

*Per i miei antenati sconfitti:
Walter Benjamin e Edward Said*

Shahram Khosravi

Io sono confine



elèuthera

First published in English under the title
'Illegal' Traveller; An Auto-Ethnography of Borders
by S. Khosravi, edition: 1
traduzione dall'inglese di Elena Cantoni

Copyright © Shahram Khosravi 2010

This edition has been translated and published under licence
from Macmillan Publishers Ltd., part of Springer Nature.
Macmillan Publishers, part of Springer Nature, takes no responsibility
and shall not be made liable for the accuracy of the translation.

© 2019 elèuthera

progetto grafico di Riccardo Falcinelli

il nostro sito è **www.eleuthera.it**
e-mail: eleuthera@eleuthera.it

Indice

Prefazione all'edizione italiana	7
Prefazione	15
Introduzione	19
CAPITOLO PRIMO	29
Una terra conosciuta	
CAPITOLO SECONDO	41
Guardie e genti di frontiera	
CAPITOLO TERZO	89
La comunità dispersa	
CAPITOLO QUARTO	125
Il confine invisibile	

CAPITOLO QUINTO	149
In terra straniera	
CAPITOLO SESTO	167
Il confine siamo noi	
CAPITOLO SETTIMO	201
Il diritto di avere diritti	
Coda	215
APPENDICE	218
Destinazione dei miei compagni di viaggio	
Ringraziamenti	219
Bibliografia	221

Prefazione all'edizione italiana

I. La versione originale di questo libro, uscita in inglese nel 2010, era intitolata: *'Illegal' traveller. An auto-ethnography of borders*. Avevo usato il termine *traveller* – «viaggiatore» – invece di *migrante* o *profugo* per contestare la gerarchia imposta dall'odierno regime delle frontiere alla mobilità, che discrimina tra viaggiatori «qualificati» (turisti, espatriati, avventurieri) e «non qualificati» (migranti, profughi, persone prive di documenti). Nel tempo intercorso da allora, le frontiere si sono ulteriormente fortificate. Nel novembre 2019 festeggeremo il trentesimo anniversario della caduta del Muro di Berlino. Nel medesimo arco di tempo il numero dei muri eretti lungo i confini si è quadruplicato.

L'industria delle frontiere è diventata un business gigantesco. Un muro fisico è un lusso che non tutti gli Stati possono permettersi. Quelli eretti sulla frontiera Stati Uniti-

Messico, quello israeliano e quello lungo il confine tra Arabia Saudita e Iraq sono costati tra 1 e 4 milioni di dollari per chilometro. Tenuto conto delle spese di manutenzione, si arriva a un giro d'affari globale di parecchi miliardi, e in crescita costante. Ciascuno di questi muri è stato eretto da uno Stato ricco contro una nazione povera. Sono barriere che separano gli Stati-nazione ma anche due diversi modi di sperimentare il mondo, due diversi sistemi di vita. Ogni confine tra Stati è anche in certa misura un confine di classe. Non sorprende che i più insanguinati siano quelli tracciati tra il mondo ricco e quello povero. Il regime delle frontiere punta a tenere le persone «al loro posto» all'interno della gerarchia di classe. Le pratiche di confine come modalità per tenere sotto controllo la mobilità dei lavoratori sono cruciali per preservare la sperequazione salariale tra cittadini e non-cittadini, tra il Nord globale e il Sud globale. Le frontiere sono un problema per i poveri. Perché i ricchi possono sempre accedere a un mercato legale per superarle, comprando la cittadinanza di altri paesi oppure investendo in attività o in immobili all'estero.

Come ho scritto in questo libro, le frontiere impongono l'immobilità. Tuttavia, in parallelo con le tecniche di frontiera finalizzate all'immobilità e al confinamento, esiste un secondo meccanismo di controllo della società che opera attraverso una costante mobilità forzata. Le persone sono infatti costrette a un andirivieni infinito non solo tra paesi, legislazioni e istituzioni, ma anche tra campi di accoglienza e campi di espulsione, tra richieste d'asilo e ricorsi contro le deportazioni, tra riconoscimenti provvisori e ritorno alla clandestinità, tra un periodo d'attesa e l'altro. È una circolarità perpetua in cui si vive in uno stato di «non arrivo»,

di radicale precarietà o, per usare l'espressione di Fanon, di «ritardo».

È importante precisare che una frontiera non si esaurisce nella semplice linea tracciata tra Stati, ma coinvolge molti altri attori e innumerevoli pratiche, economie e storie. Le categorie «indesiderate» non vengono respinte soltanto al confine ma anche dopo averlo varcato. A prescindere da quanto tempo abbiano passato in un dato paese e da quanto integrati siano in una data società, alcuni non smettono mai di essere stranieri: quelli con la pelle nera; gli ebrei in passato e oggi i musulmani; i rom.

II. Le frontiere e i loro muri sono eretti in modo da apparire senza tempo – come se esistessero da sempre e dovessero durare in eterno. I muri vorrebbero negare l'evidente, ovvero che le frontiere cambiano e, presto o tardi, scompaiono. La storia insegna che i muri sono destinati a cadere, e molti di quelli del passato oggi sono soltanto mete turistiche, come la Grande muraglia cinese o il Vallo di Adriano. Per paradosso, sono diventati un'attrazione per gli stranieri che avevano lo scopo di tenere a distanza.

Tuttavia, una volta poste in essere, frontiere e barriere assumono vita propria. Suscitano emozioni e idee anche dopo la loro caduta. I muri di confine modificano il territorio sociale e continuano a esercitare un forte impatto sull'immaginario e sui rapporti sociali anche molto dopo il loro crollo. Il loro significato simbolico è ben più grande della loro presenza fisica. Le frontiere producono nuove soggettività. I muri fisici durano poco, ma il loro impatto sugli schemi mentali si protrae per molto tempo. La fron-

tiera segnala che chi sta dall'altra parte è diverso, indesiderato, pericoloso, contaminante, persino non umano.

Ma non è solo il confine a generare nuove soggettività: anche violarlo le genera. Durante la cosiddetta «crisi dei profughi» del 2015 e del 2016, quando i governi blindarono le frontiere per respingere migranti e rifugiati, questi inscenarono proteste intonando slogan come «aprite i confini» e «libertà, libertà», a volte nella propria lingua: *Infitah* («apertura» in arabo) e *Azadi* (libertà in persiano). Sono parole d'ordine che si sentono da decenni in Medio-riente. Inneggiando alla libertà e all'apertura, quei manifestanti avevano collegato le lotte per l'*Infitah* in tutto il mondo arabo e per l'*Azadi* in Iran e Afghanistan alla lotta per l'apertura e la libertà in Europa. Riprendendo i termini «libertà» e «apertura» mettevano a nudo il legame esistente tra gli steccati oppressivi innalzati in Europa e gli steccati oppressivi innalzati a Kabul, Damasco, Istanbul, Teheran e in tutta la Palestina.

Ovunque venissero fermati, i migranti sedevano simbolicamente sui binari delle ferrovie. Era un esplicito gesto politico, messo in atto da soggetti consapevoli. Mettendosi letteralmente di traverso, quei migranti utilizzavano i propri corpi per fermare il traffico ferroviario. I loro corpi erano diventati una forza politica in grado di bloccare un regime di mobilità che li escludeva. La parola «movimento» indica l'azione di muoversi e spostarsi ma anche un'attività organizzata che sfida le strutture esistenti e punta al cambiamento sociale. In entrambi i sensi, il movimento dei trasgressori di confini aveva generato una soggettività che attraverso un gesto eminentemente politico sfidava il regime delle frontiere e l'ordine esistente delle cose. Il cam-

mino percorso insieme tramutava un viaggio individuale in un progetto comune: un movimento collettivo e sociale. L'attraversamento non autorizzato dei confini, la violazione del regime delle frontiere e la contestazione della sua autorità sono a tutti gli effetti azioni politiche.

III. Oltre che espressione dell'immaginario nazionale, le frontiere sono anche un'esperienza fisica. Esistono per essere percepite. Sono progettate per avere il massimo della visibilità, con cartelli, colori, recinzioni e cemento. Di più: sono progettate per causare sofferenza e ferire i corpi. Il filo spinato lacera la carne di chi cerca di scavalcarlo. I muri sono alti proprio per massimizzare i danni dell'eventuale caduta di chi si azzarda a scalarli. E se non dalla frontiera in sé, i viaggiatori senza documenti vengono aggrediti dalle sue guardie. Lo stupro come «balzello» estorto per concedere il permesso di passare dall'altra parte è una prassi ricorrente. Oltretutto ogni confine ha un suo specifico sapore. Per esempio, attraversando le zone desertiche tra il Messico e l'Arizona, i migranti sperimentano il confine come un sapore metallico dovuto all'arsura, a una sete sempre più tormentosa. Ma oltre ai sensi, le frontiere devono colpire anche le emozioni. Per i viaggiatori indesiderati il confine sa di umiliazione e vergogna. Un esempio è la mortificazione quotidiana e pubblica subita dai palestinesi ai check-point israeliani. Infine le frontiere – con i loro muri incombenti, le torrette di guardia, il filo spinato, i soldati armati e i cartelli minacciosi – hanno lo scopo di suscitare paura. Come ha detto la ministra danese per l'Immigrazione, Inger Støjberg,

nel dicembre del 2018: «Sono indesiderati e se ne accorgeranno».

Per i corpi che non toccano i confini e non ne vengono toccati, i confini non esistono. Le frontiere sono selettive e discriminatorie. La regolamentazione della mobilità opera attraverso una selezione basata sulle disuguaglianze di sesso, genere, razza e classe. Supera il confine soltanto chi è utile, chi è produttivo. Le frontiere sono una tecnica per calcolare il valore degli stranieri.

IV. In quest'era di feticismo dei confini, oscurata dall'ombra dei muri in costruzione, c'è una domanda urgente, politica ma anche intellettuale, cui va data risposta: *che cosa si vede se guardiamo il confine dall'altra parte?*

Se guardiamo il confine dal lato opposto non possiamo non storicizzarlo. Un approccio alle frontiere intellettualmente onesto e politicamente responsabile deve infatti basarsi su una storicizzazione radicale in grado di denaturalizzare e politicizzare ciò che l'odierno regime delle frontiere ha naturalizzato e spolicizzato. In tempi recenti abbiamo assistito all'avvento di un *corpus* di ricerche su questo tema ancora circoscritto ma in crescita. Partendo da una storicizzazione radicale, questi studi dimostrano che le frontiere e le pratiche di frontiera sono in un certo senso pratiche coloniali. L'attuale regime delle frontiere si radica nelle genealogie coloniali del trasferimento forzato, che hanno storicamente fornito un efficiente laboratorio in cui sperimentare le nuove politiche di controllo delle popolazioni.

v. È un grande piacere vedere *'Illegal' traveller. An auto-ethnography of borders* tradotto e pubblicato in italiano. Da oggi il libro sarà accessibile a chi vive lungo i confini meridionali dell'Europa e ha visto il Mediterraneo, fino a non molto tempo fa un canale, un passaggio, uno spazio di collegamento e mobilità per tutti gli abitanti del suo bacino, tramutarsi in una zona di frontiera militarizzata e in un luogo di morte. Spero che questo libro contribuisca a una migliore comprensione della situazione attuale. Non è stato scritto per raccontare l'ennesimo calvario di un profugo. Piuttosto, è un'indagine politica e intellettuale che si interroga sul nostro mondo. Ed è la speranza a dare senso a questo libro, la speranza in un domani diverso in grado di emanciparsi dalla condizione distopica imposta dai confini e dalle loro pratiche. Una speranza che riecheggia quella di Ernst Bloch, filosofo ebreo tedesco vissuto in un periodo oscuro del secolo scorso. Ne *Il principio speranza*, opera scritta alla fine degli anni Trenta, Bloch afferma: «Al sognare in avanti poniamo dunque un segno ulteriore. Il presente libro non tratta d'altro che dello sperare che supera il giorno che si è fatto».

Quando farò ritorno avrò gli abiti di un altro uomo, un nome che non mi appartiene. Il mio sarà un arrivo inatteso. Se mi guarderai, incredula, dicendo: Tu non sei lui, io ti mostrerò i segni e dovrai credermi. Ti parlerò dell'albero di limoni nel tuo giardino. Della finestra d'angolo da cui filtra il chiarore della luna. Poi ti mostrerò i segni del corpo, i segni dell'amore. E quando, tremando, saliremo nella nostra vecchia stanza, tra un abbraccio e l'altro, tra le nostre parole d'amore, ti racconterò il mio viaggio, per una notte intera, e per tutte le notti a venire, tra un abbraccio e l'altro, tra le nostre parole d'amore, l'intera storia umana. La storia che non ha mai fine.

Theo Angelopoulos, *Lo sguardo di Ulisse* (1995)
liberamente ispirato all'*Odissea* di Omero

Prefazione

1987. In una gelida notte di fine febbraio giunsi davanti a una strada. Era coperta di ghiaia, come tutte le strade in quella regione rurale, e tagliava una distesa arida circondata da montagne aspre e imponenti. Era mezzanotte passata e sul paesaggio regnava un profondo silenzio. La strada divideva l'Iran dall'Afghanistan. Era il confine. La quiete in cui era immerso era ingannevole. Il confine tra Iran e Afghanistan è uno dei più insanguinati del mondo, e la strada taceva come un predatore in agguato, in attesa della sua prossima vittima. La notte era senza luna. «Bene! Il buio ci proteggerà» disse il mio trafficante. Per la verità non sarebbe giusto chiamarlo così, posto che mi aveva salvato da morte certa in una guerra spaventosa.

Il tracciato di ghiaia separava due Stati, distinguendo gli esseri umani in due categorie diverse. Non era una strada ma un muro, invisibile agli occhi eppure reso concreto dalla

legge. «Ancora un passo» pensai, «e sarò altrove. Quando metterò piede sull'altro lato della strada non sarò più la stessa persona. Se compio questo passo sarò un 'clandestino' e il mio mondo cambierà per sempre». Quella notte compii il passo, inaugurando la mia odissea di «illegalità».

2004. Il 25 maggio, Fatemeh-Kian G. S., un transessuale iraniano di cinquant'anni, si suicidò in un centro di detenzione a nord di Stoccolma. In Iran Fatemeh-Kian era stata perseguitata per il suo orientamento sessuale, con due arresti da parte della polizia morale e una condanna a cinquanta frustate per omosessualità. Fuggita dal suo paese, nel novembre del 2001 aveva chiesto asilo in Svezia. Alla fine del 2002 la sua domanda d'asilo era stata respinta dall'Ufficio immigrazione svedese e di nuovo da una corte d'appello nel febbraio del 2004. Fatemeh-Kian aveva il terrore della deportazione. In Iran rischiava pene gravissime. Non aveva documenti di viaggio e tuttavia, alla fine del marzo 2004, la polizia aveva cercato di condurla a forza all'ambasciata iraniana. Lei aveva resistito, rifiutandosi di collaborare, perciò era stata internata nel centro di detenzione a nord di Stoccolma. Un amico ha testimoniato che il personale del centro era irritato dalla sua mancanza di collaborazione. Fatemeh-Kian veniva ignorata e lasciata senza assistenza medica. Soffriva di insonnia e delle conseguenze dello stress, ma le sue richieste di cure avevano suscitato soltanto scetticismo e indifferenza. Depressa e abbandonata a se stessa, aveva tentato il suicidio già all'inizio di marzo, ma era stata salvata dai compagni di reclusione. Dopo una notte in ospedale era stata riportata al centro,

e accusata di simulazione. Da quel momento in poi le sue condizioni psicologiche erano precipitate.

Gli attivisti che l'avevano incontrata nel centro dicono che Fatemeh-Kian era costantemente afflitta dalle vertigini e dallo stress. Aveva anche lesioni fisiche. Un amico che aveva visto il suo corpo all'obitorio le aveva fotografato i piedi, coperti di ferite. Quattro giorni prima della sua morte Fatemeh-Kian aveva chiesto aiuto, spiegando che stava male e che non riusciva a dormire. Aveva chiesto di vedere un medico ma il suo appello era caduto nel vuoto.

Il 25 maggio il personale del centro la trovò esanime nella sua stanza. Sola e ignorata da tutti, si era suicidata con un'overdose di antidepressivi. In seguito si è saputo che il primo tentativo di suicidio non era stato riportato nel suo fascicolo e che il personale del centro non era stato allertato sulle sue condizioni psicologiche.

Secondo gli amici e gli assistenti sociali, Fatemeh-Kian G. S. era atea. Ciononostante è stata sepolta nella sezione musulmana di un cimitero nei pressi del centro di detenzione, e la sua tomba è indicata da un contrassegno di metallo, anonimo e a forma di *croce*. Nel gennaio del 2007, quando visitai il cimitero, la sua tomba era ancora priva di una lapide che indicasse chi fosse sepolto là. Il municipio si è giustificato sostenendo di non poter usare il gettito fiscale dei cittadini per dare una lapide a un'immigrata irregolare.

Lo strazio della sua vita e della sua morte, il suo esilio sessuale e geografico, il suo viaggio della speranza e la sua disperazione nel centro di detenzione svedese, e infine l'alienazione persino dopo la morte, che ha reso definitiva la sua condizione di profuga, mi hanno aperto gli occhi sul mondo in cui vivo.

Introduzione

Questo libro parla di confini e di coloro che li violano. L'immagine paradigmatica del mondo odierno è senza dubbio quella dei clandestini stipati insieme al carico merci di un container. La foto è stata scattata con una videocamera a raggi x sul confine tra due Stati-nazione. Rende visibili gli invisibili, le persone senza documenti sul lato sbagliato di una frontiera. L'immagine a raggi x mostra soltanto sagome lattiginose stagliate su uno sfondo nero – sono esseri umani ridotti a fantasmi. Anche metaforicamente quei corpi sono stati spogliati della loro individualità, privati dei loro diritti politici. L'immagine documenta un corpo depoliticizzato, l'*homo sacer*, per citare Giorgio Agamben (1998), che incarna la «nuda vita», ben diversa dalla forma di esistenza politicizzata rappresentata in modo esplicito dal concetto di cittadinanza. L'immagine a raggi x testimonia la topografia egemonica dei confini.

Viviamo in un'epoca di trionfo dei confini, l'era del loro feticismo. I confini determinano l'aspetto del mondo. Le mappe rappresentano il mondo come un mosaico di unità, di nazioni, con profili precisi e aree distinte per colore. Le frontiere hanno lo scopo di designare differenze. Le odierne cartine politiche ricordano, nelle parole di Ernest Gellner, lo stile pittorico di Modigliani: «Superfici piatte e distinte, separate le une dalle altre da contorni che rendono evidente il punto in cui una finisce e l'altra comincia, con poche o nessuna ambiguità o sovrapposizione» (1990:139-140). Non c'è soluzione di continuità tra confini. Sembrano inviolabili ed eterni. Vengono tracciati in corrispondenza delle barriere naturali, come i fiumi, le montagne e i deserti, così da apparire a loro volta naturali. In questo modo vengono presentati come primordiali, senza tempo, parte integrante della natura.

I confini sono il simbolo degli Stati sovrani. Uno Stato-nazione è immaginabile (Anderson 1983) solo attraverso i suoi confini. Il sistema dello Stato-nazione si fonda sul nesso funzionale tra un luogo determinato (territorio) e un ordine determinato (lo Stato), un nesso mediato da regole automatiche per la registrazione della vita, individuale o nazionale (Agamben 2000:42). Nel sistema dello Stato-nazione, la *zoé*, o nuda vita biologica, viene immediatamente tramutata in *bios*, la vita politica o cittadinanza. La naturalizzazione del collegamento tra vita/nascita e nazione è lampante nel linguaggio. I termini «nativo» e «nazione» hanno la stessa radice latina di «nascere».

I confini degli Stati-nazione sono giunti a costituire un ordine naturale in molte dimensioni dell'esistenza umana (Malkki 1995a:5). Non si tratta più dei semplici limiti di

uno Stato: «I confini plasmano la nostra percezione del mondo [...]. Il pensiero dei confini è un elemento fondamentale della nostra consapevolezza del mondo» (Rumford 2006:166). I confini sono il punto di riferimento essenziale del nostro senso di comunanza, di identità. Non sono soltanto realtà esterne ma seguono le «linee del colore», situate ovunque e in nessun luogo (Balibar 2002:78).

Spesso l'ordine *nazionale* delle cose viene spacciato per il loro ordine normale, o *naturale*. Si dà per scontato che le nazioni «reali» siano collocate nello spazio e contrassegnate dai loro confini (Malkki 1992:26). Secondo Malkki, la naturalizzazione del regime delle frontiere conduce a una visione del superamento dei confini come patologia (1992:32). La condizione di profugo – o, nel gergo botanico dell'ordine nazionale delle cose, lo sradicamento – viene presentata come la conseguenza di un modo di essere «innaturale». I trasgressori di confini spezzano il legame tra «natività» e nazionalità, mettendo in crisi il sistema dello Stato-nazione.

In base a questa visione, la violazione del regime delle frontiere costituisce una violazione di norme etiche ed estetiche. Nel sistema dello Stato-nazione i richiedenti asilo non identificati e i migranti senza documenti rappresentano un «elemento inquietante soprattutto perché, spezzando l'identità tra uomo e cittadino, tra natività e nazionalità, mettono in crisi la finzione originaria della sovranità» (Agamben 1995). Non sorprende dunque che siano visti come una minaccia politica e simbolica alla sovranità e purezza nazionali. In *Purezza e pericolo* (1966), Mary Douglas esamina la distinzione tra puro e impuro come meccanismo per preservare la struttura sociale e determinare ciò che è moralmente accettabile. I migranti

senza documenti e i clandestini che violano i confini sono contaminati e contaminanti proprio in quanto non classificabili (Malkki 1995a; 1995b). Sono «transizionali e dunque particolarmente inquinanti, poiché non sono né una cosa né l'altra, o forse sono entrambe; non sono né qui né là [...] e quindi come minimo si collocano in una 'via di mezzo' tra tutti i punti fissi riconosciuti nello spazio-tempo della classificazione culturale» (Turner 1967:97).

Attraverso il discorso e la normativa politico-giuridica, questo sistema crea un essere umano politicizzato (il cittadino di uno Stato-nazione), ma anche un sotto-prodotto, un «residuo» politicamente non identificabile, un «essere non più umano» (Schütz 2000:121). Rimbalzati tra Stati sovrani, umiliati, presentati come corpi contaminati e contaminanti, i richiedenti asilo apolidi e i migranti irregolari sono esclusi e diventano gli scarti dell'umanità, condannati a vivere esistenze sprecate (Rajaram e Grundy-Warr 2004). Il moderno Stato-nazione si è arrogato il diritto di presiedere alla distinzione tra vite produttive (legittime) e vite da scartare (illegittime) (Bauman 2004:33).

Queste vite di scarto sono l'*homo sacer* del presente. Agamben (1998) desume l'espressione *homo sacer* dal diritto romano, usandola per descrivere un'esistenza e condizione che definisce «nuda vita». L'*homo sacer* è stato privato della sua appartenenza alla società e pertanto dei suoi diritti. Il diritto romano non considerava «omicidio» l'uccisione degli *homines sacri*. Da individuo politico, l'*homo sacer* viene ridotto a un semplice corpo biologico o naturale, spogliato di tutti i diritti. Secondo Agamben, il sistema degli Stati-nazione distingue tra nuda vita (depoliticizzata), *zoé*, e una forma di vita politica, o *bios*. L'*homo*

sacer è un corpo completamente depoliticizzato, diverso dalle forme di vita politicizzate incarnate nel cittadino (Rajaram e Grundy-Warr 2004). In quanto *homines sacri*, i migranti irregolari sono esposti non soltanto alla violenza dello Stato (esercitata dalle normative, dagli accordi politici, dalle leggi, dalle priorità e dalle forze dell'ordine) ma anche a quella dei privati cittadini; sono totalmente inermi (Rajaram e Grundy-Warr 2004:57).

Il superamento «illegale» dei confini viola l'aspetto sacramentale dei rituali e dei simboli di frontiera, ed è configurato come reato perseguibile per legge. Il sistema dei confini è governato dalla criminalizzazione: nella formulazione di Simon (2007), la «governance mediante criminalizzazione» fa del delitto e del castigo il contesto istituzionale che definisce come criminale un segmento della popolazione (per esempio i poveri, i migranti «clandestini», i richiedenti asilo e i «terroristi») e lo esclude (vedi anche Rose 1999:259). Il governo mediante criminalizzazione si auto-giustifica sostenendo la necessità di proteggere i cittadini dalla minaccia degli *anti-cittadini* (vedi Inda 2006). Trasgressori di confini, poveri, senz'altro, clandestini e richiedenti asilo non identificati sono tutti visti come una minaccia al benessere del corpo sociale. La penalizzazione dell'immigrazione «costituisce e impone confini, sorveglianza i non-cittadini, li bolla come pericolosi, malati, disonesti o diseredati, li espelle o nega loro l'accesso» (Pratt 2005:1). Stabilita l'«indesiderabilità» dei non-cittadini, la «governance mediante criminalizzazione» la implementa con controlli più severi sui confini esterni e interni, con la detenzione e la deportazione forzata. Lo Stato imprime il confine sui corpi stessi dei migranti (Wilson e Weber 2008).

Per alcuni gruppi di persone – ogni tipo di migrante e chi vive nelle zone di frontiera – il superamento dei confini è un aspetto inevitabile della vita, un modo di essere nel mondo (Willen 2007). Basati su una modalità di pensiero razzista, i confini regolano gli spostamenti degli individui. Mentre una categoria ristretta di persone gode diritti di mobilità assoluta, la stragrande maggioranza è prigioniera dei confini. La regolamentazione della mobilità opera attraverso una selezione sociale improntata alla discriminazione sessuale e di genere, razziale e di classe. La selezione sociale dei viaggiatori comincia molto prima che arrivino alla frontiera (Wilson e Weber 2008). Coloro che provengono da nazioni «sospette» sono sottoposti a un alto grado di controllo attraverso un processo stringente di concessione o negazione dei visti.

Tuttavia, i confini sono anche spazi di opposizione e resistenza. Il superamento «illegale» dei confini e il confine stesso si definiscono in relazione reciproca: è l'esistenza di un confine a costituire la base di queste forme di mobilità (Donnan e Wilson 1999:101). Anche migrazione e confini si definiscono in rapporto reciproco. Laddove esiste un confine ne esisterà anche il superamento, legale o illegale.

La forma

Questo libro è scritto secondo i parametri del formato auto-etnografico, cioè alterna il racconto di esperienze personali all'analisi etnografica propriamente detta. Essendo una forma di narrazione di sé, l'auto-etnografia «colloca il sé in un contesto sociale» (Reed-Danahay 1997:9); mette

in luce «strati multipli di coscienza, collegando il personale al culturale» (Ellis e Bochner 2000:739). Diversamente dalla narrazione spersonalizzata, l'auto-etnografia chiede «al lettore di partecipare alla verità delle storie, diventandone co-protagonista con un coinvolgimento morale, emotivo, estetico e intellettuale» (Ellis e Bochner 2000:745).

Questo libro non è un'autobiografia ma un'etnografia dei confini. Basandomi sul mio viaggio personale e sui racconti di confine dei miei informatori, parlerò della natura dei confini, della loro politica, e dei rituali e degli atti della loro violazione. L'auto-etnografia permette ai migranti di contestualizzare il resoconto della propria esperienza di illegalità migratoria. Contribuisce a mettere in luce gli aspetti astratti di politiche e leggi, e a tradurli in termini culturali radicati nella vita concreta. Inoltre, poiché si concentra sull'individuo, l'auto-etnografia richiama l'attenzione sull'*implementazione* di politiche e leggi, producendo una visione altra rispetto a quella che deriva dalla semplice indagine di normative e documenti formali (cfr. van der Leun 2003). Le storie di confine rivelano l'interazione tra intenzionalità e struttura nelle esperienze migratorie. E offrono un ritratto umano dei viaggiatori «illegali».

Questo libro è il risultato congiunto della mia personale esperienza nell'«incarnare un confine», del lavoro etnografico sul campo con i migranti clandestini tra il 2004 e il 2008, e dei corsi tenuti sul tema della migrazione irregolare e dell'antropologia dei confini. Ma deriva anche dalle mie attività fuori dall'ambito accademico: gli articoli scritti come giornalista freelance, i contributi all'organizzazione di eventi culturali sulla violazione dei confini, per esempio festival cinematografici, e il volontariato presso le organiz-

zazioni non governative (ONG) che assistono i richiedenti asilo respinti e i migranti senza documenti in Svezia.

Nei miei anni come antropologo sono rimasto sbalordito da quanto il vissuto dei miei informatori ricalcasse, confermasse, completasse e rispecchiasse le mie esperienze personali dei confini. Un aspetto interessante del testo auto-etnografico è che il discrimine che oppone l'etnografo agli «altri» diventa incerto. Le somiglianze tra le esperienze soggettive degli informatori e le mie sfumano la distinzione tra antropologo e informatori. Questa indeterminatezza pone in discussione le identità e i confini imposti, offrendo modi di significazione alternativi al discorso dominante (Pratt 1992). L'auto-etnografia collega il mondo dell'autore a quello altrui. Colma il divario tra la sua realtà e quella degli altri.

Questo libro scaturisce anche dal «pensiero poetico», cioè un pensiero che «tiene vivo il senso di cosa significhi vivere in un mondo che stentiamo a capire» (Jackson 2007:XII). Nel pensiero poetico non ci si concentra sulla propria soggettività o sull'oggettività del mondo, ma su ciò che emerge dallo spazio tra le due (Stoller 2009).

In genere gli studi sulla migrazione clandestina sono scritti da persone che non l'hanno vissuta sulla propria pelle; il mio obiettivo è di offrire un resoconto alternativo, in parte di prima mano, della violazione dei confini, un resoconto che cerca di leggere il mondo attraverso uno sguardo «illegale». Così racconto le storie di coloro che la Storia ha calpestato. Come Benjamin nella sua opera *I «passages» di Parigi*, sono uno straccivendolo. Raccolgo gli scarti della Storia, colleziono tutto ciò che è stato trascurato. Seguendo le sue orme, credo che «i materiali di scarto

entrino in collegamenti significativi e i frammenti aprano una nuova prospettiva sulla storia» (Benjamin 2007:252-253). Nel mio caso si tratta delle storie degli «illegali»: gli apolidi, i richiedenti asilo respinti, gli irregolari, gli occultati e i clandestini.

Come i *testimonios* dell'America Latina, una tradizione che conferisce autorevolezza alle voci subalterne (Warren 1997), questa auto-etnografia trae il suo potere narrativo dal concetto di testimonianza. La voce del testimone è significativa in quanto il testimone era presente, ha visto ciò che riferisce. I testimoni hanno vissuto in prima persona la catastrofe e a volte ne sono stati le vittime. Possono raccontare la storia e spiegare l'evento con un'autorità di prima mano. Questo non significa che i testimoni, in quanto protagonisti dall'interno, siano depositari dell'unico approccio autentico. La loro narrazione è solo una tra molte, ma resta la meno ascoltata.

Nella nona delle *Tesi di filosofia della storia* (1999), Benjamin scrive di un quadro di Paul Klee intitolato *Angelus Novus*. Nella sua descrizione, un angelo sorvola le macerie della storia. Ha la testa girata all'indietro; guarda il passato, opponendosi all'amnesia. Vorrebbe fermarsi per rimettere insieme ciò che è stato distrutto. Ma dal paradiso soffia una forte bufera – metafora del progresso – che lo spinge irresistibilmente verso un futuro al quale dà le spalle. Lo scopo del mio libro è appunto questo: soffermarsi, guardare indietro e raccontare le storie degli scarti della Storia, le storie degli sconfitti, a due dei quali, vittime dei confini, il libro stesso è dedicato. Ma non si tratta soltanto di un memoriale del passato. Le molteplici voci raccolte qui trasmettono anche un avvertimento per il futuro.

Questo libro è un saggio nel senso francese di *essai*, che deriva da *essayer*: tentare. La mia speranza è che il lettore lo viva come un percorso lungo una strada circolare, un viaggio che torna al punto di partenza con un carico di domande inevase, problemi irrisolti, curiosità inappagate e aspettative insoddisfatte. Strada facendo, però, il lettore avrà incontrato molte persone e fatti. Ho *tentato*, seguendo l'esempio di Walter Benjamin, non di raccontare le cose ma di *mostrarle*.