

Appunti per un'antropologia non dicotomica. Una chiave di lettura dell'autoetnografia di Khosravi

OSVALDO COSTANTINI
Università di Messina

E lo videro sparire sulla strada cantoniera
Tra le vigne e i gelsi bianchi già sepolti dalla sera
Strappò col destro un cimo corto di olivo acerbo
Lo aveva ancora in tasca quando arrivò al porto di Palermo
Guardò lo sterno in ferro della nave sulle acque
Nelle tasche un biglietto per l'inferno della terza classe
Un bacio a te mamma, la nave qua è già fra le onde,
Tu che hai preferito piangermi nella distanza più che nella morte.

Murubutu 2014, *Sull'atlantico, Gli ammutinati del Bouncin (ovvero mirabolanti storie di uomini e di mari)*

Nel 2019 Elèuthera pubblica in italiano il libro di Shahram Khosravi, *Io sono confine*: una etnografia/autoetnografia in cui i dati provenienti dalla ricerca sugli attuali attraversamenti di confine si aggiungono all'esperienza dell'autore, un antropologo iraniano rifugiato in Svezia, protagonista alla fine degli anni Ottanta di un viaggio cosiddetto "illegale". Una scelta, quella dell'autoetnografia, che va distinta dall'autobiografia perché chiede costantemente al lettore un co-protagonismo in grado di connettere il personale al culturale: «contribuisce a mettere in luce gli aspetti astratti di politiche e leggi, e a tradurli in termini culturali radicati nella vita concreta» (Khosravi 2019: 25)¹.

¹ Nelle conclusioni tale affermazione sarà messa in dialogo con alcuni testi specificamente dedicati all'argomento.

Il testo è estremamente denso teoricamente, nonostante sia caratterizzato da uno stile scorrevole e narrativo. Proprio la sua densità non consente una semplice recensione: molti degli aspetti che l'autore tratta vanno inquadrati nella letteratura onde operarne una comprensione profonda e formularne un giudizio teorico e metodologico. Il primo elemento che chiama a tale compito è la diversità dei punti di vista e delle prospettive che l'autore riesce a mettere su carta: mai schiacciato su un solo paradigma o su un solo punto di vista, riesce a navigare tra diverse teorie e contraddizioni politiche del regime migratorio. Il testo di Khosravi rompe – vorrei dirlo sin da subito, ed è questa la chiave di lettura che propongo – qualunque dicotomia tra prospettive critiche e prospettive “interpretative”, ed è questa la sua caratteristica più forte e più importante. Una contrapposizione che ciclicamente riemerge in varie forme e che, mentre viene dibattuta in maniera trasversale dagli accademici più navigati, tende invece a calcificarsi nelle generazioni più giovani e precarie (alle quali appartengo), con il pericolo di creare fratture insanabili e occultare altri livelli della questione accademica. La ricerca scientifica sulle migrazioni – forse a causa di un inevitabile posizionamento dell'autore contro certe pratiche degli Stati occidentali e di una palese strutturazione del mercato del lavoro basata sugli status giuridici – è uno dei campi in cui questa partita si manifesta, in una maniera che spinge all'applicazione della famosa formula di Umberto Eco tra apocalittici ed integrati². Tale opposizione si disegna tendenzialmente sui due assi dell'analisi “culturale” delle migrazioni (il multiculturalismo, l'integrazione, l'incontro delle diversità) e quello invece “politico-corporeo” (Pizza 2012). In questo senso chi si occupa di una dimensione di razzismo linguistico-culturale, delle forme culturali transnazionali (Riccio 2014; Yazdani 2015), tende a essere letto – più o meno esplicitamente – come “integrato” o quantomeno di trascurare una dimensione politica, strutturale delle migrazioni con le sue forme di razzializzazione che strutturano in un certo modo il mercato del lavoro e l'assetto delle diseguaglianze globali. All'opposto, una serie di lavori si concentra sui meccanismi di produzione delle frontiere, del potere, delle forme di detenzione (dagli hotspot agli SPRAR/SIPROIMI) in cui il razzismo è declinato maggiormente nei termini della dimensione strutturale,

² Una opposizione presente più in generale nell'antropologia, che rischia di essere occultatrice di altri livelli del disagio della disciplina, in primis il taglio dei fondi e l'aumento del precariato.

come produzione delle “inclusioni differenziali” (Mezzadra 2012), attenti all'intimo legame tra razzismo e strutturazione del mercato del lavoro (Curcio & Mellino 2012; cfr. anche Mellino 2019a) e tra razzismo e capitalismo in ultima analisi (Mbembe 2015); o ancora alla forma dell'umanitario sia come produzione di soggettività minacciabili e rinchiudibili nella forma “campo” (Pinelli 2014), con prospettive che vanno da Agamben a modelli postmarxisti, passando per le riflessioni di Fassin. Talvolta tali prospettive vengono etichettate – sempre in maniera più o meno esplicita – come “militanti”, “ideologiche”, con uno sguardo preorientato allo Stato moderno visto come fonte della sofferenza altrui. Al netto del giudizio di qualità di una singola ricerca, entrambe le prospettive sono espressione di soggetti posizionati, ed entrambe dunque soffrono del punto di vista del soggetto scrivente. Tuttavia, il rischio fondamentale di questa opposizione appare essere quello della riproposizione del modello della comunicazione politica dominante: il tifo da stadio (Boni 2011). L'appartenenza all'uno o all'altro fronte dispiegata cioè nei termini della dichiarazione fideistica della filiazione. Insomma, anche la ricerca scientifica appare una modalità per “urlare il proprio ego” (Krapp cit. in Hannerz 1998), dove l'identità “moderata” consiste nella maniacale attenzione a non usare termini critici (o criticarli a prescindere), mentre quella “antagonista” soffre la pulsione contraria ad usarli per forza, in un tentativo di affermazione di pensiero radicale che spesso però si limita ad una rituale – più di stile che concreta – proposizione di ribellione a una élite globale a cui gli universitari rischiano di appartenere. Un punto sul quale concordano due autori lontanissimi fra loro come Fabio Dei (2017) e David Graeber (2006: 96-97). Insomma un atteggiamento che, in ultima analisi, non sembra far bene al pensiero ed alla riflessione attenta alla complessità delle situazioni: vedere dinamiche familiari attraverso le frontiere senza analizzare le forme di produzione di gerarchie sociali derivanti indica una miopia o, nel peggiore dei casi, una complicità con quel potere a diversi gradi di consapevolezza; al contrario, tuttavia, vedere le forme di oppressione legate a confini e frontiere senza analizzare le dinamiche familiari (altra forma di potere), gli investimenti, le rimesse, significa perdersi una parte di quei processi di assoggettamento e, più banalmente, una parte della realtà.

Le due differenti prospettive, che ho chiaramente qui ridotto ad una opposizione idealtipica, sono volutamente quasi caricaturali: nella maggior parte dei casi a praticarle ci sono pensatori maturi che viaggiano tra le sfumature e ne sono consapevoli. Tuttavia, è vero che tra i miei colleghi

più giovani e precari serpeggia ormai invece una pesante identificazione con l'una o l'altra³. Una opposizione che intendo criticare non sul piano etico (non è questa la sede) quanto sul piano epistemologico e teorico. Ciò che infatti rischia di andar perso in questa dicotomizzazione (come in tutte le dicotomizzazioni) è che i due tipi di impostazione si rivelano non solo entrambi utili a comprendere (per poi spiegare e, per chi è interessato, trasformare) l'esistente, ma, in larga misura, per lo studioso attento, sono indissolubili. Come si può capire la dimensione dello sfruttamento a cui è soggetto un determinato gruppo di stranieri, senza una comprensione delle forme organizzative interne, delle traiettorie migratorie e delle pressioni familiari di quel determinato gruppo? Come si può, ancora, operare una analisi della situazione dei migranti, e del loro punto di vista, senza valutare il ruolo delle rimesse, non solo nelle relazioni parentali, ma anche come attore di sviluppo nei contesti di provenienza (Riccio 2005)? Molto spesso, infatti, i testi riassuntivi (operazione alquanto ardua) del dibattito antropologico sulle migrazioni riferiscono di entrambe le prospettive. Così ad esempio fa *Antropologia e migrazioni* di Bruno Riccio (2014), al cui interno elaborazioni più critiche (Giudici 2014; Pinelli 2014) si affiancano a tematiche più descrittive.

Tutto questo non è l'ambiguo posizionamento di un autore che vuole praticare un ecumenismo accademico, centrista e mediatore⁴. Men che meno pretendo di portare avanti l'idea di una scienza neutrale, che già Vittorio Lanternari considerava una posizione di mera complicità con il potere (1974): ciò che contesto è la dicotomizzazione identitaria che fa male sia all'attività scientifica sia a quella politica in ultima analisi. Si tratta di una premessa necessaria a comprendere il testo che si vuole qui discutere. Khosravi si dimostra infatti abile a muoversi tra le diverse prospettive, tra i due poli idealtipici che ho qui forzatamente messo sul piatto. Nella sua narrazione i fattori strutturali delle frontiere si intrecciano in maniera indissolubile con le prospettive familiari e le strategie dei diversi gruppi migranti per oltrepassare le frontiere. Infine, ma poi forse soprattutto, il razzismo di cui parla Khosravi risponde molto bene, e sul serio, ad un avvertimento di Fassin (2011): non è possibile studiare la costituzione (e gli effetti) dei confini fisici, senza analizzare attentamente la produzione dei

³ Un tipo di atteggiamento che spinge a formulare un giudizio anche a partire dalla conoscenza delle vite private degli altri, dato l'ambiente piccolo e ristretto.

⁴ Al contrario: nella vita privata sono una persona politicamente attiva.

confini simbolici. Il punto è chiaro sin dalla scelta del titolo, che richiama proprio l'idea che il confine si sposta fino a diventare lo stesso corpo della persona (cfr. Queirolo Palmas 2012).

L'opera di Khosravi va a mio avviso suddivisa in tre assi: confini, multi-appartenenze e "sensi-comuni". Essi non esauriscono la complessità e la molteplicità degli argomenti trattati, ma consentono un inquadramento della sua opera entro una cornice ampia che tiene conto del dibattito e della dicotomia teorica che abbiamo più sopra delineato.

I muri. Barriere e confini

La specificità dell'antropologia sembra proprio quella di aver fuso l'analisi del ruolo simbolico dei confini, come marcatori di identità – da Barth in poi –, con quella degli aspetti fisici e strutturali delle demarcazioni (cfr. Brambilla 2014). In Khosravi, grazie all'autoetnografia, questa oscillazione riesce a tenere all'interno dello stesso testo le conseguenze dell'ordine sociale e le diverse forme di adattamento e resistenza dei soggetti, che non spariscono mai nelle maglie di una analisi critica ed astratta del governo della mobilità umana. Dei passaggi fisici da un luogo all'altro, Khosravi mostra sia la dimensione del vissuto personale, delle "strategie" – che i migranti adottano, spesso in accordo con la struttura familiare, insieme ai *passseurs*, per oltrepassarle – sia le ragioni strutturali, in una narrazione che riesce a tenere insieme l'ingiustizia con le nuove forme di accumulazione di capitale: «Ogni confine tra Stati è anche in una certa misura un confine di classe [...]. Il regime delle frontiere punta a tenere le persone "al loro posto" all'interno della gerarchia di classe». (Khosravi 2019: 8)

Una enunciazione condivisibile che l'autore mette in parallelo con un ragionamento su quanto questa dinamica non sia un mero atteggiamento razzista, che si dispiega su un piano unicamente "culturale", come fosse una "sovrastuttura" destinata a scomparire (cfr. Mellino 2019a). Al contrario, il razzismo e la costruzione di barriere anti-migranti rientrano appunto all'interno di inedite forme di accumulazione di capitale, perché la moltiplicazione dei muri, l'industria delle frontiere – scrive Khosravi – è diventata un business enorme: il muro tra Stati Uniti e Messico, quello israeliano o quello tra Arabia Saudita ed Iraq sono costati tra gli 1 e 4 milioni di dollari per chilometro.

L'aspetto economico dell'approccio securitario-umanitario è un elemento centrale per la comprensione del governo della mobilità umana:

come evidenziato da una parte della letteratura, la forma del “campo” assunta a paradigma (Agamben 2005) per il contenimento umanitario dei corpi migranti è non solo una forma di detenzione per persone che non hanno commesso reato alcuno, se non quello di essere “stranieri” (il funzionamento del confine simbolico e giuridico legato alla cittadinanza), ma anche una forma inedita che lega l’umanitario-securitario al modello del capitalismo estrattivo (Sassen 2018; Mellino 2019a). L’autore inserisce completamente l’analisi all’interno di questa oscillazione tra un polo culturale, che guarda alla creazione di significati simbolici, ed uno strutturale, che guarda invece con maggiore attenzione alle forme della produzione di valore. Le frontiere (Khosravi 2019: 8-12) sono descritte come elementi il cui significato trascende la struttura in sé: esse costituiscono un fattore di produzione dell’alterità, del rapporto “noi-loro”. Chi sta dall’altra parte è diverso, indesiderato e, persino, “non umano”. Le sue caratteristiche fisiche tendono proprio ad avere il massimo della visibilità e causare sofferenze e ferite a coloro intenzionati ad attraversare, scrive Khosravi, citando ad esempio il filo spinato descritto come l’emblema di un confine “doloroso” in grado di iscriversi nei corpi dell’umanità diversa ed indesiderata che prova l’attraversamento. Il lettore viene subito però trasportato da questa dimensione legata alla costruzione dell’alterità ad un piano economico politico: «la regolamentazione della mobilità opera attraverso una selezione basata sulle disuguaglianze di sesso, genere, razza e classe. Supera il confine soltanto chi è utile, chi è produttivo. Le frontiere sono una tecnica per calcolare il valore degli stranieri» (Khosravi 2019: 12).

Lo sguardo di Khosravi, caratterizzato dalla duplice competenza di studioso e di viaggiatore illegale, riesce però a spostare continuamente il punto di vista e provare a osservare la realtà dall’altro lato dei muri. Da quella prospettiva, il confine non può non essere storicizzato, afferma Khosravi richiamando alla necessità di mostrare la colonialità del confine:

partendo da una storicizzazione radicale, questi studi dimostrano che le frontiere e le pratiche di frontiera sono in un certo senso pratiche coloniali. L’attuale regime delle frontiere si radica nelle genealogie coloniali del trasferimento forzato, che hanno storicamente fornito un efficiente laboratorio in cui sperimentare le nuove politiche di controllo delle popolazioni (Khosravi 2019: 12).

La disamina critica del confine non esclude l’analisi culturale e simbolica, ma anzi la rende parte integrante di un paradigma in grado di pro-

durre un'analisi in grado di dare profondità storica all'analisi dei confini: la rimozione dell'esperienza coloniale, come forma di governo e produzione delle popolazioni, spesso lamentata da autori come Miguel Mellino, trova qui un ruolo intrecciato non solo con le prospettive culturali ma anche con l'analisi delle soggettività e dei desideri dei migranti, come vedremo più avanti, e con uno dei temi antropologici fondamentali: la naturalizzazione dell'ordine sociale. I confini, scrive infatti Khosravi, vengono costruiti in modo da apparire “naturali” – lungo fiumi, montagne, deserti – quando invece sono i simboli della sovranità dello Stato-nazione. Ovvero di una forma di organizzazione politica di invenzione piuttosto recente e connessa alla modernità capitalista. La naturalità dei confini, però, è fondamentale per la costituzione di quell'ordine simbolico che vede il mondo come un mosaico naturale di Stati-nazione, in cui il superamento dei confini è immediatamente percepito come innaturale, patologico, impuro (Malkki 1996). Tale posizione di elemento impuro – tale anzitutto per la violazione di norme introiettate e naturalizzate – rende giustificabile la loro “espellibilità”, la loro marginalizzazione, sino alle forme più estreme delle necropolitiche contemporanee (Mbembe 2016). Inquadrare nel dibattito Khosravi risulta dunque una operazione complessa, non perché egli sfugga alle categorie, ma per il motivo opposto: mette insieme così tanti aspetti che non vi è mai abbastanza spazio per affrontarne lo stato dell'arte che li sostanzia. Per questo motivo mi concentrerò qui su un punto cardine, almeno per il discorso antropologico, che è quello già accennato del rapporto tra confini simbolici e confini fisici, che insieme producono svariate forme di inclusione differenziale (Mezzadra & Neilson 2013). Balibar (2004) ha descritto una progressiva trasformazione delle frontiere – termine che appare sempre più adatto a sostituire “confine”, troppo legato a un significato di demarcazione fisica – da linea di definizione di uno spazio di sovranità stato-nazionale a un livello diffuso e capillare della vita quotidiana, che ne fanno il centro dello spazio politico. Una frontiera mobile perché incarnata (“io sono confine” appunto) (Queirolo Palmas 2012: 99), una frontiera che traccia anzitutto una linea tra chi può e chi non può anzitutto godere di quella che Goffman definiva la “disattenzione cortese” (*Ibidem*). Questo pare essere il punto di contatto tra i fattori strutturali e le forme quotidiane di “razzismo”. Khosravi racconta infatti che, ormai regolarizzato da tempo e divenuto professore di antropologia in Svezia, egli viene un giorno fermato a Bristol mentre è in viaggio con colleghi. La poliziotta gli chiede dei particolari della sua vita, cosa facevano il padre e la madre. Khosravi riflette

che è bastato il suo volto, la “linea del colore”, a fargli perdere i diritti di cittadinanza ed essere costretto alla messa in pubblico della sua vita privata. Un aspetto decisamente centrale della presenza di migranti sul territorio: “passare inosservati” è un diritto che viene negato – come atto primordiale del razzismo contemporaneo – ad una parte della popolazione considerata differente, mediante una costante forzatura a esibire ciò che l’altra parte della popolazione può nascondere. Un tipo di dinamica che richiama fortemente la costruzione del soggetto coloniale, e che si riflette in tutti quegli atti che creano una costante attenzione sui corpi “stranieri” e li costringono ad una esposizione del sé non richiesta alla popolazione di «aspetto non migrante»⁵. Fassin, ad esempio, notava il tipo di disposizione dai tratti coloniali nel costante “attenzionamento” degli abitanti delle *banlieue* da parte della polizia (Fassin 2013), sulla base della “linea del colore”. Come sostenuto da Riccio e Brambilla (2010) le migrazioni contemporanee sono anche in grado di mettere in discussione i confini stato-nazionali, ma questi continuano a regolarle sia in senso giuridico sia nel senso della produzione di nuove divisioni sociali e culturali che partecipano alla costruzione delle identità individuali e di gruppo ed alla produzione delle differenze nello spazio sociale (Brambilla 2014; Vereni 2004).

Multiappartenenze: emigrazione, immigrazione e oltre

Un immigrato è *anche* sempre un emigrato: egli ha lasciato qualche posto per stabilirsi altrove. Questa semplice constatazione ha bisogno di una costante riaffermazione (Sayad 2002; Signorelli 2006) per costringerci a prendere in considerazione non solo i percorsi migratori e la costruzione di una generica “soggettività migrante”, ma, al contrario, come sia i percorsi che le soggettività si creino a partire da più elementi: le pressioni familiari, l’appartenenza di classe nel proprio paese, l’immaginario sull’occidente, i percorsi che conducono in terra di emigrazione, i posizionamenti personali. La presa di coscienza della inseparabilità dei due momenti ci costringe inoltre alla considerazione delle migrazioni come un fatto sociale non solo individuale: non solo sono talvolta interi gruppi a migrare e formare catene migratorie, ma anche laddove il “migrante” è singolo, dietro di lui vi è un gruppo, legato alla famiglia estesa che su quella persona ha un investimento e delle aspettative.

⁵ Una circolare del ministero dell’interno francese nel 2017 consigliava alla polizia il controllo sui treni a tutte le persone «di aspetto migrante».

Ancora una volta ad illuminare questo aspetto nel testo di Khosravi è la forza dell'auto-etnografia: la narrazione è condotta in questo caso da chi ha la chiara visione della totalità dell'esperienza di vita, togliendo all'auto-orialità dell'osservatore esterno una interpretazione legata alle tecniche di raccolta di dati, al suo posizionamento personale e alle sue disattenzioni. Naturalmente, dall'altro lato, questa stessa caratteristica può essere vista come un limite, perché colui che seleziona i passaggi fondamentali di formazione della propria soggettività è la stessa persona che li ha vissuti e può dunque applicare una più o meno consapevole "mnemopolitica" (Hacking 1996). Tale deriva è però evitata dal continuo confronto tra la propria esperienza e quella degli altri soggetti che l'autore ha incontrato sia durante il suo viaggio, sia durante il suo lavoro di antropologo-etnografo in ambito accademico. È l'autoetnografia che permette al migrante/antropologo di contestualizzare la propria esperienza di illegalità migratoria, connettendo il politico-giuridico con il culturale (Khosravi 2019: 25). L'autore fa partire la narrazione della sua esperienza dalla scelta di nascondersi per non andare al fronte, quando nel 1986 riceve la convocazione dell'esercito per la partecipazione alla guerra tra Iran e Iraq. Scrive infatti che la salvezza della sua vita vale più della sua virilità, una valutazione che lo spinge a diventare clandestino nel proprio paese. Una scelta estremamente contro-culturale in un paese in cui l'ideologia del martirio era propagandata direttamente dallo Stato, con una retorica pubblica di interviste in televisione alle famiglie dei martiri e a coloro che non erano morti al fronte, che si autoaccusavano di non essere stati degni del martirio. Tale scelta, che lo trasforma in clandestino in patria, lo costringe a separare il concetto di paese natio da quello di patria. Una condizione già altamente problematica a causa della sua appartenenza ad un gruppo etnico minoritario ed invisibile al potere iraniano. Qui l'autoetnografia non è solo in grado di mostrare una storia di vita che naturalmente chi narra conosce meglio di chiunque altro osservatore esterno, ma anche di mostrarci la complessità della costruzione della soggettività (e della cosiddetta "identità", d'altra parte). Tale aspetto va oltre la nota definizione di doppia assenza (Sayad 2002): i posizionamenti personali ed intimi sono da considerarsi parte integrante della costruzione delle soggettività migranti, ed esse vanno analizzate nella più generale biografia complessa dei soggetti in movimento, a partire dal vissuto in patria e dai processi culturali attraversati (modelli di genere, appartenenze politiche, relazioni familiari). Tali vissuti – centrali nel testo di Khosravi – consentono di

problematizzare la questione della costruzione di “soggettività globali”. Proviamo a dipanare un ragionamento a partire dalla letteratura sulle migrazioni che ha messo al centro la questione delle aspettative, del desiderio e della diversa distribuzione delle possibilità di realizzazione di ciò che Graw e Schielke definiscono un “orizzonte globale di aspettative” (2013, cfr. anche Degli Uberti 2014; Vacchiano 2012, 2014). Secondo i due autori, porre l’attenzione alla dimensione immaginata delle migrazioni, alle aspettative, cioè, che ne costituiscono parte della base motivazionale, consentirebbe di evitare di guardare ad esse solo e soltanto come il risultato di un movimento fisico, valutandolo anche come un orizzonte di aspettative e di azioni (Graw & Schielke 2013: 13). La proposta del termine “orizzonte”, per Graw e Schielke, è motivato dal fatto che tale termine prevede un punto verso il quale tutti guardano, e un panorama compreso tra il punto di osservazione e l’orizzonte. Configurato in questo modo, è chiaro che l’orizzonte è il punto verso cui si guarda, ed esso è lo stesso per tutti gli osservatori, ma il panorama cambia leggermente perché è mutevole il punto di osservazione da cui parte il singolo sguardo. La prospettiva riuscirebbe quindi a tenere in considerazione la omogeneizzazione dei modelli di aspettative a livello globale e la diversità culturale. Per i due autori, contrariamente alla tesi che vorrebbe la globalizzazione come una omogeneizzazione dei modelli culturali, ciò che tende a globalizzarsi sono i modelli di aspettative (l’orizzonte globale), in qualche modo legati al dispiegarsi di una soggettività globale, perché derivati da valori e aspirazioni già realizzate all’interno di un orizzonte globale di significati (Vacchiano 2012, 2014). La teoria di Graw e Schielke è condivisibile per molti aspetti, ma su molti punti l’autoetnografia di Khosravi costringe ad un ripensamento. Anzitutto vi è la questione di forme di soggettività definibili come “globali”. La “soggettività” viene in questo caso intesa come una «forma di orientamento al mondo e incarnazione di norme, valori e significati storicamente e politicamente definiti» (Vacchiano 2012, 2014) ed è globale in quanto costruita e modellata su ambizioni e discorsi derivanti da valori e aspirazioni già realizzati all’interno di un «orizzonte globale di significati» (Vacchiano 2012). Le caratteristiche fondamentali di questo modello appaiono sicuramente l’idea del successo personale come risultato dell’impegno individuale nel mondo (Harvey 2007), la famiglia nucleare e, forse più importante di tutti, l’accesso al mercato dei consumi. I passaggi del libro di Khosravi citati poco più sopra costringono il discorso sulla costruzione delle soggettività globali su un piano più complesso,

che tenga conto dei diversi vissuti e delle diverse configurazioni della sfera emotiva-affettiva⁶ come punto di partenza che differenzia in modo indelebile la struttura dei soggetti in movimento attraverso i confini.

“Sensi-comuni”. Le migrazioni e i punti di vista dal basso

L'antropologia – scriveva circa un decennio fa Micheal Herzfeld con una esplicitata immersione nella teoria gramsciana e demartiniana – è anzitutto una comparazione del senso comune (Herzfeld 2006), prodotto di un incontro etnografico che storicizza e mette in discussione anzitutto le categorie del soggetto analizzante, come recita la formula dell'etnocentrismo critico di Ernesto de Martino (1977). L'esperienza migratoria dell'autore Khosravi, e il suo successivo particolare inserimento nella società svedese come docente di antropologia culturale, consentono una comparazione del senso comune che talvolta è interna al soggetto scrivente stesso. Su due aspetti in particolare questa particolarità si mostra con tutta la sua forza: la valutazione dei “trafficienti” e la disumanizzazione prodotta dagli stessi meccanismi dell'umanitario.

La questione dei trafficanti è forse uno degli aspetti più complessi dell'ambito migratorio: essi si pongono come figure immerse in un'aura di ambiguità che mette in discussione il senso comune maggioritario (soprattutto mediatico), che li disegna come meri esecutori criminali di logiche giocate sulle spalle dei soggetti. Khosravi mette anzitutto in luce come, per le persone migranti impegnate nel viaggio, il trafficante è una figura non solo ambivalente, ma molto spesso l'unica strada di salvezza rispetto alla chiusura dei confini e dunque il traghettatore verso un mondo migliore. Tale ambivalenza – che nella mia esperienza etnografica tra i migranti ho riscontrato nella maggior parte delle narrazioni – risulta a mio avviso difficile da accettare per un senso comune, diffuso anche tra gli accademici, che esclude aprioristicamente la possibilità per i soggetti di trovare una liberazione giunta dalle forme dell'illegalità antistatale. Eppure l'autoetnografia di Khosravi lo mostra chiaramente, sino al punto da smontare l'immagine stereotipata del trafficante quale cinico approfittatore di un regime confinario che gli permette di lucrare sul desiderio altrui di superare i confini invalicabili. In una intervista riportata dall'autore (Khosravi 2019: 79-sgg.), Amir, un ex trafficante curdo, racconta di come egli si sentisse un militante

⁶ Sull'importanza di questa sfera nel campo del politico si veda Saitta 2015.

del movimento di liberazione curdo aiutando le persone a varcare i confini (spesso rimettendoci di tasca propria) e di come egli si autodefinisca un esistenzialista sartriano che non riconosce la legittimità dei confini. La forza dell'analisi sta nel fatto che l'autore non può essere viziato dalla volontà della critica feroce che, in chi non ha vissuto quelle condizioni, è sempre in parte ideologica, nel senso di non dettata dall'esperienza vissuta. Egli l'ha vissuta e la racconta con la forza dell'antropologia e mediante la possibilità di presa di parola che la posizione accademica gli concede. Lo stesso discorso vale per la sua visione sulle forme di subalternizzazione prodotte dal paradigma umanitario, che egli descrive in prima persona.

Conclusioni

Ritengo che il testo di Khosravi sia un'opera fondamentale per l'antropologia che si dedica alle migrazioni contemporanee, se non per l'intera disciplina in generale. Vorrei argomentare questo giudizio nel poco spazio che ho a disposizione, mosso anzitutto dalla volontà di lasciare delle domande aperte e degli spunti utili (si spera) per chi si occupa dei temi qui trattati. Per dovere ed esigenza di schematicità, piego tale formulazione a degli assi specifici, che individuo nella metodologia, nella proposta teorica e nella tecnica di scrittura ed organizzazione del testo. Tre assi ovviamente intrecciati (soprattutto il primo ed il terzo). Dal punto di vista metodologico colpisce la combinazione tra etnografia ed autoetnografia: non solo la dimensione del racconto vissuto dall'autore risponde molto bene a quelle visioni sull'uso dell'autobiografia che ne dimostrano l'estraneità all'elemento narcisistico (Okely & Callaway 1992), ma ne usa tutto il suo potenziale nella combinazione tra l'autoetnografia e l'etnografia. Tony E. Adams, Stacy Holman Jones e Carolyn Ellis introducevano il loro testo interamente dedicato all'autoetnografia, sostenendo, tra le altre cose, che fare autoetnografia significa anche confrontarsi con le tensioni tra le prospettive interiori e quelle esterne, tra le pratiche e le costrizioni sociali (Reed-Danahay 2009). A mio avviso, è il confronto tra la dimensione autoetnografica e quella invece relativa all'indagine tra i migranti, oltre che una conoscenza del senso comune della società in grado di essere confrontato con le prime due, ad essere l'elemento innovativo di questo testo. Un elemento innovativo che, ed è questo l'aspetto più importante, offre una descrizione pregnante delle migrazioni contemporanee, lasciando trapelare i vissuti emotivi dei protagonisti, troppo

spesso dimenticati anche dalle fredde analisi sul potere dei confini. Da un punto di vista teorico, invece, il testo offre, come ho ripetuto più volte nelle pagine precedenti, una diversificazione delle prospettive che riflettono le diversità dei punti di vista che l'autore riesce ad assumere, sia per la complessità delle esperienze vissute sia per una capacità di praticare diverse forme di immaginazione antropologica. Ciò che questa varietà consente in ultima istanza è però un superamento di un dibattito interno all'antropologia (delle migrazioni e non solo) che rischia una dicotomizzazione, a mio avviso poco proficua sotto diversi punti di vista. Da ultimo, l'oscillazione tra autoetnografia ed etnografia delle migrazioni attuali viene resa (o forse ne è la causa principale) in uno stile di scrittura molto piano, lineare e attaccato ai racconti: Khosravi rinuncia sia a dei grandi capitoli teorici sia a complesse teorizzazioni che siano staccate dal racconto, dalle interviste e dalle esperienze vissute ed osservate. Il risultato finale è un testo estremamente comprensibile, anche per i non addetti ai lavori, che pone una serie di riflessioni importanti, anche nel campo della politica. Ma non è qui che se ne discute.

Bibliografia

- Agamben, G. 2005, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Balibar, E. 2004. *Noi cittadini d'Europa? Le frontiere, lo Stato, il popolo*. Roma: Manifestolibri.
- Boni S. 2011. *Culture e potere. Un approccio antropologico*. Milano: Elèuthera.
- Brambilla, C. 2014. Frontiere e confini, in *Antropologia e migrazioni*, a cura di B. Riccio, pp.45-57. Roma: CISU.
- Curcio, A. & M. Mellino 2012. Introduzione: La razza al lavoro. Rileggere il razzismo, ripensare l'antirazzismo in Italia, in *La razza al lavoro*, a cura di A. Curcio & M. Mellino pp. 7-36. Roma: Manifestolibri.
- Degli Uberti, S. 2014. Culture della migrazione, in *Antropologia e migrazioni*, a cura di B. Riccio, pp. 21-33. Roma: CISU.
- Dei, F. 2017. Di Stato si muore? Per una critica dell'antropologia critica, in *Stato, violenza, libertà. La "critica del potere" e l'antropologia contemporanea*, a cura di F. Dei & C. Di Pasquale, pp. 9-50. Roma: Donzelli.
- De Martino, E. 1977. *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*. Torino: Einaudi.
- Fassin, D. 2011. Policing Borders, Producing Boundaries. The Governmentality of Immigration in Dark Times. *Annual Review of Anthropology*, 40: 213– 26.

- Fassin, D. 2013. *La forza dell'ordine. Antropologia della polizia nelle periferie urbane*. Bologna: La linea.
- Giudici, D. 2014. Politiche di asilo, in *Antropologia e migrazioni* a cura di B. Riccio, pp. 171-175. Roma: CISU.
- Graeber, D. 2006. *Frammenti di antropologia anarchica*. Milano: Elèuthera.
- Graw, K. & S. Schielke 2013. Introduction: reflections on migratory expectations in Africa and Beyond, in *The Global Horizon. Expectations of Migration in Africa and Middle East*, a cura di K. Graw & S. Schielke, pp. 7-22. Leuven: Leuven University Press.
- Hacking, I. 1996 *La riscoperta dell'anima: personalità multipla e scienze della memoria*. Milano: Feltrinelli.
- Hannerz, U. 1998, *La complessità culturale*. Bologna: Il Mulino.
- Harvey, D. 2007. *Breve storia del neoliberismo*. Milano: Il saggiaiore.
- Herzfeld, D. 2006. *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*. Firenze: SEID.
- Khosravi, S. 2019. *Io sono confine*. Elèuthera: Milano.
- Lanternari, V. 1974, *Antropologia e imperialismo*. Torino: Einaudi, cap. XII.
- Malkki, L. 1996, Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization. *Cultural Anthropology*, 11, 3: 377-404.
- Mbembe, A. 2015. *Critique de la raison nègre*. Paris: La Découverte.
- Mbembe, A. 2016. *Necropolitica*, con un saggio di Roberto Beneduce. Verona: Ombre Corte.
- Mellino, M. 2019a. *Governare la crisi dei rifugiati. Sovranismo, neoliberalismo, razzismo e accoglienza in Europa*. Roma: DeriveApprodi.
- Mellino, M. 2019b. La trappola dell'umanitario. L'umano come cifra dell'accumulazione neoliberale, *DinamoPress*, <<https://www.dinamopress.it/news/la-trappola-umanitaria-lumano-cifra-dellaccumulazione-neoliberale/>> [26/09/2020].
- Mezzadra, S. 2012. Ricerca e pratica antirazzista in Italia, in *La razza al lavoro*, a cura di A. Curcio & M. Mellino, pp. 37-46. Roma: Manifestolibri.
- Mezzadra, S. & B. Neilson 2013. *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*. Durham/London: Duke University Press.
- Okely, J. & H. Callaway 1992. Preface, in J. Okely & H. Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography*, pp. I-XII. London-New York: Routledge, pp.I-XII.
- Pinelli, B. 2014. Campi di accoglienza per richiedenti asilo, in *Antropologia e migrazioni*, a cura di B. Riccio, pp. 70-78. CISU, Roma.
- Pizza, G. 2012. Editoriale. Fisica e politica delle migrazioni in Italia: prospettive etnografiche. *AM (Rivista della Società Italiana di Antropologia Medica)*, 33-34: 13-23.
- Queirolo Palmas, L. 2012. Giovani e migranti sulla linea del colore, *La razza al lavoro*, a cura di A. Curcio & M. Mellino, pp. 97-104. Roma: Manifestolibri.
- Reed-Danahay, D. 2009. Anthropologists, Education, and Autoethnography. *Reviews in Anthropology*, 38, 1: 32-54.

- Riccio, B. 2005. Migrazioni transnazionali e cooperazione decentrata, in *Migranti africani in Italia: etnografie*, a cura di B. Riccio, *Afriche e orienti*, 3, pp. 1-10.
- Riccio, B. 2014. introduzione, in *Antropologia e migrazioni*, a cura di B. Riccio, pp.11-20. Roma: Cisu.
- Riccio, B & C. Brambilla 2010. Preface, in *Transnational migration, cosmopolitanism and Dis-located Borders*, a cura di B. Riccio & C. Brambilla, pp. 1-15. Guaraldi, Rimini.
- Saitta, P. 2015. *Resistenze. Pratiche e margini del conflitto nel quotidiano*. Verona: Ombre Corte.
- Sassen, S. 2018. *Espulsioni. Brutalità e complessità nell'economia globale*. Bologna: Il Mulino.
- Sayad, A. 2002. *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, prefazione di Pierre Bourdieu. Milano: Raffaello Cortina.
- Signorelli, A. 2006. *Migrazioni e incontri etnografici*. Palermo: Sellerio.
- Vacchiano, F. 2012. Giovani in movimento. Soggettività e aspirazioni globali a Sud del Mediterraneo. *Afriche e Orienti*, 14, 3-4: 98-110.
- Vacchiano, F. 2014. Beyond borders and limits: Moroccan migrating adolescents between desire, vulnerability and risk. *Saúde e sociedade*, 23, 1: 17-29.
- Vereni, P. 2004. *Vite di confine. Etnicità e nazionalismo nella Macedonia occidentale greca*. Roma: Meltemi.
- Yazdani, J. 2015. Introduzione, in *Chi cosa. Rifugiati, transnazionalismo, frontiere*, a cura di O. Costantini, A. Massa & J. Yazdani. Roma: Mincione Edizioni.

