

Barbara Harrell-Bond

*L'esperienza dei rifugiati in quanto beneficiari d'aiuto**

Introduzione

Questo articolo è stato scritto dal punto di vista di un antropologo che osserva coloro che offrono aiuto ai rifugiati e il rapporto che essi instaurano con le persone che questo aiuto lo ricevono. Lo scopo è quello di analizzare come i rifugiati vivano l'esperienza dell'essere assistiti e la relazione tra i rifugiati e coloro che li assistono, nonché di sollevare qualche dubbio su come le modalità di distribuzione dell'assistenza, o dell'"aiuto", rischino esse stesse di indebolire le capacità degli individui di far fronte ai problemi che incontrano. È possibile che i modi e i contesti dell'"aiuto" siano causa di un malessere debilitante su persone che si trovano in una posizione tale per cui l'unica alternativa possibile è quella di ricevere?

Marcel Mauss aveva ragione quando, nel 1925, sosteneva che il dono svilisce colui che lo riceve, soprattutto quando non c'è alcuna intenzione (o possibilità) di ricambiare? Mauss riteneva che la disparità di potere fosse alla base della relazione tra chi dà e chi riceve, a meno che il dono non sia reciproco (Voutira, Harrell-Bond 1995). Ma se da un lato si è diffusa la retorica dell'*empowerment* dei rifugiati, in particolare delle donne, dall'altro si parla invece molto poco dell'uso (e abuso) del potere da parte di coloro che distribuiscono l'assistenza ovvero di coloro che hanno l'autorità di decidere chi debba essere "*empowered*"¹.

Esiste un'ampia letteratura sui processi di insediamento e di adattamento in nuovi territori, essi stessi causa di malessere (ad esempio Beiser 1993). Indra (1988, 1993) si è soffermata in particolare sui problemi che emergono dalle relazioni asimmetriche che s'instaurano in Canada tra i rifugiati e i loro garanti. Il confronto che fa tra le esperienze dei rifugiati finanziati da privati e quelli che vengono invece assistiti attraverso programmi statali completamente impersonali, suggerisce come gli "effetti psicologici sociali" che colpiscono i primi "siano in un qualche modo inferiori" rispetto ai secondi (1993, p. 229).

Sebbene l'assistenza privata [in Canada] fosse un importante esempio di aiuto motivato dall'altruismo e caratterizzato da alti livelli di impegno finanziario e di sacrificio, si trattava anche di un processo estremamente politicizzato. Alla base di questo sistema vi era il tipico concetto occidentale di carità, espresso nelle forme estremamente simboliche dello scambio sociale asimmetrico e per il quale i singoli rifugiati raramente riuscivano a trovare un modello corrispondente che fosse per loro accettabile sia da un punto di vista personale che culturale (p. 230)².

Si potrebbe supporre che l'esistenza di questo tipo di letteratura dovrebbe aver già allertato gli scienziati sociali della necessità di far più attenzione al malessere associato all'esperienza del *disempowerment* connessa al fatto di essere oggetto d'aiuto e che è tipica di quel processo che trasforma gli individui in rifugiati. La maggior parte della letteratura che tratta la salute mentale dei rifugiati si sofferma sulle conseguenze della violenza, della tortura e dello sradicamento (Ager 1993). Vi è la tendenza a mettere in rapporto i problemi mentali dei rifugiati con l'esperienza della privazione, la quale include la perdita della propria cultura e che viene spesso considerata una conseguenza della fuga (cfr., ad esempio, Baskauskas 1981; Marris 1986; Aron, a cura, 1988; Eisenbruch 1984, 1990; Ager 1993), oppure con la violenza e/o con le torture subite, a causa delle quali molte persone sono state costrette a fuggire dal proprio paese. Vi è un numero crescente di centri che offrono aiuto terapeutico alle "vittime" di torture e si è sviluppata una vera e propria industria semi-globale che si occupa di questo fenomeno (Bracken et al. 1995; Summerfield, Hume 1993; Summerfield 1991, 1997).

Alcuni studi analizzano l'impatto dello stress da adattamento dovuto alla fuga e alla necessità di insediarsi in un nuovo paese. Una ricerca sui somali a Londra, ad esempio, ha fatto emergere che tra i vari "rischi" connessi al reinsediamento e che potrebbero portare all'impovertimento (Cernea 1995), la variabile principale per prevedere quali rifugiati avrebbero sofferto di problemi di salute mentale non riguarda tanto le esperienze legate alla guerra, alla tortura, alla detenzione e alla morte dei parenti, quanto la precarietà della nuova *sistemazione* (Dahoud, Pelosi, 1991; v. anche Spitzer 1989). Altri studi hanno posto l'attenzione sul rapporto tra le minoranze e la società ospitante (in termini, ad esempio, d'integrazione, assimilazione, marginalizzazione) e le implicazioni di queste relazioni sulla salute mentale dei rifugiati (ad esempio Berry 1991; Berry et al. 1992).

Ho trovato però pochi studi che mettessero in rapporto la salute mentale dei rifugiati a le loro esperienze durante quello che può essere definito lo stadio "liminare" del periodo di transizione dalla fuga allo stanziamento e che ha luogo, in particolare nel caso dei rifugiati del Sud, nel

contesto dei campi. Nonostante la loro apparente natura “temporanea”, questi scenari hanno costituito i principali “ambienti abitativi” di molti rifugiati anche per periodi molto lunghi. Le circostanze che determinano la salute mentale del rifugiato, a questo riguardo, non sono state analizzate a sufficienza e rimangono quindi poco conosciute (Voutira, Harrell-Bond 1995)³.

Beiser, Turner e Ganesan (1989) condussero però una ricerca che metteva in rapporto i problemi di salute mentale dei rifugiati vietnamiti a l'esperienza di tensione e malessere associata alla relativa difficoltà che caratterizzava il contesto del campo in cui vivevano prima di essere trasferiti in Canada:

Anche se non è mai stata una questione centrale degli studi sull'esperienza dei rifugiati, abbiamo scoperto che la “situazione di stress” è un'utile struttura di riferimento. Lo stress è un evento o un'esperienza che sfida gli usuali modelli di sopravvivenza degli individui e che richiede quindi un nuovo adattamento. Dato che la capacità di adattarsi allo stress è limitata, una quantità massiccia di tensione o un'accumulazione di agenti stressanti può sopraffare l'individuo e provocare una maggiore vulnerabilità alle malattie (p. 184).

Le ricerche di Beiser, Turner e Ganesan sui vietnamiti stabiliti in Canada, suggeriscono che più era autoritaria l'amministrazione del campo e minore era il controllo che i rifugiati avevano sulla propria vita nei campi, tanto più probabilmente essi avrebbero manifestato sintomi di malattia mentale durante il processo di adattamento in Canada. Queste considerazioni possono essere ricondotte al modello di “istituzione totale” definito da Goffman (1961) e alle osservazioni riguardanti l'impatto della struttura autoritaria del campo sulle strategie di sopravvivenza degli “ospiti” (Waldron 1987; Hyndman 1996, 1997). Hyndman (1996, p. 23) partendo dal proprio lavoro di ricerca nel campo Dadaab, osserva che:

nei campi rifugiati il potere viene esercitato sia attraverso la coercizione che la disciplina. La polizia kenota controlla i campi (...), mentre “l'umanitario internazionale” organizza il territorio nel senso letterale del termine: costruisce campi in una struttura a griglia; genera sistemi capaci di soddisfare in modo ordinato i bisogni di base dei rifugiati; e controlla le tessere di razionamento alimentare dei rifugiati per assicurare che vi sia una corrispondenza tra le dimensioni della famiglia e le razioni date.

Gli psicologi sono ben consapevoli di come le esperienze sfavorevoli durante i differenti stadi del processo di sviluppo abbiano delle conseguenze sulla salute mentale. Ci sono molti riferimenti, e anche qualche ricerca, sulle particolari difficoltà incontrate dai rifugiati che si trovano

disaggregati sia per quanto riguarda l'età che il genere⁴. Molte delle ricerche (Ager 1993) sono state condotte in paesi industrializzati tra rifugiati "reinsediati"⁵. Quello che non è invece noto è come il fatto di crescere oppure di trascorrere la propria età adulta da rifugiato, la cui sopravvivenza dipende dagli aiuti internazionali, abbia una diversa influenza sui differenti gruppi di età, ad esempio sui bambini, sugli adolescenti o sugli anziani.

Il genere può costituire un'altra variabile critica. In molte pubblicazioni sono stati analizzati i modi in cui le difficoltà insite nella vita da rifugiato abbiano un differente impatto sulle donne (ad esempio Ager et al. 1995; Kay 1987; Voutira, Harrell-Bond 1995; Hyndman 1996). Sarebbe quindi possibile dimostrare che dipendere dall'assistenza per sopravvivere o essere il destinatario di aiuti provenienti dall'estero influenzi diversamente uomini e donne? Il tempo è un altro elemento che Beiser ha identificato come un fattore che riduce gli effetti delle esperienze più dure (1987), ma Ager (1993) ha evidenziato alcune conclusioni contraddittorie a riguardo.

È forse possibile affermare che le percezioni di stress sono tanto importanti quanto le differenze riguardanti i livelli di educazione e di classe e la provenienza sociale (Ritchie 1992; Reeves 1997). Margaret Reeves, nel proprio articolo *Could Oxford dons survive?*, sottolinea come le condizioni di vita nei campi rappresentino una "particolare sfida" per i ruandesi con un alto livello di istruzione. La sofferenza di uno di loro è emersa, durante i saluti di commiato, dalla sua richiesta: "Mi puoi lasciare un libro?". Un altro elemento da cui può dipendere la capacità di un rifugiato a sopravvivere è il credo religioso⁶ o l'impegno per una causa politica. Una "vittima" di reclusione e di torture proveniente dall'Argentina mi raccontò come odiasse le esternazioni di "compassione" di coloro che lo avevano aiutato. "Noi sapevamo il *perché* della nostra detenzione. Sapevamo il motivo per cui eravamo stati torturati". Spiegò come queste affermazioni di solidarietà e compassione potevano minare la stessa identità di chi aveva avuto il coraggio di soffrire per dei principi.

Quello che è importante enfatizzare, come hanno notato Beiser, Turner e Ganesaan è che:

la maggior parte dei rifugiati non diventano vittime di malattie mentali (...). La speranza è che l'aumentata comprensione delle componenti di malessere come anche delle capacità di limitare il rischio, rendano possibile l'approntamento di interventi di salute mentale tempestivi ed efficaci (1989 p. 183).

Enormi quantità di denaro vengono investite in interventi cosiddetti psico-sociali, ma, pochi purtroppo si basano sulla ricerca (Ager 1993).

L'esperienza dell'aiuto costituisce una delle cause principali di malessere?

Coloro che offrono servizi sociali creano solitamente un'immagine del "rifugiato" tale per cui, in quanto "esperti", se ne possono prendere cura. Gli individui sono trasformati in "clienti" attraverso un loro etichettamento impersonale. La linea di condotta è decisa in modo deduttivo e unilaterale, con pochi contributi da parte degli stessi rifugiati. Questo crea "un'epistemologia causale non-reciproca" tra professionisti, dove i rapporti di causa ed effetto (...) sono ovvi, dove il fatto di essere rifugiati è costruito come problema sociale e dove esiste una prescrizione standardizzata di come gli esperti dovrebbero agire per assicurare la salvezza dei loro clienti (Indra 1993, p. 234).

Data l'enorme varietà di esperienze che seguono e precedono la fuga, sarebbe necessario un progetto di ricerca sofisticato per avvallare l'"ipotesi" che sta alla base di questa discussione, ovvero quella secondo cui è la stessa struttura assistenziale offerta ai rifugiati a costituire un problema. Tutti gli esseri viventi dipendono dagli altri anche se in misura minore o maggiore; la questione non riguarda l'essere "aiutati" in sé, bensì l'impotenza del beneficiario rispetto a colui che offre assistenza. Seguendo questa suggestione, la presente ricerca cercherà di sottolineare come una delle principali cause di malessere debilitante è la stessa *struttura* del regime assistenziale offerto ai rifugiati.

La ricerca potrebbe essere volta alla comparazione delle conseguenze sulla salute mentale dei rifugiati assistiti (ovvero dei rifugiati dei campi del Sud o di coloro che godono "dell'assistenza sociale" nei paesi in cui sono stati trasferiti) e di quelli non assistiti (Hansen 1982, 1990). Una ricerca di questo tipo sulla salute mentale è realizzabile, in quanto la maggior parte dei rifugiati nel mondo non riceve un'assistenza ufficiale: sono spesso ospiti di parenti o di connazionali.

Altri gruppi di rifugiati sarebbero ancor più rilevanti ai fini di una comparazione rispetto a quelli che si sono re-insediati spontaneamente e che oggi, in molti paesi dell'Africa, sono soggetti ad attacchi sempre più frequenti a opera della polizia o dei militari, finalizzati al loro trasferimento forzato nei campi (Hannan 1997; Africa Rights 1997)⁷. Si tratta di quei rifugiati che gestiscono da soli la propria sopravvivenza: i saharawi in Algeria (Harrell-Bond 1981; Lawless, Monahan, a cura, 1988) o i tibetani in India (Subba 1990)⁸. In entrambi questi casi l'aiuto esterno viene veicolato attraverso i governi in esilio che sono stati riconosciuti dai governi ospiti⁹.

Cosa costerebbe cambiare le attuali relazioni di potere che persistono nei programmi d'assistenza organizzati dalle agenzie umanitarie internazionali, se questo aiutasse a eliminare una fonte significativa di malessere? Il fatto che alcuni operatori umanitari si oppongano all'introduzione

dell'“auto-gestione” o della “democrazia” nel campo Dadaab in Kenya, suggerisce che le agenzie internazionali abbiano dei forti interessi a mantenere un certo tipo di situazione sociale nei campi che gestiscono, al fine di continuare a controllare la distribuzione dell'aiuto (Hyndman 1996, 1997; Harrell-Bond et. al. 1992; Voitura, Harrell-Bond 1995). Anche Sidney Waldron ha sottolineato come la “struttura di classe” dei campi rifugiati causi dei “gravi danni per tutti coloro che vi sono implicati” (1992; v. anche 1987)¹⁰.

Sono debitrice nei confronti dei rifugiati saharawi che ho visitato nel 1981, in quanto sono stati il catalizzatore del lavoro che ho fatto dal 1982. Le visite ai loro campi vicino a Tindouf e le successive discussioni con lo staff dell'organizzazione Oxfam a Oxford mi hanno portato a chiedermi se non siano proprio gli operatori umanitari a rappresentare un problema per i rifugiati. Non è che i rifugiati non abbiano bisogno di aiuto; ne hanno bisogno. Il problema riguarda, viene suggerito, il tipo di aiuto che ricevono, il modo in cui l'aiuto viene offerto e il ruolo che sono costretti ad assumere per riceverlo.

Che opinione hanno i rifugiati della relazione d'aiuto?

Nel cercare, nella biblioteca del Programma dei Refugees Studies (RSP) di Oxford, esempi di testimonianze orali di rifugiati che riguardassero la loro esperienza in quanto destinatari d'aiuto, sono emerse numerose pubblicazioni da parte di organizzazioni dell'aiuto. La “voce” dei rifugiati che emerge da questi lavori sembra sottolineare “la tristezza dell'esilio”, “il desiderio di tornare a casa” e la “gratitudine” dei rifugiati nei confronti di coloro che sono venuti ad aiutarli (cfr. UNHCR 1997)¹¹.

I programmi d'assistenza per i rifugiati del Sud del mondo finiscono spesso per personalizzare gli stessi rifugiati. L'aiuto umanitario è fondato sull'assunto secondo cui la popolazione beneficiaria è una massa omogenea e indifferenziata. Un operatore osservava: “la dignità costituisce una componente vitale che viene a mancare quando si soddisfano gli elementari bisogni fisici in modo meccanico e impersonale. Il rispetto per la dignità umana è troppo spesso la questione centrale nelle risposte alle situazioni d'emergenza offerte ai rifugiati” (cit. in Needham 1994). I rifugiati somali sottolineano come il fatto di dover essere contattati, che richiede il loro assembramento in lotti recintati, non rispetti “la dignità umana di base”. Questa esperienza, diffusa in molti campi rifugiati, “ricorda loro la schiavitù subita sotto la dominazione araba” (Hyndman 1996, p. 101).

Nel rapporto con gli operatori umanitari gli individui diventano numeri senza nome, non volti¹². “I casi individuali” o “ICs”, come vengono chiamati dal personale dell'organizzazione, rappresentano una disgrazia

per qualsiasi ufficio di un'agenzia umanitaria. Il personale sul campo lavora troppo e non è preparato a far fronte a tutti i problemi personali che emergono. Il senso di frustrazione dei cooperanti potrebbe essere responsabile dei sorprendenti livelli di ostilità che si possono così spesso osservare nei loro rapporti con i rifugiati. In un'occasione ho osservato un rifugiato che, prima di essere ricevuto, ha letteralmente aspettato sette giorni fuori dall'ufficio ACNUR nel distretto di Yei River. Quando è riuscito finalmente a entrare nell'ufficio, ci sono voluti dieci minuti esatti per ascoltare e risolvere il suo problema.

Alcuni rifugiati decidono di attirare l'attenzione esasperando le proprie frustrazioni. In un caso tristemente famoso accaduto durante la mia ricerca nel Sud del Sudan, uno di loro ha minacciato d'impiccarsi se non gli fosse stata offerta immediatamente la possibilità di parlare con qualcuno del suo particolare problema. Il funzionario di servizio, oberato dal lavoro e assorto nei conti, gli consigliò di "procedere". Il rifugiato obbedì e fu solo all'ultimo momento, quando stava per gettarsi dalla forca improvvisata di fronte a un uditorio allibito, che questo funzionario esasperato cedette alla pressione psicologica e accettò di concedergli un'"udienza".

Un altro rifugiato che stava cercando di attirare l'attenzione sul proprio problema attraverso un comportamento percepito come bizzarro, fu accusato da un operatore umanitario di essere "matto". Dopo aver insistito per essere visitato e dopo aver ottenuto un certificato medico che provava la sua salute mentale, questo ugandese decise di citare in giudizio l'ACNUR per diffamazione. Accettò poi di risolvere la controversia "in via amichevole" e, nella sua proposta scritta all'ACNUR, fece una lista di ciò che avrebbe accettato come indennizzo: vestiario, scarpe, occhiali e cravatte. Concludeva: "in questo modo sono sicuro di apparire come un uomo e come un uomo vivo. Non come una statua o un dipinto" (Harrell-Bond 1986, p. 308).

Fino a che punto un aiuto *inappropriato* è causa di malessere¹³? Consideriamo, ad esempio, i mucchi di indumenti usati che arrivano in un campo rifugiati. Raramente ci sono abbastanza vestiti maschili e il clima del Sudan meridionale può essere estremamente rigido. Ai rifugiati viene donata, almeno così sembra, un'eccedenza di vestaglie in nylon da donna. Questo sembrava essere l'unico indumento disponibile che gli uomini ugandesi potevano indossare per stare al caldo¹⁴. Facciamo un altro esempio: il cibo nei campi non solo è troppo poco per garantire la sopravvivenza, ma è spesso anche poco conosciuto. Spesso i rifugiati non sanno come prepararlo ed è difficile convincere i bambini a mangiarne. Non serve un antropologo per spiegare come sia difficile adattarsi ad alimenti sconosciuti.

Alcuni rifugiati bosniaci, di fronte al cibo inappropriato incluso nei loro pacchi, hanno affermato che si trattava della dimostrazione che i donatori non li *rispettano* abbastanza per preoccuparsi di considerarli come

“esseri umani simili a loro”. Questo riferimento a un senso di mancanza di “rispetto”, insieme alle altre parole che usano per descrivere come si sentono in quanto “destinatari d’aiuto”, parlano da sé: “umiliati”, “degradati”, “imbarazzati”, “disonorati”. Il ricordo di episodi in cui ci si è sentiti umiliati sembra possa durare tutta la vita.

Un rifugiato palestinese, che oggi ha quarantasei anni ed è padre di cinque figli, ricorda ancora una sua esperienza che risale a quando aveva sette anni. In occasione di una cerimonia di premiazione la preside aveva detto: “e infine un premio speciale per Ahmed, i cui vestiti, benché vecchi e strappati, sono sempre puliti”. Ahmed dovette camminare di fronte ai suoi quaranta compagni per andare a ricevere il certificato.

Dopo avermi raccontato questa storia, Ahmed mi disse che questo era stato il momento più drammatico della sua vita. Di fronte a questo episodio, il fatto che Ahmed abbia vissuto non solo la perdita del proprio paese, ma anche trent’anni di occupazione israeliana sembrano fatti irrilevanti. Era determinato a fare in modo che i suoi figli non subissero lo stesso genere di umiliazione (Louise Weighill, comunicazione personale).

Alcuni rifugiati paragonano la propria esperienza di essere assistiti, con la sofferenza di essere dipendenti:

Come ti puoi sentire quando dipendi da altri anche per rispondere alle esigenze più elementari? Non ti è mai successo di avere la moglie o un figlio malati e di dover ottenere una lettera di referenze prima di portarli in ospedale? Cosa faresti se, per qualche ragione, non puoi vedere il dottore a cui fai riferimento? Ora ti dico cosa puoi fare. Devi tornare il giorno dopo perché non puoi andare da un altro dottore. Come ti sentiresti se l’ospedale ostetrico più vicino dove portare tua moglie è a più di cinquanta chilometri? Pregheresti che le doglie inizino di giorno (Anonimo).

I rifugiati spesso descrivono il comportamento degli operatori umanitari come protettivo e condiscendente. Un rifugiato, uno studente dell’attuale Repubblica Democratica del Congo, ha raccontato la propria esperienza in Svezia dove veniva trattato “come un bambino”. Mi ha mimato come uno degli assistenti gli dicesse: “ecco, questo è il modo in cui si prende un piatto. Questo è il modo in cui lo si deve mettere sulla credenza”. E proseguiva, “tentavano di farmi sentire come se dovessi partire da zero”. Sebbene avesse studiato la lingua in una classe più appropriata a Uppsala, dove venivano preparati gli studenti stranieri per entrare all’università (come anch’egli pensava di fare), fu costretto a imparare lo svedese con un gruppo eterogeneo dal punto di vista dell’età e che includeva anche persone analfabete. “Non mi avrebbero permesso di fare alcunché in modo autonomo”¹⁵.

L'esperienza comune di subire la perdita del proprio status o il "declassamento" in rapporto a coloro che offrono aiuto rappresenta un altro motivo di stress per i rifugiati? Forse per la maggioranza dei rifugiati la prima volta che ricevono le razioni in un campo o un "sussidio" da un'istituzione statale è anche la prima volta nella loro vita in cui ricevono aiuto da un estraneo. Questo ha rappresentato un brutto colpo per un rifugiato che prima di cercare asilo in Europa era stato il direttore di un campo rifugiati in Sudan. Il secondo giorno del proprio arrivo venne scioccato dal fatto di trovarsi in coda con i poveri e i senza tetto, alcuni dei quali malati di mente, "drogati" e alcolizzati. Ha descritto questa situazione, affermando che

improvvisamente il mio ruolo si è trasformato (...) [in quello di] una persona vulnerabile e [vengo] considerato come un oggetto della filantropia (...), diventare un rifugiato significa abbassare la propria posizione sociale ed economica (...). È sinonimo di perdita della propria autostima e sicurezza (intervista, Dublino, giugno 1997).

Invece di considerarsi degli eroi per aver reagito a regimi oppressivi ed esserne fuggiti, oggi molti rifugiati sono molto riluttanti ad ammettere il proprio status. Invece di percepire se stessi come persone che hanno dei diritti all'interno della legislazione umanitaria internazionale e dei diritti umani, molti si sentono in debito per *qualsiasi* aiuto ricevano¹⁶.

Che i rifugiati debbano apprezzare qualsiasi cosa venga loro offerta è espresso dagli operatori umanitari in diversi modi. A una conferenza al RSP, dove il menù di un pasto consisteva in razioni del Programma alimentare mondiale, un rifugiato ricordò a un dipendente dell'agenzia, che sedeva accanto a lui, che "quello che stiamo mangiando è una razione giornaliera e non un solo pasto". La risposta fu: "se voi rifugiati non siete riconoscenti per quello che stiamo facendo, possiamo smettere subito". Hyndman (1996) ha scoperto che anche i somali hanno la fama di "rispondere in malo modo" agli operatori assistenziali, "rifiutando la regola secondo cui il bisognoso deve essere riconoscente per la carità ricevuta". È questo il motivo per cui, come ha detto un operatore della Croce Rossa, "i somali sono odiati da tutti i delegati" (p. 117)¹⁷?

Nell'introduzione del suo libro *From Citizen to Refugee*, che contiene le storie di coloro che hanno "rifiutato" di diventare rifugiati, Mamdani sottolinea di aver usato il termine "rifugiato" con qualche esitazione:

Contrariamente a quello che pensavo in Uganda, un rifugiato non è semplicemente una persona che è stata dislocata e che ha perso tutti o quasi tutti i propri beni. Un rifugiato è in effetti più simile a un bambino: indifeso, privo

di iniziativa, qualcuno a cui può essere offerta qualsiasi tipo di carità, in breve, una creatura completamente malleabile (Mamdani 1973, *Prefazione*).

Quando i rifugiati erano ancora delle “persone”

Dopo la seconda guerra mondiale gli Stati ospiti attuavano una politica di assistenza e di insediamento per i rifugiati, fondata prevalentemente sulla logica dell'integrazione che doveva avvenire attraverso il mercato del lavoro (Skran 1995). I rifugiati che scappavano dal comunismo non erano considerati indifesi. Erano europei. Nel contesto della Guerra Fredda rappresentavano voti in più per la democrazia liberale. L'accoglienza dei rifugiati era anche influenzata dagli appelli postbellici che avevano enfatizzato l'eccezionale potenziale dei rifugiati in arrivo per la crescita delle economie ospitanti (Harrell-Bond 1985)¹⁸.

Lo Stato non si preoccupava quindi di offrire ai rifugiati un supporto sociale e psicologico e di assisterli nel processo di adattamento nelle “nuove terre” (ib.). Anche quando, dopo la guerra, le forze alleate si trovarono nella situazione di doversi occupare di sessanta milioni di rifugiati, la tendenza fu sempre quella di dare la responsabilità dell'amministrazione dei campi nelle mani dei rifugiati stessi, “ai centri d'accoglienza era consigliata l'auto-gestione (...) in quanto l'esperienza aveva insegnato che il miglior funzionario sociale è colui che può insegnare alle persone come fare a meno dei propri servizi” (Proudfoot 1957, p. 163).

Prima di visitare i saharawi nel 1981 (Harrell-Bond 1981), la mia unica esperienza precedente con i rifugiati era stato un impiego di qualche mese negli anni 1956-57 come funzionario per il re-insediamento e avevo il compito di assistere gli ungheresi che arrivavano a Los Angeles. Quando questi rifugiati, provenienti da un centro di accoglienza in Austria, giungevano alla base militare nello Stato di New York, il loro insediamento in varie parti degli Stati Uniti era una responsabilità dei garanti, nella maggior parte dei casi gruppi o individui appartenenti alla Chiesa evangelica.

A quel tempo la sopravvivenza degli ungheresi negli Stati Uniti dipendeva soprattutto dalla possibilità di trovare un'occupazione. Per questi rifugiati non c'erano programmi ufficiali di finanziamento da parte dello Stato o agevolazioni per l'insegnamento della lingua. L'assistenza era offerta da organizzazioni cattoliche e luterane. Io lavoravo per la Federazione clericale di Los Angeles, un organismo ecumenico. Quelli che venivano nel mio ufficio in cerca di assistenza erano persone che erano sfuggite alla rete dei programmi confessionali. In breve, la maggior parte dell'assistenza dipendeva dall'identità dell'individuo, nonché dalla sua appartenenza a un particolare gruppo confessionale e/o alla sua volontà di conformarsi alle sue limitazioni.

Le possibilità che i rifugiati ungheresi “ce la potessero fare” con un aiuto tale che era sufficiente a coprire le spese del viaggio verso la libertà e poco altro, erano drammaticamente dimostrate da un programma finanziato dalla Chiesa che ho avuto modo di osservare a Los Angeles. Il rapporto con molti dei “loro” ungheresi era limitato al momento in cui, dopo essere arrivati in aeroporto, venivano poi condotti in un albergo economico. Dato che il conto era a carico della Chiesa, i rifugiati non perdevano tempo a cercare un impiego di alcun genere. Ad altri, sovvenzionati da chiese o famiglie evangeliche, venivano offerti alloggi ammobiliati, il cui affitto era pagato dagli stessi finanziatori per un breve periodo di tempo. Nella gran parte di questi casi ci si aspettava però che i beneficiari frequentassero la chiesa e spesso anche gli incontri di preghiera infrasettimanali. Dato che la maggioranza degli ungheresi non era disposta ad adattarsi a questa situazione e poiché l'economia postbellica caratterizzata dalla corsa agli armamenti era in crescita e permetteva qualche scelta, le relazioni con questi garanti erano spesso molto brevi.

Il mio ufficio alla Federazione clericale, un'organizzazione che rappresentava tutte le Chiese cristiane, si occupava dei “problemi”, o, per essere più precisi, di quelli che non volevano, o non erano preparati, a conformarsi alle norme e alle aspettative di coloro che ne avevano finanziato l'arrivo e la permanenza nel paese. Erano incluse le persone che non si erano registrate né come cattoliche né come luterane (o almeno protestanti), le coppie “miste”, e tutti coloro che non professavano alcuna fede. Assistevo anche quegli individui che ritenevano le condizioni di adattamento troppo dure e che chiedevano di tornare in Ungheria¹⁹.

Un altro motivo di tensione nella relazione tra rifugiati e benefattori può dipendere in gran parte dal fatto che molte delle speranze sulla vita in esilio venissero presto infrante. Alcuni ungheresi erano arrivati con aspettative non realistiche su come sarebbe stata la loro vita da esiliati negli Stati Uniti. Uno di questi casi fu quello di un ungherese che parlava inglese a sufficienza per urlare, mentre picchiava con la mano sulla mia scrivania, che voleva “una casa grande, una macchina grande e lavorare cinque ore al giorno”. Il suo finanziatore gli aveva trovato un piccolo appartamento e un lavoro a tempo pieno in un negozio. Dovetti spiegargli che in America la gente doveva guadagnare denaro per ottenere queste cose e che alcuni lavoravano *più* delle otto ore al giorno che lui stava contestando. Comunque, proseguì, se trovava questa sistemazione troppo difficoltosa (avevo imparato che potevo agire così), il governo poteva organizzare il suo ritorno in Ungheria. Decise di rimanere e lavorare fino a quando non sarebbe riuscito a comprarsi un'automobile e una casa.

Valori incompatibili erano spesso causa di conflitto, se non di aperta tensione, nei rapporti tra gli ungheresi e coloro che avevano supportato dal punto di vista economico il loro arrivo negli Stati Uniti. Alcuni veni-

vano effettivamente rifiutati (ed *espulsi*) dai finanziatori perché non erano riusciti ad “apprezzare” l’aiuto che stavano ricevendo o perché si riteneva non si sforzassero a sufficienza per “inserirsi”. Un ungherese di diciannove anni, ad esempio, venne accompagnato a casa dal proprio garante. Non parlava inglese e non aveva ancora un’occupazione, per cui trascorreva il proprio tempo a guardare la televisione e a fumare, gettando i mozziconi nel bagno. Un giorno la padrona di casa, esasperata, gli passò uno strofinaccio e gli chiese di asciugare le stoviglie al suo posto. Lui si alzò, gettò l’asciugamano per terra e affermò: “io, uomo ungherese. Stoviglie, lavoro *di donna*”. Venne immediatamente condotto al mio ufficio con i bagagli. Mi venne detto che “potevo tenermi il mio *uomo* ungherese!”. Per fortuna non dovetti “tenermelo”; gli vennero trovati sia un’occupazione che un posto in cui vivere.

Come si può notare, ci si aspettava che i rifugiati si *conformassero* ai valori dei propri finanziatori, con informazioni scarse o nulle su ciò che si pretendeva da loro e sui comportamenti che erano ritenuti accettabili²⁰. Gli americani che finanziavano l’arrivo dei rifugiati non facevano alcuno sforzo per capire gli ungheresi o la lingua ungherese²¹. Negli anni Cinquanta gli americani erano forse meno “cosmopoliti” di quanto non lo siano oggi. Ad esempio, una chiesa che si era offerta di aiutare gli ungheresi a sistemarsi a Los Angeles venne a conoscenza di una coppia di fidanzati che cercava un aiuto finanziario. Pensando a come sarebbe stato romantico organizzare un matrimonio nella loro bella chiesa presbiteriana, la congregazione raccolse il denaro necessario per affittare e ammobiliare *due* appartamenti. Quando arrivò dal campo militare del New Jersey, dove gli ungheresi venivano accolti dopo il loro arrivo negli Stati Uniti, la coppia si sistemò immediatamente in un solo appartamento. Il colmo fu quando la donna andò da un medico, un diacono della chiesa, chiedendogli di praticare un aborto che al tempo era illegale. Il pastore, preoccupato, venne alla Federazione clericale in cerca d’aiuto. Con un avvocato, il primo ungherese che ho incontrato che parlasse inglese²², la donna fu intervistata nel *loro* appartamento. Completamente inconsapevole che il suo stile di vita, e tanto meno i loro affari privati, costituissero una preoccupazione per qualcuno, espresse la rabbia di fronte al rifiuto del medico di praticare l’aborto, ma annunciò che “si era occupata della cosa da sola”. Poi chiese che venisse organizzato un trasferimento a Reno, in Nevada o in Messico. Per quale motivo? Dal suo punto di vista per sistemare un dettaglio, un “divorzio”! I due non si potevano sposare fino a quando lui non avesse ottenuto il divorzio dalla moglie che aveva lasciato in Ungheria! Continuarono a coabitare, andando contro le regole dell’organizzazione religiosa che stava finanziando il processo della loro integrazione. Era questo il periodo del “maccartismo” e non dovrebbe quindi stupire che, poco dopo, questo uomo venne identificato come

spia comunista che si era infiltrata negli Stati Uniti insieme a quelli che combattono per la libertà e venne immediatamente deportato.

Per anni ho mantenuto i contatti con quegli ungheresi con i quali avevo sviluppato una relazione personale. Sebbene non abbia informazioni a sufficienza per fare delle generalizzazioni sui modelli di adattamento degli ungheresi, esiste una letteratura teorica che sostiene l'idea secondo cui gli ungheresi, come altri rifugiati est-europei del periodo postbellico, attingessero la loro forza da reti etniche e associazioni culturali preesistenti o costruite da loro (ad esempio Marx 1990; Indra 1988, 1993)²³.

La “ri-categorizzazione” dei rifugiati

Grazie alla mia visita ai saharawi nel 1981 sono entrata in contatto con un contesto di intervento umanitario situato nel cosiddetto terzo mondo e radicalmente diverso rispetto a quello a cui ero abituata. Avevo originariamente intrapreso il mio viaggio ai campi saharawi, vicino a Tindouf, in Algeria, per integrare alcune informazioni di cui avevo bisogno per scrivere della guerra nel Sahara Occidentale, iniziata in seguito all'invasione da parte del Marocco nel 1975 (Harrell-Bond 1981).

La mia prima esperienza di assistenza ai rifugiati ungheresi era collocata nel contesto della “mia società”, dove i rifugiati erano definiti soprattutto come vittime del comunismo e come “voti in favore della democrazia”, o, nel caso in cui non riuscissero ad adattarsi, come possibili spie o “infiltrati”. Non ero preparata alla percezione negativa dei rifugiati in Africa in cui mi imbattei leggendo la scarsa letteratura esistente, spesso rapporti non pubblicati e redatti dalle stesse organizzazioni umanitarie.

Dalle mie letture scoprii che il modo in cui i rifugiati venivano “progettati” era drammaticamente cambiato. I documenti che ottenni dalle organizzazioni umanitarie enfatizzavano le immagini di masse deboli e affamate la cui sopravvivenza dipendeva completamente dalla carità altrui. Le organizzazioni umanitarie presumevano che i rifugiati avessero sempre bisogno di aiuto e che questa assistenza non dovesse essere fornita dal paese ospitante. Si supposeva inoltre, e si continua a farlo, che, se venissero lasciate loro solo le proprie risorse, i rifugiati del “terzo mondo” sarebbero rimasti dipendenti dall'aiuto per sempre; per questo era compito degli esterni insegnare ai rifugiati a diventare autonomi (Hyndman 1997)²⁴.

Questi assunti si fondano sulla teoria della modernizzazione che continua a essere il paradigma più diffuso per spiegare la povertà e il sottosviluppo in Africa (cfr. Ake 1996). In breve, questo approccio allo sviluppo era fondato sull'idea secondo cui la crescita economica necessitas-

se una trasformazione totale delle società africane, dei loro valori, della loro organizzazione sociale e del modo in cui guadagnavano per vivere. Per giungere a questi mutamenti in modo più semplice, sarebbe necessario sradicare le persone dal proprio ambiente e trasferirle in un contesto in cui potrebbero essere più ricettive alle nuove idee e dove ogni resistenza all'adattamento ai nuovi metodi, quali ad esempio l'agricoltura meccanizzata, potesse essere superata attraverso la *gestione* dello stesso processo di adattamento e rendendolo la condizione necessaria per ottenere i mezzi di sopravvivenza e l'accesso alla terra (Daley 1989).

L'ACNUR iniziò ad assistere i rifugiati nel momento in cui gli sforzi finalizzati alla modernizzazione dei contadini africani a opera della Banca Mondiale, con la quale condivideva gli stessi consulenti, e di altre organizzazioni, erano all'apice. Benché il suo scopo fosse quello di rendere i rifugiati autosufficienti, l'ACNUR li guardava attraverso le lenti della teoria della modernizzazione. Non dovrebbe quindi sorprendere che, secondo le organizzazioni, il modo migliore per rendere i rifugiati autosufficienti sia quello di metterli nei campi dove possono essere gestiti e che queste stesse organizzazioni continuino a ignorare il consiglio secondo cui i rifugiati sarebbero in grado di gestirsi da sé (cfr. Hyndman 1997).

Questa strategia si sviluppa in tre fasi²⁵. In un primo momento i rifugiati vengono trasportati nei campi e viene offerto loro soccorso; poi ci si aspetta che vivano in case costruite per loro o che si devono costruire da sé. Nella seconda fase ricevono attrezzi e sementi; vengono loro assegnati appezzamenti di terra e viene organizzata l'educazione primaria. In questo periodo si pretende che i rifugiati siano motivati a lavorare – che imparino alla svelta a camminare da soli – in base all'avvertimento che dopo il primo raccolto ci sarebbe stata una graduale riduzione delle razioni di cibo. Nella terza fase l'assistenza viene ritirata in quanto si dovrebbe essere già arrivati a un punto tale per cui i rifugiati sono autosufficienti e integrati nel paese ospitante.

Nella maggior parte dei casi i risultati sono stati deludenti, ma la responsabilità di questi fallimenti viene attribuita agli stessi rifugiati (Waldron 1987). Nel periodo in cui ricevono l'assistenza, si pensa, i rifugiati adottano atteggiamenti e comportamenti che impediscono loro di progredire verso l'autosufficienza. Pertanto, nel momento in cui sarebbe possibile introdurre soluzioni a lungo termine, la "sindrome da dipendenza" si è già radicata. Ma, come ha notato Waldron (1992, p. 6),

una sindrome da dipendenza non dipende in alcun modo dalla debolezza psicologica (...). Piuttosto, nel contesto del modello della stratificazione qui utilizzato [negli insediamenti di rifugiati], questa "dipendenza" può essere descritta (...) semplicemente nei termini di un adattamento della popolazione chiusa in un campo a una condizione a lunga scadenza di distribuzione di-

retta, di economia finanziante. Biasimare i rifugiati perché si sono adattati alla struttura sociale ed economica dell'insediamento è illogico e scorretto. In più, la diffusione della dipendenza nei contesti di rifugiati ha forti implicazioni morali che accusano i rifugiati di "parassitismo", piuttosto che liberarsi da soli dalla struttura di classe e dal controllo ad essi imposta.

Nonostante ciò si è diffusa un'ipotesi di lavoro tra gli operatori umanitari, secondo cui "più dai, più la gente diviene dipendente".

Sottolineando tutte queste ipotesi implicite ed esplicite riguardanti il ruolo dei programmi di assistenza per i rifugiati, il credo fondamentale è che l'aiuto in sé abbia il potere di muovere le popolazioni. L'aiuto, si crede, può attrarre le persone dal punto A al punto B e riportarle poi ancora al punto A (Aga Khan 1981).

Gli operatori umanitari si trovano però di fronte a un dilemma. L'assistenza è ovviamente necessaria per impedire che masse di persone muoiano di fame. Ma se si fornisce aiuto, vi è il pericolo che ancora più persone saranno indotte ad attraversare il confine. È necessario trovare un delicato equilibrio. L'aiuto dovrebbe essere distribuito equamente su base individuale e l'assistenza non dovrebbe essere così generosa da far apparire i rifugiati più ricchi dei loro ospiti. In pratica, il livello dei rifugiati sembra essere quello dei più poveri nella società ospite. Se vi è un'eccessiva assistenza i rifugiati rifiuteranno di lavorare per se stessi; se ve ne sarà troppo poca troppi periranno e sulla comunità umanitaria verrà gettata una cattiva luce. L'isolamento e l'alienazione degli operatori umanitari dalla realtà locale impedisce loro di vedere la falsità di questi assunti, e alimenta la convinzione che siano le razioni alimentari scarse, qualche lamiera di plastica per ripararsi, delle stoviglie, una zappa e un *panga* (un tipo di machete) a indurre centinaia di migliaia di persone a fuggire dalle proprie patrie d'origine alla ricerca di una serenità da rifugiati mendicanti.

Quando il rimpatrio è ritenuto essere nell'interesse politico del paese d'origine, dei governi ospitanti o di quelli che offrono sovvenzioni (che sperano d'interrompere o ridurre gli obblighi finanziari), oppure entrambi, l'assistenza viene gradualmente diminuita o sospesa e gli incentivi vengono distribuiti dall'altro lato della frontiera. Questi "incentivi" non sono altro che i pacchetti d'aiuto distribuiti ai rifugiati.

Il controllo su questo potente strumento di manipolazione è stato delegato dal governo finanziante alle organizzazioni umanitarie. La questione posta dalle organizzazioni è la seguente: quanto aiuto, che tipo d'aiuto, dove, a chi e quando? Ciò che non è mai messo in discussione è chi dovrebbe essere responsabile di queste decisioni. A questa domanda non viene mai data una risposta precisa e il risultato è un'assegnazione sbagliata di scarse risorse e un uso errato dell'assistenza. Se l'aiuto do-

vesse arrivare dall'interno del paese ospitante, o se le responsabilità di gestione fossero divise tra ospiti e rifugiati, verrebbe interrotto il monopolio del potere mantenuto da esterni (Harrell-Bond 1986, *Introduzione*).

La socializzazione dei rifugiati: l'impatto del dono

Come ho sottolineato sopra, per capire l'esperienza dei rifugiati come beneficiari dell'assistenza è necessaria un'analisi delle dinamiche del dare e del ricevere. Si tratta di un argomento molto caro agli antropologi che hanno studiato sia società fondate su regole di reciprocità e di scambio, sia il processo di transizione e adattamento di queste norme a quelle della "cultura globale". Come ha mostrato Marcel Mauss (1925), l'atto di donare non è un qualcosa di semplicemente meccanico; il dono definisce le relazioni di status e di potere che esistono tra il donatore e colui che riceve il dono.

L'importante intuizione antropologica di Mauss era che i piccoli o grandi atti di generosità raramente sono scervi da interessi personali, a prescindere dal fatto che il dono venga offerto da uno Stato o da un individuo. Fare un regalo richiede reciprocità, sia in termini materiali che simbolici (ad esempio, una ricompensa spirituale). L'atto di ricevere colloca colui che riceve in una posizione di obbligo, in una posizione di inferiorità rispetto al benefattore, almeno fino a quando il dono non viene contraccambiato. Nell'Islam, ad esempio, "i governatori vengono messi in guardia dall'accettare i doni a loro offerti" (Uthman 1978). Infatti, come afferma Mauss, il dono non ricambiato degrada chi lo ha accettato, in particolare se "non vi è possibilità di contraccambiare" (Harrell-Bond et al. 1992, p. 207).

Nel caso degli ungheresi nel 1956, ma anche dei rifugiati cechi nel 1968, le organizzazioni umanitarie erano in grado di motivare le proprie richieste di sovvenzioni facendo leva su sentimenti anti-comunisti, ma nel caso in cui i rifugiati provengano dal Sud, cosa altro rimane oltre alla miseria umana su cui speculare per chiedere fondi?

Anche se le organizzazioni si differenziano a seconda del grado di dignità con cui trasmettono le immagini dei rifugiati, tutte dipendono dalla raccolta di fondi, offerti da un pubblico che reagisce alla rappresentazione mediatica della sofferenza umana, della fame e della disperazione. Queste immagini rappresentano i rifugiati in atteggiamenti di sottomissione, di disperazione e di completa desolazione. Benché alcune agenzie si preoccupino dei rischi insiti nel colpire il pubblico con appelli finalizzati alla raccolta di fondi che sono incentrati sull'immagine di un bambino che sta morendo di fame, questa forma di marketing sui rifugiati continua a esistere.

L'immagine dei rifugiati indifesi, in una situazione di bisogno disperata, avvalorà l'opinione secondo cui si rende necessario un aiuto esterno. Questa idea è alla base della volontà di offrire aiuto umanitario.

Un'indagine condotta da alcune ONG e riportata da Beristain e Donà (1997) ha rilevato che “una persona intervistata su due riteneva che il rapporto dell'Europa con il Sud del mondo fosse fondato sul bisogno d'aiuto del Sud” (p. 37). Come notano anche Beristain e Donà, la stereotipizzazione dei rifugiati come vittime passive e impotenti influenza sia il modo in cui l'aiuto umanitario è organizzato sia le relazioni interpersonali tra coloro che vanno ad “aiutare”.

L'immagine standardizzata del rifugiato indifeso rafforza anche l'idea della sua incapacità e motiva così persone di tutti i ceti sociali a offrire i propri servizi. I rifugiati attraggono “volontari”, spesso persone senza alcuna formazione specialistica, che si comportano solitamente come se “avessero più bisogno essi stessi dei rifugiati che i rifugiati di loro”. Come nota Steen (1993, citando De Voe 1986) la loro “beneficenza non è tanto altruista quanto opprimente, poiché crea obblighi incerti anche se percepiti e colloca i rifugiati in una posizione di disuguaglianza rispetto ai propri benefattori” (p. 9). Incapaci di ripagare questi obblighi, i rifugiati si sentono costretti a comportarsi con la deferenza di un subordinato.

Un rifugiato, assunto da un'organizzazione tedesca, raccontava la propria esperienza:

Mi disse: “non puoi essere un rifugiato”. Ma io le risposi: “lo sono”. Il fatto è che conoscevo l'inglese. [Questo] trasforma l'immagine del rifugiato (...): i bambini che muoiono di fame sui manifesti vengono sostituiti da persone normali che erano abituate a gestire i propri affari e che sono state dislocate. Questa immagine (...) è così diffusa che ho deciso di non arrabbiarmi [con lei] (...). Il cambiamento di status non implica una diminuzione delle nostre capacità (Harrell-Bond 1986, p. 12).

Il lavoro di Hyndman (1996) tra i somali l'ha portata a concludere che la loro autostima collettiva è stata indebolita da decenni di dipendenza dall'aiuto umanitario. Citando un operatore umanitario, nota:

Le umiliazioni della vita di un rifugiato hanno contribuito ad indebolire la fiducia in se stessi (...) il tradizionale approccio umanitario ha solitamente incoraggiato i beneficiari a considerarsi vittime indifese delle circostanze. Alcuni somali hanno rappresentato se stessi in questo modo per così tanto tempo che, oltre a convincere i finanziatori della veridicità di questa immagine, hanno finito per convincere anche se stessi.

Questo, osserva, ha portato alla “diminuzione” delle loro capacità, “come se tutta la loro energia e intelligenza fosse sempre più finalizzata a manipolare i finanziatori per ottenere “omaggi” (p. 107).

Lo studio di Steen (1993) sui tamil ha paragonato le conseguenze della politica danese con l'approccio, in ambito sociale, fondato sul *laissez-faire* tipico del Regno Unito. A causa del loro successo economico, Steen

descrive i tamil che vivono nel Regno Unito come i “figli della Thatcher”. In Danimarca, al contrario, i tamil erano stati effettivamente privati delle proprie abilità dai diffusi programmi di orientamento offerti dal governo; anche quelli che erano arrivati con capacità idonee a un impiego vennero scoraggiati dall’assistente sociale a trovare lavoro prima di aver imparato il danese.

È possibile dimostrare che il modello d’assistenza che definisce i ruoli che ci si aspetta che i rifugiati assumano in rapporto ai propri benefattori abbia effetti iatrogeni (Harrell-Bond 1986; Voutira, Harrell-Bond 1995). Ad esempio, l’approccio finlandese nei confronti dei rifugiati era tale per cui venivano trattati come

altri gruppi deboli, come i bambini, le persone disabili e gli alcolisti, (...) [essi sono] spesso considerati persone che devono subire una sorta di ri-socializzazione nella società finlandese (...). Trattati come dei bambini piccoli (...) c’è il rischio che il sistema d’assistenza trasformi rifugiati adulti attivi in clienti passivi (Wahlbeck 1997, p. 101).

A questo proposito gli ungheresi sono forse stati fortunati. Non sono stati trattati come persone bisognose di “assistenza” e sin dal principio la responsabilità di adattarsi alla loro nuova società era riposta completamente su di loro.

Il rifugiato “ideale”

Quello della debolezza è uno stereotipo che permea anche quelle idee sui rifugiati inerenti il ruolo che ci si aspetta essi giochino al fine di ottenere l’approvazione del benefattore e per procurarsi l’aiuto con successo. Come affermano molti rifugiati, ingraziarsi le autorità del campo e i singoli operatori è una delle strategie di sopravvivenza più efficaci nel contesto della feroce competizione per appropriarsi delle scarse risorse dell’aiuto umanitario. D’altro canto, se viene data loro l’opportunità, molti sono disposti a dare volontariamente delle informazioni riguardo i motivi di lagnanza nei confronti degli operatori umanitari.

Quando sono arrivata nel Sudan per la prima volta nel 1982, ho girato i campi dell’Est del paese con il nuovo commissario che si stava presentando ai comitati dei rifugiati. Ogni volta, dopo le presentazioni, il capo dei rifugiati procedeva con l’elenco dei reclami e delle richieste. Quando ho avuto l’opportunità d’incontrare alcuni rifugiati al di fuori della dimensione ufficiale, ho iniziato una conversazione su questioni di famiglia e ho scoperto come l’esilio stesse influenzando le norme della loro legge matrimoniale tradizionale.

La mia guida suggerì che avrei dovuto incontrare anche il comitato. Appena si furono riuniti, iniziarono immediatamente a elencare le carenze del programma d'assistenza. Chiesi come mai stessero raccontando a me i loro problemi, dato che io *non avevo nulla a che fare con l'aiuto umanitario*. Proseguì raccontando loro dei “buoni” saharawi che, pur vivendo in condizioni molto peggiori delle loro, non si lamentavano mai. Il comitato reagì con rabbia affermando di non apprezzare il proprio ruolo più di quanto facessi io, ma che altro si supponeva dovessero fare quando arrivava un europeo se non elencare le proprie sventure?

Le lettere che i rifugiati scrivono alle organizzazioni da cui sperano di ricevere un qualche tipo di assistenza sono piene di ciò che i rifugiati ritengono necessario per ottenerla. Spesso le loro lettere iniziano così “sono un povero rifugiato”, e una di quelle che ho ricevuto io conteneva anche una fotografia. Invece di indicare il proprio nome sul retro della foto, il mittente aveva scritto “un povero rifugiato” (Gilbert 1995).

I rifugiati che vivono nei campi del Sudan meridionale hanno composto canzoni di lode da cantare all'arrivo al campo di ogni rappresentante dell'ACNUR. Queste canzoni alludono alle organizzazioni come ai loro “padri e madri”. In Africa, come in molte altre società, l'immagine del padre è una metafora che indica ruoli di responsabilità e di autorità. Cantando queste canzoni i rifugiati si considerano come completamente dipendenti per la loro sopravvivenza dalle organizzazioni che hanno assunto l'autorità su di loro.

Durante la mia ricerca nel Sudan meridionale ho trovato molto fastidioso che uomini e donne si prostrassero ai miei piedi quando parlavano con me, sebbene questo atteggiamento rispecchiasse anche i valori ugandesi di rispetto per l'autorità. Ho avuto l'impressione che questa particolare espressione di rispetto stesse superando i limiti; effetto forse della mia sensibilità culturale occidentale, la consideravo manifestazione di un comportamento troppo servile. Per evitarlo portavo con me una sedia in più e invitavo le persone ad accomodarsi durante la conversazione. In una di queste occasioni un rifugiato che si era inginocchiato di fronte a me si rifiutò di alzarsi. Il direttore regionale dell'Oxfam era appena stato seduto sulla sedia supplementare. Questo rifugiato ugandese mi chiese: “come potrei sedermi su una sedia dove è appena stato seduto il sig. Campbell?”. Evidentemente è molto complesso interpretare il comportamento delle persone. La risposta di questo rifugiato era forse espressione del suo riconoscimento delle gerarchie sociali e del proprio status in rapporto a questo esponente del sistema umanitario.

Nel 1982 James Appe, un ugandese anch'egli rifugiato, trascorse molte settimane a leggere i file dell'ufficio dell'ACNUR del campo Yei nel Sudan meridionale. Rimase così disgustato dalle lettere di lamentela dei

propri connazionali che suggerì all'ACNUR di smettere di trattare i rifugiati come "pazienti in un ospedale". Ma molto spesso il ruolo di paziente è imposto ai rifugiati proprio dalle persone che si occupano della loro accoglienza.

Mentre è plausibile assicurarsi che i nuovi arrivati non siano portatori di tubercolosi, una malattia che è diventata una minaccia alla salute in tutto il mondo, non c'è alcuna giustificazione per creare un sistema che *condizioni* i rifugiati a considerarsi malati o a pensare che la professione medica sarà in grado di risolvere tutti i loro problemi. In Irlanda, ad esempio, i rifugiati "programmati" (persone che sono state accettate per essere re-insediate nel paese grazie ad accordi con l'ACNUR) sono condotti in uno speciale centro d'accoglienza dove sono sottoposti a un esame medico completo, che include una visita dentistica e un "controllo" psicologico. Un approccio simile viene seguito anche nei Paesi Bassi. Un ricercatore ha scoperto che, anche dopo molto tempo che avevano trovato una propria dimora, i rifugiati in questo paese si aspettavano che i medici li aiutassero a sistemare la casa e a risolvere altre questioni; questo accadeva forse perché nel centro d'accoglienza le uniche persone specializzate che avevano incontrato erano proprio medici e infermiere.

In breve, l'applicazione del modello assistenziale, unito alla debolezza iniziale dei rifugiati nel nuovo ambiente, tende ad attrarre e condizionare, come nel caso della Danimarca, il comportamento dei benefattori i cui interessi dipendono dalla patologizzazione, medicalizzazione ed etichettamento dei rifugiati come "indifesi e vulnerabili" (Steen 1993).

Stereotipi del rifugiato

La necessaria controparte del rifugiato docile e "riconoscente" è forse quella di una persona imbrogliona, connivente, manipolatrice e disonesta, il cui scopo è quello di sovvertire il sistema assistenziale. Nessuna di queste immagini riesce a rappresentare la complessità della personalità umana in situazioni di stress estremo. Hyndmann (1996, p. 109, corsivo mio) ha osservato a Dadaab come, a volte, il personale delle organizzazioni vorrebbe "che [la popolazione di] un campo rifugiati potesse essere trattata come una comunità degna di fiducia", mentre in altri momenti "trattano [la stessa popolazione di] rifugiati come un soggetto istituzionale di cui *non ci si può fidare*".

Può accadere che i rifugiati mostrino rabbia o aggressività, sono sentimenti normali di qualcuno che è stato messo in una posizione d'impotenza e che non può esercitare alcun controllo sulla propria vita. Benché pochi operatori umanitari amino ammetterlo in pubblico, uno dei rischi del lavoro con i rifugiati è connesso alle loro azioni "aggressive"²⁶. Questi in-

cidenti sono così frequenti da aver indotto l'ACNUR a includere nel proprio manuale anche delle istruzioni per il personale su come comportarsi nei casi in cui i rifugiati si ribellino, occupino gli uffici o un'area del campo (UNHCR 1982). Molti uffici di organizzazioni umanitarie sono sorvegliati da guardie armate. Non bisognerebbe stupirsi se si considera che il modo in cui i rifugiati vengono trattati è spesso contraddittorio. "Ad un certo punto viene chiesto loro di diventare i capi e i responsabili delle decisioni nel campo; subito dopo sono ammassati dietro barricate sotto la minaccia delle armi per essere contati a fini censuari" (Hyndman 1996, p. 109).

Le contraddizioni implicite nell'aiuto "umanitario" emergono chiaramente dal comportamento dei "benefattori" e da quello dei rifugiati nel contesto della distribuzione delle razioni di cibo. "Per gli operatori umanitari il 'bene' ultimo è continuare a mantenere la propria autorità, per i rifugiati è l'acquisizione di beni materiali" (Voutira, Harrell-Bond 1995, p. 216). I rifugiati oppongono resistenza a tutti i tentativi di venir contati finalizzati al controllo del razionamento del cibo (Harrell-Bond et al. 1992). A questo scopo vengono attuate tattiche quali il trasferimento dei componenti di una famiglia in più campi, la falsa registrazione dei componenti del gruppo domestico, l'assunzione di un'altra identità e, molto spesso, tenendo nascosto un decesso:

Una famiglia mi confessò, dopo che eravamo entrati in confidenza, [che] la loro nonna che avevano inizialmente data per dispersa a causa dell'azione israeliana del 1948, era poi morta otto mesi dopo mentre si trovavano in una tenda sulle spiagge di Khan Younis. Incapace di sopravvivere senza la sua tessera alimentare, la famiglia tenne nascosto il decesso; seppellirono la loro madre nella sabbia sotto la tenda. Quando venne loro riassegnata una casa non riuscirono a portare con sé il corpo (Louise Wighill, comunicazione personale).

Visto che si presume che tutti i rifugiati "mentano", vengono fatti sforzi straordinari per fare "censimenti" accurati. Come ha osservato anche Hyndman questo implica che tutti i rifugiati siano ammassati in recinzioni e che vengano organizzate incursioni notturne nei campi. Come suggerisce un manuale d'emergenza:

I controlli sul posto richiedono che venga eseguito un effettivo conteggio delle persone, che si può fare al meglio nelle ore in cui i rifugiati non si dedicano ad attività sociali; a mezzanotte o all'alba, quando la maggior parte delle persone sono nelle proprie case. Sarà necessario un gran numero di personale per andare in giro a contare tutte le persone (Mitchell, Slim 1990).

Nel corso di un tentativo particolarmente "confuso" di fare un censimento notturno a sorpresa in Somalia, scoppiò una violenta "rappresaglia":

Ad alta velocità e con dieci persone su una macchina, [gli addetti al censimento] arrivarono e si fermarono proprio davanti al cancello di un'area del campo. Ognuno di loro doveva correre fuori dalla vettura, irrompere nell'area, illuminare la zona con torce elettriche, correre nelle case e nelle altre strutture e contare le persone presenti (...). Dato che tutto ciò accadde di notte e senza che le persone a Singalaw fossero state avvertite, l'intera procedura causò una notevole agitazione. (...) Dopo due di queste incursioni venne chiesto al responsabile del progetto di smettere. Ma questi insistette a fare un terzo tentativo. In questa occasione la macchina fu colpita da una pioggia di sassi e, a grande velocità, l'autista, nonostante i considerevoli rischi [di investire i rifugiati], raggiunse una postazione sicura (cit. in Harrell-Bond et al. 1992)²⁷.

Di fronte alla seria sfida rappresentata dalla truffa sulle tessere alimentari che insidiava i suoi tentativi di essere imparziale, Oxfam commissionò il sopraccitato manuale per "l'organizzazione e la pratica della registrazione d'emergenza dei rifugiati". Gli autori introducono le figure delle "guardie" e dei "pastori" per vigilare sulle code, e dei "marcatori" il cui compito è quello di segnare i rifugiati registrati con il colore viola genziana per evitare gli eventuali tentativi di essere imbrogliati. In un'appendice, intitolata *Truffatori*, si consiglia agli operatori umanitari di marcare di viola i rifugiati su una parte del corpo difficilmente raggiungibile, in quanto un truffatore "determinato" potrebbe altrimenti "lavare via il segno nel giro di ventiquattro ore" (Mitchell, Slim 1990).

Più recentemente l'ACNUR e il PAM hanno introdotto altre tecniche per ridurre le frodi sulle razioni alimentari. Sono state costruite strutture, chiamate *recinti*, attraverso cui i rifugiati devono passare per ricevere la loro razione²⁸. Inizialmente i corridoi erano recintati con reticolati in filo metallico, ma i rifugiati impararono presto che era facile spezzare il filo se lo si rivestiva con cera calda. Per questo motivo le pareti dei passaggi dovettero venir rinforzate con legno e mattoni.

La lotta per il potere tra coloro che offrono aiuto e coloro che lo ricevono non è diversa da quella descritta nel libro *One Flew over the Cuckoo's Nest* (Kesev 1962). Sheldon Gellar la descrive come il "modello Ratched-McMurphy", dove il personale dell'agenzia assume il ruolo dell'infermiera Ratched:

l'infermiera Ratched, che gestisce una corsia di un ospedale psichiatrico con polso di ferro (...), ha il diritto di identificare i problemi dei pazienti e di fare prescrizioni per risolverli (...). L'infermiera Ratched organizza il programma, controlla la discussione e non viene in alcun modo scalfita dalle eventuali critiche al proprio metodo (Gellar 1983, cit. in Harrell-Bond 1986, p. 19).

Chiunque si ribelli, come il povero *McMurphy*, incorre nell'ira dell'infermiera *Ratched*, che si sente obbligata a sottometerlo o a distruggerlo per ristabilire la propria indiscutibile autorità e riottenere il controllo della corsia. Come l'infermiera *Ratched* anche il personale del campo si trova nell'epicentro del potere politico ed economico e l'esperienza quotidiana conferma continuamente le opinioni che gli operatori hanno di se stessi, nonché dell'intransigenza e debolezza dei rifugiati (Harrell-Bond 1986).

Il potenziale ruolo dell'auto-gestione nei campi rifugiati

Nell'introduzione di questo articolo ho accennato al ruolo che i rifugiati saharawi hanno avuto nell'aiutarmi a comprendere la necessità di studiare le relazioni che si sviluppano tra i rifugiati e coloro che li assistono. Quando sono tornata dall'Algeria ho discusso col personale dell'Oxfam del motivo per cui essi ritenevano che i "loro" rifugiati fossero così diversi dai saharawi. Una delle risposte, secondo cui "all'inizio siamo così occupati a salvare vite che quando riusciamo a trovare il tempo di pensare abbiamo già commesso molti errori", mi ha indotto a riflettere sui modi in cui il "regime" umanitario opera in situazioni di emergenza. È stata questa affermazione a stimolare la domanda: "gli 'operatori umanitari' rappresentano per i rifugiati uno dei loro maggiori problemi?"; e, di conseguenza, ha condotto alla conclusione secondo cui sarebbe forse possibile ridurre la situazione di malessere attraverso un sistema basato sull'auto-gestione dei campi.

In Algeria ho trovato circa 200.000 persone che vivevano in campi di tende nel deserto del Sahara in condizioni ambientali e materiali estremamente sfavorevoli. Nello stesso momento in cui l'India concedeva ai rifugiati tibetani di avere propri insediamenti amministrati dal loro stesso governo in esilio, anche l'Algeria, sostenitrice della guerra dei saharawi per l'indipendenza e l'auto-determinazione, accordava ai saharawi l'autonomia nella regione di Tindouf.

Tranne che per qualche capra e qualche cammello, la loro sopravvivenza dipendeva completamente dall'assistenza esterna, anche per quanto riguarda l'acqua e le bombole di gas, che dovevano essere portate da fuori dell'area che occupavano. Non era presente alcuna organizzazione umanitaria e quando ho chiesto la ragione di questa situazione la risposta è stata: "non vogliamo 'esperti' nei nostri campi. Farebbero diminuire il senso di responsabilità che abbiamo nei confronti di noi stessi". Usavano il loro tempo da esiliati per costruire una nazione democratica moderna, dove uno dei capisaldi dell'organizzazione sociale era la parità tra donne e uomini.

Chiunque abbia compiuto i sedici anni è membro di una commissione. Una di queste, la commissione per la giustizia, ha il compito di garantire che chiunque si sposi sia consapevole della responsabilità sociale che questo atto implica e che nessuno degli sposi sia stato costretto dai parenti a contrarre il matrimonio contro la propria volontà. Una scuola speciale per donne organizza l'assistenza giornaliera per i bambini e gli anziani a carico. Le donne hanno così la possibilità di migliorare il proprio livello scolastico, sia nel caso in cui al loro arrivo fossero analfabete sia che avessero già un'educazione superiore. Da un punto di vista pratico viene loro insegnato a cucire, in particolare a riparare le tende che sono state lacerate dal vento, e a usare un fucile. È infatti compito delle donne proteggere il campo in caso di un attacco da parte del Marocco. La stessa istruzione militare, prima nelle mani degli uomini, è ora una prerogativa delle donne. Un uomo mi ha spiegato che le "le nostre donne non hanno mai portato il velo e hanno sempre lavorato, ma la differenza è che oggi sono anche politicizzate e sono alla base della nostra cultura nazionale".

Al loro arrivo in Algeria nel 1975 tra loro vi erano solo un medico e qualche infermiera e, per questo motivo, nella zona venne organizzato un particolare programma sanitario; ogni giorno un residente veniva visitato da un membro della commissione sanitaria. Al tempo della mia visita, l'unico equipaggiamento posseduto dall'"ospedale centrale" era costituito da un microscopio e da un ormai datato tavolo da parto *made in USA*, ma gli operatori sanitari erano fieri di mostrare i progressi fatti grazie alla reintroduzione di efficaci rimedi tradizionali per curare i problemi di salute più ricorrenti, come la diarrea durante le torride temperature estive e l'influenza e i raffreddori durante gli inverni più freddi. Il cibo giunge attraverso la Croce Rossa algerina a quella saharawi e viene distribuito a ogni gruppo domestico attraverso una specifica commissione per il cibo.

Con quattro bambini, seduti spesso attorno a quello che è un banco adatto a uno solo, le scuole sono chiamate "palazzi" per bambini. Data la mancanza di insegnanti abilitati, sono i più anziani, inclusi gli imam, che si preoccupano d'insegnare a leggere e scrivere in arabo ai bambini. I saharawi hanno escogitato numerose strategie per neutralizzare la preoccupazione dei bambini per la guerra che i loro padri, fratelli e sorelle stanno combattendo, un'angoscia che emerge dai loro lavori artistici e dai giochi che fanno con le pietre nella sabbia. Ogni anno qualche bambino viene mandato in "vacanza" in Europa. Al loro ritorno insegnano ai propri compagni a disegnare fiori piuttosto che armi. L'unica richiesta che sono riuscita a estorcere ai miei ospiti è stata quella di equipaggiamenti sportivi e giocattoli.

Conclusioni

Come ho sottolineato precedentemente, l'autogestione e l'autonomia non sono state concesse dagli Stati ospitanti solo ai saharawi; lo stesso è avvenuto per i tibetani in India. Ci sono altri esempi in Africa che sono però meno documentati perché, come nel caso dei saharawi, la presenza di esterni nei campi è possibile solo "su invito" e i ricercatori non sono stati invitati (Lawless, Monahan 1988; Wallace 1994)²⁹. I rifugiati sud africani in Tanzania e in Zambia e quelli namibiani in Angola che vivono in campi autogestiti rappresentano casi di questo tipo³⁰.

Nella sua tesi Hyndmann descrive l'iniziativa dell'ONG, CARE, di democratizzare il campo Dadaab e le resistenze opposte dall'ACNUR a questo progetto. Analizza i motivi per cui, secondo lei, un tale piano non potrebbe funzionare nel contesto di un campo rifugiati. Sottolinea in primo luogo che le popolazioni che compongono i campi rifugiati non sono "comunità", bensì sono costituite da gruppi di individui che sono "posizionati e separati gerarchicamente". Non è facile, nota, applicare i principi dello sviluppo e dell'organizzazione comunitari ai campi rifugiati. Quando fu presa in considerazione l'idea delle elezioni, la discussione girava sulle questioni di "chi avrebbe rappresentato chi" e su "quale sarebbe stata la relazione tra i comitati". Secondo lei le elezioni non avrebbero fatto altro che "riprodurre e reinscrivere" il potere di coloro che si trovano già in una posizione di "autorità e relativo privilegio".

La maggioranza dei rifugiati, soprattutto le donne, solitamente non va (...) a votare. È più probabile che i rifugiati di sesso maschile abbiano il tempo, le capacità linguistiche e le competenze necessarie per dialogare con l'ONG, per partecipare al processo politico e contribuire all'autorità sociale. Le strutture di sviluppo della comunità, "l'opportunità", la "partecipazione" e l'accesso, sono distorte dalla situazione istituzionale del campo e dai rapporti di genere della cultura somala (...). Ho partecipato a un incontro tra le organizzazioni per i rifugiati e gli anziani del campo, i quali sottoposero una lista con i nomi di quei rifugiati che avevano unilateralmente indicato come loro rappresentanti (...). La maggior parte (...) erano quegli stessi anziani. Sottolinearono anche l'aspetto remunerativo. Benché il personale delle ONG fosse pagato per svolgere il proprio lavoro, questa proposta non implicava che i rifugiati venissero pagati e ci si aspettava che lavorassero per il benessere della comunità come volontari (Hyndman 1996, pp. 147-148).

Se la "democrazia" doveva arrivare a Dadaab, questo sarebbe avvenuto nei termini stabiliti dall'organizzazione. Questa è l'argomentazione decisiva che spiega perché l'"autogestione" non avrebbe funzionato a Dadaab. Il potere politico, come nota giustamente Hyndman, non può

essere separato dalle risorse economiche. Citando l'analisi del potere fatta da Giddens (1981), nota che:

la responsabilità di un processo decisionale significativo non può essere separata dalle risorse necessarie per mettere in pratica le decisioni prese (...). [Se le organizzazioni] non sono disposte a rinunciare a nessuno dei mezzi economici che potrebbero permettere l'autogestione dei rifugiati, faranno fallire tutti gli obiettivi di autogoverno e democratizzazione dei rifugiati (Hyndmann 1996, p. 109).

È un problema cruciale per i rifugiati affrontare coloro che li aiutano? Ovviamente i rifugiati necessitano, come tutti noi, di aiuti di un qualche tipo, soprattutto perché, nonostante siano persone ordinarie, si trovano in una situazione straordinaria. "I loro problemi dipendono dalle circostanze in cui stanno, dalla società in cui vivono, dalla reazione che le persone hanno in loro presenza, dalle leggi e dal trattamento inumano cui sono soggetti" (Appe, cit. in Beristain, Doná 1997, p. 4). Anche in assenza di prove scientifiche capaci di "dimostrare" che l'assistenza fondata sul concetto di rifugiato "indifeso", i cui problemi possono essere "sistemati" dai servizi assistenziali, è causa di angoscia tra i rifugiati, appare ovvio che c'è qualcosa di terribilmente sbagliato nelle attuali politiche dell'umanitario. Come possono essere aiutati i rifugiati senza aggiungere altri problemi ai loro già pesanti fardelli, senza tenere a mente che qualsiasi intervento avrà conseguenze non previste? È un dovere degli operatori umanitari esserne consapevoli. Forse l'idea su come l'insediamento dei rifugiati potrebbe avvenire in modo più costruttivo viene espressa in maniera particolarmente eloquente da uno stesso rifugiato:

dopo un viaggio lungo e spaventoso (...) il rifugiato deve rendersi conto di essere arrivato a destinazione in modo graduale. Deve essere mantenuto quasi "in corsa". Dovrebbe essere aiutato in modo non invasivo, in modo che possa crearsi egli stesso una propria casa. Sentirà che gli appartiene e ne avrà cura. Questo lo aiuterà a riscoprire se stesso. "Dopo una tale prova, riesco ancora a fare qualcosa. Forse non sono completamente morto. No, continuo ad essere la stessa persona". Solo una situazione come questa permetterà al rifugiato di costruire una base solida per la propria assistenza, attraverso i propri sforzi. [I programmi dovrebbero] essere definiti solo dopo aver fatto interviste sul posto ai rifugiati e dopo avere valutato attentamente i loro particolari problemi in quanto individui e in quanto gruppo (...). La soluzione è di dare più responsabilità ai rifugiati per quanto riguarda le questioni dell'assistenza, devono essere assistiti in modo marginale per permettere loro di assistersi totalmente.

Cosa accade quando un rifugiato viene messo in una situazione in cui dipende totalmente dalle organizzazioni umanitarie, le quali gli dicono cosa e quanto mangiare, dove e quando dormire? Finirà col lasciare che le agenzie

“pensino” per lui. Questo significa per lui non avere alcuna personalità da rispettare (...). Si tratta di un problema fondamentale: la ragione per cui è spesso così difficile assistere i rifugiati dipende dal fatto che non viene data loro, agli inizi, nessuna responsabilità per quanto riguarda le questioni che li riguardano, e questo fatto influenza l'intero programma successivo e dura fino a quando i rifugiati rimangono là dove sono. *I rifugiati non devono essere insediati, ma bisogna permettere loro di insediarsi da sé.*

(Traduzione di Lucia Rodeghiero)

Note

* Questo saggio è già stato pubblicato in *Refugees. Perspectives on the experience of forced migration*, 1999, a cura di A. Ager, New York, Continuum. Stampato con l'autorizzazione di Continuum.

¹ *Empowerment* è parte della *doxa* sia del “discorso umanitario” che del “discorso dello sviluppo”. Si può pensare a qualche esempio in cui il potere è stato consegnato? Anche l'informazione è una forma di potere. È questo il motivo per cui tutto ciò che riguarda i programmi di assistenza, così come vengono gestiti dalle organizzazioni umanitarie, è “altamente confidenziale” e i documenti sono classificati in base ai livelli della gerarchia in cui possono circolare? (cfr. Hyndman 1996).

² Indra (1993), riferendosi a una ricerca di Fuhr, nota come il 43 per cento dei finanziatori consideri i propri finanziamenti un obbligo morale, il 33 per cento li veda come un atto di compassione o di buona volontà e solo l'11 per cento li ritenga, in modo pragmatico, un mezzo per portare più rifugiati in Canada.

³ Sebbene il campo rifugiati abbia pressoché finito col coincidere con l'esperienza di essere rifugiato e questa discussione si concentri su questo particolare contesto, non si deve dimenticare che relazioni di potere impari tra coloro che offrono aiuto e i beneficiari possono esserci ovunque.

⁴ Ad esempio Carlin 1990; Wilson 1988; Shisana, Celentano 1985; Muecke 1992; Ata et al. 1992; Klimidis et al. 1992; CIMEDA 1981; Eisenbruch 1988; Ressler et al. 1988; Dawes 1990; Kulig 1990; Williams, Westermeyer, a cura 1986; Cole et al. 1992; Neuwirth, Vincent, a cura 1997.

⁵ Il “discorso” dell'ACNUR prospetta tre soluzioni “durature” per i rifugiati: il rimpatrio, l'integrazione (nel paese del primo asilo) e il “trasferimento in nuovi insediamenti”, che significa trovare un altro paese rispetto a quello che ha offerto il primo asilo, dove i rifugiati possono essere “trasferiti”. A partire dagli anni Settanta quest'ultima soluzione veniva considerata “l'ultima risorsa”; ovvero era destinata a persone con gravi problemi di salute e che potevano essere curate meglio al Nord, alle “donne a rischio” e alle persone che non potevano essere protette. Nuovi motivi che hanno portato il “trasferimento” all'ordine del giorno, conferendogli un ruolo uguale a quello delle altre due “soluzioni”. L'ACNUR sta attualmente preparando un manuale in cui sono enunciati i criteri che dovrebbero essere applicati dal proprio personale per valutare le domande di trasferimento (v. UNHCR 1996).

⁶ Quelli che credono nella reincarnazione potrebbero considerare situazioni di vita dolorose, quali la detenzione e la tortura, come il risultato del karma ereditato.

⁷ Per decenni i rifugiati che vivevano a Nairobi sono stati oggetto di molestie arbitrarie da parte della polizia. Nel momento in cui scrivevo, nel luglio del 1997, la situazione era particolarmente acuta. Squadroni di picchiatori provenienti dal Burundi e dal Ruanda erano presenti a Nairobi e si verificarono numerosi assassinii. Non era garantita alcuna sicurezza per coloro che erano disposti a testimoniare a favore delle persone accusate di crimini di guerra ad Arusha.

“Ho appena parlato con uno degli accademici ruandesi che si sta nascondendo a casa di amici. Il piccolo gruppo di accademici provenienti dal Burundi, dal Ruanda e dallo Zaire si è sparpagliato per la città e sono terrorizzati. Hanno dovuto pagare per non venir arrestati, alcuni sono stati catturati, altri continuano a mancare all’appello (...) e un autobus sta partendo oggi per il campo di Kakuma con alcune delle persone che si trovavano a Nairobi. Avevamo previsto di incontrarci con il gruppo di accademici, ma ora è stato tutto cancellato” (G. Verdirame, e-mail 30 luglio 1997).

⁸ Sono già stati fatti molti confronti tra i rifugiati assistiti e quelli che si sono trasferiti autonomamente (ad esempio Hansen 1982, 1990; Harrell-Bond 1986; Kibreab 1983, 1989, 1991a, 1991b; Malkki 1990), ma manca un lavoro comparativo sull’impatto psicologico dell’esperienza di essere rifugiati in questi differenti contesti.

⁹ Durante la lotta contro l’apartheid nel Sudafrica e per l’indipendenza in Namibia, sia i rifugiati ANC che SWAPO godettero dell’auto-governo e dell’autonomia durante l’esilio in Africa.

¹⁰ Hyndman (1996, p. 10) esprime il proprio “scetticismo” a proposito della volontà delle agenzie umanitarie di demandare un qualche potere decisionale significativo ai rifugiati, e, anche nei casi in cui ciò è avvenuto, si chiede “che nesso formale di responsabilità debba esistere per assicurare che il potere venga condiviso su una base duratura” Waldron (1987, p. 5) ha sottolineato che la responsabilità nei programmi d’aiuto per i rifugiati ha un significato ben diverso: “fino a quando c’è un equilibrio tra il numero di persone e la quantità di cibo, il senso di responsabilità viene appagato (...), quando questo equilibrio si rompe, anche la sicurezza del singolo burocrate e di tutto il sistema viene minata”.

¹¹ Indra ha rilevato che i finanziatori si lamentavano soprattutto della *manca*za di gratitudine da parte dei beneficiati. Sembra essere una richiesta dovuta, e benché lo stesso ricevere implichè che il destinatario ceda il proprio status o potere al donatore, lui/lei pare debba esprimere gratitudine per aver perso la propria posizione sociale.

¹² Hyndman (1996, p. 96) cita i commenti di Edward Said a proposito delle popolazioni emarginate: “la loro esperienza conta sempre, ma non i loro nomi e le loro identità, essi sono utili senza essere completamente qui” e di Trinh Minh-ha: “chiamare per nome è parte del rituale umano dell’incorporazione e colui che non ha un nome è meno dell’inumano o del subumano”.

¹³ Indra (1993, p. 236) nota che i rifugiati che ricevevano sovvenzioni da privati si lamentavano spesso del fatto che, mentre l’aiuto materiale fosse di buona qualità, gli articoli che ricevevano erano usati laddove le cose date ai rifugiati nei programmi governativi erano nuove.

¹⁴ Nel 1982-83 è accaduto che un rifugiato uganese stava cercando di tirare il veicolo dell’ACNUR fuori dal fango. In questa posizione la vestaglia non copriva la sua biancheria intima. Stava indossando un bel paio di mutandine vittoriane antiche, decorate in modo elaborato con pizzi fatti a mano. Gli dissi che nel posto da cui provenivo questo indumento aveva un valore e che mia figlia collezionava questo tipo di cose. Se voleva vendermele, ero disposta ad acquistarle. “Signora”, disse, “non ho nient’altro da indossare”.

¹⁵ Intervista del 13 luglio 1997. Indra, riportando il proprio studio e quello di altri sul re-insediamento in Canada, nota che i rifugiati esprimono molta ambiguità per quanto riguarda le relazioni con i finanziatori (1993, p. 239).

¹⁶ Dall’altro lato, Malkki (1992) ha osservato alcuni rifugiati aggrapparsi a questi diritti in situazioni in cui non potevano reclamarli. Conoscevano la legge internazionale sui rifugiati e Malkki ha sottolineato come le persone comuni nel campo fossero ben informate e come “conoscessero queste leggi e convenzioni”. Cita un membro del personale dell’agenzia il quale aveva affermato: “sono molto astuti, questi bahutu. Conoscono i loro diritti in quanto rifugiati. Citeranno agli ufficiali dell’ACNUR l’articolo tal dei tali della Convenzione di Ginevra! Loro assilleranno l’ACNUR”.

¹⁷ Come afferma Minh-ha, “il ‘bisognoso’ non può sempre permettersi di rifiutare, per cui continua ad accettare senza riconoscenza” (cit. da Hyndman 1996, p. 117).

¹⁸ Indra (1993) nota anche che questa aveva già costituito una delle motivazioni principali dell’accoglienza dei vietnamiti da parte del Canada negli anni Settanta.

¹⁹ Un caso memorabile è stato quello di una donna che era fuggita con i suoi tre bambini. Il figlio diciassettenne, nato dal suo primo matrimonio, aveva partecipato alla lotta contro l’occupat-

zione russa ed era stato costretto ad andarsene dall'Ungheria. Il matrimonio con un famoso giocatore di calcio, da cui aveva avuto due bambini più piccoli, era già sufficientemente in crisi da indurla a decidere di cogliere l'opportunità di andarsene. Gradualmente si rese conto del drammatico cambiamento dello stile di vita che comportava il vivere negli Stati Uniti. Spiegò che non poteva assolutamente lavorare; aveva le vene varicose e non parlava inglese, per cui avrebbe preferito tornare in Ungheria. Prima che lo Stato le pagasse il viaggio di ritorno, mi fu ordinato di controllare che il marito fosse disposto ad accoglierla. Con suo sollievo, tutto era stato perdonato.

²⁰ Indra discute anche i problemi che emergono tra rifugiati e finanziatori a causa della mancanza di comprensione della "cultura" dell'altro.

²¹ Quanti operatori umanitari fanno uno sforzo per imparare la lingua dei rifugiati con cui lavorano? In Zimbabwe uno dei primi "interventi" per i mozambicani fu quello di organizzare lezioni d'inglese in modo che i rifugiati potessero parlare al personale dell'organizzazione (Robert Mauser, comunicazione personale). Per essere sinceri, quando questo governo ospite divenne maggiormente implicato nell'educazione dei rifugiati, l'alfabetario venne insegnato in portoghese e il materiale scolastico venne fornito dal governo Frelimo.

²² Per tutte le interviste precedenti avevo fatto affidamento sulla moglie ungherese di un pastore che traduceva via telefono.

²³ Per riferimenti bibliografici più comprensivi a proposito degli studi sul re-insediamento nell'America del Nord vedi il lavoro di Indra citato in questo capitolo e Chan, Indra 1987.

²⁴ Margaret Reeves, una studentessa in medicina di Oxford che ha trascorso sette settimane nei terribili campi Benako, riporta come durante la prima conversazione con un rifugiato, avessero discusso Camus e Sartre: "Il mio incontro con François fu il primo a far cambiare quella che era la mia idea su cosa fosse un rifugiato. (...) cosa mi aspettavo? Come molti di noi ero stata condizionata dai media che li rappresentano come contadini senza volto, senza speranza, indifesi, affamati e morenti, o passivamente in attesa per l'aiuto che viene loro elargito da noi occidentali" (1997, p. 8).

²⁵ Uso il tempo passato perché nel passato, più spesso che oggi, i rifugiati erano detenuti in campi dove erano completamente dipendenti dall'assistenza internazionale e incapaci di produrre cibo da sé. Questo livello d'assistenza è descritto come "prenderli cura" e sostentamento.

²⁶ Per due volte, durante un tentativo di contare i rifugiati nel campo Kakuma, questi effettivamente "distrussero i recinti costruiti a questo scopo, e inoltre rapirono il personale addetto al 'conteggio'". Per riprendere il controllo della situazione, l'ACNUR dovette infine "allearsi con i capi dell'Esercito di Liberazione Sudanese (SPLA) (...). Incontrarsi con i gruppi politici è contrario alla politica ufficiale dell'ACNUR, ma (...) il personale sapeva di non avere altra scelta" (Hyndman 1996, p. 101).

²⁷ I lettori che non hanno mai visitato un campo rifugiati potrebbero pensare si sia trattato di un evento eccezionale. Non lo è, Hyndman descrive un simile piano segreto escogitato per evitare che i rifugiati falsassero i conteggi: "Alle cinque del mattino circa duecento poliziotti keniani armati circondarono il campo. Erano stati organizzati sei centri di conteggio. Tutti i rifugiati furono svegliati e fu loro spiegato di dirigersi verso il centro più vicino, ognuno dei quali era recintato e sorvegliato. Gli operatori dell'ACNUR, molti dei quali erano venuti in aiuto da altre località, comunicavano tra un centro e l'altro attraverso le ricetrasmittenti. I rifugiati dovevano fare la fila in stretti corridoi attraverso cui poteva passare una sola persona per volta. Qui venivano contati - e le mani di quelli che erano già stati contati venivano segnate con dell'inchiostro - e spostati verso la successiva area circondata e posta all'interno del centro recintato. (...) La prova fu terminata entro la mattina presto" (1996, p. 101).

²⁸ Dal momento che la maggior parte delle persone ha visto dei film western, è improbabile che il significato di questa descrizione non sia presente ai rifugiati.

²⁹ Il fronte Polisario è rappresentato in molti paesi e sono stati formati molti gruppi di sostegno. La richiesta dei saharawi di autogestione è sostenuta da attività politiche, mentre l'assistenza monetaria e materiale viene inviata alla Croce Rossa sarawasi attraverso la Croce Rossa algerina. Ci sono state delle iniziative finanziate da ONG, tra le quali vi è stato un progetto agricolo per coltivare verdure. Ma, almeno che un'ONG non sia disposta a lavorare attraverso il fronte Polisario e la Croce Rossa saharawi e di lasciare nelle loro mani il controllo, l'uso e la distribuzione degli aiuti, i suoi contributi non sono benaccetti.

³⁰ È interessante notare che, nonostante il grande patrimonio della biblioteca del RSP, tranne il testo di Shisana e Celentano (1985), non sono riuscita a trovare alcuno scritto sui campi ANC o SWAPO! È disponibile una letteratura esaustiva sul rimpatrio in Namibia (cfr. il catalogo RSP sulla Word Wide Web), che ricorda il caso dei rifugiati fula dalla Guinea in Sierra Leone. Potevano vivere in qualsiasi parte del paese e non erano etichettati come rifugiati. Ma quando rimpatriarono in modo spontaneo, l'ACNUR lo annunciò come un rimpatrio di successo.

Bibliografia

- Africa Rights, 1997, *Human Rights Watch*, Africa Rights.
- Aga Khan, 1981, *Study on Human Rights and Massive Exoduses*, UN, 2004, *Global refugee trends* Economic and Social Council, Commission on Social Rights, 31 dicembre.
- Ager, A., 1993, *Mental health issues in refugee populations: a review*, Project on International Mental and Behavioral Health, Harvard Medical School, Department of Social Medicine.
- Ager, A., Ager, W., Long, L., 1995, *The differential experience of Mozambican refugee women and men*, «Journal of Refugee Studies», n. 8 (3), pp. 263-287.
- Ake, C., 1996, *Democracy and Development in Africa*, Washington, Brookings Institution.
- Aron, A., a cura, 1988, *Flight, Exile, and Return: mental Health and the refugee*, San Francisco, Committee for Health Rights in Central America.
- Ata, A. W., Klimidis, S., Minas, I. H., 1992, *Adolescent (Vietnamese) refugee migration and settlement issues in Australia*, presentato alla Migration and Health, Conference of the International Organization for Migration with WHO and UN Population Fund, giugno/luglio.
- Baskauskas, L., 1981, *The Lithuanian refugee experience and grief*, «International Migration Review», n. 15 (1), pp. 276-291.
- Beiser, M., 1987, *Changing time perspective and mental health among south east Asian refugees*, «Culture, Medicine and psychiatry», n. 11, pp. 437-464.
- Beiser, M., 1993, "After the door has been opened: the mental health of immigrants and refugees in Canada", in V. Robinson, a cura, *The International Refugee Crisis: British and Canadian Responses*, London, Macmillan.
- Beiser, M., Turner, R. J., Ganesan, S., 1989, *Catastrophic stress and factors affecting its consequences among southeast Asian refugees*, «Social Science medicines», n. 28 (3), pp. 183-195.
- Beristain, C., Donà, G., 1997, *Psychology in Humanitarian Assistance*, Bruxelles, European Community Humanitarian Organisation.
- Berry, J., 1991, "Refugee adaptation in settlement countries: an overview with an emphasis on primary prevention", in F. L. Ahearn, J. J. Athey, a cura, *Refugee Children: Theory, Research and Services*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Berry, J., Poortinga, Y. H., Segall, M. H., Dasen, P., 1992, *Crosscultural Psychology: Research and Applications*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bracken, P. J., Giller, J. E., Summerfield, D., 1995, *Psychological responses to war and atrocity: the limitations of current concepts*, «Social Science and Medicine», n. 40 (8), pp. 1073-1083.

- Carlin, J., 1990, "Refugee and immigrant populations at special risk: women, children and the elderly", in W. Holtzman, T. Bornemann, a cura, *Mental Health of Immigrants and Refugees*. Atti della conferenza finanziata dalla Hogg Foundation for Mental Health e dalla World Federation for Mental Health, Hogg Foundation for Mental Health, pp. 224-233.
- Cernea, M., 1995, *Understanding and preventing impoverishment from displacement: Reflections on the state of knowledge*, «Journal of Refugee Studies», n. 8 (3), pp. 245-264.
- Chan, K. B., Indra, D. M., a cura, 1987, *Uprooting, Loss and Adaptation: The Resettlement of Indochinese Refugees in Canada*, Ottawa, Canadian Public Health Association.
- Cimade, 1981, *The influence of political repression and exile on children*, «Mental Health and Exile», pp. 14-21.
- Coles, E., Espin, O., Rothblum, E., 1992, *Refugee Women and Their Mental Health: Shattered Lives*, New York, Harrington Park Press.
- Dahoud, O., Pelosi, A. J., 1991, "The Somali people: refugees in two worlds", in L. Appleby, R. Araya, a cura, *Mental Health Services in the Global Village*, London, Gaskell.
- Daley, P., 1989, *Refugees and underdevelopment in Africa: the case of Burundi refugees in Tanzania*, tesi non pubblicata, Facoltà di Antropologia e Geografia, Università di Oxford.
- Dawes, A., 1990, *The effects of political violence on children: a consideration of South Africa related studies*, «International Journal of Psychology», n. 15 (1), pp. 13-31.
- De Voe, M., 1986, *Framing refugees as clients*, «International Migration Review», n. 15 (1), pp. 88-91.
- Eisenbruch, M., 1984, *Cross-cultural aspects of bereavement. I: A conceptual framework for comparative analysis*, «Culture, Medicine and Psychiatry», n. 8, pp. 283-309.
- Eisenbruch, M., 1988, *The mental health of refugee children and their cultural development*, «International Migration Review», n. 22 (2), pp. 282-300.
- Eisenbruch, M., 1990, *Cultural bereavement and homesickness*, in S. Fisher, C. L. Cooper, a cura, *On the Move: the psychology of change and transition*, Chichester, Wiley.
- Gellar, S., 1983, *The Ratched-McMurphy model: a critique of participatory development models, strategies and projects*, relazione presentata all'African Studies Association Annual Meeting, Boston.
- Giddens, A. A., 1981, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London, MacMillan.
- Gilbert, R., 1995, *Letters from refugees: an insight into the refugee experience*, RSP Student paper, RSP Library.
- Goffman, I., 1961, *Asylum: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York, Doubleday Anchor.
- Hannan, L., 1997, *Police round up refugees "spies": hundreds are being sent to camps in an operation denounced as illegal by lawyers*, «Guardian», 31 luglio.
- Hansen, A., 1982, "Self-settled rural refugees in Africa: the case of Angolans in Zambian villages", in A. Hansen, O. Smith, a cura, *Involuntary Migration and Resettlement: The Problems and Responses of Dislocated People*, Boulder, Westview Press, pp. 13-25.

- Hansen, A., 1990, *Refugee Self-Settlement versus Settlement on Government Schemes: The Long-Term Consequences for Security, Integration and Economic Development of Angolan Refugees (1966-1989) in Zambia*, Genève, UNRISD.
- Harrell-Bond, B. E., 1981, *The struggle for the Western Sahara: a three part series. Part I: The background*, n. 27; *Part II: The legal/political milieu*, n. 38; *Part III: The people*, n. 39, Hanover, The American Universities Field Staff.
- Harrell-Bond, B. E., 1985, *Humanitarianism in a strait-jacket*, «African Affairs», n. 334, pp. 3-13.
- Harrell-Bond, B. E., 1986, *Imposing Aid: Emergency Assistance to Refugees*, Oxford, Oxford University Press.
- Harrell-Bond, B. E., Voutira, E., Leopold, M., 1992, *Counting the refugees: gifts, givers, patrons and clients*, «Journal of Refugee Studies», n. 5 (3/4), pp. 205-225.
- Hyndman, M. J., 1996, *Geographies of displacement: gender, culture and power in AC-NUR refugees camps, Kenya*, tesi di dottorato non pubblicata, Faculty of Graduate Studies, Department of Geography, University of British Columbia, settembre.
- Hyndman, M. J., 1997, *Refugees self-management and the question of governance*, «Refugee», n. 16(2), pp. 16-22.
- Indra, D., 1988, «*An analysis of the Canadian private sponsorship programme for South East Asians*», in V. Robinson, a cura, *The International Refugee Crisis: British and Canadian Responses*, London, MacMillan.
- Indra, D., 1993, «*The spirit of the gift and the politics of resettlement: the Canadian private sponsorship of South East Asians*», in V. Robinson, a cura, *The International Refugee Crisis: British and Canadian Responses*, London, MacMillan.
- Kay, D., 1987, *Chileans in Exile: Private Struggle, Public Lives*, London, MacMillan.
- Kesey, K., 1962, *One Flew Over the Cuckoo's Nest*, London, Methuen.
- Kibreab, G., 1983, *Reflection on the African Refugees Problem: A Critical Analysis of Some Basic Assumptions*, Uppsala, Scandinavian Institute of African Studies.
- Kibreab, G., 1989, *Local settlements in Africa: a misconceived option*, «Journal of Refugees Studies», n. 2 (4), pp. 486-490.
- Kibreab, G., 1991a, *Reflections on the African refugees in first countries of asylum: past experiences and prospects for the 1990s*, relazione commissionata dal Program on International e US Refugee Policy, Tufts University, Department of Economic History and Uppsala University, Sweden, Research report n. 26.
- Kibreab, G., 1991b, *The state of the art review of refugees studies in Africa*, Uppsala, Relazione in Economic History.
- Klimidis, S., Ata, A., Minas, I. H., 1992, *Adolescent self-concept and psychopathology: comparisons of immigrant, refugee and native born samples*, relazione presentata durante un corso sulla salute mentale di bambini che vivono in una situazione di violenza, Oxford, RSP Library.
- Kulig, J. C., 1990, *A review of the health status of southeast Asian refugee women*, «Health Care for Women International», n. 11, pp. 49-63.
- Lawless, R., Monahan, L., a cura, 1988, *War and Refugees: The Western Sahara Conflict*, London, Pinter.
- Malkki, L., 1990, «*Context and consciousness: Local conditions for the production of historical and national thought among Hutu refugees in Tanzania*», in R. G. Fox, a cura, *National Ideologies and the Production of National cultures*, American Ethnological Society Monograph Series, n. 2.
- Malkki, L., 1992, *Citizens of humanity: images of international community and trusteeship*, relazione presentata all'UNU/WIDER Workshop, «Trust and the Refugee Experience», University of Bergen, (Norvegia), giugno.

- Mandani, M., 1973, *From Citizens to Refugee: Ugandan Asians Come to Britain*, London, Pinter.
- Marris, P., 1986, *Loss and Change*, London, Routledge & Kegan Paul.
- Marx, E., 1990, *The social work of refugees: a conceptual framework*. Elizabeth Colson Lecture, «Journal of Refugee Studies», n. 3 (3), pp. 189-203.
- Mauss, M., 1925, *The Gift*, New York, Free Press; trad. it. 2002, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi.
- Mitchell, J., Slim, H., 1990, *Registration in Emergencies: Oxfam Practical Health Guide*, Oxford, Oxfam.
- Muecke, M., 1992, *Anxiety among Cambodian refugee adolescents in transit and in resettlement*, «Western Journal of Nursing Research», n. 14 (3), pp. 267-291.
- Needham, R., 1994, *Refugee Participation*, «Refugee Participation Network (RPN)», Oxford, Refugee Studies Programme, pp. 17-19.
- Neuwirth, G., Vincent, C., a cura, 1997, *Women Refugees in International Perspectives 1980-1990: An Annotated Bibliography*, Ottawa, Research Resources Division for Refugees.
- Proudfoot, M. J., 1957, *European Refugees 1939-1952: A Study of Forced Population Movement*, London, Faber & Faber.
- Reeves, M., 1997, *Could Oxford dons survive?*, «Oxford Magazine», Nought Week, Hilary Term, Oxford University, pp. 8-9.
- Ressler, E., Boothby, N., Steinbock, D., 1988, *Unaccompanied Children: Care and Protection in Wars, Natural Disaster and Refugee Movements*, Oxford, Oxford University Press.
- Ritchie, J. M., 1992, *Exile in Oxford*, «Oxford Magazine», Fourth Week, Trinity Term, Oxford University, pp. 3-5.
- Shisana, O., Celentano, D. D., 1995, *Depressive symptomatology among Namibian adolescent refugees*, «Social Science e Medicine», n. 21 (11), pp. 1251-1257.
- Skran, C., 1995, *Refugees in Inter-war Europe: The Emergence of a Regime*, Oxford, Clarendon Press.
- Spitzer, L., 1989, *Lives in Between: Assimilation and Marginality in Austria, Brazil, West Africa 1780-1945*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Steen, A. B., 1993, *Refugee resettlement: Denmark and Britain compared*, «Refugee Participation Newsletter», n. 14, Oxford, Refugees Studies Programme.
- Subba, T. B., 1990, *Flight and adaptation: Tibetan refugees in the Darjeeling-Sikkim Himalaya*, Dharamsala (India), Library of Tibetan Works and Archives.
- Summerfield, D., 1991, *The rise of post-traumatic stress disorders*, «British Medical Journal», n. 303, p. 1271.
- Summerfield, D., 1997, *The legacy of war: beyond trauma to the social fabric*, «Lancet», n. 349, p. 1568.
- Summerfield, D., Hume, F., 1993, *War and post-traumatic stress disorder: the question of social context*, «Journal of Nervous and Mental Disease», n. 181, p. 522.
- UNHCR, 1982, *Handbook for Emergencies: Management, Administration and Procedures*, Genève, UNHCR.
- UNHCR, 1996, *Excerpts from the Resettlement Handbook*, Genève, Division of International Protection.
- UNHCR, 1997, *Refugee voices from exile*, «Refugees», n. 107, pp. 3-30.
- Uthman ibn Fudi, 1978, *Bayan wujub al-hujra <ala <l'-ibadd.*, a cura di J. O. Hunwick, Khartoum University Press-Oxford University Press.

- Voutira, E., Harrell-Bond, B. E., 1995, "In search of the locus of trust: the social world of the refugee camp", in E. V. Daniel, J. C. Knudsen, a cura, *Mistrusting Refugee*, Berkeley, University of California Press.
- Voutira, E., Mahmud, N., Oestergaard-Nielsen, E., Urquiola, A., Whishaw-Brown, S., Yu, H., 1995, *Improving Social and Gender Planning in Emergency Operation*, rapporto per il World Food Programme, Refugee Studies Programme.
- Wahlbeck, O. R., 1997, *Kurdish refugee communities: the diaspora in Finland and England*, tesi DPhil non pubblicata, Warwick, University of Warwick.
- Waldron, S., 1987, *Blaming the refugees*, «Refugee Issues», n. 3, p. 3.
- Waldron, S., 1992, *Food for thought: refugee survival strategies and administrative control in organised settlements*, relazione presentata presso l'International Meeting of Population Movements, Food Crises and Community Responses, Centre for the Study of the Administration of Relief, New Delhi (India).
- Wallace, T., 1994, "Sabarawi women: between ambition and suffering", in B. Walker, a cura, *Women and emergencies*, Oxford, Oxfam, pp. 50-53.
- Williams, C., Westermeyer, J., a cura, 1986, *Refugee Mental Health in Resettlement Countries*. Washington (D.C.), Hemisphere.
- Wilson, R., a cura, 1988, *Age in exile: a report on elderly exiles in the United Kingdom*, rapporto preparato per la Conferenza Age in exile, Noordwijkehout, Paesi Bassi.