

## Vulnerabilità in migrazione

Sguardi critici su asilo e protezione internazionale in Italia

a cura di Giulia Garofalo Geymonat, Sabrina Marchetti,  
Alice Morino Baquetteo

# Filosofia della vulnerabilità, affetti e migrazioni

Brunella Casalini

Università degli Studi di Firenze, Italia

**Abstract** In this article, I first dwell on the general features assumed by the philosophical discussion on the topic of vulnerability, especially in the sphere of moral philosophy and political philosophy; then I mention Judith Butler's contribution. Once Butler's reflection has been illustrated, I try to show how the theoretical framework she offers can help us read the Western world's response to the migration phenomena, as well as the forms of vulnerabilization experienced by the protection-seeker; in particular, by way of exemplification, I dwell here on their epistemic vulnerabilization. Lastly, again through the Butlerian theoretical framework, I show how vulnerability can be played out as a form of resistance, either in the form of micro-resistance or in the form of collective resistance.

**Keywords** Vulnerability. Butler. Migration. Epistemic vulnerabilization. Resistance.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 La 'vulnerabilità' in Judith Butler. – 3 La 'vulnerabilità' epistemica.

## 1 Introduzione

Nella discussione filosofica contemporanea il tema della 'vulnerabilità' occupa uno spazio molto ampio, come testimonia il gran numero di pubblicazioni uscite negli ultimissimi anni.<sup>1</sup> Nel dibattito filosofico, politico e morale, la 'vulnerabilità' è un concetto che è stato impiegato

---

Ringrazio Alice Morino Baquetteo per la trascrizione della registrazione dell'intervento e una prima revisione del testo.

**1** Cf. Maillard 2011; Fineman, Grear 2013; Gilson 2014; Mackenzie et al. 2014; Ferrarese 2018; Garrau 2018; Giolo, Pastore 2018; Zanetti 2019; Furia, Zullo 2020; Bernardini et al. 2018; Botti 2022; Dadà 2022.



Edizioni  
Ca' Foscari

### Studi e ricerche 36

e-ISSN 2610-9123 | ISSN 2610-993X

ISBN [ebook] 978-88-6969-785-2 | ISBN [print] 978-88-6969-786-9

Peer review | Open access

Submitted 2023-08-04 | Accepted 2023-12-18 | Published 2024-02-28

© 2024 Casalini | 4.0

DOI 10.30687/978-88-6969-785-2/002

con molteplici finalità (Cole 2018, 112-13). Attraverso la ‘vulnerabilità’ si è tentato di ripensare la questione delle fonti dell’empatia (Gilson 2014) e della non violenza (Butler 2020), ma si è utilizzato questo concetto anche per parlare di umiltà epistemica (Grear 2016), di cura (Kittay 2010), per giustificare il *welfare state* e la necessità di uno «stato capace di dare risposte» (*responsive state*) - come direbbe Martha Fineman (Goodin 1985; Fineman 2018). L’importanza di questo concetto ha fatto parlare di un vero e proprio *vulnerability turn*, una svolta a cui hanno dato un contributo fondamentale gli studi femministi e gli studi *queer*.

Alla radice del dibattito sul concetto di ‘vulnerabilità’ si può riscontrare, in primo luogo, la volontà di costruire un’alternativa al soggetto liberale, razionale, autonomo, indipendente, sovrano, privo di corporeità. Dalla critica al soggetto liberale deriva il riconoscimento dato alla natura relazionale, corporea e affettiva del soggetto, al fatto che esso si trovi sempre esposto all’altro. La ‘vulnerabilità’ è esposizione all’altro in un duplice possibile senso: è apertura all’altro nella ricerca del suo amore, ma è al tempo stesso un’apertura che può esporre alla violenza dell’altro. Come scrive Cavarero, due sono «i poli dell’alternativa inscritta nella condizione di ‘vulnerabilità’: la ferita e la cura» (2007, 30). Come esseri umani siamo sempre in rapporti di interdipendenza e, talvolta, anche di dipendenza rispetto ad altri, umani e non umani. Sempre di più, soprattutto dopo la pandemia, l’attenzione è stata posta, inoltre, sulla nostra dipendenza da specifici contesti socio-materiali: non c’è vita senza un ambiente che la sostenga come tale.

I concetti di ‘vulnerabilità’ e cura possono portare con sé una profonda ambivalenza e tensione in un contesto globale caratterizzato da profonde divisioni e disuguaglianze, tale per cui - come suggerisce Butler - più che di ‘mondo comune’ bisognerebbe forse parlare di «molti mondi sovrapposti» (2022, 4). Per questo è importante confrontarsi con le relazioni di potere all’interno delle quali le pratiche di cura si collocano, e non offrire una visione edulcorata della cura (Fragnito, Tola 2021, 8-9). Tenendo conto del fatto che la cura è stata a lungo, ed è tutt’oggi, privilegio di alcuni, nella prospettiva dell’etica della cura è fondamentale dare voce alla sofferenza sociale che proviene da gruppi e soggetti marginalizzati e oppressi, la cui condizione fatica a essere identificata, perché il danno prodotto nei loro confronti stenta a essere riconosciuto come una vera e propria ingiustizia sociale all’interno del contesto istituzionale dato. L’ascolto della voce dei soggetti vulnerabili, o meglio vulnerabilizzati, diventa un modo per denunciare la violenza delle norme e delle istituzioni sociali.

Ho scelto di soffermarmi qui, in particolare, sulla riflessione butleriana perché - come vedremo - essa mette in luce il ruolo che i nostri schemi percettivi, interpretativi e affettivi hanno nell’influencare i nostri giudizi, le nostre scelte sul piano morale e politico, la nostra

disposizione alla cura, all'ascolto e, in ultima analisi, la nostra disposizione alla presa in carico o meno delle esigenze e dei bisogni che l'altro manifesta. In altri termini, Butler sottolinea il ruolo che le rappresentazioni collettive condivise svolgono nell'influenzare la nostra risposta a quanto accade intorno a noi. L'interesse della sua riflessione sul tema specifico di questo breve intervento è duplice. In primo luogo, Butler non concentra la propria attenzione sui cosiddetti 'gruppi vulnerabili', ovvero non attribuisce la 'vulnerabilità' a specifiche caratteristiche gruppalì - come più spesso avviene sia nell'approccio sociologico sia nella legislazione italiana -,<sup>2</sup> guarda piuttosto ai processi di vulnerabilizzazione, o meglio, a quella che definisce «distribuzione differenziale della vulnerabilità» (Butler 2004; 2013). In secondo luogo, la filosofa americana riconosce un nesso molto stretto tra la finzione di invulnerabilità del soggetto egemone e le forme di violenza che esso esercita, non di rado nella forma meno visibile della *slow-violence* (Nixon 2013), di una violenza che fa sentire i suoi effetti nella lunga durata, nel tempo, come per esempio la violenza che deriva dall'inquinamento ambientale o quella che viene esercitata in tutte le forme di precarizzazione del lavoro e della vita. Butler risolve l'ambiguità semantica che il concetto di 'vulnerabilità' ha acquisito nella discussione contemporanea, distinguendo due forme di 'vulnerabilità': la *precariousness* e la *precarity*. La *precariousness* rimanda alla nostra comune 'vulnerabilità': è un tratto ontologico degli esseri umani; la *precarity*, invece, è un effetto della distribuzione differenziale della 'vulnerabilità' e quindi colpisce in particolare i gruppi sociali oppressi (Butler 2009).

## 2 La 'vulnerabilità' in Judith Butler

Butler ha lavorato sul tema della 'vulnerabilità' per tutto l'ultimo ventennio. Il testo con cui inizia questa riflessione è *Precarious Life* (2004), prosegue, poi, con *Frames of War: When is Life Grievable?* (2009), *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* (2015), *The Force of Nonviolence* (2020) e, infine, il recentissimo *What World Is This? A Pandemic Phenomenology* (2022).

Un tema costituisce il ponte tra la Butler della riflessione filosofica sul genere e gli studi sulla 'vulnerabilità': la questione della *grievability*. Con questo termine, difficilmente traducibile in italiano, Butler si riferisce alle condizioni che determinano il diverso riconoscimento,

---

<sup>2</sup> Parlare di particolari gruppi come 'vulnerabili' è oggi considerato un modo per distogliere l'attenzione dalle ragioni per cui determinate popolazioni sono più esposte alla violenza e dal più vasto insieme di attori che sono coinvolti nella sua distribuzione differenziale, e in questo senso una modalità di riproduzione dell'oppressione e della marginalizzazione. Cf. Marino, Faas 2020.

e quindi la diversa legittimità sul piano politico, attribuito alla sofferenza, al pianto e al lutto per una perdita e a quelle nelle quali, invece, non si è riconosciuti come legittimati a manifestare apertamente il proprio dolore. Circostanza, questa, su cui Butler si trova a riflettere prima di tutto proprio nei suoi lavori più strettamente legati alla questione del genere in relazione al trattamento riservato, negli anni Ottanta, alle vittime di AIDS negli Stati Uniti. Il tema ritorna in seguito all'attentato alle Torri Gemelle e l'inizio dell'operazione militare *Enduring Freedom* (Butler 2004). Butler stabilisce un parallelo tra la sorte delle morti di AIDS e la sorte dei civili vittime durante le operazioni militari in Afghanistan. Ad accomunare queste morti è il fatto di non avere volto, di non avere storie: i corpi che non contano sono numeri, non si conoscono le loro biografie, non si conoscono i loro aspetti.

Non ci sono necrologi per le vittime di guerra causate dagli Stati Uniti, e non possono essercene. [...] Perché un necrologio esista, c'è bisogno che ci sia stata una vita, una vita meritevole di essere considerata, di essere valorizzata e preservata, una vita riconoscibile in quanto tale. (55)

Nel caso dei civili morti in Afghanistan in seguito all'intervento militare americano, l'assenza di foto e storie colpisce ancora di più perché contemporaneamente l'opinione pubblica occidentale viene bombardata dalle immagini, dalle storie, dai ricordi delle vite delle persone morte nell'attentato alle Twin Towers, in particolare dei cittadini americani morti l'11 settembre. Da una parte, si ha un'assenza di storie, un'assenza di volti; dall'altra, si è sommersi dai volti e dalle storie.

In tutti i lavori citati, e in particolar modo in *The Force of Nonviolence* (2020), la conclusione cui Butler giunge è che, al di fuori di un immaginario incentrato su una uguaglianza sociale radicale che riconosca la nostra interdipendenza, la 'vulnerabilità' risulterà sempre differenzialmente distribuita, generando violenza e una giustificazione di essa che si lega al fatto di non riconoscerla come tale perché esercitata su gruppi percepiti come non degni di lutto e, quindi, corpi che possono essere lasciati morire nell'invisibilità e nell'indifferenza.

La questione della «operatività del lutto», come la chiama Butler stessa, si pone già quando siamo in vita e, infatti, scrive:

Essere degni di lutto significa che dal momento in cui gli altri si rivolgono a te si evince che la tua vita conta, che la tua perdita conterebbe e che il tuo corpo viene trattato come degno di vita e di prosperità attraverso la riduzione ai minimi termini della sua precarietà e la piena disponibilità di tutte le risorse necessarie a farlo prosperare. Supporre l'uguale dignità di lutto non può ridursi solo a un'opinione o a un atteggiamento con cui un altro si rivolge a te, ma deve costituire il principio che presiede all'organizzazione

sociale della salute, del cibo, della casa, del lavoro, della sessualità, della vita civile. (Butler 2020, 87)

La diseguale distribuzione del valore delle vite si regge sull'invisibilizzazione, il silenziamento, la disumanizzazione dell'esistenza di chi non è considerato degno di lutto. È sul piano interpretativo che si gioca la possibilità di queste vite di essere riconosciute: i frames, le cornici di interpretazione e organizzazione della realtà (Goffman 1974), all'interno dei quali le collochiamo cambiano il modo in cui ci relazioniamo a esse, il tipo di reazione affettiva che scatenano in noi. Le narrazioni, le storie, gli argomenti cui facciamo ricorso per descrivere determinate situazioni problematiche influiscono profondamente sulle nostre capacità di relazionarci con quanto accade intorno a noi. Come ci ricorda Donna Haraway:

È importante sapere quali argomenti usiamo per pensare altri argomenti; è importante capire quali storie raccontiamo per raccontare storie; è importante capire quali nodi annodano nodi, quali pensieri pensano pensieri, quali descrizioni descrivono descrizioni, quali legami intrecciano legami. È importante sapere quali storie creano mondi, quali mondi creano storie. (2019, 57-8)

Per quanto riguarda il modo in cui la nostra percezione del migrante è influenzata dalle storie, possiamo pensare alla descrizione proposta dai media e dalla politica della guerra in Ucraina e all'accoglienza che l'Europa ha saputo dare alle persone fuggite da quel contesto bellico.<sup>3</sup> Si è trattata di un'accoglienza eccezionale, che per certi versi ha realizzato un vero e proprio ridisegno del sistema dell'accoglienza con l'attivazione a livello europeo della direttiva<sup>4</sup> che permette il ricorso al dispositivo dell'accoglienza temporanea; una direttiva che esisteva già, ma era rimasta inapplicata per ventuno anni; e ciò, come scrive Campomori,

[n]onostante il fatto che le condizioni in essa previste si fossero, purtroppo, verificate in più di una circostanza, come nel caso della crisi siriana, iniziata nel 2011, e della crisi in Afghanistan della scorsa estate. (2022, 330)

---

**3** Traggo qui spunto dalla lettura di Campomori 2022.

**4** Cf. Decisione di esecuzione (UE) 2022/382 del Consiglio del 4 marzo 2022, che accerta l'esistenza di un afflusso massiccio di sfollati dall'Ucraina ai sensi dell'art. 5 della direttiva 2001/55/CE e che ha come effetto l'introduzione di una protezione temporanea: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/IT/TXT/?uri=CELEX:32022D0382>.

Alla luce di queste circostanze, il trattamento dei/lle rifugiati/e provenienti dall'Ucraina per molti versi non può che apparire privilegiato rispetto a quello riservato in passato e ancora oggi, a chi ha chiesto rifugio scappando da altre guerre meno visibili che non suscitano in Occidente – alla luce del permanere di un immaginario legato al nostro «archivio» coloniale (Stoler 2008; Pogliano 2020) – un analogo coinvolgimento emotivo, perché le narrazioni che ne vengono offerte rendono più difficile l'identificazione con le loro vittime, o in altri termini perché rendono più difficile il verificarsi di quell'effetto specchio che ha avuto luogo nel caso dei/lle rifugiati/e ucraini/e. Marilyn Maeso (2022) si chiede se davvero tutti coloro che chiedono asilo siano uguali. La risposta, ovviamente, è no, non sono tutti uguali perché in alcuni ci rispecchiamo più facilmente. L'effetto specchio si verifica più agevolmente soprattutto se la persona rifugiata non è nera. Qualcuno di voi ricorderà forse un episodio raccontato dalla cronaca durante le prime settimane di guerra, in seguito ai primi arrivi di profughi ucraini: una signora siciliana si era dichiarata disponibile ad accogliere rifugiati ucraini, ma aveva poi fatto velocemente marcia indietro quando aveva visto arrivare due studenti africani fuggiti da Kiev (Bruno 2022).

Campomori fa notare che sul confine polacco si è creata la paradossale situazione per cui

i profughi che arrivano dall'Ucraina vengono accolti, mentre quelli che tentano di entrare dalla Bielorussia, soprattutto iracheni e afgiani, sono respinti brutalmente. La disparità si manifesta, poi, all'interno degli stessi sistemi di accoglienza, con un evidente trattamento di riguardo verso i profughi ucraini. (2022, 330)

Nell'immaginario degli europei e degli italiani sembra essere presente una distinzione palese tra profughi di serie A e profughi di serie B (Campomori 2022, 330), che è percepita ed è stata lamentata dalle stesse persone rifugiate, soprattutto da coloro che non vengono dall'Ucraina. Questa disparità evidentemente non si spiega se non con il diverso frame attraverso il quale la situazione di chi proviene dall'Ucraina è stata presentata. Gli schemi percettivi e interpretativi con cui guardiamo il mondo, come scrive Butler, non «mostrano semplicemente la realtà, ma partecipano attivamente a una strategia di contenimento, producendo e applicando selettivamente ciò che conta come realtà» (Butler 2009, XIII). Ciò non vuol dire che i frame riescano sempre a contenere la realtà, ma, anche quando non vi riescono, la contaminano, ne condizionano la lettura.

Le vite che possono essere piante sono quelle che hanno la dignità del lutto perché riconosciute e ritenute degne di essere vissute. Per questo stesso motivo è difficile riconoscere la perdita e, prima ancora della perdita, la sofferenza di coloro che vengono collocati in spazi

che si trovano ai margini, che si tratti dei margini della città, delle zone di confine tra gli stati, delle prigioni, dei centri di accoglienza, dei richiedenti asilo o di altre strutture di confinamento-contenimento di coloro che, migrando, arrivano informalmente sul territorio. La loro collocazione ai margini è finalizzata al misconoscimento del valore delle loro stesse vite e, in questo senso, potrebbe paragonarsi al cumulo di rifiuti costantemente prodotto da una delle *Città invisibili* di Calvino (1972), la Leonia ricordata da Bauman in *Vite di scarto* (2007). La popolazione di Leonia, attenta solo alle proprie egoistiche spinte consumistiche e al proprio desiderio di crescita ed evoluzione, produce ogni giorno nuovi rifiuti che crescono minacciosamente fuori dalle sue mura. Gli abitanti di Leonia non sentono la responsabilità di rispondere dei loro scarti, dei loro rifiuti, di ciò che decidono di escludere e gettare fuori dallo spazio di vivibilità: lasciandoli ai margini si illudono di farli sparire, di renderli innocui. I migranti, però, non sono scarti: sono marginalizzati socialmente in modo funzionale alla riproduzione di un'inclusione differenziale, che serve a mantenere certe relazioni di potere e a consolidare un'idea di cittadino/a di un certo tipo e a esporre le persone razzializzate allo sfruttamento e all'estrattivismo.

Faccio qui riferimento alla questione della responsabilità di chi, i cosiddetti privilegiati, ha il potere di definire l'ordine sociale e di tracciarne i confini, perché nell'affermare la necessità di riconoscere la 'vulnerabilità' come dato ontologico comune all'intera umanità, l'obiettivo principale che Butler persegue è stato, insieme allo svelamento dei meccanismi di vulnerabilizzazione e di distribuzione differenziale della 'vulnerabilità', quello di indagare il modo in cui questa distribuzione differenziale della 'vulnerabilità' si lega alla costruzione della finzione del moderno soggetto sovrano. Un soggetto caratterizzato da un atteggiamento di incuria e di irresponsabilità, da quella che Joan Tronto (1990) chiama «irresponsabilità dei privilegiati»: sono i privilegiati che possono essere (e sono) irresponsabili. L'irresponsabilità dei privilegiati è un atteggiamento che, con Pascale Molinier (2018), potremmo definire, a un tempo, cognitivo e affettivo, una volontà ma anche una necessità di non sapere, una convenienza nel non sapere che è sostenuta da uno stato affettivo di indifferenza, distanza, freddezza. Nella costruzione di questo atteggiamento concorre la mobilitazione di strategie che, attraverso il gesto profilattico di rimozione e negazione della comune 'vulnerabilità', producono violenza e stigmatizzano la 'vulnerabilità' stessa, come emerge proprio dagli studi che negli ultimi anni sono stati dedicati alla manipolazione degli affetti e delle emozioni nella gestione e nella legittimazione delle politiche migratorie (Marchetti, Palumbo 2021).

Butler, in ultima analisi, ci invita a indirizzare la nostra riflessione sulla tendenza alla negazione della 'vulnerabilità' e dell'interdipendenza da parte di coloro che occupano posizioni di dominio e di

privilegio. A cominciare dal soggetto maschile, che si definisce in contrapposizione al soggetto femminile proprio per la sua assenza di dipendenza a livello, ovviamente, immaginario.

All'indomani dell'11 settembre 2001, analizzando la risposta al terrorismo degli Stati Uniti d'America, Butler mostra come la finzione tanto dello Stato quanto del soggetto sovrano poggi sulla rimozione del dato ontologico della propria condizione di 'vulnerabilità'. In altri termini, su un gesto di rimozione che consente di costruire una finta sensazione di sicurezza e protezione attraverso la mera riproduzione della violenza. Un gesto spesso rimproverato ai gruppi dominanti, ai cosiddetti privilegiati, nella letteratura dei gruppi oppressi. Penso, per esempio, a un testo di James Baldwin, *The Uses of the Blues* (1964), in cui si denuncia il carattere perverso e patologico di una cultura suprematista e maschilista bianca sempre più incapace di empatia, che coltiva l'illusione della propria immunità attraverso l'isolamento individualistico. Una cultura che arriva a costruire rifugi atomici nella speranza di potersi così salvare dalla catastrofe nucleare. Baldwin, rivolgendosi in particolare all'America bianca, scrive:

C'è qualcosa di mostruoso nel non essere mai stati feriti, nel non essere mai stati fatti sanguinare, nel non aver mai perso nulla. L'incapacità da parte nostra di accettare la realtà del dolore, dell'angoscia, dell'ambiguità, della morte ci ha trasformato in un popolo molto particolare e, talvolta, mostruoso. (1964, 79-80; trad. dell'Autrice)

Parole, queste di Baldwin, che ricordano le considerazioni, prima ricordate, sulla 'vulnerabilità' come apertura alla carezza e alla ferita: l'essere umano in carne e ossa è in una condizione di apertura che si manifesta inevitabilmente nel suo essere affetto, toccato dall'altro e da quanto accade intorno a lui, così come dal contatto con l'altro.

La costruzione di confini metaforici e/o materiali, di muri innalzati sulla base della necessità di difendere il proprio primato ('America first', 'Prima gli italiani'), è espressione di una volontà di negazione della relazionalità e dell'interdipendenza, una negazione che si sostiene attraverso diverse modalità di ridurre l'altro all'abiezione, di fare dell'altro un soggetto abietto così spregevole da dover essere moralmente buttato via, rigettato, allontanato.<sup>5</sup> Da questo punto di vista il tentativo in atto in Europa di esternalizzazione delle frontiere è sintomatico da un lato dell'accanimento nel perseguire politiche di immunizzazione e, dall'altro, delle debolezze e cecità di risposta a queste migrazioni. Questa finzione di poter mantenere tutto sotto controllo è molto debole. Quasi che l'unico modo per mantenere in

---

<sup>5</sup> Sulla costruzione del sé attraverso il processo di abiezione cf. Kristeva 2006.



pie di la propria illusione di immunità<sup>6</sup> e il proprio senso di irresponsabilità possa derivare dal porre l'altro alla massima distanza da sé, una distanza spaziale (luoghi di contenimento) o una distanza che ci dovrebbe consentire di ignorarne le condizioni, le molteplici motivazioni che stanno dietro le spinte migratorie. E in questo senso basti pensare all'Agenda Europea del 2015,<sup>7</sup> al nuovo Patto sulla migrazione e l'asilo del 2020,<sup>8</sup> che profilano la necessità di consolidare in modo più sinergico la dimensione interna e la dimensione esterna della politica di gestione dei flussi migratori, prevedendo, oltre alle azioni di fortificazione dei confini esterni dell'Unione, anche il rafforzamento della collaborazione con i paesi terzi, nel contrasto delle migrazioni illegali, attraverso accordi bilaterali e partenariati finalizzati a facilitare l'operazione di rimpatrio delle persone migranti respinte e ad accrescere la capacità di questi stati nel controllo delle proprie frontiere, in ingresso e in uscita.

### **3 La 'vulnerabilità' epistemica**

Veniamo, infine, a degli esempi di come questa idea di una distribuzione differenziale della 'vulnerabilità' di cui parla Butler possa essere utile per comprendere quanto accade alle persone migranti richiedenti protezione. Mi soffermo qui in particolare su una forma specifica di vulnerabilizzazione: la 'vulnerabilità' epistemica.

Quando si parla di 'vulnerabilità' epistemica si rimanda alla situazione di difficoltà e debolezza in cui può trovarsi un soggetto nel momento in cui deve prendere la parola e deve essere ascoltato. Quanto conta la sua parola? Quanto è facile ascoltare ciò che dice? Ci sono circostanze che possono rendere complessa la presa di parola, l'articolazione della propria esperienza e del proprio punto di vista e possono far sì che l'altro non abbia un orecchio disponibile all'ascolto e privo di pregiudizi o sia addirittura sordo rispetto alla parola che gli viene rivolta. La 'vulnerabilità' del richiedente protezione internazionale, da questo punto di vista, è prima di tutto, nella stragrande maggioranza dei casi, legata alle difficoltà linguistiche e, quindi, alla necessità di ricorrere a un mediatore culturale o linguistico o a un traduttore. Con il rischio evidente che quest'ultimo compia

---

**6** Il concetto di immunità è diventato molto fecondo in filosofia politica negli ultimi vent'anni. Cf. Esposito 2020.

**7** Comunicazione della Commissione al Parlamento Europeo, al Consiglio, al Comitato Economico e Sociale Europeo e al Comitato delle Regioni del 13 Maggio 2015 (COM 2015/240 final).

**8** Comunicazione della Commissione al Parlamento Europeo, al Consiglio, al Comitato Economico e Sociale Europeo e al Comitato delle Regioni del 23 settembre 2020 (COM 2020/609 final).

omissioni, aggiunte, errori interpretativi o, anche, con il rischio che chi richiede protezione si censure di fronte alla prospettiva di raccontarsi a un mediatore suo connazionale, che può pensare che condivide proprio quei pregiudizi culturali, per esempio legati all'orientamento sessuale, che lo hanno indotto a scappare facendolo sentire perseguitato, oppresso (Zambelli 2017; Määttä et al. 2021). Non di rado questo accade proprio con temi come quelli legati all'identità di genere o all'orientamento sessuale.

Andando anche oltre questa prima difficoltà che è legata al non possesso della lingua del paese che accoglie, una delle sfide poste dal *setting* all'interno del quale si deve stabilire la veridicità della storia raccontata si deve al fatto che questa storia fa necessariamente riferimento a una scarsità di evidenze indipendente dal resoconto dei fatti, al contrario di quello che di solito avviene in altri contesti giudiziari. I casi del richiedente asilo in genere poggiano sulla parola di chi presenta domanda e ciò rende ancora più cruciale la questione della credibilità della testimonianza e del testimone e, quindi, del richiedente (Kagan 2015). Mai come in questo caso essere creduti o meno può diventare una questione di vita o di morte; non bisogna dimenticare, d'altra parte, che i colloqui con la persona che richiede protezione internazionale sono conversazioni che avvengono in un contesto istituzionale che non è neutrale ma caratterizzato da asimmetrie di potere e informazione che condizionano la comunicazione. Questo emerge molto bene dal secondo rapporto che è stato steso dal progetto *VULNER* (Carnassale, Marchetti 2022), dove è ampiamente documentata questa difficoltà.

Nei colloqui di fronte alla Commissione Territoriale e, in caso di ricorso, anche di fronte al Tribunale e alla Corte di Cassazione un ruolo importante – come sottolineano De Blasis e Pitzalis (2021, 54) – è giocato dalla nozione di 'vero richiedente', ovvero da

una certa idea, maturata all'interno dell'immaginario degli operatori del diritto, di quali debbano essere gli elementi che rendono una storia 'vera': la vulnerabilità del soggetto; la credibilità; il racconto coerente, circostanziato e lineare; la produzione di prove e documentazioni a supporto della storia presentata; una 'performance' convincente.

In *Constructing a Productive Other: Discourse Theory and the Convention Refugee Hearing* (1994), Robert Barsky (in Zambelli 2017, 16) ha addirittura ipotizzato che il contesto giudiziario sia talmente condizionante da rendere impossibile al richiedente la presentazione del suo sé autentico a chi prende le decisioni:

In questo senso il richiedente è veramente un 'Altro'; deve selezionare (o inventare) informazioni che lo rendano ciò che noi vogliamo

che sia; e qualsiasi deviazione da questo percorso è motivo di chiusura del discorso, o addirittura di rifiuto della richiesta. (Barsky 1994, 131; trad. dell'Autrice)

Se i processi di vulnerabilizzazione epistemica che toccano il migrante richiedente protezione sono molti, quello che ho illustrato è sicuramente uno dei più critici perché ne va dell'accoglimento o meno della domanda d'asilo, della domanda di protezione internazionale. Non bisogna, tuttavia - e anche questo è un aspetto sul quale insistono i rapporti del progetto *VULNER* - immaginare le persone migranti richiedenti protezione come soggetti totalmente passivi, privi di risorse, di competenze. In realtà questi soggetti sono in grado di esercitare forme di resistenza, prima di tutto nella forma della micro-resistenza ordinaria, quotidiana. Sanno navigare nel sistema, ne conoscono le debolezze, a cominciare dall'incapacità di fare i conti con l'opacità delle relazioni - quell'opacità che soltanto può difendere la diversità (Glissant 2007). E così può capitare, appunto, che prima di presentare la richiesta di protezione il migrante getti via i documenti portati con sé in viaggio, o si dichiari minore, o, se minore, dichiari di non avere parenti nel paese a cui chiede accoglienza. La stessa attesa da parte dei giudici di una certa idea dell'immagine del 'vero richiedente' ha consentito e consente ai richiedenti protezioni microforme di resistenza, quali la moltiplicazione di storie stereotipate, fino ad arrivare a una vera e propria «compravendita di storie ritenute vincenti» (De Blasis, Pitzalis 2021, 55), che i tribunali si sono dimostrati nel tempo disposti ad accogliere e ritenere credibili e che arrivano attraverso passaparola ai connazionali.

C'è un'altra forma di resistenza che le persone migranti richiedenti protezione possono esercitare, questa volta non una forma di micro-resistenza, ma di resistenza collettiva; in più occasioni e in diversi contesti geografici, almeno dal 2002 ad oggi, una forma di resistenza alla quale sono ricorse è consistita nel cucirsi le labbra (Rajan 2019); Bargu 2022). Questa forma di resistenza è stata praticata anche in Italia, nel 2013, da alcune persone migranti richiedenti asilo che lamentavano il prolungarsi della permanenza nel centro di accoglienza di Ponte Galeria (Roma) (Costantini 2013).

Qual è il significato di questo gesto? Quando si trova la disponibilità a essere ascoltati solo se si racconta all'altro quello che si vuole sentire raccontare, di fatto si viene silenziati, privati del diritto di parola. In questa luce, cucirsi le labbra è un gesto con il quale il richiedente asilo che non viene creduto, che subisce un'ingiustizia testimoniale,<sup>9</sup> a cui viene negata la parola e l'ascolto, dice: «Basta. Non sto più al vostro gioco». Attraverso l'atto del cucirsi le labbra il

---

<sup>9</sup> Sul concetto di ingiustizia testimoniale, cf. Fricker 2009.

migrante fa del suo corpo un sito di resistenza, uno strumento di lotta, che si ribella contro regole che vorrebbero ridurlo a corpo passivo e sofferente. Banu Bargu legge questa forma di resistenza come una pratica di cura di sé, in termini foucaultiani, come una pratica parrhesiastica,<sup>10</sup> come la volontà di dire - o meglio in questo caso di mettere in scena - la verità al potere (Bargu 2022, 311-14). Con questa forma di resistenza politica, chi migra rivendica il ruolo di attore politico capace di ridisegnare lo spazio pubblico, di costituirsi in *parrhesiastic counter-public* (Bargu 2022). Un contro-pubblico che chiede che vengano ridefiniti i confini della comunità politica, perché questa collettività, che esclude, che non sa accogliere, non è la comunità del genere umano. Da questo punto di vista è importante ricordare la testimonianza relativa a uno dei primi casi in cui un migrante richiedente asilo attuò questa forma di resistenza. Abbas Amini, dissidente curdo dall'Iran che, nel 2003, si cucì non solo le labbra, ma anche gli occhi e le orecchie. In seguito al rifiuto della sua richiesta di asilo al Regno Unito, Amini diede atto a questa forma di protesta, accompagnandola con una poesia che fu letta dal suo interprete in conferenza stampa:

He sewed up his lips so that he could speak out.  
He sewed up his eyes to make others see.  
He sewed up his ears to make others hear.  
You whose eyes, ears and mouths are free, see, hear and speak out. (Rajan 2019, 535)

## Bibliografia

- Baldwin, J. (1964). «The Uses of the Blues». Kenan, R. (ed.), *The Cross of Redemption: Uncollected Writings*. New York: Pantheon Writings, 70-81.
- Bargu, B. (2022). «The Silent Exception: Hunger Striking and Lip-Sewing». *Law, Culture and Humanities*, 18(2). <https://doi.org/10.1177/1743872117709684>.
- Barsky, R.F. (1994). *Constructing a Productive Other: Discourse Theory and the Convention Refugee Hearing*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Bauman, Z. (2007). *Vite di scarto*. Trad. di M. Astrologo. Roma; Bari: Laterza. Trad. di: *Wasted lives: Modernity and its Outcasts*. Cambridge: Polity Press, 2003.
- Bernardini, M.G. et al. (a cura di) (2018). *Vulnerabilità: etica, politica, diritto*. Roma: IF Press.

---

**10** Il termine *parrhesia* viene dal greco παρρησία, composto da *pan* (tutto) e *rhema* (ciò che viene detto), rimanda alla volontà di dire il vero. A differenza della retorica e della persuasione, per Foucault, la *parrhesia* è una tecnica volta a costituire una soggettività capace di autonomia.

- Botti, C. (2022). *Vulnerabili. Cura e convivenza dopo la pandemia*. Roma: Castelvecchi.
- Bruno, R. (2022). «Palermo, l'alloggio rifiutato ai due studenti in fuga da Kiev: 'Non sapevano che fossero africani'». *Corriere della Sera*, 27 marzo.
- Butler, J. (2004). *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso Books.
- Butler, J. (2009). *Frames of War: When Is Life Grievable?*. London: Verso Books.
- Butler, J. (2017). *L'alleanza dei corpi. Note per una teoria performativa dell'azione collettiva*. Trad. di F. Zappino. Milano: Nottetempo. Trad. di: *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press, 2015.
- Butler, J. (2020). *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico*. Trad. di F. Zappino. Milano: Nottetempo. Trad. di: *The Force of Nonviolence*. New York: Penguin Random House, 2020.
- Butler, J. (2023). *Che mondo è mai questo?* Trad. di F. Zappino. Roma; Bari: Laterza. Trad. di: *What World Is This?: A Pandemic Phenomenology*. New York: Columbia University Press, 2022.
- Butler, J.; Guaraldo, O. (a cura di) (2013). *Vite Precarie: I poteri del lutto e della violenza*. Milano: Postmedia Books.
- Calvino, I. (1972). *Le città invisibili*. Torino: Einaudi.
- Campomori, F. (2022). «La crisi ucraina e la (ri)organizzazione del sistema di accoglienza: tra lodevoli aperture e preoccupanti disparità di trattamento dei profughi». *Politiche Sociali*, 2. <https://www.rivisteweb.it/doi/10.7389/104623>.
- Carnassale, D.; Marchetti, S. (2022). «Vulnerabilities and the Italian Protection System: An Ethnographic Exploration of the Perspectives of Protection Seekers». *VULNER Research Report 2*. <https://doi.org/10.5281/zenodo.7123577>.
- Cavarero, A. (2007). *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerte*. Milano: Feltrinelli.
- Cole, A. (2018). «All of Us are Vulnerable, But Some are More Vulnerable Than Others: The Political Ambiguity of Vulnerability Studies, an Ambivalent Critique». *Critical Horizons*, 17(2), 260-77. <https://doi.org/10.1080/14409917.2016.1153896>.
- Comunicazione della Commissione al Parlamento Europeo, al Consiglio, al Comitato Economico e Sociale Europeo e al Comitato delle Regioni del 13 Maggio 2015 (COM 2015/240 final).
- Comunicazione della Commissione al Parlamento Europeo, al Consiglio, al Comitato Economico e Sociale Europeo e al Comitato delle Regioni del 23 settembre 2020 (COM 2020/609 final).
- Costantini, V. (2013). «Choc nel Cie di Roma, nove immigrati si cuciono la bocca per protesta». *Corriere della Sera*, 22 dicembre.
- Dadà, S. (2022). *Etica della vulnerabilità*. Brescia: Editrice Morcelliana.
- De Blasis, F.; Pitzalis, S. (2021). «Weapons of the Weak. Forme di resistenza nel sistema di asilo/accolgienza in Italia». Pellegrino, V.; Massari, M. (a cura di), *Ricerca sociale ed emancipazione. Campi posizionamenti e pratiche*. Genova: Genova University Press, 74-80.
- Esposito, R. (2020). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Torino: Einaudi.
- Ferrarese, E. (ed.) (2018). *The Politics of Vulnerability*. London; New York: Routledge.

- Fineman, M.A. (2018). «Il soggetto vulnerabile e lo Stato responsabile». Bernardini et al. 2018, 141-78.
- Fineman, M.A.; Grear, A. (eds) (2013). *Vulnerability: Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*. London; New York: Routledge.
- Fragnito, M.; Tola, M. (2021), «Nella zona nevralgica del conflitto: note su femminismi e cura». Fragnito, M.; Tola, M. (a cura di), *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*. Napoli; Salerno: Orthotes, 7-28.
- Friccker, M. (2009). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Furia, A.; Zullo, S. (a cura di) (2020). *La vulnerabilità come metodo. Percorsi di ricerca tra pensiero politico, diritto ed etica*. Roma: Carocci.
- Garrau, M. (2018). *Politiques de la vulnérabilité*. Paris: CNRS Éditions.
- Gilson, E.C. (2014). *The Ethics of Vulnerability. A Feminist Analysis of Social Life and Practice*. London; New York: Routledge.
- Giolo, O.; Pastore, B. (a cura di) (2018). *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*. Roma: Carocci.
- Glissant, E. (2007). *Poetica della Relazione*. Macerata: Quodlibet.
- Goffman, E. (2001). *Frames Analysis. L'organizzazione dell'esperienza*. Trad. di I. Matteucci. Roma: Armando Editore. Trad. di: *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*. Boston: Harvard University Press, 1974.
- Goodin, R. (1985). *Protecting the Vulnerable: A Re-Analysis of our Social Responsibilities*. Chicago: University of Chicago Press.
- Grear, A. (2013), «Vulnerability, Advanced Global Capitalism and Co-Symptomatic Injustice: Locating the Vulnerable Subject». Fineman, Grear 2013, n.p.
- Haraway, D. (2019). *Chthulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto*. Trad. di C. Durastanti, C. Ciccioni. Roma: Nero Editions. Trad. di: *Staying With the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Durham: Duke University Press, 2016.
- Kagan, M. (2015). «Believable Victims: Asylum Credibility and the Struggle for Objectivity». *Georgetown Journal of International Affairs*, 16(1), 123-31. <https://www.jstor.org/stable/43773674>.
- Kittay, E.F. (2010). *La cura dell'amore*. Trad. di S. Belluzzi. Milano: V&P. Trad. di: *Love's Labor: Essays on Women, Equality, and Dependency. Thinking Gender*. London; New York: Routledge, 1999.
- Kristeva, J. (2006). *Poteri dell'orrore. Saggio sull'abiezione*. Milano: Spirali.
- Määttä, S.K. et al. (2021). «Linguistic, Psychological and Epistemic Vulnerability in Asylum Procedures: An Interdisciplinary Approach». *Discourse Studies*, 23(1), 46-66. <https://doi.org/10.1177/1461445620942909>.
- Mackenzie, K. et al. (eds) (2014). *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Maeso, M. (2022). «Tous les réfugiés ne sont-ils pas des semblables?». Balibar, É. et al. (eds), *Face à la guerre. Philosophie Magazine*, 4, édition spéciale, 44-6.
- Maillard, N. (2011). «La vulnérabilité. Une nouvelle catégorie morale». *Revue Projet*, 2. <https://doi.org/10.3917/pro.327.0097>.
- Marchetti, S.; Palumbo, L. (2021). «Vulnerabilities Between Legal Concepts and Social Realities». *Vulnerability in the Asylum and Protection System in Italy: Legal and Policy Framework and Implementing Practices*. Ginevra: Zenodo, 82-104. <https://dx.doi.org/10.5281/zenodo.5518933>.
- Marino, E.K.; Faas, A.J. (2020). «Is Vulnerability an Outdated Concept? After Subjects and Spaces». *Annals of Anthropological Practice*, 44(1), 33-46. <https://doi.org/10.1111/napa.12132>.

- Molinier, P. (2019). *Care: prendersi cura. Un lavoro inestimabile*. Trad. di A. Guareschi. Bergamo: Moretti & Vitali. Trad. di: *Le care monde: Trois essais de psychologie sociale*. Paris: Ecole Normale Supérieure, 2018.
- Nixon, R. (2013). *Slow Violence and The Environmentalism of the Poor*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pogliano A. (2020). *Media, politica e migrazioni in Europa. Una prospettiva sociologica*. Roma: Carocci.
- Rajan, N. (2019). «What Do Refugees Want? Reading Refugee Lip-Sewing Protests Through a Critical Lens». *International Feminist Journal of Politics*, 21(4), 527-43. <https://doi.org/10.1080/14616742.2019.1638811>.
- Stoler, A.L. (2008). *Along the Archival Grain: Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton: Princeton University Press.
- Tronto, J.C. (1990). *Chilly Racist = Annual Meeting of the American Political Science Association* (San Francisco, 30 August-2 September 1990). San Francisco.
- Tronto, J.C. (2006). *Confini morali: un argomento politico per l'etica della cura*. Trad. di N. Riva; A cura di A. Facchi. Reggio Emilia: Diabasis. Trad. di: *Moral Boundaries: A Political Argument for an Ethic of Care*. London; New York: Routledge, 1994.
- Tronto, J.C.(2013). *Caring Democracy: Markets, Equality and Justice*. New York: New York University Press.
- Zanetti, G. (2019). *Filosofia della vulnerabilità. Percezione, discriminazione, diritto*. Roma: Carocci.
- Zambelli, P. (2017). «Hearing Differently: Knowledge-Based Approaches to Assessment of Refugee Narrative». *International Journal of Refugee Law*, 29(1), 10-41. <https://doi.org/10.1093/ijrl/eex012>.

