://s2ew.caritasitaliana.it/materiali/Rapporto_immigrazione/2017/Sintesi_RICM2016.pdf, insieme ai Rapporti Immigrazioni degli anni precedenti (2011-2015). Si confrontino i dati dei relativi Rapporti annuali Immigrazione ISTAT, ISMU, Caritas-Migrantes.
- ³² <http://www.interno.gov.it/it/sala-stampa/dati-e-statistiche>. Fondazione Ismu, *Ventiduesimo Rapporto sulle migrazioni 2016*, FrancoAngeli, Milano, 2017. XXVI Rapporto Immigrazione 2016 - Caritas-Migrantes. http://s2ew.caritasitaliana.it/materiali/Rapporto_immigrazione/2017/Sintesi_RICM2016.pdf
- ³³ <http://www.interno.gov.it/it/sala-stampa/dati-e-statistiche> Fondazione Ismu, *Ventiduesimo Rapporto sulle migrazioni 2016*, FrancoAngeli, Milano, 2017. XXVI Rapporto Immigrazione 2016 - Caritas-Migrantes. http://s2ew.caritasitaliana.it/materiali/Rapporto_immigrazione/2017/Sintesi_RICM2016.pdf
- ³⁴ M. Mellino, *Cittadinanze postcoloniali, Appartenenze, razza e razzismo in Europa*, Carocci, Roma 2013.
- ³⁵ S. Hall, M. Mellino, *La cultura e il potere*, Meltemi, Milano 2007.
- ³⁶ A. Dal Lago, *Non persone*, Feltrinelli, Milano 2005.
- ³⁷ M. Ambrosini, *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna 2011; Id., *Richiesti e respinti. L'immigrazione in Italia. Come e perché*, Il Saggiatore, Milano 2010. A quanto sopra affermato rispetto alla percezione dei richiedenti asilo come massa indistinta si aggiunga la fede islamica di una buona parte di loro giunti sul nostro territorio e la facile associazione, per quanto chiaramente infondata, tra Islam e possibile minaccia terroristica nell'immaginario collettivo.
- ³⁸ J. Derrida, A. Duformantelle, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997.
- ³⁹ www.interno.gov.it/it/notizie/accoglienza-assegnate-risorse-nuovi-progetti-ammessi-allo-sprar/www.sprar.it
- ⁴⁰ <http://eur-lex.europa.eu/legal-content/FR/TXT/PDF/?uri=CELEX:52015DC0240&rid=1>
<http://www.libertaciviliimmigrazione.dlci.interno.gov.it/it/hotspot>
- ⁴¹ Per consultare i dati sui richiedenti asilo accolti nel Sistema SPRAR, i tempi di permanenza nelle strutture, le percentuali dei dinieghi e delle richieste accordate tra coloro che hanno fatto domanda di asilo, si vedano: www.sprar.it; <http://www.sprar.it/utilizzo-del-sistema-di-gestione-della-banca-dati-del-servizio-centrale>.

⁴² P. Chamoiseau, *Frères migrants*, Seuil, Paris 2017, p. 85.

⁴³ *Ivi*, p. 86.

⁴⁴ R. Panattoni, G. Solla (a cura di), *L'ospitalità, l'infrangersi*, Marietti, Genova-Milano 2006.

⁴⁵ E. Glissant, *Poetica della relazione*, Quodlibet, Macerata 2007.

⁴⁶ P. Chamoiseau, *Frères migrants*, cit., p. 115.

⁴⁷ I. Lizzola, *L'educazione nell'ombra. Aver cura della fragilità*, Carocci, Roma 2008; I. Lizzola, *Incerti legami. Orizzonti di convivenza tra donne e uomini vulnerabili*, La Scuola, Brescia 2012.

⁴⁸ P. Chamoiseau, *Frères migrants*, cit., pp. 94-95.

⁴⁹ www.interno.gov.it/it/notizie/accoglienza-assegnate-risorse-nuovi-progetti-ammessi-allo-sprar/www.sprar.it

⁵⁰ M. Contini, *Elogio dello scarto e della resistenza*, CLUEB, Bologna 2009.

⁵¹ P. Peticari, *Attesi imprevisi*, Bollati Boringhieri, Torino 1996.

⁵² P. Pasolini, *Scritti Corsari*, Garzanti, Milano 2008.

⁵³ P. Chamoiseau, *Frères migrants*, cit., p. 122.

⁵⁴ Anche se dovremmo domandarci in profondità, come fa Michel Agier stesso, chi sarebbe questo *noi*? Gli stabili, i sedentari, gli autoctoni? E chi sarebbe questo *loro*? I migranti, i rifugiati, i nomadi, gli stranieri? Perché in realtà nessuno di questi termini è del tutto esatto. L'antropologo francese ci suggerisce di utilizzare un "noi" che sia relazionale, non etnico, razziale o nazionale. E allora il noi potrebbe essere chiunque, al di là della sua specifica identità, risieda in un luogo e guardi coloro che arrivano da fuori (cfr. M. Agier, *Les migrants et nous*, CNRS, Paris 2016, pp. 12-13).

⁵⁵ Per quanto il contesto dei campi di accoglienza di rifugiati e richiedenti asilo nei diversi contesti internazionali e il contesto dei centri di accoglienza di rifugiati e richiedenti asilo in Italia siano inevitabilmente molto diversi strutturalmente e in relazione alle pratiche di accoglienza che determinano, l'opposizione *noi-loro* tra i migranti e i diversi operatori dell'accoglienza è, con modalità diverse, un fattore di analisi ricorrente nelle ricerche antropologiche in tutti questi contesti. Oltre alla letteratura antropologica intorno ai *campi* nel contemporaneo, sull'invenzione dell'altro e il rapporto con esso nelle pratiche antropologiche quotidiane, tra gli altri, si veda: M. Kilani, *L'invenzione dell'altro*, Dedalo, Bari 2004.

⁵⁶ M. Agier, *Les migrants et nous*, cit., pp. 15-22.

⁵⁷ *Ivi*, p. 22.

⁵⁸ R. Massa, *Le tecniche e i corpi*, Unicopli, Milano 2003; F. Cambi, M. Striano, *Introduzione*, in Idd. (a cura di), *John Dewey in Italia. La ricezione/ripresa pedagogica*, Liguori, Napoli 2010, pp. 1-39; E. Morin, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, tr.it., Raffaello Cortina, Milano 2001.

⁵⁹ Estratto da un intervento di Shadi Karam, consigliere capo del Primo Ministro Libanese, all'interno di un incontro dal titolo "Post-UN General Assembly Summit (19-09-16) on Refugees and Migrants", Beirut, American University of Beirut (AUB), 24/10/2016.

⁶⁰ M. Agier, *Un monde de camps*, La Découverte, Paris 2014.

⁶¹ Id., *Anthropologie de la ville*, Presses Universitaires de France, Paris 2015.

⁶² E. Carpi, *Against Ontologies of Hospitality: About Syrian Refugeehood in Northern Lebanon*, Middle East Institute website, 2006, disponibile su: <http://www.mei.edu/content/map/against-ontologies-hospitality-about-syrian-refugeehood-northern-lebanon>.

⁶³ M. Janmyr, A.J. Knudsen, *Introduction. Hybrid Spaces*, in «Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development», Winter 2016, pp. 391-395.

⁶⁴ Allo stesso modo, in diversi casi questi "spazi sicuri" rischiano di trasformarsi in "spazi congelati" per via dell'imposizione di checkpoint e muri all'uscita dei campi da parte delle autorità militari libanesi.

⁶⁵ E. Fiddian-Qasmiyeh, *Invisible Refugees and/or Overlapping Refugeeedom? Protecting Sahrawis and Palestinians Displaced by the 2011 Libyan Uprising*, in «International Journal of Refugee Law», 2012, pp. 263-293.

⁶⁶ K.S., una donna palestinese nata in un campo nel nord del Libano, afferma: «Qui nel campo ci sono stati molti problemi tra Palestinesi del Libano e nuovi arrivati, soprattutto per il lavoro: chi già stava qui temeva che i Palestinesi dalla Siria venissero a rubare il lavoro ai palestinesi del Libano. Ora invece abbiamo buone relazioni con tanti di loro, ho tanti amici palestinesi libanesi qui nel campo. Qui a Nahr el Bared viviamo anche noi come loro, affittando le case e aspettando di tornare a casa. Per questa ragione, nemmeno noi siamo stabili e sicuri qui. Le tensioni ci sono perché anche noi siamo in mezzo ai problemi e a una crisi». Dall'intervista di Stefano Fogliata a K.S., Campo profughi di Nahr el Bared, 15/01/2015.

⁶⁷ K.T., un giovane palestinese nato e cresciuto a Borj el Barajneh, riferendosi a diverse famiglie siriane che percorrono i vicoli del campo, riporta la sua frustrazione: «Vedi che casino in strada? Prima il campo non era così sporco e non c'erano questi casini. Noi palestinesi stiamo oggi tutto il giorno sul divano perché ci sono siriani ovunque e ci hanno preso tutti i nostri lavori. Sono tre anni che non mi chiamano più per lavorare nei cantieri, perché ormai i capi possono prendere due siriani con quanto davano a me prima (...). Quando vedo queste cose mi sento con Bashar al-Asad fino alla morte. Intendo dire: ovvio che non sono con Bashar, ma ci sono troppi siriani qui. Loro non sanno neanche quello che noi abbiamo sofferto e che cosa significhi ricostruire una vita nel campo». Dall'intervista di Stefano Fogliata a K.T., Campo di Borj el Barajneh, 15/03/2017.

⁶⁸ J. Butler, *Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation*, in «The Journal of Speculative Philosophy», 2012, pp. 134-151.

- ⁶⁹ M. Augè, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, cit.
- ⁷⁰ U. Fabietti, *Elementi di Antropologia Culturale*, Mondadori Università, Milano 2010.
- ⁷¹ D. Demetrio, *Educare è narrare. Le teorie, le pratiche, la cura*, Mimesis, Milano 2012.
- ⁷² F. Fanon, *Pelle nera maschere bianche. Il nero e l'altro*, Marco Tropea Editore, Milano 1996.
- ⁷³ In termini di percezioni e rappresentazioni reciproche, bisognerebbe anche considerare come tali questioni si articolano diversamente anche in relazione ai rapporti di genere. Pur non essendo questa la sede per farlo, ci permettiamo di evocare qui la necessità di prendere in considerazione tutta questa complessità.
- ⁷⁴ M. Mellino, *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa*, Carocci, Roma 2013.
- ⁷⁵ G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995; J. Butler, *Vite precarie*, tr.it., Meltemi, Roma 2004; D. Fassin, *Ripolitizzare il mondo*, Ombre Corte, Verona 2014.
- ⁷⁶ F. Bruguère, G. Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, Flammarion, Paris 2017.
- ⁷⁷ J. Derrida, A. Dufourmantelle, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997.
- ⁷⁸ F. Bruguère, G. Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, cit., p. 78.
- ⁷⁹ *Ivi*, p. 79.
- ⁸⁰ J. Butler, *Vite precarie*, cit.
- ⁸¹ A. Canevaro, *Nascere fragili. Processi educativi e pratiche di cura*, EDB, Bologna 2015.
- ⁸² Ci si riferisce al programma radiofonico "Via di mezzo" di Glabradio, a Brescia. Si tratta di un'esperienza originale che cerca di mettere al centro le voci di richiedenti asilo e migranti per far raccontare a loro stessi la loro storia. Nelle parole degli ideatori: «perché noi vorremmo togliere di mezzo un po' di luoghi comuni sui loro paesi di provenienza. (...) Perché è la dimensione che vive il rifugiato: tra desiderio di futuro e sospensione del presente. (...) Perché serve un incontro tra la cultura di accoglienza e quella d'origine» (cfr. <https://www.mixcloud.com/glabradio/via-di-mezzo-puntata-01-via-di-mezzo-perché/>).
- ⁸³ In questo senso, esso è in qualche modo affiancabile per quanto non assimilabile ad un campo. Se i *campi* sono ormai diventati lo spazio biopolitico della gestione degli indesiderabili e abitare un campo spesso significa ritrovarsi in uno stato di vita che precede l'accoglienza e la vita al contempo, poiché esso è il «nuovo *nomos* biopolitico del pianeta» (cfr. G. Agamben, *Mezzi senza fine*, Einaudi, Torino 1996), nel contesto italiano i centri di seconda accoglienza e soprattutto di accoglienza straordinaria o centri di accoglienza per i richiedenti asilo sono alcuni degli spazi biopolitici dove vengono gestiti gli indesiderabili della nostra contemporaneità.
- ⁸⁴ G. Agamben, *Homo Sacer*, cit.; J. Butler, *Vite precarie*, cit.
- ⁸⁵ <http://www.glabradio.org/via-di-mezzo/>
- ⁸⁶ E. Lévinas, M. Riva, *L'epifania del volto*, Servitium, Milano 2010; E. Lévinas, *Nomi propri*, tr.it., Castelvecchi, Roma 2014; E. Lévinas, M. Buber, G. Marcel, *Il mito della relazione*, tr.it., Castelvecchi, Roma 2016.
- ⁸⁷ J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit.
- ⁸⁸ https://gorizia.diariodelweb.it/gorizia/articolo/?nid=20170728_435378
- ⁸⁹ «L'allenamento del corpo inteso come strumento di conoscenza: attraverso questo allenamento è stato possibile arrivare alla vicinanza, alla prossimità, anche culturale ed emotiva, a quel contatto ravvicinato che da quattro anni a Gradisca si prepara. (...) Cerchiamo soprattutto un contatto umano, lo cerchiamo al di là della propaganda, dello scontro, del dibattito, lo vogliamo senza interferenze, lo vogliamo vero, e per averlo dobbiamo allenarci, dobbiamo essere pronti ad affrontare il pericolo e l'emozione, la fatica e l'incredulità, la meraviglia e la paura dell'incontro con l'altro. Possiamo farlo sulla scena, a patto di metterci in gioco, possiamo farlo alla fine di un lungo cammino, a patto di compiere ogni passo con le nostre gambe» (cfr.: http://www.comune.gradisca.go.it/uploads/media/Comunicato_stamp_a_ZMAKA_Terra.pdf).
- ⁹⁰ Si vedano, in particolare: S. Manghi, *La conoscenza ecologica*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2004; Id., *Attraverso Bateson*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1988; E.G. Bateson, *Mente e natura*, tr.it., Adelphi, Milano 1999; M. Sclavi, *Arte di ascoltare e mondi possibili*, Mondadori, Milano 2003; G. Simmel, *La socievolezza*, tr.it., Armando Editore, Roma 1997.
- ⁹¹ Sulle potenzialità del teatro e di altre forme artistiche per promuovere esperienze di relazione e di incontro interculturale, tra gli altri si vedano: F. Marone, M. Striano, *Cultura postmoderna e linguaggi divergenti. Prospettive pedagogiche*, FrancoAngeli, Milano 2013; F. Lorenzoni, F. Martinielli, *Saltatori di muri*, Macro Edizioni, Rimini 1998.
- ⁹² I. Lizzola, W. Tarchini, *Persone e legami nella vulnerabilità*, Unicopli, Milano 2006.
- ⁹³ F. Bruguère, G. Le Blanc, *La fin de l'hospitalité*, cit., p. 128.
- ⁹⁴ P. Gorokhoff, *Création et évolution d'un camp palestinien de la ban-lieue sud de Beyrouth Bourj el-Barajneh*, in «Politiques urbaines dans le Monde Arabe. Etudes sur le Monde Arabe», 1 (1984), pp. 313-330.
- ⁹⁵ E. Habib, *Borj Barajneh: Reinterpretation of a Palestine Refugee Camp in Beirut Morphology, Internal Dynamics and Articulations to its Immediate Environment*, tesi di laurea magistrale, Politecnico di Milano - Facoltà di Architettura e Società, Anno Accademico 2011-2012, disponibile online su: <https://www.politesi.polimi.it/handle/10589/72991>
- ⁹⁶ J. Butler, *Precarious Life, Vulnerability, and the Ethics of Cohabitation*, in «The Journal of Speculative Philosophy», vol. 26, (2) 2012, pp. 134-151.

⁹⁷ Ci permettiamo qui di prendere in prestito l'espressione di Judith Butler reinterpretandola in una chiave altra rispetto a quella da lei proposta in relazione alle azioni collettive e al diritto plurale e performativo di apparizione del corpo all'interno del campo politico. Ci pare significativo utilizzare questa espressione per un'altra forma di "politica della strada" che nasce nelle strade più marginali e in forme spontanee di gioco collettivo (cfr. J. Butler, *L'alleanza dei corpi*, cit.).

⁹⁸ J. Urry, *Mobilities*, Polity Press, Cambridge 2007, p. 234.

⁹⁹ E. Fiddian-Qasmiyeh, Y. Qasmiyeh, *Refugee camps and cities in conversation*, in J. Garnett, A. Harris (eds.), *Rescripting Religion in the City: Migration and Religious Identity in the Modern Metropolis*, Ashgate 2013.

¹⁰⁰ Dall'intervista di Stefano Fogliata a K.H., Campo di Borj el Barajneh, 23/10/2016.

¹⁰¹ H. Lefebvre, *The right to the city*, in E. Kofman, E. Lebas, *Writings on cities*, Cambridge, Massachusetts: Wiley-Blackwell 1996.

¹⁰² M. Ali-Nayel, *Ain al-Hilweh Camp: The physical and administrative walls surrounding Palestinian refugees in Lebanon*, in «The Funambolist: Politics of Space and Bodies», vol. 12, 2017.

¹⁰³ G. Agamben, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, cit.