

Pierpaolo Ascari e Giuliana Sanò

L'iconografia dello schiavo: tra i corpi e le immagini*

ABSTRACT: This contribution aims at investigating the relationship between the production of images on the slavery and the forms of exploitation of the migrant workforce employed into the agricultural sector. In particular, the authors analyse how the public representation basically oscillate between a depiction of the migrants into the role of the slave with a "broken back" and the one of slave who needs to "break the chains". By bringing together cases coming from literature and ethnographic experiences, the contribution provides examples of migrants' self representation.

Keywords: Bodies, Image, Slaves, Migrants, Exploitation

Il rapporto delle immagini con le forme di sfruttamento della forza lavoro migrante nelle campagne italiane tende a polarizzarsi su due modelli che riportano alla memoria una tradizione più antica. Da un lato il lavoratore viene rappresentato con la schiena spezzata e la fronte a terra, mentre raccoglie pomodori o li riversa nei cassoni, dall'altro scompare nei baraccamenti, dove le immagini rinviano a una forma di vita talmente anacronistica (priva di servizi igienici, di acqua potabile, di riscaldamento) da rendere auspicabile il più immediato ritorno alla modernità, magari attraverso un'ordinanza di sgombero. Così, sbandando violentemente tra il soggetto in catene e l'individuo capace di sopravvivere allo stesso modo degli animali, il bracciante continua a ereditare la propria rappresentazione pubblica e mediatica dalla propaganda coloniale, quando gli unici due ruoli che venivano riservati all'indigeno erano quelli dello schiavo o del bruto (Righettoni, pp. 14-15). Ruoli pleonastici, oltre che passivi, dal momento che anche il bruto è uno schiavo della natura. Ma da questo punto di vista e in via del tutto preliminare, potrebbe risultare interessante accostare l'iconografia della razza a uno specifico contesto iconografico delle determinanti di genere, il manicomio, dove la desinenza senz'altro passiva dell'assoggettamento ai ceppi o alle passioni ha talvolta significato una *chance* di liberazione, assumendo una forma che potremmo definire pertanto deponente.

1. La testa nella bocca del leone

Fuori di metafora, un caso piuttosto emblematico del rapporto ambivalente che le immagini instaurano con la costituzione dei soggetti subalterni, ce lo fornisce la vicenda di Jane Avril, paziente

* I capitoli 4, 5 e 6 li ha scritti Giuliana Sanò, il capitolo 2 è di entrambi, mentre l'introduzione e i restanti capitoli li ha scritti Pierpaolo Ascari.

di Jean-Martin Charcot presso la Salpêtrière e poi diva delle Folies Bergère, perché si direbbe ancora una delle figure più celebri dell'isteria, l'*arco di cerchio*, a trasmigrare nelle pose in cui la ritraggono Maurice Biais e Henri de Toulouse-Lautrec. Ma non è necessario che l'adeguamento del corpo all'immagine venga coronato da un successo tanto plateale: nell'organizzazione figurativa del manicomio (Didi-Huberman, 2007) l'arco rappresenta al tempo stesso la ragione dell'internamento e la coerenza di una diagnosi, il sintomo e la forma in cui la paziente si professerà curabile. Sarà forse in questo senso che si potranno interpretare le parole di alcuni "uomini molto dotti", come li definisce Frantz Fanon, secondo i quali "il colonizzato è un isterico" (Fanon, 2007).

Qualcosa di analogo alle figure dell'isteria accade infatti sulla nave che sta deportando Kunta Kinte nel Nuovo Mondo, quando i mercanti di schiavi detti *taubob* improvvisano sul ponte una sessione di musica e scimmiettano con la danza i movimenti degli africani in catene.

Quindi a cenni ordinarono a questi ultimi di mettersi a danzare a loro volta. Vedendo che nessuno li ubbidiva, si fecero minacciosi, pronti a adoprare la frusta. 'Saltate!' urlò in mandinka la più anziana delle donne. Uscì dal gruppo e cominciò a spiccare piccoli balzi. 'Saltate!' ripeté con voce stridula. I bambini e le ragazze l'imitarono. 'Saltate per uccidere i taubob!' gridò rivolta agli uomini nudi e si mise a intrecciare una danza di guerra. Quando gli uomini afferrarono il significato delle sue parole, cominciarono anch'essi a saltellare barcollando, trascinando le catene sul ponte. Al canto della donna si unì quello delle ragazze. Era un canto allegro, ma le parole dicevano che quegli orribili taubob ogni sera trascinavano le donne negli angoli oscuri della grande canoa e le usavano come cani. 'Uccidete i taubob' gridavano ridendo. 'Uccidete i taubob' cantavano gli uomini nudi unendosi a loro. Ora anche i taubob ridevano e alcuni battevano addirittura le mani (Haley, 1977, p. 128).

Alla stessa necessità di mimetizzare il conflitto nell'adeguamento alle forme deponenti della resa, aveva già fatto riferimento la lezione che un ex schiavo doveva impartire sul letto di morte al proprio figlio. Le sue parole vengono riportate nelle prime righe di *Uomo invisibile*, il romanzo di Ralph Ellison, che tornerà a commentarle nell'epilogo. L'ex schiavo è il nonno del narratore, che proprio per quelle parole lo giudicherà colpevole di tutto:

Figlio mio, quando me ne sarò andato voglio che tu continui la lotta per la causa buona. Non te l'ho mai detto ma la nostra vita è una guerra e per tutti i miei santi giorni io sono stato un traditore, una spia nel campo nemico fin da quando gettai via il mio fucile, all'epoca della Ricostruzione. Devi vivere con la testa nella bocca del leone. Voglio che li soffochi di sissignore, che li mitragli di sorrisi, che li porti a morte e distruzione a forza di consensi, che ti lasci ingoiare da loro fino a farli vomitare e scoppiare (Ellison, 2009, p. 17).

Vivere con la testa nella bocca del leone è il paradossale prolungamento della guerra con altri mezzi:

i sissignore, la mansuetudine o addirittura quella forma peculiare di consenso al sistema schiavistico che si declina nello *zjotomismo*, appaiono in una luce totalmente nuova. Nei termini di Malcom X, non è più chiaro cosa stia facendo adesso il negro da cortile (*housse negro*) con la sua devozione alla casa, se davvero non abbia più niente a che fare con i rancori che spingono alla ribellione il negro dei campi (*field negro*). Due anni prima di Ellison, nel 1945, proprio in rapporto ai giochi di luce e alle risorse strategiche dello stereotipo, Suzanne Césaire scriveva: “Se le mie Antille sono così belle, vuol dire allora che il gran gioco a nascondino è riuscito” (Césaire, 2011, p. 80).

Ma l'impresa mimetica della Martinica potrà riuscire anche ai migranti che oggi tentano di attraversare la frontiera, come testimonia il racconto di un giovane iraniano di nome Nusrat. Partito da Teheran, il ragazzo compie in gommone il tragitto che separa la Turchia dall'isola greca di Hios, dove scopre che appena dodici ore dopo avrà l'opportunità di imbarcarsi su una nave turistica diretta a Patrasso. Pur avendo acquistato il biglietto, però, rimane un clandestino, tanto che il rischio di venire arrestato lo agita al punto da impedirgli di camminare senza andare continuamente a sbattere contro le automobili in sosta. Poi, quando nonostante tutto raggiunge il molo, a soccorrerlo è proprio un'immagine. Ricorda Nusrat: “L'avevo visto fare nei film. Volevo assicurarmi che nessuno mi sospettasse. Ho visto una signora anziana in fila. Ho preso il suo bagaglio e l'ho aiutata a caricarlo” (Yaghimaian, 2007, p. 223). La testimonianza di Nusrat è simile a quella di un suo connazionale, Amir, che per eludere i controlli aeroportuali alla partenza per l'Olanda si ispira alle scene di *Midnight Express* (Khosravi, 2019, p. 117).

2. Nella terra di mezzo

Questi esempi rischiano però di contrabbandare un'immagine dell'immagine eccessivamente opzionale, come se il migrante potesse poi disporre della propria nudità. Al contrario, è proprio attraverso lo stereotipo che il regime della frontiera posiziona il soggetto *razzializzato* all'interno delle gerarchie di genere e di classe, cioè nella realtà sociale, riservando alle connotazioni militari del rapporto tra migrazioni e immagine una funzione costitutiva. Da questo punto di vista, la guerra evocata dall'ex schiavo sul letto di morte rappresenta il sostrato comune non solo alle logiche contrapposte della protezione dei confini o della protezione umanitaria, un dispositivo che in Italia venne introdotto pochi mesi prima dei bombardamenti non meno “umanitari” della Nato in Serbia,

ma anche in riferimento alle rappresentazioni che molti migranti forniscono di se stessi. Non più invasore, né necessariamente profugo, il migrante si considera ancora un combattente, infatti, ma nel corpo a corpo con il proprio destino (Turco, 2018, p. 207). Così, coloro che ritornano definitivamente al villaggio dal paese di immigrazione saranno i “reduci”, mentre chi vi trascorre soltanto le ferie è un “soldato in licenza” (Sayad, 2002, p. 26).

È proprio a una duplice visibilità simile a quella che attraversa le pagine del romanzo di Ralph Ellison (2009) che farà riferimento qualche anno dopo Abdelmalek Sayad (2002), il sociologo algerino che ha trascorso la sua vita monitorando l’invisibilità degli immigrati dallo schermo della sua stessa estraneità al luogo in cui viveva; colui il quale si è preso la briga di raccontare l’esistenza degli *e-migranti* e di come essa generi costantemente la sensazione di trovarsi in presenza di un’assenza, una doppia assenza. Qui e lì, continuano a ripetere gli intervistati di Sayad. Qui e lì, continua a scrivere il sociologo parlando degli *e-migranti* algerini in Francia, condividendo con quanti hanno sperimentato l’emigrazione l’appartenenza – descritta mediante l’uso del suffisso *ex* – a una non appartenenza – racchiusa, invece, nel sostantivo *migranti*. Nell’intervista del 1975 all’immigrato cabilo che nomina i reduci e i soldati in licenza, scopriamo allora come gli *e-migranti* vengano quasi sempre sorpresi da un’oscurità che gli impedisce di essere visti, ma anche di vedere come stanno realmente le cose.

Ho scoperto che cos’è l’esilio (elghorba). Ci scherzino pure quando tornano in patria, sulla terra natale che gli è diventata straniera (elghorba), ma l’esilio è sempre l’esilio. Dicono giustamente: “La patria è diventata l’esilio (elghorba)”, quando si sentono presi nell’oscurità, ma in fondo nessuno gli crede” (...) Allora perché far scendere l’oscurità su di loro? In ogni caso niente scuoterà la loro fede. Per capire qualcosa della Francia, prima bisogna esserci passati. Chi non ha visto niente (della Francia) ascolta e rimane convinto che la felicità è “prossima”, che lo aspetta laggiù e che deve soltanto andare avanti...Se bisogna arrivare fin qui, in Francia, per sapere la verità, è un po’ tardi, troppo tardi (Sayad, pp. 31-32).

Qui e lì: uno strabismo, prima esperienziale e poi metodologico, che accomuna Ellison e Sayad e che li spinge a occuparsi di chi vive carnalmente quella che per altri non è che una condizione dello sguardo.

Per riuscire in questa operazione, i due autori adottano una diversa tecnica di posizionamento sul campo: mentre Ellison consegna all’anonimo protagonista del suo romanzo la responsabilità di rappresentare un’esperienza collettiva, Sayad si preoccupa, invece, di riportare, uno per uno, i racconti di chi ha incontrato e intervistato. Attraversato, com’era, dalla preoccupazione di chi preferisce smentire lo sguardo della propria disciplina, piuttosto che cedere alle lusinghe dei

benefattori dell'accademia, Sayad ha dimostrato la fallacia di quelle classificazioni che tentano di rappresentare chi non è veramente qui, ma non è nemmeno più lì.

Nonostante le differenze di ordine metodologico tra i due autori, è leggendo le storie dei loro protagonisti che ci viene in mente che tra i due vi è senz'altro più di un punto in comune. Tra questi, lo è, per esempio, il comune desiderio di affinare il proprio sguardo sulla condizione di invisibilità che contraddistingue l'esistenza dei e delle *e-migranti*, facendolo scivolare su quelle forme di contenimento urbano pensate per tenere questi individui sempre ai margini. Da una parte il ghetto americano, dall'altra la banlieue francese. Due modalità di esistenza urbana e dunque migrante, per dirla con Lefebvre (2014), che più avanti ritroveremo nelle pagine di Loic Wacquant (2016) e di molti altri antropologi e sociologi francesi, accomunati dalla volontà di comprendere e di spiegare come si sta, come ci si sente – cioè – a vivere in una “terra di mezzo”, nella terra del qui e lì.

3. Lo schema storico-razziale

Ma a questo punto quale potrà mai essere lo scenario in cui l'*e-migrante* instaura un corpo a corpo con il proprio destino? È davvero possibile che questo corpo a corpo *abbia luogo*? E fino a che punto il successo del combattimento non dovrà coincidere con il successo dell'invasione o della richiesta d'asilo, cioè con la realizzazione di un progetto migratorio inevitabilmente condizionato dallo spettacolo del confine (Cuttitta, 2012)? Fanon parlava in questo senso di una conoscenza del proprio corpo “alla triplice persona”, intesa come incarnazione di tutte le immagini che l'iconografia della razza ha sedimentato nel corso della storia: “l'antropofagia, il ritardo mentale, il feticismo, le tare razziali, i negrieri” e soprattutto l'esotismo, interpretato nella sua rassegna dal personaggio pubblicitario di una famosa marca di cioccolato in polvere (Fanon, 2015, p. 111). A tramandare questo canone figurativo provvede una terza persona, appunto, perché “il negro lo ignora fintanto che la sua esistenza si svolge in mezzo ai suoi; ma al primo sguardo bianco sente il peso della sua melanina” (p. 142). L'immagine soggettiva si manifesta al contatto con altri corpi e altre posture, in relazione a determinati rapporti storici, di dominio e di produzione, anche della razza: “Avevo creato uno schema storico-razziale al di sotto dello schema corporeo”, conclude Fanon (p. 111).

Una testimonianza diretta di questo schema e dei legami che possono intercorrere tra la propriocezione, la storia delle immagini e l'esperienza vissuta ce la fornisce lo scrittore e antropologo iraniano Shahram Khosravi.

Mi ero da poco trasferito a Stoccolma – racconta – dove mi ero iscritto alla facoltà di antropologia sociale. Una sera di ottobre lasciai la palestra del campus intorno alle dieci. Era buio e faceva freddo. La mia stanza distava poche centinaia di metri, e a destra del sentiero c'era un boschetto, parte di un più vasto parco nazionale a nord dell'università. In giro non c'era nessuno. Avevo percorso non più di cento metri quando tra gli alberi sentii un fruscio, come uno stormire di foglie. Mi girai, ma non riuscii a distinguere nulla. Stavo per avviarmi di nuovo quando qualcosa mi colpì in faccia. Non sentii alcun rumore, ma fu un impatto terribile, come se una grossa pietra mi avesse colpito in testa. Un attimo dopo ero riverso a terra, semi-svenuto sull'asfalto gelido e con il volto coperto di sangue. Per paura che non fosse finita cercai di proteggermi la testa con le braccia. Poco dopo avvertii la presenza di persone intorno a me. Mi guardavano senza toccarmi, lasciandomi sanguinare a terra. (...) Mentre giacevo a terra in una pozza di sangue, nella mia mente era comparsa l'immagine di un giovane nero in ginocchio, circondato da bianchi armati di mazze da baseball – probabilmente il ricordo di un film che avevo appena visto, *Mississippi Bridge* (Khosravi, pp. 140-147).

La dinamica dell'incidente si chiarirà soltanto diversi giorni dopo, ma intanto il corpo ferito ne ha già fatto l'oggetto di una *conoscenza implicita*, come la definisce Fanon. Scrive Khosravi: “Ero ancora in ospedale quando a Stoccolma un altro immigrato extraeuropeo fu ferito con un colpo di arma da fuoco, e poco dopo un altro, e poi un altro ancora. Presto fu chiaro che si trattava di un aggressore seriale che prendeva di mira gli immigrati” (p. 143).

Se nel caso di Nusrat e di Amir la scena cinematografica ha favorito l'autodeterminazione del combattente (che riesce a salpare da Hios o a raggiungere l'Olanda), il racconto di Khosravi non può che confermare la latenza di uno schema storico-razziale in funzione del quale i gesti, le posture e gli avvenimenti risulterebbero già preformati e dunque noti, sia pure implicitamente. E proprio come lo schema di Fanon istituiva un rapporto triangolare (“alla triplice persona”) tra lo sguardo del bianco, gli stereotipi della razza e il peso della melanina, il successo predittivo della scena evocata da Khosravi restituisce l'evidenza di un incontro (quello con il suo aggressore) mediato da un repertorio di immagini altrettanto canoniche:

Non avevo preso sul personale il mio proiettile perché i motivi per cui mi avevano sparato erano gli stessi che avevano causato la morte di un ragazzo nero in una cittadina del Mississippi negli anni Settanta. Gli stessi che avevano causato la morte di milioni di ebrei nelle camere a gas, il massacro dei tutsi in Ruanda nel 1994, l'eccidio di migliaia di bosniaci nella regione di Srebrenica nel 1995 o l'uccisione di centinaia di giovani palestinesi a Gaza del gennaio del 2009 (pp. 147-148).

L'aggressione che possono compendiare le immagini di *Mississippi Bridge* risulta impersonale, dunque, mostrando come l'iconografia della razza non ipotichi soltanto la rappresentazione dell'indigeno, dello schiavo o del bracciante straniero, ma lo stesso quadro d'insieme, giungendo a informare anche i gesti dell'aggressore e il rapporto che il "bianco" intrattiene con il proprio corpo. Nel corso della sua inchiesta sul caporalato nella provincia di Foggia, così, Alessandro Leogrande ha potuto osservare un fenomeno che illustra alla perfezione quali siano gli esiti dell'intercorporeità connessa al "campo di lavoro", dove il bracciantato polacco tendeva a mostrare gli stessi volti fotografati da Walker Evans negli anni della Grande depressione americana (Leogrande, 2016, pp. 96-97). Durante il processo, infatti, Leogrande doveva notare come anche il corpo dei caporali e dei sorveglianti non fosse più in grado di sottrarsi alla prossemica dello schiavismo, stabilendo un rapporto molto stretto tra la ripetizione e il potere coercitivo delle immagini:

Ho pensato che quella posa da carceriere, da controllore di vita umane, a lungo reiterata, a lungo vissuta, alla fine non si può non introiettarla, assorbirla, farla diventare il fondamento del proprio essere nel mondo. Non può non scavarti dentro, modificarti i lineamenti del volto. Guardando gli uomini in gabbia ho rivisto quella posa, per niente mitigata dal carcere. E ho visto lo stesso sguardo di sprezzo e superiorità, come se non aspettassero altro, all'unisono, che gli avvocati, le guardie carcerarie, i pm, il giudice, i carabinieri, si alzassero all'improvviso, spostassero i tavoli e le sedie, allentassero le cravatte e si mettessero a raccogliere pomodori, carciofi, patate lì sul pavimento... piegati in due dalla fatica (p. 183).

Nel divenir-corpo delle immagini, dunque, possiamo anche cogliere il successo di un programma disciplinare, che per Marx consisteva appunto nel rendere naturale ciò che prima non lo era (Marx, 2017, pp. 923-924). In una prospettiva intersezionale come quella che stiamo esplorando, del resto, accanto alle determinanti del genere e della razza, il rapporto tra le immagini e il campo di lavoro dovrà necessariamente implicare un'attenzione specifica e dirimente per la dimensione di classe.

4. Immaginari tellurici

A qualcuno potrà infatti risultare bizzarro che in queste pagine si sia fatto riferimento a forme e spazi di esistenza non esclusivamente rurale, dal momento che l'obiettivo che ci eravamo prefissati era quello di tracciare un'iconografia dello schiavo a partire da un'analisi del rapporto delle immagini con le forme di sfruttamento della forza lavoro migrante nelle campagne italiane. Tuttavia, è già in questa operazione di allontanamento del migrante dalla campagna che si palesano le nostre intenzioni, uniformate al desiderio di prendere definitivamente le distanze dall' "orientalismo" (Said, 1991) delle

immagini a cui siamo stati abituati e che puntualmente viene adoperato per rappresentare l'altro o l'altra da Sé mediante un linguaggio che non sa raffigurarli se non nel ruolo di uomini (e di donne) dalla “schiena spezzata e la fronte a terra”. A pensarci bene, quando si parla di *e-migranti* si finisce sempre col fare ricorso a un vocabolario tellurico. È come se non si riuscisse a ragionare e a parlare d'altro: “mettere piede a terra”, “avvistare terra”, “sbarcare a terra”, “lasciare la propria terra”, “arrivare in una nuova terra”. L'immaginario che ruota intorno alla figura delle persone *e-migranti* si è, per così dire, incatenato alla terra, portandosi appresso anche gli uomini e le donne che giungono a destinazione.

Sulla terra fanno infatti affidamento i padroni bianchi quando arrivano gli *e-migranti* e bisogna metterli al lavoro:

Perciò i vittoriesi cercavano gli immigrati per lavorare, li trattavano da bestie, nel senso che qualche volta li tenevano nelle campagne, pagati pochissimo. Però in paese erano contro gli immigrati, in paese dovevano mantenere la faccia, *e che è tuttu stu schifju?* (Che cos'è tutta questa confusione?) Poi ci siamo accorti che non c'era un'azienda che ne aveva uno in regola, era così, all'apparenza dovevano protestare... (per l'arrivo dei migranti) ma poi. (Intervista al vecchio parroco della città di Vittoria (RG) 2013, tratto da Sanò, 2018, p.141).

E delle aspettative che i bianchi ripongono sulla terra si preoccupano gli *e-migranti* quando si interrogano sul lavoro che verrà loro assegnato e quando sperano che la propria indipendenza economica non finirà col dipendere unicamente dal lavoro in campagna:

La scorsa settimana, nel corso della precedente riunione, ci hanno detto che in qualunque momento a partire da adesso avrebbero potuto portarci al mercato a comprare ortaggi, così possiamo continuare a piantare pomodori, oca e alter cose. Quindi loro si aspettano che io sia venuto in Europa per lavorare in campagna... così ci stanno lasciando senza soldi. O forse pensano che sia l'euro e 20 centesimi che mi danno ogni giorno a rendermi indipendente? Non è così! Io ho cercato di ascoltare cosa avevano da dirmi, ma nella mia mente diventavo sempre più serio perché lo so, nel momento in cui lo faranno, quando mi diranno che dobbiamo andare a coltivare, io le dirò: non sono solito farlo e non lo farò. Non planterò quegli ortaggi perché non sono qui per fare il lavoro duro di campagna. (...) Se la presidente (della cooperativa) mi paga io lavorerò, ma piantare pomodori e oca non è quello che sono venuto a fare. Io ho le mie speranze adesso, io sono un saldatore professionista. Lavorare in campagna... No, non ha alcun senso. (Intervista di Giuliana Sanò a un richiedente asilo nigeriano, Messina 23 marzo, 2016).

È così persistente questa ossessione per la terra che persino gli studiosi di migrazione pare che abbiano dovuto abbandonare le città per trasferirsi in campagna, lì dove l'industrializzazione dell'agricoltura ha preso il posto della fabbrica (Piro, Sanò, 2017; Sanò, 2018), portandosi dietro vecchi e nuovi *e-migranti*, vecchi e nuovi modi di produzione e così pure tutto l'armamentario teorico che si conviene in questi casi. Se fino a qualche decennio fa migrare era sinonimo di spopolamento delle campagne, industrializzazione e inurbamento, oggi accade sempre più spesso che le migrazioni vengano associate al lavoro in campagna e a una generazione di "nuovi schiavi", giunti in Europa per soddisfare le richieste del mercato del lavoro locale. Che il settore agricolo si regga sullo sfruttamento della forza lavoro migrante è un punto su cui non si può che concordare. Al contrario, che per liberare questi "moderni schiavi" dalle catene dell'agricoltura bisognerebbe fare in modo che essi non arrivino è un'affermazione che ha recentemente guadagnato ampi consensi, pur essendo sprovvista di fondamento e di rigore analitici. Evitando accuratamente di scavare tra le molteplici ragioni delle migrazioni forzate, gli autori e le autrici di questa narrazione non fanno altro che riproporre l'istanza populista di chi vuole in fondo che gli e le *e-migranti* rimangano "schiavi a casa loro".

5. Stereotipi allo specchio

Dell'utilizzo improprio, sebbene potente, dei parallelismi con lo schiavismo, ne ha parlato diffusamente Angela Davis (2018). In un passaggio del suo prezioso lavoro sul ruolo delle donne nelle lotte contro la schiavitù dei Neri d'America, l'autrice ricorda che:

Tra le donne lavoratrici e le donne provenienti da facoltose famiglie di classe media erano sicuramente le operaie che avevano più diritto a fare i confronti con lo schiavismo. Sebbene nominalmente libere, le loro condizioni di lavoro e loro paghe richiamavano automaticamente, per le condizioni di sfruttamento, il paragone con la schiavitù. Tuttavia furono le donne abbienti a invocare nella maniera più letterale l'analogia schiavista nel tentativo di esprimere la natura oppressiva del matrimonio. In tal modo però ignoravano che, identificando le due istituzioni, si affermava in fondo che la schiavitù non fosse peggio del matrimonio. Ad ogni modo l'implicazione più importante di questo confronto fu che le donne bianche di classe media sentivano una certa affinità con le donne e gli uomini Neri, per i quali la schiavitù voleva dire frustrate e catene (pp. 65-66).

Davis ritiene quindi plausibile il confronto con lo schiavismo, soprattutto quando le condizioni di lavoro si mostrano prossime a quelle che si imponevano nella schiavitù, e tuttavia essa non può negare come dal confronto con questa istituzione si possano generare almeno due importanti

fraintendimenti. Il primo di questi fraintendimenti si riferisce ai soggetti che di norma prendono in consegna i parallelismi con la schiavitù. Nel caso descritto da Davis, per esempio, sono le donne abbienti a prendere la parola per denunciare l'oppressione del matrimonio, individuando in questa istituzione l'analogia con le condizioni di prevaricazione tipiche dello schiavismo. In tale presa di parola è tuttavia possibile riconoscere la persistenza di un atteggiamento coloniale, per mezzo del quale le ingiustizie e le disuguaglianze sociali assumono valore e legittimità a patto che a nominarle non siano le persone direttamente coinvolte. Il secondo fraintendimento riguarda, invece, l'indebolimento della categoria analitica di schiavitù allorché si presenti l'opportunità di utilizzarla alla lettera, senza però tenere in considerazione che, al netto di ogni possibile analogia, per "i Neri la schiavitù voleva dire frustate e catene".

Nel contesto preso da noi in esame, quello dei e delle braccianti migranti, il parallelismo con la schiavitù rischia, altresì, di sottostimare i pervicaci meccanismi su cui si regge lo sfruttamento lavorativo e di non prendere in seria considerazione il funzionamento del sistema del mercato del lavoro così come vantaggi che questo ricava dal deprezzamento della manodopera migrante. Allo stesso modo in cui le recenti normative contro il caporalato sembrano non tenere conto dell'importanza che assume nel campo dell'agro-business la persistenza di un sistema che non fa ricorso a tipologie di ingaggio della manodopera formali e istituzionalizzate, facendo ricadere tutte le responsabilità sui singoli individui, i *caporali neri* (Perrotta, 2016; Di Martino, Rigo, 2016; Dines, 2018; Lo Cascio, Perrotta, 2019), così le analogie con la schiavitù corrono il rischio di non affrontare le logiche che sottendono lo sfruttamento lavorativo – la relazione di dipendenza tra sfruttati e sfruttatori – di cui le condizioni lavorative e i modi di produzione schiavistici non sono altro che un effetto. Le politiche migratorie nazionali e la scarsa attenzione per gli investimenti produttivi (Sacchetto, Perrotta, 2012) fanno sì che interi settori del mercato del lavoro rimangano a galla grazie alle potenzialità che derivano dall'abbassamento del costo del lavoro e, quindi, dal ricorso a modi di produzione che verosimilmente ricordano quelli utilizzati nella schiavitù. Sulla scorta di questa particolare congiunzione, alcuni autori hanno preferito adottare la definizione di "modello mediterraneo", (King, 2000; Pugliese, 2006) allo scopo di distanziare il funzionamento del mercato del lavoro agricolo locale dal più conosciuto "modello californiano" (Berlan, 2002), corrispondente ad altre logiche produttive e tecnologiche.

Stando al nostro ragionamento iniziale, in linea teorica, un altro dei rischi che siffatta analogia può generare ha a che vedere con la pretesa quanto mai ideologica e idealizzata di investire la figura del migrante del ruolo di chi deve, in ogni caso e a ogni condizione, mostrarsi pronto a lottare. Di questa pretesa ne sono a conoscenza gli stessi *e-migranti*, sebbene essi ne facciano un uso estremamente

diverso. Ricordavamo, più sopra, come nell'esperienza dell'intervistato di Sayad l'unico modo per rappresentare gli immigrati che fanno rientro in patria fosse l'uso di similitudini ricavate da un registro e da un immaginario bellico. L'intervistato che parlava dei suoi connazionali al sociologo lo faceva nei termini di chi ha compreso che la migrazione è di per se stessa una lotta: contro se stessi, contro la propria patria e con la nazione che ti dà ospitalità.

Una tale similitudine non può passare inosservata, dal momento che intorno a essa si coagulano i ragionamenti che fin qui abbiamo provato a far filare, nel tentativo di esplicitare come nelle rappresentazioni e nei discorsi sugli e sulle *e-migranti* si giochi, in fondo, la pretesa di assecondare una visione stereotipata delle migrazioni, tesa alla raffigurazione del “migrante dalla schiena spezzata” o, viceversa, “del migrante che spezza le catene a cui è incatenato”.

6. “Sono una criminale”

La ricostruzione per immagini della subordinazione dell'uomo Nero ai ruoli che altri gli hanno assegnato, consolidando i legami che *i e le e-migranti* intrattengono con le figure del bracciante, del caporale, dello schiavo e della prostituta, ci ha consentito di arrivare fin qui e di capovolgere uno schema, a dire il vero, piuttosto classico.

Nell'ultimo numero di «Antropologia pubblica», Miguel Mellino si confronta con Francesco Vietti sulla pratica politica dell'antropologia applicata al progetto *Migrantour*. Un progetto che “promuove una forma di turismo responsabile a chilometro zero che vede come protagonisti concittadini provenienti da mondi lontani”. Ciò che a noi interessa estrapolare della lunga disamina di Mellino è, nello specifico, l'accento che egli pone sul modo in cui le pratiche di *empowerment* migrante suggeriscano in realtà l'attivazione di ulteriori dispositivi di subordinazione (Zoletto, 2009; Mellino, 2019). Letteralmente la parola *empowerment* indica un processo di crescita e di consapevolezza del Sé. Tuttavia, nella pratica politica e nel linguaggio burocratico tale processo risulta sempre essere affidato ad altri da Sé: operatrici e operatori umanitari e del volontariato, ricercatrici e ricercatori sociali, cooperanti. In maniera analoga a quanto si verifica sul piano dei parallelismi con la schiavitù, i quali ricevono attenzione solo se presi in consegna da chi non è direttamente coinvolto, anche per ciò che concerne l'*empowerment* è estremamente diffusa l'idea che a dirigere queste pratiche di emancipazione debba essere qualcun altro, seppure in presenza di un coinvolgimento dei diretti interessati. La natura eterodiretta e i meccanismi di subordinazione che si celano dietro queste pratiche, ci spingono quindi a passare dalla parte dei teorici dell'autonomia delle migrazioni e a interrogarci, insieme a loro, su come “le auto-narrazioni dei migranti restano autonome dal contesto, ovvero riescono a sottrarsi dal

luogo di enunciazione entro cui vengono sollecitate a ‘parlare’ dall’immaginario antropologico umanistico dominante” (Mellino, 2019, p.126).

È pur vero che accanto agli immaginari antropologici dominanti esiste, per fortuna, un ricco corpus etnografico che è in grado di far venire allo scoperto le auto-narrazioni dei migranti. Ed è grazie a questo corpus che possiamo immaginare di tracciare una linea di demarcazione virtuale tra la schiavitù e lo sfruttamento, proprio a partire dai discorsi, dalle preghiere e dalle speranze di chi in questi meccanismi è coinvolto.

È ancora Davis a consegnarci l’opportunità di ragionare sullo slittamento dei significati che ruotano intorno alla schiavitù e a sgomberare il campo dai fraintendimenti che più sopra abbiamo individuato. Servendosi di una citazione apparsa in Robinson (1898), l’autrice riporta testualmente le parole delle operaie che marciando fuori da una fabbrica del Massachusetts, cantavano: “Oh non posso essere uno schiava. Non sarò uno schiava. Oh sono così appassionata di libertà. Non sarò uno schiava”. (Robinson, in Davis, 2018, p. 65, trad. mia).

Se mettiamo a confronto le parole di queste operaie con quelle di Gilda Merlot – una lavoratrice del sesso onduregna priva di documenti e autrice di un racconto apparso sul sito di «Public Anthropologist» – la quale scrive: “Non sono una schiava. Non sono una sopravvissuta al “traffico di esseri umani” né una vittima. Sono tra le persone più marginalizzate e de-umanizzate della nostra società– sono una criminale” (trad.mia), quella linea di demarcazione virtuale che fin qui abbiamo tentato di tracciare non potrà che apparirci, adesso, estremamente reale. Come lo sono i meccanismi che sottendono la marginalizzazione e la de-umanizzazione dei e delle *e-migranti* nel mercato del lavoro e nelle società contemporanee.

Per questa lavoratrice del sesso priva di documenti, essere una criminale non può che voler dire due cose. La prima, va da sé, si riferisce ai processi di criminalizzazione che *i e le e-migranti* subiscono; pertanto, in questo caso, si tratta della descrizione della costruzione sociale e terminologica riservata alla figura del migrante “illegale”. La seconda cosa, decisamente più prossima al nostro ragionamento, ricalca la percezione che *i e le e-migranti* hanno di se stessi. Ma più che di una percezione, in questa circostanza possiamo parlare di una vera e propria rivendicazione, espressa nelle parole: “non sono una schiava, sono una criminale”. È intorno a questa contrapposizione che si sostanzia la nostra idea di capovolgere lo schema rappresentativo che vede le *e i e-migranti* o nella posizione di chi è spezzato dalle catene o in quella di chi è intento a spezzare le catene in nome di una giustizia sociale a cui evidentemente quasi mai essi sono chiamati a partecipare. Anche Gilda Merlot accusa i bianchi di aver deciso cosa sia la schiavitù e quali siano i mezzi necessari per sconfiggerla senza mai scomodarsi

dalle proprie posizioni privilegiate, e senza mai interpellare chi quotidianamente subisce le prevaricazioni dello stato.

Viviamo in un sistema di giustizia criminale, dove le persone esistono all'interno di una logica binaria. Noi siamo o criminali o vittime, "illegali" o legali, "trafficati/schiavi" o "liberi/lavoratori". Da un lato c'è l'idea del vittimismo, la purezza, e la legittimazione del sistema, dall'altra vi è l'idea di una persona usa e getta e irredimibile che merita la segregazione, una gabbia, e i peggiori abusi che lo stato può offrire. La visione binaria di criminali e vittime ha creato una narrazione che serve a costruire una forza di polizia globale dove sono soprattutto le persone bianche a ridefinire la "schiavitù", nel modo in cui essi si sentono più a loro agio a discuterne. La schiavitù non è più un problema sistemico, è un problema individuale "schiavista/trafficante" che lo stato e i poteri "legali" devono sottomettere attraverso la loro bontà e il loro essere salvifici. Sono soprattutto i bianchi potenti quelli che hanno definito cosa sia il traffico di esseri umani, i criteri con cui combatterlo, come misurare il successo e vincere il premio per la "fine della schiavitù" (Dal racconto di Gilda Merlot apparso sul blog «Public Anthropologist» l'11/09/2019, trad. mia).

A differenza delle operaie del Massachusetts, Gilda Merlot, una donna che a molti potrebbe apparire come una "moderna schiava", non lascia spazio a dubbi o fraintendimenti: essa non si sente una schiava, né ha in mente di sovvertire l'ordine in cui è precipitata nel momento in cui ha scelto di attraversare il confine. Essa semmai prova ad allargare le maglie burocratiche e giurisdizionali che la trattengono dal diventare una cittadina come le altre, piegando a suo esclusivo vantaggio la marginalità in cui è stata rilegata.

Vivo a New York da vent'anni e ho accettato che non diventerò mai "legale". Non posso continuare a vivere la mia vita cercando di dare prova di me stessa e di sottomettermi alle persone che hanno potere e diritti per decidere quale sia il mio posto nel mondo. Dopo più di un decennio passato a provare di essere pura e innocente, è bello dare a me stessa il permesso di essere imperfetta, "peccaminosa", e di essere umana. Sono una criminale, sono una lavoratrice del sesso, e sono priva di documenti. Non mi sono mai sentita più libera di quando ho deciso che parole e diritti negati non significano che sia Io il problema (Dal racconto di Gilda Merlot apparso sul blog Public Anthropologist l'11/09/2019 trad. mia).

Gilda Merlot, in altri termini, esce dal quadro, sottraendosi al "posto" che le veniva assegnato, ma come poteva emergere dalla descrizione precedentemente citata di Leogrande, dove i sorveglianti continuavano ad assumere movenze schiavistiche anche in assenza degli schiavi, l'intercoporeità instaurata dal quadro avrà continuato a *scavare dentro, a modificare i lineamenti del volto* e a costituire il

fondamento del proprio essere nel mondo delle persone che avevano il potere e il diritto di decidere quale fosse il suo posto nel mondo.

7. L'eterno ritorno: immagine ed esperienza

L'osservazione di Leogrande, in questo senso, viene confortata da un aneddoto che Furio Jesi riferisce nel capitolo di *Spartakus* intitolato ai simboli del potere, dove abbiamo a che fare con un'aderenza talmente sorprendente tra il corpo e l'immagine (come nel caso dei caporali) da rendere la seconda più vera del primo.

Di recente, e per esperienza personale: nell'ideare un cartello di propaganda sindacale, composto dalla figura del padrone che opprime dall'alto le figure dei lavoratori, si è rivelato più efficace l'uso di un disegno di Grosz (un grasso "padrone" per eccellenza) con la fotografia sovrapposta del volto di un padrone noto a tutti, anziché l'intera – e pur suggestiva – fotografia del medesimo padrone colto in atteggiamento «sovrano» al suo tavolo. Il disegno di Grosz conferisce infatti la dimensione simbolica all'immagine propagandistica, e il volto fotografato sovrapposto determina la coincidenza fra simbolo ed esperienza quotidiana (Jesi, 2013, p. 51).

Perché il nodo ancora da sciogliere rimane quello dei rapporti tra l'immagine e l'esperienza. Si direbbe questa la misura più adeguata per comprendere il rovesciamento dell'estetica coloniale nel grande gioco a nascondino, della coreografia *taubob* nella danza liberatoria degli schiavi, della guerra all'invasione nel combattimento per la vita e della schiava in criminale. L'immagine reiterata contrabbanda infatti le gerarchie di classe, del genere e della razza allo stato di natura, ma incorrendo nel paradosso di imporre una disciplina che sembra davvero compiersi ed avere successo soltanto nella costruzione dei soggetti ai quali l'immagine stava riservando una posizione di dominio: i caporali e i sorveglianti, il "padrone" e il suo atteggiamento "sovrano". Per provare a introdurre e comprendere le ragioni di questo paradosso, allora, è prima necessario riferirsi a una lettera del 1971 con la quale Furio Jesi proporrà all'editore Ubaldini una sua monografia sul pensiero di Walter Benjamin. Solo per constatare che due anni prima, nel dattiloscritto di *Spartakus*, il nome di Benjamin non compare neppure. Perché risulta difficile non accostare la definizione centrale del dattiloscritto, quella della rivolta intesa come "punto di intersezione fra eterno ritorno e una volta per sempre" (p. 69), all'apertura messianica che caratterizza le *Tesi di filosofia della storia*. Eppure Benjamin aveva affrontato il tema dell'eterno ritorno in una prospettiva del tutto coerente ai termini in cui lo stesso Jesi elabora la sua interpretazione dello spartachismo, che come vedremo dovrà approdare a una categorizzazione analoga se non proprio sovrapponibile a quella che oppone il ricordo e alla memoria

involontaria. Senza arrischiarci in congetture, però, intendiamo limitarci a segnalare questa coerenza attraverso il riferimento a un paragrafo di *Parco centrale* nel quale Benjamin fornisce una definizione dell'eterno ritorno che entra direttamente in risonanza con il problema dell'immagine e della sua ripetizione, oltre che con le analisi di Jesi. Scrive Benjamin:

L'idea dell'eterno ritorno riceveva splendore dal fatto che non si poteva più contare con sicurezza sul ritorno delle stesse condizioni a intervalli più brevi di quelli forniti dall'eternità. Il ritorno di costellazioni quotidiane diventava via via sempre più raro, e poteva nascere così l'oscuro presentimento che ci si dovesse accontentare delle costellazioni cosmiche. Insomma, l'abitudine si preparava a rinunciare ad alcuni dei suoi diritti (Benjamin, 1962, p. 128).

Proprio come la coazione a ripetere deve scongiurare l'oscuro presentimento della realtà e della morte, la ripetizione delle immagini serve quindi a mascherare l'indebolimento delle strutture gerarchiche che la tradizione iconografica ha promosso e reiterato. Ma di quelle stesse immagini si potranno fare esperienze e usi molto diversi, addirittura opposti, in base al posizionamento dei soggetti all'interno delle gerarchie che l'immagine pretendeva di eternare, imputandole alla natura. Vivere con la testa nella bocca del leone, quindi, significa aver consapevolezza del carattere storico e spettrale di questa riduzione allo stato di natura, amplificarne l'inganno per accelerarne la decomposizione, così che il leone finisca nella stessa trappola che aveva predisposto per scongiurare l'oscuro presentimento della propria insicurezza: la negazione dell'esperienza. Ma in effetti non è necessario sospettare Jesi di aver dissimulato la presenza di Benjamin nel palinsesto di *Spartakus*, perché da questo punto di vista la descrizione di quanto accade al leone (o ai taubob, ai caporali, all'uomo bianco, al sapere psichiatrico, al "padrone" o alle persone che hanno il potere di decidere quale sia il posto di Gilda Merlot, attraverso un movimento aderente alla dialettica servo-signore di Hegel) viene affidata nel testo a una citazione di Lukacs, il quale scriveva: "Professione borghese come forma di vita vuol dire anzitutto il primato dell'etica sulla vita; che la vita stessa è dominata da tutto ciò che ritorna secondo un sistema e una regola" (2002, p. 95). Citazione che Jesi rende ancora più coerente al nostro tema: "Entro la società borghese – è la sua parafrasi – la legge dell'eterno ritorno determina le modalità di cristallizzazione delle formule ideologiche, almeno nell'occhio di chi le osserva" (p. 4).

Dell'immagine, dunque, l'occhio del soggetto che l'immagine sta promuovendo (ma talvolta pure quello dei subalterni – ed è questo il limite della rivolta, secondo *Spartakus*) non coglie la dimensione demoniaca o spettrale, la identifica con la realtà e finisce col soffocare l'esperienza in una

confortevole assuefazione agli automatismi. Siamo allora nei pressi di un'altra dialettica dell'illuminismo, quella che può indurre anche i "critici di sinistra" a considerare i demoni delle semplici allucinazioni, dal momento che "i simboli del potere capitalistico esercitano una fascinazione tale da far riconoscere in essi i simboli oggettivi e trascendenti del potere, che oggi appartengono agli sfruttatori, domani appariranno agli sfruttati" (p. 43). Al contrario, assumere il carattere ancora demoniaco delle ideologie cristallizzate significa restituire alle immagini la loro adesione al reale in quanto "moduli di conoscenza e di esperienza" (p. 50). La stessa iconografia della razza, in altri termini, è una forma di imprigionamento nell'eterno ritorno di una presunta oggettività della quale, a non cogliere gli aspetti più mortiferi e insidiosi, sarebbe proprio il soggetto che vi placa "l'oscuro presentimento" della propria condizione sempre instabile. Mentre ciò che conta veramente nel passato, scrive Jesi, è tutto quello che la memoria non conserva o ritrova, quando "una parte del tempo trascorso è entrata veramente a far parte, come un alimento digerito, dell'organismo vivente; continua ad essere passato, ma è l'unico vero passato vivo e vive nel cervello e nel sangue, ignorato dalla memoria" (p. 69). Per questo motivo, immediatamente dopo, Jesi propone di capovolgere il vecchio adagio "lontano dagli occhi lontano dal cuore" e restituire così allo statuto delle immagini (e al loro divenir-corpo) la facoltà performativa di generare la presenza di ciò che occultano e la rimozione di ciò che mostrano.

[Perché] se in un tempo trascorso un volto ha suscitato autentico amore o autentico odio, o rispetto, o disprezzo, il ricordo dei lineamenti di quel volto potrà restare o ritornare nitido e preciso nella memoria, ma sarà passato - nel senso di passato morto e imprigionante; mentre la genuina esperienza dell'amore o dell'odio non sarà ricordabile - se ne ricorderanno solo le circostanze e le parvenze - e durerà viva (p. 69).

Ma se il ricordo di quel volto è così bello, sembra dire Suzanne Césaire, se l'iconografia della razza acceca tuttora lo sguardo che adottiamo per osservare la vita dei "nuovi schiavi" nelle campagne e nei baraccamenti, allora vorrà dire che il grande gioco a nascondino continua.

Bibliografia

- Benjamin, W., 1962, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, traduzione italiana di Renato Solmi, Torino, Einaudi; ed. or. 1955, *Schriften*, Berlin, Suhrkamp Verlag.
- Césaire, S., 2011, *Il grande camuffamento. Scritti di dissonanza (1941-1945)*, traduzione italiana di Alberto Bacchetta, Milano, Jaca Book; ed. or. 2009, *Le grand camouflage*, Paris, Éditions du Seuil.
- Cuttitta, P., 2012, *Lo spettacolo del confine. Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera*, Milano, Mimesis Edizioni.
- Davis, A., 2018, *Donne, razza e classe*, traduzione italiana di Marie Moise e Alberto Prunetti, Roma, Edizioni Alegre; ed. or. 1981 *Women, race and class*, New York- Canada, Random House.
- Didi-Huberman, G., 2008, *L'invenzione dell'isteria. Charcot e l'iconografia fotografica della Salpêtrière*, a cura di Riccardo Panattoni e Gianluca Solla, traduzione italiana di Enrica Manfredotti, Genova-Milano, Marietti; ed. or. 1982, *Invention de l'hystérie. Charcot et l'Iconographie photographique de la Salpêtrière*, Paris, Macula.
- Di Martino, A., Rigo, E., 2016, *Caporalato: effetti penali e limiti della legge*, "Il Mulino", disponibile on line su: https://www.rivistailmulino.it/news/newsitem/index/Item/News:NEWS_ITEM:3651
- Dines, N., 2018, *Humanitarian reason and the representation and management of migrant agricultural labour*, "THEOMAI Journal", n. 38, pp 37-53.
- Ellison, R., 2009, *Uomo invisibile*, Torino, Einaudi; traduzione italiana di Carlo Fruttero e Luciano Gallino; ed. or. 1947, *Invisible Man*, New York, Random House.
- Fanon, F., 2007, *I dannati della terra*, traduzione italiana di Carlo Cignetti, Torino, Einaudi; ed. or. 1961, *Les damnés de la terre*, Paris, Maspéro.
- Fanon, F., 2015, *Pella nera, maschere bianche*, traduzione italiana di Silvia Chiletti, Pisa, ETS; ed. or. 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Édition du Seuil.

Haley, A., 1977, *Radici*, traduzione italiana di Marco Amante, Milano, Rizzoli; ed. or. 1974, *Roots. The Saga of an American Family*, Doubleday, New York.

Jesi, F., 2000, *Spartakus. Simbologia della rivolta*, Torino, Bollati Boringhieri.

Khosravi, S., 2019, *Io sono confine*, traduzione italiana di Elena Cantoni, Milano, Elèuthera; ed. or. 2010, *'Illegal' Traveller. An Auto-Ethnography of Borders*, London, Macmillan Publishers.

King, R., 2000, *Southern Europe in the Changing Global Map of Migration*, in King R., Lazaridis G., Tsardanidis Ch. (a cura di), *Eldorado or Fortress? Migration in Southern Europe*, London, Macmillan Press, pp. 3-26.

Lefebvre, H., 2014, *Diritto alla città*, traduzione italiana di Gianfranco Morosato, Verona, Ombre Corte; ed.or. 1968 *Le Droit à la ville*, Paris: Anthropos, Paris, Ed. du Seuil.

Leogrande, A., 2016, *Uomini e caporali. Viaggio tra i nuovi schiavi nelle campagne del Sud*, Milano, Feltrinelli.

Lo Cascio, M., Perrotta, D., 2019, *The intertwinement of symbolic and structural violence: Migrant agricultural labourers in two regions of Southern Italy*, in J. Vassilopoulou, V. Showunmi, J. Brabet, Bingley, (a cura di) *Race discrimination and the management of ethnic diversity at work. European countries perspectives*, Emerald, Vol 6, pp. 175-200.

Lukács, G., 2002, *L'anima e le forme*, traduzione italiana di Sergio Bologna, Milano, SE; ed. or. 1910, *Die Seele und die Formen. Essays*, Budapest, Ferenc Jànossi.

Marx, K., 2017, *Il capitale. Libro primo*, a cura di Aurelio Macchioro e Bruno Maffi, Torino, Utet, ed. or. 1867, *Das Kapital. Kritik der politischen Oekonomie*, Hamburg, Verlag von Otto Meissner.

Mellino, M., Vietti, F., 2019, *Dibattito: L'antropologia applicata tra "tecniche di mercato" e "pratiche politiche" Riflessioni sui migranti, Migrantour e Noi*, in "Antropologia Pubblica", 5 (1), pp. 123-131.

Merlot, G., 2019 *I'm not a Slave*, disponibile su: http://publicanthropologist.cmi.no/2019/09/11/i-am-notaslave/?fbclid=IwAR0k4FRiqyC6Engz7hbZJk2lzqFeVr_R1BbobON1g73mu7RAtElhYRZUFM

Perrotta, D., 2016 *Questa legge non basta*, “Il Mulino”, disponibile on line su: https://www.rivistailmulino.it/news/newsitem/index/Item/News:NEWS_ITEM:3650

Piro, V., Sanò, G., 2017, *Entering the ‘plastic factories’: Conflicts and competition in Sicilia greenhouses and packinghouses*, in Corrado, A., De Castro, C., Perrotta, D. (a cura di) *Migration and agriculture: Mobility and change in the Mediterranean area*, Routledge, pp. 293-308.

Pugliese, E., 2006, *L’Italia tra migrazioni internazionali e migrazioni interne*, Bologna, il Mulino.

Righettoni, V., 2018, *Bianco su nero. Iconografia della razza e guerra d’Etiopia*, Verona, Quodlibet.

Robinson, H. H., 1898, *Loom and Spindle or Life Among the Early Mill Girls*, New York, T. Y. Crowell.

Sacchetto, D., Perrotta, D., 2012, *Il ghetto e lo sciopero: braccianti stranieri nell’Italia meridionale*, in “Rivista di Sociologia del Lavoro” n. 28/2012, Milano, Franco Angeli, pp.152-166.

Said, W. E., 1991, *Orientalismo*, traduzione italiana di S. Galli, Torino, Bollati Boringhieri; ed.or. 1978 *Orientalism*, New York, Pantheon Books.

Sanò, G., 2018, *Fabbriche di plastica. Il lavoro nell’agricoltura industriale*, Verona, Ombre Corte.

Sayad, A., 2002, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell’emigrato alle sofferenze dell’immaginario*, traduzione italiana di Deborah Borca e Raoul Kirchmayr, Milano, Raffaello Cortina, ed. or. 1999, *La double absence*, Paris, Édition du Seuil.

Turco, A., Camara, L., 2018, *Immaginari migratori*, Milano, Franco Angeli.

Wacquant L., 2016, *I reietti della città. Ghetto, periferia, stato*, traduzione italiana di Sonia Paone e Agostino Petrillo, Pisa, Edizioni ETS; ed.or. 2008 *Urban Outcasts: A Comparative Sociology of Advanced Marginality*. Cambridge, Polity Press.

Yaghimaian, B., *Abbracciando l'infedele. Storie di musulmani migranti verso Occidente*, traduzione italiana di Norman Gobetti, Torino, Einaudi; ed. or. 2005, *Embracing the Infidel. Stories of Muslim Migrants on the Journey West*, New York, Random House.

Zoletto, D., 2009, *Straniero in classe. Una pedagogia dell'ospitalità*, Milano, Raffaello Cortina.