

# Osservando la legge. Il razzismo nella produzione-circolazione video dei richiedenti asilo nigeriani in Italia

CHIARA PILOTTO\*

## Abstract ITA

L'articolo intende proporre una riflessione sulla dimensione politica degli affetti e dei valori morali che prendono forma e circolano a partire dall'esperienza quotidiana del razzismo. Attraversando la passata esperienza dell'autrice come lavoratrice dell'accoglienza, la discussione poggia sull'analisi antropologica di video prodotti e fatti circolare dai richiedenti asilo nigeriani fra il 2017 e il 2018. All'incrocio fra antropologia delle migrazioni ed etnografia dei social media, l'articolo esplora i processi di soggettivazione in gioco nelle pratiche di razzizzazione e razzismo che colpiscono i migranti nella loro vita quotidiana in Italia. Accanto alla "comunità di affetti" che l'esperienza incarnata del razzismo genera, un'economia morale della legalità sembra unire le logiche securitarie contro i migranti e i discorsi morali da essi prodotti. L'analisi dei video e della loro circolazione nella diaspora nigeriana mostra tuttavia come queste tensioni diano luogo a una molteplicità di voci piuttosto che a una soggettività politica univoca, rivelando al contempo potenzialità e rischi che essa può racchiudere.

**Parole chiave:** razzismo, diaspora nigeriana, social media, soggettivazione, affetti.

## Abstract ENG

The article aims to reflect upon the political dimension of affects and moral values, which take shape and circulate from the daily experience of racism. Going through the author's past work experience in refugees' reception centres, reflections are based on an anthropological analysis of videos that were produced and shared by Nigerian asylum seekers between 2017 and 2018. At the intersection of anthropology of migrations and ethnography of social media, the article explores the subjectivation processes at stake in the practices of racization and racism that affect migrants in their daily life in Italy. Beside the "community of affects", which the embodied experience of racism engenders, a moral economy of legality seems to bring together the

---

\* chiara.pilotto5@unibo.it

securitarian logics against the migrants and the moral discourses produced by them. The analysis of video circulation in the Nigerian diaspora, however, shows how these tensions give rise to a multiplicity of voices rather than a univocal political subjectivity, simultaneously revealing the potentialities and risks that it can comprise.

**Keywords:** racism, Nigerian diaspora, social media, a, affects.

### **Fra accoglienza e razzismo, passando per i social media**

In una delle mie tante giornate lavorative presso il Centro di Accoglienza Straordinaria nel quale dall'autunno 2016 ero operatrice, durante una delle nostre chiacchierate John mi aveva raccontato un episodio successo qualche giorno prima. John era un ragazzo nigeriano di poco più di vent'anni che era stato trasferito da qualche mese nel centro insieme alla compagna e ai loro due figli: pacato, riservato ed estremamente intelligente, non era raro perdersi nella piacevolezza della conversazione con lui a lato di una comunicazione più strettamente legata al nostro lavoro di operatrici e al suo percorso di accoglienza. Discutendo dei suoi spostamenti sul territorio, quel giorno John aveva confermato ancora una volta quello che anche altre ospiti della struttura avevano più volte denunciato, parlando con noi operatrici dell'ostilità che gli autisti degli autobus di linea dimostravano nei loro confronti quando si servivano dei mezzi pubblici. Trovandosi il CAS vicino alla fermata di capolinea, John aveva riportato che qualche mattina prima l'autista l'aveva lasciato fuori al freddo rifiutandosi di aprire le porte dell'autobus prima dell'orario di partenza; l'aveva poi redarguito e fatto scendere poiché sosteneva che quella da cui il ragazzo era entrato non fosse l'entrata ma l'uscita, imponendogli di fare ingresso dalla porta in fondo al mezzo. John non aveva assecondato bonariamente le sue richieste, ma aveva chiesto spiegazioni e si era messo a discutere con il conducente. Quando l'autobus era finalmente partito con John a bordo, l'autista aveva chiamato i carabinieri di zona che si erano fatti trovare alla fermata successiva nel centro del paese. I carabinieri avevano fatto scendere John dall'autobus chiedendogli cosa fosse successo, e lui aveva mostrato loro il video che aveva girato con il suo smartphone durante l'alterco. Dopo la visione del video le forze dell'ordine l'avevano tranquillamente invitato a risalire sull'autobus, e a quel punto l'autista non aveva potuto fare altro che ripartire e portare John a destinazione.

Il vissuto di John era simile a quello delle altre persone richiedenti asilo che vivevano nel centro: un vissuto di stigmatizzazione legato ai loro corpi neri, trattandosi di persone tutte provenienti dall'Africa Occidentale e in particolare dalla Nigeria, che il più delle volte si coniugava alla banalità dei contenuti del conflitto in cui si trovavano loro malgrado implicate. Dal

nostro posizionamento di lavoratrici nel sistema di accoglienza, l'esperienza quotidiana del razzismo ai danni dei migranti interpellava direttamente il nostro lavoro che, secondo le programmatiche istituzionali che ne definiscono il mandato, era teso a favorire l'“inserimento sociale” delle persone richiedenti asilo e rifugiate, e a supportare il loro percorso verso l'“autonomia”. Il razzismo a cui andavano incontro per svolgere le proprie attività quotidiane, cercare un lavoro e, alla fine del percorso di accoglienza, trovare casa, costituiva dunque un ostacolo evidente al raggiungimento dei suddetti obiettivi, e toccava in modo diverso entrambe le parti coinvolte nella relazione di lavoro, operatrici da un lato e migranti dall'altro. Nonostante il suo pervasivo silenziamento all'interno delle retoriche istituzionali e professionali, come operatrici imparavamo a decifrarlo tanto negli atteggiamenti individuali che nelle prassi istituzionali che costituiscono il mondo dei servizi (compreso il sistema di accoglienza stesso), quando questi rafforzavano i meccanismi di esclusione e discriminazione, incluse le forme apparentemente meno aggressive della compassione e dell'aiuto. Se è vero che la relazione che si produce nei contesti di accoglienza riproduce perlopiù le linee del colore che dividono cittadine “bianche” e non-cittadini razzizzati<sup>1</sup>, ed in questa prospettiva è stata analizzata dalla critica antropologica (Pinelli 2021), in questo articolo mi concentro su come sia proprio tale asimmetria ad avvicinare all'esperienza del razzismo le diverse soggettività che vi sono implicate. Nonostante questo tipo di prossimità sociale si costruisca soprattutto al di fuori dei confini dei centri di accoglienza, a partire dal lavoro di supporto ai migranti e di mediazione con i servizi, le riflessioni che qui propongo nascono da un diverso tipo di scambio, che non investe direttamente la relazione lavorativa ma ha piuttosto a che fare con i video prodotti dai richiedenti asilo africani. Dopo il racconto di John sul suo scontro con l'autista dell'autobus, gli avevo chiesto di riportarmi eventuali altri episodi del genere qualora si fossero ripetuti, e gli avevo ribadito che in questi casi avrebbe potuto chiamarmi. Del mio aiuto John però non aveva avuto alcun bisogno, trovando nella produzione video un modo autonomo per difendersi a discapito dell'immagine che di lui era stata costruita dall'autista. Le riflessioni che qui propongo si sviluppano all'incrocio fra questo spazio di autonomia che i migranti costruiscono attraverso la produzione e la circolazione dei video, e lo spazio intersoggettivo in cui il razzismo può essere raccontato e mutualmente riconosciuto, a partire – e a prescindere – dai contesti di accoglienza entro i quali tale incrocio si è realizzato.

Per indagare questo spazio di condivisione in cui il riconoscimento del razzismo è in gioco, l'articolo prende in considerazione alcuni video che mi sono stati inviati tramite Whats App fra ottobre 2017 e aprile 2018 dalle

---

<sup>1</sup> È bene considerare però che molti lavoratori dell'accoglienza hanno una storia migratoria e/o sono anch'essi parte di gruppi razzizzati.

persone richiedenti asilo con cui lavoravo. La dimensione di autonomia che caratterizza la produzione video nel caso di John, informa anche la circolazione di questi prodotti audiovisivi tramite i social media. Dal momento che tale circolazione può includere i lavoratori dell'accoglienza fra i destinatari di contenuti rivolti principalmente alle reti diasporiche, la prospettiva dell'antropologia dei social media può contribuire a leggere il contesto dell'accoglienza dando rilevanza alle diverse modalità di costruzione delle relazioni che vi intercorrono. A lato dei dibattiti sulla tecnologia come forma di sorveglianza e controllo, o come veicolo per riprodurre relazioni ineguali nell'ambito dell'aiuto umanitario (Madianou 2019), mi sembra interessante guardare all'accoglienza attraverso il concetto di "polimedia" in quanto "struttura integrata" all'accoglienza stessa (Madianou, Miller 2012; Madianou 2014). I contesti di accoglienza possono così essere pensati come ambienti in cui le relazioni e gli scambi non sono mediati solo dagli spazi fisici e architettonici (il campo), o dalla burocrazia e dai documenti, ma anche dai media digitali e dall'accesso ad internet. Nella loro teoria dei "polimedia" Madianou e Miller mobilitano l'idea di "convergenza" per parlare di "a new set of social relations of technology" (Madianou, Miller 2012, p. 171), evidenziando come la sovrapposizione dei media, e il loro diversificato ma congiunto utilizzo, dia origine a un ambiente comunicativo e relazionale composito, definito da una "socialità modulabile" caratterizzata dalla "possibilità di graduare prossimità e distanza" (Miller 2018, p. 18). Da questo punto di vista, così come lo smartphone e Whats App diventano strumenti di una mediazione istituzionalizzata all'interno dei contesti lavorativi dell'accoglienza, essi possono anche trascendere la relazione fra operatrici e migranti che al contempo costruisce l'esperienza del loro utilizzo: così, avere il numero dell'operatrice salvato nella propria rubrica telefonica permette poi, in modo più o meno intenzionale, di inoltrarle dei video tramite Whats App.

Nonostante le ricerche antropologiche sembrano dare maggiore rilevanza alla dimensione dell'intenzionalità e della scelta nell'utilizzo dei social media in relazione ai diversi contesti etnografici, in questo articolo appare più utile recuperare la definizione originaria di danah boyd (2010), che nei suoi studi pionieristici qualificava i social media come "networked publics" (che tradurrei con "pubblici interconnessi" o "pubblici in rete", piuttosto che con "popolo della rete" come nella traduzione italiana di Miller 2018, p. 28). Se i contesti di accoglienza diventano siti di interconnessione fra pubblici diversi, a sua volta tale interconnessione contribuisce a costruirli come spazi reali e virtuali, attraversati dalla vita online delle diverse parti coinvolte nella relazione<sup>2</sup>. Nel caso dei video inoltrati dalle persone richiedenti asilo alle

---

2 Le ricerche su internet e i social media hanno evidenziato la poca pertinenza della distinzione fra "reale" e "virtuale" e la loro diretta corrispondenza con la vita offline e online: il concetto di "onlife" è stato introdotto da alcuni autori proprio per sottolineare la condizione osmotica che caratterizza la vita odierna (Floridi 2015; Mangiameli, Zito 2021).

operatrici, accanto alla funzione di mediazione propria dello smartphone e delle App, l'effetto è anche quello di una "ri-mediazione" (*remediation*) dei materiali audiovisivi fatti circolare all'interno delle reti diasporiche: in questo caso, il cambio di media (dallo smartphone che ha permesso di girare il video all'App che lo diffonde, ad esempio) corrisponde anche a un cambio di "pubblico", dal momento che le operatrici si trovano coinvolte negli scambi di video principalmente rivolti al pubblico "migrante".

Recenti studi hanno evidenziato come i nuovi media costituiscano importanti siti di produzione culturale da parte delle soggettività migranti, che in questo modo veicolano rappresentazioni di sé svincolate dalle narrative dominanti nel discorso pubblico (Godin, Donà 2016; Salazar 2010). Il generale discredito che ricade sull'utilizzo dello smartphone e sulle pratiche mediatiche di richiedenti asilo e rifugiati rivela peraltro come la loro immagine sia generalmente ancorata a una condizione di dipendenza e sofferenza che esclude la loro capacità di agire autonomamente (Leurs, Ponzanesi 2018; Santanera 2022). Se il sistema d'asilo funziona come un *mioptycon* (Whyte 2011), occhio di sorveglianza miope che seleziona ciò che è rappresentabile – e quindi riconoscibile – all'interno delle griglie interpretative che filtrano l'accesso all'asilo, nei contesti di accoglienza l'uso degli smartphone diviene una pratica rivolta al futuro, che mette in gioco la costruzione e la circolazione di immagini del sé, riappropriandosi degli incerti equilibri fra visibilità e invisibilità nelle società d'arrivo (Santanera 2022). Nonostante queste ricerche mettano in rilievo gli aspetti di autonomia che caratterizzano il rapporto fra migranti e tecnologia, il focus rimane perlopiù legato alla "migrazione" come categoria implicita, andando dall'analisi critica del sistema d'asilo alla funzione assunta dai social media in uno spazio sociale transnazionale. Tale approccio tralascia di considerare come l'autonoma costruzione di discorsi audiovisivi e la loro circolazione online investano anche le più generali e pervasive forme di razzizzazione e razzismo entro le quali le persone migranti si trovano continuamente imbricate nella loro vita quotidiana.

Se consideriamo i social media come vettori privilegiati della circolazione di video sul razzismo all'interno delle reti diasporiche, l'espressione "pubblico migrante" risulta perciò imprecisa e fuorviante. L'obiettivo di questo articolo è piuttosto quello di interpellare la produzione e la circolazione di video da parte dei migranti africani come materiale etnografico utile a cogliere lo sguardo che essi stessi rivolgono ai processi di razzizzazione e razzismo nella società italiana, e i processi di soggettivazione che la condivisione di questo sguardo può generare. Preferisco quindi parlare di "pubblici razzizzati", facendo riferimento al dibattito sul razzismo introdotto dal celebre lavoro di Colette Guillaumin sull'ideologia razzista (Guillaumin 1972, 1992). Il razzismo è qui appreso come un processo storico di naturalizzazione della razza, che occulta la gerarchizzazione dei gruppi umani a partire da una loro supposta differenziazione biologica (così la sociologa

francese introduce peraltro il costitutivo legame fra razzismo e sessismo)<sup>3</sup>. Guillaumin mostra come in questo processo il razzismo includa due movimenti, uno “autoreferente” e uno “eteroreferente”, il primo diretto alla definizione suprematista del Sé e l’altro rivolto alla rappresentazione esotizzante e inferiorizzante dell’Altro. La categoria di “razza” (come quella di “sesso”) genera perciò dei processi di designazione, incorporazione e soggettivazione: da un lato, Guillaumin parla di “assegnazione statutaria” per evidenziare come i soggetti sociali tendano ad incorporare le qualità del gruppo al quale sono stati designati; dall’altro, proprio attraverso le categorizzazioni di cui sono oggetto possono innescarsi delle forme di ri-soggettivazione che fanno di quelle categorie anche un terreno per l’azione. A partire dal contributo di Guillaumin, è stato sottolineato quindi come della “razza” (e del “sesso”) sia importante pensare insieme “la verità e la menzogna”, laddove la verità (l’esistenza di un gruppo) alimenta la menzogna (che questo gruppo sia naturale) (Garbagnoli, Perilli, Ribeiro Corossacz 2020, pp. 10-12).

Nel tentativo di “demigrantizzare” le migrazioni (cfr. Dahinden 2016), la tensione fra rappresentazione e contro-rappresentazione è stata riarticolata attraverso le recenti ricerche che hanno investito direttamente il legame fra social media e razzismo in Italia (Bachis 2020, 2023). Muovendo una critica agli studi postcoloniali che hanno sostantivato il concetto gramsciano di “subalterno”, Francesco Bachis ha sottolineato come la mancanza di voce dei gruppi subalterni, concepita in quanto tale in relazione alla rappresentazione egemonica prodotta dai gruppi dominanti, non necessariamente implichi l’assenza di strategie di auto-rappresentazione (Bachis 2023, p. 210). Le ricerche etnografiche sull’uso di TikTok da parte delle cosiddette “seconde generazioni” hanno mostrato come il rovesciamento degli stereotipi che i giovani producono grazie alla loro competenza transculturale, consente loro non solo di ridere “con gli Italiani”, ma anche di prendere in causa il razzismo della società italiana giocando con la presunta alterità a cui rinvia la loro identificazione in quanto “migranti”. Lo studio antropologico del razzismo si sposta così dallo sforzo di decostruzione del discorso egemonico prodotto nel dibattito pubblico e nella cultura di massa (Gallini 1996; Ribeiro Corossacz 2013; Rivera 2020; Tabet 1997), alla sua performatività nei processi di costruzione dei soggetti razzizzati.

---

3 Da qui il concetto di “razzizzazione”, formulato da Guillaumin sui sostantivi “razza” e “razzismo”, per evidenziare la produzione storica e sociale della categoria di “razza” e la sua dimensione dinamica nella costruzione di una “diversità bio-morale” (cfr. Bachis 2020, p. 3; Garbagnoli, Perilli, Ribeiro Corossacz 2020, p. 15). In questa direzione l’articolo fa riferimento a gruppi e soggetti “razzizzati” piuttosto che al più comune aggettivo “razzializzati”.

## **Congiunture della condivisione: i video nigeriani dentro e fuori l'accoglienza**

Il mio accesso ai video prodotti dai migranti africani è legato ai contesti di accoglienza in cui ho lavorato dal 2016 al 2022. In virtù della prossimità sociale che ho accennato più sopra, il mio ruolo di operatrice apriva margini di scambio che non si esaurivano all'interno del mandato professionale, ma si sviluppavano anche a lato del lavoro stesso con modalità più legate all'informalità del contatto quotidiano, alla dimensione personale della relazione, e talvolta anche alla casualità. I primi video sul razzismo sono arrivati via Whats App al mio numero di lavoro, che tutti gli ospiti del centro di accoglienza avevano salvato nei loro telefoni. I video non erano stati intenzionalmente indirizzati a me, ma erano stati presumibilmente inviati a tutti i contatti presenti nella rubrica di chi li aveva inoltrati. In un secondo tempo, invece, alcuni materiali audiovisivi sono stati consapevolmente condivisi con me da alcune persone. Questa condivisione si è prodotta in relazione ad una specifica congiuntura, legata all'omicidio di Pamela Mastropietro il 31 gennaio 2018, e alla mia scelta di discutere con le persone con cui lavoravo di quello che stava avvenendo. A quel tempo lavoravo in un CAS che ospitava sedici persone, perlopiù madri con figli, di cui la maggior parte era di nazionalità nigeriana. Il fatto che i nigeriani fossero talmente coinvolti nel dibattito pubblico, spesso sotto attacco, e talvolta alcuni venissero interpellati in prima persona come "rappresentanti" della loro "comunità", mi aveva spinto a riflettere sulla possibilità di aprire uno spazio di confronto con le persone con cui lavoravo. Avevo considerato alcuni rischi: innanzitutto, le implicazioni di trovarsi indirettamente esposte ad una violenza crescente, che non si limitava alle modalità cruente dell'uccisione della ragazza da parte di giovani spacciatori nigeriani, ma che si era diffusa nello spazio e nel discorso pubblico in forma di attacco contro la presenza africana in Italia.

Il giorno successivo all'omicidio di Pamela, esponenti di estrema destra avevano attaccato un centro di accoglienza per richiedenti asilo a Macerata, e il segretario della Lega Matteo Salvini aveva pubblicato il seguente post sulla sua pagina Facebook: "Immigrato nigeriano, permesso di soggiorno scaduto, spacciatore di droga. Cosa ci faceva ancora in Italia questo VERME? Non scappava dalla guerra, la guerra ce l'ha portata in Italia. La sinistra ha le mani sporche di sangue. Espulsioni, espulsioni, controlli e ancora espulsioni!"<sup>4</sup>. Ad un mese dalle elezioni parlamentari il dibattito pubblico si era infiammato, e rappresentanti della comunità nigeriana venivano interpellati alla radio e nei giornali, qualcuno esprimeva il proprio "senso di colpa" (Rai Radio 3, 05 febbraio 2018). Il 3 febbraio, sempre a Macerata, Luca Traini

---

<sup>4</sup> <https://it-it.facebook.com/salviniofficial/posts/10155503146153155>, post dell'1/2/2018.

aveva sparato ai passanti “neri” per strada, ferendo sei persone. Al momento dell’arresto Traini era avvolto in una bandiera tricolore. Manifestazioni anti-razziste erano state organizzate nei giorni seguenti in molte città italiane. Il 5 maggio, ai funerali di Pamela, l’ambasciatore nigeriano e il presidente della comunità nigeriana in Italia avevano posato dei fiori bianchi sulla bara della ragazza; anche Luca Traini dal carcere aveva mandato dei fiori a suo nome. In questo periodo avevo ricevuto un video su Whats App da Glory, una delle donne nigeriane ospiti del CAS. Il video riportava l’appello di un’altra donna nigeriana che abitava in Italia: “They want to declare war against Blacks. Nigerian boys, respect yourselves, don’t make this place a hell for people who are trying to build their lives here. They started shooting any black person they see in the street”. La donna nel video faceva poi riferimento a un politico italiano che lei definiva “peggio di Donald Trump” e voleva espellere tutti i nigeriani. Anche se io come operatrice non mi fossi fatta portatrice dei contenuti del dibattito sull’omicidio di Pamela Mastropietro, l’allarme che quel dibattito portava con sé stava comunque arrivando via smartphone alle persone ospiti del centro di accoglienza.

La presenza nigeriana in Italia risale agli anni Ottanta, e solo di recente i migranti nigeriani sono entrati a far parte della popolazione dei “campi” in quanto richiedenti asilo, in seguito alla progressiva chiusura delle frontiere europee e alle politiche di emergenza umanitaria che l’Italia ha cominciato ad applicare dal 2011. Secondo i dati del Ministero degli Interni, dal 2014 al 2017 i nigeriani sono stati la prima nazionalità per numero di richieste di asilo in Italia (27.289 nel 2016, 25.964 nel 2017 – oltre un quinto del totale delle domande), e fra coloro che hanno ricevuto il più alto numero di dinieghi (il 76% nel 2016 dopo Bangladesh e Senegal, Fondazione ISMU 2018). Più solitamente dipinti come “migranti economici” dall’opinione pubblica che cerca di distinguere “veri” e “falsi” rifugiati, l’immagine dei migranti nigeriani è più spesso associata al mondo criminale della tratta e del traffico di droga. È curioso che persino il Presidente della Repubblica Federale della Nigeria, Muhammadu Buhari, in un’intervista al quotidiano britannico *Telegraph* nel 2016, facesse riferimento alla mancanza di “credibilità” che i migranti nigeriani hanno in Europa, invitando i connazionali a costruire una “vita dignitosa” “a casa propria” (Freeman 2016). Altrettanto curioso è rilevare che, qualche giorno dopo l’omicidio di Pamela Mastropietro, alcuni quotidiani di destra hanno recuperato le dichiarazioni del Presidente africano di due anni prima, con l’intento di rafforzare la stigmatizzazione dei migranti nigeriani in quanto “criminali” ed escluderli ancor più dall’immagine dei “veri” rifugiati (Bracalini 2018; Legnani 2018). Nel clima arroventato che precedeva le elezioni del marzo 2018, questa presunzione di illegittimità della presenza nigeriana in Italia nutriva la retorica sulla necessità delle espulsioni. Lungi dal limitarsi a dei proclami pubblici, tanto l’Unione



Europea che l'Italia avevano firmato accordi con il governo nigeriano per il rimpatrio forzato dei cittadini nigeriani considerati irregolari<sup>5</sup>.

La criminalizzazione dei nigeriani nel discorso pubblico produceva una certa ambiguità: alcuni migranti chiedevano ai connazionali di “rispettare sé stessi” rispettando la legge, proprio nel momento in cui gli atti omicidi erano parimenti imputati ai razzisti italiani. Il richiamo al “rispetto di sé” diventava quindi un appello disperato, carico di preoccupazione e paura, trovandosi il gruppo nigeriano sotto minaccia di morte e di espulsione. L'ambiguità che correva dal discorso pubblico agli scambi fra migranti era nutrita da quella che potremmo definire un'economia morale della legalità: la legalità diveniva infatti il valore centrale di una “cittadinanza morale” (Muehlebach 2012) che produceva al contempo la razzizzazione del gruppo nigeriano attraverso la sua criminalizzazione. Il valore della legalità serviva inoltre ad escludere il gruppo razzizzato dall'idea di meritevolezza e credibilità che stabiliva il diritto d'asilo in Italia (Sbriccoli, Jacoviello 2011; Sorgoni 2011; Vacchiano 2011). Se intendiamo il concetto di “economia morale” nel modo in cui è stato ridiscusso da Didier Fassin, ovvero come un insieme di valori, norme e affetti che permea la vita sociale al di là della dicotomia fra dominanti e dominati (Fassin 2009, 2012), vediamo come l'economia morale della legalità finisca per investire uno spazio sociale condiviso costruito anche dall'uso dei social media. Tuttavia, la diversità nelle modalità e negli obiettivi di utilizzo dei social networks rifletteva anche l'asimmetria dei posizionamenti in questo spazio: se Facebook serviva ad alcuni politici per riaffermare il valore di una legalità razzizzata, i migranti africani condividevano piuttosto gli effetti emotivi di quello che si stava ripercuotendo su di loro nelle strade, e la vitale necessità di riabilitare la loro immagine pubblica.

Il dibattito pubblico e gli avvenimenti che avevano seguito l'omicidio di Pamela Mastropietro avevano riconfigurato anche il mio incontro con le ospiti del centro di accoglienza, rendendo esplicita e condivisa un'attenzione alle forme di razzismo che si stavano manifestando. L'esercizio di questa attenzione aveva consentito che l'invio dei video diretti a me divenisse consapevole, per cui il mio accesso ai materiali audiovisivi prodotti e fatti circolare dai migranti non è più stato solo casuale, ma è anche derivato dalle segnalazioni delle persone richiedenti asilo con cui lavoravo. A partire da una selezione

---

5 Tra gli accordi fra UE e Nigeria si veda *Common Agenda for Migration and Mobility* del 2015, e *EU-Nigeria Readmission Agreement* del 2017; gli accordi con l'Italia comprendono il *Memorandum d'intesa Italia-Nigeria* del 2011, e il *Patto bilaterale Italia-Nigeria* del 2017. In seguito alla diffusione di un telegramma del Viminale del 26/1/2017 indirizzato alle Questure, in cui il Ministro degli Interni, “d'intesa con l'ambasciata della Nigeria”, intimava di procedere all'identificazione di cittadini nigeriani in situazione irregolare sul territorio italiano, le associazioni per i diritti umani sottolineavano il carattere discriminatorio di queste operazioni di rimpatrio forzato che hanno per target delle nazionalità specifiche (Polchi 2017). Nello stesso periodo le ospiti del centro di accoglienza mi chiedevano informazioni sulle “deportazioni” dei nigeriani da parte del governo italiano.

di quei materiali, questo articolo presenta delle riflessioni preliminari<sup>6</sup> sulla rappresentazione del razzismo diffusa attraverso i video dei migranti africani. Talvolta la richiesta di diffondere il materiale audiovisuale era esplicitata nel video stesso, altre volte rimaneva implicita ma comunque evidente, quando i video avevano il chiaro obiettivo di denunciare degli episodi di violenza in Libia o in Europa. Lavorando a quell'epoca soprattutto con persone provenienti dall'Africa Occidentale (Nigeria, Ghana, Costa d'Avorio), ho potuto constatare che le reti di diffusione venivano costruite soprattutto fra persone della stessa nazionalità, o perlomeno fra persone che avevano una familiarità linguistica dal punto di vista della divisione coloniale fra anglofoni e francofoni. Rispetto ai video girati in Europa, la violenza era soprattutto connotata dall'opposizione fra "bianchi" e "neri". Fra questi oggetti-video prodotti e scambiati dai migranti africani, una componente importante era rappresentata dai video dei migranti nigeriani e indirizzati ai connazionali "in diaspora"<sup>7</sup>.

I video che propongo di analizzare appartengono a due generi distinti. Il primo cattura immagini della vita quotidiana e ha la finalità di rappresentare la violenza contro i migranti "neri". Questo tipo di video può circolare tramite i social networks, comprese le App telefoniche di messaggistica istantanea come Whats App. L'altro genere invece riporta i discorsi di singoli individui su fatti diversi, proponendo delle riflessioni di carattere morale che interpellano direttamente i connazionali in diaspora. Gli autori dei video riprendono sé stessi in un dialogo con gli altri, che in questo caso sono i loro ascoltatori. Questi "spettatori" non sono dunque presenti nel video, ma interagiscono con loro tramite commenti sui social media o chiamate in diretta nel caso delle web tv. In questo articolo prendo in esame due video che appartengono rispettivamente a ognuno di questi due generi e sono stati diffusi nell'ottobre 2017. Il primo mi è arrivato tramite Whats App da Juliet, un'altra giovane donna nigeriana ospite del centro di accoglienza presso cui lavoravo. Il video era anche stato pubblicato su YouTube con il titolo "A Nigerian murdered in cold blood by Italian police on the street of Italy". Il secondo video mi è stato segnalato da Juliet dopo che le avevo chiesto informazioni sul primo. Il secondo video è in diretta relazione con il primo: della durata di quasi due ore, riporta le riflessioni di un nigeriano di nome Mr Mario e si intitola: "Nigerian guy Vs. Italian police – Why do we

6 Basate sulla mia esperienza lavorativa nel sistema di accoglienza, tali riflessioni saranno approfondite da un'indagine etnografica da poco avviata nell'ambito del progetto di ricerca "Intime resistenze ai razzismi italiani. Produzione video e immaginari di libertà fra i migranti dall'Africa occidentale", parte del PRIN-2017 *Genealogies of African Freedom*.

7 Uso il termine "diaspora" perché utilizzato dai migranti nigeriani stessi. Nel contesto che analizzo il concetto mi sembra rinviare alla discussione che ne propone Paul Gilroy, quando lo identifica con una rete relazionale prodotta dalla migrazione forzata e dalla dispersione "che esiste fuori e talvolta in opposizione alle forme e ai codici della cittadinanza moderna" (Gilroy 1994, p. 207).

desobey the law?”<sup>8</sup>. Propongo di analizzare questi due video a partire dalla loro giustapposizione, ovvero a partire dalla loro convergenza attraverso i temi del razzismo e del rapporto con la legge. L’analisi di questa convergenza, che nasce per ovvie ragioni dalla circolazione del primo video sui social networks, si focalizza sui contenuti audiovisivi per interrogare le continuità e le fratture che la diffusione di questi contenuti genera all’interno della diaspora nigeriana. Dal momento che la circolazione di questi video risale a un periodo specifico della storia italiana, che attraversa l’omicidio di Pamela Mastropietro e porta poi all’approvazione dei Decreti Sicurezza nell’ottobre 2018, le riflessioni qui proposte tentano di mostrare come i temi della legalità e del razzismo, così centrali nel discorso pubblico italiano fino ad oggi, siano anche parte di un più ampio dibattito che coinvolge l’esperienza e la riflessività delle persone migranti in Italia.

### **Razzismo ed estetizzazione della violenza**

Il primo video inviatomi tramite Whats App da Juliet riporta la scena dell’arresto di un uomo di colore da parte della polizia italiana. Si tratta di un video amatoriale girato con la fotocamera di uno smartphone da una persona che si trova per strada al momento dell’arresto. Dall’altro lato della strada, l’uomo che sta subendo l’arresto è nudo: il suo corpo si contorce cercando di fare resistenza alla presa degli agenti in uniforme. Almeno cinque poliziotti sono impegnati nell’azione di bloccare questo corpo per immobilizzarlo, mentre altri agenti si muovono intorno a loro e qualche minuto dopo li raggiungono anche i Carabinieri arrivando a sirene spiegate. Ai due lati della strada una folla di spettatori, tutte persone “nere”, assiste all’arresto. Soltanto un uomo, un personaggio singolare che indossa un cappello nero e una camicia bianca, rompe con la postura relativamente composta degli altri spettatori; gira attorno ai poliziotti e urla contro di loro mostrando la sua disapprovazione. Intorno, un brusio di fondo accompagna le immagini, si sente parlare in pidgin English, ogni tanto dal voci emergono delle tonalità maggiori: “Oooh, piano!”. Mentre gli agenti continuano a stringere la presa sull’uomo, si sente una voce di donna che esclama: “Italia, perché fai così?!” . L’agitazione del pubblico in strada è crescente. Ad un certo punto un poliziotto si dirige verso la folla invisibile che sta dietro alla persona con la telecamera, reagisce a questa agitazione intimando agli spettatori di allontanarsi: “Signori! Per cortesia! Signori! Tutti là!”. Poi si rivolge alla persona che

---

8 Entrambi i video sono stati visibili su YouTube almeno fino a maggio 2018, permettendomi di scaricarli. Ad oggi, tuttavia, non risultano più disponibili sulla piattaforma online. Il presente articolo poggia quindi sulle osservazioni delle dinamiche online prodotte dalla pubblicazione dei video in quel periodo, e sulla loro trascrizione in forma di note etnografiche, comprendendo anche i dati sulle visualizzazioni e i commenti sul sito.

sta girando il video: “Tu m’hai rotto ‘u cazz’ con ‘stu [telefono]”. L’autore del video ribatte: “Stronzol!”. Dopo i due minuti impiegati nel tentativo di piegare l’uomo all’arresto, i cinque poliziotti riescono a metterlo a terra: si sente un grido che verosimilmente è il lamento dell’uomo a terra per la stretta che sta subendo, e un paio dei poliziotti curvati su di lui inizia a colpirlo. La folla comincia ad urlare all’unisono. La telecamera viene scossa dai movimenti della folla, inquadra di sfuggita gli spettatori che le sono a fianco. Poi ritorna sull’uomo, quasi del tutto coperto dai poliziotti che gli stanno attorno.

Dopo quasi cinque minuti di visione di questo corpo a corpo fra gli agenti e l’uomo, il corpo nudo smette di muoversi e rimane disteso a terra. Nei cinque minuti successivi, in contrasto con i movimenti agitati della prima parte del video, i gesti dei poliziotti si fanno più lenti. L’uomo con il cappello nero e la camicia bianca interpella i poliziotti con sempre maggiore veemenza, continuando a muoversi liberamente fra loro: alcuni dei Carabinieri lo guardano inveire contro di loro, non reagiscono, poi guardano il corpo a terra, sembrano disorientati. Si sente una voce che interpella la persona che sta riprendendo la scena col telefono, questa si gira (la telecamera si sposta di nuovo sulla folla) e risponde: “I’ll put it in YouTube. I started the camera because of that”. La folla degli spettatori ricomincia ad urlare: “L’avete ammazzato!”, “è morto!”, “cosa avete fatto?!”. I poliziotti fanno allontanare il signore con il cappello, sparisce dietro l’occhio della telecamera, dalla folla gli suggeriscono: “Don’t follow them! Don’t give them the documents!”. Dopo qualche secondo l’uomo ritorna nell’inquadratura per continuare il suo dialogo serrato con i poliziotti a fianco del corpo che è ancora a terra. Gli agenti ora sono aumentati e ce ne sono anche in borghese. La lentezza degli agenti è accompagnata da una tensione creata dall’attesa. Il poliziotto di prima si avvicina di nuovo alla folla e informa che sta arrivando un’ambulanza. “Ambulanza per che cosa?”, risponde l’uomo da dietro la telecamera. Il poliziotto guarda in camera, non risponde, sorride e saluta con la mano. Lo sguardo torna sul capannello di poliziotti che stanno attorno al corpo immobile. La fine del video è tagliata e ci lascia immersi nell’attesa.

Il video è probabilmente circolato in un primo tempo su chat e social networks, ed è stato poi diffuso su YouTube con il titolo “Un nigeriano assassinato a sangue freddo dalla polizia italiana in una strada d’Italia” – a maggio 2018 aveva ricevuto oltre duemila visualizzazioni. Oltre al suo contenuto, è questa circolazione che mi sembra conferirgli un particolare significato. L’obiettivo del video è chiaro: denunciare la violenza della polizia italiana contro un nigeriano. Tuttavia, dal video e anche dai commenti che hanno seguito la sua pubblicazione, non sappiamo esattamente chi sia quest’uomo, dove è avvenuto il fatto, e soprattutto cosa sia avvenuto prima – perché l’uomo è nudo? Quando sono arrivati i poliziotti? Perché volevano arrestarlo? – e cosa sia successo dopo: l’uomo è davvero morto? Il video porta l’estemporaneità della violenza della polizia fuori dall’immediatezza del momento in cui si

esplica; grazie alla sua riproducibilità e alla sua circolazione diventa parte di un “tempo pubblico” (Bonilla, Rosa 2015, p. 7) che comprende e al tempo stesso trascende la folla di spettatori per strada: un tempo condiviso entro una collettività di persone che sono al contempo il “pubblico” della visione dell’arresto. Pubblico reale, rappresentato nel video dalla pletora di migranti neri che assistono alla scena e vengono tenuti dai poliziotti ai margini dello scontro, e pubblico virtuale, che guarda il video e attraverso di esso può unirsi a quel pubblico in presenza. Lo sconfinamento del pubblico reale nel pubblico virtuale, e viceversa, è proprio ciò che rende questo pubblico ibrido paradossalmente meno impotente di quanto l’azione della polizia vorrebbe far credere. È l’oggetto-video, infatti, che acquista agentività fin tanto che questa viene tolta al corpo nero, e l’autorialità delle immagini si confonde con lo sguardo degli spettatori. Non a caso, però, è proprio chi impugna la telecamera a divenire oggetto del controllo della polizia: quando uno dei poliziotti si accorge del telefono puntato su di loro, l’individualità di quello sguardo improvvisamente emerge, e con essa il conflitto e gli insulti.

Al contempo questa visione rimane senza contesto, producendo un’estetizzazione della violenza: una violenza rappresentata dall’immobilizzazione di un corpo denudato, privato non solo della sua dignità umana (i vestiti), ma anche della sua potenza vitale (presunto omicidio). Malgrado le immagini non forniscano alcuna altra informazione sull’evento, *il fatto* è che questo corpo è un corpo nero. Nonostante si tratti di immagini senza contesto, sono comunque immagini che acquisiscono la loro forza nella storia: svelano una violenza percepita come “razzista”, esercitata per mano di un’autorità “bianca” contro un corpo “nero”. Questa opposizione è ben rappresentata nel video dalla sproporzione di forze nello scontro: cinque uomini in divisa, armati, e un corpo nudo. L’estetizzazione della violenza razzista racchiude così il potere della connessione fra razza e visione (cfr. Obasogie 2014), con l’obiettivo di mostrare la sofferenza di un gruppo razzizzato nel suo autorappresentarsi come vittima di un sistema di oppressione istituzionalizzato. Essa si fonda sull’identificazione immediata del pubblico con il soggetto rappresentato, e per questa ragione la sua diffusione diventa automaticamente un atto di denuncia. In questo senso la violenza non si esaurisce nella sua rappresentazione, ma si incarna nel pubblico in quanto realtà vissuta e condivisa da un gruppo umano specifico.

### **L’economia morale della legalità: riflessività e potere (della legge) nella diaspora nigeriana**

Accanto all’effetto di identificazione e denuncia che il primo video produce, propongo qui di analizzare un altro tipo di reazione che rimodella questo effetto con un obiettivo esplicitamente “etico”, se consideriamo l’etica come

un lavoro di trasformazione che i soggetti operano su sé stessi a partire da certi valori morali (Foucault 1988; Mahmood 2005). Tale sforzo etico appare collegato alla specifica economia morale che fa della legalità, ovvero del rispetto della legge, un valore in sé e per sé. Questa tensione fra la costruzione etica dei soggetti e una particolare economia morale emerge precisamente dal genere a cui il secondo video appartiene, trattandosi di uno di quei video in cui l'autore riprende sé stesso mentre introduce delle riflessioni di carattere morale ai suoi connazionali. Il secondo filmato mi è stato segnalato da Juliet dopo l'invio del video sull'arresto: riguarda una trasmissione condotta da un giovane uomo nigeriano di nome Mr Mario, inizialmente lanciata in diretta su internet, e poi diffusa su YouTube tramite *Naija Watch*, un canale di intrattenimento rivolto al pubblico della diaspora nigeriana. Nel suo programma Mr Mario compare seduto davanti alla telecamera del suo computer, in un ambiente domestico (dalle sue parole capiamo che vive in Italia), e propone un argomento di discussione diverso ad ogni puntata. Durante la diretta sollecita il pubblico a intervenire, fornendo un numero di telefono al quale contattarlo. Di fatto le chiamate arrivano non solo dall'Italia, ma anche da altri Paesi europei come Francia, Germania e Inghilterra, per fare commenti ed esprimere opinioni. La discussione è condotta in un inglese piuttosto standard con qualche sfumatura di pidgin English. Lo stile di conduzione di Mr Mario si basa sul continuo rimando a un dialogo con i suoi ascoltatori, dando l'impressione che si tratti di un'arena democratica, una sorta di piazza virtuale dove tutti possono esprimersi. Allo stesso tempo Mr Mario non si comporta come un conduttore neutro, ma avanza chiaramente la sua tesi all'inizio del programma e la porta avanti durante tutto il corso della trasmissione. Nella puntata dedicata al video dell'arresto, Mr Mario chiede ripetutamente agli ascoltatori di condividere il video con gli altri, in modo che tutti siano a conoscenza del contenuto della discussione e possano prendervi parte. Mr Mario apre il dibattito con una domanda specifica: perché disobbediamo alla legge? Nella sua introduzione questa prima domanda conduce ad altre due: in Nigeria ci scontriamo con la polizia nigeriana come in Italia facciamo con quella italiana? E poi: se non siamo colpevoli, perché ci scontriamo con la polizia? Nonostante Mr Mario dichiari di voler ragionare su questioni che interessano gli "esseri umani", il dibattito è chiaramente ristretto a quel "noi" che interpella i nigeriani in diaspora.

Di fronte ai sentimenti di *shock* e *disappointment* che alcuni ascoltatori esprimono rispetto al video dell'arresto, Mr Mario li invita ad "abbassare la testa" e a "usare il cervello" ("we have to bring our head down, use our brain"). Sollecitando la responsabilità individuale, il conduttore richiama al contempo l'unità dei membri della comunità diasporica attraverso il loro comune destino di sopravvissuti alla traversata del Mediterraneo: "All of us made vows [...], when we passed the water we know how stressing it is... Make ourselves to behave well, let's try to respect ourselves". Questa unità,

derivante dalla condivisa esperienza del fatale attraversamento del confine, rinvia però anche a una presunzione di colpa che tocca tutti i nigeriani in Europa: “If they treat us like animals, we are the cause”. La violenza che il video dell’arresto intendeva esprimere viene perciò letta attraverso una morale della colpa: “Don’t let them handle you like animals, don’t let them come and mistreat you, when you see the video and he’s naked [fa una faccia disgustata], imagine... They drag you and then deport you, how would you feel?”. Il potere di polizia non si esaurisce nell’immagine dell’arresto, ma evoca la minaccia della “deportazione”. Mr Mario sollecita quindi il pubblico rispetto alla propria capacità di sentire, ma invece di approfondire il senso di rabbia e ingiustizia che la violenza di polizia su quel corpo nero ha suscitato all’interno della propria comunità, sposta l’attenzione sull’umiliazione – forse la vergogna – dell’essere spogliati ed espulsi. È quindi la precarizzazione della vita migrante, in cui gioca un ruolo chiave la condizione di deportabilità che la definisce (De Genova 2002), ad obliterare il razzismo, che al posto di essere nominato e riconosciuto viene sostituito con un richiamo all’ordine e alla docilità.

La questione dell’animalità è centrale e viene evocata più volte nel dibattito, almeno con due accezioni: da un lato, è rappresentata dal corpo nudo dell’uomo arrestato, e dà origine a sentimenti di rabbia e umiliazione. In questo senso l’animalità è il prodotto di un trattamento razzista che riduce l’essere umano alla condizione animale. Tuttavia, un’altra idea di animalità è in gioco nel dibattito che Mr Mario conduce: in questa seconda accezione essa è piuttosto ricondotta all’ambito morale che regola i comportamenti umani, nel quale l’animalità rappresenta uno stato pre-umano, un tratto di “inciviltà”. Una delle ascoltatrici infatti sottolinea: “You need to behave in a dignified manner, you are not an animal, behave like a human! Sometimes the way the people behave, is the way they get treated”. Il razzismo come realtà vissuta e condivisa dal pubblico nigeriano è quindi neutralizzato dall’assunto che ognuno riceve il trattamento che si merita: la responsabilità personale in termini di condotta morale prende il sopravvento sulle implicazioni dell’appartenenza sociale a un gruppo razzizzato.

Inoltre, il razzismo è percepito in opposizione alle politiche umanitarie del governo italiano: Mr Mario insiste a più riprese sull’impossibilità che un comportamento razzista sia incarnato da chi “ti ha salvato dal mare, ti ha dato una casa, del cibo, dei soldi”, facendo esplicito riferimento al sistema di accoglienza in Italia. Se, come sostengono anche alcuni dei suoi ascoltatori, “i Bianchi non sono razzisti”, “ciò che l’uomo nero deve a sé stesso è il contrario del pensiero stereotipato che l’uomo bianco ha su di lui”. La responsabilità personale è quindi associata all’individuo *nero*, mentre le condizioni storiche della relazione fra “Bianchi” e “Neri” sono cancellate dal discorso. Nonostante venga sollevato il problema degli stereotipi, lo sforzo etico rimane invischiato in un gioco di specchi, potendo definirsi solo attraverso

l'immagine positiva di quel negativo prodotto dai "Bianchi". Mr Mario ritorna quindi sulla funzione pedagogica del video dell'arresto, che lui stesso promuove: "We as Africans or we as Black race [...] need to be informed so we wouldn't be deformed".

L'estetizzazione della violenza razzista prodotta dal video dell'arresto produce quindi un doppio effetto di deformazione: se da un lato riattiva la violenza della stigmatizzazione, dall'altro sposta il dibattito morale sulla questione del rispetto della legge. Alcuni ascoltatori suggeriscono che "bisogna obbedire alla legge del Paese [in cui si vive] per rispettare noi stessi (*respect ourselves*)". Il rispetto verso sé stessi rimanda quindi al rispetto della legge degli altri. Se troviamo qui l'espressione di un'etica dell'essere stranieri, quest'etica è rappresentata dal ruolo di "ambasciatori" (*ambassadors*) che i migranti nigeriani sono supposti avere in Europa. In contrasto con l'immaginario che dipinge i nigeriani come dei criminali, la loro missione di "ambasciatori" mira a riabilitare non solo la loro immagine pubblica, ma anche la loro "umanità" in quanto "neri" che vivono nelle società "bianche". In questa articolazione del discorso morale si possono osservare due processi di reificazione: in primo luogo, la legge degli altri è reificata poiché non se ne valutano né i contenuti né le modalità di applicazione. Inoltre, anche la relazione di potere fra "Bianchi" e "Neri", cittadini e stranieri, ne esce reificata, tanto che i migranti nigeriani sembrano rafforzare la loro identità di non-cittadini e accettarne la relativa condizione di dipendenza e subalternità.

Nonostante Mr Mario guidi questo coro di voci che sembrano risuonare all'unisono e condividere le stesse conclusioni, c'è qualcuno fra gli ascoltatori che evoca le morti degli afroamericani per mano della polizia negli Stati Uniti. Il flusso di opinioni apparentemente uniforme è inoltre disturbato da commenti che Mr Mario legge in silenzio sul suo telefono durante la diretta. Visibilmente infastidito, invita chi non sta apprezzando a lasciare il programma: "You are not forced to stay here". La presunta libertà garantita dalla sua modalità di conduzione, centrata sulla performance di un'arena pubblica, aperta e democratica in cui ognuno può esprimere il suo pensiero, pare incrinarsi qualora vi siano dei punti di vista discordanti. Lo stile di Mr Mario lascia trapelare i limiti della sua "autorità": non è solo l'autore del programma, ma è anche colui che decide quali siano i significati da attribuire al video dell'arresto. La sua adesione al potere della visione istituito dai "Bianchi", intorno al quale ruota il discorso morale sull'obbedienza alla loro legge, non convince però molti. Un commento compare sotto il video pubblicato su YouTube: "Nobody deserves to be killed because he does not respect the law. Italians do not respect the laws. It is foreigners who respect their laws. They do not respect the laws in any country". L'economia morale della legalità, quando contestata, continua a dividere cittadini e stranieri, ma giocando a parti inverse: è qui lo stereotipo della delinquenza degli italiani che viene riproposto a propria difesa. Non



sappiamo se il commentatore volesse accennare anche all'ipocrisia di un sistema di giustizia che colpisce più facilmente, e spesso più duramente, i non-cittadini. Ma la sua affermazione è chiara: il diritto non può giustificare una politica di morte. Il commento però continua: "No one deserves to be stripped naked and then beaten to death. I hope everyone of them who beat this young man to death receive death in their household including themselves". Se una conflittualità attraversa le visioni interne alla comunità diasporica, di quella violenza tanto sentita quanto silenziata rimane traccia anche in questa espressione di dissenso: peccato che questo avvenga proprio quando essa sembra perdere i confini del "bianco" e del "nero" che l'avevano così finemente nutrita.

### **Considerazioni finali**

L'articolo ha presentato il razzismo a partire dai materiali audiovisivi prodotti e fatti circolare dai migranti nigeriani. Dal video di John, che rimandava a un episodio di ordinario razzismo in una giornata da richiedente asilo in Italia, la condivisione dei video dei migranti ha incrociato la violenza della polizia, fatta di documenti concessi o negati, arresti e "deportazioni", e l'egemonia della rappresentazione dei nigeriani come "criminali". I tre video declinano in modo diverso il tema del razzismo nei confronti dei "neri" in Italia, ma hanno anche avuto un diverso utilizzo da parte di chi li ha prodotti. Nel caso di John, la riproduzione audiovisiva della sua esperienza, costruita per mezzo di una tecnologia ormai a portata di tutti quale lo smartphone e il dispositivo foto-video di cui è dotato, gli aveva permesso di contrapporsi alla visualità entro la quale il suo corpo nero veniva intrappolato da un immaginario razzista che lui e le altre ospiti del centro di accoglienza incontravano ogni giorno attraversando lo spazio pubblico. Quando gli avevo chiesto di poter vedere il video, lui l'aveva già cancellato perché la sua funzione si era esaurita in quello stesso episodio della sua vita quotidiana. Questo uso del video, che potremmo considerare "privato", aveva avuto piuttosto una finalità immediata, pragmatica, legata alla sopravvivenza quotidiana.

Il video dell'arresto invece viene prodotto e fatto circolare a scopo di denuncia, come l'autore stesso ad un certo punto afferma. Questa forma di denuncia, tuttavia, non è tanto interessata a mobilitare gli spettatori nello spazio pubblico, ma a scuoterli intimamente attraverso la percezione condivisa della violenza razzista insita nelle modalità dell'arresto. L'interesse per l'autonoma produzione e circolazione di video sulla violenza della polizia nei confronti dei soggetti razzizzati non è nuova se si considera l'impor-si nell'ultimo decennio dei movimenti sociali come Black Lives Matter. Recenti studi antropologici hanno messo in luce come la pubblicazione dei

video che riportano gli arresti arbitrari e la violenza mortifera della polizia contro cittadini afroamericani negli Stati Uniti non si sia limitata a costituire una nuova modalità di denuncia del razzismo, ma si sia trasformata in un mezzo attraverso cui costruire la propria contro-narrazione, sabotando la rappresentazione mediatica che stigmatizza le persone afrodiscendenti come sospette, potenzialmente pericolose o criminali (Bonilla, Rosa 2015; cfr. Mirzoeff 2011). La diffusione delle immagini ha prodotto così la mobilitazione collettiva di scala globale che oggi tutte conosciamo. Nel contesto dei movimenti sociali e del cosiddetto attivismo digitale, la produzione audiovisuale sul razzismo e la sua circolazione tramite i social networks ha assunto perciò un carattere esplicitamente politico, coniugandosi alle pratiche di mobilitazione “tradizionali” come le manifestazioni e i cortei. In questi e in molti altri studi, è l’attivismo digitale a fungere da presupposto per l’analisi dei processi di soggettivazione, legati così alle “politiche estetiche” che le pratiche mediatiche generano (cfr. Stalcup 2016).

Come nel caso di Black Lives Matter, l’articolo si occupa di indagare come la produzione dei video da parte dei migranti africani sottragga il razzismo all’estemporaneità della sua esperienza quotidiana per situarlo in un tempo dilatato dalla riproducibilità dei video e socializzato attraverso i nuovi media, un “tempo pubblico” che fa da contraltare allo “spazio pubblico” della violenza e della mobilitazione (Bonilla, Rosa 2015). Nel caso dei migranti africani in Italia, tuttavia, questa temporalità “pubblica” non si traduce necessariamente in forme di mobilitazione collettiva o di organizzazione politica. Vi sarebbe da chiedersi quanto questo dipenda dai diversi posizionamenti dei soggetti razzizzati nei diversi contesti nazionali. Rispetto alle persone nigeriane richiedenti asilo in Italia, l’analisi antropologica dei video e delle loro connessioni ha avuto l’obiettivo di interrogare il rapporto fra l’esperienza del razzismo e i processi di soggettivazione dei migranti, senza presupporre che esso conduca a direzioni univoche. Al contrario, la giustapposizione dei video ha mostrato come una pluralità di voci e di sguardi emerga proprio come effetto della circolazione dei video tramite i social media.

Il video dell’arresto, per effetto della sua diffusione, convoglia un’esperienza che potremmo definire *affettiva*, prodotta dalla relazione diretta che lo sguardo dell’autore/spettatore stabilisce con la collettività del suo pubblico. Come alcuni antropologi hanno evidenziato a proposito della rappresentazione visuale dei corpi neri, questa esperienza chiama in causa le “risonanze affettive e quotidiane delle immagini” (Mullings, Sobers, Thomas 2021, p. 401), ovvero quello che le immagini esprimono al di là del loro contenuto, in base alla vita sociale che esse acquistano attraverso i processi della loro produzione, circolazione e ricezione (Ginsburg, Abu-Lughod, Larkin 2002). La dimensione visuale delle relazioni sociali, infatti, riflette “un modellamento dell’esperienza sensoriale culturalmente e tecnologicamente mediato

e politicamente investito”, e per questa ragione non va “trattata a parte ma innestata dentro i contesti di vita in cui le persone fanno un’esperienza multisensoriale e attiva del mondo” (Bargna 2018, p. 10). Nell’introduzione al suo lavoro sugli album di famiglia della diaspora africana in Europa, la teorica femminista di cultura visuale Tina Campt definisce le fotografie come “oggetti che generano esperienze di intensità” (Campt 2012, p. 16). Riprendendo il dibattito sul concetto spinoziano di “affetto” applicato allo studio dei media e del visuale<sup>9</sup>, Campt afferma che le immagini hanno il potere di registrare una particolare sensibilità “che inizia con la visione e la vista, con *ciò che vediamo*, ma non finisce certamente lì” (Campt 2012, p. 13, traduzione mia). Da queste premesse Campt suggerisce come nell’analisi visuale sia più opportuno unire il guardare (*looking*) al sentire (*feeling*) e all’ascoltare (*listening*), per poter intercettare le “basse frequenze” della vita quotidiana delle immagini che sono parte delle formazioni culturali della diaspora africana (Campt 2017).

Sulla base di queste considerazioni è possibile rileggere l’estetizzazione della violenza di polizia che si produce nel video dell’arresto: al di fuori di un contesto informato, la violenza si rende comunque evidente poiché investe la sensibilità del gruppo razzizzato che ne è l’oggetto. La circolazione del video riporta la folla di migranti neri che assiste alla scena dell’arresto a un pubblico più ampio, in un misto di intensità e dispersione: è attraverso la comunità di affetti raccolta attorno a questo materiale audiovisuale che il razzismo è sentito, così come è sentita l’illegittimità delle sue pratiche. Il video e la sua circolazione evocano perciò la possibilità di una soggettività che si riconosce attorno all’esperienza del razzismo come modalità del sentire, dove ciò che si sente è la violenza che colpisce il sé collettivo del gruppo razzizzato. Si apre così la possibilità di una nuova configurazione del rapporto fra esperienza e politico (cfr. Manoukian 2010): provocando shock, sconforto, indignazione e rabbia, il video avvicina il gruppo razzizzato a una sensibilità antirazzista. In questo caso il valore della legalità non è in gioco, poiché il video dell’arresto attesta al contrario l’illegittimità della violenza che è monopolio di stato: gli studi antropologici sulla polizia hanno

---

9 Spinoza discute la sua teoria degli affetti nell’*Etica* (Spinoza 2009; si veda anche Deleuze 2004): mi preme qui evidenziare che il termine italiano “affetto” traduce il latino *affectus*, participio passato del verbo *afficere* (colpire). La teoria degli affetti di origine spinoziana è stata accolta anche da molti studi antropologici: come evidenzia Christina Schwenkel, il termine “affetto” “identify not individualized emotions and autonomous states of feeling, but the manifold passions that, Spinoza once argued, manifest intersubjectively and collectively through embodied actions and alliances” (Schwenkel 2013, p. 252). Nel campo degli studi su media e visuale il senso spinoziano degli “affetti” è mobilitato soprattutto per evidenziare la dimensione non conscia e non linguistica, ovvero non rappresentativa, delle pratiche mediatiche: come sostenuto da Shouse, “the power of many forms of media lies not so much in their ideological effects, but in their ability to create affective resonances independent of content or meaning” (Shouse 2005).

evidenziato come la razzizzazione della violenza sia parte di quella “cultura di polizia” che trova continuità con altre forme della violenza istituzionale (Fassin 2011; Karpiak, Garriott 2018).

Al contrario, il video di Mr Mario fa appello a un principio di razionalità per uscire da questo livello emozionale, per “usare il cervello” come dice lui stesso, opponendo chiaramente la sua voce a quella del suo pubblico. Si produce così uno scarto fra l’esperienza affettiva che il primo video convoglia, e la riflessività mossa attorno al piano “oggettivo” della legge, costituito dal suo funzionamento apparentemente trasparente e dai suoi agenti “neutri”. Attraverso questo spostamento da una dimensione all’altra, la comunità di affetti che il primo video ha creato si individualizza in un insieme di responsabilità personali. La circolazione del video non è più spontanea, ma viene sollecitata da Mr Mario in relazione ad un’interrogazione morale che fa della disobbedienza alla legge da parte dei nigeriani una constatazione già acquisita: raccolti dentro il pronome personale “noi” che Mr Mario usa ripetutamente nella sua discussione, “noi nigeriani” e “noi criminali” finiscono così per coincidere. Lo spostamento dalla dimensione affettiva al ragionamento morale che il video di Mr Mario opera, non segue quindi la direzione di uno sforzo per opporsi alla stigmatizzazione che tocca le persone nigeriane, ma la diaspora nigeriana è piuttosto chiamata a definirsi attraverso la fatale sopravvivenza al regime di frontiera, evocando il rischio di morte incontrato nell’attraversamento illegale del confine-Mediterraneo (Ciabbari 2020).

Il discorso morale fondato sul rispetto della legge unisce allora i migranti nigeriani in altro modo, nello sforzo di una trasformazione comune che riguarda tutti, tramite la quale essi diventano soggetti (ragionevoli, onesti e “civili”), malgrado – o meglio a partire da – le condizioni di oggettivazione che il discorso pubblico pone. In questo contesto, molto lontano da una rivendicazione politica dei diritti fondata sulla richiesta di uguaglianza nel trattamento e nelle condizioni di vita, il valore dell’obbedienza sembra essere al cuore di un’economia morale della legalità che avvicina i discorsi dei migranti ai discorsi securitari contro di loro. Tale avvicinamento si dispiega paradossalmente dentro l’asse che separa stranieri e cittadini, lasciando emergere un’etica dello straniero che fa del rispetto della legge la base per un’inclusione differenziale e subalterna alla comunità politica delle società d’arrivo. Se la combinazione di compassione e repressione ha governato per lungo tempo le politiche europee sull’immigrazione (Fassin 2005), nell’economia morale della legalità la “bontà” di quelli che salvano le vite pare soffocare l’esperienza del razzismo – istituzionale e quotidiano – che i migranti sperimentano, in nome di una gratitudine dovuta. È così che la norma morale che invoca il “rispetto per sé stessi”, effetto dello stigma che dal comportamento individuale ricade su tutto il gruppo razzizzato, arriva a confondersi con il rispetto per la legge degli altri.

Il materiale video che ho analizzato in questo articolo si situa nel contesto socio-politico italiano che caratterizza la virata securitaria dei decreti “Minniti” (agosto 2017) e “Salvini” (ottobre 2018), attraverso i quali l’“ethos compassionevole” del governo umanitario subisce una prima importante battuta d’arresto. È in questo periodo, infatti, che si stabilisce un codice di condotta per le ONG che provvedono al soccorso dei migranti nel Mediterraneo, per arrivare poi alle multe e ai sequestri delle navi, e infine alla criminalizzazione delle attività di salvataggio tout court, di cui l’esito forse più nefasto è l’omissione di soccorso che le istituzioni repubblicane hanno così sapientemente dimostrato di poter attuare con il naufragio di Cutro fra il 24 e il 25 febbraio 2023. L’economia morale della legalità rimane però sempre attuale: sono i migranti ad avere la responsabilità di mettere i loro figli in mare tentando di attraversare illegalmente le frontiere, e i trafficanti che li “traghettano” i veri criminali. Chissà cosa direbbe del razzismo dei “Bianchi” oggi Mr Mario, che non potrebbe nemmeno più appellarsi alla “bontà” dei loro salvataggi.

Nonostante l’incessante processo di razzizzazione dei confini fisici, sociali, politici e morali che caratterizza il mondo contemporaneo, attraverso i video delle persone migranti l’articolo ha provato ad allargare lo sguardo alla dimensione pratica e quotidiana del razzismo, di quel “razzismo fatto cultura e respiro” che è divenuto “il complemento obbligato del razzismo idraulico, quello dei micro e macrodispositivi giuridico-burocratici e istituzionali” (Mbembe 2022, pp. 72-73). In questo senso i video dei migranti non si limitano solo a restituire gli effetti repressivi e disciplinanti prodotti dalla loro illegalizzazione e criminalizzazione, né a definire mere tattiche di resistenza o di “individual self-help” (Scott, cit. in Santanera 2022, p. 207). Se lo stesso apparato “audio-logo-visuale” può essere concepito come un “dispositivo” nel suo essere un insieme di discorsi, istituzioni e tecniche (Chion 1994), gli assemblaggi di immagini, suoni, corpi, azioni, parole e affetti che esso fa emergere rivelano anche quegli elementi di casualità e contingenza che contribuiscono a renderlo un “sito di incontro fra gli esseri umani e i processi di formazione del soggetto” (Manoukian 2010, p. 239). In questo senso l’eterogeneità delle forme audiovisuali e la molteplicità delle voci che attraverso di esse convergono e divergono, sfuggono ad una supposta linearità del dispositivo stesso. Al contempo, lo spazio sociale generato dalla circolazione dei video rivela come tale eterogeneità sia costruita anche dalla diversità nell’uso dei social media e dei loro contenuti, riflettendo i rapporti di dominazione che lo costituiscono.

Il programma di Mr Mario sembra voler controllare proprio questa pluralità di sguardi, nel suo tentativo di disciplinare le variazioni affettive che si muovono attorno alla rappresentazione audiovisuale del razzismo, richiamando – con un brusco ribaltamento della celebre espressione di Balibar (1991) – delle “razze senza razzismo”. Nonostante questo ribaltamento sembri con-

durere a un'evidente contraddizione, esso rimanda ai processi di "assegnazione statutaria" che Guillaumin ha dimostrato essere parte dell'operatività del razzismo, e il cui principale esito è l'incorporazione della "razza" da parte del gruppo razzizzato stesso. Paul Gilroy ha affrontato la questione delle pericolose alleanze che possono costituirsi fra "Bianchi" e "Neri" nell'affidarsi ai miti della "razza", del nazionalismo e della "fraternità etnica" per stabilire la "propria" politica: non vi è contraddizione quindi fra la politica della razza e una politica delle razze, laddove la comunità (politica) è pensata costituirsi all'interno dell'appartenenza razziale (o etno-nazionale). Secondo Gilroy, la naturalizzazione della moralità insita nei miti del nazionalismo e della razza fa spazio al "cinismo" e alla "razionale applicazione dell'irrazionalità" (Gilroy 2000, p. 91). Proprio laddove la comunità di affetti creata attorno alla percezione della violenza razzista viene frammentata in nuove illogiche distinzioni fra "umano" e "animale", nero "buono" e nero "cattivo", altre voci emergono accanto a quella di Mr Mario e dei suoi fedeli ascoltatori. Sono voci che pongono dubbi, che sostano nelle domande più che cercare risposte, e che immaginano connessioni oltreatlantico per pensare la realtà delle cose e per pensarsi. La riflessività che la circolazione delle immagini promuove non si sposta quindi verso la definizione di un'univoca soggettività politica dei migranti africani in Italia, ma mostra gli aspetti di potenzialità e conflitto che la sollecitano, e le diversità e i rischi che essa può racchiudere.

## Bibliografia

- Bachis, F., (2020), Razzisti per Natura, Antirazzisti per Cultura, *Antropologia Pubblica*, 6, 1, pp. 63-84.
- Bachis, F., (2023), Transcultural voices and subalternity in a TikTok ethnography: some provisional remarks, in Benucci, A., Contarini, S., Cordeiro, G., Dos Santos, G., et Esteves J.M., eds., *L'Europe transculturelle dans le monde global/Transcultural Europe in the Global World*, Paris, Presses Universitaires de Nanterre, pp. 207-221.
- Balibar, É., (1991), Esiste un "neo-razzismo"?, in Balibar, É., Wallerstein, I., a cura, *Razza, nazione, classe: le identità ambigue*, Roma, Edizioni Associate, pp. 29-40.
- Bargna, I., a cura, (2018), *Mediascapes: Pratiche dell'immagine e antropologia culturale*, Torino, Meltemi.
- Bonilla, Y., Rosa, J., (2015), #Ferguson: Digital Protest, Hashtag Ethnography, and the Racial Politics of Social Media in the United States, *American Ethnologist*, 42, 1, pp. 4-17.
- Boyd, D., (2010), Social Network Sites as Networked Publics: Affordances, Dynamics, and Implications, in Papacharissi, Z., ed., *Networked Self: Identity, Community, and Culture on Social Network Sites*, pp. 39-58.

- Bracalini, P., (8 febbraio, 2018), Il presidente nigeriano: “Troppi di noi in cella, difficile farsi accettare”, *Il Giornale*, consultabile all’indirizzo: <https://www.ilgiornale.it/news/politica/presidente-nigeriano-troppi-noi-cella-difficile-farsi-1491822.html>.
- Campt, T. M., (2012), *Image Matters. Archive, Photography, and the African Diaspora in Europe*, Durham and London, Duke University Press.
- Campt, T. M., (2017), *Listening to Images*, Durham, NC, Duke University Press.
- Chion, M., (1994), *Audio-vision: Sound on screen*, New York, Columbia University Press.
- Ciabbari, L., (2020), *L'imbroglione mediterraneo. Le migrazioni via mare e le politiche della frontiera*, Milano, Raffaello Cortina.
- Dahinden, J., (2016), A plea for the ‘de-migranticization’ of research on migration and integration, *Ethnic and Racial Studies*, 13, 39, pp. 2207-2225.
- De Genova, N.P., (2002), Migrant “illegality” and deportability in everyday life, *Annual Review of Anthropology*, 31, pp. 419-447.
- Deleuze, G., (2004), *Spinoza. Filosofia pratica*, Milano, Guerini e Associati.
- Fassin, D., (2005), Compassion and repression. The moral economy of immigration policies in France, *Cultural Anthropology*, 20, 3, pp. 362-387.
- Fassin, D., (2009), Les économies morales revisitées, *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 6, pp. 1237-1266.
- Fassin, D. (2011), *La force de l'ordre. Une anthropologie de la police des quartiers*, Paris, Éditions du Seuil.
- Fassin, D., (2012), Vers une théorie des économies morales, in Fassin, D., Eideliman, J.-S., eds., *Économies Morales Contemporaines*, Paris, La Découverte, pp. 19-47.
- Floridi, L., (2015), *The Onlife Manifesto. Being Human in an Hyperconnected Era*, London, Springer.
- Fondazione ISMU, (2018), *Ventitreesimo Rapporto sulle Migrazioni 2017*, Milano, Franco Angeli.
- Foucault, M., (1988), Technologies of the Self, in Martin, L. H., Gutman, H., Hutton P. H., eds., *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*, Amherst, The University of Massachusetts Press, pp.16-49.
- Freeman, C., (5 febbraio 2016), Nigerians’ reputation for crime has made them unwelcome in Britain, says country’s president, *The Telegraph*, consultabile all’indirizzo: <https://www.telegraph.co.uk/news/worldnews/africaandindianocean/nigeria/12143510/Nigerians-reputation-for-crime-has-made-them-unwelcome-in-Britain-says-countrys-president.html>
- Gallini, C., (1996), *Giochi pericolosi: frammenti di un immaginario alquanto razzista*, Roma, Manifestolibri.
- Garbagnoli, S., Perilli, V., Ribeiro Corossacz, V., (2020), Prefazione all’edizione italiana. Il pensiero antinaturalista di Colette Guillaumin, in

- Guillaumin, C., *Sesso, razza e pratica del potere*, Verona, Ombrecorte, pp. 7-26.
- Gilroy, P., (1994), *Diaspora*, *Paragraph*, 17, 3, Keywords, pp. 207-212.
- Gilroy, P., (2000), *Black Fascism*, *Transition*, 81/82, pp. 70-91.
- Ginsburg, F. D., Abu-Lughod, L., Larkin, B., eds. (2002), *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Berkeley, University of California Press.
- Guillaumin, C., (1972), *L'idéologie raciste : genèse et langage actuel*, Nice, Institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles.
- Guillaumin, C., (1992), *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes.
- Godin, M., Donà, G., (2016), "Refugee Voices," *New Social Media and Politics of Representation: Young Congolese in the Diaspora and Beyond*, *Refuge: Canada's Journal on Refugees*, 32, 1, pp. 60-71.
- Karpiak, K., Garrriott, W., ed., (2018), *The Anthropology of Police*, London-New York, Routledge.
- Leurs, K., Ponzanesi, S., (2018), *Connected migrants: Encapsulation and cosmopolitanization*, *Popular Communication*, 16, 1, pp. 4-20.
- Legnani, M., (11 febbraio 2018), *Nigeriani, il premier del Paese africano: "Non fatene più arrivare nei vostri Paesi"*, *Libero*, consultabile all'indirizzo: <https://www.liberoquotidiano.it/news/esteri/13307387/nigeriani-parla-presidente-paese-africano.html>.
- Madianou, M., (2014), *Smartphones as polymedia*, *Journal of Computer-Mediated Communication*, 19, pp. 667-680.
- Madianou, M., (2019), *Technocolonialism: Digital Innovation and Data Practices in the Humanitarian Response to Refugee Crises*, *Social Media + Society*, pp. 1-13.
- Madianou, M., Miller, D., (2012), *Polymedia: Towards a new theory of digital media in interpersonal communication*, *International Journal of Cultural Studies*, 16, 2, pp. 169-187.
- Mahmood, S., (2005), *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.
- Mangiameli, G., Zito, E., (2021), *Antropologia culturale, social media, rete. Qualche riflessione preliminare*, *EtnoAntropologia*, 9, 2, pp. 11-16.
- Manoukian, S., (2010), *Where is This Place? Crowds, Audio-vision, and Poetry in Postelection Iran*, *Public Culture*, 22, 2, pp. 237-263.
- Mbembe, A., (2022), *Nanorazzismo. Il corpo notturno della democrazia*, Bari, Laterza.
- Miller, D., (2018), *Come il mondo ha cambiato i social media*, Roma, Ledizioni.
- Mirzoeff, N., (2011), *The Right to Look: A Counterhistory of Visuality*, Durham, Duke University Press.
- Muehlebach, A. K., (2012), *The moral neoliberal: welfare and citizenship in Italy*, Chicago, University of Chicago Press.



- Mullings, S., Sobers, S., Thomas, D., (2021), The future of visual anthropology in the wake of Black Lives Matter: A dialogue among Shawn Sobers, Deborah Thomas and Sireita Mullings, *Visual Anthropology Review*, 37, 2, pp. 401-421.
- Obasogie, O. K., (2014), *Blinded by sight: Seeing race through the eyes of the blind*, Stanford, California, Stanford University Press.
- Pinelli, B., (2021), Death and salvation of refugee women on European borders: Race, gender and class of bodies and power, *Anthropology Today*, 37, 1, pp. 17-20.
- Polchi, V., (1 gennaio 2017), Immigrazione. La stretta sugli irregolari parte dai nigeriani, *La Repubblica*, consultabile all'indirizzo: [https://www.repubblica.it/cronaca/2017/02/01/news/immigrazione\\_nigeriani\\_rimpatrio-157384673](https://www.repubblica.it/cronaca/2017/02/01/news/immigrazione_nigeriani_rimpatrio-157384673).
- Rai Radio 3, *Tutta la città ne parla*, puntata del 05/02/2018.
- Ribeiro Corossacz, V., (2013), L'intersezione di razzismo e sessismo. Strumenti teorici per un'analisi della violenza maschile contro le donne nel discorso pubblico sulle migrazioni, *Antropologia*, 15, pp. 109-129.
- Rivera, A., (2020), *Razzismo. Gli atti, le parole, la propaganda*, Bari, Dedalo.
- Salazar, J.F., (2010), Digital stories and emerging citizens' media practices by migrant youth in Western Sydney, *3CMedia Journal of Citizens, Community and Third Sector Media*, 6, pp. 54-70.
- Santanera, G., (2022), The use of smartphones and the quest for a future among West African men in reception centers in Italy, *Anuac*, 11, 2, pp. 205-228.
- Sbriccoli, T., Jacoviello, S., (2011), The case of S. Elaborating the "right" narrative to fit normative/political expectations in asylum procedure in Italy, in Holden, L., ed., *Cultural Expertise and Litigation. Patterns, Conflicts, Narratives*, Abingdon & N.Y., Routledge, pp. 172-94.
- Schwenkel, C., (2013), Post/Socialist Affect: Ruinations and Reconstructions of the Nation in Urban Vietnam, *Cultural Anthropology*, 28, 2, pp. 252-277.
- Shouse, E., (2005), Feeling, Emotion, Affect, *M/C Journal*, 8, 6.
- Sorgoni, B., (2011), Storie dati e prove. Il ruolo della credibilità nelle narrazioni di richiesta asilo, *Parolechiave*, 46, pp. 115-133.
- Spinoza, B., (2009), *Etica*, Bari, Laterza.
- Stalcup, M., 2016. The Aesthetic Politics of Unfinished Media: New Media Activism in Brazil, *Visual Anthropology Review*, 32, 2, pp. 144-56.
- Tabet, P., (1997), *La pelle giusta*, Torino, Einaudi.
- Vacchiano, F., (2011), Discipline della scarsità e del sospetto: rifugiati e accoglienza nel regime di frontiera, *Lares*, 77, 1, pp. 181-198.
- Whyte, Z., (2011), Enter the myopticon: Uncertain surveillance in the Danish asylum system, *Anthropology Today*, 27, 3, pp. 18-21.

