

Federico Rahola

Rappresentare “gli spazi del fuori”. Note per un’etnografia dei campi profughi

“Il nostro tempo – il suo moderno imperialismo militare, le ambizioni quasi teologiche dei suoi governanti dispotici e totalitari – è il tempo dei rifugiati, dei profughi, dell’immigrazione di massa”
(Said 2000).

Il tempo dei rifugiati, dei profughi, dei migranti: in un saggio straordinariamente intenso e tutto in prima persona sul significato politico dell’esilio, Edward Said sembra quasi “costretto” a ricorrere a queste figure “fuori luogo” per recuperare la cifra di fondo del presente. Soggetti che, in base a un crudo dato quantitativo, restituiscono oggi una dimensione di *displacement* tanto violentemente comune e generalizzata da risultare inassimilabile a esperienze individuali e “letterarie”, a biografie di e sull’esilio. Per poter anche solo mappare una condizione in cui, per dirla con parole di James Clifford (1988, p. 12), “persone e cose appaiono sempre più frequentemente fuori posto”, Said (2000, p. 176) invita allora a “mettere da parte Nabokov e Joyce” e a prestare attenzione al fatto che:

Non appena ci si allontana dal mondo “atlantico”, questo deserto devastante cresce a dismisura: d’improvviso, il numero inesorabilmente esponenziale delle persone “undocumented” si perde a vista d’occhio, senza che la loro storia sia in qualche modo dicibile, rappresentabile. Pensare ai musulmani esiliati dall’India, agli haitiani in America, ai *bikinians* in Oceania, ai palestinesi sparsi dappertutto nel mondo arabo, significa necessariamente abbandonare quella figura “discreta” di rifugiato, dotata di risorse personali e materiali e di una propria soggettività, per lasciar spazio all’astrazione assoluta di politiche che riguardano masse indistinte. Negoziazioni, guerre di liberazione nazionale, gente cacciata dalla propria casa e costretta a forza, deportata *de jure* o semplicemente confinata in *enclaves* disseminate altrove: a che cosa riconducono tutte queste esperienze? Non sono forse la dimostrazione *à la lettre* di qualcosa di irrecuperabile?

Accettare le parole di Said, riconoscere nella deterritorializzazione e nella generale crisi che investe le forme dell’appartenenza il carattere più dirompente del presente, significa quindi assumere una serie di condizioni preliminari, che si rivelano ineludibili in ogni tentativo di rappresentare le *no-man’s land* cui sono destinate oggi le “masse indistinte di un-

documented persons". Sia chiaro, stabilire condizioni non vuol dire fornire risposte definitive, piuttosto indicare una direzione, e quindi, implicitamente, sconsigliarne altre. In primo luogo significa riconoscere, sia pure in termini gestuali, l'azione di un confine tanto politicamente decisivo quanto geograficamente incollocabile: è volutamente vago il riferimento di Said al "mondo atlantico", che potrebbe coincidere con l'Occidente, e quindi, diacriticamente, con tutto ciò che si oppone a una generica e indeterminata idea di Sud o di Terzo Mondo – concetti di cui l'intellettuale palestinese ha mostrato meglio di chiunque altro la "discorsività" oltre che il tendenziale e problematico superamento nel presente postcoloniale¹. Ciò, in ogni caso, non implica affatto che tali macrodivisioni non producano più differenze sostanziali: al contrario, il confine cui ricondurle tende oggi a disporsi in modo irregolare, taglia trasversalmente divisioni assolute seguendo il generale *displacement* che è cifra del presente, e non trova più una geografia in grado di configurarlo una volta per tutte.

Said, però, non si limita a constatare la presenza di un confine incollocabile, che sopravvive a quello dicotomico delle colonie e alle violente pressioni cui sono sottoposte le frontiere statuali-nazionali. Le sue parole segnalano anzi una serie di effetti politici immediati che consentono di "vedere" l'azione di quel confine. Innanzitutto un'assoluta spersonalizzazione: oltrepassando "la linea" si è costretti ad abbandonare ogni idea definita di soggettività e ogni forma di diritto che possa ancora rappresentarla (il "rifugiato", in primo luogo, come figura che definisce giuridicamente individualità riconosciute, soggetti titolari di un diritto di asilo), per lasciare il campo ad astrazioni che riguardano numeri, "masse indistinte" – un continuum indefinito che subentra al territorio discreto degli individui, dei "cittadini". Da qui, dallo smarrimento di ogni forma di individuazione, Said ricava il senso di qualcosa che si rivela al contempo irrappresentabile e irrecuperabile: soggetti la cui esperienza risulta nei fatti "indicibile", ai quali è negata ogni possibile voce, ogni biografia (se con essa si intende una certa linearità narrativa in grado di saldare il presente al passato e di prefigurare futuri) e quindi ogni visibilità politica e in senso lato "sociale". Individui per i quali la parola inclusione assume una tonalità astratta, desolatamente fuori luogo, e che appaiono invece rappresentabili solo nei termini di qualcosa di eccessivo, "a perdere".

Il tono quasi inappellabile di Said sembra definire la realtà sociale su cui interviene oggi l'azione umanitaria, il soccorso a soggetti costretti a evacuare aree infestate da conflitti e catastrofi di vario tipo, "armati solo di una carta per le razioni di cibo e del numero che è stato loro assegnato da un'agenzia umanitaria". Credo che ogni tentativo di rappresentare chi è violentemente collocato al di là di questa linea di status sempre meno nitida (ma abissale) ed è "costretto a forza, deportato o semplicemente confinato in *enclaves* disseminate altrove" (ib.), deb-

ba necessariamente partire da qui, dai “requisiti” politici che l’autore di *Orientalism* delinea.

Esistono infatti, e sono oggi dappertutto, luoghi specifici in cui una quota considerevole di tale umanità *displaced* tende a trovare una “casa”. Si tratta per lo più di spazi confinati, che riproducono al proprio interno condizioni di vita ridotte all’essenziale, e cioè a una mera sopravvivenza (sostanzialmente eterodiretta e continuamente minata da deprivazioni, esposta alla morte), riflettendo un ordine esterno che si configura in termini di costante minaccia e di radicale esclusione. Tali luoghi, che Hannah Arendt in un capitolo denso e problematico di *The Origins of Totalitarianism* (1966, p. 394) definiva come “surrogati di patrie impossibili”, si possono ricondurre alla categoria cumulativa e generica di campi: campi umanitari, campi profughi, campi per rifugiati temporanei, fino ai più discreti e attualissimi campi di detenzione per migranti e richiedenti asilo. Strutture di *internamento* più o meno coatto che fanno della provvisorietà un sistema, tutte definite nel linguaggio anodino delle agenzie umanitarie attraverso locuzioni che ne accentuano l’assoluta temporaneità: *emergency temporary locations*, *temporary protected areas*, *zones d’attente*, centri di permanenza/accoglienza temporanea.

Altrove ho definito queste strutture “zone definitivamente temporanee” (Rahola 2003), per restituire lo specifico cortocircuito spazio-temporale che le connota, tentando pure di tracciarne una genealogia: di delineare, cioè, le traiettorie che il ricorso a questo dispositivo sempre estremo ha descritto nel corso di quello che due storici francesi, in un libro recente e nell’impianto di fondo piuttosto discutibile, definiscono correttamente come “il secolo dei campi” (Kotek, Rigoulot 2000). Ora, se anche il campo d’internamento è davvero un’“invenzione” – la più tragica – del Novecento, a giudicare dai primi tre anni del nuovo secolo quella prerogativa funesta non sembra tanto assoluta, e il presente si ripropone *ancora* come un tempo segnato dalla presenza pervasiva di campi. Il nodo con cui mi misuravo era quindi di carattere essenzialmente storiografico: riguardava la possibilità di rintracciare se non proprio una continuità, perlomeno una “matrice”, una serie di principi e di ipotesi cui ogni campo in qualche modo risponde.

Pur nelle manifestazioni sideralmente lontane che i campi hanno assunto (dalle prime forme coloniali, a Cuba nel 1896 e in Sudafrica nel 1900, ai campi per apolidi e “cittadini stranieri” nell’Europa degli anni Venti e Trenta, all’abisso dei lager e l’inferno dei gulag, fino ai campi per profughi e migranti e al riemergere, nelle guerre del presente, di campi di concentramento che l’umanità pensava di essersi lasciata per sempre alle spalle), ho tentato di ricondurre la vicenda a una serie di elementi costanti, recuperando una possibile trama. A un livello di generalizzazione molto elevato, e cioè nell’ipotetico grado zero che li interpreta come strutture per internare arbitrariamente civili a diverso titolo “fuori po-

sto”, i campi riflettono sempre il venir meno di determinate forme di regolazione dell’appartenenza: la crisi di un confine – quello socialmente e culturalmente sanzionato cui ogni società ricorre per regolare inclusione ed esclusione – che finisce per smarrire ogni dimensione dialettica, ogni possibile “dialogo”. Sono, cioè, lo strumento che segnala l’esaurirsi di un’ipotesi inclusiva, il limite estremo di un ordine politico e l’“entropia” che così si produce. È quindi con un dispositivo supplementare e vicario (un *place-holder*) che abbiamo a che fare: sintomo a ogni latitudine di un’inclusione che, nelle forme che di volta in volta storicamente si è data, si rivela “improvvisamente” impossibile. Per questo i campi designano sempre uno spazio assoluto “del fuori”, di un’esclusione che cessa di rapportarsi a un “dentro” e restituisce direttamente l’immagine spettrale di un’umanità fuori dalle mura, in esubero, in eccesso.

In altre parole, dai primi campi coloniali in cui furono internate masse intere di sudditi incatalogabili per le leggi di sangue e di suolo che organizzano ancora oggi le forme dell’appartenenza, ai campi umanitari del presente che raccolgono gli “scarti” di processi che ridefiniscono sempre più selettivamente quelle forme, passando attraverso l’evento che ha marchiato in modo indelebile la storia di un secolo e dell’umanità, il ricorso ai campi si può ricondurre a un’azione relativamente costante: quella di incarnare un confine assoluto che produce forme di inclusione sempre più claustrofobiche, rappresentate come costantemente minacciate, e lo fa radicalizzandosi, ratificando cioè un’esclusione che va al di là della marginalità sociale, al di là dei limiti e dell’idea stessa che una data società può avere dei propri confini.

Sia chiaro, ciò non significa che ogni tipo di campo sia di per sé comparabile, che lager e campi profughi rispondano alla stessa logica. Piuttosto, ed è cosa diversa, significa che per comprendere i campi del presente e le logiche di territorializzazione cui rispondono (in quanto “surrogati di patrie impossibili” per individui che non appartengono) occorre pensarli come “luoghi a parte”, e, facendo un passo più in là, come luoghi “a perdere”: come strumenti di confinamento incommensurabili rispetto ad altri dispositivi d’internamento più o meno coatto ma sempre legato a determinate esigenze sociali e a una specifica “economia”, manicomii, carceri, tutti i luoghi che dopo i lavori di Erwing Goffman e Michel Foucault si definiscono genericamente come istituzioni totali. Quel filo “produttivo”, quella specifica economia (punitiva, disciplinare, educativa, riabilitativa), nei campi si spezza una volta per tutte, imponendo di guardare altrove, alla sidentalità sociale di uno “spazio del fuori” (Sossi 2003). Essenzialmente per questo motivo ho suggerito di concepire i campi come “forma”, intesa non tanto nell’accezione comune, strutturale, di una cornice neutra e in sé priva di segno e di direzione, quanto piuttosto nel significato dialettico di un “autentico principio che concretiz-

za”², di uno “strano fattore di attrazione che distorce, pregiudica e conferisce uno specifico colore a ogni elemento della totalità” (Žižek 2003, p. 32). Così facendo diventa possibile cogliere il significato politico di qualcosa che, in tutti i sensi, “fa la differenza”: che tutte le volte che irrompe segna un superamento rispetto a ogni precedente esperienza di esclusione, e distingue un passaggio non più recuperabile, producendo direttamente una differenza radicale. I campi, in altre parole, dal primo momento in cui appaiono nella storia e ogniqualvolta si è fatto ricorso al loro particolare confinamento, segnalano una soglia, un confine politico definitivamente varcato, ratificando l’esistenza di individui che eccedono il senso di un luogo e in quanto tali diventano “superflui”.

Su questa forma si innestano le diverse dimensioni che i campi hanno assunto nel “loro” secolo e nell’ipoteca che pongono sul nuovo, svolgendo di volta in volta funzioni contingenti e rispondendo a una qualche “necessità”, ma non tradendo mai questa matrice assoluta, il segno di una soglia che una volta varcata non consente ritorno. Ed è a questa forma che ritengo si debba associare la perentoria constatazione di indicibilità e irrecuperabilità cui allude Said, quale monito da tenere a mente nel momento in cui ci si accosta a tali luoghi estremi.

La specificità assoluta della “forma campo” impone allora alcune considerazioni metodologiche, preliminari a ogni tentativo di rappresentare i campi del presente: la prima riguarda una certa verticalità diacronica, per cui i campi si possono leggere meglio “attraverso i campi”, ripercorrendo la trama parallela che questo “mezzo senza fini” ha disegnato nell’esperienza moderna. La seconda, complementare, suggerisce una relativa autonomia sincronica, riflesso immediato della radicale cesura con il mondo esterno che quella soglia impone. Sintetizzando, ciò significa che per molti campi il mondo esterno tende a influire minimamente e comunque a deformarsi nelle relazioni interne (aberrando la percezione degli internati) e, soprattutto, che poco o nulla di ciò che avviene all’interno di un campo ha ripercussioni fuori.

È anche in base a tali premesse che si può introdurre la domanda intorno a cui queste note si organizzano: come descrivere etnograficamente i luoghi cui è confinata l’umanità in eccesso? Premetto che, al di là di considerazioni più puntuali (e in ogni caso doverose), per etnografia intendo una pratica di conoscenza deliberatamente “limitata”, poco più che la trascrizione di una presenza, con tutte le difficoltà insite nei due momenti distinti e distanti che ne presiedono la possibilità: quello apparentemente immediato dell’esperienza sul campo e quello invece profondamente mediato della scrittura. Riferimento costante – e per lo più implicito – delle osservazioni che seguono è una breve esperienza diretta in un campo per sfollati nel tormentato Kosovo del dopoguerra: una delle numerose strutture di protezione per minoranze non albanesi sorte dopo

che la guerra “umanitaria” del 1999 aveva contribuito a rovesciare i rapporti di forza nella regione. Il campo, attivo tuttora nonostante la denominazione ufficiale di *emergency temporary location*, è situato a Plementina, località a una ventina di chilometri da Pristina. Ospita ancora oggi oltre ottocento *internally displaced* serbi e rom (tanto di lingua romanesh che albanese-askalja) e durante il mio soggiorno era gestito da una ONG italiana su finanziamento dell’Alto Commissariato ONU per i Rifugiati. L’intenzione che mi muoveva era di intercettare il modo in cui i confini del campo venivano (ri)vissuti e interpretati dai soggetti internati e, in second’ordine, come e quanto la sua specifica dimensione spazio-temporale influisse sulle biografie individuali. Le difficoltà incontrate sul terreno, acute da forti barriere linguistiche, di status e di “potere” (più e oltre che “culturali”), e soprattutto la politicità intrinseca del luogo, hanno pesato in modo decisivo sulle possibilità di una descrizione etnografica, riducendone piuttosto radicalmente la portata.

Potrà sembrare un’affermazione *tranchant*, ma un campo profughi non sembra prestarsi molto a generalizzazioni descrittive, non comporta cioè quella predisposizione al dialogo, più o meno indotta ma costante, che distingue molti *setting* etnografici “convenzionali”. Al contrario, appare luogo la cui dimensione *sui generis* finisce per sovradeterminare ogni possibile interazione con l’esterno e ogni dialogo che abbia come oggetto la vita al proprio interno. Per quanto il suo senso sociale venga inevitabilmente negoziato e direttamente contestato, nel suo porsi come orizzonte permanente, il campo diventa un elemento discorsivo difficilmente aggirabile e contamina ogni riflessione che evada dalla temporalità contingente e forzata che impone. Approdi recenti in etnografia³ hanno mosso una serie di obiezioni più che fondate a una certa disinvoltura “dialogica” che si è fatta largo negli ultimi due decenni⁴, insistendo sul peso che condizioni oggettive, materiali e politiche, esercitano nell’informare il terreno condiviso su cui l’esperienza di *fieldwork* si fonda. Nel caso di un campo profughi, tali condizioni – il significato eminentemente politico dei confini che lo istituiscono, la sua forma spaziale e la configurazione temporale – conferiscono un’assoluta autonomia alla situazione, piegando ogni altra considerazione alla loro logica necessitante.

Su questi presupposti generali, che riconducono all’unicità della “forma campo” la “situazione” politica e sociale – e quindi gli specifici tratti socio-culturali, le pratiche e le relazioni intersoggettive – che “inevitabilmente” ogni campo riproduce, non si vuole (tanto) sostenere che una piccola struttura nel Kosovo del dopoguerra valga per tutti i campi umanitari disseminati nel presente: la specificità di quel luogo e le differenze di “scala” rispetto ad altre situazioni ben più cronicizzate e ingenti sono fatti reali, indiscutibili. Pensare i campi dei palestinesi in Libano o in Giordania, quelli degli sfollati afgani al confine con il Pakistan, quelli dei

profughi ruandesi o sudanesi, e farlo “a partire” da Plementina, ha però senso nella misura in cui permette di recuperare un’analoga dimensione definitiva, priva di qualsiasi alternativa: vedere la provvisorietà dei campi coprire interi cicli di vita, di nascite e di morti, dilatandosi fino a sostituire l’immagine rovesciata, permanente e spettrale, di uno spazio politico abitato da individui riconosciuti, di una polis, di un’idea di città.

Questo carattere costante non implica però che tali strutture siano ir-rappresentabili. L’indicibilità cui alludevano le parole di Saïd non si traduce nel silenzio: piuttosto nella descrizione di questo “silenzio”, di queste vite rinchiusi, di questi luoghi “a perdere”. Una serie di domande definisce allora il raggio d’azione (limitato e costretto, come costretta è l’azione all’interno di quei luoghi) di una descrizione etnografica: che idea di soggetto i campi direttamente producono? Quali confini li definiscono verso l’esterno e li attraversano all’interno? Quale dimensione di spazio e di tempo emerge dalla loro forma? Che tipo di potere la tiene insieme e come viene interpretata dai soggetti stessi?

Soggetti, spazi e tempi dei campi

In primo luogo occorre sbarazzarsi di ogni lettura immediata tanto dei campi quanto dei soggetti costretti ad abitarli: un campo profughi è ovviamente l’esito di una situazione politica determinata, per quanto, nel presente assoluto cui costringe, di quella situazione si finisca sovente per smarrire il senso. Il suo porsi come luogo privo di alternative è però meno immediato e riflette per lo più la negazione di possibili alternative. Gli individui confinati nel campo di Plementina, per esempio, definiti ufficialmente *internally displaced*, vivevano un’indiscutibile condizione di *displacement* forzato, dovuta all’appartenenza a gruppi minoritari oggettivamente perseguitati nel Kosovo del dopoguerra. Ma il loro confinamento (cui l’avverbio *internally* allude) era in primo luogo l’esito imposto da un’impossibilità di uscita. Oggi, nei fatti, chiunque fuga da aree colpite da conflitti o catastrofi naturali in cui siano già presenti e attive strutture internazionali di assistenza umanitaria, vedrà negata ogni possibilità di asilo, e subirà un rimpatrio coatto che avrà quale approdo terminale un campo assistito. È successo in Iraq, ai civili curdi in fuga dalle persecuzioni di Saddam Hussein e dai bombardamenti della prima guerra del Golfo, per i quali sono state predisposte delle *Safe Havens* cui ricondurli in massa; succede attualmente in Afghanistan per chi è confinato nei “corridoi umanitari” nel Nord del paese, senza alcuna possibilità di uscita⁵.

Ciò contribuisce in parte a decostruire una condizione percepita come immediatamente evidente, attraverso il ricorso a definizioni e formule (*internally displaced*, minoranze etniche) che coprono situazioni sempre poli-

ticamente determinate. Gli effetti di tali definizioni sulla vita delle persone confinate sono però quanto di più reale si possa immaginare. Ricorrere a simili categorie per definire individui perseguitati e giustificarne l'internamento significa in realtà fissarli una volta per tutte a un gruppo e a un luogo. Immediatamente, significa ricondurre biografie concrete ed esperienze vissute ad astrazioni che bandiscono ogni elemento individuale: nessun fattore personale contribuisce alla situazione e alla rappresentazione politica di queste esistenze; al contrario, ogni biografia viene declinata in base a principi di mera appartenenza, numeri da inserire in classi costruite su presupposti etnici piuttosto che su categorie procedurali che ne oggettivano lo status. Le conseguenze sono allora di una totale spersonalizzazione: il riflesso di un riconoscimento impossibile che produce uno spazio di indistinzione, dove individui in carne e ossa cessano di essere singolarità per divenire collettivi da gestire, nel migliore dei casi su criteri "umanitari".

In ogni caso, l'effetto più significativo del regime discorsivo che così si produce è sugli stessi soggetti "oggettivati" attraverso definizioni che rigurdano la loro appartenenza. Un esempio tratto da Plementina, inerente la minoranza rom-albanese definita *askalja*, aiuta a chiarire meglio la posta in palio di questi processi. *Askalja* è una parola opaca, di cui non si riesce a stabilire la provenienza né l'esatto significato: di certo, prima della guerra, era una formula che non compariva in alcuna definizione ufficiale, né gli stessi "askalja" sembravano definirsi così. Le parole di un giovane sfollato restituiscono la profonda manipolabilità e gli effetti di assoggettamento del processo di etnicizzazione così determinato:

prima della guerra nessuno ci chiamava *askalja*. Nemmeno noi ci chiamavamo così. Tutto per noi era in albanese. (...) I serbi ci consideravano albanesi, e gli albanesi ci vedevano come *rom* e quindi come amici dei serbi. Eravamo diversi da entrambi i gruppi, ma potevamo vivere nelle nostre case, nei nostri villaggi. Ora invece dobbiamo affermare di essere *askalja*. Tutti siamo diventati qualcosa: albanesi, serbi, rom, *askalja*. Dopo la guerra siamo tutti diventati diversi. E il risultato è che noi non abbiamo più spazio in Kosovo, non possiamo stare da nessuna parte: solo qui, nel campo⁶.

È stato probabilmente Fredrik Barth il primo autore ad analizzare l'etnicità su presupposti trasformativi, in base cioè al ruolo attivo assunto dai "confini" nel produrre, riprodurre e veicolare forme di appartenenza e processi di identificazione "a presa rapida" (Barth 1969). Nel caso evocato, *askalja* diventa una categoria immediatamente operativa e "assoggettante" all'interno del campo perché continuamente oggettivata dai confini del campo stesso; e, analogamente, il campo si legittima di continuo sui confini impliciti cui questa categoria allude. S'instaura così un particolare "regime di verità"⁷ per cui il campo e gli individui confi-

nati si modellano reciprocamente. Perché pensare che un campo profughi sia conseguenza di differenze preesistenti, di confini che perimetrano gruppi la cui specificità perdura inalterata, è un gesto a dir poco naïf: significa naturalizzare i confini che i campi riproducono. Ma pure ritenere che gli individui confinati si limitino a interiorizzare gli effetti del campo, assumendo il senso di differenza imposto dal luogo, è sintomo di un riduzionismo alquanto "meccanico". Ciò che avviene è invece qualcosa di diverso e ben più incisivo: un campo profughi traduce un discorso differenzialista e contemporaneamente lo produce; i soggetti confinati in un campo vedono la loro condizione di differenza definitivamente oggettivata dal campo e la riproducono. Essere askalja (piuttosto che curdi nel Nord dell'Iraq o palestinesi in Libano) non è un'esperienza separata da quella del campo: è invece condizione che nasce insieme al campo, e che dal campo assume i tratti e la fisionomia che la caratterizzeranno tanto verso l'interno (tra gli askalja stessi) quanto verso l'esterno (nel Kosovo etnicizzato del dopoguerra). È questo il significato ultimo delle parole citate, da cui si può ricavare anche una giustificazione della necessità del campo, come unico luogo per una differenza che "non ha altro spazio".

Ciò contribuisce a rafforzare la particolare cesura di un campo verso l'esterno, e informa pure i processi che si determinano al suo interno. Va cioè a costituire quel confine per lo più invisibile ma solidissimo che istituisce un campo profughi come luogo a parte, ratificandone la sostanziale autonomia spazio-temporale.

Parlare di autonomia significa in questo caso eludere ogni lettura dei campi in chiave strumentale. Da una constatazione analoga origina uno dei più brillanti tentativi di analisi sociologica dell'universo concentrazionario nazista, il saggio di Wolfgang Sofsky *L'ordine del terrore* (1993). Presupposto essenziale perché si possa analizzare sociologicamente l'universo lager è, secondo Sofsky, la sospensione di ogni interpretazione strumentale: vederlo non come mezzo al servizio di un fine "ma piuttosto come terreno dinamico di interazione"⁸. Ora, se far coincidere lo strumento lager con il fine assoluto dello sterminio è un gesto nella cui immediatezza risiede la principale insidia (pena l'annullamento della specifica "discrezionalità" dei lager, elemento essenziale per una loro analisi "dall'interno"), isolare un fine rispetto al quale un campo umanitario opererebbe diventa all'opposto decisamente meno immediato. Certo, un campo profughi si legittima sempre sulla necessità di separare e proteggere chi non trova più spazio all'interno di una data società. Una tale "funzione", tuttavia, è insita nell'esistenza stessa del campo e, aldilà di questa sua dimensione tautologica, diventa decisamente più difficile saldarlo in termini teleologici alla realtà politica esterna, alla minaccia che incombe su chi è costretto a risiedervi, a possibili soluzioni alternative all'internamento. È ovvio che il campo rifletta interamente questa costellazione di presup-

posti, rispetto ai quali, però, non pone alcun obiettivo definito e appare invece come strumento senza altri fini che il contenimento e la riproduzione della vita al proprio interno. L'autonomia, la cesura verso l'esterno, è quindi di segno decisamente diverso⁹, perché presupposta: diventa quasi assoluta e finisce per informare ogni relazione interna.

Anche per questo un campo profughi risulta qualcosa di sperimentalmente altro rispetto alle istituzioni di reclusione che agiscono all'interno di ogni società: carceri, istituti correttivi, cliniche psichiatriche (ma anche scuole, ospedali, caserme). Per comprenderne la specificità è però necessario tentare una comparazione, partendo da alcune affinità di superficie.

Al pari delle istituzioni totali, i campi profughi appaiono "luoghi deputati a fornire una residenza a categorie diverse di persone socialmente indesiderate", e sono per questo dotati di confini fisici, di un controllo più o meno costante e di un personale che si occupa della vita degli internati. In *Asylums* (1961), Erving Goffman assume questi elementi generali come caratteri di fondo di un tipo particolare di istituzione totale (una clinica psichiatrica), associandogli la necessità specifica di "manipolare" istanze soggettive su criteri collettivi¹⁰. Questa azione conferisce al confine tra lo staff e gli internati una dimensione di potere che si riflette su ogni interazione, soprattutto per quanto riguarda la gestione delle informazioni:

Così come è ridotta la possibilità di comunicare tra un livello e l'altro, è altrettanto limitato il passaggio di informazioni, soprattutto quelle che riguardano i piani dello staff nei confronti dei ricoverati. Il ricoverato è escluso in particolare dalla possibilità di conoscere le decisioni prese riguardo al suo destino (p. 38).

Su queste coordinate generali, l'analisi di Goffman interpreta il quadro di interazioni tra personale e pazienti lungo il *fil rouge* che conduce alla distruzione dell'aura socialmente riconosciuta degli internati, del loro statuto di "persone".

A una prima approssimazione, gli effetti di costrittività, spersonalizzazione e assoggettamento cui si accennava in precedenza sembrano ricalzare il processo interno di un'istituzione totale. L'aspetto decisivo, però, è che tali "requisiti", se in un caso rappresentano la posta in palio delle interazioni quotidiane, nell'altro agiscono su un più generale e non deliberato livello "politico" legato allo statuto stesso degli individui, e diventano quindi presupposti impliciti. Nei fatti, il confine interno tra lo staff e gli internati è molto lontano dalle strategie vessatorie analizzate da Goffman, come più in generale dalla sovrapposizione di procedure disciplinari e anonimi dispositivi di controllo che caratterizza le istituzioni totali moderne. La testimonianza di un operatore di Plementina aiuta a ca-

pire il tipo di relazione di potere che “investe” il confine tra i due mondi che compongono un campo:

Noi dobbiamo assicurare, far vedere che tutto è sotto controllo. Saper dare risposte e non dare l'impressione che i finanziamenti si riducano. (...) Insomma, siamo in mezzo e dobbiamo mediare, anche quando non c'è niente da mediare: tutti ne sono consapevoli, e nessuno ovviamente se ne rallegra. (...) In realtà non facciamo altro che amministrare, cerchiamo di far funzionare il campo nel migliore dei modi per chi è costretto a viverci¹¹.

Occorrerà ritornare sulla funzione essenzialmente “ansiolitica” del personale. Per il momento è sufficiente notare lo scarto ridotto nella distribuzione delle informazioni tra internati e operatori, limitato alla gestione materiale della vita del campo. A Plementina, come in molte altre strutture umanitarie, gli internati sono esclusi dalla possibilità di conoscere le decisioni sul loro destino essenzialmente perché nessuno prende decisioni che oltrepassino il presente del campo. Aldilà di dettagli quotidiani (in ogni caso decisivi), non esiste alcun “piano” nei confronti dei ricoverati. E questo non riguarda solo la prima linea degli operatori, quanto più in generale la totalità delle agenzie umanitarie, lo stesso ACNUR.

Esiste però un carattere che conferisce particolare “durata” e stabilità ai campi e ne sostanzia i confini, sia interni che verso l'esterno, agendo essenzialmente sulla loro configurazione spazio-temporale. A tale dimensione si può associare una specifica forma di potere, inteso nella sua declinazione più astratta, come semplice forza, pura intensità. Qualcosa di non lontano da ciò a cui ricorre Sofsky allorché rilegge il sistema concentrazionario in base all'energia che lo anima dall'interno, definendola come “potere assoluto”, e, cioè, come forma che eccede ogni convenzionale rappresentazione del potere: i modelli classici del potere dispotico, del dominio sociale e del potere normativo, e pure il potere disciplinare analizzato da Foucault. Nell'universo concentrazionario il potere assoluto è il “vento” che spinge a un'obbedienza meccanica, che annichilisce ogni resistenza e annienta ogni dimensione personale attraverso una prossimità claustrofobica. È un potere che non ha altro fine che la morte, che non risponde che a se stesso e si alimenta su un terrore senza limiti.

Su questi presupposti, Sofsky definisce il sistema concentrazionario come lo “spazio/tempo” deformato dal potere assoluto: “il potere assoluto distrugge lo spazio in quanto spazio di vita e di interazione (...). L'uomo non è più il centro del proprio mondo, ma un semplice oggetto collocato nello spazio” (Sofsky 1993, p. 71); “il potere assoluto non si limita a perseguire il controllo del tempo esteriore dei corpi, dei movimenti e dei comportamenti, ma cerca di deformare o cancellare qualsiasi dimensione interiore del tempo, che è quella dell'azione, della mente,

dell'anima" (p. 122). La distruzione delle strutture spazio-temporali diventa cioè effetto immediato dell'universo lager, esito di un terrore sistematico, di un potere che eccede qualsiasi relazione strumentale: "Il potere assoluto non ha altro fondamento che se stesso. Non è uno strumento designato per un fine; ma un fine in sé" (p. 56).

Nell'assenza di una dimensione strumentale, il potere assoluto sembra rappresentare il rovesciamento speculare della configurazione di potere in base a cui agiscono i confini di un campo profughi. Rispetto alla dimensione in tutti i sensi "assoluta" dei lager, in un campo il potere si definisce per sottrazione, come vuoto: un lager privo di finalità, di ogni energia, di "direzioni". La forza e l'intensità dei suoi confini nondimeno esistono, e sembrano poggiare su coordinate spazio/temporali *analoghe* a quelle dell'universo lager.

Per definirne la portata è necessario riprendere alcuni tratti generali dei campi. Sebbene sia difficile ricondurli a una fenomenologia costante, i campi di solito non hanno al proprio interno dispositivi di controllo, solo un blando presidio esterno; le persone confinate, se censite, lo sono a maglie decisamente larghe; il confine interno tra internati e personale – già lo si è accennato – appare per lo più "debole" in termini di autorità. A Plementina, la stessa morfologia del campo appariva molto lontana dalla topografia convenzionale di un'istituzione totale: gli uffici del personale si trovavano nell'unico edificio a due piani dell'intera struttura, ma la sopraelevazione non rispondeva a necessità di sorveglianza, solo a ragioni di visibilità, come un *panopticon* rovesciato. I campi, inoltre, possono anche non presentarsi come strutture unitarie, ma disperdersi, non rispettare confini precisi. Cosa ancora più importante, dai campi è possibile uscire: nulla può impedirlo, dato che i campi non hanno funzioni detentive.

Il vero confine di un campo, quello che tutti assumono come limite, è costituito dalla linea al di là della quale non si garantisce più protezione. Linea che del resto coincide con il campo stesso. Questa dimensione interiorizzata di confine rappresenta la più immediata configurazione spaziale del "potere" del campo. Ma è soprattutto sul tempo che il confine agisce in modo decisivo. Anche in questo caso, per comprenderne il funzionamento, può essere utile una comparazione con le istituzioni totali.

Ogni istituzione totale dispone il tempo degli internati collocandolo in un orizzonte essenzialmente lineare: al di là degli effetti regressivi cui può indurre, la sua temporalità è sostanzialmente progressiva, assume cioè un'idea vettoriale del tempo, dotandolo di una direzione certa e di una particolare intensità. Ricorrendo a un lessico foucaultiano, si potrebbe parlare di una specifica produttività: uno dei principali contributi della sociologia della devianza consiste proprio nel rovesciamento di prospettiva che interpreta ciò che è socialmente definito come follia, sragione, malattia, quale prodotto socialmente codificato dell'esistenza di isti-

tuzioni create per prevenire, curare e reprimere tali sintomi. Così, la produttività di un manicomio è data dagli effetti di assoggettamento che esercita sugli internati e si definisce sulla capacità di conferire una particolare misura al tempo: di scandirlo su regolarità prestabilite o su irregolarità improvvise, destituendo il loro *self*. La stessa disciplina, intesa “microfisicamente” come “economia politica del dettaglio” (Foucault 1976) è essenzialmente un’arte del tempo, e si iscrive in un processo che produce il “corpo docile” del detenuto.

A differenza delle istituzioni totali, il “potere” del campo, la forza che lo fa esistere e lo giustifica, non organizza se non minimamente lo spazio e il tempo: li assume invece come semplice estensione e pura durata, condizioni del tutto prive di linearità, di divenire. Una configurazione spaziotemporale mutilata di ogni dimensione produttiva e di ogni orientamento: il campo, attraverso i suoi confini, cronicizza la dimensione di precarietà cui costringe e fa percepire come provvisoria e “a tempo” una realtà vissuta rispetto alla quale non esistono alternative. È, contemporaneamente, *un luogo definitivo percepito come temporaneo e un luogo la cui assoluta precarietà viene abitata definitivamente*. Un rovesciamento analogo agisce pure sul piano spaziale: la relativa ma sostanziale apertura del campo rappresenta la maggiore insidia e, quindi, il suo vero limite; la chiusura diventa invece sinonimo di protezione. E, in questa mutilazione, nel fatto cioè di eliminare ogni profondità al tempo e ogni direzione allo spazio, il campo è più vicino al potere assoluto dei lager che a quello “produttivo” delle istituzioni totali: “la vita nel campo di concentramento diventava così un’esistenza provvisoria dalla durata indefinita” (Sofsky 1993, p. 229).

Aldilà di ogni comparazione assoluta, semplicemente impossibile, i campi rappresentano sempre la negazione di un’idea di città: l’umanità che li abita ci restituisce l’ombra spettrale di un’immagine di cittadino e finisce per contaminare pure il presupposto sociologico che informa quell’immagine, l’idea di un attore riconosciuto, dotato di una sua “storia” personale e in grado di formare il proprio agire in base a quella storia. Per questo un’etnografia dei campi profughi non può eludere l’orizzonte spazio-temporale di questi “luoghi definitivamente temporanei”. E le domande allora “vanno da sé”: come il confine spaziale del campo viene interpretato e “giustificato”? Come la sua specifica temporalità deforma le biografie di chi vi risiede? Come le stesse biografie riescono eventualmente a rimetterlo in discussione?

A Plementina ho potuto constatare quanto la necessità di “raccontare” il campo fosse un atteggiamento diffuso, quasi spontaneo. Le parole, però, assumevano sempre un limite insuperabile e la dimensione razionalizzata del campo finiva per oscillare tra due polarità opposte: il continuo gioco a somma zero tra un bisogno di sicurezza e una domanda opposta, per intensità e senso, di libero movimento e di autonomia.

Oscillazione in cui si consumava una totale assenza di *agency*, l'impossibilità di essere responsabili di azioni e conseguenze di azioni al di là dei confini spazio-temporali del campo – e che, anzi, i confini del campo rimbalzavano continuamente indietro, “proteggendole” da ogni possibile effetto. Su tali presupposti il campo agisce sulle biografie delle persone che lo abitano: passato e futuro vi si riflettono dentro come in un prisma, venendo appiattiti dal suo presente inaggrabile.

A questo “potere” che sovverte ogni percezione del tempo e dello spazio, sussumendo l'individuale nel collettivo e il biografico nel biologico (dove vite vissute diventano semplici corpi da far sopravvivere), le presenze “istituzionali” tentano di ovviare. Da loro dipende per lo più la riproduzione della vita all'interno del campo: “noi non facciamo altro che amministrare”. A questa decisiva azione materiale si associa spesso una meno immediata dimensione tranquillizzante: rafforzare l'idea di un tempo “civile”, scandito da situazioni normate, da tutta una serie di attività che attenuano l'eccezione del campo (la scuola, i censimenti, le attività ricreative). Far passare il tempo significa essenzialmente dissimulare la dimensione distopica del campo: riprendendo le parole di Hans Jonas, significa dare corpo all'illusione di un tempo “che conta e che ci fa contare”, per soggetti che drammaticamente “non contano e non si contano”.

La particolare configurazione spazio-temporale di un campo e lo statuto impossibile dei soggetti che lo abitano sono elementi politici, definiscono cioè la politicità intrinseca di un campo profughi, e diventano apriori di ogni possibile rappresentazione etnografica. Certo, un campo contiene pure “dell'altro” e rappresentarlo significa dover percorrere anche altre strade. L'eccezione di questi “spazi del fuori”, ciò che li rende luoghi privi di direzione e tempi sospesi in un continuo presente, si rivela però ineludibile. Affermare che il provvisorio è vissuto definitivamente significa allora ricostruire possibili “ecologie” e pratiche socio-culturali nella misura in cui queste indicano l'azione specifica dei confini del campo, il modo in cui ne vengono informate e deformate. Potrà sembrare eccesso di determinismo, ma “in questo campo più che altrove” è l'oggetto a dettare le proprie regole.

Regole che, sia pure nel quadro di un discorso pericolosamente generalizzato sui nonluoghi (categoria totalmente espunta da considerazioni di potere, al cui interno può rientrare qualsiasi spazio non territorializzato: un aeroporto, un autogrill, un bancomat), sono perfettamente colte da alcune parole di Marc Augé:

I grandi sistemi di carità internazionale e di assistenza medica impongono progressivamente allo sguardo dei ricchi (...) l'immagine percepita ogni giorno come più naturale di un'umanità degli accampamenti fatti di tela, delle razioni alimentari e delle corvée per l'acqua. L'importante, allora non è sapere

se i luoghi si ricompongono in questi non luoghi, se vi si ricreano delle solidarietà e delle sociabilità: è evidente che sì, la sopravvivenza è a questo prezzo. Ma, oltre al fatto che si tratta di forme minimali di localizzazione (si potrebbe parlare di localizzazione d’urgenza, come si parla di medicina d’urgenza), bisogna soprattutto prestare attenzione al fatto che, *in questo campo più che altrove, il provvisorio è vissuto come definitivo* (Augé 1994, p. 172).

Note

¹ I lavori più noti del compianto intellettuale palestinese, da *Orientalism* (Said 1978) a *Cultur and Imperialism* (Said 1993), ritornano costantemente sulla violenza “epistemica” della dominazione coloniale: l’imposizione di un’immagine del mondo costruita su un confine – quello sovradeterminante e dicotomico tra metropoli e colonie – il cui problematico superamento segna il presente postcoloniale.

² Il concetto dialettico di “forma” è mutuato da Slavoj Žižek; più precisamente dal suo tentativo di recuperare un punto di vista dialettico che in qualche modo sappia elevarsi sopra una moltitudine di narrative in costante competizione, restituendo “un’idea partigiana di verità”. I campi, in questa prospettiva, diventano una “forma” del presente per il fatto di restituirne un’immagine complementare e rovesciata, l’opposto dialettico del generale *displacement* che segna l’esperienza contemporanea (cfr. Rahola 2003, p. 30).

³ Valga qui quanto sostengono Johan e John Comaroff, sottolineando il peso esercitato da condizioni oggettive nell’informare l’esperienza etnografica e segnalando i rischi di un atteggiamento “disinvoltamente” dialogico: “A quelle condizioni, la cultura finisce per diventare il materiale di una falsificazione intersoggettiva: una rete di cui venire a capo, un testo da trascriversi. E l’etnografia diventa così ‘dialogica’, ma non nel senso esteso e profondamente socializzato che gli attribuisce Bachtin; piuttosto in quello specifico e circoscritto di uno scambio diadico, decontestualizzato, tra antropologo e informatore. (...) Noi dovremmo opporci alla riduzione della ricerca antropologica a semplice esercizio di “intersoggettività”, la meditazione di attori concepiti fenomenologicamente attraverso un parlare solitario” (Comaroff, Comaroff 1992, pp. 9-10; trad. propria).

⁴ Il riferimento è in questo caso a un determinato orientamento etnografico, di matrice de-costruzionista, sviluppatosi nei primi anni Ottanta essenzialmente in due direzioni: il ripiegamento su un’analisi discorsiva dei testi e la rivendicazione, in sé assolutamente condivisibile, di una restituzione della parola agli attori oggetto di rappresentazione. Per inciso, a tali opzioni, al di là della loro indiscutibile portata innovativa, si possono muovere due possibili ordini di obiezioni: la prima inviterebbe a recuperare la nozione prettamente materiale di discorso elaborata da Foucault (cfr. a questo proposito Young 2001); la seconda sottolineerebbe quanto la fiducia “habermasiana” in un’assoluta trasparenza dialogica rischi di rimuovere la materialità che inerte a ogni indagine etnografica e soprattutto al particolare oggetto che essa assume. Per un quadro generale del dibattito che investe a vari livelli le pratiche etnografiche, cfr. Fabietti, Matera 1999 e Dal Lago, De Biasi 2002.

⁵ Sul fenomeno pervasivo e drammatico dell’*internal displacement*, cfr. Cohen, Deng 1998.

⁶ Intervista ad Avni R., cit. in Rahola 2003, p. 147.

⁷ Il riferimento in questo caso è all’analitica del potere di Michel Foucault e, in particolare a una serie di procedure che Foucault identifica come costitutive della soggettività moderna: operazioni di “suddivisione e di partizione” (definite *partages* e ricondotte genealogicamente all’istituzione della confessione) attraverso cui soggetto e oggetto, senso e non-senso, vengono isolati e contrapposti, “il regime di verità che si produce attraverso tale *partage* è un regime di potere” (Foucault 1975, p. 17).

⁸ “Affidandosi a una spiegazione teleologica si rischia di scambiare le intenzioni di un gruppo con le strutture che si vengono a costruire in uno spazio sociale. L’universo del lager era mol-

to di più di un sistema razionale dotato di chiare finalità: la sua realtà quotidiana prese corpo da quell'intreccio di relazioni di dipendenza e di antagonismo che si creavano tra beneficiari, personale amministrativo e di guardia, collaboratori e vittime" (Sofsky 1993, p. 21).

⁹ La differenza, al di là dell'incommensurabilità, è ovviamente di segno: l'universo concentrazionario si ritaglia una relativa autonomia in un contesto rispetto al quale opera concordemente, laddove i campi profughi esistono essenzialmente in opposizione ai condizionamenti dell'ambiente esterno.

¹⁰ "Il fatto cruciale delle istituzioni totali è dunque il dover 'manipolare' molti bisogni umani per mezzo dell'organizzazione burocratica di intere masse di persone, sia che si tratti di un fatto necessario o di mezzi efficaci cui l'organizzazione sociale ricorre in particolari circostanze" (Goffman 1961, p. 36).

¹¹ Intervista a L. M., cit. in Rahola 2003, p. 155.

Bibliografia

- Arendt, H., 1966, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace & World; trad. it. 1996³, *Le origini del totalitarismo*, Milano, Edizioni Comunità.
- Augé, M., 1994, *Le sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard; trad. it. 1994, *Il senso degli altri. Attualità dell'antropologia*, Milano, Anabasi.
- Barth, F., 1969, "Introduction", in id., a cura, *Ethnic Groups and Boundaries*, Boston, Little Brown and Co.; trad. it. 1994, "I gruppi etnici e i loro confini", in V. Maher, a cura, *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Sellier, pp. 33-71.
- Clifford, J., 1988, *The predicament of culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Harvard University Press; trad. it. 1993, *I frutti puri impazziscono*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Cohen, R., Deng, F., 1998, *Masses in Flight. The Global Crisis of Internal Displacement*, Washington, Brooking Institution Press.
- Comaroff, Je., Comaroff, Jo., 1992, *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder (Col.), Westview Press.
- Dal Lago, A., De Biasi, R., 2002, *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*, Roma-Bari, Laterza.
- Fabietti, U., Matera, V., 1999, *Etnografia. Scritture e rappresentazioni dell'antropologia*, Roma, Carocci.
- Foucault, M., 1975, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard; trad. it. 1976, *Sorvegliare e punire*, Milano, Feltrinelli.
- Foucault, M., 1976, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. 1996⁵, *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli.
- Goffman, E., 1961, *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, New York, Doubleday; trad. it. 1968, *Asylums*, Torino, Einaudi.
- Kotek, S., Rigoulot, P., 2000, *Le siècle des camps*, Paris, J. C. Lattès; trad. it. 2001, *Il secolo dei campi*, Milano, Mondadori.
- Rahola, F., 2003, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Verona, Ombre corte.
- Said, E., 1978, *Orientalism*, New York, Pantheon; trad. it. 1991, *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Said, E., 1993, *Culture and Imperialism*, New York, Knopf; trad. it. 1998, *Cultura e imperialismo*, Roma, Gamberetti.

- Said, E., 2000, *Reflections on Exile, and Other Essays*, Cambridge, Harvard University Press.
- Sofsky, W., 1993, *Die Ordnung des Terrors. Das Konzentrationslager*, Frankfurt am Main, S. Fischer Verlag GmbH; trad. it. 1995, *L'ordine del terrore*, Roma-Bari, Laterza.
- Sossi, F., 2003, *Negli spazi del fuori*, «Storie in gabbia», suppl. de «il manifesto», 31 maggio, p. 1.
- Young, R. J. C., 2001, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Oxford-Malden (Mass.), Blackwell.
- Žižek, S., 2002, *Die Revolution steht bevor. Dretzehn Versuchen nach Lenin*, Frankfurt am Main, Suhrkamp; trad. it. 2003, *Tredici volte Lenin. Per sovvertire il fallimento del presente*, Milano, Feltrinelli.