

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Luoghi a perdere. Hannah Arendt e la questione dei rifugiati

Disposable Places.
Hannah Arendt and the Question of Refugees

Edoardo Greblo

Università di Trieste

edgreblo@tin.it

A B S T R A C T

In genere, la teoria politica evita di prendere in considerazione il tipo di danno subito da chi vive escluso da ogni comunità politica, o, al limite, lo considera come un fenomeno di tipo giuridico e politico, ossia la perdita della cittadinanza. È invece essenziale prendere atto che le persone costrette a vivere nel perimetro circoscritto da quell'insieme di disposizioni, istituzioni e spazi che è possibile raccogliere sotto l'etichetta di «campo» subiscono una specifica spoliazione di umanità, e non solo un danno giuridico. Per provare a giustificare questa tesi, è opportuno ripartire dall'opera di Hannah Arendt, che concepisce, appunto, l'apolidicità in termini ontologico-esistenziali e che perciò offre una prospettiva migliore per comprendere i nostri obblighi morali nei confronti di profughi, apolidi e rifugiati.

PAROLE CHIAVE: Rifugiati; Campo; Immigrazione; Apolidicità; Spoliazione di umanità.

Generally speaking, political theory avoids considering the kind of damage suffered by he who lives excluded from any political community or perhaps sees such damage as a juridical and political phenomenon that is the loss of nationality. One must instead be aware that they who are compelled to live within the circumscribed space of a set of regulations, institutions and spaces that can be labelled under the umbrella term of camp are subject to a specific existential deprivation and not only to a juridical damage. To justify this argumentation it is worth going back to Hannah Arendt's works where the condition of people without citizenship is understood under ontological-existential terms thus offering a wiser perspective to understand one's moral obligations towards stateless people and refugees.

KEYWORDS: Refugees; Immigration; Camp; Stateless; Deprivation of humanity.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXIX, no. 57, 2017, pp. 195-212

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/7553>

ISSN: 1825-9618



I mutamenti geopolitici che hanno investito l'assetto politico mondiale mettendo fine al confronto tra «totalitarismi» e «democrazie» non si sono affatto conclusi con quella «fine della storia» troppo frettolosamente preconizzata. Il mondo si è invece ritrovato prigioniero di nuove tensioni: alla irriducibile ostilità tra due blocchi contrapposti di Stati è subentrata una miriade di micro-conflitti reali dislocati nelle periferie del pianeta – conflitti che alimentano la fuga di milioni di esseri umani da paesi devastati da guerre civili, cleftocrazie, colpi di Stato, signori della guerra e funzionari corrotti. Nel linguaggio del diritto internazionale e umanitario questi esseri umani vengono classificati in categorie distinte: *internally displaced* (gli sfollati), *asylum seekers* (sfollati che hanno attraversato i confini territoriali di uno Stato), *temporary refugees* o rifugiati di *prima facie* (individui in fuga ai quali, in assenza delle condizioni che impediscono il riconoscimento dello status di rifugiati, viene attribuito un asilo provvisorio), *stateless* (cioè apolidi, se lo Stato della cui tutela avevano in precedenza goduto ritira tale protezione e annulla i documenti che aveva garantito). Al di là di queste distinzioni¹, si tratta di persone che condividono una generale condizione di *displacement* e che perciò si trovano a essere accomunate dall'apolidicità e dalla non appartenenza. È questa situazione all'origine della tendenza ad «abbandonare quella figura “discreta” di rifugiato, dotata di risorse personali e materiali e di una propria soggettività, per lasciare spazio all'astrazione assoluta di politiche che riguardano masse indistinte»², oltre che a spingere i governi democratici ad applicare ai rifugiati le stesse politiche migratorie che applicano ai migranti economici.

Anche per questo la teoria politica si è concentrata generalmente sulla governance dei confini³. Ma la tendenza a fissare unilateralmente lo sguardo sulle regole e condizioni che governano la mobilità delle persone in ingresso può comportare una seria controindicazione: quella di prestare un'attenzione specifica ai soli rifugiati *de jure*, le persone che hanno titolo a fare ingresso sul territorio nazionale, e a lasciare in ombra le *undocumented persons* costrette a vivere, talvolta per l'intero arco della loro esistenza, in quelle «zone definiti-

¹ Che però contano e non sono, come osserva Emma Haddad, «un problema da prendere alla leggera», perché sciogliere l'intreccio tra la dimensione descrittiva, quella normativa e quella politica in un senso o nell'altro porta gli Stati ad assumere decisioni ben diverse (E. HADDAD, *The Refugee in International Society. Between Sovereigns*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 23 e sgg.). Cfr. anche M. LISTER, *Who Are Refugees?*, «Law and Philosophy», 32, 5/2013, pp. 645-671.

² E. SAID, *Riflessioni sull'esilio*, in E. SAID, *Nel segno dell'esilio. Riflessioni, letture e altri saggi* (2000), Milano, Feltrinelli, 2008, p. 247.

³ Cfr. A. ABIZADEH, *Democratic Theory and Border Coercion: No Right to Unilaterally Control Your Own Borders*, «Political Theory», 36, 1/2008, pp. 37-65; J.H. CARENS, *The Ethics of Immigration*, New York, Oxford University Press, 2013; PH. COLE e CH. H. WELLMAN, *Debating the Ethics of Immigration: Is There a Right to Exclude?*, Oxford, Oxford University Press, 2011; C. KUKATHAS, *The Case for Open Borders*, in A. I. COHEN e C. H. WELLMAN (a cura di), *Contemporary Debates in Applied Ethics*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 207-220; P.C. MAILAENDER, *Towards a Theory of Immigration*, Basingstoke, Palgrave, 2001.



vamente temporanee»⁴ definite, di volta in volta, con l'etichetta di *emergency temporary locations*, *temporary protected areas*, *zones d'attente*, centri di permanenza/accoglienza temporanea. Tuttavia, per comprendere gli obblighi (non solo) morali degli Stati democratici nei confronti dei migranti forzati, si tratti di rifugiati *de jure* oppure di individui resi apolidi *de facto*, sarebbe opportuno riconcettualizzare la violazione dei diritti umani provocata dalla condizione di rifugiato o di *stateless*. In particolare, sarebbe necessario concepire il danno provocato dalla perdita del «diritto di avere diritti» sia come un danno giuridico-politico, la perdita della cittadinanza, sia come un danno di umanità, la privazione di certe qualità umane fondamentali. Se ci si richiama alle osservazioni di Hannah Arendt contenute in *Le origini del totalitarismo*, è possibile rilevare che la spoliazione di umanità presenta alcuni elementi distinti, anche se interconnessi: l'impossibilità di condividere un mondo comune, la riduzione della vita a nuda vita che può chiedere soltanto di continuare a vivere, e il drastico ridimensionamento della capacità di agire, del potere di intraprendere qualcosa di nuovo. Eppure, secondo Arendt, neppure l'essere umano che si materializza «nella astratta nudità dell'essere-nient'altro-che-uomo»⁵ può essere totalmente privato di questa capacità, poiché, sebbene drasticamente limitata dalla situazione e dal contesto, essa è ontologicamente radicata nella natalità, nel fatto che gli uomini sono dotati della capacità di azione «in virtù dell'essere nati»⁶.

1. *I rifugiati e l'etica dell'ammissione*

Michael Walzer è stato uno dei primi teorici contemporanei a prendere in esame i problemi morali sollevati dall'esistenza dei rifugiati e a porre l'accento sulla necessità di distinguere tra forme di migrazione volontaria e forme di migrazione coatta⁷. La categoria di *forced migration* è in effetti controversa perché, in molte circostanze, la difficoltà di accertare quale sia la dimensione prevalente rende la divisione essenzialmente convenzionale⁸. Tuttavia, anche se «c'è un'ampia zona grigia»⁹, la distinzione analitica tra migrazione *self-initiated* e migrazione *forced* o *compelled* ha il vantaggio di richiamare l'attenzione sul diverso valore che va riconosciuto alle rivendicazioni dei mi-

⁴ F. RAHOLA, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Verona, Ombre Corte, 2003.

⁵ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, (1951, 1966²), Torino, Einaudi, 2004, p. 415

⁶ H. ARENDT, *Vita attiva. La condizione umana* (1958), Milano, Bompiani, 1989², p. 182.

⁷ M. WALZER, *Sfere di giustizia* (1983), Milano, Feltrinelli, 1987.

⁸ A. MUBI BRIGHENTI, *Territori migranti. Spazio e controllo della mobilità globale*, Verona, Ombre Corte, 2009, p. 80; F. PASTORE, *Dobbiamo temere le migrazioni?*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 47.

⁹ S. ALLIEVI e G. DALLA ZUANNA, *Tutto quello che non vi hanno mai detto sull'immigrazione*, Roma-Bari, Laterza, 2016, p. 85.

granti economici rispetto a quelle dei profughi e dei rifugiati: questi ultimi, a differenza dei primi, non se ne sono andati volontariamente, ed è per questo che sono meritevoli di una particolare considerazione morale. Sono le vittime delle persecuzioni sociali e politiche, scrive Walzer, «a rivendicare le richieste di ammissione con più forza: se tu non mi accetti, dicono, io sarò ucciso, perseguitato, brutalmente oppresso dai governanti del mio paese»¹⁰. Walzer definisce i rifugiati come esseri umani le cui pretese morali «non possono essere soddisfatte né cedendo territori né esportando ricchezza, ma solo accogliendoli»¹¹. Siccome i rifugiati sono esseri umani che hanno subito un torto specifico, l'esclusione dall'appartenenza politica, i nostri obblighi morali nei loro confronti non possono essere soddisfatti attraverso il sostegno e l'assistenza economica, ma solo ammettendoli nel nostro paese. Questa prospettiva ha definito le coordinate entro le quali si è sviluppato il dibattito contemporaneo riguardo agli obblighi di uno Stato democratico nei confronti di chi – per fuggire dalla guerra, dalle persecuzioni per ragioni razziali, etniche, politiche o religiose – è costretto a trovare scampo in un paese diverso da quello di origine.

Il punto di vista inaugurato da Walzer è stato ripreso da diversi altri teorici¹². Nonostante le divergenze riguardo alla precisa definizione degli obblighi morali degli Stati nei confronti di coloro che cercano rifugio al loro interno, vi è un aspetto sul quale la convergenza è unanime: la discrezionalità degli Stati nel decidere le condizioni di prima ammissione per i migranti non può essere la stessa di quella applicata ai rifugiati e ai richiedenti asilo, poiché gli obblighi nei confronti di questi ultimi sono di carattere morale – e, si potrebbe aggiungere, per i Paesi firmatari della Convenzione di Ginevra sullo status dei rifugiati e del relativo protocollo del 1967, anche giuridico. In questo modo, è l'etica dell'ammissione che ha finito per dominare il dibattito e a divenire il tema pressoché esclusivo della filosofia normativa. Ciò si deve in non piccola parte proprio alla definizione di rifugiato proposta da Walzer – un individuo la cui posizione soggettiva solleva legittime pretese morali che possono essere soddisfatte solo con l'ammissione a uno Stato. Ora, il dibattito teorico sull'etica dell'ammissione verte essenzialmente sul problema di come bilanciare il diritto morale e giuridico dei rifugiati di attraversare le frontiere, imposto dalla estrema urgenza e specificità dei loro bisogni, con «le politiche di

¹⁰ M. WALZER, *Sfere di giustizia*, p. 58.

¹¹ *Ibidem*.

¹² J. CARENS, *Refugees and the Limits of Obligation*, «Public Affairs Quarterly», 6, 1/1992, pp. 31-44; P. COLE, *Philosophies of Exclusion: Liberal Political Theory and Immigration*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000; M. GIBNEY, *The Ethics and Politics of Asylum: Liberal Democracy and the Response to Refugees*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004; P. SINGER e R. SINGER, *The Ethics of Refugee Policy*, in M. GIBNEY (ed), *Open Borders? Closed Societies? The Ethical and Political Issues*, New York, Greenwood Press, 2004; C.H. WELLMAN, *Immigration and Freedom of Association*, «Ethics», 119, 1/2008, pp. 109-141.



ammissione radicate nella concezione che una particolare comunità ha di se stessa»¹³ e che, secondo Walzer, possono essere modificate ma non stravolte. Se questo problema è divenuto così importante è perché tocca un nervo scoperto della teoria politica liberale – l'asimmetria tra il diritto degli individui di lasciare il proprio paese e il diritto degli Stati di controllare discrezionalmente i loro confini e di decidere chi può e, soprattutto, chi non può, entrare sul loro territorio.

L'etica dell'ammissione rappresenta una prospettiva essenziale per non limitarsi ad accettare le pratiche di esclusione esistenti come decisioni che non richiedono alcuna giustificazione morale. E tuttavia, l'analisi teorica non può arrestarsi a questo punto. E ciò per almeno due ragioni. In primo luogo, perché si corre altrimenti il rischio di focalizzare unilateralmente l'attenzione su uno specifico e circoscritto sottoinsieme di persone, quelle, cioè, cui viene riconosciuto lo status di rifugiato e alle quali fanno riferimento i programmi di reinsediamento promossi dall'Alto commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati (UNHCR). Stante l'attuale quadro internazionale, per la quasi totalità dei rifugiati l'ammissione a uno Stato occidentale è però una eventualità talmente remota che è difficile da prendere realisticamente in considerazione. Oltretutto, focalizzare l'attenzione *soltanto* sull'etica dell'ammissione impedisce di mettere in discussione la pietra angolare della dottrina statocentrica, ossia il diritto dello Stato di controllare e proteggere i confini nazionali, e blocca sul nascere ogni possibilità di prendere sul serio le rivendicazioni morali di chi vive escluso dal resto dell'umanità.

In secondo luogo, l'etica dell'ammissione tende a lasciare in ombra i molti modi in cui la perdita del diritto di appartenenza arreca danni permanenti alla vita dei rifugiati. Come ha dimostrato la letteratura scientifica che si è dedicata allo studio dei problemi posti dal regime internazionale di protezione dei rifugiati – gestito dalle organizzazioni umanitarie internazionali e dagli Stati impegnati a controllare le popolazioni senza Stato –, questo regime è nel migliore dei casi moralmente problematico e, nel peggiore, rivelatore di una non sottaciuta volontà di controllo e dominio. Vi è chi ha definito il trattamento che le organizzazioni umanitarie impongono ai rifugiati e agli apolidi «spesso insensibile, a volte crudele, e – quasi sempre – inefficace»¹⁴. La teoria normativa evita di prendere in considerazione il tipo di danno subito da chi vive escluso da ogni comunità politica o, al limite, lo considera come un fenomeno di tipo giuridico e politico, coincidente sostanzialmente con la perdita della

¹³ M. WALZER, *Sfere di giustizia*, p. 60.

¹⁴ G. VERDIRAME e B. HARRELL-BOND, *Rights in Exile: Janus-Faced Humanitarianism*, New York e Oxford, Berghahn Books, 2005, p. 333.

cittadinanza. È invece essenziale prendere atto che le persone costrette a vivere nel perimetro circoscritto da quell'insieme di disposizioni, istituzioni e spazi che è possibile raccogliere sotto l'etichetta di «campo» subiscono una specifica spoliazione di umanità, e non solo un danno giuridico. Per provare a giustificare questa tesi, è opportuno ripartire dall'opera di Hannah Arendt, che concepisce, appunto, l'apolidicità in termini ontologico-esistenziali e che perciò offre una prospettiva migliore per comprendere le pressanti richieste politico-morali sollevate da profughi, apolidi e rifugiati.

2. *La dimensione giuridica dell'apolidicità*

In *Le origini del totalitarismo*, Arendt inizia la sua analisi dell'apolidicità rilevando come gli esiti della Prima guerra mondiale avessero mutato la natura della migrazione forzata. Non era l'esistenza dei «rifugiati di guerra», osserva, a rappresentare un fenomeno privo di precedenti; a essere senza precedenti era piuttosto il fatto che un numero innumerevole di esseri umani costretti alla fuga non fosse riuscito a trovare accoglienza in alcun altro paese. «Una volta lasciata la patria d'origine essi rimasero senza patria, una volta lasciato il loro stato furono condannati all'apolidicità. Privati dei diritti umani garantiti dalla cittadinanza, si trovarono a essere senza alcun diritto, la schiuma della terra»¹⁵. La perdita della cittadinanza nazionale si era rivelata equivalente alla perdita del «diritto di avere diritti».

Arendt distingue tra «apolidi *de jure*» e «apolidi *de facto*». Gli «apolidi *de jure*» sono persone che rispondono alla definizione giuridica di rifugiato, *individui* che fuggono perché perseguitati per ragioni politiche, etiche o religiose. Ma non sono questi a rappresentare il problema più spinoso in quanto, oltre a essere relativamente poco numerosi, la loro sorte può essere «di quando in quando» discussa nelle conferenze internazionali e le leggi in materia d'asilo possono operare da surrogato delle leggi nazionali. Al contrario, con la locuzione «apolidi *de facto*» Arendt intende le persone rimaste prive di cittadinanza a prescindere dallo status giuridico e la cui sorte «si identifica col problema dei profughi». Sono questi a rappresentare un'anomalia giuridica ed è a causa di questa anomalia che l'unica patria che il mondo potesse loro offrire fosse il campo d'internamento¹⁶. Nella categoria degli apolidi *de facto* rientrano tutti coloro che si sono visti costretti con la forza ad abbandonare i propri paesi e si sono ritrovati privi di ogni appartenenza politica a prescindere dalle categorie giuridiche – rifugiati, richiedenti asilo, sfollati con la forza, *sans papiers*, sfollati interni, profughi di guerra eccetera – entro le quali pos-

¹⁵ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 372.

¹⁶ *Ivi*, pp. 388-389.



sono essere fatti rientrare. Gli esseri umani ridotti a questa condizione si vedono spogliati di ogni diritto e, non appartenendo ad alcuna «comunità riconoscibile sul piano internazionale», si ritrovano condannati «a restare fuori, per così dire, dell'umanità»¹⁷.

Che cosa significa ritrovarsi defraudati dei diritti civili e politici? Per Arendt, la cancellazione dei diritti che si accompagna alla apolidicità presenta due aspetti distinti: uno di tipo giuridico/politico, l'altro di tipo ontologico-esistenziale. Dal punto di vista giuridico, ciò significa che non appena «gli individui perdevano la protezione del loro governo ed erano costretti a contare sul minimo di diritti che dovevano avere acquistato con la nascita, non trovavano nessuna autorità disposta a garantirlo»¹⁸. In altre parole, essere spogliati dei diritti garantiti dal legame tra natività e nazionalità equivale a perdere ogni possibilità di essere considerati quali soggetti titolari di diritti. Ciò era dipeso dall'errore di avere concepito i diritti umani come naturali e inalienabili, poiché aveva finito per rendere superflua l'esigenza di creare delle istituzioni di diritto positivo funzionali alla loro protezione. Era inevitabile, perciò, che «la perdita dei diritti nazionali» finisse per equivalere «alla perdita dei diritti umani»¹⁹. Così gli apolidi, dal momento che i «diritti» non precedevano concettualmente gli Stati, ma ne erano la conseguenza, non appena si videro spogliati della cittadinanza si ritrovarono privi di ogni personalità giuridica, facendo amaramente la scoperta che non vi era alcuna istituzione in grado di garantirli. I diritti umani si erano rivelati impossibili da far valere al di fuori di una comunità politica perché la rottura della equivalenza tra uomo e cittadino porta allo scoperto l'abisso che si spalanca tra nascita e nazione, tra uomo e cittadino, tra natività e nazionalità, e ne dimostra l'incapacità di proteggere le condizioni minime di esistenza dell'uomo genericamente vivente²⁰.

Rispetto ad allora, qualcosa è cambiato. L'evoluzione del diritto internazionale ha portato a riconoscere a ogni singolo essere umano lo statuto universale di persona, indipendentemente dalla sua cittadinanza nazionale. La Dichiarazione universale dei diritti umani, la Convenzione di Ginevra sullo status dei rifugiati (1951) con il relativo protocollo del 1967, la creazione dell'Alto commissariato delle Nazioni Unite per i rifugiati rappresentano altrettanti sviluppi volti a proteggere coloro cui è stato negato il diritto di avere

¹⁷ H. ARENDT, *Responsabilità e giudizio* (2003), Torino, Einaudi, 2010, p. 130.

¹⁸ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 404.

¹⁹ *Ivi*, p. 405.

²⁰ G. AGAMBEN, *Al di là dei diritti dell'uomo*, in G. AGAMBEN, *Mezzi senza fine*, Torino, Bollati Boringhieri, 1996, pp. 20-29; G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995 (2005²), in particolare pp. 145-149. Per un confronto tra il pensiero di Arendt e Agamben, cfr. V. LISKA, *A Lawless Legacy: Hannah Arendt and Giorgio Agamben*, in M. GOLDONI e C. MCCORKINDALE, *Hannah Arendt and the Law*, Oxford e Portland, Oregon, Huart Publishing, 2012, pp. 89-97.

diritti. Eppure, è difficile negare che la tutela giuridica dei rifugiati e degli apolidi sia, nel migliore dei casi, precaria e, nel peggiore, inesistente²¹. Il dovere più generalmente accettato è il principio di *non-refoulement* (non-respingimento), anche se spesso solo a parole. Alcuni Stati riconoscono l'obbligo positivo di prestare aiuto ai rifugiati aprendo i confini a chi è perseguitato, ma pochi ritengono di doversi attivamente mobilitare per offrire aiuto e riparo a coloro la cui vita si trova seriamente messa in pericolo. Tutto ciò conferma ancora una volta il valore profetico delle parole scritte da Arendt in tempi ancora più 'bui' di quelli attuali: «la continuazione della loro vita è dovuta alla carità, e non al diritto, perché non esiste alcuna legge che costringa la nazione a sfamarli»²². Nonostante tutti gli sviluppi del diritto internazionale e le convenzioni sullo status dei rifugiati, i loro diritti, sia quelli positivi sia quelli umani, continuano a vivere una vita incerta e precaria ogni qualvolta la protezione *de jure* assicurata da uno Stato viene meno e interi gruppi di persone perdono la tutela di un corpo giuridico sovrano. Ora, anche se queste osservazioni toccano una dimensione cruciale dell'apolidicità, non si tratta, però, se le si osserva dalla prospettiva di Arendt, della dimensione più essenziale. Se fosse solo questo il danno imputabile alla condizione di apolidicità, si potrebbe sostenere che l'etica dell'ammissione possa essere sufficiente a farvi fronte. Ma le cose non stanno esattamente così, poiché Hannah Arendt ha dimostrato che l'apolidicità implica un danno ben più profondo e radicale, un danno di spoliazione di umanità.

3. *La spoliazione di umanità*

Se ci si prova ad articolare l'analisi di Arendt della spoliazione di umanità, è possibile distinguere tre diverse dimensioni: a) la perdita del mondo, ossia l'espulsione dalla umanità e l'impossibilità di parlare e agire in un mondo comune; b) la perdita dell'identità e la riduzione a nuda vita; c) la perdita di *agency*, intesa non come una disposizione soggettiva, ma come la possibilità di vedersi riconosciute come significative e politicamente rilevanti le parole e le azioni.

a) La perdita del mondo

Il primo aspetto che caratterizza la spoliazione di umanità consiste nell'esilio dal mondo comune, nella non appartenenza al mondo. Anche oggi, agli occhi di molti i campi rappresentano una scelta priva di alternative, come

²¹ M.-B. DEMBOUR e T. KELLY, *Are Human Rights for Migrants? Critical Reflections on the Status of Irregular Migrants in Europe and the United States*, New York, Routledge, 2011; A. GÜNDÜGÜL, *Perplexities of the Rights of Man: Arendt on the Aporias of Human Rights*, «European Journal of Political Theory», 11, 1/2012, pp. 4-24.

²² H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 410.



se non esistessero altre collocazioni possibili per le masse anonime che fuggono da persecuzioni e guerre. Eppure, se ci si ispira alle indicazioni di Hannah Arendt, è difficile non rilevare come il campo non possa che avere uno statuto ambiguo per definizione. Non solo perché si costituisce nel punto di incrocio tra una logica umanitaria di protezione e una logica essenzialmente repressiva, ma anche perché esclude radicalmente le persone dal mondo comune, ossia da ciò che rappresenta la condizione e l'orizzonte di azione della condizione umana. L'esclusione dalla sfera che stabilisce un legame tra chi si trova ad agire sulla scena di un determinato spazio pubblico e che mette in comunicazione chi è venuto prima con chi verrà dopo e in cui è possibile salvare qualcosa dalla rovina del tempo è un aspetto fondamentale della spoliatura di umanità. Questa forma di esclusione dal mondo comune è una forma di abbandono nel senso suggerito da Agamben, secondo il quale dell'esiliato, del rifugiato o dell'apolide non è possibile dire se sia dentro o fuori l'ordinamento, poiché egli non è solo escluso dalla legge, ma questa si mantiene in relazione con lui abbandonandolo. Nella relazione di abbandono «ciò che è stato posto in bando è rimesso alla propria separatezza e, insieme, consegnato alla mercé di chi l'abbandona, insieme escluso e incluso, dimesso e, nello stesso tempo, catturato»²³. La relazione di abbandono coincide con una struttura relazionale che include qualcosa o qualcuno attraverso la sua esclusione. Essa fonda lo statuto del rifugiato non semplicemente sull'estraneità rispetto all'ordinamento giuridico normale, ma sull'essere «*preso fuori*, incluso attraverso la sua stessa esclusione»²⁴. La sua stessa identità e i suoi modi di esistenza sono definiti quasi interamente da questa relazione di abbandono, che Agamben definisce di esclusione inclusiva.

Non è un caso che i rifugiati vengano spesso fisicamente collocati al di fuori del mondo geopoliticamente riconosciuto. I campi profughi, per esempio, spesso non sono neppure segnati sulle mappe, sebbene la loro esistenza possa protrarsi per decenni. Ma gli apolidi si vedono relegati ai margini del mondo comune anche per altre ragioni. Da un lato l'umanitarismo burocratico favorisce quella produzione progressiva di passività che trasforma i beneficiari degli aiuti in vittime condannate all'inazione o li costringe a cercare forme precarie di sopravvivenza nel mondo dell'economia informale o criminale. Dall'altro i supposti beneficiari si vedono rifiutare l'integrazione sociale e i diritti civili e politici negli Stati in cui risiedono²⁵. Tanto gli ostacoli frapposti all'integrazione quanto l'esiguità del numero di coloro che vengono reinsediati

²³ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 122.

²⁴ *Ivi*, p. 190.

²⁵ M. AGIER, *On the Margins of the World: The Refugee Experience Today*.

contribuiscono perciò a fare in modo che i rifugiati si vedano condannati a trascorrere gran parte della loro vita al di fuori di ogni comunità sociale o politica, e quindi a ritrovarsi, di fatto, permanentemente esclusi dal mondo comune. Per Arendt, tutte queste forme di esclusione (fisica, economica, sociale e politica) hanno una dimensione ulteriore – prese insieme, rappresentano l'esclusione dei rifugiati da quel mondo che ha il potere di riunire insieme, di mettere in relazione e di separare gli esseri umani e che proprio per questo è condizione della nostra stessa umanità. Questa esclusione costituisce un aspetto essenziale della spoliazione di umanità, perché la situazione che priva l'individuo isolato del suo posto nel regno politico dell'azione e della parola impedisce il manifestarsi del «chi» dell'attore. L'agire in isolamento è una contraddizione in termini; l'identità dipende dal riconoscimento degli altri soggetti, poiché è necessario che vi siano altri individui che entrino, direttamente o indirettamente, in relazione con chi agisce.

Il mondo comune è lo spazio pubblico in cui ci si riferisce a vicenda come esseri che devono condividere lo stesso spazio mondano e dove ci si separa gli uni dagli altri conservando le rispettive identità individuali²⁶. In questo senso, il mondo comune costituisce il presupposto di quella pluralità umana che è condizione fondamentale sia del discorso sia dell'azione, perché mentre pensare o volere sono possibili anche nell'isolamento, l'agire è pensabile soltanto sulla base della presenza costante di altri uomini che possono partecipare o reagire all'atto. Esclusi dalla luce pubblica, i rifugiati sperimentano quel senso di non appartenenza al mondo che li trasforma in una sorta di umanità superflua o eccedente. Arendt osserva che «essere sradicati significa non avere un posto riconosciuto e garantito dagli altri; essere superflui significa non appartenere al mondo. Lo sradicamento può essere la condizione preliminare della superfluità»²⁷. Essere superflui significa che si cessa di contare qualcosa per il mondo e di essere in grado di influenzarlo in modo significativo.

Questa forma di esclusione dal mondo comune crea una situazione paradossale. Gli Stati escludono formalmente gli apolidi in quanto non-cittadini, però tutti coloro che condividono una generale condizione di *displacement* sono costretti a dipenderne sia per le loro necessità materiali sia per la loro identità. Essi vengono definiti dalla loro esclusione – in quanto rifugiati, richiedenti asilo, richiedenti asilo respinti, migranti forzati eccetera – e questa definizione ha un impatto diretto sulla loro possibilità di sopravvivenza e di integrazione. In questo senso, dire che i rifugiati sono abbandonati dall'umanità non equivale semplicemente ad affermare che vengono lasciati soli; piuttosto, essi continuano a esistere in relazione agli altri soggetti attra-

²⁶ H. ARENDT, *Vita activa*, p. 127.

²⁷ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 651.



verso la loro vulnerabilità e dipendenza tanto per le loro necessità materiali quanto per il loro status e la loro definizione. I rifugiati sono esclusi dall'appartenenza allo Stato in cui cercano di trovare una sponda sicura, ma sono inclusi in virtù del fatto che ricevono l'identità e lo status proprio attraverso questa esclusione.

b) La perdita dell'identità

Un secondo aspetto dell'apolidicità che Arendt mette in rilievo riguarda il modo in cui essa trasforma l'identità degli individui. Questa trasformazione presenta due aspetti distinti e complementari – nel senso che da un lato priva la persona della sua identità precedente e dall'altro la sostituisce con una nuova identità. L'apolidicità, scrive Arendt, priva una persona «della sua identità ufficialmente documentata»²⁸. Era questo fenomeno alla base della denuncia più comune dei profughi, proveniente da tutti i livelli della società: «nessuno qui sa chi sono»²⁹. La perdita dell'identità personale procede di pari passo con l'attribuzione di una nuova identità, con la trasformazione, cioè, in uomo generico, «senza professione, senza cittadinanza, senza una opinione, senza un'attività con cui identificarsi e specificarsi»³⁰. È così che gli apolidi apparvero al mondo esterno, come individui generici, come «nient'altro che esseri umani», del tutto innocenti e senza responsabilità³¹. Va sottolineato come questa nuova identità, l'identità di un uomo che non è altro che un uomo, non avesse in alcun modo offerto l'occasione per l'affermarsi di una qualche forma di rispetto o di sentimento umanitario, ma fosse avvenuto piuttosto il contrario: «il mondo non ha trovato nulla di sacro nell'astratta nudità dell'essere-uomo»³². Secondo l'interpretazione prevalente della dottrina dei diritti umani, sia nella dottrina sia nella giurisprudenza, se un essere umano perde il proprio status politico, i diritti umani possono contribuire a creare le barriere legittime che impediscono a poteri irresponsabili di violare i diritti soggettivi «negativi». In realtà, «avviene esattamente l'opposto: un uomo che non è altro che un uomo sembra aver perso le qualità che spingevano gli altri a trattarlo come un proprio simile»³³. In altre parole, essere puramente o genericamente umano equivale, in realtà, a essere meno che umano o, almeno, a essere umano in un modo che le persone non sono in grado di riconoscere.

Ispirandosi a Hannah Arendt, Agamben ha sostenuto che questo fenomeno riposa sulla «ambiguità delle stesse nozioni fondamentali che regolano

²⁸ *Ivi*, p. 398.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ivi*, p. 418.

³¹ *Ivi*, p. 408.

³² *Ivi*, p. 415.

³³ *Ivi*, p. 416.

l'iscrizione del *nativo* (cioè della vita) nell'ordinamento giuridico dello Stato-nazione» e che proprio per questo «la figura – il rifugiato – che avrebbe dovuto incarnare per eccellenza i diritti dell'uomo segna invece la crisi radicale di questo concetto»³⁴. Il fatto di legare le sorti dei diritti a quelle dello Stato-nazione moderno, che si fonda sulla continuità tra uomo e cittadino, rende infatti pressoché inevitabile che alla crisi dello Stato si accompagni l'inapplicabilità dei diritti e che sotto la maschera di cittadino indossata dall'«uomo dei diritti» riappaia quella «nuda vita» che ne rappresenta il segreto presupposto. Agamben intravede nella «nuda vita» del rifugiato l'enigmatica figura dell'*homo sacer* del diritto romano arcaico, di colui che è stato messo al bando e perciò escluso dal mondo degli uomini e che, pur non potendo essere sacrificato, è lecito uccidere senza commettere omicidio³⁵. La sua è una vita votata alla morte in un contesto di assoluta impunità, perché si tratta di una vita catturata dal potere politico nella modalità specifica dell'eccezione. Privati di ogni diritto, gli *homines sacri* vengono inclusi nell'ordinamento unicamente nella forma della loro esclusione, cioè della loro assoluta uccidibilità. Si tratta dello stesso codice politico che si ritrova nella figura del rifugiato, la cui condizione testimonia della incapacità dei diritti umani di proteggere la vita di colui che, spogliato della cittadinanza, non è «nient'altro che un essere umano, un uomo genericamente vivente. Quando infatti i diritti dell'uomo non sono più i diritti del cittadino, allora l'uomo è veramente *sacro*, nel senso che questo termine ha nel diritto romano arcaico: votato alla morte»³⁶.

Neppure i diritti umani sono in grado di colmare lo scarto tra la vita come *zoé*, che esprime il semplice fatto di vivere comune a tutti gli esseri viventi, e la vita come *bíos*, che indica la forma o la maniera di vivere propria di un singolo o di un gruppo, la vita qualificata politicamente. Secondo Agamben, la «nascita» di cui si parla nel Primo articolo della Dichiarazione dei diritti umani coincide con la «nazione» e quindi con la «cittadinanza». Ciò significa che non vi è alcuno spazio per la vita dell'essere umano puramente vivente, per la pura e semplice umanità del vivente uomo. Alle spalle del lungo e contrastato processo che ha portato al riconoscimento dei diritti e delle libertà formali «sta, ancora una volta, il corpo dell'uomo sacro col suo doppio sovra-

³⁴ G. AGAMBEN, *Al di là dei diritti dell'uomo*, in G. AGAMBEN, *Mezzi senza fine*, p. 23.

³⁵ Sulla equiparazione tra rifugiato e *homo sacer* cfr. T. BASARAN, *Security, Law, Borders: Spaces of Exclusion*, «International Political Sociology», 4, 2/2008, pp. 339-354; M. – K. GROVE, *Biopolitics, Biopower, and the Return of Sovereignty*, «Environment and Planning D: Society and Space», 27, 1/2009, pp. 489-507; F. JENKINS, *Bare Life: Asylum-Seekers, Australian Politics and Agamben's Critique of Violence*, «Australian Journal of Human Rights», 10, 2/2004, pp. 79-95; P. OWENS, *Reclaiming 'Bare Life'?: Against Agamben on Refugees*, «International Relations», 23, 4/2009, pp. 567-582.

³⁶ G. AGAMBEN, *Mezzi senza fine*, p. 26.



no. La sua vita insacrificabile e, però, uccidibile»³⁷. Mentre la nuda vita, cioè una vita che non è solo naturale, viene catturata dal potere in quella forma estrema della relazione che include qualcosa unicamente attraverso la sua esclusione, la vita politicamente qualificata viene ricodificata mediante costrutti politico-giuridici come «Stato-nazione» o «società», «legge» o «cittadino» (e così via). Da questo punto di vista i diritti umani si rivelano tutt'altro che universali, per apparire piuttosto come una semplice finzione: se la vita naturale non può trovare protezione che attraverso lo Stato, poiché la persona dichiarata *sacer* viene legalmente esclusa dal diritto vigente nella *civitas* scoprendosi privata di ogni diritto ed esposta, perciò, a ogni violenza, la sua sola possibilità di uscire dallo spazio di anomia in cui l'assenza di diritto è riempita dall'arbitrarietà della forza consiste nel vedersi riconoscere e tutelare i diritti del cittadino.

Michel Agier ha ripreso le tesi di Arendt e Agamben per documentare in che modo la nuda vita venga attualmente presa in carico dal regime internazionale di protezione dei rifugiati. Secondo Agier, i rifugiati «sono certamente vivi, ma non 'esistono' più da tempo, non hanno più una vita sociale o politica ma solo la loro vita biologica»³⁸. Si tratta in larga misura di una conseguenza imposta dalla logica stessa in ragione della quale esistono le agenzie umanitarie – si presume che esse proteggano le persone in quanto esseri umani, non in quanto persone dotate ciascuna di una propria specifica individualità. L'aiuto e l'assistenza che vengono loro elargiti dipendono infatti dalla capacità dei rifugiati di adattarsi, o di piegarsi, alla logica che li trasforma in pure vittime senza nome e senza identità. È la loro riduzione a *homines sacri* – a masse vulnerabili mantenute «al minimo» della vita, ossia gestite rispettando le norme della mera sopravvivenza – a fare da presupposto alla logica che governa i dispositivi umanitari. La logica dell'umanitario non prevede infatti la presa in carico di soggetti considerati nella loro individualità, ma solo della nuda vita di esseri umani spogliati della loro biografia. Non vi sono fattori personali che possano contribuire alla rappresentazione politica di queste esistenze, poiché questa logica tende a prendere in considerazione solo chi corrisponde all'immagine del rifugiato-vittima, condannato a vivere in una condizione di inazione e passività e privo di ogni soggettività autonoma. L'aiuto umanitario implica e richiede, pertanto, la «non-esistenza sociale e politica dei beneficiari degli aiuti»³⁹.

³⁷ G. AGAMBEN, *Homo sacer*, p. 13.

³⁸ M. AGIER, *On the Margins of the World: The Refugee Experience Today*, Malden, MA, Polity Press, 2008, p. 49.

³⁹ M. AGIER, *Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government*, Malden, MA, Polity Press, 2011, p. 133.

Per i rifugiati non esiste alcuna modalità attiva di soggettivazione: il loro compito si esaurisce nella capacità di identificarsi con il ruolo di semplici destinatari di aiuti umanitari, beneficiari passivi di assistenza, corpi che devono essere curati e protetti. Questa dimensione della spoliazione di umanità coincide con il fatto che il solo diritto di presenza, o almeno di permanenza, che viene loro riconosciuto dipende dalla disponibilità a interiorizzare il ruolo di vittima anonima e spersonalizzata, e pertanto con l'assoggettamento a una dimensione dell'esistenza in cui la vita sembra dipendere unicamente dal non essere (più) nel mondo. Per questo, agire e prendere la parola nei luoghi dell'esilio significa, per i rifugiati, rifiutare questa forma di spoliazione di umanità che pure fa da presupposto agli interventi delle agenzie umanitarie – rifiutare, cioè, l'interiorizzazione di quella logica della vulnerabilità e della desoggettivazione che riduce gli esseri umani a semplici cifre da inserire in un sistema di gestione dei flussi.

c) La perdita di agency

La spoliazione di umanità presenta una ulteriore caratteristica, in stretta relazione con i due aspetti precedenti: l'apolidicità riduce drasticamente la capacità delle persone di parlare e agire in modo significativo. In questo senso, l'apolide, il rifugiato, il rifugiato protratto, la *un-documented person*, subisce una drastica riduzione della capacità di *agency* politica, della disposizione ad agire nel senso specifico che Arendt attribuisce al concetto, ossia della capacità di parlare e agire con e tra i propri pari e di riconoscersi parte di una comunità composta da individui liberi e uguali che si incontrano in uno spazio pubblico.

L'azione, per Arendt, è collegata alla pluralità, al fatto che in quanto esseri umani siamo sia eguali in modo fondamentale sia diversi. È la spinta a distinguersi dagli altri affermando la propria identità in un contesto di eguaglianza nella condizione politica, ossia di eguale accesso allo spazio pubblico e nell'eguale partecipazione al potere, a costituire la radice ontologica dell'azione. E questo perché è solo attraverso l'azione (piuttosto che attraverso la fabbricazione o il lavoro) che riveliamo chi siamo come individui e siamo in grado di definire il nostro posto nel mondo. Arendt parla spesso come se l'azione e la parola fossero la stessa cosa perché entrambe sembrano «contenere la risposta alla domanda posta a ogni nuovo venuto: “Chi sei?”». ⁴⁰ Nell'azione e nella parola «gli uomini mostrano chi sono, rivelano attivamente l'unicità della loro identità personale, e fanno così la loro apparizione nel mondo umano»⁴¹. In questo senso, l'azione può essere intesa come una con-

⁴⁰ H. ARENDT, *Vita activa*, p. 129.

⁴¹ *Ivi*, p. 130.



quista di umanità, come lo spazio dell'esistenza autentica nel quale all'uomo è dato di realizzarsi come uomo e che scaturisce dalla libertà come potere di intraprendere qualcosa di nuovo. Ma se l'azione è la risposta umana alla condizione di essere nato, ciò accade in quanto la nascita è la matrice originaria di tutte le azioni, la libertà prima che consente di rompere con il passato. Come ogni nascita spezza la circolarità dell'eterno ritorno della natura poiché fa emergere nel mondo un essere che prima non esisteva, così l'azione fa apparire l'inedito. E, a sua volta, ogni azione può essere concepita come il corrispettivo di una vita essa stessa destinata a cominciare. Come ogni nuova nascita dà inizio a qualcosa di nuovo, così agire significa iniziare, imprimere una svolta alla fattualità e dare avvio a una serie di conseguenze che sfuggono alle intenzioni degli attori e che non possono essere previste né controllate. Dal carattere e libero che Arendt ascrive all'azione deriva la sua imprevedibilità, e «il fatto che l'uomo sia capace d'azione significa che da lui ci si può attendere l'inatteso, che è in grado di compiere ciò che è infinitamente improbabile»⁴². Questo aspetto dell'azione è di fondamentale importanza perché dimostra come per Arendt anche nelle condizioni peggiori – si tratti dei campi di internamento attuali o dei campi di concentramento del passato – gli esseri umani non perdano del tutto questa capacità essenziale e sorprendente di agire e di dare inizio.

Il potere dell'azione di rivelare l'identità umana è collegato a un'altra sua caratteristica fondamentale: agire ed essere liberi sono la stessa cosa. «Gli uomini "sono" liberi», scrive Arendt, «nel momento in cui agiscono, né prima né dopo: "essere" liberi e agire sono la stessa cosa»⁴³. La libertà non è una disposizione interiore o uno stato soggettivo connesso alla volontà, per cui sono libero quando posso fare ciò che voglio o desidero fare. Non è un attributo né della volontà né del pensiero, ma è un'esperienza umana fondamentale che si realizza anzitutto nell'agire politico, dove una persona rivela la sua unicità in presenza di altri uomini che si trovano nella stessa condizione. La libertà, scrive Arendt, «è la vera ragione per cui gli uomini vivono insieme in un'organizzazione politica, l'elemento senza il quale la stessa vita politica sarebbe priva di significato»⁴⁴. L'azione è per definizione intersoggettiva in quanto richiede la presenza di uno spazio pubblico comune in cui ogni uomo libero si possa inserire con l'atto e con la parola. «Senza un ambito pubblico protetto da garanzie politiche, la libertà non ha più uno spazio nel quale apparire al mondo»⁴⁵.

⁴² *Ivi*, p. 129.

⁴³ H. ARENDT, *Tra passato e futuro*, Milano, Garzanti, 1991, p. 205.

⁴⁴ *Ivi*, p. 196.

⁴⁵ *Ivi*, p. 200.

È per effetto di questo stretto legame tra l'agire, la libertà e la sfera pubblica che l'apolidicità finisce per ridurre drasticamente la capacità delle persone di parlare e agire in modo significativo. E ciò si verifica in diversi modi. In primo luogo perché, senza un ambito pubblico protetto da garanzie politiche, i rifugiati non hanno più a disposizione uno spazio in cui le loro azioni possano essere viste e le loro parole possano essere comprese. Questo non significa che sia possibile agire unicamente in un mondo organizzato e istituzionalizzato politicamente oppure soltanto per i cittadini *pleno iure*. L'azione richiede uno spazio nel quale apparire al mondo, in cui i diversi esseri umani possano esprimersi sugli affari comuni in uno spazio comune. Anche all'interno delle condizioni elementari di agibilità umana in cui vivono i rifugiati possono agire e parlare. Ma ciò che viene drasticamente compromesso a causa della condizione di confinamento in cui si trovano è l'affidabilità e la durata di uno spazio dell'apparenza che possa essere «protetto da garanzie politiche». Senza questo spazio viene meno l'esistenza di un pubblico in grado di riconoscere e giudicare le loro azioni come significative. Senza questo spazio comune a tutti e distinto dallo spazio che ognuno occupa privatamente l'azione politica dei rifugiati e degli apolidi è possibile e si verifica in circostanze eccezionali, ma vengono a mancare le condizioni suscettibili di renderla significativa.

È per questo che Arendt insiste sul fatto che gli apolidi vengono privati del «diritto di avere diritti» anche quando possono teoricamente godere, per esempio, della libertà di espressione o di opinione. Senza una comunità politica, indipendentemente dal fatto che si sia in grado di dire ciò che si pensa e si crede, le opinioni e le azioni cessano di contare. La natura intersoggettiva della parola e dell'azione è così fondamentale che Arendt definisce il diritto più fondamentale, il diritto di avere diritti, come il diritto di «vivere in una struttura in cui si è giudicati per le proprie azioni e opinioni». Al contrario, «la privazione dei diritti umani si manifesta soprattutto nella mancanza di un posto nel mondo che dia alle opinioni un peso e alle azioni un effetto»⁴⁶. Non vi è più una sfera pubblica comune in cui dare significato alle proprie azioni e alla propria identità. Non è che i rifugiati non siano più capaci di parola e di azione ma, nella loro condizione di mancanza di diritti, risulta loro difficile, se non impossibile, fare in modo che le loro parole e loro azioni vengano considerate come dotate di significato. Il problema dell'apolidicità è che gli apolidi, e i rifugiati, rischiano di «diventare irrilevanti per un mondo nel quale delle loro azioni e opinioni non importa niente a nessuno»⁴⁷.

⁴⁶ H. ARENDT, *Le origini del totalitarismo*, p. 410.

⁴⁷ P. HAYDEN, *Political Evil in a Global Age: Hannah Arendt and International Theory*, New York, Routledge, 2010, p. 65.



Se la spoliazione di umanità rappresenta una perdita così fondamentale non è soltanto perché priva le persone della loro capacità di parlare o di agire, ma anche perché le costringe a essere giudicate per la loro pura e semplice fatticità «naturale», per il fatto di essere vittime assolute bisognose di protezione e non, invece, per le loro parole o per le loro azioni. Dal momento che l'azione è radicata nella natalità, essa rimane una capacità umana fondamentale anche nelle condizioni più estreme; ma poiché la parola e l'azione sono intersoggettive, esse richiedono la presenza e il riconoscimento degli altri. Privi di una scena pubblica in grado di attribuire peso e significato alle loro parole e alle loro azioni, i rifugiati non vengono giudicati a seconda di «chi» sono, ma a seconda di come sono visti dagli altri, ossia a seconda di «cosa» sono. È per questo che le persone costrette ad abbandonare tutto – case, posti di lavoro, familiari, la propria vita quotidiana – finiscono per essere considerate come semplici corpi indigenti, come esseri umani schiacciati in una condizione di inerzia e passività così profonda da trasformare vite vissute in semplici corpi da far sopravvivere. Questo non significa, ed è la radice ontologica dell'azione nella natalità a suggerirlo che, per quanto disperata possa essere la loro situazione, i rifugiati non possano attuare pratiche di soggettivazione suscettibili di contestare e ridefinire i dispositivi di assoggettamento. Elisabeth Cullen Dunn, per esempio, ha documentato situazioni in cui gli sfollati agiscono pur rischiando due volte la vita: la prima volta per recuperare del cibo rimasto nelle case bombardate dei villaggi ancora occupati dalle forze militari, la seconda per fare ritorno al campo e donarlo ai familiari. Ha anche spiegato come i prestiti ricevuti grazie al microcredito vengano impiegati per finanziare sontuosi matrimoni – e quindi per creare una rete di parentela estesa in grado di funzionare come una sorta di assicurazione sociale. E ha descritto i molti modi in cui gli abitanti dei campi cercano di portare avanti la propria vita praticando forme elementari di attività economica, trasmettendo ai bambini i principi essenziali dell'istruzione e prestando a chi ne ha bisogno le cure mediche possibili, e tutto ciò in un contesto che rende pressoché impossibile ogni accesso al mercato legale del lavoro⁴⁸.

Se le considerazioni di Hannah Arendt sono così preziose, è perché la condizione di rifugiato non è più ormai da tempo una condizione provvisoria e temporanea. Gli innumerevoli esseri umani costretti a vivere negli spazi di confinamento e internamento vivono una condizione di spoliazione di umani-

⁴⁸ E. C. DUNN, *Chaos of Humanitarian Aid: Adhocracy in the Republic of Georgia*, «Humanity: An International Journal of Human Rights, Humanitarianism, and Development», 3, 1/2012, pp. 1-23; E. C. DUNN, *A Gift from the American People*, «Iowa Review», 42, 2/2012, pp. 37-48; J. GREENBERG, *On the Road to Normal: Negotiating Agency and State Sovereignty in Postsocialist Servai*, «American Ethnologist», 113, 1/2011, pp. 88-100; D.T. MEYERS, *Two Victim Paradigms and the Problem of "Impure" Victims*, «Humanity», 2, 2/2011, pp. 255-275.

tà che in molti casi si protrae per tutta la vita. E ciò impone scelte politiche che non rispondano né alla logica della securitarizzazione graduata alla base dei sistemi di detenzione allestiti nei paesi «sicuri» più vicini ai paesi di origine, né agli schemi di «rimpatrio volontario» che seguono la traccia inversa rispetto alle rotte percorse dai rifugiati al momento della fuga. Dal momento che la maggior parte dei rifugiati non verrà reinsediata in tempi ragionevoli e rimarrà *displaced* anche per tutta la vita, come i «rifugiati protratti», sarebbe quanto mai urgente immaginare forme e modalità suscettibili, quanto meno, di mitigare la spoliazione di umanità affinché la condizione di apolidicità possa essere sottratta a quello stato di eccezione permanente che equivale a una perdita dei diritti nel loro complesso. Ciò significa ripensare la politica del confinamento a lungo termine, poiché questa esclude i soggetti confinati dal mondo comune e contribuisce a incidere pesantemente sulla loro capacità di parlare e agire. Per esempio, reintegrando nel mondo comune profughi, rifugiati o richiedenti asilo in linea con la tendenza a favorire una pluralità di posizioni giuridiche differenziate all'interno della cittadinanza. Come, per esempio, attraverso forme di «naturalizzazione parziale» che possano permettere il godimento di alcuni (o della maggior parte) dei diritti propri dei cittadini sulla base della residenza legale e permanente in un paese pur senza avere acquisito la nuova cittadinanza. Ciò potrebbe da un lato permettere ai rifugiati di integrarsi nella comunità politica almeno temporaneamente, in attesa di una soluzione definitiva, e dall'altro di offrire un contributo anche materiale allo Stato in cui vengono ospitati⁴⁹. Ma, e soprattutto, ripristinando quelle condizioni minime di produzione di soggettività che permettano ai soggetti confinati di *agire* in modo da riconquistare il «diritto a rivendicare diritti»⁵⁰ indipendentemente dal loro statuto giuridico e normativo.

⁴⁹ M. SMITH, *Warehousing Refugees: a Denial of Rights, a Waste of Humanity*, Washington, DC, World Refugee Survey, US Committee on Refugees and Immigrants, 2004, pp. 38-56.

⁵⁰ E.F. ISIN, *Theorizing Acts of Citizenship*, in E.F. ISIN - G.M. NIELSEN (eds), *Acts of Citizenship*, London, Zed, 2008, pp. 15-43; E.F. ISIN, *Citizenship in Flux. The Figure of Activist Citizen*, «Subjectivity», 29, 1/2008, pp. 367-388.