

---

# Donne fotografie tra i fantasmi del Mediterraneo

---

di

*Federica Sossi*

**Abstract:** This text – which opens with a forward written in the aftermath of the 2015 attacks in Paris and some critical thoughts on the march and discursive productions that followed – presents some remarks on the numerous “shipwrecks with spectators” that constitute one of the fundamental visual experiences of the present on the Northern shore of the Mediterranean. (These remarks were prepared for a May 2014 seminar). In particular, the analysis focuses on the production of institutional images that followed the shipwrecks of October 3 and 11, 2013, and points to the “displayability” of “migrant bodies” e to the consequent participation of spectators’ gaze in the construction of such displayability. It is thus a participation in the gaze that power produces, in the gaze on subjects – women, men, children – produced by migration government policies in their preventing these subjects’ possibility to move and consigning them to the gaze of spectators “only as shipwrecked people.” In this context, the capacity for critical thought and collective action on these subjects on the part of groups that oppose such migration politics is lacking. Some hints in the direction of articulating a possible approach to this situation come from the movement of the mothers and families of disappeared Tunisian migrants. The movement originated in Tunisia in the aftermath of the revolution and, even years later, it keeps asking “to account” for migrants’ disappearance.

## **Premessa della premessa.**

“Io non sono”. E’ il 16 gennaio 2015, e riesco a consegnare solo con questa premessa, e senza alcuna rielaborazione, se non formale, un testo di poche pagine e di alcune annotazioni non del tutto approfondite che avevo preparato nel maggio 2014 per presentarlo al seminario “Mobility Struggles” curato da Irene Peano all’Università di Bologna<sup>1</sup> e che mi è stato chiesto di pubblicare.

---

· Federica Sossi insegna Estetica all’Università di Bergamo. Da anni si occupa del tema delle migrazioni. Tra le sue pubblicazioni più recenti: *Migrare. Spazi di confinamento e strategie di esistenza*, Il Saggiatore 2007; *Spazi in migrazione. Cartoline di una rivoluzione* (a cura di), Ombre Corte 2012; *Migrazioni e narrazioni*, in *Movimenti indisciplinati* (a cura di S. Mezzadra e M. Ricciardi), Ombre corte 2013. Coordina il sito [Storiemigranti.org](http://Storiemigranti.org)

<sup>1</sup> “Mobily Struggles: ciclo di seminari interdisciplinari sul controllo della mobilità, i suoi limiti ed oppositori”, Università degli studi di Bologna, febbraio-maggio 2014, curato da Irene Peano in collaborazione con il corso “Frontiere della cittadinanza” di Sandro Mezzadra.

Sono trascorsi alcuni mesi dal maggio 2014 e la sensazione di una contemplazione del mondo senza avere nulla da dire, se non domande e dubbi, senza sapere come e dove trovare un piano di collettività per l'elaborazione di un discorso e forse di qualche pratica comuni a partire da quelle domande e da quei dubbi, si è ulteriormente approfondita con la stessa precipitazione con cui si sono susseguiti gli eventi del mondo da quel momento. Ne cito alcuni, a partire dal luogo in cui abito e dalla mia sensibilità personale. A partire dalla mia storia, dunque, che da molti anni è una storia in cui impegno nel mondo e non pura contemplazione dello stesso, un impegno declinato soprattutto rispetto alla non accettazione delle diverse divisioni imperanti nel nostro presente tra esistenze legittimate e esistenze non legittimate nei loro desideri e necessità di movimento, si è sempre intrecciato con il mio lavoro accademico, e con la scrittura che esso richiede, in un modo che sul piano personale consideravo abbastanza o sufficientemente "felice".

Certo, c'era già allora la consapevolezza che qualcosa doveva rimanere necessariamente taciuto, soprattutto nel caso in cui il mondo dell'esperienza vissuta, quella dell'impegno e della non accettazione delle violenze egemoniche, dovesse essere descritto e riscritto, rielaborato dunque attraverso il filtro personale delle mie conoscenze teoriche, mantenendo un piano di accettabilità accademica e, per quanto indisciplinatamente, pur sempre disciplinare. C'erano, inoltre, gli innumerevoli silenzi dovuti alle incapacità dello stile personale, ovviamente, ma anche a qualcosa di più strutturale, quei silenzi forse inevitabili quando le emozioni delle esperienze di un mondo vissuto pretendono di confluire nella traduzione di un mondo che si pensa di poter scrivere e pensare. Gli occhi dapprima attenti e poi velati in un garage tunisino, un vociare quasi adirato, alla fine di un mio discorso in cui comunicavo ai famigliari dei migranti tunisini dispersi nel Mediterraneo le mie deduzioni dopo un viaggio a Lampedusa; le labbra tirate dei pescatori dell'isola mentre pronunciavano parole sui loro incontri per mare dei corpi di alcuni di quei migranti "dispersi" e sui ritorni di quei corpi nei loro incubi notturni; il desiderio di scappare e di ritrovare la normalità della propria esperienza – la doccia in un albergo, un sole meno aggressivo, il proprio respiro non attraversato da una tempesta di sabbia – dopo aver trascorso pochi minuti lungo i sentieri tra le tende del campo di Choucha. Sono alcune immagini per provare ad evocare la necessità e l'inevitabilità di alcuni di quei silenzi.

Silenzi diversi, però, da quelli delle domande e dei dubbi incapaci dell'articolazione di un discorso, seppur frammentato, di cui parlavo all'inizio riferendomi agli eventi del mondo a partire da maggio, che elenco allora in questo modo. L'Is e la dichiarazione del Califfato, a giugno; l'inizio della guerra di una imprevedibile e improbabile "coalizione globale" a settembre; la Libia e la Nigeria in fiamme e le dichiarazioni dei Califfati in alcune zone dei loro territori; la resistenza di Kobane, l'aiuto alla resistenza di Kobane da parte dei droni e dell'aviazione statunitensi; e una primavera, ma soprattutto un'estate trascorse in parte, per quanto mi riguarda, tra stazioni e giardini in guerra a Milano e in alcune

città siciliane<sup>2</sup>, a indicare i modi più sicuri per raggiungere il Nord Europa ai profughi scaricati a terra da un mare ribattezzato “Nostrum” con l’operazione militare e umanitaria dispiegata nel Mediterraneo dal governo italiano dopo i naufragi del 3 e dell’11 ottobre 2013. Da ultimo, una settimana fa, gli attentati a Parigi, milioni di persone in piazza, e lo slogan imperante di un’identificazione di massa, in cui ognuno sente il dovere di dire chi è a partire da quello che non è: “je suis Charlie”, “je suis Charlie, policier, juif”, “je suis Charlie, juif, flic: je suis la République”, “Reda et Julie sont Charlie”, “Jenny, Teone, Hélène sont Charlie. Nous sommes tous Charlie”. Un vero e proprio delirio collettivo, le basi per la fondazione di una comunità iper-identitaria, in cui pur di sentirsi “noi” contrapposti a un “loro” espulso per la sua assoluta estraneità si acconsente di identificarsi, oltre che con “Charlie” e con la sua dubbia libertà di espressione e di provocazione, con una France, una République, un mondo ridefiniti a partire da un piccolo supermercato di prodotti importati dalla violenza israeliana e per questo “adeguati”: “Je suis Charlie, je suis policier, *je suis hyper casher*”. Qua e là, mentre persino un profeta morto secoli fa viene fatto risorgere imponendogli di pronunciare l’inevitabile identificazione; mentre la contemporaneità comunitaria riproduce il gesto della modernità cartesiana limitando l’essere all’essere Charlie (“je pense, donc je suis Charlie”, si leggeva su un cartello alla manifestazione dell’11 gennaio); qua e là, dapprima un po’ isolate e timide, a qualche giorno di distanza più insistenti, le prese di posizione di coloro che non si sentono “Charlie”, che insinuano qualche dubbio sul gioco a un’identificazione che come tutte le identificazioni omologanti gioca anche all’espulsione e alla silenziazione. Un gioco che, scrive un anonimo sul web, permette la rinascita di un’unità nazionale capace di fondarsi unicamente sulla caricatura satirica e offensiva degli “altri”<sup>3</sup>.

“Io non sono” è in realtà la frase di una bambina che mi capita di frequentare spesso, nata in Italia ma non italiana perché di genitori marocchini, a cui avevo regalato un fluato e a cui il padre aveva chiesto di non suonare. “Io non sono” aveva suscitato il nostro stupore e i miei tentativi di incomprensibili spiegazioni per suggerirle l’insensatezza della sua enunciazione prima di capire che era solo un

---

<sup>2</sup> Nel corso del 2014, ma soprattutto con l’inizio della primavera e poi durante i mesi estivi, i rifugiati eritrei e siriani raccolti in mare dall’operazione Mare Nostrum una volta arrivati a terra in Sicilia raggiungevano la città di Milano per cercare di dirigersi verso il Nord Europa. La stazione di Milano e una zona accanto a un giardino pubblico della città sono diventati i luoghi abituali dei loro arrivi da dove poi cercavano di organizzare i loro viaggi “clandestini” ma del tutto visibili superando le frontiere dell’Europa disegnate dal Regolamento di Dublino 3. Quei due luoghi della città sono diventati così il teatro visibile di una dittatura e della sua invivibilità, quella Eritrea, e della guerra siriana. Ma anche in altre città d’Italia, e soprattutto in alcune città della Sicilia, si poteva assistere all’improvvisa comparsa della guerra con l’apparizione di centinaia di profughi in cerca di un biglietto, di un pullman o di un treno, per raggiungere Milano e continuare poi il loro viaggio verso l’Europa.

<sup>3</sup> L’articolo, non casualmente anonimo, può essere letto a questo link: <http://www.arretsurimages.net/articles/2015-01-08/Je-ne-suis-pas-Charlie-Et-croyez-moi-je-suis-aussi-triste-que-vous-id7366>

errore al posto di un meno problematico e più obbediente “io non suono”. “Io non sono” è però l’unico modo in cui sento in questo momento di poter consegnare un testo già balbettante perché uscito da un desiderio di silenzio che è diventato ora l’unica cifra del mio sentire. “Io non sono, non penso e non scrivo” perché trovo insensato declinare il mio essere, il mio sentire, pensare e scrivere, fosse pure a partire da un ulteriore ma pur sempre isolato non essere Charlie, sinché insieme a qualcun’altra e a qualcun altro, non si saprà rielaborare insieme i frammenti di un discorso che tocchi i fondamenti di una possibile convivenza in un periodo in cui alcuni eventi in cui tutte e tutti siamo implicati l’hanno frantumata. Facendoci vedere, tra l’altro, attraverso un altrettanto dubbia libertà di espressione che ci investe dal web i portati di violenza non detta e non vista su cui poggiava e continua a poggiare la “tranquillità” della nostra convivenza che solo ora sembra comunemente essere percepita come infranta.

Il testo che qui viene presentato con questa premessa, scritta oggi, 16 gennaio 2015, iniziava a sua volta con una premessa e aveva una data: maggio 2014. Provava a riflettere su un argomento che è oggi all’ordine del giorno, innalzato come propria bandiera da tutti e tutte coloro che si dicono Charlie: la libertà di espressione, di dire tutto, declinata specialmente attraverso la raffigurazione di tutto, per quanto urtante, per quanto offensiva della sensibilità di qualcuno. Dal momento che iniziare con la premessa di un “io non sono, non penso e non scrivo” comporta l’imperativo di cercare di non continuare a scivolare nel paradosso della scrittura, del pensiero e dell’essere, almeno rispetto all’oggi, suggerisco solo che quello che cercavo di interrogare nel maggio del 2014 aveva a sua volta a che fare con una raffigurazione di tutto. Un farci vedere tutto con cui le attuali forme di potere in grado di riconfigurare come “solo naufraghi” degli esseri umani, in quanto non legittimati nei loro desideri o necessità di movimento, li consegnava a “noi”, spettatrici e spettatori sulla sponda, nel mentre del loro naufragare.

Quale libertà esprime una libertà di espressione quando il dire tutto o lo svelare tutto, il far vedere tutto, è il gesto di un potere che appropriandosi delle modalità di disvelamento consuete ai discorsi e alle immagini di denuncia anticipa le loro possibilità di svelare? In quale orizzonte di non libertà ci siamo trovati catturati tutte e tutti grazie a una libertà di espressione attraverso cui abbiamo potuto contemplare come si muore o come si viene recuperati come vite umanitarie in mezzo a un “mare nostrum” in cui l’immagine di svelamento è un’immagine militare? “Io non sono” risuonava già allora, credo, per quanto con suono più fiavole rispetto ad oggi, come la cifra della nostra incapacità e in parte impossibilità di azione, ma anche come una cifra a partire dalla quale ripensare “noi stessi” nel caso in cui non si voglia confondersi con libertà di espressione troppo semplici cariche di tutta la violenza della più o meno appagante libertà degli uni a discapito delle più elementari libertà, quella di muoversi, per esempio, di innumerevoli altre e altri.

16 gennaio 2015

### **Donne fotografie tra i fantasmi del Mediterraneo. Premessa.**

Prima di provare a dire<sup>4</sup> qualcosa, vorrei partire da due premesse o due considerazioni di fondo.

La prima ha a che fare con un sentimento, il sentimento di una certa “urgenza” rispetto a questo momento, e qui, in Italia e in Europa: un sentimento, dunque, rispetto al qui e ora, a partire dal quale ho provato a pensare a questo intervento. Urgenza rispetto a quella che indicherei come la cifra di uno scarto generale, in cui tutti gli stati membri dell’Ue sono coinvolti, anche se poi con declinazioni diverse, rispetto a quelle che sono state sinora le politiche migratorie europee, le quali da ormai molti anni si caratterizzano come politiche di chiusura e di porosità al contempo.

Ora, rispetto ad alcune frontiere, le uniche che permetterebbero l’arrivo in quel viaggio ad ostacoli previsto dall’Ue per alcune persone in movimento, e rispetto a una guerra così devastante in corso da ormai 3 anni, l’Europa è sbarrata. Bastano alcune cifre per capirlo, nonostante l’operazione “Mare Nostrum”<sup>5</sup> che pur rappresentando una novità per alcuni aspetti, non lo è rispetto all’idea che, per citare la sindaca di Lampedusa, l’Unione europea si è dotata di un sistema d’asilo in cui si prevede che lo si possa chiedere arrivando a nuoto.

---

<sup>4</sup> Come ho già indicato sopra, si tratta di un testo che era stato preparato per un seminario tenutosi all’Università di Bologna, ho preferito, quindi, anche nella sua revisione formale, mantenere lo stile interlocutorio con cui era stato pensato. Solo le note a piè di pagina sono state aggiunte per la pubblicazione e, quindi, come la premessa iniziale, nel gennaio 2015. Poiché il testo uscirà in versione inglese all’interno del numero speciale della rivista “Darkmatter”, dedicato a “Border Struggles. Epistemologies, Ontologies, Politics” e curato da Oliver Belcher, Lauren Martin e Martina Tazzioli, alcune di esse sono note esplicative per un pubblico non italiano a cui potrebbero sfuggire alcuni riferimenti al senso comune mediatico a cui faccio allusione. Ho comunque preferito mantenerle anche nella versione italiana dal momento che la valutazione di ciò che fa parte del “senso comune”, e in questo caso del “senso comune mediatico”, resta inevitabilmente una valutazione soggettiva.

<sup>5</sup> Si tratta dell’operazione “militare e umanitaria” che ha visto il dispiegamento dei mezzi della Marina militare italiana in un ampio tratto del Mediterraneo, a partire dalle coste italiane e sino a poche miglia da quelle libiche e tunisine, promossa dal governo italiano in seguito ai naufragi del 3 e dell’11 ottobre 2013 avvenuti, rispettivamente, a breve distanza dalle coste dell’isola di Lampedusa e nella zona SAR (Search and Rescue) maltese. L’operazione ha preso avvio il 18 ottobre 2013 ed è terminata il primo novembre del 2014 (<http://www.marina.difesa.it/cosa-facciamo/operazioni-concluse/Pagine/mare-nostrum.aspx>), sostituita dall’operazione europea “Triton”, guidata dall’agenzia Frontex (<http://frontex.europa.eu/feature-stories/operation-triton-winter-developments-qXDamY9>). Per un’attenta ricostruzione critica della varie fasi di tale operazione cfr. il blog di Fulvio Vassallo Paleologo, “Diritti e frontiere”, <http://dirittiefrontiere.blogspot.it/>. Per un’analisi dell’operazione, cfr. Martina Tazzioli, *Mare Nostrum beyond the sea* (paper presented at the conference “Migration and Law”, Birbeck College, London, 28 march 2014).

Alcuni dati, quindi: Siria, un paese di 23 milioni di abitanti, 9 milioni circa tra rifugiati e Internally displaced people, alcuni dei quali non possono varcare i confini come i palestinesi di Yarmouk<sup>6</sup>, e solo 80.000 rifugiati in Europa, mille in più o mille in meno a seconda dei recuperi o dei respingimenti in mare<sup>7</sup>.

Al sentimento di una certa urgenza si accompagna, per quanto mi riguarda, quello di un certo pessimismo: organizzare il pessimismo, diceva Walter Benjamin in un saggio sul surrealismo facendo diventare poi questa necessità il tono del suo pensiero sulla storia e sul presente mentre nel 1940 e qualche mese prima del suo suicidio scriveva le sue annotazioni sul concetto di storia<sup>8</sup>. “Organizzare il pessimismo”, quindi, anche se nel mio impegno politico, a partire dal quale mi è capitato in questi anni di provare a pensare, a dire e a volte a scrivere qualcosa sulle migrazioni, non mi sembra di essere in grado di individuare, per condividerli con altri e altre, gli elementi indispensabili per questa capacità di organizzazione. Al sentimento di urgenza a cui faccio riferimento si accompagna dunque quello di un pessimismo senza organizzazione e quindi il sentimento di un certo sconforto – per questo le riflessioni che proporrò oggi vorrei che fossero prese solo in forma di interrogativi in cui, nel caso qualcuno di voi “senta” cose simili alle mie, coinvolgerci insieme.

La seconda premessa ha a che fare con la prima, ma anche con alcune immagini che tra un po’ vi farò vedere e con quelle che presupporrò viste.

La seconda premessa l’articolerei in questo modo: solitamente, dinanzi alla morte, quando qualcuno suppone che essa riguardi una certa collettività (altro è il caso del lento lavoro del lutto personale), si chiede collettivamente, in determinate circostanze, di rispettare il rito – più o meno retorico e più o meno neutralizzante – di un minuto di silenzio. Non chiedo di farlo, ma presuppongo alcuni minuti o una base di silenzio come sfondo del mio discorso: il silenzio per le salme e per i naufraghi di cui mostrerò le immagini; il silenzio per i vivi a cui si impedisce l’accesso in Europa e che vengono rimbalzati tra le sue frontiere interne nel caso in

---

<sup>6</sup> Sulla situazione del campo dei profughi palestinesi di Yarmouk e sull’impossibilità di far pervenire loro gli aiuti umanitari è stata richiamata l’attenzione a più riprese da parte dell’Onu. Nel febbraio 2014 un gruppo di ragazzi palestinesi ha diffuso su You Tube il seguente video: <https://www.youtube.com/watch?v=5JFCvLAJPns>. Mi è poi capitato, alla stazione centrale di Milano, dove venivano fatti confluire i profughi siriani soccorsi in mare dall’operazione “Mare Nostrum”, tutte e tutti intenti a organizzare i loro viaggi ad ostacoli verso alcuni paesi del Nord Europa, di incontrare e chiacchierare con alcune donne palestinesi del campo che con estrema difficoltà erano riuscite a varcare i confini della Siria.

<sup>7</sup> Sui dati aggiornati della situazione della popolazione siriana, tra rifugiati e Internally displaced people, cfr. il rapporto dell’Unhcr <http://www.unhcr.org/54aa91d89.html>.

<sup>8</sup> La possibilità di un’organizzazione del pessimismo veniva indicata da Benjamin attraverso la necessità di scoprire all’interno dello spazio dell’azione politica uno “spazio radicalmente, assolutamente immaginativo” che a suo parere non poteva più rimanere, però, uno spazio “misurato contemplativamente”. Cfr. Walter Benjamin, *Il surrealismo. Ultima istanza sugli intellettuali europei* (1929), trad. it. in Walter Benjamin, *Avanguardia e rivoluzione*, Einaudi, Torino 1973. Per le *Tesi sul concetto di storia*, cfr. Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, trad. it. Einaudi, Torino 1997.

cui siano riusciti a varcarne i confini; il silenzio per un certo “noi”, di cui voi ed io in questo momento facciamo parte, dal momento che dinanzi a certi accadimenti che evokerò nel mio discorso siamo, per ora, capaci di discorso, anzi di una proliferazione di discorsi (anche visivi, non solo di parole) ma non di azioni collettive consone a quello stato del sentimento di urgenza (spero condiviso da alcuni di voi) di cui parlavo all’inizio.

Queste le due premesse. Ora, invece, una premessa rispetto alle immagini che farò vedere.

### **Immagini.**

Non c’è immagine senza una “mediazione tecnica”, senza un apparecchio, ma l’apparecchio tecnico è condizionato da un apparato di potere, afferma Didi-Huberman in uno dei suoi numerosi testi dedicati al rapporto tra immagini e storia<sup>9</sup>. Scelgo alcune immagini in cui questa considerazione è del tutto evidente per il semplice motivo che nessuno di noi avrebbe potuto produrre quelle immagini senza una previa autorizzazione istituzionale. E scelgo queste immagini rispetto al naufragio del 3 ottobre 2013 perché è la data di un naufragio che, per le modalità in cui è avvenuto – centinaia di corpi che hanno sommerso la terra per la vicinanza in cui sono naufragati<sup>10</sup> – ha rappresentato un elemento di cesura rispetto ai tanti e troppi naufragi del Mediterraneo<sup>11</sup>, ma anche perché è la data di una cesura nella diffusione o nel “rilascio” di immagini che gli apparati di potere avevano sino allora prodotto e diffuso nei loro racconti delle migrazioni.

Bare, una fila di bare nell’hangar dell’aeroporto di Lampedusa, per alcuni giorni; poi “un naufragio in diretta” (il naufragio dell’11 ottobre) nel video diffuso dalla Marina militare qualche giorno dopo; e, da ultimo, qualche giorno fa e in occasione di un altro naufragio, ma con immagini relative a quello del 3 ottobre, il video dei corpi sommersi dal mare (sono queste ultime le immagini che

<sup>9</sup> Georges Didi-Huberman, *Peuples Exposés, peuples Figurants, L’oeil de l’Histoire*, 4, Minuit, Paris 2012.

<sup>10</sup> Il naufragio del 3 ottobre 2013 è avvenuto in un tratto di mare molto vicino all’Isola dei conigli a Lampedusa. Nei giorni successivi le operazioni di recupero dei corpi sono riuscite a recuperare 366 persone, le cui salme venivano allineate sul modo del porto dell’isola. Venti, circa, in base alle testimonianze dei sopravvissuti, sarebbero invece i dispersi. I migranti provenivano in prevalenza dall’Eritrea. A pochi giorni di distanza, l’11 ottobre, perdono invece la vita per i ritardi dei soccorsi da parte dell’Italia e di Malta, 260 persone circa, tutte siriane, tra cui molti bambini. Sulle dinamiche di tale naufragio, ricostruite attraverso le testimonianze di alcuni sopravvissuti, cfr. l’indagine del giornalista Fabrizio Gatti: <http://gatti.blogautore.espresso.repubblica.it/2014/01/24/italia-e-malta-litigano-sul-naufragio/> e il video “Scusate se non siamo affogati”, <http://leventicinqueundici.noblogs.org/?p=1647> (“Sorry for not drowning”, <http://www.storiemigranti.org/spip.php?article1069>).

<sup>11</sup> Per un’analisi dei naufragi di migranti nel Mediterraneo nell’orizzonte delle necro-politiche dell’Unione europea, cfr. Glenda Garelli, *Postcards from a Mediterranean Solid Sea: The Depths of “Migration Management” at the Blue Frontier*, in Thomas Simpson (ed.), *Noise in the Waters (A Play by Marco Martinelli)*, Bordighera Press, New York City 2013, pp. 123-133.

presuppongo viste da tutte/i e che comunque sono, come le altre, visibili su internet)<sup>12</sup>. Dopo questo gruppo di immagini vi farò vedere invece un'immagine che qui in Italia si conosce meno, ma che in Tunisia si è imposta nella vita pubblica e politica del post-rivoluzione, le donne fotografie che ho indicato nel titolo del mio intervento e che invece terrò un po' ai margini dicendo qualcosa su di loro soltanto alla fine. Immagini di due piani discorsivi diversi, almeno è così che ho scelto di farvele vedere per provare a fare alcune riflessioni.



---

<sup>12</sup> Per la visione del video, diffuso dal quotidiano “La Repubblica” il 15 maggio 2014, ma girato nei giorni subito successivi al naufragio del 3 ottobre 2013 durante le operazioni di recupero dei corpi, mi limito a rinviare al link: [http://www.repubblica.it/cronaca/2014/05/15/news/morte\\_migranti-86184959/](http://www.repubblica.it/cronaca/2014/05/15/news/morte_migranti-86184959/).





Partiamo dunque dal primo gruppo di immagini (immagini 1, 2, 3, 4)<sup>13</sup>: le bare, le istituzioni europee nei loro massimi rappresentati dinanzi a quelle bare (in scala, i vertici dell'Europa, il vertice dell'Italia, il vertice dell'isola e il premier italiano in ginocchio); il naufragio in diretta; i morti in fondo al mare.

A partire da queste immagini alcune considerazioni. Vorrei richiamare l'attenzione, innanzitutto, sull'idea di "mai più" prodotto con queste immagini e dai commenti da cui sono state accompagnate, lo stesso piano dei discorsi più propriamente linguistici articolati dalle istituzioni, ma non solo, dopo il 3 ottobre. Ovviamente, come ogni "mai più", si tratta della rievocazione di un altro "mai più" che segna la costruzione della memoria collettiva europea dopo la Seconda guerra mondiale e la distruzione degli ebrei e dei rom d'Europa attraverso lo strumento dei campi di concentramento e sterminio. Come se di fronte allo choc – in questo caso, ripeto, lo choc di una terra sommersa dai morti – il presente potesse reagire, o meglio, il presente si potesse presentare solo in quella forma disgiunta di un tempo doppio di cui parlava Benjamin nelle *Tesi sul concetto di storia*, e su cui ha insistito in altro modo, ma a partire da Benjamin, Derrida in *Spettri di Marx*, facendolo diventare un tempo fantasmato – disgiunto – “fuori dai cardini” come già in Amleto e indicandolo contemporaneamente come la cifra di ogni tempo storico *dopo* la fine della storia o di una certa idea della storia e come la cifra di un tempo possibile di una giustizia al di là della violenza del diritto<sup>14</sup>. Riprendendo entrambi, Benjamin e Derrida, ha scritto alcune considerazioni che terrò presenti Wendy Brown, indicando in quel tempo fantasmato una possibilità politica del nostro presente<sup>15</sup>. Ma in quello che vorrei dire sono più interessata, per ora, a notare l'automatismo dell'evocazione della Shoah, o meglio, della reazione e anche della costruzione della reazione alla Shoah, quando un presente presenta – rispetto a una portata di violenza – un momento di scarto rispetto al piano di “normalità” della violenza.

Dopo il 3 ottobre, mi sembra che siano molti gli elementi che vadano in questa direzione anche per quanto riguarda il piano della produzione visiva e proverei a indicarli in questo modo: 1) il proliferare di immagini, non saprei come chiamarle,

<sup>13</sup> Qui i link in successione: 1) <https://encrypted-tbn0.gstatic.com/images?q=tbn:ANd9GcQk0YPehayvjxq2YdcHcqNZ2Ljs6v5uI4thy69tKJD7fHiu928g2Q> 2) <http://i.res.24o.it/images2010/SoleOnLine5/ Immagini/Notizie/Italia/2013/10/bare-lampedusa258x258.jpg?uuid=5231dc7e-2deb-11e3-bf64-2297e6554531> 3) [http://images2.corriereobjects.it/methode\\_image/2013/10/09/Interni/Foto%20Gallery/14645b13689ebbd652ae50732879985e\\_MGzoom.jpg?v=20131009185927](http://images2.corriereobjects.it/methode_image/2013/10/09/Interni/Foto%20Gallery/14645b13689ebbd652ae50732879985e_MGzoom.jpg?v=20131009185927) 4) <https://www.youtube.com/watch?v=tX46-ILM1xE>. Per quanto riguarda invece l'immagine numero 5, si tratta di una delle numerose foto pubblicate dall'Association la terre pour tous, che riunisce alcune delle famiglie dei migranti tunisini dispersi, e il cui presidente è Imed Soltani (Pagina facebook: [جمعية الأرض للجميع](https://www.facebook.com/Association-la-terre-pour-tous)-Association la terre pour tous).

<sup>14</sup> Cfr. Walter Benjamin, *Tesi sul concetto di storia*, op. cit., e Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, Cortina, Milano 1994.

<sup>15</sup> Wendy Brown, *La politica fuori dalla storia*, Laterza, Roma-Bari 2012.

di immagini-impatto, provo a chiamarle così, immagini-arresto; e rispetto a questo ricorderei che la Shoah segna nel Novecento il momento apice di questa costruzione del visivo-impatto o del visivo-arresto; 2) il modo in cui il potere istituzionale accompagnato da quello mediatico ha organizzato le proprie immagini: svelando l'orrore sino in fondo verso un piano di ammutolimento; e su questo richiamerei le molteplici riflessioni prodotte negli ultimi decenni sulla modalità con cui l'apparecchio tecnico – la fotografia, il cinema – sia stato convocato dagli apparati di potere degli Alleati nella costruzione di uno svelamento dell'orrore della Shoah proprio in questa direzione. Producendo, in un certo senso, delle immagini intoccabili o eticamente non-commentabili e non a caso “decostruite” solo a distanza di anni<sup>16</sup>; 3) il gesto del premier italiano, Enrico Letta, in ginocchio dinanzi alle bare, come il cancelliere Willy Brandt nel dicembre del 1970 dinanzi al monumento alla resistenza del ghetto di Varsavia; 4) la presentazione dell'operazione “Mare Nostrum” attraverso l'umanitario-militare, incancellabile rievocazione della guerra umanitaria contro la Serbia, nel 1999; quindi, in questo caso, una rievocazione al secondo livello, rievocazione di una rievocazione, dal momento che per mobilitare la guerra contro la Serbia già allora il ricordo e l'uso della Shoah avevano fatto la loro comparsa in Europa; 5) da ultimo, la richiesta, questa volta non istituzionale, ma fatta da un Comitato di persone che si sono riunite sotto la denominazione “Comitato 3 ottobre” e accolta da Letta mentre era ancora premier, di istituire il 3 ottobre come un giorno della memoria. E su questo ci sarebbero tutta una serie di considerazioni da fare sul modo in cui il 27 gennaio, data della liberazione del campo di Auschwitz da parte delle truppe sovietiche, sia stato istituito in Italia come primo giorno della memoria<sup>17</sup> e sulle neutralizzazioni che nel corso degli anni esso ha comportato proprio rispetto all'evento che si propone di celebrare.

Dopo questa prima considerazione, sull'articolazione del “mai più”, l'altra considerazione che vorrei proporre si riferisce ai due video, quelli del “naufragio in diretta” e dei corpi morti in fondo al mare. Una considerazione, dunque, rispetto a

---

<sup>16</sup> Su questo argomento cfr. soprattutto Georges Didi-Huberman, *Images malgré tout*, Minuit, Paris 2003 e *Remontages du temps subi*, Minuit, Paris 2010.

<sup>17</sup> Il “Giorno della memoria” per ricordare “la Shoah (sterminio del popolo ebraico), le leggi razziali, la persecuzione italiana dei cittadini ebrei, gli italiani che hanno subito la deportazione, la prigionia, la morte, nonché coloro che, anche in campi e schieramenti diversi, si sono opposti al progetto di sterminio, ed a rischio della propria vita hanno salvato altre vite e protetto i perseguitati”, come si legge nel testo di legge che lo istituisce, viene istituito in Italia nel luglio del 2000, stabilendo il 27 gennaio come data della commemorazione. Nel novembre del 2005 la giornata viene indicata come data di commemorazione anche da una risoluzione dell'Onu. Senza soffermarmi sulle modalità con cui in Italia ad ogni 27 gennaio vengano ricordate la Shoah, le leggi razziali, gli italiani che hanno subito la persecuzione, ecc., faccio notare che il testo di legge che istituisce la “memoria collettiva” istituisce contemporaneamente un “oblio collettivo” dal momento che dimentica di citare tra gli eventi da ricordare la persecuzione e lo sterminio del popolo rom.

quella che Susan Sontag, rispetto ad altre immagini, ha indicato come un'intimità con la morte a cui lo spettatore viene chiamato<sup>18</sup>.

L'ultimo video, in particolare, ed è per questo che decido di non farlo vedere ma soltanto di commentare l'operazione che l'ha reso pubblico, è un'immagine che pretende di trasmettere la violenza di ciò che è accaduto imponendoci il silenzio. Cosa dire, infatti, dinanzi a quei corpi lì, in fondo mare? Immagini, però, che silenziandoci, silenziano, per così dire, anche ogni possibilità di commento critico non di ciò che si vede ma di come lo si vede e del perché lo si veda.

Eppure, come ogni immagine, anche queste sono immagini costruite e quindi, dopo il silenzio, provo a porre alcune domande: che tipo di sguardo è quello che prima del nostro guarda e filma? Perché quello sguardo, o meglio, perché coloro che l'hanno prodotto decidono a un certo momento (a mesi di distanza) di farlo diventare sguardo collettivo, sguardo anche di altri, che certo non avrebbero potuto vedere nello stesso modo? Quali sono gli *altri* presupposti e quali sono gli *altri* negati, o non tenuti in considerazione, in questo gesto di condivisione? Con altri presupposti e altri negati nella scelta di condivisione delle immagini mi riferisco a questa constatazione: si può infatti discutere ed essere di diversi pareri rispetto alla scelta da parte della Guardia costiera e del quotidiano "La Repubblica" di mostrare o non mostrare, è evidente però, se si considera come le immagini in possesso delle istituzioni vengano rese pubbliche in altri casi di morte, che nel mostrarle non si è tenuto conto dei parenti di quei morti e della loro volontà di vederle e di farle diventare pubbliche. E' dunque un tipo di sguardo che, "irrealizzando" l'affetto dei loro parenti, "irrealizza" i morti anche dopo la loro morte, come se intorno ai migranti, alla loro vita e alla loro morte, ci fosse meno affetto di quello che generalmente si presuppone ci sia intorno ad altri esseri umani.

Ho provato, per esempio, a fare una ricerca rispetto al naufragio della Concordia<sup>19</sup>, e non mi sembra che siano state pubblicate immagini di questo tipo. Dal che potremmo dedurre che nel caso dei migranti morti la cifra di *esponibilità* sia diversa per grado e quindi anche per qualità rispetto a quella di altri morti. Si è migranti, in un certo senso, anche da morti perché più esposti alla visibilità in immagine, più *fantasmabili* e più soggetti allo sguardo degli altri. Più espropriati dal lavoro delle immagini della "proprietà" del proprio corpo, o più passibili di essere unicamente corpi di proprietà dello stato rispetto ad altri corpi morti, per i quali lo stato norma solitamente un'appartenenza condivisa tra stato e parenti. A chi appartiene il corpo di un morto, in questo caso?

---

<sup>18</sup> Susan Sontag, *Davanti al dolore degli altri*, Mondadori, Milano 2003  
[http://monoskop.org/images/a/a6/Sontag\\_Susan\\_2003\\_Regarding\\_the\\_Pain\\_of\\_Others.pdf](http://monoskop.org/images/a/a6/Sontag_Susan_2003_Regarding_the_Pain_of_Others.pdf)

<sup>19</sup> Il naufragio della nave da crociera Costa Concordia è avvenuto in prossimità dell'isola del Giglio il 13 gennaio 2012 per un errore da parte del comandante che ha fatto urtare la nave contro uno scoglio. Il naufragio, per il quale hanno perso la vita 32 persone, tra passeggeri e membri dell'equipaggio, in Italia ha avuto un'ampia copertura mediatica nel corso dei giorni e dei mesi successivi, come pure a distanza di anni tanto per il processo al comandante della nave quanto per le difficili operazioni di recupero e di traino della nave verso il porto di Genova.

Attraverso questo gruppo di immagini, possibili, ripeto, solo come immagini istituzionali, “noi” possiamo sapere tutto di coloro che, esseri umani prodotti come migranti, incorrono in un naufragio: come annaspano nel mare mentre è in corso il naufragio, come arrivano e sbarcano dalle navi militari qualche giorno dopo, nel caso in cui siano sopravvissuti, quale sia la lenta procedura del prelievo di parti del corpo per l’eventuale test del Dna, come stanno in fondo al mare dopo essere morti e prima di essere recuperati dai sommozzatori.

Attraverso queste immagini, dovremmo dire, i loro corpi ci appartengono, e dal 3 ottobre in misura esponenziale, quasi il potere che li fa morire volesse condividere con “noi” parte della responsabilità. Attraverso queste immagini, dovremmo dire, i loro corpi ci appartengono e appartengono più a “noi” che ai loro parenti, resi “migranti” rispetto ai loro affetti, fatti “migrare” dall’abituale condivisione del corpo morto con lo stato, resi anonimi, per “noi” e per lo stato, rispetto alla co-appartenenza dei loro corpi e delle loro persone con i corpi morti di coloro di cui sono madri, padri, sorelle, fratelli, mariti, mogli. De-istituzionalizzati rispetto all’abituale istituzionalizzazione dei rapporti famigliari. Un movimento di sottrazione, del corpo del proprio parente e del proprio essere co-implicati dallo stato nel corpo del proprio parente nel caso della sua morte, evidente nel caso delle immagini prodotte dallo sguardo del potere, meno evidente, e più sotterraneo, perché solitamente dopo la morte dei migranti pochi si interrogano su questo, nel caso della possibilità di stabilire che il corpo morto sia quello di un proprio parente.

A tale proposito, unicamente un inciso: per cercare di risalire all’identità di quello che gli inquirenti hanno designato con l’appellativo di “ignoto uno”, nel caso dell’assassinio di Yara Gambirasio, nel corso degli anni sono stati eseguiti 18.000 profili e comparazioni del Dna<sup>20</sup>; per procedere allo stesso confronto, anche nel caso dell’identificazione visiva da parte dei parenti, nel caso dei naufragi del 3 e dell’11 ottobre, con molta lentezza la macchina istituzionale si sta mettendo in moto. Inutile provare a immaginare, allora, quanti profili e confronti del Dna siano stati eseguiti prima del 3 ottobre 2013, nel corso degli anni in cui il Mediterraneo si è trasformato in quel cimitero marino che ormai tutte e tutti conosciamo<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> L’omicidio di Yara Gambirasio, una ragazza di 13 anni, è avvenuto nel novembre del 2010 in un paesino in provincia di Bergamo. Si tratta di uno dei casi di cronaca nera più seguiti degli ultimi anni e che continua a suscitare l’attenzione nei media italiani per le sue diverse vicissitudini: la scomparsa della ragazza, la prima imputazione di un migrante marocchino, le reazioni razziste che l’ipotesi della sua colpevolezza aveva suscitato, il suo successivo rilascio, il ritrovamento del corpo della vittima, i lunghi anni di indagine a partire dalle tracce di Dna ritrovate sui suoi indumenti, appartenenti però a una persona defunta da anni, Giuseppe Guerinoni, e non equivalenti a quelle dei figli ancora in vita di tale persona. Il caso ha poi avuto una svolta nel giugno del 2014, quando è stato arrestato il presunto colpevole, ricercato per mesi come figlio illegittimo di Giuseppe Guerinoni, denominato dagli inquirenti “ignoto uno”, e a cui si è risaliti attraverso gli innumerevoli profili genetici realizzati dalle forze dell’ordine tra i vari abitanti della zona.

<sup>21</sup> Dopo il naufragio del 6 settembre 2012, avvenuto accanto allo scoglio di Lampione vicino all’isola di Lampedusa, e per il quale risultano tutt’ora disperse 79 persone, insieme all’*Association la terre pour tous* e a un’avvocata italiana ho provato a seguire le pratiche per il riconoscimento delle vittime chiedendo che venisse effettuato un confronto dei profili genetici dei corpi recuperati in mare e quelli dei genitori in Tunisia. Inutile dire che il riconoscimento non è ancora avvenuto; segnale soltanto,

Ritorno, dunque, alla constatazione, ponendo ora un interrogativo: grazie all'uso condiviso dello sguardo che le politiche delle migrazioni hanno praticato dopo la data del 3 ottobre 2013, i morti di quel naufragio, così come i naufraghi dell'11 ottobre, ai quali nel caso in cui siano sopravvissuti al loro annaspere presuppongo non sia stato chiesto il loro parere sulla rappresentazione pubblica dei loro corpi in mezzo al mare<sup>22</sup>, i corpi di tutti loro, morti e alcuni, pochi, forse vivi, sono più "nostri" che loro o dei loro parenti. Sono più nostri come corpi "in immagine", sottoposti a quel contemporaneo effetto di riproducibilità, esponibilità ed espropriabilità che ogni immagine comporta. Sono più nostri come fantasmi, seguendo il suggerimento di Derrida per il quale il fantasma è un "chi", non è un simulacro in generale, ha una specie di corpo, ma senza proprietà, senza diritto di proprietà "reale" o "personale"<sup>23</sup>.

Sono più nostri come fantasmi, simili nel loro elemento di fantasmaticità a molti altri esseri umani, tutti coloro che vengono prodotti come migranti dalle politiche di governo e controllo delle migrazioni grazie a un lavoro dentro alla fisicità dei loro corpi in direzione di una sottrazione della stessa. Rispetto alle tecnologie attraverso cui le politiche migratorie agiscono nella loro pretesa di frapporre ostacoli al movimento delle persone, infatti, si possono dire molte cose, il loro funzionamento ha però per così dire qualcosa di primario. Nel senso che, per quanto funzionino in modo diverso a seconda dei mezzi tecnici di volta in volta dispiegati, esse non tendono a produrre fisicità ma assenza di fisicità. Direi *fantasmaticità*<sup>24</sup>.

Insisto, però, sui fantasmi delle immagini che vi ho mostrato. Sono più "nostri" e che cosa ce ne facciamo? In quale modo la loro *fantasmaticità*, ma in generale la fantasmaticità degli esseri umani prodotti come migranti dalle politiche migratorie, ha a che fare con quell'assenza di un senso comune, lo chiamerei così, di responsabilità collettiva, che si aggiunge all'abituale omissione dell'individuazione della colpa di qualcuno, nel caso dei morti del Mediterraneo?

Prima di provare a rispondere, o meglio, prima di provare a porre altri interrogativi sulla "responsabilità collettiva", rimango per ora, un istante, sulla

---

invece, che nel corso dell'indagine e dei necessari incontri con le autorità deputate mi sono spesso sentita dire che si trattava della prima volta che si trovavano di fronte a una simile richiesta e che proprio per questo non c'erano procedure stabilite da seguire ma solo pratiche da "inventare".

<sup>22</sup> Non si tratta, in realtà, solo di una presupposizione. Ho conosciuto a Milano alcuni dei sopravvissuti al naufragio dell'11 ottobre 2013, con i quali, con il collettivo di donne Le Venticinqueundici, di cui facevo parte, abbiamo deciso di realizzare un video mentre la notizia dei ritardi dei soccorsi da parte dell'Italia e di Malta non era ancora diventata una notizia pubblica (<http://leventicinqueundici.noblogs.org/?p=1647>). La Marina militare, invece, aveva già reso pubblico il video del naufragio, per questo l'abbiamo riguardato insieme a loro, che non lo conoscevano, e che nel guardarlo erano intenti a riconoscere se stessi mentre annaspavano nell'acqua.

<sup>23</sup> Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, op. cit., p. 56.

<sup>24</sup> Su questo aspetto mi permetto di rinviare a due mie articoli: Federica Sossi, *Migrations and militant research? Some brief considerations*, in "Postcolonial Studies", 16, 2013, pp. 269-278; e *Struggles in Migration: The Phantoms of the Truth*, in Glenda Garelli-Federica Sossi-Martina Tazzioli (eds.), *Spaces in Migration. Postcards of a Révolution*, Pavementbooks, London 2013.

responsabilità individuale e, nel caso delle immagini che lo sguardo istituzionale ha riprodotto nella sfera pubblica dopo il 3 ottobre, su quella responsabilità individuale ma diventata “collettiva”, consegnata in parte anche a “noi”, su quella responsabilità individuale condivisa, dunque, in cui attraverso un lavoro di costruzione del nostro orizzonte visivo lo sguardo del potere istituzionale, produttore di corpi migrati dalla loro corporeità, produttore di “specie di corpi, ma senza proprietà”<sup>25</sup>, ha deciso di immetterci. Anche qui riprendo alcune riflessioni di Benjamin, filtrate attraverso la loro riproposizione da parte di Derrida. Il quale propone in questo caso un’altra figura dello spettro, incarnata questa volta, e Derrida scriveva mentre la macchina di Schengen era ancora in fase di rodaggio, “da una polizia di frontiera in primo luogo, ma anche da una polizia senza frontiere”<sup>26</sup> a partire da quella polizia “senza figura” e “senza forma” (*gestaltlos*), e per questo senza responsabilità, che Benjamin indicava come cifra di una polizia che “fa la legge” nel suo saggio sulla violenza<sup>27</sup>.

Ha a che fare con l’assenza di limiti, di forma, di figura, ha a che fare con la fantasmaticità di un corpo che, per quanto poliziesco, non è un corpo proprio, che quindi non è di nessuno, il fatto che per la produzione delle morti nel Mediterraneo non ci sia, né da parte del potere né da parte del senso comune rispetto al potere, alcuna indicazione di responsabilità? E, ancora, come veniamo implicati “noi” in questa responsabilità o in questa assenza di responsabilità? In questa responsabilità ancora in parte individuale, nel senso di eventualmente individuabile, imputabile, nel caso in cui si riuscisse ad attribuire una proprietà al suo corpo privo di forma, ma già in parte collettiva grazie a quella condivisione di sguardi sulla morte che ho cercato di descrivere. Quali possibilità di opposizione, quali capacità di azione abbiamo per non lasciarci trascinare in quel corpo poliziesco fantasmatico produttore della fantasmaticità dei migranti e dei migranti morti? Ci siamo accorti di questo trascinamento? Siamo stati in grado di reagire? O si tratta di un trascinamento sotterraneo, che avviene a nostra insaputa, che ci rende fantasmi a noi stessi, inconsapevoli del nostro essere tali, e che ci lascia per questo nell’illusione di pensarci solo spettatori, magari buoni spettatori con un sentimento di vergogna, di rabbia, forse tramutabile in azione, di fronte a quelle morti?

Ora, gli altri interrogativi, rispetto a quella che, sulla scia in questo caso di Arendt, ho introdotto nominandola “responsabilità collettiva” ma senza ancora definirla. La definirò facendo ricorso ad Arendt, perché quello che dice proponendone una definizione mi permette di porre alcune domande, che sento come urgenti per una riflessione collettiva sullo spazio residuo dell’agency politica.

---

<sup>25</sup> Si tratta ancora una volta della frase con cui Derrida definisce il fantasma, cfr. Jacques Derrida, *Spettri di Marx*, op. cit., p. 56.

<sup>26</sup> Cfr. Jacques Derrida, *Cosmopoliti di tutti i paesi, ancora uno sforzo!* (1997), trad. it. Cronopio, Napoli 1997.

<sup>27</sup> Cfr. Walter Benjamin, *Per la critica della violenza* (1920-1921), (da *Walter Benjamin Gesammelte Schriften*, vol. II.1, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, pp. 179-204), [http://www.filosofia.it/images/download/argomenti/benjamin\\_critica\\_violenza.pdf](http://www.filosofia.it/images/download/argomenti/benjamin_critica_violenza.pdf).

In uno dei tanti saggi che compongono la raccolta di scritti *Responsabilità e giudizio*, Arendt traccia una linea di divisione tra la colpa, sempre individuale, e la responsabilità collettiva. Scrive: “A mio avviso, questo tipo di responsabilità, la responsabilità collettiva, è sempre politica, sia che l’intera comunità si assuma la responsabilità di ciò che ha fatto uno dei suoi membri, sia che una comunità venga ritenuta responsabile di ciò che è stato fatto in suo nome (...). Possiamo sfuggire a questa responsabilità politica e propriamente collettiva solo abbandonando la comunità, e dal momento che nessuno di noi può vivere senza appartenere a una comunità, ciò significa semplicemente che si tratta di cambiare comunità e tipo di responsabilità. È vero che nel Novecento si è assistito alla creazione di una categoria di persone realmente esuli, che non appartenevano a nessuna comunità riconoscibile sul piano internazionale, parlo dei rifugiati e degli apolidi, che in effetti non si possono ritenere responsabili di alcunché. Da un punto di vista politico – individuale o collettivo – costoro sono assolutamente innocenti. Ed è precisamente questa assoluta innocenza che li condanna a restare fuori, per così dire, dell’umanità. (...) Questa forma di responsabilità per le cose che non abbiamo fatto, questo assumerci le conseguenze di atti che non abbiamo compiuto, è il prezzo che dobbiamo pagare per il fatto di vivere sempre le nostre vite, non per conto nostro, ma accanto ad altri, ed è dovuta in fondo al fatto che la facoltà dell’azione – la facoltà politica per eccellenza – può trovare un campo di attuazione solo nelle molte e varieguate forme di comunità umana”<sup>28</sup>.

C’è, dunque, qualcosa che tocca sino in fondo il soggetto, lo chiama in causa insieme ad altri, in una dimensione di pluralità, e che pure non dipende da quel singolo soggetto, ma dalla sua condizione di abitante del mondo, o meglio, dalla sua condizione di appartenente a una comunità e più in generale alla comunità umana. Di, qui, appunto, per Arendt la nozione di assoluta innocenza degli apolidi, già presente nel suo lungo lavoro sul totalitarismo<sup>29</sup>, e il luogo che essa assegna loro: “al di fuori” della comunità umana che è contemporaneamente un “al di fuori” della possibilità dell’azione.

Tralasciando, però, la problematicità del limbo di inazione in cui Arendt lascia, e sicuramente un po’ abbandona gli apolidi<sup>30</sup>, vorrei soffermarmi solo su quei soggetti che, non “al di fuori” della comunità umana, sarebbero a suo avviso capaci di azione. C’è qui un movimento sottile che toglie al singolo il suo posto proprio, lì dove è chiamato in causa come parte della comunità umana. Una confusione delle singolarità, o meglio ancora una confusione dei pronomi tra il pronome di prima persona singolare e quello di prima persona plurale. C’è responsabilità collettiva perché c’è un *ionoi* e in fondo è questo *ionoi* che costituisce la comunità umana. *Il*

<sup>28</sup> Hannah Arendt, *Responsabilità collettiva* (1968), in *Responsabilità e giudizio*, Einaudi, Torino 2004, pp. 130-134.

<sup>29</sup> Cfr. Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di comunità, Torino 1999.

<sup>30</sup> Un’indicazione diversa sulle possibilità di “azione” degli apolidi, proprio a partire da una ripresa critica delle indicazioni arendtiane, è quella sviluppata da Judith Butler in Judith Butler - Gayatri Chakravorty Spivak, *Che fine ha fatto lo stato-nazione?*, Meltemi, Roma 2009.



prezzo da pagare per stare dentro alla comunità umana è quello di una responsabilità che ci permette di essere singoli ma contemporaneamente, se non superflui, nella confusione, nella compenetrazione, tra l'io e gli altri, al di fuori di questo c'è la vera linea della superfluità, quella dell'assoluta innocenza priva di azione. Lì, però, si apre un altro luogo, quello circondato dal filo spinato o, sempre con parole di Arendt, quello di un altro mondo.

Ho un luogo, un mio posto nella comunità umana, si potrebbe continuare, assolutamente diverso da quello del campo, perché il mio posto è già quello dell'altro o il posto e il luogo dell'altro è già mio. In questo senso, il tentativo che da alcuni anni sta facendo Judith Butler verso un'ontologia, un'etica e una politica della "vulnerabilità" incontra il pensiero arendtiano anche su questo punto: in una delle sue ultime conferenze, pronunciata in occasione del conferimento del premio Adorno, dove ripropone l'interrogativo morale di quest'ultimo rispetto al nostro presente e dove tra l'altro si pone in una posizione molto critica rispetto alla divisione arendtiana tra vita privata e vita pubblica, la risposta che Butler individua alla domanda "come vivere un vita buona in una vita cattiva" passa attraverso il riconoscimento di una forma di vita sociale in cui la vita di ognuno implica quella dell'altro<sup>31</sup>. Per questo, perché si è sempre implicati insieme, perché, seguendo altre indicazioni di Butler in altri suoi scritti, non possiamo mai dare conto di noi se non implicando gli altri<sup>32</sup>, anche la domanda etica sulla nostra vita, una buona vita, non può che incontrare la domanda politica sulle vite degli altri, e sulle attuali forme con cui i poteri amministrano in maniera diversificata le vite umane. E' la distribuzione politica del lutto, come è noto, quella che Butler da ormai più di un decennio sceglie per indicare la linea di confine tra vite e vite nella condizione politica della nostra contemporaneità.

Dar conto di sé, si potrebbe dunque dire, o meglio, tener conto di sé, della propria vita, del modo o della forma della propria vita, buona/cattiva, vera/falsa, giusta/ingiusta, significa anche tenere o dare conto degli altri. E anche in questo caso è in questione il prezzo. "A quale prezzo ognuno di noi viene prodotto come soggetto?" è il modo in cui Butler riformula, infatti, la domanda che Foucault individuava al fondo di quell'attitudine critica che egli indicava nell'arte di non essere "talmente governati", "così, in questo modo, a questo prezzo"<sup>33</sup>. Una

---

<sup>31</sup> Judith Butler, *Vita buona e vita cattiva*, in *A chi spetta una buona vita?*, Nottetempo, Roma 2013. (*Can One Lead a Good Life in a Bad Life?* (2012) in *Radical Philosophy*. Adorno Prize Lecture, September 11, 2012. Published Nov/Dec 2012 (<http://www.egs.edu/faculty/judith-butler/articles/can-one-lead-a-good-life-in-a-bad-life/>).

<sup>32</sup> Cfr. Judith Butler, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.

<sup>33</sup> Per la riformulazione di Butler, cfr. Judith Butler, *New Scenes of Vulnerability, Agency and Plurality, An Interview with Judith Butler by Vikki Bell*, in *Theory, Culture & Society*, 27, 1, 2010, pp. 130-152; cfr. anche *Vulnerabilità e resistenza, Intervista a Judith Butler di Federica Sossi e Martina Tazzioli*, in *Materiali foucaultiani*, Volume II, 4, [http://www.materialifoucaultiani.org/images/03\\_butler\\_it.pdf](http://www.materialifoucaultiani.org/images/03_butler_it.pdf). Le domande di Foucault vengono invece formulate in M. Foucault, *Illuminismo e critica*, Donzelli, Roma 1997.

questione di prezzo, dunque, dove l'io incontra gli altri, si confonde con loro. Una questione di prezzo: il prezzo della responsabilità collettiva in Arendt, il prezzo del soggetto prodotto come degno di lutto a scapito di vite precarie più di altre o di soggetti non riconoscibili, *disprodotti*, in Butler. Una questione di prezzo che, soprattutto per Arendt, segna anche la linea di confine tra la possibilità dell'azione e quel "fuori-campo" dove in quanto non appartenente a nessuna comunità il soggetto assolutamente innocente è al di fuori anche dell'agire.

Che cosa significa questo prezzo e come lo stiamo pagando rispetto al nostro presente? Che cos'è e in che senso diventa azione politica, dal momento che, per l'appunto, nella suggestione di Arendt, è proprio perché pagano tale prezzo che i soggetti "confusi", *ionoi*, possono agire e, così, fare parte della comunità umana? Che ne è, però, di questi soggetti confusi, io e altri, *ionoi*, che stanno dentro alla comunità umana quando la responsabilità collettiva che è il prezzo che dovrebbero pagare per la loro appartenenza comune all'umanità non si lascia sentire? O meglio, poiché potrebbe sembrare improprio e arrogante stabilire quale sia il sentimento collettivo di una data comunità in un determinato momento, che ne è di questi soggetti che stanno dentro alla comunità umana quando non pagano il prezzo che pure dovrebbero pagare? Dove stanno? Quale è il loro luogo? Cosa diventa una comunità umana quando quest'ultima è composta di soggetti che non pagano il prezzo che pure dovrebbero pagare per farne parte?

O ancora, abbandonando in parte Arendt e ritornando invece a quel sotterraneo movimento che ho cercato di descrivere con cui un apparato di potere privo di forma ci cattura nella sua "assenza" di responsabilità facendoci condividere il suo sguardo, consegnandoci in immagine i corpi morti – che ne è di "noi", *ionoi* a questo punto in parte indistinti rispetto a quell'apparato? In quale modo questo movimento di cattura erode tanto la nostra responsabilità collettiva, quanto la nostra capacità di azione, e, da ultimo, il luogo del nostro stare, tutti elementi indissolubilmente intrecciati tra loro secondo la suggestione arendtiana? Che ne è di "noi", soggetti trascinati altrove dall'*ionoi* capace di azione, e, invece, produttori inconsapevoli, insieme al potere, della fantasmaticità degli altri? Come possiamo fare qualcosa di questi corpi che ci appartengono più di quanto appartengano ai loro parenti, tener conto o dar conto di loro, se la nostra capacità di azione è erosa dal nostro stesso diventare fantasmi a noi stessi in quell'inconsapevole movimento di cattura in cui con un semplice sguardo veniamo trascinati?

Possiamo opporci, nella volontà di resistere alla cattura e alla complicità con quell'apparato poliziesco fantasmatico, allo sguardo che esso ci consegna? Possiamo opporci chiudendo gli schermi, interrompendo la nostra capacità di visione? O producendo un altro sguardo, un contro-sguardo, scegliendo di diventare produttori o spettatori unicamente di quest'altro sguardo che pretenderebbe di consegnarci in altro modo i soggetti fantasmatici dal potere e che come quest'ultimo ci consegna immagini, racconti, discorsi su di loro, rischiando

di contribuire a bloccarci ancor di più in quel pantano della fantasmaticità effetto del potere? Mentre la prima opzione è del tutto impraticabile, la seconda è una strada seguita ormai in modo quasi compulsivo da molti di coloro che cercano di resistere a quel movimento di cattura. Si producono immagini, immagini, immagini: video immagini, fotografie immagini, racconti immagini. Flash di ciò che accade, tra una frontiera e un'altra, tra un centro di detenzione e un altro, tra un respingimento e un altro, tra un campo di pomodori e un altro, declinando in produzione di spettacolo le nostre residue possibilità di azione. Un'arte delle migrazioni, più o meno di buon livello, convinti che il contro-narrare sia implicito nel nostro narrare, e che la contro-narrazione sia sempre, oltre che articolazione di discorso, anche articolazione di azione e resistenza.

E' così? Non ne sono convinta, per vari motivi, ma lascerei questo punto piuttosto al dibattito, dal momento che preferirei dedicare l'ultima parte del tempo che mi resta a quelle donne-fotografie evocate nel titolo del mio intervento e che non danno, né tengono conto, ma *chiedono* conto degli altri, figli partiti subito dopo la rivoluzione, giovani e meno giovani tunisini, in prevalenza uomini, parte di quel movimento con cui i migranti tunisini avevano declinato come libertà di movimento la libertà appena conquistata con la rivoluzione, rivoluzionando lo stesso spazio europeo e soprattutto quello incessantemente ridisegnato come spazio di imbrigliamento del muoversi delle persone da parte delle politiche migratorie<sup>34</sup>. Muovendosi tra gli spazi sommosi dalle pratiche di rivoluzione e dalle pratiche di libertà di movimento, le madri, i padri, i fratelli e le sorelle, in alcuni casi le mogli, dei migranti "scomparsi", senza auto-costituirsi in gruppo ma trovandosi necessariamente a essere tali per le strade di Tunisi o davanti alle sedi istituzionali maggiormente coinvolte – il ministero dell'immigrazione tunisino, l'ambasciata italiana, la sede dell'Ue a Tunisi – continuano a distanza di anni a chiedere che qualcuno dia conto di tale "scomparsa". Una forma insolita di azione politica, quasi ossessiva, che ha fatto parlare di sé in vari modi – articoli sulla stampa, articoli e racconti di "movimento", film, fotografie, documentari, installazioni artistiche – diventando una sorta di "contro-spettacolo" o il luogo d'elezione di un "contro-spettacolo" rispetto allo spettacolo e alla spettacolarizzazione necessari alla legittimazione delle politiche migratorie. Una forma insolita di azione politica che più che incontrare le forme solite delle politiche antirazziste si è scontrata con esse.

Mi limito, comunque, solo a evocare questa "scena", che smuove gli impossibili confini tra estetica, etica e politica, dissonante persino rispetto alle pratiche più o meno consuete o più o meno sperimentali di collettivi di donne, senza suggerire alcuna considerazione sui nodi e sulle domande che essa ci consegna. Lo faccio in modo diverso da quello in cui ho pensato e scritto di loro mentre facevo parte del

---

<sup>34</sup> Sulla declinazione della rivoluzione tunisina in libertà di movimento e sulla conseguente sovversione degli spazi disegnati dalle politiche migratorie cfr. Federica Sossi (a cura di), *Spazi in migrazione. Cartoline di una rivoluzione*, Ombre corte, Verona 2012. Cfr. anche Martina Tazzioli, *Spaces of Governmentality. Autonomous Migration and the Arab Uprisings*, Rowman and Littlefield, London 2014.

loro movimento<sup>35</sup>, attraverso il collettivo femminista “le Venticinqueundici” che insieme a loro, per circa due anni, ha pensato parte delle nostre e loro iniziative tra le due sponde del Mediterraneo<sup>36</sup>. Necessariamente diverso, perché è sull’opportunità o la non opportunità da parte di un collettivo di donne da questa parte del Mediterraneo di continuare a inseguire la loro dissonanza che il nostro collettivo si è dissolto. Lasciando così le donne con le loro fotografie al tempo lungo della loro ossessione e ritornando in tal modo alla nostra inevitabile, e forse non scongiurabile assonanza, con tutti e tutte coloro, molti, che nel corso degli anni in cui quelle donne e uomini continuavano ad apparire per le strade di Tunisi tra gli interstizi delle fotografie dei figli si sono avvicinati/e a loro attraverso la distanza di uno scatto, di una sequenza video, di un racconto, catturati lì, nel presente della loro ossessione, per portarli poi altrove, nei presenti meno inquietanti di una contemplazione. Lo faccio, dunque, con quella stessa cifra di pessimismo incapace di escogitare gli elementi per la sua organizzazione di cui parlavo all’inizio, ma convinta che le loro pratiche di azione, così come la loro ossessione, abbiano qualcosa da insegnarci sul modo di una possibile sottrazione al movimento di cattura di cui ho parlato e rispetto alla possibilità di ritrovare lo spazio interstiziale della necessità e urgenza di azione.

Lo faccio, inoltre, continuando a individuare in loro – nella loro visibilità e invisibilità, nel loro essere sulla strada, nel luogo pubblico, apparendo e scomparendo dietro alle fotografie dei figli, chiedendo conto ossessivamente di loro; nella loro visibilità nella penombra, che non dà conto di sé, né tiene conto degli altri, ma che *chiede conto di loro*, dirompente rispetto alla tradizione della visibilità con cui in una certa tradizione si è pensato al politico – continuando a individuare in queste donne e famiglie fotografie, presenti attraverso la presenza di altri, che confondono i posti delle loro stesse fisicità portando in giro figli, lo spunto su cui riflettere in quella condizione di *impasse* in cui tutti e tutte ci troviamo da quando lo sguardo del potere ci ha consegnato corpi morti di esseri umani fantasmatici più nostri che dei loro parenti, specie di corpi, “ma senza proprietà, senza diritto di proprietà ‘reale’ o ‘personale’”<sup>37</sup>. Fantasma nostri di cui non sappiamo che fare. Fantasma, dinanzi a cui non è possibile cercare il ritorno al proprio, all’illusione di un reale o di un personale, ma forse provare a cercare spunto in quel movimento di donne e famiglie fotografie che hanno in parte saputo ritorcere contro i poteri – ossessionandoli – la fantasmaticità dei loro figli,

---

<sup>35</sup> Altre agli articoli già citati qui sopra (cfr. nota 23), rinvio a: Federica Sossi, *Inseguendo le leggi di Faten*, in Federica Sossi (a cura di), *Spazi in migrazione. Cartoline di una rivoluzione*, op. cit., e Federica Sossi, *Migrazione e narrazioni*, in Sandro Mezzadra - Maurizio Ricciardi (a cura di), *Movimenti indisciplinati*, Ombre Corte, Verona 2013, pp. 211-235.

<sup>36</sup> Parte delle iniziative e dei documenti prodotti durante la campagna “Da una sponda all’altra: vite che contano” sono raccolti nella sezione con lo stesso titolo del blog del collettivo delle Venticinqueundici: [http://leventicinqueundici.noblogs.org/?page\\_id=354](http://leventicinqueundici.noblogs.org/?page_id=354).

<sup>37</sup> Ancora una volta si tratta della definizione del “fantasma” da parte di Derrida in *Spettri di Marx*, op. cit., p. 56.

apparendo negli interstizi delle loro fotografie, agendo chiedendo unicamente conto di loro.