

Mauro Van Aken

Introduzione

“Per noi il fatto che salvare delle persone sia vietato è del tutto nuovo”.
(E. Bierdel, capitano della nave Cap Anamur)

Espulsi in 35 senza poter chiedere asilo politico perché salvati in pieno mar Mediterraneo da una nave tedesca e condotti da questa verso le coste italiane: un precedente pericoloso, questo dell'estate italiana del 2004 nella lotta all'immigrazione clandestina, da evitare e censurare immediatamente con l'espulsione dei “clandestini” e l'arresto, temporaneo, del capitano della nave e presidente della ONG Cap Anamur. Questo caso, uno dei numerosi che fanno del Mediterraneo uno dei cimiteri più invisibili e oggi zona ad alto livello di sicurezza, rivela già quanto il salvataggio e i diritti di asilo siano imbricati nell'ordine dell'appartenenza nazionale, nel suo includere e rigettare, nella sua produzione inevitabile e implicita di “umanità in esubero”. La liminarietà del mare non è qui solo metafora, ma il paesaggio di una popolazione che non trova più protezione e diritti nell'ordine nazionale.

Il “*save our souls*” – SOS – ha perso oggi di significato se non nei nuovi parametri in cui si concepisce l'aiuto a chi è in pericolo e all'interno dei nuovi ruoli di chi aiuta: l'inclusione nell'assistenza prende forma secondo le modalità esclusive della nazionalità. SOS sembra sempre più essere l'acronimo, come suggerisce Gronemeyer (1992) di “*save our standards*”, dove non scompaiono solo le “anime da salvare”, ma l'umanità è ridefinita dai criteri, dai bisogni e dalle pratiche di aiuto posti come universali, e che nascono tuttavia da una nostra storia e da nostri *standard* particolari. Il salvataggio diventa progressivamente un lasciar sopravvivere esseri viventi, corpi da medicalizzare, da alloggiare e vestire, ma non da riconoscere.

Se da sempre l'uomo fugge e cerca rifugio, solo da pochi decenni esistono i “rifugiati”: questi non costituiscono un fenomeno esogeno e invasivo nei riguardi degli Stati nazionali, ma un loro implicito prodotto endogeno, apoteosi moderna, in realtà, del paradigma nazionale nel definire diritti politici, civili e di protezione (Sassen 1996). Mai come nella fuga dalle proprie terre i rifugiati incontrano e si scontrano infatti con la

pertinenza, la densità della nazione, ma anche con la pervasività di una comunità internazionale con la sua molteplicità di attori e di culture organizzative dell'assistenza.

Lo stato transitorio del diventar rifugiati, questi margini labili della geografia e dei diritti, mostrano oggi la loro erosione e le loro contraddizioni: sempre più comunità in fuga, un numero crescente di cittadini che non appartengono più all'ordine delle cose a causa di modelli di appartenenza in crisi, sempre più oggetti di politiche e contese sull'assistenza, di interventi militari in loro nome, ma sempre meno soggetti politici. Come scrive Farah (2000, p. 82) nella sua raccolta di memorie sui/dei rifugiati somali, "da qualche parte fra la fuga e l'arrivo a una nuova destinazione, ecco che nasce il rifugiato". Essere rifugiati rimanda inevitabilmente a un "diventare rifugiati". Non solo la fuga e il tentativo di ottenere un nuovo status, ma anche la relazione burocratica dell'assistenza definiscono nuove identità e ruoli: una relazione polarizzata tra vittime e agenti, tra riceventi di doni e di carità esterna e benefattori.

Parlare quindi di rifugiati presuppone inevitabilmente al "paradigma dell'umanitario", da cui dipendono e in cui vengono definiti coloro che scappano. Inoltre, i rifugiati rinviano alle vecchie e nuove forme del conflitto. L'aumento delle vittime civili sembra essere la linea demarcante dei cambiamenti di strategia e di distribuzione della violenza, ma sempre più determinante è il cambio di prospettiva dell'Occidente sulle guerre degli altri: guerre percepite come primitive, tribali, primordiali e perciò depotenziate, spesso naturalizzate come violenza "etnica".

In un contesto di erosione del diritto di asilo nella fortezza Europa, il tentativo è di esternalizzare l'assistenza vicino ai paesi di origine, attraverso le definizioni di paesi "sicuri" e "a rischio" o attraverso un incremento delle politiche di rimpatrio. L'aiuto si ridefinisce "a casa loro", li tiene a distanza: da protezione *dei* rifugiati a protezione *dai* rifugiati. Se la Comunità Europea ospita il 5 per cento dei rifugiati (Morice 2004), il maggior fardello dell'accoglienza continuano a portarlo, di fatto, alcuni paesi del Sud del mondo: solo il Pakistan ospita il 12 per cento dei rifugiati riconosciuti dall'ACNUR (Alto Commissariato ONU per i Rifugiati), mentre l'Iran, primo paese di asilo a livello mondiale, ha attivato un proprio sistema umanitario (Bafia), una delle più ampie strutture di assistenza al di fuori dell'ACNUR. Senza dimenticare che i primi ad assistere sono spesso le popolazioni ospitanti, o i circuiti di assistenza transnazionali connessi ad appartenenze religiose, comunitarie o etniche.

Le bandiere della Croce Rossa sono attaccate oggi nei Territori Occupati come in Iraq, l'ONU è diventato un bersaglio preferito a causa della non distinzione tra occupanti e aiuto umanitario e in modo crescente le ONG sono obiettivo di violenza. Il militarismo umanitario e le retoriche d'ingerenza umanitaria hanno ormai reso opaco il confine di neu-

tralità degli attori dell'aiuto e hanno politicizzato in modo esplicito la realtà di rifugiati. I rifugiati, conseguenza di guerre, diventano sempre più strumento dei conflitti.

Ancora, nelle parole di Farah, troviamo quel "diventare" un rifugiato come prospettiva imposta dall'esterno e come dinamica di spersonalizzazione che perdura spesso per anni e decenni:

Per i soggetti coloniali perdere il diritto di definire se stessi in base alla propria origine è come morire, perché sono costretti a rispondere alle molteplici identità impostegli da altri, e di conseguenza, a considerarsi l'invenzione di qualcun altro (Farah 2000, p. 85).

E non è paradossale che proprio il tentativo di riconoscere gli altri in fuga, attraverso le categorie dell'assistenza, porti con sé un disconoscimento dell'altro come uomo e come donna, una riduzione a umanità impura da segregare nella mancanza di soluzioni politiche. La relazione d'aiuto è innanzitutto una dinamica identitaria, rafforzata da strutture amministrative, dalle risorse distribuite e dalla definizione dei bisogni.

Il campo di rifugiati è diventato il luogo simbolico di questa costruzione sociale del rifugiato. E proprio i campi rivelano una linea d'ombra della modernità: nati nelle periferie delle colonie, si sono aggiornati nei conflitti europei, per poi subire una riproduzione nei campi del Sud, tanto quanto nei nuovi spazi di segregazione dei non-cittadini della Comunità Europea, come i centri di detenzione temporanea. I rifugiati e i loro campi, icone spesso di Sud fuori dal tempo, svelano in realtà il loro carattere contemporaneo: ancorati nelle colonie e nella modernità che lì si è prodotta, i campi si diffondono in nuove versioni anche a casa nostra. Un aspetto centrale, questo, messo in luce nei testi qui presenti di Agier e di Rahola che mettono in risalto la matrice stra-ordinaria e "sperimentale" di queste realtà sempre più diffuse. I rifugiati, in quanto eccezioni alla regola, sono sempre più una regola che svela i paradossi di un ordine nazionale e dell'erosione di un linguaggio politico che si fa umanitario.

Modelli di assistenza e ordine vittimale

La nascita dei rifugiati è inevitabilmente connessa con la nascita dell'aiuto umanitario, un rapporto di assistenza che si è fatto professionale e che è diventato anche un'industria dell'aiuto. In un contesto dove la vaghezza semantica di "umanitario" permette di mettere in atto interventi militari e giustifica bombardamenti che viaggiano assieme a pacchetti di assistenza, oggi l'aiuto vive profonde spaccature tra ONG e agenzie internazionali da un lato e tentativi di ridefinizione dei propri ruoli dall'altro.

Inoltre, da un decennio, l'aiuto stesso è accusato di fomentare le economie di violenza attraverso l'immissione di risorse in contesti di urgenza (Perouse de Montclos 2001). L'aiuto umanitario, diventato oggi forma discorsiva dominante, si pone come indipendente e neutrale, ma umanizza secondo modalità specifiche i propri assistiti e investe in progetti che sono inevitabilmente politici perché parte attiva nei rapporti di forza e nelle contese sulla gestione delle risorse locali.

Queste tensioni mostrano la pervasività che ha assunto l'aiuto umanitario e la moltiplicazione dei propri attori: la relazione burocratica dell'aiuto si protrae nei campi dei rifugiati in una dicotomia tra chi aiuta e chi è assistito, contesti che, per il loro perdurare, sono temporanei e permanenti insieme. La questione dell'aiuto e delle sue forme di potere rimanda ai tentativi di civilizzazione e medicalizzazione dell'altro durante l'esperienza coloniale, alla storia della pianificazione allo sviluppo come missione pedagogica e di restauro autoevidente e universale di una "umanità" moderna. Diversi autori hanno evidenziato come l'umanitario si ancori nelle utopie sociali dello sviluppo (Perrot et al. 2001), ma vale anche l'inverso: proprio in un decennio di apparente crisi dei modelli sviluppati, questi si sono trasformati sempre più in un linguaggio umanitario. Lo sviluppo da "umano" si è traslato in "umanitario" in un nuovo slittamento semantico e l'emergenza è diventata la dimensione temporale principale che si sovrappone alle dimensioni locali.

La relazione tra cultura e località è stata spesso naturalizzata (Malkki 1995) nella tradizione di aiuto ai rifugiati, ma anche nelle discipline di studio dei rifugiati come i *refugees studies*, ormai istituzionalizzati in molte università. L'incorporazione dei rifugiati, vittime perché fuori luogo, è concepita spesso come un ritorno all'ancoraggio naturale tra cultura e luogo di origine, e, se questo non è possibile, attraverso la rilocalizzazione in uno Stato terzo. Vittima esemplare perché astratta e malleabile, questa comunità generale di "rifugiati" è sovente concepita attraverso un modello funzionalista: la perdita del luogo viene spesso fatta coincidere con la perdita di cultura, di risorse proprie, di proprie istituzioni e reti di assistenza, e questa assenza presupposta è alla base dell'asimmetria e della passività forzata di molte relazioni d'aiuto.

Da qui la necessità di porre l'attenzione, per la loro rilevanza politica e diffusione, sui ruoli dell'umanitario: i rapporti di dono non sono neutri ma costruiscono l'altro in un ordine vittimale, connesso a passività, dipendenza, infantilizzazione, asimmetrie di potere legittimate proprio dall'urgenza dell'intervento.

Nel momento in cui l'aiuto viene percepito da parte dei rifugiati come una delle fonti principali di violenza e controllo, di esclusione nell'inclusione, sono molte le critiche che mettono in rilievo le forme disciplinari che si riproducono nelle burocrazie e nelle culture organizzative

dell'umanitario. Come mette in evidenza il testo della Harrell-Bond, l'aiuto diventa spesso tanto una risorsa da manipolare, quanto il problema principale per i rifugiati¹. Il rapporto di assistenza è inevitabilmente un rapporto asimmetrico dove si attivano nuove gerarchie: e chi meglio può saperlo, ma spesso lo ha ignorato, se non gli antropologi stessi che fanno dell'essere accolti, aiutati, assistiti sul campo parte integrante del loro lavoro etnografico? Ripensare le pratiche e le culture dell'assistenza diventa perciò cruciale, al cuore dell'antropologia, per mettere in luce le forme dell'aiuto per come si sono costituite in relazione ad altre modalità d'assistenza, quelle dei rifugiati, delle comunità ospitanti, e ad altre strategie di uscita dalla condizione della fuga da parte dei rifugiati.

Molteplici attori e molteplici interessi

Assistiamo oggi a una proliferazione degli attori dell'umanitario, ognuno con un proprio interesse che si gioca sui rifugiati: Stati ospitanti, popolazione ospitante, ACNUR, centinaia di Organizzazioni non governative (ONG) si contendono autorità, risorse, visibilità, ma anche ideologie diverse. Proprio la molteplicità degli attori coinvolti rivela tanto la diffusione dei contesti di crisi umanitaria, quanto la sovrapposizione di ruoli attorno ai rifugiati e l'esternalizzazione di parte del lavoro di assistenza alle ONG. Queste hanno notevolmente accresciuto la loro presenza nei contesti di emergenza, tanto da diventare le principali beneficiarie degli aiuti bilaterali dei paesi donatori, o da entrare anche in competizione con l'ACNUR e in aperta critica con quest'ultimo.

In risposta a un appello dell'ONU per il Kosovo e il resto della ex Jugoslavia nel 1999, i governi donatori hanno versato 207 \$ per ogni persona in stato di bisogno, mentre 16 \$ pro capite fu emesso per profughi in Sierra Leone, sempre in risposta a un appello ufficiale dell'ONU in quello stesso anno: l'aiuto dipende sempre più dalla visibilità internazionale e da un marketing emozionale della sofferenza degli altri (Boltanski 1993). La disciplina della nazionalità si accompagna a quella del trauma, come sottolinea Vacchiano nell'articolo incluso in questa raccolta, attraverso un caso italiano: l'aiuto è terapeutico e riproduce parte della storia della medicina coloniale nell'imporre i propri modelli diagnostici e d'intervento ai rifugiati, come nel caso della "sindrome post-traumatica da stress" (PTSD).

Le politiche del numero

“Attraversando il confine, ci siamo trasformati in una statistica dell'ACNUR (...)” (Farah 2000, p. 42). Ancora le parole di Farah evidenziano

un aspetto cruciale dell'esperienza del diventare rifugiati, entrando sul palcoscenico di una visibilità internazionale dell'aiuto. Numerare i rifugiati è alla base dell'organizzazione dell'assistenza, dell'allestimento dei campi, dell'individuazione dei bisogni, dei progetti di rimpatrio e della contabilità. Il criterio numerico è di per sé complesso, come mostra Ambroso a partire dall'esperienza di lavoro all'interno dell'ACNUR nel caso qui proposto della Somalia.

Ma se numerare, contare, elaborare statistiche demografiche e categorie etniche, è il fondamento dell'organizzazione dell'aiuto, diventa anche l'oggetto più stridente tra attori diversi della contesa politica sui rifugiati: Stati ospitanti tendono ad amplificare i numeri per attirare fondi e risorse, i paesi donatori cercano a loro volta di diminuire le cifre, interessati a diminuire i finanziamenti; le ONG si trovano spesso prese tra gli aiuti bilaterali degli Stati nazionali da cui dipendono e una ricerca di indipendenza e di autonomia, ma costrette spesso a gonfiare i numeri per attirare visibilità. La contesa tra l'inflazione e il nascondimento dei numeri di rifugiati è diventata ancor più strategica nel momento in cui gli interventi militari sono stati aperti proprio in base al numero dei profughi, come nel caso del Kosovo; la contesa del numero di chi scappa si disputa tra rilevazioni satellitari che contano dall'alto e operatori sul terreno che rilevano ciò che vedono dal basso. E contare, come approccio quantificante, è diventato fondamentale all'interno della professionalizzazione dell'ACNUR, con l'impiego del primo statista esperto nel 1994, con le annuali rilevazioni statistiche dell'agenzia a partire dal 1993 e, soprattutto, con le nuove guide per la registrazione dei rifugiati. Di fatto, la contesa e la manipolazione principale dei numeri si gioca proprio nei campi con la rivendita di tessere, doppie o triple registrazioni, falsi nomi, dove i rifugiati assumono l'inevitabile ruolo di coloro che mentono. Questo evidenzia due questioni fondamentali: innanzitutto, il rapporto di sfiducia, di manipolazione e di cooptazione reciproca tra chi aiuta e chi è aiutato; in secondo luogo, la confusione e il dubbio sull'identità del rifugiato, al cuore della relazione d'identificazione dell'altro. Riconoscere l'identità dell'altro e il corpo dell'altro diventa quindi un aspetto cruciale. Il corpo è qui "il teatro simbolico delle violenze globalizzate" (Appadurai 2002, p. 289), il luogo di purezza e impurità dell'altro, un'"arena politica" (Pandolfi 2003b), mentre i diritti umani sempre più invocati appartengono a questi corpi, ma non ai soggetti di questi corpi.

Tra segregazione e città virtuali

Tutti partivano, animali e gente. Fu un esodo enorme senza precedente, da far immaginare un esodo biblico. Questa gente scesa dalle montagne fu in-

stallata in un nuovo immenso campo preparato per questo scopo, dove trovava tutto ciò che era indispensabile alla loro vita: alimenti, vestiti e cure mediche (cit. in Perouse de Montclos 2001, p. 18)

Questa citazione del 1935 di Henry de Monfreid, a seguito dell'invasione italiana in Etiopia, ben evidenzia la storia dell'aiuto nelle colonie: offrire ciò che è indispensabile per sopravvivere ai "rivoltosi" stanati dalle montagne. Salvare esseri viventi ma dimenticare gli esseri umani, in termini di diritti e di specificità storica. Una politica, questa, che nelle analisi di Agamben (1995) si fa biopolitica nei campi, solo apparentemente marginali, che diventano sempre più laboratori di nuove forme di umanità. I campi si presentano perciò come luoghi di segregazione inevitabile per chi eccede il linguaggio dei confini nazionali, surrogati stessi di una nazione che manca, ma anche palcoscenico internazionale dove prende forma l'aiuto umanitario.

Se la "forma" campo si presenta come un'icona postmoderna, apoteosi delle contraddizioni di forme di appartenenza in crisi, laboratorio della vita nuda (id.), è necessario prestare attenzione a come questa forma globale prende corpo a livello locale. Queste matrici di marginalità spaziale e politica non devono impedire di osservare come la realtà dei campi venga anche parzialmente ribaltata, ri-socializzata nel tempo e nelle generazioni. La realtà che presenta qui Ciabarrì nel suo lavoro sui campi in Somaliland è quella di un'appropriazione dell'umanitario, dove lo spazio "campo" si confonde con la città e diventa un polo di attrazione piuttosto che di mera segregazione: dalla dipendenza alla intraprendenza dei rifugiati. I campi globali si trasformano infatti sempre più spesso in "città virtuali", enclave urbane, connesse a circuiti nazionali e internazionali, bacini di manodopera, luoghi di mobilitazione politica e di produzione culturale.

Dalla sua nascita l'umanitario è una produzione di località ma, allo stesso tempo, l'aiuto è una dinamica di deterritorializzazione: la molteplicità degli attori dell'aiuto e i loro apparati amministrativi si sovrappongono al locale in una "sovranità mobile" (Pandolfi 2003a), caratterizzata da circuiti d'informazione degli esperti, ermetici ma transnazionali, dai riti della visita ai rifugiati, di un medesimo habitat, ristoranti, hotel frequentati dove si materializza il personale umanitario. In questi luoghi d'eccezione, si riproducono le burocrazie dell'aiuto ma nasce anche la presa di coscienza dell'essere rifugiati e di ciò che comporta in termini di censura delle identità sociali. I campi diventano la base di una nuova consapevolezza politica, connessa alla manipolazione degli aiuti, alla domestichezza nel rapporto burocratico, a una memoria dell'umanitario che si sedimenta e diventa parte integrante della vita del campo.

Memoria, rito e pratiche culturali

La ricostruzione della memoria sociale tra comunità di rifugiati assume un ruolo centrale nel restituire senso alla quotidianità, come mostra il saggio della Pratesi dove i rituali commemorativi in Belgio dei rifugiati ruandesi diventano un tentativo di raccontare i traumi del passato, ma allo stesso tempo, di definire il presente e di definirsi come comunità politica futura e transnazionale. La memoria sociale qui, come in altri casi (Beneduce 2004), è connessa a diverse culture della sofferenza e a molteplici modelli terapeutici che si discostano spesso dall'umanitarismo clinico occidentale: la memoria è anche pratica rituale, una ridefinizione del corpo sociale lacerato dalle violenze e una modalità, anche terapeutica, di affrontare il peso dei ricordi, di raccontarli o di dimenticarli collettivamente.

Proprio le pratiche di assistenza diventano le modalità principali per ricostruire una comunità, dove gli idiomi di appartenenza parentali, religiosi, etnici o nazionali diventano il collante di nuove forme di solidarietà. Come nel caso qui presentato della Valle del Giordano (Van Aken), sono i riti, le pratiche non discorsive, e le concezioni di aiuto tra rifugiati palestinesi a ridefinire un sentimento di autonomia. Le forme rituali e le performance culturali (Allovio 2002) diventano infatti dinamiche cruciali per i rifugiati nel "far luogo" e costruire una comunità in esilio.

L'assistenza delle comunità rifugiate trascende sempre più i limiti imposti, i confini del campo e della nazione ospitante, in un panorama di reti transnazionali che effettivamente ridefiniscono un nuovo senso di località e di comunità. Palestinesi dai campi nel Sud del Libano diventano migranti in Svezia attraverso reti di supporto familiari (Dorai 2002); fondazioni sciite con base a Londra assistono con infrastrutture logistiche e donazioni le peregrinazioni di afgani e iracheni in cerca di asilo verso l'Australia (Chatelard 2002); comunità rifugiate eritree in Olanda, ma anche in Italia, hanno finanziato la lotta nazionale e svolgono un ruolo di supporto nella fuga (Al-Ali 2001). Un panorama che ci obbliga a uscire dal campo come luogo di definizione e localizzazione dei rifugiati e che mostra allo stesso tempo il labile confine tra le categorie di migrante e di rifugiato.

I casi etnografici qui presentati ci raccontano altri modi di pensare l'assistenza, altre strade rispetto all'umanitarismo. Riconoscere le altre forme di far fronte ai traumi, di offrire e organizzare assistenza, di distribuire risorse, è il primo passo indispensabile che ci riporta alle provocazioni della Harrell-Bond: perché non riconoscere e delegare l'aiuto alle pratiche locali, e dislocate, di assistenza? Una domanda che da un lato mette in luce la necessità di confrontare la nostra tradizione di aiuto con altre culture dell'assistenza, certamente non da idealizzare e non esenti

dalla messa in atto di forme di esclusione. Infine, una domanda che obbliga a un'analisi critica delle pratiche dell'umanitarismo oggi, come dinamica coercitiva e di riproduzione di autorità, in quanto ideologia politica prodotta in nome degli altri, ma senza il loro consenso. Proprio le pratiche di comunità rifugiate ci mostrano la pertinenza delle forme di solidarietà che travalicano il linguaggio nazionale e trascendono le contraddizioni implicite di un ordine inter-nazionale: altre parole e pratiche dell'aiuto e altri modi di "far luogo".

Note

¹ L'ultimo rapporto dell'UNHCR (2004) descrive solo in un paragrafo a fine rapporto quanto i rifugiati siano ridotti in uno stato di passività nella relazione d'aiuto.

Bibliografia

In tutti i saggi raccolti in questo volume, l'anno che accompagna i rinvii bibliografici secondo il sistema autore-data è sempre quello dell'edizione in lingua originale (o, per i testi classici, dell'edizione italiana di riferimento), mentre i rimandi ai numeri di pagina si riferiscono sempre alla traduzione italiana, qualora negli estremi bibliografici vi si faccia esplicitamente riferimento. Se nelle bibliografie sono citate edizioni successive a quella originale, le citazioni interne sono state tratte da tali edizioni.

- AA.VV., 2000, *Umanitario in Africa. Vivere di emergenze*, «Dossier di Nigrizia», luglio-agosto, pp. 31-46.
- Agamben, G., 1995, *Homo Sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi.
- Al-Ali, N., Black, R., Koser, K., 2001, *The limits of "transnationalism": Bosnian and Eritrean refugees in Europe as emerging transnational communities*, «Ethnic and racial studies», vol. 24, n. 4, pp. 578-600.
- Allovio, S., 2002, *Culture in transito*, Milano, Franco Angeli.
- Appadurai, A., 2002, "Dead certainty: ethnic violence in the era off globalization", in A. L. Hinton, a cura, *Genocide. An anthropological reader*, Oxford, Blackwell.
- Beneduce, R., 2004, *Contested memories in the "non-lieux" of violence*, draft, in pubblicazione.
- Boltanski, L., 1993, *La souffrance à distance*, Paris, Éd. Métailié; trad. it. 2000, *Lo spettacolo del dolore. Morale umanitaria, media e politica*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- Chatelard, G., 2002, *Iraqi forced migrants: conditions, religious network and the smuggling process*, EUI Working papers, n. 49, San Domenico, EUI.
- Dorai, K., 2002, *Palestinian emigration from Lebanon to Northern Europe*, Paper presented at the III Mediterranean Social and Political Research Meeting, Firenze, 20-24 marzo, 2002, Mediterranean Programme, Robert Schuman Foundation Centre for Advanced Studies, EUI.

- Farah, N., 2000, *Yesterday, Tomorrow. Voices from the Somali Diaspora*, London-New York, Cassel; trad. it. 2003, *Rifugiati*, Roma, Meltemi.
- Gronemeyer, M., 1992, "Helping", in W. Sachs, a cura, *The Development Dictionary. A guide to knowledge as power*, London, Zed Books; trad. it. 1998, *Dizionario dello sviluppo*, Torino, Ed. Gruppo Abele.
- Malkki, L., 1995, *Refugees and exile: from "refugee studies" to the national order of things*, «Annual review of Anthropology», vol. 24, pp. 495-523.
- Morice, A., 2004, *Ormai l'Europa respinge chi le chiede rifugio*, «Le Monde Diplomatique», suppl. de «il manifesto», 4 marzo, pp. 4-5.
- Pandolfi, M., 2003a, *Une souveraineté mouvante et supracoloniale*, «Multitudes», n. 3, http://multitudes.samizdat.net/article.php?id_article=182.
- Pandolfi, M., 2003b, *Le arene politiche del corpo*, «Annuario Antropologia. Corpi», n. 3, pp. 141-154.
- Perouse de Montclos, M., 2001, *L'aide humanitaire, aide à la guerre?*, Bruxelles, Éd. Complexe.
- Perrot, M. D., Sabelli, F., Rist, G., a cura, 1994, *Dérives humanitaires. États d'urgence et droit d'ingérence*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Sassen, S., 1996, *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag; trad. it. 1999, *Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Milano, Feltrinelli.
- UNHCR, 2004, *Global refugee trends*, www.unhcr.ch/statistics.