

Annamaria Fantauzzi

CORPI SENZA NOME: TRAUMI E MORTI NELLA MIGRAZIONE

ABSTRACT. Da un'indagine etnografica ai porti di Pozzallo e Lampedusa e in alcuni centri di accoglienza siciliani, si intende dapprima descrivere i corpi di richiedenti asilo nelle ferite fisiche, poi analizzare i traumi mentali che il viaggio, lo sbarco e l'accoglienza generano e, infine, riflettere sul trattamento dei corpi morti, dispersi nel Mediterraneo o, talora, rinvenuti ma ulteriormente maltrattati nella ritualità funebre.

Parole Chiave: Corpo, traumi, ferite, morte, migrazione

ABSTRACT. From an ethnographic survey of the ports of Pozzallo and Lampedusa and in some Sicilian reception centers, it is intended to first describe the bodies of asylum seekers in physical injuries, then analyze the mental traumas that travel, disembarkation and reception generate and, finally, to reflect on the treatment of dead bodies, dispersed in the Mediterranean or sometimes, found but further abused in funeral rituals.

Keywords: Body, wounds, traumas, deaths, migration

Quando oggi si parla di migrazione forzata (Ciabbari 2016), si tessono discorsi politici, spesso di deriva populista e xenofoba, incentrati sulla gestione dell'accoglienza, dei dinieghi o del timore di un'invasione quantitativamente non motivata. Mai o poco si parla di chi siano realmente queste persone, semmai vengano considerate tali, che giungono in Italia dopo il rocambolesco, spesso tragico viaggio sulle acque del Mediterraneo, attraverso la Libia, dal paese di origine. Normalmente, fino al momento delle pratiche di identificazione, loro costituiscono una massa amorfa, insieme di corpi senza nome né identità. «Ciò che più assume preminenza nel lavoro con i migranti e i richiedenti asilo è il ruolo assunto dal corpo, quel corpo che Jalil Bennani definiva “sospetto” nel 1989; accezione ancora oggi così ferocemente attuale» (Gatta *et al.* 2014: 34). Sono corpi traumatizzati spesso senza la coscienza e consapevolezza del sé, che nascondono ferite visibili sul corpo e imparano a convivere con disturbi invisibili nella psiche; sono corpi lacerati talora fino alla morte, «le salme sono corpi “estranei”, si ribellano anche da morti al tentativo delle forze dell'ordine di incasellarli, normalizzarli entro schede identificative» (Altin 2015: 108).

Partendo da un'indagine etnografica condotta tra il 2016 e il 2018 ai porti di Pozzallo e Lampedusa, attraverso la condivisione quotidiana con richiedenti asilo in alcuni centri di accoglienza siciliani (SPRAR e CAS a Ragusa, Siracusa, Milazzo), si intende dapprima descrivere questi corpi nelle ferite fisiche, prodotti di violenza, poi analizzare i traumi mentali che il viaggio, lo sbarco e l'accoglienza possono generare

e, infine, riflettere sul trattamento dei corpi morti, dispersi nel Mediterraneo o, talora, rinvenuti ma ulteriormente maltrattati nella ritualità funebre.

1. Violenze fisiche dal deserto al mare: l'umanità carnefice

Il giovane Mohamed di 15 anni, appena sbarcato dopo tre giorni in mare e due mesi in Libia, nasconde, sotto la maglia, le scarificazioni da ferro infuocato che gli marchiano tutto il braccio. Segni indelebili che gli hanno provocato una parestesia del polso e delle dita. Alle caviglie porta le tracce della catena con cui in Libia è stato imprigionato, anche se dice di non sentire male. Sono corpi estenuati dai segni dell'atrocità umana la cui vista fa emergere ricordi e sofferenze incancellabili. L'efferatezza della violenza, sulla cui natura storica, biologica e antropologica s'interroga Fabio Dei citando Paggi quando sostiene che essa è il «risultato di “un'eredità arcaica”, come collasso dei sistemi di auto coercizione, come emergenza di comportamenti e significati quasi in via di principio sbrigativamente estromessi dal nostro presente» (Paggi 1996: 8; Dei 1999), diventa l'identità seconda di questi corpi che non potranno cancellare né dimenticare quanto subito.

In alcuni minori, soprattutto, le percosse ricevute in Libia vengono risentite estremamente forti anche a distanza di tempo, con conseguenze cliniche a volte gravi: è il caso di Lassana, giovane senegalese di 16 anni, che ha avuto un versamento polmonare proprio nella zona in cui ricevette maggiori bastonate e sprangate in Libia:

«A me tutto il corpo ferito. Qui e qui [indica i fianchi e il petto] tanto male perché con bastone e con ferro a me tanto male». La Libia è “*pénible*”, dolorosa, questo raccontano e si raccontano. Un non-luogo “troppo luogo”, potremmo chiamarlo, l’Eldorado del lavoro per chi vi arriva dopo giorni di deserto e di fuga dall’Africa sub-sahariana, senza tasse né imposte, ma l’inferno dell’anarchia e della violenza gratuita. Tutti testimoniano di esservi arrivati dopo una lunga peregrinazione dal Mali, Senegal, Niger; di aver avuto timore di uscire per le strade perché, dopo la caduta di Gheddafi, bambini e donne girano armati e sparano senza ritegno, affidando alle mani di banditi, conniventi con gruppi armati, gli “sporchi miseri negri”, che sono venduti al mercato come schiavi, a due euro al giorno, o costretti a mettersi nelle mani di signorotti locali, i quali abusano talora di loro, in rapporti sodomitici, e sempre delle donne, violate e stuprate ripetutamente. «*Nous sommes des bêtes, pire que bêtes*», siamo bestie, peggio che bestie, testimonia Abdu del Mali, mostrandomi con pudore i segni di un atto anale che ancora duole, oppure Binta, del Senegal, che ha perso i suoi figli in mare, dopo aver ricevuto una violenza resa ancora più atroce dal fatto che uno dei due figli è stato prima costretto ad assistere a quanto le accadeva, poi fatto annegare brutalmente perché con il pianto e con le grida cercava di salvare la madre. Mi racconta della sensazione di schifo e sporco che prova ogni volta che tocca il suo corpo, non più riconosciuto né preservato; il fetore e il puzzo di marcio che sente sulle gambe, legate, per e durante la violenza subìta; il seno che rifiuta perché toccatole in maniera violenta e massacrante, la bocca da cui continua a

sputare, credendo di avere contratto germi per un passaggio di saliva estranea e contaminata. La violenza subìta nel viaggio, in Libia, nell'accoglienza, in quanto non persone ma corpi, corpi nudi depersonalizzati in maniera disumana e indicibile. Di quella violenza si cerca il responsabile, sebbene, per questioni geopolitiche ed economiche, anche l'Italia, con i suoi paladini e rappresentanti, sia fortemente implicata. Si sente il bisogno, dunque, come sostiene Fabio Dei, parafrasando lo storico Karol Modzelewski, di non confondere comprensione storica con condanna morale o giuridica e di «esteriorizzare e condannare il male perché non rimanga dentro, perché appaia come un fattore esterno; e condannandolo, magari nella persona di qualche responsabile individuale, di alcune pecore nere, riusciamo a liberarci del peso della corresponsabilità» (Dei 2002).

Questa violenza pervade tutta la dinamica del traffico dei migranti, dall'arrivo in Libia alla loro uscita; dall'organizzazione del viaggio verso l'Italia alla scelta di chi inviare o far restare, talora come prigioniero, sul territorio libico. Così racconta Negga, etiope, incontrato a Lampedusa:

I padroni delle barche erano sempre libici. Ci accompagnarono al porto con un container. Avevamo viaggiato parecchio tempo dalla Misrah al porto. Sembrava un'operazione di mafia. Nel porto c'erano tre grandi gommoni gonfiabili sulla spiaggia [...]. Pregavamo ed eravamo molto spaventati ma non potevamo tornare indietro dopo tutto quello che avevamo fatto. Eravamo in dieci dall'Etiopia, c'erano anche sudanesi e in tutto eravamo sessanta portati dal nostro mediatore. Spingemmo il gommone in mare. Il capitano ci dava i comandi e noi spingevamo la barca. Una

volta ben entrati in mare, saltammo sul gommone, eravamo diventati settantadue. Tutti volevano imbarcarsi per primi. C'erano le botti. Il gommone era per cinquanta persone, ma noi eravamo settantadue (Mosca Mondadori *et al.* 2014: 177).

Sono persone che non vorrebbero restare in Italia ma andare in Belgio, Francia, Germania, dove sanno esserci più lavoro e una rete sociale già avviata. L'Italia è paese di passaggio, transito dal “non-mondo” a una speranza di “farcela”, anche agli occhi della famiglia, per chi ancora l'abbia, che l'ha inviato e se ne è separata.

“Ma quando sono arrivato in Italia, non ero più in sospenso. Arrivando in questo paese sei come un bambino, hai bisogno di cure, hai bisogno di cibo, di abiti, hai bisogno di ciò di cui hanno bisogno i bambini, non hai trovato quello che cercavi. Le persone si possono unire se dormono nello stesso luogo, non se ognuno dorme su un muletto diverso... chissà cosa succederà a noi quando non potremmo più stare qui”, sostiene Abubacar dalla Somalia! (*Ibidem*: 178-179).

Come scrive Sayad, tuttavia, «ci si presenta e si è presentati grazie al corpo, il corpo porta l'identità sociale, è questa stessa identità» (Sayad 2002), ancora di più il corpo di un immigrato, il quale non è solo un corpo che lavora, che sopporta, che tutto soffre e che tace al controllo politico che su di sé agisce, quel biopotere, di chiara eco foucaultiana (Foucault 1976; Beneduce 2007), che fortemente inibisce la sfera di azione e percezione. Il corpo del migrante pensa, percepisce, piange e tace,

ricorda e prova; corpi pensanti (Scheper Hughes 1987) che producono e parlano tramite emozioni, sensazioni e percezioni.

Il giovane Abubacar, in uno SPRAR di minori a Milazzo, viene avvertito dal fratello della morte improvvisa della madre a causa di un incidente stradale:

Non ho più nessuno, lei rappresentava mio motivo di essere qui, il fatto del viaggio e di sopportare violenza, di non mangiare dentro la prigione e non potevo piangere... Adesso piango per lei, per mamma mia, che mi ha messo al mondo e mi voleva così e mi ha detto di andare e di conquistare il mondo, per far stare meglio anche loro, per poter cercare lavoro sicuro e farmi una vita... Adesso io non dormo da tre giorni perché lei non è qui con me, non sarà qui e io non ho significato qui.

Piange lacrime di un normale quindicenne che non ha più riparo né sicurezza, sebbene sia un bimbo cresciuto troppo in fretta con quel senso di riconquista e riscatto che i nostri adolescenti non hanno. Davanti a questi giovani e alle loro storie, condividiamo quanto ancora scrive il dr. Bartolo, parlando della storia del giovane Anuar, nelle mani del quale la madre aveva rimesso le speranze e la sopravvivenza di tutta la famiglia: «Stavolta ero io che non riuscivo a trattenere le lacrime. Mi sentivo uno stupido davanti a un vecchio saggio. Dieci anni, pensai, non è giusto. Non ha senso. Cosa si porterà dentro Anuar, come potrà mai giustificare tutto questo? [...] Quella sera tornai a casa distrutto» (Bartolo, Tilotta 2016: 24-25).

A volte, persino il sistema di accoglienza, invece di garantire protezione, sicurezza e conforto, si rivela una prigionia, una condizione di difficile sopportazione di fronte all'inquietudine burocratica e alla sospensione giuridica, come sostiene Dooli, rifugiato dalla Somalia:

Sono stato in Libia per un anno, per nove mesi sono stato in una prigione vicino a Bengasi. Se confronto i nove mesi in cui sono stato in prigione in Libia a questi otto mesi in cui sono in Italia, in cui ho avuto i documenti e hanno accettato la mia domanda, preferisco quell'anno di prigione in Libia. La vita che facevo in prigione era migliore di quella che faccio oggi qui. Perché quando ero in carcere non avevo speranze, aspettative. Ero chiuso in una cella, mi davano il cibo [...], ero detenuto. Invece adesso nessuno mi detiene, mi hanno promesso che si sarebbero occupati della mia situazione, invece mi hanno detto tieni questi documenti, puoi rimanere qui, se vuoi un lavoro cercalo da qualche parte [...]. Vivi o muori sono affari tuoi.

La non assistenza diventa una prigionia, il disconoscimento di un'identità si trasforma in assenza e paura per la quale tutte le certezze vacillano e si va alla continua ricerca di un sé frantumato e dissolto, dove «l'accento è posto sulla necessaria frammentazione delle narrazioni personali di sofferenza, violenza vista o subita e fuga, nonché sulla necessità di riconnettere gli esili fili di senso all'interno di discorsi di disagio o malattia espressi secondo canoni e modalità narrative

culturalmente dirette. Disagi e sofferenze che non possono quindi essere efficacemente affrontati nella cura da saperi e pratiche mediche che non sappiano ripensarsi criticamente e riflessivamente, a partire dal riconoscimento delle proprie matrici culturali» (Sorgoni 2013: 135).

2. Ferite invisibili di corpi traumatizzati

Oggi non sono le ferite fisiche a spaventare o a far riflettere sulle atrocità che i migranti subiscono come prigionieri, schiavi e bestie trasportate inconsapevolmente, ma quei traumi invisibili che restano conficcati nel cuore e nella mente anche a distanza di tempo. Le violenze subite per ragioni politiche, infatti, la fuga dal paese di origine, l'elaborazione del lutto per la perdita di parenti e amici, l'adattamento al nuovo paese e a nuove situazioni hanno effetti profondi e duraturi sui migranti richiedenti protezione internazionale.

In primo luogo, tali elementi sottopongono lo straniero migrante a una forte condizione di stress, che, nella maggior parte dei casi, determina senso di impotenza e disperazione (Griffiths 2006: 225-248).

A seguito dell'osservazione svolta nei centri di accoglienza, è emerso come il timore di non ottenere lo status di rifugiato e di essere rimpatriati, la paura di non riuscire a integrarsi nel paese "d'accoglienza" e il disagio nel condividere i propri

spazi all'interno della struttura con altri stranieri con altre abitudini abbiano sottoposto i soggetti a costanti situazioni di stress.

La maggior parte dei rifugiati viene ospitata nei Centri di accoglienza straordinaria (CAS), istituiti nel 2014 per far fronte all'incremento degli arrivi.

Nei CAS, gli "ospiti", appena giunti in Italia, si svegliano nel cuore della notte con la tachicardia, in preda agli incubi. Hanno un senso di vuoto e di ansia ricorrente, quando vedono dei poliziotti si spaventano: anche se sanno che non rischiano niente, il pensiero corre subito alla Libia, dove tutti hanno subito torture e violenze inaudite. Non bastano i sonniferi che richiedono (le "gocce", come loro li chiamano) per fermare il vortice di queste elaborazioni in grado di togliere loro, letteralmente, il sonno: "come è stato possibile?", "che cosa è successo?", "dove ho sbagliato?" sono solo alcune delle domande che ritornano nel tentativo di ricostruire, con un nesso, una forma di comprensione.

«Non posso pensare a ciò che mi hanno fatto là... pietre fredde dove dormi, non mangi per tanti giorni, forse solo couscous e acqua. Poi tagliano orecchio, dita, poi ti vendono a chi ti porta qui», racconta Abdou, giovane maliano, con una mano lacerata e i segni indelebili di percosse sulla schiena e sulle gambe.

«Tu non puoi immaginare quello che ci fanno lì. Non sei un uomo ma un animale, loro sono animali. [...] Guarda il mio occhio, io non ci vedo più perché mi hanno dato tante botte qui con un ferro e poi anche ferro con fuoco», racconta

Abubacar, indicando l'occhio destro da cui non riesce più a vedere se non ombre e luci.

Gli stati emotivi da loro sperimentati sono molteplici e, quando mal tollerati, possono anche sfociare in atti impulsivi dettati dal senso di impotenza e di paura, in disturbi psicosomatici influenzati dalle variabili socio-demografiche (Aragona, Tarsitani 2014: 1-16), che segnano definitivamente la persona e la sua stabilità.

In realtà, per il rifugiato, il tema della “perdita” non si ferma agli aspetti sopra menzionati, ma va a toccare problematiche più profonde che incidono, scalfiscono e consumano la soggettività (Griffiths 2006: 225).

La categoria usata più frequentemente per definire queste ferite indelebili nella loro mente è quella del Disturbo Post-traumatico da Stress (PTSD); tra i modelli alternativi sono stati proposti quello di “privazione culturale” e di “disorientamento nostalgico” (Papadopoulos 2006).

In un'indagine, Robiant, Hassan e Katoma (2009) hanno analizzato l'impatto della permanenza nei centri di accoglienza o di identificazione sulla salute mentale dei richiedenti asilo e rifugiati, adulti, adolescenti e bambini, riscontrando un'alta incidenza del PTSD, dei disturbi d'ansia, di reazioni depressive associate a frequenti idee suicidarie e di disturbi somatoformi. In particolare, il PTSD è stato diagnosticato maggiormente nei richiedenti asilo con storia traumatica precedente la domanda di protezione, mentre per le altre diagnosi la detenzione ha agito come trauma attuale.

Così racconta il giovane Ba, senegalese, mentre attende il giorno designato per andare in Commissione ed esporre la sua storia:

Io non so cosa succederà davanti all'avvocato, io racconto la verità... La mia storia è importante, è lunga e tutte le notti io vedo davanti a me quelle bestie che mi perseguitavano in Libia e anche prima ad Algeri. Allora poi ti alzi, non dormi più... vai in giro per Ragusa e cerchi gli amici ma vedi che tutti ti guardano male e hai paura di rivedere quelle bestie che ti attrap [*attrapper*, prendere] e ti portano via.

È poi risultato che tali disturbi sono continuati nel tempo, anche dopo la liberazione e il riconoscimento della protezione internazionale, attraverso immagini ed eventi umilianti e minacciosi vissuti durante la detenzione che mai scompariranno.

Durante il percorso terapeutico, il difficile processo di “guarigione”, semmai vi si giunga, si basa sul tentativo di restaurare, nei sopravvissuti, il controllo, la cura di sé e la (ri)costruzione dei legami.

Ciò che deve essere dimostrato è la possibilità di sperimentare la violenza direttamente, ossia individualmente, e l'unico modo possibile consiste non nell'argomentare i traumi potenziali, ma nel certificare quelli subiti: è solo grazie a una storia di violenza diretta, di cui la persona sia stata oggettivamente vittima, che la domanda di asilo viene oggi considerata attendibile dal paese di accoglienza. In questa sorta di “paradigma dell'asilo” peraltro, la vittima è sempre pensata come indifesa, passiva, silenziosa. Attraverso un accordo fra narrazioni mediatiche, rappresentazioni universaliste e procedure istituzionali si delinea un profilo standard di rifugiato, segnato da

passività, rassegnazione, sofferenza psichica e sequele post-traumatiche, non esistendo altra voce udibile se non quella del dolore individuale e individuato (Vacchiano 2005: 86-87).

La persona logorata e ferita, dal punto di vista psicologico, ricostruisce le facoltà psichiche, danneggiate o deformate dall'esperienza traumatica soltanto entrando in relazione con altre, sperimentando di nuovo la sensazione di fiducia di base, il senso d'identità e di competenza.

Io posso provare a essere ancora me stesso ma mi hanno cambiato e dentro mi resta il dolore, atroce brutto nero, di quello che ho subito. Dentro mi resta la paura e la vergogna di essere stato picchiato e torturato... fuori mi restano questi segni che non andranno più via e mi affliggeranno. A volte passo l'acqua su questi segni perché vorrei cancellarli ma restano lì e so che non andranno più via... mentre io cerco di rivivere una vita normale.

Così testimonia Edwin, nigeriano, mostrando, come in un catalogo, tutte le lesioni ricevute che rinviano a particolari momenti di tortura e di viaggio. Insieme alle ferite, tangibili sul corpo e nella mente, i rifugiati portano dentro di sé il senso di colpa e la preoccupazione verso la famiglia rimasta in patria, come racconta un oppositore politico togolese sottoposto a pesanti sevizie – tra le quali la *falaqa*, tortura che consiste nel percuotere ripetutamente la vittima sotto la pianta del piede – il cui unico pensiero è il “non dovevo andar via”, preoccupato per le donne della famiglia sulle quali, attraverso la violenza sessuale potrebbero vendicarsi o

minacciarlo da lontano. Liisa Malkki sottolinea come «le ferite sono accettate come evidenze oggettive, in quanto fonti più affidabili di conoscenza rispetto alle parole delle persone sui cui corpi le ferite stesse si trovano» (Malkki 2002: 351).

L'irreversibilità dei segni sul corpo e delle ferite nella mente è il prodotto di traumi che marchiano vite umane, le quali tentano di essere ancora, in qualche modo, tali.

Accanto a tutto ciò, dimensione sempre presente nell'identità stessa del migrante (tanto economico quanto forzato) è la nostalgia, concetto entrato nella terminologia clinica nel secolo XVII per nominare i vissuti di spaesamento e il relativo corredo sintomatologico (Hofer 1688) di mercenari svizzeri che si trovavano a vivere lontano da casa. Il termine entra poi nell'ambito della psichiatria coloniale e, infine, nella clinica della migrazione (Frigessi Castelnuovo, Riso, 1982). Come scrive Pendezzini,

da una prospettiva antropologica, del resto, essa può assumere un profilo subdolo per il migrante di oggi: egli si trova a vivere spesso il processo migratorio come un'ingiustizia di cui è vittima, ma allo stesso tempo si percepisce come l'esecutore della propria condanna. È lui infatti che ha 'scelto' di partire, e questo è spesso valido anche nel vissuto interiore di colui che scappa da guerra e violenza – come tra l'altro è confermato da numerosi dialoghi avuti con 'richiedenti asilo' e 'rifugiati' nel corso del campo di ricerca –. La sofferenza che nasce da questa ambivalenza può dunque rappresentare un lento tormento che insinua sempre nuovi dubbi e corrode le poche certezze. Ed è proprio l'ambivalenza la cifra più significativa della 'nostalgia' dei migranti e dei

‘rifugiati’ in particolare: da un lato la sofferenza per la perdita della casa, del Paese d’origine, dei legami sociali, dall’altro lato il desiderio di autonomia, di separazione, di rivolta rispetto al contesto di partenza (Pendezzini 2012: 111).

La nostalgia corredda, segna e accompagna questi corpi, paradossalmente li vivifica nel ricordo, che è spesso trauma, ma anche nell’aspettativa di qualcosa di migliore che potrebbe accadere, come sostiene Mamadou, da qualche mese in Italia in un CAS del Ragusano: «La nostalgia, *tezeta*, come si dice da noi, per il mio paese mi stava tormentando. Le preghiere condivise, il richiamo dell’*adhān*, la scuola del Corano, tutto mi manca... e a volte mi chiedo se riuscirò ad avere la pace che sognavo».

3. Corpi morti e la loro pornografia

La morte è parte della migrazione, in particolar modo della migrazione forzata. È un elemento incorporato nell’idea stessa di dover affrontare un certo viaggio, certe torture, certe realtà, superate le quali si può sperare di continuare a vivere. La morte è parte degli incubi dei superstiti che hanno visto corpi annegati, martoriati e feriti sulla terra o in mare, cui non viene data spesso sepoltura o degna sepoltura. La morte riduce a individui le persone che sovente non hanno nome né generalità, sulla cui bara, qualora ci sia e venga predisposta, non viene scritto alcunché. La morte spersonalizza e non permette neppure a tanti corpi di essere rintracciati, preparati e

ossequiati come sarebbe giusto. A questo proposito, si rinvia all'ampia trattazione sulla questione dei riconoscimenti e delle identificazioni dei morti nel Mediterraneo nel libro di Cristina Cattaneo e Marilisa D'Amico, *I diritti annegati* (2016), dove risuona quasi in ogni pagina la memoria storica e letteraria della necessità della sepoltura dei defunti per qualunque civiltà umana, da un punto di vista giuridico e legale (sia come diritti del morto che dei familiari), sociale, culturale e religioso:

Dall'Iliade all'Odissea, all'Eneide, parallelo e progressivo è stato il mutamento della concezione dell'esistenza umana, sia al momento della nascita che della morte, e dei vari riti di sepoltura che consegnavano alla storia e alla memoria dei vivi le feste di quei mitici personaggi [...]. Questo retroterra culturale è stato dunque il caposaldo inossidabile dell'obiettivo dell'operazione di recupero del barcone – fortemente voluto dal Governo italiano – abbandonato il 18 aprile 2015 davanti alle coste libiche, con circa 800 persone a bordo. Un'operazione volta a dare un nome e una degna sepoltura anche ai protagonisti di questa immane tragedia, per restituirli alla memoria e al culto dei loro cari (Piscitelli, in Cattaneo, D'Amico 2016: 9).

Accanto a questa necessaria operazione, richiesta dagli stessi migranti, la percezione della morte come compagna intrinseca al viaggio e al processo migratorio, subdola, che trama e minaccia la vita di ciascuno.

«La morte è nostra compagna, e se tu la eviti, gli altri no e quindi è sempre presente. La morte è nei pensieri, ti è accanto come una cosa che sempre ti minaccia, la morte è brutta ma, in certi casi, quando non puoi più farne a meno, è quasi un porto

sicuro dove non devi più soffrire», commenta Abdou che ha perso suo fratello, annegato davanti a lui a causa del rovesciamento di un fatiscente gommone. L'idea della morte convive con la migrazione, con l'identità del migrante che lascia il proprio Paese in cerca di una speranza, a tal punto da non essere tanto la morte motivo di paura o di tristezza, quanto la necessità di dare al corpo morto una degna sepoltura, in quanto «sono morti anonime, seriali, inopportune perché tagliano il debole filo di speranza per una fuga e un passaggio a migliori condizioni di vita» (Altin 2015: 104). Chi sopravvive, chi vive, chi riesce a toccare la terraferma reclama la restituzione del corpo dei compagni o fratelli ai propri genitori, un vero rituale funebre, il trattamento dignitoso del corpo cadavere almeno nella pace della morte.

Questo è quanto emerge in maniera preponderante e forte dalle grida dei superstiti del naufragio a Lampedusa del 3 ottobre 2013, che tuttora chiedono al sindaco di restituire i corpi dei loro fratelli alle famiglie, detentrici del *the right to know the truth* (Cattaneo, D'Amico 2016: 55). È ciò che è accaduto a Sampieri il 30 settembre 2013, quando persero la vita 13 profughi eritrei che ogni anno, da allora, vengono commemorati sulla spiaggia. Non mi soffermo qui sulla descrizione di questi eventi come di altre innumerevoli tragedie di cui tanto si è parlato e sparato¹, in quella sorta di “pornografia della drammatizzazione della sofferenza” che Bissaro ha definito «sadismo giornalistico» (*Ibidem*: 36), in cui il corpo morto del bimbo

¹ Per questi eventi, si rinvia a trattazioni più specifiche, come Post 2015, Mediterranean Missing 2016, Cattaneo, D'Amico 2016 e gli articoli di cronaca relativi a ogni singola tragedia.

turco sulla spiaggia fa più *audience* del migrante arrivato in aereo, in cui la famiglia che piange un morto annegato colpisce e commuove di più di un matrimonio o un battesimo. La morte del migrante fa notizia, anzi, oggi siamo talmente abituati alla tragedia che non commuove più neppure il computo dei cadaveri dispersi e annegati, neppure «il corpo di un ragazzo con in tasca un sacchetto di terra del suo paese, l'Eritrea; quello di un altro, proveniente dal Ghana, con addosso una tessera della biblioteca; i resti di un bambino che veste ancora un giubbotto la cui cucitura interna cela la pagella scolastica scritta in arabo e in francese» (Cattaneo 2018).

Per la maggior parte, però, chi attraversa il Mediterraneo in queste condizioni lo fa con quasi niente addosso, tanto meno i documenti se è “irregolare” (Brusini 2013). È ciò che ho osservato nelle cerimonie organizzate sull'isola per l'anniversario del 3 ottobre a Lampedusa, quella tragedia che fu tale per l'assenza dei soccorsi, per la colpa di uomini e di istituzioni, su cui ancora si indaga (Cattaneo, D'Amico 2016).

Restano a piangere questi cadaveri i sopravvissuti, coloro che sono riusciti a resistere al bieco destino della legge del più forte, contro le onde del mare già macchiato di sangue e di respiri recisi, verso una terraferma auspicata e agognata. Ho incontrato alcuni di loro sull'isola, durante le cerimonie di commiato. Leggo dal diario di campo:

Ho conosciuto uno dei sopravvissuti del 3 ottobre 2013, rimasto in mare cinque ore e salvato da un pescatore mentre vedeva tutti gli altri affogare. Da allora non è più riuscito a nuotare neppure in piscina... Domani commemoriamo tutti i morti di quel naufragio e i pochi sopravvissuti tornati per

questo sull'isola... Poi c'è la realtà incredibile dei migranti che non devono essere fatti vedere ai turisti, quindi gli sbarchi arrivano di notte, i trasferimenti verso la Sicilia al mattino presto e loro non possono uscire, o meglio possono uscire dal retro dell'hotspot perché non si dica che siano le autorità ad averli fatti uscire... Gli operatori del centro lavorano in condizioni disumane e con orari massacranti, il giovane medico ha visitato in un giorno e mezzo 1200 persone arrivate in condizioni disperate con un unico sbarco... Un centro che può contenere 150 persone oggi ne ha quasi 400 in condizioni di promiscuità e precarietà. Qualcuno s'incontra quasi invisibile per le strade del paese, adesso, ma a luglio e agosto nessuno permetteva che uscissero neppure da quella fessura del retro del centro...

Da qui l'estrema teatralizzazione del rito di commemorazione, quando, nell'ottobre 2016, il Comitato organizzatore ha richiamato i superstiti sull'isola perché ricordassero e fossero testimoni vivi di ciò che accadde nel 2013. Ancora dal diario di campo:

Marcia verso il mare accanto ai superstiti della tragedia del 3 ottobre 2013... Strumentalizzazione dell'evento, teatralizzazione della città e dei giornalisti che, vogliosi di interviste e di scoop, stratonano gli stessi profughi che il comitato organizzatore ha richiamato sull'isola. Loro sfilano in prima linea, senza la forza di esprimere ciò che vissero quel giorno... se non in un silenzio interrotto dallo schiamazzare di tanti studenti e della folla che partecipa alla marcia anche ignara del suo vero significato. Televisioni di tutto il mondo che oggi rappresenteranno il dolore su ogni TG nelle forme più disparate, mentre sugli scogli, durante la preghiera in tigrino, arabo e inglese, le vere vittime piangono i loro morti e reclamano ancora, a distanza di tre anni, la restituzione delle salme ai propri cari. Sindaco, istituzioni, onorevoli in prima linea a parlare di loro e su loro ma

senza ascoltare la vera sofferenza e coscienza. Mi fermo a parlare con un superstite, avanzo accanto a lui e mi spiega quanto ridicolo sia tutto questo, soprattutto per loro che ancora non riescono a dimenticare quella tragedia... Durante la preghiera sulla porta d'Europa, luogo emblematico di Lampedusa, uno di loro prende la parola per leggere una lettera indirizzata al fratello morto in quella occasione (riesco a trascriverne solo alcune frasi che riporto alla fine). Arrivati sul molo, una lista di persone scelte può salire sulla barca per lanciare in mare rose *in memoriam*... Riporto le parole del giovane eritreo a suo fratello, perché nella sua umana preghiera di sopravvissuto si possa restituire dignità alla morte. «La voce sta echeggiando sul mare e sulla terra... Fratello, mi prenderò cura di te... meno male non ci siamo scambiati. Il motivo per cui tu non sei vissuto è stata la cura che io ho avuto di te. Perché ciò che sto vivendo non lo vorrei per te [...]. A te lascio il riposo e la pace e puoi esserci senza esserci. Vivo giorno e notte nel tuo ricordo ricordando la tragedia di centinaia di morti. Il mio dolore e la mia sofferenza sono al di sopra di tutto... stiamo come stiamo, ognuno al suo posto».

E così il rituale della memoria è compiuto, accanto all'*audience* delle televisioni, dove la morte è protagonista di una misera e tragica spettacolarizzazione che cerca di essere contrastata, invece, dall'autenticità delle preghiere, dei pianti e degli sguardi persi di chi è rimasto.

La sofferenza, intima o collettiva, è posta dai media davanti a uno sguardo pubblico, come sostengono Francine Saillant e Karoline Truchon (2008). L'intimo è quindi banalizzato e normalizzato, la sofferenza diventa un attributo identitario. Questa "*mise en scène*" della sofferenza produce dei soggetti muti e riduce i corpi alla condizione di sofferenti, allo stadio di *zoé*. Il corpo diventa un oggetto

“*médiatisable*”, consumabile e gettabile. Il rifugiato che resta incarna la compassione e il bisogno di assistenza, soggetto nudo, denudato dei propri cari e persino dell’intimità di poterli piangere; diventa oggetto passivo dei media, parlato e prodotto dagli altri, davanti allo sguardo degli altri e alla loro commiserazione.

La morte vissuta dagli operatori del soccorso e dai volontari, da chi si assume il compito di seppellire i morti, anonimi, amorfi o deformati, di toccarli, maneggiarli, restituisce, per quanto possibile, un minimo di dignità umana.

È quanto emerge da una forte e pregnante intervista all’addetto al cimitero di Lampedusa, che è stato qualificato come «l’incarnazione del biblico Tobia: quante volte si è preso cura dei cadaveri dei migranti, ne ha composto le salme, gli ha dato tumulo e, negli anni, non ha fatto mancare a questi anonimi fratelli il ricordo di una preghiera e di un fiore» (Mosca Mondadori *et al.* 2014: 51):

Qua [al cimitero – di fronte allo spazio adibito ai ‘migranti’] c’erano dodici morti, e quando dovevo saldare, con la saldatrice elettrica, non ti dico che puzza... E allora ho guardato ’sti ragazzi, che erano tutti giovani, tu sai che erano messi così...[stende il braccio a indicarli tutti distesi per terra, senza vita]. Mi sono commosso, mi sono messo a piangere... loro sono venuti qua per cercare un futuro migliore [...]. Ora tra tutta questa gente tutti dicono poverini, ma nessuno mi aiutava, allora non c’erano centro o aiuti, e andavo io a prenderli. Quello che mi fa rabbia è che [...] questi prendono medaglie, ma sai cosa vuol dire andare sui pescherecci, e quando andavo a prendere un morto, che si staccava la testa, le braccia, tutto... con il rischio di prendere delle malattie. Questi [alcuni dei seppelliti lì di fronte] sono morti qua, davanti al porto, tra i primi, era il ’96. Mi hanno lasciato un morto in camera mortuaria per giorni, ed era responsabilità di chi? Di nessuno... Uno

schifo, ma perché allora non gli interessava degli immigrati, ora sono tutti bravi... E di notte, all'una di notte, mi chiamavano: "Vincenzo vieni a mare, e vai a prendere le bare". Questo [e indica una bara] è tra i primi che ho portato... questo è sconosciuto... ma io ne ho portati fino a 82 [di cadaveri, insieme], perché poi non c'entravano più [qui al cimitero di Lampedusa]².

Il cimitero del comune di Lampedusa non ha più spazio disponibile: bare senza alcuna scritta o solo quella generica «Migrante non identificato qui riposa» (Gatta 2011).

Anche in questo l'abitudine al brutto, al disgusto, al putrefatto e al distrutto diventa quasi un'autodifesa per non restarne completamente coinvolto ed emotivamente toccato, come afferma uno dei medici in banchina:

A un certo punto sei abituato a vedere corpi ustionati, feriti, secchi persino, che non ci pensi; li prendi tu e ti senti forte perché sai che stai facendo il tuo dovere e quasi ti è più comodo non sapere che quella è stata una donna, un uomo, un bimbo che ha sofferto o bevuto acqua del mare. Le tue mani vanno da sole, come in obitorio, sai che lo devi fare e lo fai.

Ma ci sono poi casi in cui neppure l'abitudine riesce a evitare le lacrime e la sofferenza, anche del professionista più avvezzo a certe scene e certe esperienze. È quanto scrive il dr. Bartolo, responsabile sanitario degli sbarchi a Lampedusa, riflettendo sul suo ruolo e sulla quotidianità dell'aiuto in banchina:

² Per la rielaborazione di questa intervista si ringrazia il dr. Alessandro Corso, con cui ho condiviso parte del campo di ricerca.

Respiro a fatica per la stanchezza. Ho la nausea, una sensazione di oppressione al petto. Non ce la faccio più. Mi metterei a urlare. Puoi cercare quanto vuoi di tenere addosso la corazza che ti consente di andare avanti, ma la tua anima viene comunque travolta, inevitabilmente. È come se fossimo in guerra. Una guerra che non abbiamo scelto noi di combattere e che stiamo affrontando ad armi impari (Bartolo, Tilotta 2016: 117).

La reificazione del corpo morto permette di non patire (nel senso greco del termine *pathos*) con la persona che fu, di ottemperare a ciò che è necessario senza che l'anima ne venga ferita e scalfita; al contrario, soprattutto tra i volontari, la *compassione* e la partecipazione emotiva è sempre molto elevata, in particolar modo quando si tratta di corpi di bimbi e di donne gravide: «Non ce la fai a pensare che sono vite tagliate, ma tagliate davvero. Piccoli, innocenti, senza colpa se non quella di una Storia crudele che li ha visti vittime. Allora torni a casa e ripensi a quegli occhi, a quello che non poteva succedere ma a quello che tu hai fatto per aiutarli» (volontaria CRI, porto di Pozzallo). «Sono corpi che fanno piangere, perché non ti spieghi perché. Fino a quando arriva il ragazzo, l'uomo... ma quando vedi una giovane con il pancione o il bimbo avvolto a lei che è morto con lei, non hai più il senso dell'essere madre, donna, moglie... tutto in discussione e ti chiedi soltanto perché, perché» (volontaria CRI, porto di Lampedusa).

Perché corpi violati e violentati, perché traumi psicologici, perché l'uccisione persino della morte?

BIBLIOGRAFIA

Altin R., 2015 «Morti migranti», in A. Favole (a cura di), *La famiglia di fronte alla morte*, Fondazione Fabretti, Torino: 103-132.

Aragona M., Tarsitani L., Colosimo F. *et al.*, 2014 «Somatization in primary care: a comparative survey of immigrants from various ethnic groups in Rome, Italy», in *Int J Psychiatry Med*, a. XXXV, vol. III: 241-248.

Bartolo P., Tilotta L., 2016 *Lacrime di sale*, Mondadori, Milano.

Beneduce R., 2007 *Etnopsichiatria*, Carocci, Roma

Brusini M., 2013 *Omero è nato a Mogadiscio*, Narcissus-Caritas, Udine.

Cattaneo C., 2018 *Naufraghi senza volto*, Raffaello Cortina, Milano.

Cattaneo C., D'Amico M., 2016 *Diritti annegati*, Franco Angeli, Milano.

Ciabbari E., 2016 *I rifugiati e l'Europa. Tra crisi internazionali e corridoi d'accesso*, Raffaello Cortina, Milano.

Dei F., 1999 «Interpretazioni antropologiche della violenza, tra natura e cultura», in *Alle radici della violenza. Per spiegare l'inumanità dell'uomo*, a cura del CIDI della Carnia e del Gemonese, Paolo Gaspari editore, Udine: 31-55.

Dei F., 2002 «Il secolo delle tenebre. Verità storica e memoria sociale», in *Testimonianze*, a. XLV, vol. III: 8-43.

Foucault M., 1975 *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris.

Foucault M., 2004 *Dits et écrits*, Gallimard, Paris, vol. III.

Frigessi Castelnuovo D., Risso M., 1982 *A mezza parete. Emigrazione, nostalgia, malattia mentale*, Einaudi, Torino.

Gatta G., 2011 «Come in uno specchio. Il gioco delle identità a Lampedusa», in U. Chelati Dirar *et al.* (a cura di), *Colonia e postcolonia come spazi diasporici*, Carocci, Roma: 355-366.

Gatta R., Castaldo M., Franco G., D'Arca T., 2014 «Il peso della cura: memorie sospette e tanatopolitica», in *Formazione IN Psicoterapia, Counselling, Psicologia*, XXV: 33-47.

Griffiths P., 2006 «Due fasi dell'esperienza di rifugiato: interviste con i rifugiati e con le organizzazioni di sostegno», in R.K. Papadopoulos, L. Perez (a cura di), *L'assistenza terapeutica ai rifugiati. Nessun luogo è come casa propria*, Magi, Roma: 225-248.

Hofer J., 1992 [1688] «Dissertazione medica sulla nostalgia», in A. Prete (a cura di), *Nostalgia. Storia di un sentimento*, Raffaello Cortina, Milano: 47-48.

Malkki L.H., 1995 *Purity and exile. Violence, Memory and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania*, University of Chicago Press, Chicago.

Malkki L.H., 2002 «Speechless Emissaries: Refugees, Humanitarianism, and Dehistoricization», in A.L. Hinton (ed.) *Genocide. An Anthropological Reader*, Blackwell, Malden-Oxford.

Mosca Mondadori A., Cacciatore A., Triulzi A., 2014 *Bibbia e Corano a Lampedusa*, La Scuola, Brescia.

Paggi L. (a cura di), 1996 *Storia e memoria di un massacro ordinario*, Manifestolibri, Roma.

Papadopoulos R.K., L. Perez (a cura di), 2006 *L'assistenza terapeutica ai rifugiati. Nessun luogo è come casa propria*, Magi, Roma.

Pendezzini A., 2012 *Un'ambigua ospitalità. La 'zona grigia' nelle pratiche di accoglienza di richiedenti asilo e rifugiati in Italia*, tesi di dottorato, Università di Bergamo, a.a. 2012-2013.

Poli G., Calcagno G., 1992 *Echi di una voce perduta*, Mursia, Milano.

Post P., 2015 «The Lampedusa Tragedy Chronicles of Absent and Emerging Ritual Repertoires», in *Jaarboek voor Liturgie*, XXXI: 19-43.

Robiant K., Hassan R., Katoma C., 2009 «Mental health implications of detaining asylum seekers: systematic review», in *The British Journal of Psychiatry*, CXCIV: 306-312.

Saillant F., Truchon K., 2008 «Être plus que Corps. Figures des réfugiés dans l'espace public», in *Lien social et Politiques*, LIX: 61-74.

Sayad A., 2002 *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano.

Scheper Hughes N., Lock M., 1987 «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology», in *Medical Anthropology Quarterly*, I: 6-41.

Sorgoni B, 2013 «Chiedere asilo», in *Antropologia*, XV: 131-151

University of York, City of London University, IOM, 2016 *Mediterranean Missing, Migranti dispersi: la gestione delle salme in Sicilia*, Relazione sull'Italia.

Vacchiano F., 2005 «Cittadini sospesi: violenza e istituzioni nell'esperienza dei richiedenti asilo in Italia», in *Antropologia*, V: 85-101.