



ISTITUTO EURO ARABO DI STUDI CULTURALI E LINGUISTICI



المعهد الأوروبي العربي للدراسات العليا

Antropologia delle migrazioni

a cura di Antonino Cusumano

2036

MAZARA DEL VALLO

مزارا دل فالو





ISTITUTO EURO ARABO DI O C\ CTC'FGN XCNNQ  
المعهد الأوروبي العربي بمتزارا دلفالو

''''''''Dkmi j k'O gf kvgt t cpgk  
Antropologia delle migrazioni

a cura di Antonino Cusumano

"2036

MAZARA DEL VALLO

مزارا دلفالو

Dialoghi mediterranei: antropologia delle migrazioni / a cura di  
Antonino Cusumano. –

Mazara del Vallo: Istituto euro-arabo di Mazara del Vallo, 2016.

1. Migrazioni – Paesi Mediterranei – Raccolta di saggi.

I. Cusumano, Antonino.

304.8091822 CDD-22

SBN Pal0288470

CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana “Alberto Bombace”

© 2016 Istituto Euro Arabo di Mazara del Vallo.

Antonino Cusumano (a cura di), *Dialoghi mediterranei: antropologia  
delle migrazioni.*

## *Ringraziamenti*

Mentre le nazioni europee mostrano tutta la loro inadeguatezza e la loro cecità nella gestione e nel governo dei flussi migratori, alzando muri e fili spinati per respingere quanti fuggono da guerre, carestie e persecuzioni, chi va per mare, chi ne conosce gli incerti e mai addomesticati orizzonti, chi vi getta le reti ogni giorno avendo confidenza della sua ricchezza e della sua potenza, guarda con fraterna partecipazione e pronta dedizione all'umanità disperata che dal mare arriva. A guardar bene, a fronte dell'assenza delle istituzioni politiche gli unici europei che agiscono da europei senza essere rappresentanti di alcuna istituzione sono i pescatori di Mazara del Vallo, gli unici che, lanciandosi spontaneamente e generosamente in soccorso dei naufraghi, interpretano quella vocazione mediterranea che l'Europa dovrebbe avere e non ha. Gli unici che, avendo a bordo italiani e tunisini, navigano su quel mare non per presidiare confini ma se mai per rimescolarli, per contribuire concretamente a realizzare una Europa meno indifferente, più umana e più accogliente.

Mazara ospita da quasi mezzo secolo una laboriosa comunità di tunisini e i suoi pescatori, assieme a quelli di Lampedusa, sono impegnati in prima fila nell'opera di compassionevole soccorso e di generoso asilo dei migranti sopravvissuti ai naufragi. Essi ripetono antichi gesti che sono nei codici umanitari della gente di mare e, più in generale, della storia mediterranea. Nessuno sa meglio di un pescatore – che, tra prua e poppa, ha appreso l'arte del mestiere e del vivere – quel che accade sopra e sotto le onde e quanto sia “traditore” quel movimento incessante di acque, quel fragore di marosi. Conosce, la marineria mazarese, le rovinose tempeste vissute a bordo dei pescherecci, ha memoria delle tragedie dei naufragi, dei drammi familiari che hanno segnato le vicende locali della pesca dal dopoguerra ad oggi.

A queste esperienze e a questa memoria, alla sensibilità di chi ha sempre guardato al mare come ad una grande madre che dà la vita ed è misura del tempo e dello spazio quotidiano, a questo insieme di sentimenti, di passioni e di emozioni va ricondotto il gesto liberale di Nicolò Lanza che ha voluto accogliere l'invito dell'Istituto Euroarabo e legare il proprio nome alla pubblicazione di questo volume, sostenendone integralmente i costi di stampa. Il mare è per lui qualcosa di

più di un luogo a cui strappare le ricchezze del pescato, rappresenta più di una fonte di lavoro. È vicino al mare che ha imparato a diventare uomo e a stare nel mondo, essendo stato iniziato ed educato vicino al portocanale, tra le corde strette delle bitte e gli autocarri pronti a caricare le cassette di pesci per trasportarli nei mercati più lontani. Non ha mai voltato le spalle al mare e il suo mondo è sempre stato ancorato tra gli ormeggi e le banchine del molo.

Ha ereditato dalla tradizione familiare non solo l'amore e la passione per il mare ma anche l'attitudine al commercio, la vocazione ad intraprendere proficue attività collaterali di valorizzazione del pescato, di mediazione tra produzione e consumo. Armatore di più pescherecci che navigano lungo il Canale, instancabile e ingegnoso imprenditore, Nicolò Lanza ha saputo condurre e traghettare la tradizione familiare in lungimiranti e intelligenti imprese di investimento, promuovendo ristoranti, aprendosi alle innovazioni e impiantando un punto vendita perfino nel grande mercato di Milano, all'interno di una sorta di *slow food* del pesce (*Mazara fish sea food*). Al suo dinamismo commerciale e al suo coraggio imprenditoriale si deve in gran parte la penetrazione del nome di Mazara nei mercati ittici del nord Italia e dell'Europa, la fortuna che hanno avuto i gamberi rosa e i crostacei catturati dai nostri pescatori e apprezzati nelle tavole di numerosissimi consumatori.

Nicolò Lanza però unisce alle intuizioni economiche destinate al successo una grande e rara virtù, quella di essere rimasto legato alla dimensione umana della sua cultura originaria, del suo modo di essere vicino ai valori fondanti della comunità dei pescatori: l'umiltà, la solidarietà, l'attenzione per le imprese e le iniziative che hanno una funzione che trascende il valore strettamente materiale e si pongono al servizio della collettività e a difesa dei beni comuni. Va riconosciuto che è con questo spirito nobile e con questa sensibilità civica che Nicolò Lanza ha appoggiato in modo incondizionato il progetto culturale di questa pubblicazione che, attraverso il tema delle migrazioni, ci interroga sulle prospettive della nostra democrazia e della nostra stessa civiltà.

Per tutto questo l'Istituto Euroarabo esprime a Nicolò Lanza i più vivi sentimenti di gratitudine, nella convinzione che tutta la città di Mazara rimane grata al cittadino e all'uomo.

*Istituto Euroarabo*

## INDICE

<i>Nota introduttiva</i>	pag.	9
di Antonino Cusumano		
Piero di Giorgi	«	15
<i>Dialoghi sulla complessità del nostro tempo</i>		
Alessio Angelo	«	19
<i>La ville nouvelle è come l'Italia! Violenza simbolica e migrazioni</i>		
Antonella Elisa Castronovo	«	27
<i>Vivere al confine. Segregazione e lavoro dei richiedenti asilo nel CARA di Mineo</i>		
Filomena Cillo	«	37
<i>Al di là del soggettivo: raccontare le memorie traumatiche</i>		
Annamaria Clemente	«	53
<i>Letteratura di migrazione e giochi identitari</i>		
Roberta Cortina	«	60
<i>Paesi di Cuccagna e migrazioni. Odissee e tradizioni ludiche dei pescatori siciliani in altro mare</i>		
Cinzia Costa	«	65
<i>Gerarchie di diritti. Migrazioni e contraddizioni</i>		
Federico Costanza	«	73
<i>La riconquista dello spazio pubblico: la cultura tunisina fra protesta e resistenza</i>		
Chiara Dallavalle	«	77
<i>Transnazionalismo e spostamenti forzati</i>		
Valeria Dell'Orzo	«	82
<i>Forme nuove del camminare transnazionale</i>		



Concetta Garofalo	pag.	86
<i>Antropologia del rimpatrio e mondo contemporaneo</i>		
Marta Gentilucci	«	96
<i>Narrare l'orrore</i>		
Eugenio Giorgianni	«	102
<i>Musica in viaggio. Spostamenti sonori lungo l'Africa di un artista congolese</i>		
Tommaso India	«	115
<i>Identità operaia nell'evoluzione della fabbrica Fiat di Termini Imerese</i>		
Rita Iocolano	«	123
<i>Verso una netnografia delle relazioni interetniche</i>		
Virginia Lima	«	131
<i>I profughi ieri e oggi: sulle orme di Enea, da hostis a fondatore di Roma</i>		
Lorenzo Mercurio	«	138
<i>Etnia tamil e identità pluri-religiosa, tra Sri Lanka e Sicilia</i>		
Luisa Messina	«	142
<i>Il corpo dei minori migranti</i>		
Valentina Richichi	«	147
<i>Educare alla migrazione</i>		
Francesca Rizzo	«	152
<i>La Casbah di Mazara. Dall'etnico all'esotico</i>		
Daria Settineri	«	166
<i>Dispositivi ed eccezioni nel processo migratorio. La storia di Odette</i>		
<b>Gli Autori</b>	«	173

## Nota introduttiva

di *Antonino Cusumano*

Sul fenomeno più eclatante e più drammatico del nostro tempo – le migrazioni – si misura e si giudica non solo la cultura politica dell'Europa ma anche e soprattutto la civiltà *tout court* del mondo occidentale, dal momento che fra le tante domande che gli immigrati ci pongono, con la loro presenza, con la loro esistenza, alcune sono davvero cruciali e riguardano il senso ultimo del nostro stare insieme come comunità, il sentimento di appartenenza alla città, il concetto di cittadinanza e di democrazia, la questione dei diritti civili fondamentali, i nodi costitutivi della nostra stessa identità. Ecco perché non si è probabilmente riflettuto abbastanza sul clamoroso paradosso dentro il quale stiamo vivendo: mentre crescono i flussi migratori e si aggrovigliano i fili culturali della globalizzazione, le discipline abilitate a studiare questi fenomeni, ovvero le scienze umane e sociali, sono in Italia sempre più marginalizzate e depotenziate. Sia sul piano accademico sia su quello più ampiamente pubblico. C'è una debolezza strutturale, una scarsa visibilità se non una totale assenza nei luoghi dei discorsi politici, nei dibattiti e nella vita collettiva del nostro Paese. E l'antropologia sembra in questo contesto la più evanescente, la più reticente tra le scienze. Eppure mai come oggi la società ha bisogno dei suoi saperi e delle sue pratiche intellettuali, dal momento che assistiamo ad una profonda riarticolazione delle differenze culturali e delle loro rappresentazioni a seguito dei fenomeni di mobilità globale che stanno modificando il profilo antropologico e non solo demografico del nostro Continente.

In quanto «esperti delle diversità», secondo la definizione di Han-nerz, gli antropologi sarebbero indispensabili nelle scuole, negli ospedali, nei tribunali, negli uffici comunali, nei centri sociali, in tutti gli spazi urbani in cui le carte delle appartenenze si sono rimescolate e i modi e le forme del nostro vivere, abitare, ragionare e comunicare sono sollecitati al confronto e all'esercizio quotidiano della coesistenza con altri modi e altre forme. Quale altra disciplina se non quella di frontiera

come l'antropologia può disporre degli strumenti euristici necessari all'attraversamento dei confini culturali e all'intelligibilità delle complesse dinamiche interetniche del mondo contemporaneo? Quale altro modello teorico e metodologico se non quello sostenuto dallo sguardo antropologico ha dato prova di saper osservare, assumere e interpretare i diversi punti di vista, i tanti possibili modi di pensare e di agire? Lo studio delle diversità nel quadro di un temperato relativismo resta il migliore antidoto contro ogni espressione di etnocentrismo e di fondamentalismo identitario.

Oggi tuttavia si impone un ripensamento delle categorie della stessa scienza antropologica, in corrispondenza dei tumultuosi sviluppi della globalizzazione e dei conseguenti processi transnazionali e diasporici che hanno maturato e dispiegato nuovi scenari. L'Altro non è più Altrove, l'antropologo non porta più il casco coloniale né si affaccia sulla veranda di qualche isola remota ed esotica. Dissolti i giri lunghi ai confini dell'Occidente per scoprire popoli sconosciuti da aggiungere all'atlante etnologico, l'antropologia del XXI secolo è impegnata a percorrere le strade di casa, l'orizzonte domestico, le periferie urbane per incontrare gli stranieri, le culture degli uomini e delle donne che vengono da lontano e abitano il vicino, le nostre città, le nostre contrade più appartate. Gli ex colonizzati, come per una nemesi storica, oggi colonizzano gli spazi del nostro quotidiano, interrogano le nostre memorie, sfidano le nostre democrazie, partecipano del nostro immaginario e, mentre ci accorgiamo di quanta parte di loro si riconosce nel nostro Occidente, cominciamo ad intuire quanto del loro patrimonio umano e culturale è già destinato a diventare nostro.

Caduta la retorica legata al mito dell'«essere stato là», il viaggio dell'antropologo, da sempre paradigma fondativo e distintivo del suo lavoro, inizia e finisce sotto casa, laddove sono arrivati i migranti, quanti cioè fanno esperienza – spesso drammatica – del viaggiare per attraversare i confini fisici prima che simbolici. Rovesciata la traiettoria, spostato il campo dell'investigazione, modificato e decentrato il rapporto tra osservatori e osservati, alcuni concetti cardini della disciplina, come alterità, etnia, osservazione partecipante, distanziamento e sguardo da lontano, sono sottoposti ad una revisione analitica e critica. Nella dimensione transnazionale delle connettività che su scala plane-

taria mettono in comunicazione uomini, beni e tecnologie, nessuno può ricondurre alcun luogo ad una autentica autoctonia, né è possibile identificare l'etnicità come irriducibile proprietà di un gruppo. La stessa cassetta degli attrezzi dell'antropologo va dotata di strumenti e di oggetti teorici e metodologici che hanno a che fare con il diverso posizionamento del ricercatore rispetto alla materia e ai soggetti della ricerca.

A guardar bene, a livello delle strutture profonde, esiste una certa omologia tra l'esperienza conoscitiva dell'immigrato e le procedure etnografiche di mediazione, negoziazione e traduzione dei codici culturali cui è impegnato lo studioso. Così come il migrante deve riplasmare il suo sguardo sulla nuova realtà per comprenderne il senso e tentare di parteciparvi, allo stesso modo l'antropologo è chiamato a farsi straniero a se stesso, a decostruire cioè l'ordine che orienta la propria mappa spaziale e temporale, il testo e il contesto della propria cultura. La consistenzialità dei due spaesamenti assimila per certi aspetti le condizioni dell'uno e dell'altro, entro un circuito di orizzonti incrociati e di "riflessione" reciproca. Anche l'antropologo, pur nella protezione di un indubbio e oggettivo potere, sta sul crinale di una frontiera, si dispone a valicarlo, vive la tensione della dislocazione, il disagio della crisi degli *a priori* e dell'adattamento ai punti di vista diversi dai propri. Tanto più che, come sappiamo da Lévi-Strauss, «l'osservatore è egli stesso parte dell'osservazione», e nel tentativo di conoscere l'altro non si conosce in verità che se stessi. L'effetto "specchio" prodotto dallo sguardo sull'alterità ne ribalta la traiettoria che dal soggetto parte e al soggetto comunque ritorna. Lo straniamento è condizione che consente all'antropologo non solo di scoprire nuovi mondi e nuovi modi possibili di vivere e di pensare, ma anche di tornare a guardare al mondo fino ad ieri abitato e familiare con prospettive, sfumature e gradi di consapevolezza nuovi.

Lo stesso fenomeno migratorio in quanto vettore globale della storia endemica e strutturale dell'uomo, agisce, come è noto, da formidabile cuneo riflettente delle dinamiche locali e concorre a disvelare epifanicamente le morfologie complesse dei nostri spazi urbani, le dialettiche carsiche più profonde, le tradizioni e le contraddizioni del nostro convivere e stare nel mondo. Da qui la funzione strategica che l'immigrazione esercita nella conoscenza antropologica della realtà e

nella ridefinizione del profilo della nostra stessa identità nazionale. Da qui, nello stesso tempo, l'apporto fondamentale che l'antropologia può dare alla comprensione degli stessi flussi e alla interpretazione del loro impatto nei contesti culturali, anche grazie al particolare approccio di tipo olistico alla osservazione delle società che ben si presta alla ricognizione di un "fatto sociale totale" quali sono le migrazioni. Alla mutua correlazione sottesa tra i movimenti migratori e il loro studio in antropologia, tra l'oggetto fattuale e il sapere disciplinare, si accompagna, a pensare bene, un altro paradosso, che vede, da un lato, un ritardo dell'antropologia italiana rispetto alle ricerche scientifiche su questi temi, e, dall'altro lato, la penetrazione del suo alfabeto lessicale nel vocabolario del senso comune, nell'uso mediatico generalizzato. La proliferazione nei discorsi pubblici e nel linguaggio corrente di parole chiave come cultura, identità, etnia, multiculturalismo, per fare solo alcuni esempi, produce una serie di torsioni e manipolazioni ideologiche tali da banalizzare e adulterare i concetti originari. Di contraddizioni in contraddizioni, i processi di reificazione delle culture si trasferiscono nella dimensione politica e diventano dispositivi securitari associati a disposizioni umanitarie, provvedimenti di esclusione rappresentati quali beffardi strumenti di salvaguardia e valorizzazione delle differenze.

A fronte di tutto questo assistiamo ad uno scandalo senza precedenti nella storia del nostro Paese: lo spreco di intelligenze e di energie intellettuali di cui siamo responsabili e, spesso, muti testimoni. Migliaia di giovani laureati in antropologia hanno abbandonato l'Italia o vi restano senza lavoro e senza speranza di trovarlo. Non sembra esserci spazio per le loro competenze disciplinari, per il capitale scientifico che hanno accumulato e che sarebbe prezioso nella comprensione e nella gestione dei processi sociali e delle dinamiche culturali delle città contemporanee. Da questa amara consapevolezza muove, per volontà dell'Istituto Euroarabo, il progetto editoriale del bimestrale online *Dialoghi Mediterranei*, che nato nel 2013 ha fin qui raccolto e valorizzato un cospicuo numero di contributi di giovani studiosi – laureati, dottorandi e dottorati – per lo più appartenenti alla Scuola antropologica di Palermo, impegnati a proporre sulle pagine della rivista elaborazioni di esperienze conoscitive, esiti di ricerche etnografiche, letture critiche e

approfondimenti teorici e analitici sui diversi aspetti che i flussi migratori oggi sollecitano.

Questo libro presenta una piccola e parziale selezione di questi scritti, che hanno come oggetto privilegiato di attenzione le migrazioni nel contesto problematico delle trasformazioni sociali e urbane e delle molteplici articolazioni e connessioni tra locale e globale. Le voci diverse, che offrono una pluralità di prospettive attraverso cui studiare il fenomeno della mobilità contemporanea, coagulano attorno all'obiettivo di decostruire le interpretazioni correnti di tipo essenzialista, tendenti ad oscurare e deformare i profili dei migranti che arrivano, transitano, abitano, lavorano nelle nostre città, entro rappresentazioni convenzionali e immagini stereotipate. Gli autori contribuiscono a delineare una rassegna di temi che si intrecciano e dialogano intorno all'unica materia d'indagine, luogo geometrico e crocevia dei loro ragionamenti. Dal transnazionalismo alle produzioni dell'immaginario, dalle reti sociali ai campi di accoglienza, dai rifugiati alle politiche di asilo, dalle pratiche religiose alle relazioni interetniche, dalle applicazioni pedagogiche a quelle in medicina, dalla riflessione sui diritti alle argomentazioni sulle identità: questi alcuni dei temi in cui si articolano le pagine del volume, alcuni dei contenuti che accompagnano le esemplificazioni etnografiche e i dati empirici.

Siamo convinti che guardare al mondo, antico e contemporaneo, attraverso la ricognizione dei diversi aspetti del composito fenomeno delle migrazioni – siano esse transiti, fughe, passaggi frontalieri o vere e proprie diaspore – significa in fondo attingere alle radici di uno dei gangli vitali della mediterraneità, alle origini di quelle permanenze e persistenze che, pur nel divenire, hanno definito l'essere, ovvero quello che siamo, quello in cui ci riconosciamo. Non c'è, del resto, figura più esemplificativa della cosiddetta postmodernità del migrante, cioè di colui che, al di là dell'asilo o dell'esilio, abita nel cuore della globalizzazione, ne è agente e ne è agito, muovendosi sui crinali sottili e incerti di più luoghi fisici e simbolici. I giovani autori dei saggi di questo volume sono consapevoli che il mondo che si prepara è quello prefigurato da quanti nati qui hanno genitori nati altrove, da appartenenti a famiglie costitutivamente mobili e frammentate, a genealogie estese e ramificate. A partire dalle contraddizioni di questo nostro greve tempo, par-

ticolarmente sensibile ai flussi di merci e di capitali e paradossalmente refrattario alla circolazione dei corpi, essi volgono il loro interesse di studio ai processi culturali della contemporaneità, su ciò che si nasconde sotto la superficie apparente degli accadimenti e su ciò che la lezione della memoria concorre a farci scoprire o riscoprire.

Se l'antropologia offre una preziosa chiave di lettura per scoprire le differenze tra le maglie indistinte delle somiglianze e per individuare viceversa le somiglianze laddove in prima approssimazione sono visibili solo le differenze, nell'orizzonte della ricerca etnografica i soggetti delle migrazioni non sono più categorie etniche generiche, individui occultati entro comunità astratte ma sono persone in carne e ossa, le cui storie di vita sono parte fondamentale del lavoro dell'antropologo, impegnato a dialogare *con l'altro* piuttosto che a parlare *in nome e per conto dell'altro*.

## **Dialoghi sulla complessità del nostro tempo**

di *Piero Di Giorgi*

Col numero 18 in rete dal 1 marzo 2016, *Dialoghi Mediterranei* ha compiuto tre anni. Una rivista che abbiamo pensato e voluto con determinazione e che oggi conta circa 200 mila contatti. Nell'editoriale del primo numero parlavamo genericamente di una "rivista di cultura" ma anche, in quanto espressione dell'Istituto Euroarabo, di uno strumento "d'interazione, di confronto e di dialogo tra culture". Ci siamo occupati di storia, letteratura, religioni, scienza, arte, cinema, diritti, di politica nazionale, europea e internazionale, di attualità in generale, ma soprattutto abbiamo rivolto lo sguardo su uno dei fenomeni più drammatici del nostro tempo, le migrazioni nelle sue molteplici manifestazioni. Per questo, in occasione del primo triennio della nostra rivista, abbiamo voluto raccogliere in un libro alcuni saggi degli autori più giovani, in prevalenza antropologi.

Mi preme precisare che né l'antropologia, che nel suo significato etimologico riassume tutto ciò che riguarda l'attività umana nei suoi vari aspetti, né qualsiasi altra disciplina, da sole, siano in grado di cogliere l'unitarietà del reale, che postula la necessità di approdare a un'unità del sapere. Dico questo perché sono fermamente convinto che nessuno e nessun ramo del sapere possiedono la verità e che ci si può approssimare alla verità, come singoli, soltanto attraverso lo scambio e il confronto tra diversi, se si è attenti al punto di vista degli altri, se sappiamo coniugare il nostro sogno con quello degli altri, se usciamo dalla banalità degli stereotipi e dei pregiudizi ed esercitiamo il pensiero critico. Per quanto riguarda le discipline, possiamo avvicinarci a cogliere l'unità e l'interconnessione del reale se usciamo dalle specializzazioni disciplinari e, superando la distinzione operata da Wilhelm Dilthey tra scienze umane e sociali (*Geisteswissenschaften*) e scienze della natura (*Naturwissenschaften*), approdiamo a una loro riconciliazione. La realtà è unitaria e anche le discipline devono essere ricomposte per essere adeguate a cogliere la complessità sociale. Per dirla con Serge Moscovici, occorre un "politeismo metodologico" e non si può non es-



sere d'accordo con Edgar Morin, quando sostiene che la conoscenza è un fenomeno multidimensionale e occorre che interagiscano fisica, chimica, biologia, storia, psicologia e antropologia.

Tutto ciò è tanto più vero se si tiene conto del mutamento del quadro delle conoscenze scientifiche e del fatto che oggi ci troviamo in una società "liquida", dove sono tramontate le grandi narrazioni. Infatti, all'inizio del Novecento, l'irrompere sulla scena mondiale della teoria dei quanti di Max Plank, confermata dopo qualche anno da Einstein, ha prodotto un cambio di paradigma rispetto alla visione newtoniano-cartesiana di mondo che si aveva prima, secondo cui, come sosteneva Laplace, bastava conoscere lo stato di un sistema in un dato momento per potere conoscere la sua evoluzione. Questa concezione deterministica e di certezze è stata messa in questione dal principio d'indeterminazione di Heisenberg, che ha affermato che non si può conoscere la realtà perché l'osservatore perturba l'oggetto osservato e lo influenza. Su queste premesse, la cibernetica di Norbert Wiener ha coniato il concetto di "anello retroattivo", secondo cui l'effetto agisce sulla causa che lo produce. La *Teoria generale dei sistemi* di von Bertalanffy ha affermato che un sistema è un complesso di elementi interagenti, una totalità, che è qualcosa di più e di diverso della somma dei suoi elementi, un'organizzazione superiore con qualità e proprietà emergenti nuove. Da qui la teoria della complessità, nata come necessità di una scienza adeguata alla complessità dei fenomeni derivanti dall'interconnessione e dalle interazioni dei vari aspetti della realtà.

In sintesi, il nuovo paradigma olistico ha trovato terreno fertile grazie alla nuova concezione indeterministica, introdotta dalla fisica quantistica, secondo cui la presenza della casualità è fonte d'incertezza e imprevedibilità: la realtà non è più come appare. Si è passati, pertanto, da un'epistemologia causale-lineare a un'epistemologia circolare, per cui dietro ogni fenomeno o evento non c'è una sola causa ma una serie di concause e ogni evento a sua volta agisce sulle cause. Ogni sistema, inoltre, è soggetto a un'ampia gamma di perturbazioni e fluttuazioni. Ilya Prigogine, fautore di una nuova alleanza tra scienze umane e scienze della natura, sostiene che tutti i sistemi sono instabili e una piccola perturbazione iniziale si amplifica velocemente; che il caos è sempre conseguenza di fattori d'instabilità. Se le fluttuazioni raggiungono una certa soglia, rendono instabile l'intera struttura, il sistema si

viene a trovare a un punto di biforcazione: o si auto-organizza a un livello di ordine superiore, oppure volge verso il caos. Se prendiamo il sistema economico globale, sono tali le ingiustizie e le disuguaglianze che esso corre il rischio di approdare verso una duplice biforcazione catastrofica: una catastrofe antropologica e una catastrofe ecologica. La prima riguarda gli esodi biblici per sfuggire alle guerre, al terrorismo del cosiddetto califfato, alla fame, a cui stiamo assistendo; la seconda è *in itinere* ed è la catastrofe climatica, che il Global Risks Report, stilato dagli esperti del World Economic Forum, pone al primo posto tra le emergenze. Se non sarà fermato l'aumento di CO<sub>2</sub> e il conseguente riscaldamento globale, i ghiacciai che sono già in fase di scioglimento aumenteranno il volume dei mari; molte terre spariranno sommerse dalle acque, mentre altre saranno in preda alla siccità e ci saranno i nuovi migranti climatici.

Questa sintetica premessa epistemologica è per significare l'arbitrarietà di ogni punto di vista e che non ci può essere una spiegazione pressoché completa di un evento se non con il contributo di diversi punti di vista. Per questo dubito di tutti coloro che hanno la risposta sempre pronta. Nessun problema o evento può essere compreso se non all'interno di un'ottica sistemica, di una rete d'interconnessioni e all'interno di un'unitarietà del sapere. Se prendiamo, ad esempio, il fenomeno delle migrazioni, esso non può essere visto isolatamente ma va adeguatamente storicizzato e interconnesso con una rete circolare di fenomeni ed eventi: il sistema economico globale, le disuguaglianze del sistema, la fame, le guerre, l'ISIS, i migranti, i pregiudizi, l'intolleranza e il razzismo. Tutto si tiene all'interno di una totalità che postula un approccio multidisciplinare.

Si può comprendere, attraverso la storia, che le migrazioni sono sempre esistite. Il mondo odierno è il frutto di una serie infinita di migrazioni e contaminazioni, dai primi nostri progenitori provenienti dall'Africa a quelle prodotte dall'Impero romano (*Graecia capta, ferum victorem cepit*), a quelle derivanti dal colonialismo fino alle nostre migrazioni in America, Tunisia, nord Italia. Si può dire che tutti noi siamo meticci e che i nostri antenati erano tutti neri. Invece, la scarsa informazione, la superficialità o la propaganda e le menzogne dei mestatori di professione hanno parlato a lungo di emergenza a proposito dei flussi migratori che, invece, sono un fenomeno di mobilità di massa

a causa delle profonde e scandalose disuguaglianze e iniquità presenti nel mondo e che saranno destinati a durare per molti anni se non riusciremo a creare una società più giusta. Questi propagandisti hanno instillato stereotipi, attraverso stupide semplificazioni e retoriche emozionali, per indurre xenofobia e razzismo, tacendo anche sulle responsabilità che ha avuto il colonialismo occidentale e continua ad avere ancora oggi, prima in Iraq, poi in Libia nel 2011, e perfino sulla nascita dei gruppi terroristici dell'ISIS.

Si può conoscere, attraverso la biologia, che le razze non esistono e che la grande variabilità della specie umana, la diversità, è la condizione per l'esistenza della specie; che tutti gli esseri umani sono fatti della stessa sostanza chimica, organizzata in cellule, gestite da un codice genetico; che, per quanto riguarda il polimorfismo dei gruppi sanguigni, i principali tipi: "A", "B", "AB", "0", sono sempre nella stessa sequenza, sia nelle popolazioni europee, sia in quelle non europee. Il gruppo "0" è sempre il più comune, seguito da "A", "B" e "AB". Si può conoscere, attraverso la psicologia, che le strategie cognitive sono uguali a qualsiasi latitudine e longitudine, che è possibile comprendere perché tanti immigrati di seconda e di terza generazione si sono sentiti emarginati, esclusi, frustrati e hanno potuto trovare nell'ISIS una nuova identità e un ideale per cui combattere. Si può conoscere, tramite l'antropologia, la diversità delle culture e come la conoscenza di tale diversità non si traduca in termini di superiorità/inferiorità bensì di contributo a relativizzare alcune affermazioni o assunti che attribuivano alla natura processi che invece sono soltanto da considerare dovuti all'ambiente culturale.

È sulla base di queste premesse che ci sforziamo, nell'affrontare le problematiche che trattiamo nella nostra rivista, di seguire un'ottica sistemica e di porci domande, consapevoli non solo di quanto sosteneva Albert Einstein, ovvero che «è più facile disintegrare un atomo che un luogo comune», ma anche dell'ammonizione di Oscar Wilde: «Se hai trovato una risposta a tutte le tue domande, vuol dire che le domande che ti sei posto non erano giuste».

## **La *ville nouvelle* è come l'Italia! Violenza simbolica e migrazioni**

di *Alessio Angelo*

La doppia origine della *medina* di Marrakech è un richiamo alla violenza esercitata sulla popolazione marocchina da parte del protettorato francese, che ne ha invaso, distrutto e modificato la vita, gestendo persino la perpetuazione del tradizionale modo di vivere. La storia del colonialismo francese ha origine nella seconda metà del XIX secolo e si concretizza con l'istituzione del protettorato a partire dal 30 marzo 1912. Il trattato stipulato con il sovrano marocchino garantiva apparentemente l'integrità del Marocco che però veniva suddiviso in tre zone d'influenza, quella centrale francese, quella del Rif riservata agli spagnoli, e quella internazionale di Tanger. Apparente e del tutto retorico anche il mantenimento della sovranità del sultano in un Paese che, di fatto, era governato dal Residente Generale munito di tutti i poteri. Dopo la firma del trattato fu nominato Residente Generale il Maresciallo Lyautey che fece immediatamente occupare gran parte del Paese e in particolare Marrakech.

È indicativo il modo in cui il Residente Generale Lyautey operò dispoticamente nell'urbanizzazione del Marocco realizzando nuove forme di convivenza. Secondo Daniel Rivet [1], uno dei più autorevoli storici del fenomeno, tre furono le idee che pilotarono l'urbanizzazione in epoca coloniale: separare completamente la *ville indigenes* e la *ville europèennes*; proteggere e restaurare la medina; sperimentare delle cosiddette *ville nouvelle* d'avanguardia. Ed è proprio su questa sua pianificazione e stravolgimento del tessuto urbano che si basa la doppia origine della medina di Marrakech, che da quel momento acquista un valore diverso e s'identifica nella sua opposizione alla *ville nouvelle* della collina della Gueliz. All'interno di uno spazio relativamente piccolo, ecco nascere le contraddizioni che hanno interessato l'intero secolo XX e che continuano ancora oggi: l'opposizione tra il selvaggio e il civilizzato, che è divenuto col tempo l'opposizione tra l'antico e il mo-

derno, tra il casuale e l'ordinato, tra l'incontrollabile che attrae e il dominante che gestisce l'intero territorio. Questa è la dialettica oppositiva che viene fuori dallo scontro tra i due mondi. Una dialettica violenta che mette in relazione la civiltà degli oppressori e quella dei dannati della terra.

Nel momento in cui attraverso l'uso della forza un soggetto viene obbligato o portato a compiere un qualsiasi atto contro la sua volontà si genera violenza. I modi e le sfumature con cui la violenza possa compiersi sono di diverso tipo e forma, ma lo stato finale che prevede la violenza rimane sostanzialmente uguale. Approfondite ricerche nell'ambito delle scienze umane, sociali e biomediche hanno individuato particolari forme di violenza intimamente legate a fenomeni sociali di notevole importanza antropologica. È il caso della violenza simbolica. Questa, apparentemente innocua e definita anche come "dolce", risulta tra le più feroci cause della povertà, della marginalizzazione e dell'oppressione.

«La violenza simbolica è quella coercizione che si istituisce solo per il tramite dell'adesione che il dominato non può mancare di concedere al dominante (quindi al dominio) quando dispone, per pensarlo e per pensarsi, o meglio per pensare il suo rapporto con lui, solo strumenti di conoscenza che ha in comune con lui e che, essendo semplicemente la forma incorporata della struttura del rapporto di dominio, fanno apparire tale rapporto come naturale» [2].

Affinché si possa parlare di violenza simbolica diviene necessaria la presenza sostanziale di due termini. Il primo è quello che presume una sorta di collaborazione da parte di chi subisce questa coercizione. I dominati in qualche modo collaborano nell'accettare questa violenza, ma Bourdieu stesso ci avverte che questa forma di sottomissione non è da confondersi con la "schiavitù volontaria", tutt'altro. Questa partecipazione è l'effetto di un potere iscritto e incorporato nelle strutture sociali dei dominati. Non si tratta perciò di un'azione volontaria e consapevole.

È necessario considerare il fatto che ciò che si presenta oggi come naturale e fuori discussione è il prodotto che poco a poco è stato co-

struito. Si potrebbe affermare genericamente che il mondo di adesso si è imposto lentamente al mondo di prima. Non si tratta di una casuale ricomposizione ma di una imposizione, si tratta di un dominio pensato e stabilito. Michel Foucault nella visione della biopolitica afferma che anche quando vi è in discussione l'utilizzo di una pura forza bruta, quella delle armi ad esempio, o dell'utilizzo del potere economico e di un sistema finanziario preminente, il dominio che si è imposto acquista sempre una dimensione simbolica. Questa dimensione simbolica, dove la sottomissione a un mercato o l'obbedienza al più forte si trasformano in atti di riconoscimento, fa in modo che le strutture sociali stesse vengano influenzate. In questo modo le capacità decisionali e le volontà delle persone sono dunque canalizzate ricreando quel meccanismo tipico della violenza.

Questo ci riporta al secondo termine cioè quello riguardante gli strumenti di conoscenza di cui dispone il dominato. La lingua viene imposta così come il modello economico, il sistema finanziario e tutti quei veicoli di comunicazione che esistono e prendono forma, non in uno scambio continuo tra due culture che s'incontrano, ma solamente nella forma accettata, concepita, imposta e diffusa della cultura dominante. Il dominato è portato ad utilizzare questi strumenti di conoscenza perché diviene l'unico modo per affermarsi all'interno della propria società destabilizzata.

Quando due culture entrano in contatto si genera un rapporto di egemonia e subalternità e attraverso questi atti di riconoscimento è possibile rintracciare quali siano i processi che creano questa determinata condizione, la cui realizzazione è resa possibile solamente attraverso una pseudo-volontà. La relazione tra il dominato e il dominante è sì un rapporto bilaterale ma non simmetrico, la base di partenza è infatti inclinata a favore del dominante poiché è quest'ultimo che attraverso vari strati di potere economico, bellico, burocratico, è in grado di espandere la propria volontà gestendo e valorizzando la cultura del dominio. La stessa viene naturalizzata in maniera tale da velare la propria essenza, presentandosi come una realtà naturale dagli effetti disastrosi. Questo processo trae la sua forza proprio dai punti di contatto tra le diverse culture e non dalla loro totale separazione. La gestione a cura dei dominanti di questi punti di contatto favorisce la diffusione o meglio

l'incorporazione delle istituzioni simboliche nei soggetti che vengono in un certo modo svuotati, anche se non pienamente, della propria *agentività*. In poco tempo, il ventaglio delle loro scelte viene ridotto sino a fare dell'oppresso un subalterno, il quale finisce con l'incorporare tutte quelle strutture sociali e simboliche che vengono interiorizzate ed esteriorizzate.

«Il fatto che questa sia l'unica versione di sé e degli altri di cui dispone, lo porta a credere che sia anche l'unica possibile e quindi quella più naturale. E così il permanere di questa credenza impregna la vita del subalterno, le sue abitudini, le sue aspirazioni; perfino il suo atteggiamento corporeo viene disposto e piegato da questa convinzione. La teoria della subalternità propone dunque un'idea amara, ossia che l'aver avuto esperienze estreme, l'essere vittima o martire non doni necessariamente una comprensione più autentica delle cose, ma che addirittura tenda a comprometterla e che il dominio, quanto più è efficace, oltre a sgualcire i corpi di chi lo subisce, ne sporchi le anime. [...] Una delle forme più estreme di violenza epistemica subita dal subalterno è la collusione, che svela forse che il fine più oscuro e remoto del dominio non coincida con il distruggere l'avversario, ma nel renderlo uguale a sé» [3].

Si è descritto un tipo di violenza da associare alle esperienze etnografiche di vita vissuta e ai mondi immaginati che sono inequivocabilmente anche mondi simbolici, con il chiaro riferimento a una relazione di potere inclinata verso un tipo di civiltà o modello esportato. Si è scritto di come la violenza simbolica agisca e di come il subalterno, o semplicemente chi subisce violenza simbolica, incorpori le strutture sociali e simboliche interiorizzandone ed esteriorizzandone i significati. L'insieme delle tracce della modernizzazione che sono rintracciabili presso la città di Marrakech e in generale presso molte delle città e dei Paesi che hanno come il Marocco subito l'esperienza coloniale, di sicuro contribuiscono a mitizzare quella parte di mondo nominato Occidente come luogo di benessere economico e di potere. Questa però non è l'unica forma di violenza simbolica cui sono esposti gli abitanti di questi luoghi. Ad esempio, si può rintracciare all'interno della denomina-

zione dei due “mondi simbolici” che compongono la città di Marrakech, una netta distinzione e una presenza di violenza simbolica.

Il termine *medina* indica l'insediamento urbano, in Arabia Saudita come in Marocco, in riferimento alla tradizione islamica che nasceva nella sua forma primordiale a Medina, città dell'Arabia Saudita precedentemente nominata Yatrib. La *Gueliz* sorta come insediamento dei coloni e pianificata come città d'avanguardia, simbolo di sviluppo e progresso, viene altrimenti chiamata, sin dalle sue origini *ville nouvelle*. Questa denominazione che prevede un distacco dall'antico, presuppone inoltre un particolare legame con la modernità, una modernità che era esclusiva del dominatore. Il fatto che questo toponimo sia rimasto nel tempo non è un semplice residuo storico senza nessuna importanza, perché, come ci ricorda Appadurai (1996), «per una ex-colonia la decolonizzazione è un dialogo con il passato coloniale, e non un semplice smantellamento delle abitudini e dei modi di vita coloniali [4]. Questo porta oggi gli stessi abitanti di Marrakech, che sono gli attori di quella particolare “modernità locale”, a localizzare la “modernità” soltanto nella città nuova. Ecco come interiorizzando il significato apparentemente inoffensivo della denominazione *ville nouvelle* gli immaginari produttivi esteriorizzano il significato della modernità identificandola con la città coloniale. Eppure la modernità di Marrakech si nota anche nella *medina*, nelle avanzate tecniche di ristrutturazione di antichi monumenti o nella riattualizzazione di secolari tradizioni come lo stesso *hammam* che diviene Spa e centro benessere.

Il turismo ha di per sé un impatto simbolico da non sottovalutare, quotidianamente riproposto da migliaia di visitatori. Ne riconosciamo l'incisività in qualsiasi parte del mondo ma nella città di Marrakech, e in generale in Marocco, assume una particolare forma di presenza poiché rappresenta la prima fonte economica. Mi riferisco alla condizione d'intangibilità dei turisti che da possessori di denaro divengono detentori di potere. I bambini cercano di accompagnarti anche solo per darti qualche informazione per poi chiederti qualche dirham; numerosissime le false guide che cercano di farti da cicerone ad un prezzo ragionevole; i venditori d'acqua come gli addestratori di scimmie o serpenti si avvicinano per una foto ad un prezzo più o meno fisso. S'impara a dare al turista ciò che vuole, a seconda dei suoi vizi e dei suoi interessi. Si



propone la giovane prostituta al pensionato danaroso con vizi illegali, e il viaggio verso la cooperativa di sole donne o l'associazione di cultura berbera al viaggiatore moralista, munito di camera fotografica e personal computer.

In una delle mie visite alla Gueliz ho avuto l'occasione di incontrare Ali, un ragazzo di venticinque anni che lavora come *faux guides* [5] nella medina, e che recluta i suoi clienti per le strade della *città nuova*. Secondo Ali, Marrakech è un città ricca dove si può vivere abbastanza bene. Abitazioni, apparentemente fatiscenti della medina, conservano all'interno splendide case ristrutturate che tradiscono la ricchezza dei loro proprietari. Eppure la medina appartiene al passato, all'antico mentre la *ville nouvelle* è tutta un'altra cosa: «La *ville nouvelle* è come l'Italia!». Mentre cercavo di comprendere il suo punto di vista notavo Ali allontanarsi con aria preoccupata, fino a seminarci del tutto. Poche ore dopo, rincontrandolo in un'altra via del quartiere, mi spiegherà che era stato costretto ad allontanarsi immediatamente perché aveva riconosciuto dei poliziotti in borghese. Non poteva rischiare di essere fermato perché non aveva abbastanza soldi con sé. Già altre volte, in condizioni simili, era stato costretto a scontare alcuni giorni di prigione per il semplice fatto di accompagnare uno straniero. In altre occasioni, avendo guadagnato bene in giornata, aveva “risolto” corrompendo la guardia con qualche centinaio di dirham.

*Autorisation pour accompagner* è il nome della classica autorizzazione che un turista, un europeo o più semplicemente uno straniero deve presentare alla municipalità, alla caserma della Gendarmerie o alla polizia turistica per farsi accompagnare per le strade da un marocchino. Una sorta di tacito regolamento prevede che il marocchino, trovato in compagnia di un turista, debba scontare due giorni di prigione o pagare illecitamente alcune centinaia di dirham. Questa legge, introvabile nei documenti ufficiali, è sorta in seguito al problema delle *faux guides* e, anche se sembrerebbe adattata solo a questo tipo di fenomeno, per proteggere appunto il visitatore fonte di denaro e ricchezza per il proprio Paese, straborda nel dominio simbolico affermando una sorta di separazione sul modello dell'*apartheid*, creando da un lato un potere non indifferente e dall'altro minando le basi di una semplice comunicazione tra persone. Se da un lato il turista è “intoccabile”, dall'altro non

sempre viene considerato come una persona a tutti gli effetti. Un distinguo dunque pericoloso che appare oggi, agli occhi dei marocchini, come assolutamente naturale.

In generale è una cosa abbastanza “normale” conoscere una persona per strada che, dopo un po’, velocizza il passo, facendo finta di non conoscerti, perché si è reso conto della presenza dei poliziotti in borghese o perché la zona è particolarmente rischiosa. Sconcertante ritrovarsi con un amico a dover fare lo stesso percorso in tempi diversi per raggiungere la stessa meta. Inoltre, il foglio di autorizzazione da portare in caserma o al municipio non necessita della firma della persona in questione. L’unica firma necessaria è quella dello straniero che richiede alle autorità competenti di autorizzare il marocchino ad accompagnarlo, per questioni lavorative o turistiche. L’impatto simbolico è innegabile. Questa forma di violenza simbolica crea una netta separazione tra il nativo e lo straniero che oltre ad essere ricco è anche potente al punto tale da essere quasi inviccinabile. E questo non fa altro che alimentare quel mito di benessere economico e potere di cui gode l’Occidente e l’occidentale. Si viene a creare dunque una dimensione simbolica che trascina strutture di significati che, da un lato marcano una netta separazione tra cultura dominante e cultura dominata, e dall’altro amplificano il sistema mitopoietico da cui muovono gli itinerari migratori.

La retorica che si è venuta a creare riguardo ai continui flussi migratori sembra essersi concentrata sull’importanza delle frontiere, come difesa di un mondo che immaginiamo costruito indipendentemente dalla Storia. Ma mai come ora è utile ricordare che l’Europa, la fortezza Europa, non solo è stata costruita sui profitti della colonizzazione ma ha perseguito e persegue forme di neocolonialismo basate sulla potenza simbolica dell’immaginario. Sarebbe in altro modo impossibile concepire l’idea di abbandonare tutto per intraprendere l’umiliante miraggio della terra promessa. Le scaturigini dei fenomeni migratori vanno dunque ricercate nei luoghi del disagio dove ancora oggi vengono praticate strategie di violenza simbolica e di inganno mitopoietico.

**Note**

- [1] Rivet D., 1988, *Lyautey et institution du protectorat francais au Maroc, 1912-1925*, L'Harmattan, Paris, tomo I: 148.
- [2] Bordieau P., 1998, *Meditazioni pascaliane*, trad. it., Feltrinelli, Milano: 178-179.
- [3] Mezzadra S., 2008, *La condizione postcoloniale. Storia politica nel presente globale*, Ombre Corte, Verona: 23.
- [4] Appadurai A., 2006, *Modernità in polvere*, trad. it., Meltemi, Roma: 119.
- [5] Il problema delle false guide turistiche in Marocco è molto sentito. Lo Stato per trovare una soluzione ha creato un albo delle guide ufficiali a cui si accede attraverso una scuola preparatoria ed un esame ufficiale. Seppur si tratta di costi contenuti non tutte le persone sono in grado di accedere a questa scuola e all'esame ufficiale. Si trovano così, attraverso agenzie turistiche specializzate o semplicemente per le strade, guide ufficiali che prevedono un costo abbastanza elevato per la prestazione, e guide non ufficiali definite "faux guides" spesso preferite dai turisti per i costi minimi.

## **Vivere al confine. Segregazione e lavoro dei richiedenti asilo nel CARA di Mineo**

di *Antonella Elisa Castronovo*

Come documenta ormai da anni la letteratura sul tema, l'immigrazione è un fenomeno assai complesso che scompiglia l'ordine politico e sociale degli Stati moderni, provocando reazioni talvolta estreme e contraddittorie (Castles 2009). A fronte del processo di internazionalizzazione dei meccanismi decisionali e organizzativi, negli ultimi decenni si sono affermati criteri di selezione della mobilità umana sempre più rigidi, che hanno rafforzato le politiche di controllo delle migrazioni e accresciuto la cooperazione intergovernativa in materia di contrasto dei movimenti umani "irregolari". Nell'Unione Europea, il rovescio della medaglia degli accordi Schengen è stato il consolidamento del sistema di sorveglianza sulle frontiere esterne e la conseguente costruzione normativa, politica ed ideologica della Fortezza Europa. Da questo punto di vista, non è avventato sostenere che gli sforzi di controllo dei confini nazionali e la crescita dell'importanza politica della lotta alla "immigrazione clandestina" non siano in contrasto con i processi di globalizzazione, ma ne siano una conseguenza (Ambrosini 2013: 10).

La cronaca più recente testimonia come la tensione tra le pressioni di chiusura e le domande di apertura delle frontiere costituisca il *leitmotiv* del nostro tempo. Il dibattito sull'accoglienza dei profughi e dei titolari di protezione internazionale provenienti dal Sud del mondo – tornato nuovamente centrale in seguito alla guerra in Siria – ha innescato uno scaricabarile internazionale sulle responsabilità dei singoli Paesi, rivelando il ruolo di primo piano degli Stati nella *governance* delle migrazioni e nella ristabilizzazione dei controlli ai propri confini (Cesareo 2012). Non è un caso che, dopo mesi di silenziosi e sottaciuti "passaggi di frontiera" (Pannarale 2014), i Paesi del Nord Europa abbiano deciso di restringere le maglie per l'ingresso dei richiedenti asilo provenienti dalle coste italiane, applicando in un'ottica assai più rigida i dettami del Regolamento di Dublino. E non è neppure un caso che,

all'alba della presidenza del semestre italiano al Parlamento europeo, il governo abbia voluto promuovere l'iniziativa *Mos Maiorum*, un'operazione di controllo sui migranti irregolari ed i *sans-papiers* presenti in Europa,

«mostrando una perfetta continuità [...] con l'approccio poliziesco e repressivo delle politiche europee, del programma di Stoccolma e degli accordi di Dublino che, secondo i dati resi noti dall'Organizzazione internazionale delle migrazioni lo scorso 29 settembre, sono responsabili della morte di 40.000 persone dal 2000, e più di 3.000 solo quest'anno nel solo Mediterraneo, che rimane la frontiera più pericolosa al mondo (<http://www.cospo.org/comunicati-stampa/mors-maiorum-ordinanza-contro-i-migranti-irregolari/>)».

Accanto a queste immagini, che raffigurano l'immigrazione come un fenomeno fronteggiato dagli Stati, la letteratura nazionale e internazionale sul tema (Palidda 2010; Harris 1995) ha messo in luce una prospettiva di segno diverso, evidenziando come l'inasprimento delle politiche migratorie e la riduzione dei canali legali di ingresso per ricerca di lavoro non rispondano all'effettiva volontà dei governi nazionali di arrestare la mobilità in entrata, bensì alla necessità di governare e di assoggettare la forza lavoro resa disponibile dai movimenti migratori. D'altro canto, risulta ormai ampiamente documentato il paradosso per il quale i migranti, pur essendo divenuti indispensabili per la sopravvivenza di alcuni settori produttivi, continuano a trovarsi in una condizione di ricattabilità che contribuisce a perpetuare il loro sfruttamento e la loro dequalificazione professionale (Santoro 2010; Ambrosini 2013). È dunque verosimile ipotizzare che, dietro l'insistenza politica sul controllo delle frontiere nazionali ed europee, si celino in realtà dispositivi in grado di mantenere condizioni di disuguaglianza "pervasiva e sistematica" degli immigrati in tutti i settori di vita e di lavoro (Saraceno, Sartor e Sciortino 2013).

Partendo da tale ipotesi, questo contributo punterà ad analizzare criticamente alcuni degli effetti che il controllo del fenomeno migratorio ha prodotto sul mercato occupazionale e sul lavoro irregolare dei cittadini stranieri in Sicilia. Più in particolare, l'attenzione si focalizzerà

sulle forme di reclutamento lavorativo dei richiedenti asilo accolti all'interno del Cara di Mineo (Centro di Accoglienza per Richiedenti Asilo), divenuto dal 2011 uno dei più importanti "laboratori" nei quali viene sperimentata la *governance* italiana dell'immigrazione. Lo studio sarà supportato dai risultati più significativi di alcune interviste in profondità – realizzate tra il mese di settembre e il mese di ottobre 2014 e rivolte a *stakeholder* impegnati a vario titolo nel campo della immigrazione – con i quali si conta di restituire un quadro sia delle dinamiche economiche e politiche che presiedono a quella che viene definita da più parti come l'*industria dell'accoglienza* (Centamori 2014), sia dei processi di inserimento dei richiedenti asilo tra le maglie dell'economia informale del territorio calatino. Il fine ultimo del contributo è quello di mostrare come luoghi concepiti per contenere la mobilità delle persone possano, di contro, configurarsi come spazi a partire dai quali tale mobilità viene indirizzata e messa a valore all'interno di percorsi confinati che si intersecano con le caratteristiche produttive e con i bisogni economici dei contesti nei quali essi sorgono.

### **Mobilità e confinamento dei migranti in Sicilia**

Il rapporto tra la libertà di movimento e le scelte costrittive dei migranti caratterizza la Sicilia sin da quando, con lo *shock* petrolifero del 1973 e con la conseguenziale chiusura delle frontiere degli Stati più industrializzati del vecchio Continente, i Paesi a Sud del Mediterraneo – «mai interessati dalla mobilità di forza lavoro straniera industriale e pertanto privi di legislazioni restrittive in materia di immigrazione» (Pirrone 2007: 39) – hanno conosciuto la loro trasformazione in aree di destinazione dei flussi migratori. Da allora, l'Isola – da sempre «piattaforma di ingresso e di transito per una parte consistente di popolazione straniera diretta verso l'Italia e la Comunità europea» (Caritas/Migrantes 2004: 457) – ha riformulato la propria posizione nell'ambito dello scenario disegnato dai flussi di mobilità umana sulla scorta delle fasi che hanno caratterizzato il sistema italiano ed europeo di *governance* dell'immigrazione. Dalla fine degli anni Novanta, in seguito al passaggio «dall'Europa della speranza all'Europa della paura»

(Rossi, Biondi Dal Monte e Vrenna 2013: 9) e all'affermarsi del paradigma securitario delle politiche migratorie, la Sicilia è assurta al rango di vero e proprio campo di battaglia «in cui si combatterebbe, secondo una visione diffusa, una sfida decisiva per respingere l'invasione in arrivo dall'Africa» (Ambrosini 2013: 17). Ne è la prova evidente l'elevata presenza di sbarchi che hanno fatto dell'Isola la prima e la principale terra di approdo dei richiedenti asilo nel continente europeo. Ma ne è la prova anche l'alta concentrazione di centri di accoglienza per migranti che, secondo quanto è stato recentemente documentato da fonti ufficiali, incidono in Sicilia con una quota pari al 34% sul totale delle strutture distribuite su tutto il territorio nazionale (Ansa 2014).

Questo dato se da una parte rimanda alla strategica posizione della regione siciliana nel panorama geopolitico e nella geografia delle rotte migratorie, dall'altra parte ci ricollega a quei dispositivi di natura istituzionale in grado di condizionare l'accesso e il reclutamento dei cittadini stranieri all'interno del mercato del lavoro. Da questo punto di vista, il legame tra i meccanismi di controllo della mobilità umana, la subalternità formale e sostanziale degli stranieri ed il loro sottoinquadramento occupazionale e salariale potrebbero rivelarsi utili per comprendere quali forme stiano assumendo nel contesto siciliano le strategie di *governance* dei flussi migratori.

La presenza di immigrati che vedono la Sicilia come una fase temporanea del loro viaggio in Italia e in Europa ha prodotto la disponibilità di una manodopera precaria e a basso costo, da adattare alle esigenze momentanee del mercato e dei settori produttivi locali. Ciò è risultato ancora più vero in una fase storica come quella attuale nella quale la pressione dei flussi migratori in entrata ha coinvolto in modo particolare l'Isola, mettendo in moto una “macchina dell'accoglienza” che ha agito talvolta come dispositivo di selezione della mobilità e di smistamento della manodopera. A questo proposito, è emblematica la testimonianza di don Luciano de Silvestro – direttore della Caritas diocesana di Caltagirone – da noi raccolta nel corso della nostra indagine:

«Quelle persone che vogliono scappare dalla Sicilia e non hanno i mezzi devono trovare per forza un lavoro a volte, anche per un pacchetto di sigarette vanno a lavorare. Tutte le zone del Ca-

latino sono così. Poi vogliamo stare zitti, ma è così. Poi ci sono alcuni imprenditori che continuano a mantenere un minimo di coscienza e allora danno una paga giornaliera un po' più alta, ma è la minima parte. Chi lavora per 20 o per 25 euro forse ha i permessi di soggiorno, è regolamentato in Italia e si accontenta di poco. Chi invece vuole andare via e ha bisogno di denaro prende qualunque cosa anche a bassissimo prezzo» (don Luciano de Silvestro, 24 settembre 2014).

Il bisogno primario del lavoro da parte dei cittadini stranieri inseriti nel circuito della protezione internazionale ha finito con il convergere con le esigenze economiche dei contesti nei quali i centri per richiedenti asilo sono stati collocati, con conseguenze significative sulle dinamiche occupazionali e sulle forme di convivenza tra immigrati e tra questi ultimi e la popolazione autoctona. Alcuni recenti studi hanno messo in luce questa dialettica tra *push and pull factors* delle migrazioni internazionali, mostrando come «la presenza di alcuni tra i più grossi centri di accoglienza per richiedenti asilo (Cara) italiani a ridosso delle aree del Mezzogiorno nelle quali c'è più richiesta di manodopera» (Perrotta 2014: 31) abbia provocato un effetto paradossale: «migranti africani sopravvissuti al Sahara e alla traversata del Mediterraneo [...] finiscono direttamente nei “ghetti”, a chiedere lavoro ai caporali» (*Ibidem*). Così come è stato sottolineato qualche anno fa per i centri di trattamento (Giergji 2006), appare dunque chiaro come il sistema di accoglienza dei cittadini stranieri non solo non si sottragga alla logica della svalorizzazione della forza-lavoro straniera, ma contribuisca ad irrobustirne le fondamenta. Alla luce di tali evidenze, appaiono ancora più significativi i risultati della nostra indagine sui processi di reclutamento lavorativo dei richiedenti asilo nel Cara di Mineo dei quali si offre una prima lettura nelle pagine che seguono.

### **I richiedenti asilo nel CARA di Mineo tra segregazione e lavoro**

A conferma dell'importanza del nesso esistente tra i processi migratori e le dinamiche relative alla sfera socio-economica e del lavoro (Zanin 2004), per analizzare le forme con le quali avviene l'inserimento dei



richiedenti asilo del Cara di Mineo nell'ambito del mercato sommerso ci soffermeremo in prima battuta sul contesto sociale e produttivo nel quale tale struttura si colloca.

Il Cara di Mineo viene considerato dai gestori il fiore all'occhiello dell'accoglienza italiana. La struttura – che in origine venne concepita come residenza per i *marines* americani impiegati nella vicina base militare di Sigonella – a partire dal 2011 conobbe una significativa conversione, diventando il principale centro per richiedenti asilo con il quale venne fronteggiata la emergenza Nord Africa e, con essa, la ripresa della “crisi sbarchi” nel Mediterraneo dopo alcuni anni di interruzione. Le testimonianze raccolte nel corso della nostra indagine hanno confermato come questo luogo rientri senz'altro tra i casi più esemplari della cosiddetta *Shock Economy* (Klein 2008), trattandosi di una “impresa” a finanziamento statale nata sull'onda della psicosi collettiva che colpì Lampedusa in seguito alla gestione politica degli arrivi dal mare e fondata sulla cosiddetta “economia dell'emergenza” (Mangano 2011):

«Sicuramente ci sono degli interessi che spingono affinché questo Cara venga gestito sempre in maniera emergenziale. I soldi entrano e la gente percepisce tanti soldi» (Beatrice Gornati, *Borderline Sicilia*, 18 settembre 2014).

«A Mineo si pagano 75 euro al giorno per ogni migrante residente lì dentro. Tu considera che se gestisci questo centro come lo gestiscono loro, con dieci avvocati – ci sono dieci avvocati per 4000 persone – e con sei psicologi capisci bene che sicuramente c'è un “mangia mangia” enorme» (Riccardo Campochiaro, avvocato del Centro Astalli Catania, 25 settembre 2014).

Nelle parole dei nostri testimoni qualificati, la presenza del Cara ha avuto un forte impatto sul tessuto sociale e sul contesto economico del Calatino, generando una tensione contraddittoria tra opposizione e approvazione da parte dei cittadini:

«A Mineo si vive continuamente in questa doppia tensione: il Cara dà fastidio ma al tempo stesso lo si vuole perché crea lavoro e porta ricchezza» (Salvo Catalano, giornalista).

«Il Cara di Mineo è l'azienda più grossa del Calatino. È naturale che è una fonte di lavoro per tanti, un'opportunità di occupazione anche a breve termine. Tutto questo si ripercuote sul tessuto sociale perché il Cara "offre". Il nostro business ormai sono diventati gli stranieri» (don Luciano de Silvestro, 24 settembre 2014).

«Il Cara di Mineo è il mega business della pseudo-accoglienza. Il Cara è la fonte occupazionale più grande del Calatino. Per questa ragione c'è la totale assenza delle organizzazioni sindacali, che sono solidali solo con i poliziotti quando ci sono le manifestazioni di protesta per richiedere maggiore sicurezza, mentre nessuno si fa carico della maggiore sicurezza delle vittime, che sono i migranti» (Alfonso Di Stefano, *Rete Antirazzista Catania*, 25 settembre 2014).

La presenza del Cara non ha soltanto fornito un contributo significativo in termini occupazionali ma ha anche agito nel profondo del contesto produttivo, incidendo in vario modo sull'economia agricola del territorio calatino. Le interviste da noi realizzate hanno messo ben in evidenza come esista un rapporto assai ambiguo tra i coltivatori del luogo e i richiedenti asilo. Il Cara, collocandosi nel mezzo della distesa di agrumeti che connotano la produzione agricola locale, ha infatti innescato una situazione altamente conflittuale tra le parti interessate. Per un verso, la presenza della struttura ha suscitato numerose proteste da parte dei proprietari terrieri che hanno visto il proprio fondo agricolo non soltanto "deprezzato" a causa della vicinanza con il centro, ma anche derubato da alcune "razzie" dei richiedenti asilo, di passaggio nelle campagne per raggiungere il centro abitato di Mineo:

«Non abbiamo più pace. Non possiamo più lasciare niente nelle nostre case perché questi extracomunitari vengono nelle campagne e entrano nelle nostre proprietà. Per non parlare degli alberi di arance, tutti distrutti!» (P., abitante di Mineo, 9 ottobre 2014).

«I richiedenti asilo fanno 11 km a piedi per arrivare a Mineo e, magari anche per dissetarsi, prendono qualche arancia dalle campagne circostanti. Gli agricoltori protestano, vogliono delle indennità per i danni subiti. Ci sono dei casolari abbandonati,

ma loro dicono che ormai sono occupati dai migranti, e dunque vogliono il risarcimento» (Hassan Maamri, responsabile Immigrazione Arci Sicilia, 24 settembre 2014).

«Vicino al Cara ci sono tanti agrumeti che sono andati distrutti dai ragazzi perché passeggiando e uscendo fuori dal Cara qualcosa dovranno pur fare! Allora c'è chi lo fa perché ha voglia e piacere di prendersi quattro arance, c'è chi ruba le arance per andarsele a vendere» (Angela Ascanio, presidente della cooperativa "San Giovanni Bosco", 24 settembre 2014).

Oltre a generare episodi di tensione e di malcontento, la strategica collocazione del Centro ha, per altro verso, attivato un rapporto fecondo con le campagne circostanti, incentivando meccanismi di reclutamento lavorativo dei richiedenti asilo che hanno assunto una portata crescente soprattutto negli ultimi due anni:

«Con la crisi che c'è nel mondo agricolo il datore di lavoro tende a risparmiare in tutti i sensi. Rischi di più a far lavorare persone in modo irregolare, ma ci guadagna di più. Gli "africani" – ed è quello che accade nel Cara di Mineo – si fanno trovare alle 7 del mattino in un determinato posto, passa il tizio locale – ora non ti sa dire che ruolo ha – recluta alcuni lavoratori, li porta a lavorare in campagna e gli da 3 euro l'ora o 10 euro al giorno» (Angela Tasca, Fai Cisl Caltagirone, 24 settembre 2014).

«Al Cara di Mineo i ragazzi sostano in attesa che passi il pulmino o qualcuno che li recluti per andare a lavorare per poche decine di euro al giorno. I ragazzi che vivono nel Cara hanno individuato dei punti strategici per la vicinanza alle aziende agricole nei quali si fermano e aspettano che qualcuno li prenda» (A. Ascanio).

«Al Cara di Mineo i richiedenti asilo sono discriminati due volte non solo perché vengono sfruttati e pagati ancora meno di un immigrato economico, ma anche perché in questo caso viene lesa un loro diritto chiaro e legittimo, che è quello di essere inseriti dentro percorsi di inserimento sociale e occupazionale. I ragazzi richiedenti asilo non hanno scelta innanzitutto perché non hanno la possibilità di essere assunti. Finché non si chiarisce il loro status giuridico loro rimangono soltanto come "ospiti temporanei"» (H. Maamri).

Volendo tirare le fila della nostra riflessione, provvisoria e sicuramente da sviluppare, non ci rimane che sottolineare come la concentrazione di persone dallo status giuridico indefinito all'interno di contesti che necessitano di una manodopera flessibile e senza diritti abbia creato le condizioni per un adeguamento alle necessità del mercato del lavoro, ed in particolare a quello sommerso. Tale constatazione ci spinge, in termini conclusivi, a consegnare al lettore la domanda che ha aperto questo *excursus* analitico: è possibile che il sistema di *governance* delle migrazioni abbia attivato dei dispositivi di natura istituzionale tali da consentire forme di “inclusione differenziale” (Pirrone 2007: 46) dei cittadini stranieri nel perimetro del mercato del lavoro?

*Dialoghi Mediterranei*, n.10, novembre 2014

### Riferimenti bibliografici

- Ambrosini M., 2013, *Immigrazione irregolare e welfare invisibile. Il lavoro di cura attraverso le frontiere*, Il Mulino, Bologna.
- Ansa, 2014, *Immigrazione: Alfano, Ue prenda in carico Mare Nostrum*, Firenze, 14 giugno 2014.
- Caritas/Migrantes, 2004, *Immigrazione. Dossier Statistico 2004*, Idos, Roma.
- Castles S., 2009, *Le migrazioni internazionali agli inizi del ventunesimo secolo: tendenze e questioni globali*, in Ambrosini M. e Abbatecola E., a cura di, *Migrazioni e società. Una rassegna di studi internazionali*, Franco Angeli, Milano.
- Centamori G., 2014, *L'industria dell'accoglienza garantisce redditi e crea PIL*, “La Sicilia”, 31 agosto.
- Cesareo V., 2012, *Migrazioni 2011: uno sguardo d'insieme*, in Fondazione Ismu, *Diciassettesimo rapporto sulle migrazioni 2011*, Franco Angeli, Milano.
- Gjergji I., 2006, *Espulsione, trattenimento, disciplinamento. Il ruolo dei Cpt nella gestione della forza lavoro*, «Dep – Deportate, esuli, profughi. Rivista telematica di studi sulla memoria femminile», n.5-6: 97-119.
- Harris N., 1995, *The new untouchables: immigration and the new world order*, I.B. Tauris, London (trad. it.: *I nuovi intoccabili. Perché abbiamo bisogno degli immigrati*, Il Saggiatore, Milano, 2000).

- Klein N., 2008, *Shock economy. L'ascesa del capitalismo dei disastri*, Rizzoli, Milano.
- Mangano A. , 2011, *Mineo la requisizione l'economia dell'emergenza*, "il Manifesto", 19 aprile.
- Palidda S., a cura di, 2010, *Il «discorso» ambiguo sulle migrazioni*, Mesogea, Messina.
- Pannarale L., a cura di (2014), *Passaggi di frontiera. Osservatorio sulla detenzione amministrativa degli immigrati e l'accoglienza dei richiedenti asilo in Puglia*, Pacini, Pisa.
- Perrotta D., 2014, *Ben oltre lo sfruttamento. Lavorare da migranti in agricoltura*, «il Mulino», n.1.
- Pirrone M.A., 2007, *Migrazioni e globalizzazione in Sicilia*, in *Id.*, a cura di, *Crocevia e trincea. La Sicilia come frontiera mediterranea*, XL, Roma.
- Rossi E., Biondi Dal Monte F., Vrenna M., a cura di, 2013, *La governance dell'immigrazione. Diritti, politiche e competenze*, il Mulino, Bologna.
- Santoro E., 2010, *Diritti umani, lavoro, soggetti migranti: procedure e forme del "neo-schiavismo"*, in Casadei T., a cura di, *Diritti umani e soggetti vulnerabili*, Giappichelli, Torino.
- Saraceno C., Sartor N. e Sciortino G., a cura di, 2013, *Stranieri e diseguali. Le disuguaglianze nei diritti e nelle condizioni di vita degli immigrati*, Il Mulino, Bologna.
- Zanin V., 2004, *Immigrazione e lavoro coatto*, in Coin F., a cura di, *Gli immigrati, il lavoro, la casa. Tra segregazione e mobilitazione*, Franco Angeli, Milano.

## **Al di là del soggettivo: raccontare le memorie traumatiche**

di *Filomena Cillo*

Questo articolo nasce da una esperienza personale: circa sei mesi fa è giunta, ad un'associazione di cui sono socia, la richiesta di una presa in carico per una ragazza georgiana, da parte di un'avvocata di Bologna alla quale, quasi per caso, la ragazza si era rivolta. Ascoltata la sua storia l'avvocata ha deciso di aiutare Ana [1] nella presentazione della richiesta di protezione sussidiaria. All'associazione è stata conferita piena libertà di agire per rispondere ad una duplice esigenza: prendere in carico Ana da un punto di vista terapeutico e sostenere effettivamente il percorso giuridico mediante la produzione di una relazione tecnica di supporto alla presentazione della domanda di protezione sussidiaria. I colloqui si sono tenuti presso la sede associativa e sono stati impostati sulla co-conduzione psicologa-antropologa.

Come prima cosa, è stato necessario definire un assetto clinico e una cornice di riferimento metodologica. Purtroppo in questo molto ha pesato una forte lacuna del sistema accademico che, seppure fornisce gli strumenti teorici per un approccio antropologico in contesti specificatamente clinici, offre però poca o nessuna possibilità concreta di attuarli [2]. Questo mio contributo è un'opportunità che nasce da un percorso extra-universitario, non lineare e difficile da sostenere perché completamente non remunerato. Dopo varie esperienze di volontariato in associazioni con interessi collimanti ai miei, ho intrapreso un tirocinio volontario presso un CSM (Centro di Salute Mentale), ed è stato qui che per la prima volta ho iniziato ad applicare l'antropologia all'interno del contesto clinico. Sono stata inserita in un'équipe comprendente una psichiatra, una psicologa e, all'occorrenza, un mediatore linguistico-culturale. L'esercizio giornaliero di ascolto e co-conduzione dei colloqui con pazienti stranieri, la continua ricerca e approfondimento mi hanno dato delle buone basi di partenza. Posso quindi dire

che, nel momento in cui si è presentata l'opportunità di sostenere Ana, avevo un'idea e una metodologia da proporre.

### **La storia**

Quando ho visto Ana per la prima volta ho avuto difficoltà a capire la sua età: bruna, con i capelli raccolti in una lunga treccia, e gli occhi scuri e brillanti, sembrava una ragazzina. Subito le è stato spiegato quello che ci era stato richiesto ed è stato negoziato con lei il giorno, l'orario e la durata dei colloqui (1 e 30 circa). Ana è in Italia da tre anni, quindi non è stato necessario il contributo di un mediatore. Lavora come badante presso una famiglia italiana da cui si sente accolta e protetta. Attualmente i suoi datori di lavoro hanno iniziato il procedimento per la sua regolarizzazione.

Originaria della Georgia, è la seconda di tre figlie; il padre, ingegnere meccanico, è spesso in viaggio per lavoro, la madre, casalinga, si occupa insieme alle figlie di gestire la piccola fattoria dove vivono. La famiglia gode di una buona posizione economica. Fino ai 15 anni la vita di Ana si divide tra gli impegni scolastici e familiari: i buoni voti nelle materie scientifiche le hanno permesso di concorrere per il conseguimento di una borsa di studio universitaria. Ana aspira alla realizzazione di sé in una professione tradizionalmente maschile e a un ruolo sociale che solo poche donne georgiane svolgono: vuole diventare ingegnere come suo padre.

La vita di Ana cambia nel marzo del 2000. Un giorno, mentre con la sorella maggiore attende l'uscita da scuola dell'altra sorella in un parco pubblico, due ragazzi si avvicinano. Uno di loro è il fidanzato della sorella, l'altro un suo amico. I ragazzi le costringono con la forza a salire in macchina. Il rapimento si conclude in una casa di campagna, lontano dal centro cittadino; qui Ana viene violentata. Nell'abitazione vive una coppia di anziani coniugi che è testimone dell'accaduto, ma non interviene. I quattro ragazzi passano lì la notte. Il giorno seguente un conoscente avverte la famiglia: la madre, accompagnata dallo zio che è governatore della città (in sostituzione del padre di Ana fuori per lavoro), si reca nella casa alla ricerca delle figlie. La sorella maggiore,

che pure aveva un legame affettivo antecedente con il rapitore, inaspettatamente si tira indietro e non vuole più sposarsi. Ritorna quindi a casa. Ana ha solo 15 anni e si trova di fronte ad una grande responsabilità: tornare a casa disonorando la famiglia o accettare il fatto ed iniziare una vita da donna sposata? Il rapimento, infatti, per la legge georgiana è illegale, ma nella tradizione culturale compromette l'onorabilità della ragazza e della sua famiglia e necessita, come atto riparatore, il riconoscimento sociale della coppia di fatto rapitore-rapita. Il sistema di lettura sociale, che associa la deflorazione, avvenuta al di fuori dai legami convenzionali, alla vergogna, si traduce concretamente nell'isolamento della famiglia disonorata. Per questo, un ritorno della ragazza rapita nella casa paterna è sempre poco probabile. Per evitare il disonore e proteggere la madre dall'onta di avere due figlie considerate al pari di prostitute, Ana decide di sacrificarsi e non denuncia il suo rapitore [3], rendendo valida l'unione sancita con lo stupro. Nel suo progetto, dopo il rapimento e la sua compromissione, il riconoscimento del legame è anche l'unica strada per continuare gli studi poiché le permette di annullare la vergogna indotta dal disonore e frequentare le lezioni.

Ratificato il valore del rapimento, la coppia si trasferisce in casa dei suoceri, fuori città in aperta campagna. Qui inizia una convivenza difficile con il nucleo familiare allargato che include i genitori di lui, il fratello gemello, la sorella e una nonna. La famiglia è molto povera, ha già impegnato parte degli averi per saldare alcuni debiti ma, nonostante la visibile indigenza, nessuno lavora. Le tensioni non tardano a manifestarsi: Ana diventa oggetto della gelosia morbosa del compagno che le impedisce di proseguire gli studi, la picchia sistematicamente ed abusa di lei anche alla presenza dei familiari che non fanno nulla per fermarlo. D'altra parte Ana non è l'unica a subire violenze: il padre di lui picchia sua moglie al cospetto dei figli. Dopo un anno Ana rimane incinta, la gravidanza è portata a termine tra mille difficoltà, sopportando gli abusi e lavorando instancabilmente per procurare il sostentamento di tutti. La vita di stenti e la forte denutrizione, unitamente alle percosse, hanno delle ripercussioni sul bambino che appena nato presenta dei problemi di salute destinati a svilupparsi in una bronchite cronica.

La nascita del figlio non cambia i rapporti nella coppia: a due settimane dal parto riprendono gli abusi sessuali. Durante sette anni Ana



cerca di realizzare una famiglia e, come ripete più volte, è impegnata a dare un padre a suo figlio. Per questo motivo, affidato il figlio alle cure dei nonni materni, Ana e il compagno si trasferiscono nella capitale, per iniziare una nuova vita. Tuttavia, nonostante lei riesca a trovare subito lavoro, il compagno continua a perseguire un progetto di vita opposto: entrare in una gang e vivere di furti. Nella città d'origine più volte, insieme al fratello aveva cercato di inserirsi nel giro locale, ma la relazione non ufficiale della sorella con un poliziotto, li aveva lasciati ai margini della banda. I soldi guadagnati vengono da lui sperperati in alcool, droga e *slot machine*. Inizia un periodo di separazioni e ricongiungimenti nella coppia. Ana vuole guadagnare per assicurare un futuro al figlio e vuole anche completare gli studi. Esasperata, ritorna per un periodo in famiglia e, di nascosto dal compagno, riesce a conseguire il diploma. In questa fase Ana si sposta in Turchia da sola per lavoro, ma il compagno la trova e riprende il circuito di violenze. Dopo una breve riunione, che coincide anche con l'ultimo tentativo di tenere insieme la famiglia, Ana comprende che non può più vivere in Georgia o nei Paesi vicini. L'idea è quella di emigrare in un Paese abbastanza lontano dove guadagnare e pensare poi ad un ricongiungimento con il figlio. L'Italia risponde a queste caratteristiche. La sorella maggiore da anni vive nella Penisola e le offre un primo aiuto. Ma anche l'arrivo in Italia non è facile: senza soldi e ancora inoccupata, Ana contrae un debito con un'affittacamere georgiana che ha saldato soltanto poco tempo fa con interessi del 50%. Oggi è serena. Lavora in una famiglia dalla quale si sente accolta e crede di aver trovato la forza per cercare di essere finalmente madre e avere accanto a sé suo figlio, la sua famiglia.

### **Metodologia: costruire lo sguardo**

Il lavoro di diverse professionalità ha il suo valore se le differenti prospettive riescono a trovare un canale di confronto, non necessariamente di concordanza, ma di problematizzazione costruttiva, che comporti una lettura finale dove non sia possibile scorgere i distinti pareri ma solo un unico complessivo sguardo sistemico. Per questo motivo la metodologia utilizzata è stato l'approccio "complementarista" fondato

da George Devereux, il quale coniuga i punti di vista psicologico ed antropologico nella convinzione che «è proprio la possibilità di spiegare esaurivamente un fenomeno umano in almeno due modi (complementari) a dimostrare da un lato che il fenomeno in questione è reale e spiegabile, dall'altro che ognuna delle spiegazioni è esauriente nell'ambito del sistema di riferimento che gli è proprio» [4]. La narrazione permette di accedere alla storia individuale ma, una valutazione che si fermi solo al soggettivo, rischia di non cogliere ciò che c'è oltre la dimensione personale e di cui essa è espressione: la dimensione contestuale. Per comprendere la portata delle azioni di Ana è necessario conoscere i campi di forza entro i quali ha agito, lo sguardo sistemico deve dunque essere esercitato sulla vicenda personale come espressione diretta di un contesto storico-politico. In altre parole è necessario prepararsi ad essere testimoni.

### **Prepararsi ad essere testimone**

«Il terapeuta deve essere in grado di gestire l'ingestibile perché un paziente traumatizzato ha bisogno che sopravviva a ciò che potrebbe essere traumatico» [5]; è necessario avere la capacità di leggere gli eventi secondo la sintassi propria della realtà indagata. Nella storia di Ana il rapimento è l'evento di rottura in un'esistenza che perseguiva altri obiettivi e ruoli. Ana più volte, durante la narrazione, ha ribadito quanto fosse un fatto tradizionale frequente del quale, però, lei non avvertiva la minaccia ritenendosi protetta dalla sua giovanissima età e dall'unico interesse coltivato ovvero quello di proseguire gli studi.

È noto che il rapimento della sposa è un tratto caratteristico di molte zone dell'area mediterranea. In Georgia nasce come *escamotage* per opporsi ai matrimoni combinati e sposare chi davvero si ama. In sostanza lo sposo, o chi per lui, sottrae la ragazza dalla casa paterna e i due si rifugiano in un posto lontano dove viene consumato il primo rapporto sessuale che sancisce la loro unione. Si tratta di un vero e proprio rito di passaggio [6] per la ragazza, poiché la perdita della verginità trasforma lo status sociale della giovane, da figlia/ragazza a donna impegnata in un legame equiparabile al matrimonio. Dalle sue

origini tradizionali l'atto del rapimento ha mantenuto la macrostruttura [7], ma sempre meno viene declinato come rituale di corteggiamento e sempre più è diventato un atto di forza e prevaricazione dell'uomo sulla donna, che genera unioni caratterizzate dalla sistematica violenza dentro le mura domestiche. Queste trasformazioni sono legate ai mutamenti storico-politici del Paese. Per molto tempo gli schemi di lettura tradizionali hanno retto grazie al benessere economico e alla sicurezza interna che, seppur tra mille contraddizioni, il dominio dell'URSS aveva garantito nel Paese. Il crollo del regime dopo 70 anni (1921-1991) ha prodotto diffusa povertà e scarsa istruzione, fattori che hanno concorso a rafforzare ed inasprire i poteri più consolidati e rassicuranti: quello patriarcale tradizionale e quello della religione ortodossa. Il rapimento è una diretta espressione del potere patriarcale: l'uomo sceglie la sua compagna e può prenderla con la forza.

Da un reportage del 2010 [8] emerge come la recrudescenza del fenomeno successiva alla de-sovietizzazione sia caratterizzata da un'imprevedibilità degli schemi attuativi. È impossibile per la donna evitare il rapimento, in quanto esso si realizza in modo inaspettato: sul posto di lavoro, oppure durante una festa, persino se la donna ha già un legame ufficiale. Nel caso in cui la sequestrata riesca a scappare, il suo rapitore rimane impunito, mentre la donna, rientrata nella comunità, è disprezzata ed emarginata perché considerata impura. Non è possibile avere dei dati attendibili sul numero di rapimenti avvenuti in Georgia, poiché il sistema di lettura sociale che associa il disonore alla vergogna è un forte deterrente per l'emersione di eventi che, in definitiva, vengono ritenuti privati. In quest'ultimo decennio, tuttavia, l'incremento del fenomeno è stato tale che nel 2004 una legge ha stabilito ufficialmente che il "rapimento finalizzato al matrimonio" è un reato. In modo più esplicito nel 2006 una riforma dell'art. 23 del codice penale sui "crimini contro i diritti e le libertà umane" ha stabilito una condanna tra i 4 e gli 8 anni di reclusione per il rapitore. Esiste, tuttavia, un contrasto profondo tra quello che la legge detta ufficialmente e ciò che ufficiosamente è ritenuto legittimo. Anche se considerato un reato, il rapimento è una tradizione accettata e a confermarlo sono i significati che assume per la comunità. In un articolo ufficiale, riportato dall'Osservatorio dei Balcani e Caucaso [9], la storia di un'altra ragazza rapi-

ta, Maia, chiarisce il ruolo che un testimone pubblico può avere. La dimensione pubblica ha una duplice funzione: nella fase preliminare, quindi prima che avvenga la deflorazione, la comunità è chiamata a difendere la verginità della ragazza e ad opporsi ad un atto che sovverte l'ordine sociale. Nella fase invece liminare, il pubblico, come nel caso specifico della coppia di anziani della vicenda di Ana, diventa testimone a garanzia del cambio di status della ragazza deflorata ed ugualmente del rispetto dell'ordine sociale.

La distinzione tra pubblico e privato, così come quella tra sfera dei diritti della persona e valori tradizionali è in Georgia molto influenzata sia dalla religione ortodossa, che rafforza la visione patriarcale della società, che dallo Stato, il quale mette a disposizione protocolli ufficiali per appurare l'adeguatezza della futura madre e sposa. Nello specifico, l'accertamento della verginità è, in Georgia, un argomento molto delicato per la sua confusa collocazione tra sfera intima ed interesse pubblico. Un servizio televisivo [10] andato in onda sulla rete nazionale nel 2013 ha denunciato l'esistenza di una pratica a dir poco preoccupante: il reportage mostrava un medico dell'Ufficio Forense Nazionale di Tbilisi intento a spiegare che l'ufficio di sua competenza svolge in media 200 cosiddette "ispezioni di verginità" all'anno, ovvero delle visite nelle quali è verificata l'integrità dell'imene. Si tratta di un servizio offerto dallo Stato al quale le giovani donne si sottopongono "liberamente" per accertare la presenza o meno di patologie genitali pericolose ed essere, nel caso, avviate ad un processo di prevenzione e cure. Tuttavia, la facilità di accesso e la natura protocollare della pratica sollevano non pochi dubbi sul confine tra scelta e imposizione [11].

Nel definire la natura degli eventi traumatici di Ana, un altro aspetto da contestualizzare è la violenza domestica. Un'indagine condotta nel 2009 dal UNFPA (*United Nation Population Fund*) [12] ha stabilito che in Georgia il 75% delle donne subisce violenza domestica e solo il 2% si rivolge alla polizia, dal momento che, seppur ufficialmente illegale, è ufficiosamente percepita come una manifestazione della autorità maschile. Un detto georgiano recita: «le donne sanno stare al loro posto», a definire il loro spazio vitale contribuisce l'esercizio della forza del marito. Sono complementari a questa visione una cultura della obbedienza e di sottomissione che giustifica gli atti di violenza leggen-

doli come risposta all'inadempimento dei doveri coniugali. La medesima indagine ha chiesto alle donne vittime di violenza fisica quali fossero le cause scatenanti i maltrattamenti: al primo posto, con oltre il 50%, si attesta l'abuso di alcool da parte del compagno, seguono problemi economici (25,6%), la gelosia (21,9%), la disoccupazione del compagno (17,3%), l'assenza di cibo in casa (12,4%), la disobbedienza della moglie (13,7%) e il rifiuto della moglie di avere un rapporto sessuale (11%). Come si può notare, tra le principali presunte cause scatenanti la violenza vi sono situazioni di fallimento dell'autorità maschile nell'ambito della sfera privata o pubblica. Riconducendo questi dati alla storia di Ana, si può comprendere come ella abbia rappresentato, fin dagli inizi della relazione, una minaccia per l'autorità del compagno: superiore a lui per grado di istruzione e capace, nonostante le vessazioni fisiche e psicologiche, di realizzare i suoi obiettivi lavorativi. Ana fallisce solo nel tentativo di cambiare il compagno.

A rafforzare il circuito delle violenze domestiche sono la scarsa informazione pubblica e la difficoltà di accesso agli aiuti. Non esistono iniziative del Paese che non siano eterodirette da ONG. Il sistema di aiuti oggi conta cinque case di accoglienza per le donne che hanno denunciato la violenza, tre delle quali concentrate nella capitale. Il punto nodale è l'impreparazione del primo stallo di soccorso: le forze dell'ordine sono di fatto incapaci di gestire la violenza domestica come un reato, e più propense a considerarlo un fatto privato. Proprio per agire sull'inadeguatezza delle istituzioni, nel 2010 l'UNFPA ha avviato una potente campagna che ha raggiunto dirigenti della municipalità, insegnanti, studenti con lo scopo di denunciare il fenomeno della violenza domestica ed informare rispetto ai canali di aiuto attivi. È stato istituito un numero verde al quale le vittime possono rivolgersi direttamente. Il tema degli abusi domestici è stato inserito nel Programma di Scuola Nazionale delle forze di Polizia e si è redatto uno specifico manuale diffuso in tutto il Paese. Si sono creati dei momenti pubblici di formazione utilizzando il format di "conversazioni da uomo a uomo" in cui i formatori uomini sensibilizzavano i mariti e i ragazzi a riconoscere e schierarsi contro la violenza sulle donne, auspicando nella parità dei sessi una nuova *chance* di benessere comunitario. Approfondita la cornice storico-politica degli eventi personali il passo successivo è stato

quello di strutturare i contenuti facendo sì che anche l'interlocutore terzo possa cogliere la doverosa valutazione della natura sociale del trauma che si appresta a giudicare. Per fare questo sono stati necessari due passaggi spiegati di seguito: costruire un *textum* e strutturare, a partire dalla vicenda personale, una testimonianza.

### **Dalla narrazione al *textum***

Da una prima valutazione della storia di Ana i nuclei di lettura principali sono il trauma subito e le risorse resilienti della persona. Nonostante la lucida esposizione dei difficili trascorsi, si individuano subito nella narrazione dei vuoti che coincidono con situazioni irrisolte (es. il rapporto con la sorella maggiore), con latenze affettive (il legame forte con il padre e l'assenza di protezione da parte sua), con violenze fisiche e psicologiche. Queste censure nella storia riportano a situazioni che sono tutte, potenzialmente, nuovi innescatori traumatici. Ma come bisogna rapportarsi alla vicenda personale per cercare di far emergere le memorie traumatiche?

Spesso quando si parla delle esperienze traumatiche del rifugiato, sottolinea Papadopoulos [13], ci si concentra solo sull'evento devastante minimizzando o ignorando che la catena dolorosa ha altre fasi e tutte hanno delle ripercussioni sull'intera vita. Nello specifico l'autore individua una fase di *anticipazione* nella quale la persona avverte un pericolo imminente e decide come affrontarlo, segue l'*evento devastante* con la sua dirompente violenza; quindi la *sopravvivenza* caratterizzata da sistemazioni temporanee e infine l'*adattamento* ovvero l'arrivo nel Paese ospite e l'inizio del percorso di riconoscimento del diritto di asilo e dell'eventuale status di rifugiato.

Tempo fa, partecipando ad un corso di fumetto insieme ad alcuni rifugiati dello Sprar, sono stata colpita da un evento. L'insegnante, rifugiato congolese a sua volta, aveva dato come consegna quella di rappresentare una striscia sul tema del viaggio e del distacco. Tutti i migranti hanno rappresentato in un unico grande riquadro l'evento devastante che ha scatenato la fuga. A colpirmi sono state alcune cose: da un lato la scelta del layout e l'organizzazione dei contenuti, dall'altra

l'abbandono del laboratorio da parte di uno di loro. Guardando i disegni era chiaro che non rispettavano l'impaginazione propria del fumetto, ma proponevano una lettura simultanea degli eventi ponendo al centro dello sguardo dell'osservatore l'evento devastante: l'arrivo dei miliziani nel villaggio, gli stupri di gruppo, le torture. Osservando bene l'intera immagine nello spazio restante si distribuivano scene che erano falsamente simultanee, cioè erano co-spaziali ma cronologicamente si ponevano prima e dopo l'evento centrale: le abitazioni prima dell'incendio, i mercati di cibo da strada prima dell'arrivo dei miliziani e le fiamme, il sangue e la devastazione dopo il loro passaggio. Questo mi ha fatto riflettere su quanto il modello occidentale di interpretazione del trauma, fondato per lo più sul Post Traumatic Stress Disorder (PTSD) e sulla logica dell'emergenza tarata sull'oscenità [14] dei fatti abbia forgiato anche le modalità espressive delle vittime.

L'altra cosa che mi ha colpito è stato l'abbandono di un ragazzo: era l'unico che aveva disegnato un solo evento cioè l'attraversamento con il gommone. La simultaneità legava le vite delle figure dentro la fatiscente imbarcazione a quelle dei corpi inermi nell'acqua, l'immagine occupava tutto il foglio. Il ragazzo ha abbandonato l'atelier dopo aver iniziato a colorare il mare. Tempo dopo, durante la mia esperienza presso il CSM, mi è capitato più volte di assistere durante i colloqui ad una brusca interruzione della narrazione, e la stessa Ana si è mostrata reticente a colmare alcuni vuoti nella sua storia, nonostante conoscesse la funzione extraterapeutica dei nostri incontri. Le ricerche e l'affiancamento con altri professionisti mi hanno permesso di interpretare il blocco espressivo come una strategia di sopravvivenza. Il *freezing*, contrariamente alla interpretazione patologica sostenuta da alcune teorie del trauma, in realtà ha più a che fare con l'autoguarigione e la resilienza. In sostanza, si tratta di un ritiro in cui i sentimenti vengono limitati al minimo perché è necessario non disperdere tutta l'energia solo per "contenere" il trauma ma parte di essa deve essere impiegata anche per vivere nel presente. Tutto ciò sottolinea quanto la persona sia un soggetto clinicamente attivo, che decide i tempi della narrazione e le tappe di scongelamento ed elaborazione delle esperienze traumatiche. Il terapeuta, che abbia maturato la conoscenza della natura sociale del trauma, ha il compito di accompagnare questo

processo posizionandosi con la persona in un atteggiamento combattivo contro quello che Sironi chiama l'*aguzzino interno*. Considerando che il trauma inizia con la perdita di ciò che è casa mentre ancora si abitano i luoghi originari ma li si avverte come estranei, la funzione della terapia è quella di colmare questa nostalgia archetipica e a tempo stesso iniziare a capire cosa sia "casa" ora. Per farlo bisogna concedere alla persona la possibilità di avere un riconoscimento di costanza e continuità, banalmente di essere nuovamente "presente".

La narrazione è un modo per re-istoriare e restaurare se stessi rientrando in rapporto con la propria totalità. Compito del terapeuta è costruire un cambiamento in questo processo di ri-percezione del sé, e per farlo deve assecondare i tempi della narrazione, e costruire la trama tra i fatti che possono apparire come disorganizzati, agendo sulle zone psichiche intatte e isolando al tempo stesso i frammenti dell'alterità [15]. In altre parole, la costruzione del *textum*, che coincide con la ricostruzione della storia di un uomo, è un lavoro corale che presuppone una parità tra chi narra e chi aiuta ad organizzare l'ordito della trama. In questa fase liminare, antecedente al confronto con l'autorità, è necessario che il narrante possa avvertirsi prima come superstite, come colui che ha superato, che è andato al di là di un evento spaventoso (includendo in esso l'intera catena dolorosa) e poi come testimone. Lo spazio di costruzione del *textum* terapeutico è il luogo dove evitare quello che Fassin definisce un chiasmo di ruolo tra il *testis* e il *superstes* [16]. In altre parole, lo spazio di soggettività, di esperienza personale deve consolidarsi prima di diventare esemplare e oggettivo per altri. Giungiamo, infine, all'ultimo step di questa esperienza che è quello di produrre un documento che possa supportare in modo favorevole la richiesta di protezione sussidiaria.

### **Dal superstite alla costruzione di una testimonianza**

Il trauma non è semplicemente una condizione intrapsichica creata in modo lineare e causale-riduttivo da avvenimenti violenti. È una costruzione sociale che permea anche la funzione e le strutture dei nostri servizi di salute mentale, organizzati per far fronte alle difficoltà dei rifu-



giati. Ciò significa che alcuni tipi di fornitura di servizi e di reti di riferimento possono anche perpetuare delle visioni patologizzate del discorso del trauma del rifugiato [17]. La visione patologizzata del trauma che i CSM possono contribuire a produrre si inserisce in un discorso politico più ampio che pone al centro non la ricostruzione della storia dell'uomo come termometro degli eventi traumatici, bensì l'onere della prova da esibire in ambito giuridico.

L'articolo 10 comma 3 della Costituzione italiana stabilisce che «lo straniero, al quale sia impedito nel suo Paese l'effettivo esercizio delle libertà democratiche garantite dalla Costituzione italiana, ha diritto d'asilo nel territorio della Repubblica, secondo le condizioni stabilite dalla legge». Per la convenzione di Ginevra del 1951 è rifugiato chi ha un *fondato timore* di poter essere, in caso di rimpatrio, vittima di persecuzione [18]. Il fondato timore coniuga insieme la componente soggettiva (timore) e quella oggettiva (ragionevole fondatezza) e indica una generica preoccupazione rivolta al futuro; non è dunque necessario che la persona abbia già effettivamente subito persecuzioni nel passato. Le ragioni persecutorie annoverate nello stato di rifugiato sono state integrate con una più ampia minaccia della vita o della libertà personale che, come per Ana, permettono di riconoscere una condizione di *rischio effettivo* di subire un grave danno in caso di rimpatrio e di ottenere lo stato di protezione sussidiaria umanitaria.

In generale, quindi, la condizione di rifugiato è imposta e, nelle sue varie declinazioni, dipende da una fondatezza e/o effettività del pericolo per il quale si richiede la protezione del Paese ospite. Si delinea in queste definizioni uno sbilanciamento delle posizioni che non sussiste nel setting terapeutico, ove, come detto precedentemente, è necessaria la parità degli interlocutori per la co-costruzione del percorso. L'organismo giudicante chiede al rifugiato di dimostrare la validità della sua richiesta adducendo prove concrete e ammissibili rispetto alla fondatezza ed effettività del pericolo. Questa struttura concettuale riporta per similarità ad un'altra definizione giuridica: vittima è colui che può provare di aver subito un danno. In altre parole, la produzione di prove coincide con la dimostrazione di essere una vittima.

Sul piano della produzione delle prove, il *textum* costruito in ambito terapeutico, deve necessariamente, per essere efficace sul piano giuri-

dico, confrontarsi con le categorie di riferimento e questo ci riporta inevitabilmente a confrontare le differenti nozioni di trauma e di vittima. Se l'ambito terapeutico ha dato, grazie all'apporto multidisciplinare, una lettura del trauma come evento sociale, nel contesto giuridico il paradigma di lettura è quello dettato dal PTSD, per cui l'evento traumatico rientra nella cornice biopsicopatologica. Questo modello di lettura, ha sin dalle sue origini una sua specificità: nato per interpretare la sofferenza dei reduci del Vietnam, descrive il disagio di chi in prima persona aveva causato dolore, cioè dei carnefici. Le categorie di individuazione del trauma puntano sulla persistenza di alcune manifestazioni (brutti sogni, esagerate risposte di allarme, ipersensibilità e riattivazione del trauma a sollecitazioni sonore o visive...) soprattutto nella sfera del corpo e della psiche. In sostanza, come sottolinea Beneduce, si tratta di un modello inattendibile per la sua pretesa di universalizzare la natura del trauma e degli eventi traumatici. Da un lato, infatti, l'abuso delle categorie diagnostiche annulla il rilievo che le differenti posizioni politiche di vittima e carnefice possono avere nel determinare l'espressione della sofferenza, a vantaggio di una lettura che è puramente estetica e connette sintomi ed eventi con semplice linearità. Dall'altro, come diretta conseguenza, si produce un'alienazione della storia poiché vengono equiparate condizioni di sofferenza ritenute simili ma che derivano da cause troppo differenti: guerre, terremoti, violenza fisica, catastrofi naturali, etc.

Una visione così generale ed assoluta del trauma ha come aspetto speculare una precisa definizione di vittima. L'esibizione della prova del danno diventa centrale rispetto all'origine della sofferenza. Per cui, nell'indefinitezza originaria, si eclissa ancora una volta la dimensione storica. Ma non deve la cura degli effetti psichici delle violenze pensare anche alla logica della sua riproduzione? [19]. Ignorare la contestualizzazione della sofferenza e definire una persona vittima della stessa, equivale a deresponsabilizzare la questione. Nel caso di Ana accogliere i suoi racconti sugli abusi subiti ma non tener conto che tali abusi sono ammissibili in una cornice interpretativa per cui vengono ridotti a fatti privati, ad espressioni del ruolo di capofamiglia e non considerare il reale gap tra illegalità sancita e riconosciuta, significa non cogliere aspetti reali che potrebbero risporla a quell'*effettivo pericolo* di subire

un danno: l'impunibilità dell'uomo in contesto familiare, la non ingerenza e l'impreparazione delle forze dell'ordine in contesti di violenza domestica.

Un ultimo aspetto deve essere considerato nel confronto con l'ambito giuridico: il rischio di essere poco vittima. Nella storia di Ana, oltre alla sofferenza subita, emergono degli importanti spunti di resilienza, e una precisa volontà di realizzare un nuovo progetto di vita. Questo elemento, nell'ottica dell'onere della prova e della quantificazione del danno subito, potrebbe essere interpretato come un fattore di decremento. Nel costruire una testimonianza è doveroso decostruire quella che Papadopoulos definisce la natura tirannica del discorso del trauma del rifugiato per cui l'unica lettura possibile è quella del trauma come ferita e del rifugiato come vittima e tener presente che «questa subdola deviazione lascia necessariamente il trauma saldamente collocato all'interno di parametri patologici disconoscendone gli aspetti potenzialmente evolutivi» [20]. In concreto, è stato richiesto di supportare le memorie traumatiche con una documentazione clinica che verrà prodotta a seguito di una visita ginecologica. L'accuratezza del racconto e il lavoro terapeutico sull'ordito degli eventi hanno lo scopo di dare un parere complessivo sulla vicenda di Ana.

Il lavoro svolto, seppur entro la responsabilità di agire come spada oppure come scudo sostenendo la credibilità di Ana, deve sempre tenere presente che il suo fulcro non è tanto indagare la verità quanto proporre delle strade per la *negoziatura di senso della sofferenza*. Per questo motivo, la costruzione di un approccio sistemico in cui più discipline possano confrontarsi e strutturare una visione comune, risulta l'unico modo per sfuggire alle desuete *querelle* epistemologiche spesso combattute sulla pelle degli altri, e agire in modo costruttivo così da far emergere l'unico vero oggetto di indagine: il malessere della persona richiedente asilo.

*Dialoghi Mediterranei*, n.15, settembre 2015

## Note

- [1] Tutti i nomi sono inventati, altri particolari sono modificati se non essenziali alla comprensione del caso.
- [2] Le annose *querelle* sul valore dell'Antropologia ancora vive in ambito accademico molto spesso rifuggono dalle esigenze pratiche di strutturare dei professionisti: l'antropologo è sovente descritto come una figura solitaria che non riesce ad inserirsi, se non in contrapposizione distruttiva, con altre figure. Il rischio diretto di una formazione così assoluta è che in concreto non si riesca poi ad applicare l'Antropologia al di fuori del contesto accademico, in altre parole non si creano *chance* lavorative. Uno dei pannel del nuovo SIAA riflette proprio sulla collaborazione come contaminazione reciproca e costruttiva.
- [3] La denuncia di una minorenne implica il carcere per il rapitore anche se, come in questo caso, è minorenne a sua volta.
- [4] Cfr. George Devereux, 1972, in *Saggi di etnopsicoanalisi complementarista*, Bompiani, Milano, 1975: 11.
- [5] Rustinin Fox, 2006: 147, cit. in Dela Raci, 2011, *Migranti e migrazioni. Esperienze di cura a Terrenuove*, Franco Angeli, Milano: 190.
- [6] Arnold Van Gennep, 2002, *I riti di passaggio (Les rites de passage*, Paris 1909), Bollati Boringhieri, Torino.
- [7] Momento pre-liminare ovvero il furto della sposa dalla casa paterna, liminare nel quale la coppia in un luogo distante consuma il primo rapporto sessuale e post-liminare in cui la famiglia di lei ritrova la figlia e accetta il legame creatosi.
- [8] Stéphane Remael, Reportage, *Rapite a vita*, pubblicato su "Internazionale" 855, 16 luglio 2010.
- [9] <http://www.balcanicaucaso.org/aree/Georgia/Le-spose-rubate-della-Georgia-del-sud/>
- [10] <http://www.lindro.it/0-societa/2013-08-20/96356-test-di-verginita-in-georgia/>
- [11] Per dovere di sintesi non è possibile analizzare l'altra faccia, quella cioè relativa agli *escamotage* femminili: sono in aumento in Georgia le pratiche di *rivergination*, nella stessa vicenda di Ana, la sorella del compagno si è sottoposta all'intervento per sposare un uomo della capitale.
- [12] Si veda *Domestic Violence in Georgia: Breaking the Silence* edito il 3/03/2013 su [www.unfpa.org](http://www.unfpa.org), consultato il 7 maggio 2015.
- [13] R. K. Papadopoulos, 2006, *L'assistenza terapeutica ai rifugiati. Nessun luogo è come casa propria*, Magi Edizione, Roma.
- [14] Inteso qui nel suo senso etimologico come qualcosa che repelle i sensi.

- [15] Dela Raci, 2011, *Migranti e migrazioni. Esperienze di cura a Terrenuove*, Franco Angeli, Milano: 187.
- [16] Si veda la nota 16: 127 di R. Beneduce, 2010, *Archeologia del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Laterza, Roma-Bari.
- [17] R. K. Papadopoulos, op. cit.: 64.
- [18] Si veda art.1 A della Convenzione di Ginevra del 1951.
- [19] R. Beneduce, 2010, *Archeologia del trauma. Un'antropologia del sottosuolo*, Laterza, Roma-Bari: 113.
- [20] R. K. Papadopoulos, op. cit.: 52-53.

## Letteratura di migrazione e giochi identitari

di *Annamaria Clemente*

Che la letteratura sia anima gemella dell'antropologia è dato consolidato a dispetto delle critiche e delle mozioni che una tale affermazione potrebbe provocare. Studi che attraversano varie discipline: dalla critica letteraria, passando per la neonata narratologia e non ultima la neuroscienza, spiegano in tutta evidenza come la radice che accomuna le due discipline sia intrinseca e intimamente costitutiva della stessa natura umana: l'attitudine narrativa.

È noto come lo studio dei prodotti letterari può costituire una fonte di dati antropologici utili in ragione del fatto «[...] che, costituendo essa stessa l'espressione di una cultura, l'opera letteraria incorpora forme di vita e rappresentazioni tipicamente *culturali* – tanto realistiche quanto fantastiche – che hanno per destinatari coloro che di quella *cultura* fanno parte e che possono essere da loro intese» [1]. E a ben riflettere la letteratura cos'è se non un *desiderio dell'Altro*, di tutto quello che non c'è ma che potrebbe esistere, «un'antropologia negativa» [2] e del rovescio che per contrasto e riflesso completi il reale restituendo un'immagine di noi stessi?

Se è vero che oggi le frontiere sono labili e i confini sfumano sensibilmente, se è vero che assistiamo alla creazione di sovra-luoghi dove proliferano i processi di creolizzazione e di ibridismo culturale, allora le questioni identitarie divengono terribili o meravigliosi crocicchi in cui tutto può accadere. Globalizzazione, processi migratori, esodi di massa, si presentano come fenomeni perturbanti, in grado di stravolgere la fisionomia del mondo e attivare processi di misconoscimento, di impossibilità da parte dell'uomo nel fissarsi in una forma e definire in modo univoco un'identità, un'appartenenza culturale. In questo guazzabuglio postmoderno le coordinate tradizionalmente tracciate dalle scienze sociali non orientano abbastanza e la letteratura potrebbe, in questo senso, indirizzare verso nuove aperture, dischiudere vie di uscita, soprattutto quel particolare tipo di letteratura che va sotto la dicitura "di migrazione", la quale per la peculiare materia si pone come serba-

toio spontaneo ed utile per cogliere quei moventi consci e irriflessi che agiscono nel delicato gioco identitario.

Di fronte a questi nuovi eventi, l'antropologia necessita di strumentazioni alternative, nuovi modi di guardare al mondo, traiettorie oblique, penetranti strabismi e decentramenti dello sguardo. Come colto e sottolineato da Sobrero, l'antropologia, negli ultimi decenni, accoglie la singolar tenzone e sembra incrociare più assiduamente la strada della letteratura soprattutto riguardo quei soggetti-autori che vivono l'esperienza della migrazione e della diaspora [3]. Nella dimensione dell'autoetnografia e della biografia, ritroviamo testi antropologici che si spostano verso la dimensione narrativa, forma che meglio si adatta al tipo di interrogativi che sollevano tali situazioni, e narrazioni che interrogano «l'antropologia come risposta alla propria personale inquietudine, al proprio personale spaesamento» [4]. Che siano antropologi di professione o scrittori non importa, ci troviamo di fronte a soggetti che accomunati dalle medesime esperienze vivono sospesi in una dimensione altra, la cui difficoltà maggiore consiste, non nell'adattarsi al luogo in cui si approda, come banalmente si potrebbe pensare, ma piuttosto nel ri-costruire e gestire un'identità che viene sradicata e decostruita continuamente, processi che richiedono una pazienza certosina come quella richiesta agli artisti impegnati nella realizzazione di un mosaico, dove ogni tassello definisce una diversa appartenenza ma l'accostamento non facile concorre a dare la visione di un disegno unico e irripetibile.

De Angulo, Gosh, Condè, Naipaul, Ben Jelloun, solo per citare qualche nome di questa lunga schiera, sono scrittori dotati di un particolare animo, sguardo, tocco e sensibilità. Scrittori di confine che, per la loro stessa condizione di amorfità e liminarità, sono inclini a definire e far emergere gli anfratti, le pieghe, le identità, gli imponderabili motivi che muovono il comportamento umano. Tra queste voci di confine c'è quella di una donna che si staglia dall'indistinto grazie alla rara capacità introspettiva ed alla trasparenza linguistica: Jhumpa Lahiri. Scrittrice londinese, di origine bengalese, impiantata stabilmente a New York e negli ultimi anni italiana d'adozione: non è difficile intuire quanto la lettura dei suoi romanzi possa essere densa di stratificazioni e suggestioni. La prima raccolta di racconti *L'interprete dei malanni* catalizza l'attenzione della critica e delle comunità scientifiche

valendole il premio Pulitzer per la narrativa nel 2000. Nove racconti che restituiscono l'immagine di un'India caleidoscopica, abitata da personaggi che affrontano situazioni diverse e variegate, in bilico tra chi affronta per la prima volta l'esperienza straniante e pericolosa del contatto con l'Altro e chi, invece, impegnato a definire l'identità di immigrato di seconda generazione si districa tra modernità e tradizione. L'editore Guanda, in Italia, ne pubblica i romanzi. Ricordiamone i titoli: *L'omonimo*, da cui la regista Mira Nair ha tratto il film *Il destino nel nome* (*The Namesake*) e *Una nuova terra*, nel 2008. Di recentissima uscita è il nuovo romanzo *La moglie* (trad. it. M.F. Oddera, Guanda, 2013).

Un romanzo definito da Khaled Hosseini *bellissimo* e che nel giro di pochissimi giorni sta suscitando ampi consensi fra la critica e le patinate pagine di riviste e periodici. L'autrice indiana dichiara, in una intervista per "Vanity Fair" [5], di affrontare un tema nuovo per lei, quello della politica, e come il romanzo sia in realtà nato da una rifrazione della sua stessa identità-mosaico: due frammenti identitari che prendono vita dalle pagine. Il plot narrativo segue le vicende di due fratelli nati in un sobborgo di Calcutta, a distanza di quindici mesi l'uno dall'altro, durante gli anni delle rivolte filomaoiste, quando falsi miti di libertà e coraggio agitavano gli animi di innumerevoli giovani indiani in cerca di indipendenza. Udayan porta il nome del sole «che dona la vita, senza ricevere nulla in cambio», e Subhash il fratello maggiore, satellite luna, vive nell'ombra una realtà diversa. E se il destino è nel nome, come la scrittrice ha già insegnato, è facile comprendere come i due fratelli siano diversi e speculari contemporaneamente. Il gioco di specchi emerge immediatamente dall'incipit: «Un tempo, all'interno del quartiere, c'erano due stagni oblungi, uno accanto all'altro». Identici nell'aspetto tanto da essere spesso confusi dai parenti ma profondamente diversi, uno brucia continuamente quanto l'altro pondera costantemente, talmente identici però che, alla fine, è impossibile per il secondo vivere nel medesimo luogo occupato dall'Altro e così emigra in cerca di una forma propria ed individuale. Subhash trova il proprio luogo in America dove, nonostante l'inevitabile processo di adattamento richiami, nel gioco della differenza-somiglianza, la natio patria, finisce per definirsi ed occupare un luogo suo: il Rodhe I-



sland. Parallelamente a Calcutta le cose precipitano, Udayan rimane sempre più invischiato nei rapporti con il partito Naxalita fino all'epilogo: un altro spostamento, diverso dal primo e in ragione della violenza stessa che caratterizza il carattere del personaggio, si avvia la migrazione definitiva, il viaggio ultimo, il raggiungimento del non-luogo per antonomasia. Da qui il romanzo si apre verso scelte ed esiti non comuni e prevedibili.

Ma l'assenza di banali o lieti fini, di esiti torbidi o incompiuti è costante della letteratura di migrazione. Interrogarsi sui motivi che spingono l'autore alla percorrenza su strade tortuose potrebbe rivelarsi interessante. Sembra che l'uso di un dispositivo narrativo distopico si attagli meglio alla natura degli scrittori di confine. Il valore portato ad oltranza, dalla critica letteraria, della letteratura di migrazione è quello di restituire ai soggetti outsider una voce per raccontare qualcosa che viene messo a tacere, qualcosa di inquietante per sé, che si scontra con un mondo plurimo, confuso e postmoderno, che contribuisce a frammentare e a mettere continuamente in discussione le poche certezze acquisite dall'individuo. Se nel processo di costruzione del personaggio lo scrittore mette in atto una simulazione del proprio gioco identitario, conoscendolo e domandolo attraverso la composizione e la ricomposizione dei personaggi, con i finali simula possibili vie per la propria definizione ultima, e se la scelta naufraga nella mancata ricomposizione, nella "Distopia", il motivo non può che essere legato alla mancanza di una forma che sintetizzi le diverse appartenenze. Una scelta narrativa connessa al sentimento della nostalgia, al dolore del ritorno, non attuato nella prassi ma cauterizzato nella poiesi grazie ad un meccanismo propiziatario di tipo negativo. Finali, che pur rimanendo monchi o infelici, risultano comunque utili per la definizione e la conoscenza del proprio sé. Una costruzione certamente individuale, ma che potremmo traslare nella dimensione collettiva se trasferissimo la questione al campo della fruizione del mancato finale positivo. Se è vero che questa si pone come scelta catartica per lo scrittore, contemporaneamente lascia un amaro effetto di ingiustizia e di spaesamento premendo il lettore, messo di fronte alla narrazione, all'indugio, alla profondità analitica, a contrapporsi necessariamente all'altro da sé, a contrastare nei *fatti* la cattiva sorte segnata nella *finzione*.

La letteratura di migrazione sembra guadagnare così un valore aggiunto, oltre ai già segnalati meriti in ambito di arricchimento linguistico e creolizzazione, di svecchiamento di *topoi* narrativi grazie ai meccanismi di straniamento messi in opera dallo sguardo multiprospettico dello scrittore. Essa potrebbe fregiarsi del titolo di letteratura come *presenza attiva nella storia* [6], una letteratura che negli orizzonti postumi stimola il pensiero trasformandosi in strumento critico, posizionando gli uomini di fronte agli uomini, spronandoli a misurarsi con gli Altri occultati spesso dalle generalizzazioni scientifiche, prestando la giusta lente al microscopio per quei penetranti strabismi, le traiettorie oblique, i decentramenti dello sguardo che necessitano le nostre discipline sociali.

Il romanzo di Jhumpa Lahiri offre in questo senso elementi buoni da pensare con personaggi che riescono a vincere il gioco identitario e finti antagonisti che perdono ma lasciano sul campo mosse e contro mosse da ricordare a lungo. Il viaggio ultimo di Udayan stravolge la vita dei personaggi che si trovano a dover fare i conti con distanze impercorribili e irraggiungibili. Assenze dense, ma che, paradossalmente, sono in grado di rendere ragione delle presenze. Percorsi della memoria, discese nell'Io per accorciare le distanze, per comporre e ricomporre continuamente la propria identità, per giungere a verità scomode ma ultime. E nel denudare i meccanismi del gioco identitario Jhumpa Lahiri esibisce la propria abilità di giocoliera nella figura della moglie: Gauri. Se i due fratelli sono il sole e la luna, Gauri rappresenta il Tempo, il contesto entro cui si alternano i due astri: il sole che rischiara rendendola consapevole, e la luna incapace di emettere luce opacizzandone la visione e assorbendola nell'oblio del sé. La mancata socializzazione del lutto la priva della possibilità di andare avanti, di separare il mondo dei vivi da quello dei morti, esiliandola nel limbo temporale della mente che non ammette il ritmo della vita e la possibilità di ricrearla. Sospesa nel tempo, intrappolata in un eterno presente che «continua a lampeggiare, illuminandosi e spegnendosi, né vivo né morto», arranca cercando risposte nella filosofia. Nell'eccesso comunicativo con il proprio sé, estranea a se stessa, smarrita nel territorio psichico e iperuranico, perde i punti cardinali e gli elementi naturalmente costitutivi del genere, l'essere donna e l'essere madre. Rifiuta il ruolo di

madre, non sceglie un nome negando alla bambina un riconoscimento simbolico, distrugge i legami con il passato attraverso un taglio netto dei capelli, si de-femminilizza indossando una forma quasi androgina. Gauri è incomprensibile, alienata, irriconoscente, cattiva madre, Gauri turba. Il turbamento nasce dalla capacità della scrittrice di creare un personaggio sovrasaturato di umanità, conferita non da effetti di realismo ma dalla lucidità nella descrizione dei comportamenti capaci di riflettere tutti gli effetti e le sintomatologie di chi subisce un trauma pregresso all'evento migratorio e deve far fronte all'inserimento in una nuova dimensione.

Nel romanzo non abbondano episodi rivelatori o relativi alle precarie condizioni del migrante, sono presenti però alcuni topoi come gli accenni alle reti familiari presenti sul territorio aventi il compito di sussidiare e di corroborare il processo di inserimento nella nuova società. Così si ribadisce la consuetudine di consumare pasti tradizionali nonostante l'ampia scelta di pietanze disponibili; la sensazione, pur avendo raggiunto negli anni il pieno riconoscimento sociale da parte della categoria del *Noi*, di essere comunque portatori e portatrici di un marchio di alterità indelebile. Ricco di grandi suggestioni simboliche, il romanzo evoca e dà forma a numerose metafore. Si pensi all'interesse nutrito da Subhash per gli uccelli migratori, alla insistita descrizione degli alberi di mangrovie, alberi che crescono sui litorali e presentano radici interne ed accessorie, palpabili e visibili, quasi a voler richiamare un bisogno di maggiore stabilità. Si pensi ancora al valore primigenio dell'acqua come simbolo di vita e di morte, al processo di apprendimento linguistico della piccola Bela che impara a dominare il mondo ed offre significativi esempi alla scrittrice per riflettere criticamente sulle categorie di spazio e tempo, e sullo scarto di significato tra i significanti inglese/bengalese.

Il romanzo di Jhumpa Lahiri articola una storia densa e stratificata, una mirabile costruzione narrativa che rivela tutte le sfumature dei colori dell'India, degli odori, dei sapori, unitamente al realismo crudo di chi conosce il mondo: l'America. Tradizione, innovazione, esotismo, filosofia, politica, ogni tassello risulta perfettamente incastrato nella trama di una vicenda familiare costruita con la sapiente capacità affabulatrice tipica del mondo orientale. Nel gioco identitario Jhumpa La-

hiri offre prospettive affascinanti e coordinate indispensabili, non rintracciabili sulle normali carte geografiche, ma in grado di definire una geografia del cuore e dell'animo umano.

*Dialoghi Mediterranei*, n.4, novembre 2013

### Note

- [1] Fabietti U., Malighetti R., Matera V., 2002, *Dal tribale al globale. Introduzione all'antropologia*, Bruno Mondadori, Milano: 114.
- [2] Bortoluzzi M., 2009, *La struttura del desiderio. Note su antropologia e letteratura*, in "Revista d'antropologia i investigació social", 3: 29.
- [3] Sobrero A. M., 2000, *Perchè gli antropologi scrivono romanzi?*, in "Il gallo silvestre", n.13: 167.
- [4] *Ivi*: 172.
- [5] *L'India divisa di Jhumpa Lahiri*, intervista di Laura Pezzino, in "Vanity Fair" del 6 Settembre 2013, disponibile al sito: <http://bookfool.vanityfair.it/2013/09/06/lindia-divisa-di-jhumpa-lahiri/>.
- [6] Calvino I., 1980, *Una pietra sopra*, Einaudi, Torino: 12.

## **Paesi di Cuccagna e migrazioni. Odissee e tradizioni ludiche dei pescatori siciliani in altro mare**

di *Roberta Cortina*

La festa del paese, con tutto il suo corollario di riti sacri e profani. Il sole pomeridiano dell'estate siciliana. Un lungo palo proteso orizzontalmente sul mare, palcoscenico di gesta impavide, cosparso di sapone, grasso animale o olio vegetale. Le sfide dei lavoratori del mare su porti, spiagge, scogli o pescherecci, occasione per mettere in mostra le proprie doti fisiche e virili dinanzi l'intera comunità. Una bandiera in palio, fissata all'estremità della trave, da conquistare ed ostentare alla folla. La calca del pubblico lungo la costa e sul mare intorno all'asse lignea, su imbarcazioni e galleggianti d'ogni tipo. Le doti di equilibrio, gli scivoloni esilaranti, i tuffi acrobatici dell'uno o dell'altro concorrente. L'impatto violento dei corpi nudi dei giocatori, uno dopo l'altro, contro la superficie del mare o dello scivolosissimo palo, finché uno di questi, dopo innumerevoli tentativi, riesce ad agguantare l'ambito vessillo e la vittoria. Il riso e lo stupore degli spettatori, il frastuono degli applausi e delle tifoserie. I suoni festosi dei *tammurinara* e della banda musicale. Le acclamazioni al Santo festeggiato e le congratulazioni al vincitore, la cui impresa sarà ricordata dai compaesani negli anni a venire. Ecco i principali elementi di un gioco di antica data.

Da almeno due secoli – ma è assai probabile che le radici del fenomeno ludico affondino in un passato ancor più remoto – una volta all'anno e in occasione di determinate feste religiose tradizionali, i pescatori di diversi borghi marinari siciliani sono i protagonisti di un evento ludico-spettacolare, tanto divertente quanto pericoloso, denominato nel Palermitano *a 'ntinna a mari* (l'antenna a mare). Si tratta di una versione acquatica dell'albero della cuccagna – gioco popolare diffuso ampiamente in Europa e nel Mediterraneo – che in Sicilia, durante la stagione estiva e balneare, allietta abitanti locali, turisti e villeggianti. Sono piuttosto vitali, ad esempio, i giochi dell'antenna a mare di Cefalù e Porticello (PA), Brolo (ME) e Gela (CL), Porto Empedocle (AG) e

San Vito Lo Capo (TP). Nonostante la frequente spettacolarizzazione del fenomeno in chiave turistico-economica, questi eventi ludici sembrano sopravvivere sui litorali dell'Isola con immutato entusiasmo di attori e fruitori, sfidando nuovi modi di far festa e recenti mode folkloristiche. Sopravvivono nella memoria dei più anziani e nelle testimonianze scritte e fotografiche diverse altre cuccagne acquatiche, come quelle di Mazara del Vallo (TP), Aspra e Terrasini (PA). Ma non finisce qui. Il gioco sembra ampiamente diffuso anche in altre terre e in altri mari, vicini o lontani dall'Isola.

*In altro mare* è il titolo dell'interessante documentario di Franco La Cecla, nel 2010 vincitore del premio *Coast Culture* all'*International Ocean Film Festival* di San Francisco. Il lungometraggio attesta l'esistenza della cuccagna acquatica in quella che l'autore definisce «una colonia di pescatori di Terrasini [...] negli Stati Uniti, vicino a Boston. Il posto si chiama Gloucester ed è un'isola collegata con un ponte alla terraferma, non lontana dalla mitica Nantucket di Moby Dick. Vi vivono oltre ventimila terrasinesi che hanno mantenuto dialetto, usi, feste e persino la tradizionale separazione tra ambiti maschili e ambiti femminili» (La Cecla 2011: 94-95). Le immagini e il sonoro del film giocano sui contrasti e le analogie tra due mari e le rispettive isole. L'antropologo-architetto mostra allo spettatore significativi scorci ed episodi della vita lavorativa e festiva degli emigrati siciliani nella cittadina di mare statunitense, nota nel mondo per le sue acque oceaniche tanto pescose e redditizie quanto fredde e tempestose, teatro di avventure e disavventure storiche, letterarie e cinematografiche, come le vicende immaginarie di certi *Capitani coraggiosi* inghiottiti dalla famigerata *balena bianca* o dalla *tempesta perfetta*.

Intrepidi marinai, grosse balene e spaventose tempeste, in quei luoghi, esistono realmente e gran parte dei veri protagonisti di queste peripezie marinaresche, i pescatori di Gloucester, ha origini siciliane. Si tratta di uomini emigrati principalmente da Terrasini – ma anche da Porticello e altri borghi marinari dell'Isola – verso la costa del Massachusetts, dall'Italia all'America, dal Mediterraneo all'Atlantico, alla ricerca di migliori condizioni lavorative e di vita. Molti hanno vissuto e realizzato il proprio sogno giovanile: una bella casa per una bella famiglia. L'*American dream* si è però trasformato in un miraggio in se-

guito alle recenti restrizioni legislative sulla pesca, connesse a serie problematiche di natura ambientale ed economica. O ha assunto piuttosto i caratteri di un incubo: in centinaia hanno trovato la morte pescando in quell'*altro mare* colmo di risorse e, contemporaneamente, di nuove insidie. Così rammenta ai passanti il monumento funebre sul lungomare di Gloucester, *The man at the wheel*, raffigurante un pescatore al timone sotto l'ennesima tempesta. Molti lupi di mare hanno presto abbandonato l'utopia degli *States* vagheggiati come una sorta di Paese di Cuccagna in cui basta lavorare sodo per esaudire tutti i propri desideri.

I rischi del mestiere e il bisogno di coesione sociale in terra e acque straniere hanno spinto i primi immigrati siciliani e i loro discendenti ad invocare a gran voce la protezione dei loro Santi, a rafforzare le proprie tradizioni festive e religiose. La comunità marinara partecipa con grande entusiasmo ai festeggiamenti del santo patrono, che si configurano come una fiera affermazione delle origini siciliane e italiane di buona parte dei suoi membri. Il 29 giugno, per la festa di san Pietro, protettore dei pescatori di Gloucester, gli addobbi tricolore si aggiungono a quelli a stelle e strisce, la processione sul lungomare è accompagnata da acclamazioni corali dei fedeli in dialetto siciliano, mentre la banda musicale intona l'inno di Mameli (La Cecla 2011). L'Apostolo, in passato, era fastosamente celebrato anche a Terrasini con le processioni per terra e per mare, la regata delle barche e la cuccagna acquatica. Ma se oggi la festa terrasinese, con rimpianto dei pescatori più anziani, ha perduto la vitalità di un tempo – complice l'esodo dei più giovani verso la *Mèrica* nel corso del XX secolo – oltreoceano è ancora fortemente voluta e partecipata dai discendenti dei migranti. *St Peter's fiesta, seine boat race, greasy pole contest*: nuovi nomi e piccole varianti di forma e di senso per le medesime tradizioni marine.

Il *greasy pole* di Gloucester è la versione siculo-statunitense del gioco dell'*antenna a mari*, non più praticato a Terrasini. Se il palo terrasinese era un vecchio albero d'imbarcazione, saldamente ancorato ad uno scoglio, unto con *sivu* e sapone e posto orizzontalmente a pochi centimetri dalle acque del mite Tirreno, quello americano è un palo del telegrafo cosparso di grassi alimentari e allestito su una palafitta di fronte la spiaggia, a quattro o cinque metri d'altezza dal freddo Oceano

Atlantico. A differenza di quanto avviene in Sicilia, il *greasy pole* non è mai smontato dalla sua piattaforma. La struttura contraddistingue il paesaggio marino della cittadina americana lungo le stagioni, animandosi soltanto in occasione della festa del patrono. Con la sua presenza stabile e imponente, confortante e familiare, il monumento acquatico sembra rispondere giorno per giorno al bisogno di identificazione culturale dei suoi abitanti. Analogamente a quanto avviene in terra siciliana, durante la gara, uno *speaker* commenta all'altoparlante le prestazioni dei concorrenti e, quando il gioco si fa duro, incita pubblico e giocatori alla concentrazione: «*Here we go! Here we go!*». Il momento della vittoria dà il via ad un tripudio di festeggiamenti, tra acclamazioni ed esultanze, tuffi di gruppo e cortei sul lungomare, brindisi e offerte di bevande alcoliche (La Cecla 2011).

L'albero della cuccagna è interpretabile come simbolo di *axis mundi*, asse cosmico che mette in comunicazione il mondo terreno con quello celeste, e la sua ascensione come l'arduo percorso in ascesa che conduce l'Uomo a Dio. Non a caso in alcuni paesi siciliani la bandiera in palio porta il nome e l'immagine del Santo celebrato. E non è senza significato che i protagonisti del gioco siano tradizionalmente lavoratori del mare di sesso maschile, che si tramandano il diritto di parteciparvi di padre in figlio, come è avvenuto per secoli, parallelamente, col duro mestiere del pescatore. *Greasy pole* e *antenna a mari* sembrano assumere, infatti, i caratteri di una vera e propria prova di virilità, di un rituale di aggregazione socio-professionale, di un rito iniziatico allo status sociale di maschio adulto in età da lavoro. A livello simbolico, attraverso il gioco, il marinaio veterano mostra periodicamente le proprie abilità psicofisiche e conferma il suo diritto di appartenenza al gruppo dei lavoratori del mare; l'adepto invece ne diventa membro attivo attraversando per la prima volta l'antenna, varcando la soglia che divide la casa e la barca, la terra e il mare, la vita e la morte.

Il prestigio sociale ottenuto dal vincitore dell'ambita gara è lo stesso di cui godevano, fino a poco tempo fa, i coraggiosi pescatori di Gloucester. Costoro, ancora oggi, accompagnati da stelle o precipitazioni d'ogni tipo, sfidano l'oceano a bordo delle loro case imbarcazioni. Sulla costa, nel frattempo, le loro donne scrutano a distanza le condizioni di cielo, vento e mare, aspettano ansiose e impotenti il ritorno



delle barche colme di pesci, in nome di quel *sogno americano* realizzabile soltanto «in altro mare». Ma il settore ittico nordamericano – sottolinea Franco La Cecla attraverso il suo film – da almeno un ventennio è in crisi, complici l'eccessivo sfruttamento delle risorse naturali ed una assai discutibile gestione politica e amministrativa della situazione. Come è già avvenuto in Sicilia, i figli dei pescatori si allontanano sempre più dal mestiere dei padri e la flotta peschereccia si impoverisce progressivamente. Il futuro economico della comunità degli *States* è incerto e se l'uomo non rimedierà ai suoi stessi torti, a lungo andare, questa potrebbe andare incontro ad una nuova disgregazione sociale con conseguente scomparsa di quegli elementi culturali, come la *fiesta* e la *'ntinna*, ormai così radicati nel territorio.

Alcuni pescatori, intanto, hanno già fatto dietro front dal turbolento Atlantico verso il vecchio, placido e ancor meno florido Mediterraneo. Certo, per alcuni fortunati e intraprendenti, il mito della *Mèrica*-Paese di Cuccagna si è faticosamente e parzialmente trasformato in realtà; per altri, invece, è rimasto solo un fugace abbaglio, un'utopia. Ma chi nella terra d'origine ha poco o nulla da perdere – le odisee dei migranti del Mediterraneo lo dimostrano – non considera la possibilità concreta del fallimento e continua a mettere in gioco la propria vita alla disperata ricerca della propria idea di benessere, o semplicemente di essere. Occorre dunque tutto l'aiuto umano possibile per far sì che chiunque si imbarchi in un viaggio della speranza verso la propria Cuccagna possa riuscire ad attraversare, nel migliore dei modi, quel mare che è «luogo simbolico di tutti i segreti e i misteri della Natura, specchio delle speranze e delle paure degli uomini, orizzonte della vita e frontiera della morte» (Cusumano 1998: 8).

*Dialoghi Mediterranei*, n.5, gennaio 2014

### Riferimenti bibliografici

- Cusumano A., 1998, *In nome del mare*, in *Cinema e mare. Rassegna cinematografica e mostra di manifesti*, a cura dell'Istituto Euro Arabo di Studi Superiori di Mazara del Vallo, Palermo.
- La Cecla F., 2011, *Mente locale. Per un'antropologia dell'abitare – In altro mare (libro + DVD)*, Eléuthera, Milano.
- Van Gennep A., 1981, *I riti di passaggio*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino.

## Gerarchie di diritti. Migrazioni e contraddizioni

di *Cinzia Costa*

Il rapporto tra antropologia e diritti umani si configura sin dal 1948, anno della pubblicazione della Dichiarazione dei Diritti dell'Uomo, come un rapporto conflittuale e mai risolto. Ciò che sta alla base di questa "conflittualità" riguarda il fatto che sin dalla loro nascita, o sarebbe meglio dire istituzione, i diritti umani si sono configurati come universali, ossia riconoscibili a tutti gli individui per il solo fatto di appartenere alla specie umana, a prescindere dal proprio credo, orientamento sessuale o "razza". Come è ben noto, invece, l'antropologia, e in particolar modo l'antropologia americana dei primi decenni del Novecento, ha spesso respinto qualsiasi tipo di paradigma universalista, ritenendolo inadatto a rendere conto della irriducibile variabilità umana. Il sistema teorico necessario a descrivere le culture (plurale) umane sarebbe dunque il relativismo, ossia quell'apparato interpretativo che riconosce l'esistenza di differenti culture, e dunque anche sistemi morali, e gli attribuisce uguale dignità e valore.

Nello specifico la diatriba tra universalismo e relativismo culturale, per quanto riguarda l'ambito dei diritti umani, si manifestò in modo quasi estremo sin dal 1947, ossia l'anno precedente alla pubblicazione della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. In questa data, infatti, «*American Anthropologist*, rivista ufficiale dell'American Anthropologist Association (AAA), pubblicò un documento intitolato *Statement on Human Rights*» (González Díez, Vargas 2010: 78). Il testo, redatto da Herskovits, allievo di Franz Boas, nasceva da una richiesta sollevata direttamente dall'UNESCO, che stava raccogliendo opinioni e pareri, dentro e fuori dal mondo accademico, per inviarli poi alla commissione delle Nazioni Unite, proprio in vista della stesura della Dichiarazione. «L'articolo è molto interessante perché sottolinea alcuni aspetti che diventeranno centrali nell'articolarsi del dibattito sul relativismo culturale e perché introduce un tema fondamentale nel discorso sui diritti umani, quello della relazione inscindibile che esiste tra l'individuo e la cultura di appartenenza» (Biscaldi 2009: 19).

Ancora prima della pubblicazione ufficiale del documento delle Nazioni Unite il mondo dell'antropologia si mostrò fortemente critico nei confronti della possibilità di redigere una Dichiarazione che presentasse come naturali ed universali dei principi che nascevano invece all'interno di un preciso clima storico e politico, ancora intriso, peraltro, di puro colonialismo. Occultare la determinazione storica e politica della nascita del concetto di diritti umani equivaleva dunque ad ignorare le differenze culturali dei diversi contesti in cui i diritti sarebbero stati poi "praticati" e, non meno importante, a legittimare la promozione e la divulgazione, quando non l'imposizione, di principi occidentali in contesti profondamente differenti. Queste due differenti concezioni teoriche hanno portato nei decenni, da una parte, alla naturalizzazione e alla sacralizzazione dei diritti umani avanzata da un certo fronte scientifico-politico, sotto il cui vessillo si sono spesso compiuti atti contraddittori rispetto ai principi cardine della Dichiarazione, soprattutto in termini di violenza simbolica e culturale e, dall'altra, alla cinica e silenziosa accondiscendenza del mondo antropologico nei confronti di azioni spesso atroci in virtù della preservazione della diversità culturale.

Certamente l'accettazione acritica di una delle due posizioni condurrebbe a risultati estremi e disastrosi, entrambi per motivi opposti. Di contro, arrendersi alla impossibilità di prendere una posizione, che si riconosca come coscienziosa, tra i due poli estremi di un universalismo dogmatico e di un relativismo arrendevole e nichilista equivarrebbe a gettare le armi di fronte alla possibilità che le scienze umane possano effettivamente dare un valido contributo al miglioramento della condizione umana che, come la storia ci insegna, troppe volte è stata oggettivamente svilita. Ed è a questo proposito che appare necessario trovare un punto di conciliazione tra questi due estremi che consenta di trarre beneficio teorico da entrambe le prospettive. Da una parte, il relativismo ha il grande pregio di aiutarci a problematizzare e ad osservare da una prospettiva differente ciò che la nostra cultura sin dalla nascita ci insegna a considerare come "naturale", ovvero – per usare le parole di Geertz – a cercare di «comprendere ciò che non possiamo accettare» (Geertz 1986, in Borofsky 2000: 554). Dall'altra, un universalismo partecipativo ci consente di riconoscere noi stessi nelle fragilità degli uomini e delle donne che, oggi più che mai, vivono al nostro

fianco, salvandoci dal rischio di diventare automi, ciechi di fronte alle abiezioni della contemporaneità. Sebbene non si possa forse parlare di valori universali si può, come suggerisce Amartya Sen, riconoscere

«l'importanza intrinseca della partecipazione politica e della libertà nella vita umana; [...] l'importanza strumentale degli stimoli politici per assicurare che i governi siano responsabili e giudicabili di fronte al popolo; [...] il ruolo costruttivo della democrazia nella formazione di valori e nella definizione di bisogni, diritti e doveri» (Sen 2004: 66-67).

In questo quadro vanno considerati senz'altro anche gli effetti della globalizzazione che, congiungendo ambienti tra di loro geograficamente e culturalmente disomogenei, hanno reso possibile la connessione di idee e movimenti sociali mettendo in crisi gli antichi vincoli di appartenenza strettamente legati ai concetti nazionali, basti pensare alla cosiddetta Primavera araba, o ai più recenti flussi migratori per sfuggire a sistemi totalitari o a situazioni di privazione delle libertà individuali. Cercare di capire ed interrogarsi su questi aspetti del problema costituisce dunque, in questo senso, un'azione fortemente politica.

Sebbene la questione rimanga aperta e necessariamente insoluta è bene riflettere e soffermarsi sul fatto che la critica antropologica può essere ancora utile a problematizzare i principi basilari dei diritti umani, percepiti nella maggior parte dei casi come una verità naturale e quindi dogmatica, cercando di creare una «interfaccia tra principio e pratica» (Dembour 2001:72). Ciò è testimoniato, per esempio, dalla sottoscrizione nel 1981, a più di trent'anni dalla pubblicazione della Dichiarazione, della Carta africana dei diritti dell'uomo e dei popoli, entrata in vigore poi nel 1986. All'interno di questo documento, adottato dalla Conferenza dei capi di stato e di governo dell'Organizzazione dell'Unità Africana, si poneva l'accento su concetti estranei al mondo occidentale, come quello dell'autodeterminazione dei popoli e del principio comunitario (invece che individualista) alla base di molte società dell'Africa, intorno ai quali si sviluppavano tutti i valori della Carta africana. Ciò rimanda ancora una volta all'attualità del pensiero di Herskovits, il quale già negli anni '40 del Novecento sosteneva che

fosse impossibile tutelare la libertà e l'integrità dell'individuo, prescindendo dalla sua appartenenza ad una società.

«Secondo Herskovits, una dichiarazione universale dei diritti dell'uomo che non voglia essere etnocentrica e autocelebrativa, può essere formulata solo a partire dal riconoscimento che ogni uomo vive in una società. Dal momento della nascita, infatti, ogni credenza, comportamento, aspirazione, valore dell'individuo sono modellati dagli usi del suo gruppo sociale» (Biscaldi 2009: 19).

L'esistenza stessa dell'individuo si realizza infatti solo all'interno di precise coordinate culturali e sociali, che ne plasmano l'entità stessa. Il riconoscimento dei diritti dell'individuo sarebbe dunque possibile solo all'interno dell'accettazione della cultura dell'individuo stesso.

Come si può facilmente intuire il problema non è di semplice soluzione. Tuttavia, almeno in linea teorica, si sarebbe portati a pensare che i problemi principali o le dinamiche di attrito più significative, tra teoria dei diritti e pratica dei diritti, siano da riscontrarsi nei casi in cui i diritti vengano esercitati “fuori”, ossia in società i cui paradigmi etici e morali differiscano da quelli dei Paesi di influenza pressoché euro-americana, in cui la Dichiarazione dei diritti dell'uomo ha avuto origine. Si scopre invece – contrariamente alle aspettative e ai pronunciamenti – che anche nei Paesi occidentali, cosiddetti “esportatori di democrazia”, si registrano non pochi casi di violazione dei diritti umani. Mi riferisco in particolar modo ad alcuni episodi piuttosto recenti che hanno come protagonista proprio l'Italia. Un fatto di cronaca esemplificativo di questo tipo di fenomeni, che ultimamente avvengono con maggiore frequenza di quanto si possa pensare, riguarda la condanna, nel settembre 2015, dell'Italia da parte della Corte Europea dei Diritti dell'Uomo, a causa dell'espulsione collettiva di tre cittadini tunisini che sono stati respinti dal territorio italiano senza poter usufruire del proprio diritto ad un trattamento giuridico individuale [1]. Il diritto internazionale riconosce, infatti, come diritto inalienabile quello di poter aver accesso ad un giusto processo legale, compresa la possibilità di ricorrere a procedure individuali e non collettive, come nel caso qui in esame.

Oltre ad episodi di questo tipo che costituiscono atti di diretta violazione dei diritti umani, le decisioni prese, nel corso dei mesi più recenti, in temi di gestione dei flussi e di politiche migratorie da parte dei Paesi membri dell'Unione Europea sembrano aver portato all'evidenza una tendenza ad agire in modo pressoché contraddittorio rispetto ai principi e alle radici liberal-democratiche su cui si fonda il progetto comunitario europeo. La chiusura e la violenta militarizzazione delle frontiere in Ungheria o, ancor di più, il diniego di attraversamento del confine fra l'Italia e la Francia [2], così come l'esternalizzazione delle frontiere ai Paesi terzi e l'avanzamento dell'ipotesi di sospendere il Trattato di Schengen, ovvero la possibilità di libera circolazione per i cittadini dell'Unione Europea all'interno del territorio europeo, si presentano come provvedimenti politici che ledono i fondamenti basilari del diritto internazionale in relazione soprattutto all'accoglienza di profughi e richiedenti asilo, categoria fortemente tutelata dal diritto internazionale. L'imposizione ai migranti richiedenti asilo di rimanere nel primo luogo in cui vengono identificati, ossia nel Paese in cui inoltrano la propria richiesta di asilo, come previsto dalla Convenzione di Dublino, senza offrire la possibilità di ricongiungersi con parenti o congiunti che si trovano in altri Paesi dell'Europa, così come previsto anche da una clausola della stessa convenzione (nello specifico si tratta di ricongiungimento con parenti entro il terzo grado), sono provvedimenti che, anche quando rientrano nell'apparato legislativo in senso stretto, minano l'unità del soggetto di diritto, così come la Dichiarazione dei diritti dell'uomo lo concepisce. Negato è infine il diritto stesso di migrare che – come ha scritto Catherine Wihtol de Wenden (2015: 38) – «è uno dei diritti meno equamente distribuiti tra le diverse zone del mondo», dal momento che «una delle più grandi ineguaglianze dei nostri giorni consiste, in effetti, nel paese di nascita di ciascuno».

All'interno di questo panorama, che è stato definito critico ed emergenziale dalla maggior parte dei media, affiora un altro fattore di non poco conto, la distinzione netta e arbitraria tra due categorie di migranti: i richiedenti asilo, ovvero i profughi, che si trovano nella condizione di dover varcare le frontiere non per libera scelta, ma per necessità, e i cosiddetti migranti economici. Questi ultimi, a differenza dei primi, non sarebbero spinti a migrare perché costretti da condizioni av-

verse ed insostenibili nel proprio Paese, quali persecuzioni, guerre o torture, ma dal semplice desiderio di partire e cambiare le proprie condizioni di vita, pretesa che anche agli occhi dei più filantropici risulta essere troppo pretenziosa e quasi arrogante, nello stato di cose attuale. Se siamo in emergenza sarà prima di tutto necessario pensare a chi ha bisogno; è necessario dunque rispondere a quei bisogni primari a cui tutti hanno diritto ad adempiere: prima di tutto salvarsi la vita, poi mangiare e avere un tetto sulla testa.

Il risultato paradossale è che la Dichiarazione dei diritti dell'uomo è sì universale, ma ci sono alcuni soggetti che hanno più diritto di altri, perché si trovano in emergenza. La conseguenza ulteriore di questo paradigma interpretativo è che c'è una precisa gerarchia di diritti, imposta dall'alto, cui i soggetti possono attingere. Varcare le frontiere dell'Europa riesce a garantire il diritto alla vita, a non essere torturati o perseguitati e, nei casi migliori, il diritto alla salute, e i migranti che riescono ad accedere a questi diritti, che una volta raggiunti si tramutano in privilegi, dovrebbero esserne grati. Interessante è, in questo senso, richiamare alla mente ancora una volta il caso di Ventimiglia, dove un gruppo nutrito di migranti di origine africana ha costituito un presidio al confine con la Francia. Lo slogan della lotta che è durata per alcuni mesi era "We don't need food, we need to pass". Migrare e rivendicare il proprio diritto alla mobilità appare oggi, dunque, come un vero e proprio atto politico e l'azione di chi si batte per poter scegliere e disporre liberamente della propria vita ricorda la lotta delle lavoratrici immigrate che nel 1912 in Massachusetts chiedevano *il pane, ma anche le rose*, «the right to live, not simply exist» (Verdolini 2015).

Le politiche migratorie attuate dai Paesi europei hanno, a tutti gli effetti, istituito una scala di priorità dei bisogni, e dunque dei diritti, cui preme rispondere. Ciò che sembra sfuggire è che la creazione di questa scala di priorità è in primo luogo un meccanismo assolutamente illogico (i diritti sono tra di loro interdipendenti), ma soprattutto imposto ai soggetti dall'esterno. Questo tipo di meccanismo mistifica l'esistenza, anche per i migranti, di quei principi che, all'interno della ideologia liberal-democratica dei Paesi dell'Unione Europea, costituiscono il fondamento della concezione di individuo: tra questi, in primo luogo, il diritto all'autodeterminazione del soggetto. I provvedimenti in merito alla gestione dei flussi migratori minano la libertà di muoversi e di per-

seguire un progetto migratorio di cui i soggetti siano pienamente consapevoli e che confluisca all'interno dei progetti di vita che ognuno ha scelto per sé.

Questo tipo di approccio al fenomeno migratorio si fonda su una concezione di migrante che spesso non corrisponde a quella reale: un soggetto disperato, costretto a doversi spostare dal proprio Paese di origine. La retorica della disperazione e dell'emergenza sbandierata dall'Occidente appare dunque, ancora una volta, come l'imposizione di una etichetta che i soggetti non hanno scelto per sé, essendo privati della possibilità di poter disporre in modo libero della propria vita. Questa prospettiva di analisi non è di certo nuova e rientra piuttosto in quella corrente della sociologia più recente che pone l'accento sulla capacità di agency dei soggetti all'interno del fenomeno migratorio.

«L'enfasi che qui viene posta sulla soggettività dei migranti, sugli elementi di "ricchezza" di cui essi sono portatori, si propone di contrastare l'immagine dell'immigrato come soggetto debole, segnato dalla sferza della fame e della miseria e bisognoso innanzitutto di *cura* e di *assistenza*, che si è ampiamente diffusa, in particolar modo in Italia, negli ultimi anni [...]. Sotto il profilo teorico, tuttavia, è necessario notare che quell'immagine ben si presta a riprodurre logiche "paternalistiche", a iterare un ordine discorsivo e un complesso di pratiche che relegano i migranti in una posizione subalterna, negando loro ogni *chance* di soggettivazione» (Mezzadra 2006: 19).

Per quanto i diritti alla mobilità e all'autodeterminazione appaiano indiscussi e assodati nei Paesi che hanno fatto la storia della democrazia, secondo la retorica propinata dalla politica corrente, le condanne che ricevono Paesi come l'Italia portano alla luce le contraddizioni e le difficoltà che il mondo occidentale si trova ad affrontare nel momento in cui questi diritti non riguardano più solo il Cittadino euroamericano (simile al famigerato WASP), ma l'Uomo, quella umanità che non preme più ai confini ma è dentro le nostre città, accanto alle nostre case, vicino al nostro respiro quotidiano.



### Note

- [1] <http://ilmanifesto.info/strasburgo-condanna-litalia-per-violazione-dei-diritti-umani/>
- [2] Mi riferisco qui al noto caso di Ventimiglia. Nel giugno del 2015 un gruppo di migranti hanno costituito un presidio permanente sugli scogli di Ventimiglia, una cittadina della Liguria, al confine con la Francia. Lo scopo di questo nutrito gruppo di persone era quello di protestare contro l'identificazione forzata e rivendicare il proprio diritto alla mobilità, al fine di attraversare il confine italiano per recarsi in Francia. Il presidio è durato alcuni mesi e ha visto l'opposizione dura da parte sia delle forze italiane che di quelle francesi.

### Riferimenti bibliografici

- Biscaldi A., 2009, *Relativismo culturale. In difesa di un pensiero libero*, Utet Torino.
- Dembour M.B., 2001, *Following the movement of a pendulum: between universalism and relativism*, in Cowan, Jane, Dembour, Marie-Benedicte and Wilson, RA (eds.) *Culture and rights: anthropological perspectives*: 56-79, Cambridge University Press, United Kingdom, Cambridge.
- Geertz C., 2000, *Gli usi della diversità*, in R. Borofsky (a cura di), *Antropologia culturale oggi*, Meltemi, Roma: 546-59.
- González, Díez,, Vargas, 2010, *Diritti umani e differenza culturale*, in Pratesi S. (ed.), *Questioni di confine. I diritti umani oggi fra antropologia, diritto e politica*: 71-109, Edizioni Nuova Cultura, Roma.
- Mezzadra S., 2006, *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre corte, Verona.
- Sen A., 2004, *La democrazia degli altri*, Mondadori, Milano.
- Verdolini V., 2015, *Il pane e le rose: nuovi paradigmi culturali di migrazione*, in Almanacco, Narrazioni (<https://www.che-fare.com/il-pane-e-le-rose-nuovi-paradigmi-culturali-di-migrazione/>).
- Wihtol de Wenden C., 2015, *Il diritto di migrare*, Ediesse, Roma.

## **La riconquista dello spazio pubblico: la cultura tunisina fra protesta e resistenza**

di *Federico Costanza*

Le rivolte soprannominate “Primavere Arabe” hanno svelato la complessità e la frammentarietà delle società arabo-musulmane, in continua evoluzione già prima di tali eventi. Queste società, spesso considerate nella fissità della tradizione religiosa che le contraddistingue e caratterizzate da un alto tasso di crescita demografica, nascondevano in realtà un forte impulso al cambiamento politico. Oggi ci si è resi conto che non è possibile comprendere fino in fondo i fenomeni socio-politici che hanno sconvolto quest’area se non si inquadrano in un contesto che fa del Mediterraneo non più soltanto lo snodo fra Oriente e Occidente, ma l’ingranaggio di un meccanismo ben più complesso e che riguarda l’intero processo di globalizzazione.

Le Primavere Arabe arrivavano in un momento storico caratterizzato da profonda incertezza economica e politica: il crollo delle Borse e la crisi economica, le politiche di tagli alla spesa pubblica, un mondo del lavoro sempre più precario e flessibile, contraltare alle restrizioni sulla libertà di movimento delle persone e alla rigidità delle leggi sull’immigrazione, la grande contestazione di Occupy Wall Street che si è presto diffusa in molte varianti in tutto il mondo.

In tale scenario globale si muove una generazione transnazionale che dall’Europa agli Stati Uniti, passando per il mondo arabo e l’Asia, fa della protesta il suo vessillo. Una protesta che si diffonde rapidamente, trasversalmente, che parte dalle istanze di gruppi sociali esclusi generalmente dai processi decisionali e che oggi, anche grazie alla più ampia diffusione dei mezzi di comunicazione di massa, al loro forte impatto sociologico e alla eterogeneità dei loro messaggi, diventano i nuovi protagonisti dei processi di cambiamento economici e politici.

La diffusa scolarizzazione, ma soprattutto gli scambi culturali fra i giovani arabi e i loro coetanei europei, americani, asiatici, la condivisione di un terreno di comune confronto, tutti questi elementi sono alla

base di un grande processo globale di cambiamento. Questo processo ha modificato radicalmente il quadro di riferimento ideologico e perfino i linguaggi in uso, trasformando la narrazione della storia con un inizio e “una fine”, come la intendeva Francis Fukuyama nei primi anni '90 celebrando il liberalismo politico democratico rawlsiano e clintoniano.

Occorre partire da qui per comprendere fino in fondo cosa è accaduto nelle società arabe, a livello culturale e artistico, già prima dell'inizio delle rivolte. Parallelamente alla spinta sociale delle masse, spesso anticipandole, in rivolta per le condizioni di vita e contro la corruzione dilagante dei regimi dittatoriali, le giovani avanguardie culturali escono allo scoperto, utilizzano i social network per organizzare le proteste, diffondono messaggi di riconoscimento universale: come accadde già nel 2004 in Egitto con le proteste del movimento *Kifaya*, i cui membri confluirono poi in *Tamarroud*, la rivolta anti-Morsi del 2013; la Rivoluzione dei Cedri in Libano nel 2005 seguita all'omicidio del Premier Rafik Hariri; il Movimento Verde in Iran nel 2009. Si tratta di un vasto sommovimento di rivolta che incrocia una cultura del dissenso e porta a chiederci quale sia il ruolo assunto dalle élites culturali.

Ne emerge un dialogo culturale e artistico intenso fra le società arabe, un sottobosco censurato, filtrato, esiliato nel corso degli anni: sono gli artisti underground o “di strada”. La riconquista degli spazi, e particolarmente dello “spazio pubblico”, la strada, rappresenta una presa di coscienza collettiva, incalzante come una *rolling stone*. Un tempo erano gli intellettuali più raffinati a condurre l'evoluzione delle società arabe verso forme di dissidenza o anticonformismo. Oggi il ruolo delle piazze è preponderante.

Nella fattispecie tunisina, il 2010 fu un momento di svolta rispetto al passato nell'ambiente artistico e culturale, già due anni prima profondamente scosso dai sanguinosi fatti di Redeyef, la mobilitazione del bacino minerario di Gafsa repressa dalla polizia. Due importanti eventi artistici nazionali, la mostra collettiva *Le Printemps des Arts de la Marsa* (quanta lungimiranza in quel titolo...) e la Biennale d'Arte Contemporanea, il *Festival Dream City*, mostrarono le avvisaglie di un cambiamento incipiente. Tantissimi giovani artisti, tra nuovi talenti e

artisti affermati, vi parteciparono con fervore e voglia di trasgredire, in un confronto reciproco e inconsueto con altri artisti europei partecipanti. Mentre, però, *Le Printemps* restava nel solco delle manifestazioni culturali ufficiali, *Dream City* si affermò da subito come una vera e propria novità nel panorama artistico tunisino. Per la prima volta, l'arte si trasferiva dalle sedi istituzionali alla strada. Non si trattava di una semplice scelta formale, ma molto di più: gli artisti riconquistavano lo spazio pubblico, quello spazio negato dal regime di Ben Ali a qualsiasi forma di libera espressione. In strada, dove campeggiavano solo i vessilli del potere, il volto sornione e cinico dell'autocrate Presidente, era vietato discutere, esprimersi, criticare.

L'altra grande breccia aperta da *Dream City* nell'opinione pubblica fu avvicinare l'arte alla gente, collocando addirittura le opere nelle vie della Medina, il centro storico di Tunisi, nei quartieri più popolari, dentro i cortili delle case. All'indomani della Rivoluzione di gennaio 2011, la creatività era accompagnata da un'euforia a lungo auspicata e repressa che si esprimeva dappertutto. La riconquista della libertà per i tunisini passava nuovamente dalla strada, ora teatro di animate discussioni politiche, comizi improvvisati. La fotografia, disciplina così discretamente occultata ai tempi del regime, diveniva uno strumento di cronaca, ma anche di affermazione personale di se stessi, come nel progetto *Artocratie* del francese JR, in cui le gigantografie dei volti di gente comune tappezzavano monumenti e palazzi in tutta la Tunisia, suscitando anche aspre polemiche.

In un clima così rinnovato e carico di angoscia per il futuro della giovane Tunisia post-rivoluzionaria ci si chiedeva ancora: "Shkoun Ahna"? Chi siamo? Questo fu il titolo di una grande collettiva allestita in più spazi a Tunisi, che aggregò artisti provenienti da tutto il mondo arabo, a ricordarci che questa importante ondata di rivolte nel Mediterraneo rappresenta ancora un'inquietudine di tipo generazionale, che a tratti sembra quasi risolversi nella fenomenologia identitaria araba della "tribù".

Tuttavia, ancora più a fondo in tale riflessione sulla propria appartenenza, le società arabe all'indomani delle rivolte cominciarono a interrogarsi sul ruolo della Religione. Questo è avvenuto anche in Tunisia, soprattutto all'indomani delle elezioni per la Costituente di ottobre

2011 che videro la vittoria del partito islamico di Ennahdha. Progressivamente, gli spazi pubblici faticosamente riconquistati divennero sempre più stretti: da una parte l'affermazione dei diritti civili e politici; dall'altra la necessità di rilanciare il ruolo politico dell'Islam, sia come espressione di una classe media desiderosa di rivalse, sia come nuova ideologia strumentale alle masse più povere della società. L'apparente divisione fra laicismo e islamismo, così rappresentata dai media nazionali e internazionali, è in realtà la raffigurazione di un Paese molto eterogeneo, finanche nella morfologia etnica delle singole regioni, testimoni di molteplici civiltà nel corso della storia. La religione comunque rimane il collante dell'identità a lungo cercata, come un prisma attraverso il quale osservarne la frammentazione.

Nella contrapposizione interna alla società tunisina accade, infine, qualcosa di paradossale. Di fronte all'offensiva dell'integralismo religioso, il messaggio culturale di matrice panaraba insito nelle "Primavere Arabe" lascia il posto a un "patriottismo di emergenza". Alla cieca violenza dei gruppi religiosi più intransigenti, espressa attraverso la distruzione di tele e installazioni artistiche, minacce di morte propagate attraverso i social network agli artisti e attacchi pubblici diretti alla cultura, si risponde aggregandosi attorno ai valori fondanti della Repubblica tunisina. Le maggiori manifestazioni culturali divengono quindi momenti di "resistenza", a testimonianza che non si può più aver paura. *Plus jamais peur* (Mai più paura) è il titolo di un film documentario del regista tunisino Mourad Ben Cheikh invitato al Festival di Cannes nel 2011, la presa di coscienza che la libertà conquistata non può più essere perduta.

I recenti attacchi alla cultura, gli arresti di numerosi artisti e operatori culturali in un momento di massimo scontro politico e sociale rappresentano l'ennesimo passaggio del processo di affermazione della libertà di espressione. Dinanzi alla recrudescenza dell'estremismo religioso e politico, nonché al ritorno di ostacoli tangibili alla libertà di espressione, resta comunque la consapevolezza di aver acquisito una nuova fiducia nel futuro cui le avanguardie culturali non possono prescindere: non aver più paura.

## **Transnazionalismo e spostamenti forzati**

di *Chiara Dallavalle*

L'antropologia e la geopolitica ci hanno mostrato come i flussi migratori contemporanei siano senza alcun dubbio connotati da una costante pluridirezionalità. Le persone non si muovono seguendo una linea retta, allontanandosi dal proprio Paese d'origine per giungere, con tempi più o meno brevi, nel luogo prescelto come destinazione. Al contrario, seguono traiettorie curve, articolate, a volte apparentemente prive di senso, e con tempi spesso dettati da eventi non gestibili dal migrante stesso. Non è raro che il migrante attraversi vari Paesi prima di giungere in quello ove stabilirsi definitivamente. E non è nemmeno raro che il progetto migratorio sia sottoposto ad una costante riformulazione sulla base non solo delle scelte personali, ma anche delle condizioni geopolitiche dei Paesi in cui ci si trova a soggiornare. È questo il caso, ad esempio, di migliaia di persone provenienti da Paesi dell'Africa subsahariana, stabilmente soggiornanti in Libia, costrette ad abbandonarla a causa della guerra civile seguita alla caduta del regime di Gheddafi. Molte di loro sono state caricate a forza sui barconi e costrette ad affrontare la traversata del Mediterraneo, senza avere inizialmente nessuna intenzione di trasferirsi in Europa.

La circolarità caratterizza anche la fase dell'ingresso nei Paesi europei, dal momento che i migranti spesso si spostano seguendo la ricerca di un lavoro, appoggiandosi a parenti e connazionali amici. Infatti, sempre più raramente i migranti rimangono confinati all'interno di un unico Stato, preferendo invece spostarsi laddove vi sono maggiori possibilità lavorative, oppure spesso vivendo a cavallo tra più Stati tra i quali vengono create originali rotte commerciali. Anche i legami con il proprio Paese d'origine assumono una valenza differente grazie ai nuovi mezzi di comunicazione, permettendo da un lato il costante contatto virtuale con chi è rimasto "a casa", e dall'altro la creazione di un flusso continuo di persone e merci tra continenti geograficamente lontani. In questo senso i migranti assumono sempre più la veste di transmigranti [1], e la migrazione viene sempre meno rappresentata come

movimento univoco e unidirezionale, sostituita invece dall'immagine del circuito migratorio [2], un reticolo che mette in collegamento la patria, i Paesi di transito e quello di insediamento, e che coinvolge quindi una molteplicità di siti tra vari Paesi.

I migranti contemporanei attuano nuove modalità di spostamento, seguendo non una ma molte strade e spesso esplorando direzioni alternative, come ben mostra lo studio condotto da Michel Peraldi sugli algerini in viaggio nelle città Euro-Mediterranee [3]. L'immagine del circuito migratorio si applica anche al caso dei tunisini di Mazara del Vallo, che non si spostano semplicemente tra Tunisia e Sicilia, bensì includono nel loro spazio migratorio altri luoghi in Italia, Francia, altri Paesi africani, l'Europa in generale, e così via. La circolarità è quindi divenuta una metafora molto efficace per rappresentare i flussi migratori contemporanei.

Nonostante essi rappresentino una categoria abbastanza particolare tra i migranti, questa stessa cornice interpretativa può essere estesa anche ai rifugiati politici, che, una volta conseguita una forma di protezione, spesso seguono le logiche migratorie degli altri migranti, sfruttando la maggiore mobilità derivante dallo status di rifugiato. Ma la pluridirezionalità e l'estrema mobilità diventano non una scelta bensì una costrizione per una ben determinata categoria di migranti forzati, denominati *casi Dublino*. Per "casi Dublino" si intendono i richiedenti asilo che vanno a cadere sotto la giurisdizione della Convenzione di Dublino, un accordo entrato in vigore nel 1997 tra i Paesi membri della Comunità Europea con l'intento di fare chiarezza rispetto alla individuazione dello Stato competente per l'espletamento della domanda di asilo. La necessità di un accordo del genere si era fatta sentire proprio a seguito della grande mobilità dei richiedenti asilo all'interno dell'Europa, soprattutto dai Paesi di primo ingresso verso quelli di ultimo insediamento, e quindi dal Sud Europa verso il Nord Europa. Infatti Stati quali Italia, Spagna e Grecia, proprio a causa della loro collocazione geografica che li vede alla frontiera Sud della Comunità Europea, sono intesi dai migranti, e anche dai migranti forzati, come zone essenzialmente di transito. L'obiettivo migratorio è quello di ricongiungersi con i propri famigliari già stabiliti in un altro Paese europeo, oppure raggiungere una comunità etnica di appartenenza, ormai storicamente

stanziata in specifici territori [4]. Per questa ragione molti migranti forzati, una volta entrati in Europa dai confini meridionali, tendono a spostarsi verso Nord e a presentare domanda di asilo nei Paesi di più lunga tradizione in fatto di accoglienza dei rifugiati.

Pertanto, negli ultimi decenni il dibattito politico tra Stati membri della Comunità Europea sul tema dei rifugiati si è sempre più caratterizzato per la necessità di livellare le differenze tra i numeri dell'accoglienza dei diversi Stati, e favorire invece lo stanziamento dei richiedenti asilo anche in quei Paesi con trascorsi migratori più recenti. La Convenzione di Dublino è proprio il frutto di questo dibattito. In estrema sintesi essa prevede che la competenza per l'espletamento della domanda di asilo sia in capo al Paese in cui il migrante fa ingresso per la prima volta in Europa. Questo principio non si limita ad essere un mero enunciato formale, ma viene attuato attraverso un complesso sistema che prevede strumenti di tracciabilità degli spostamenti dei migranti, e misure di allontanamento forzato dagli Stati non competenti. Nel concreto questo significa che un migrante proveniente ad esempio dalla Siria, sbarcato a Lampedusa e quindi sottoposto ad una prima identificazione attraverso il rilevamento delle impronte digitali, sarà rintracciabile ed identificabile in qualunque altro Paese europeo si sposti, anche nel caso in cui utilizzi nomi differenti o documenti falsi. Se lo stesso migrante sparisse dal Centro di prima accoglienza pochi giorni dopo lo sbarco, riuscendo con mezzi propri a raggiungere, ad esempio, la Germania e lì presentasse domanda di asilo, verrebbe istantaneamente rimandato in Italia in quanto quest'ultima costituisce per lui il Paese di primo ingresso.

Dal momento che i richiedenti asilo che non intendono stabilirsi nel Paese di ingresso rappresentano un numero considerevole, appare evidente che la Convenzione di Dublino causi un movimento forzato tra Paesi europei estremamente elevato. Spesso i casi Dublino rimangono nel Paese in cui presentano domanda di asilo settimane se non mesi, in attesa che venga stabilita la competenza per la propria domanda, per essere poi trasferiti in un altro Paese dove la maggior parte delle volte non hanno né conoscenti né familiari a cui appoggiarsi, e dove non vogliono rimanere. Ne segue che altrettanto spesso le persone ritentino di tornare illegalmente nel Paese da cui sono stati allontanati, per esse-



re semplicemente trasferiti una seconda volta non appena nuovamente individuati. La situazione diventa ancora più drammatica nel caso in cui ad essere sottoposti a questi trasferimenti non siano adulti soli, ma interi nuclei famigliari.

Se da un punto di vista giuridico la Convenzione di Dublino assolve quindi ad un compito di primaria importanza per l'Europa, in quanto mira a regolamentare i flussi e la permanenza dei rifugiati al suo interno, dalla prospettiva dei rifugiati essa sembra perpetuare le stesse logiche alla base dei meccanismi della migrazione forzata. Le persone sono infatti costrette a spostarsi contro la loro volontà e seguendo percorsi non scelti, attraversando questa volta confini interni, controllati non da un'unica entità (lo Stato-Nazione), ma da una pluralità di soggetti quali i Paesi membri della Comunità Europea. La costruzione di spazi transnazionali da parte dei migranti entra quindi in rapporto ambivalente con questo nuovo regime di controllo dei confini, laddove i soggetti interessati sono di per sé già sottoposti a forme di controllo e coercizione dai Paesi di provenienza, rivivendo questo meccanismo anche laddove dovrebbero invece trovare rifugio da essi. Il paradigma della protezione, formalmente sottoscritto da tutti i Paesi europei e invocato da istanze umanitarie univocamente fatte proprie dall'Occidente, trova perciò una sua declinazione ambigua nell'esercizio del controllo degli spostamenti dei richiedenti asilo da parte dell'Europa, arrivando spesso ad un'aperta e paradossale contraddizione.

*Dialoghi Mediterranei*, n.5, gennaio 2014

### Note

- [1] Glick Schiller et alii, 1994, *Nations Unbound. Transnational projects, post colonial predicaments and deterritorialized nation-states*, Gordon and Breach Science Publishers.
- [2] Rouse G., 1991, *Mexican Migration and the Social Space of Post-Modernism*, in "Diaspora: a Journal of Transnational Studies", vol.1, n.1, 8: 23.
- [3] Michel Peraldi offre uno studio interessante sui nuovi modelli seguiti dagli algerini negli spostamenti in Europa e nel Mediterraneo, evidenziando che i percorsi migratori di questi migranti non corrispondono più a strutture

territoriali, sociali e politico-economiche legate allo spazio-tempo post-coloniale, come negli anni '70. Al contrario oggi le destinazioni sono differenti, come del resto le modalità di circolazione, le attività dei migranti e il loro status nelle società di accoglienza (Peraldi M., 2005, *Algerian Routes. Emancipation, Deterritorialization and Transnationalism through Suitcase Trade*, in "History and Anthropology", vol.16, n.1, 47: 61).

[4] È questo il caso ad esempio della comunità curda in Germania.

## **Forme nuove del camminare transnazionale**

di *Valeria Dell'Orzo*

L'immagine della migrazione, che mediaticamente fa eco nelle menti, è quella di una diaspora dalla pelle scura e dagli occhi profondi d'Africa. Ma la realtà del fenomeno dell'esodo diffuso, nel suo insieme, è molto più ampia, regolata da meccanismi per vari aspetti diversi, da dinamiche differenti e nondimeno da un comune senso di intima impossibilità di permanere entro i propri ideologici confini socio statali.

Spostarsi, migrare, calpestare una terra nuova, camminare per nuove strade: il nomadismo è un fenomeno radicato e persistente, un tratto che endemicamente caratterizza l'essenza sociale dell'uomo e che al pari del suo muoversi si evolve e si riadatta diventando, oggi come in altri storici momenti chiave, un diffuso evento di mobilità transnazionale. Il fenomeno migratorio, del quale per alcuni decenni avevamo smesso di essere massicciamente partecipi, è tornato a vederci attori in movimento su un vasto palco, un movimento capillare che da ogni angolo del nostro Paese parte per punteggiare le nuove mete della speranza.

I motivi, le ambizioni e le condizioni del migrare, sono cambiati nel corso dei tempi; si lasciava, negli anni della scoperta, la propria casa verso ignote realtà, magnificate dall'aspettativa e dai racconti di chi era già andato via; si tentava la fortuna lavorando in soffocanti miniere o in spasmodiche catene di montaggio. Oggi si parte portando con sé una collezione di certificati e attestati, di curricula tradotti in più lingue, di speranze e di quelle ambizioni che la realtà del proprio Paese ha negato dopo anni di frustranti promesse disilluse. Si parte, così, non con la necessità del sopravvivere, spesso tenacemente garantita da un sistema di assistenzialismo familiare storicamente consolidato, ma con la necessità, ugualmente umana, di affermare il sé e di concretizzare gli investimenti personali, di tentare di rendere effettivo il muoversi e il raggiungere la solidità entro il solco tracciato quale proprio percorso di vita, trasformato, dalla trasversale organizzazione statale, in un fantoccio mobile, bello e irraggiungibile. Si parte, allora, con la malinconica fa-

me di superare il muro dell'impossibilità che sempre più alto si erge di fronte alle prospettive paventate all'inizio del tragitto; si vive lo scollamento dalla propria dimensione con il rammarico di una scelta che, pur non essendo inevitabile al pari della fuga da atroci, drammatiche realtà internazionali, si rende comunque sordamente necessitata, come atto di rispetto verso se stessi e di responsabilità verso il proprio nucleo.

Una migrazione di questo genere, la *nostra* migrazione interna, origina, dunque, fenomeni di inserimento, di permanenza e di ritorno difformi, sul piano pratico e su quello emotivo, rispetto a quelli più indagati della migrazione altra, meritando, al pari di questa, attenzione e ricerca. Lo studio della migrazione richiede, così, l'osservazione del suo dimorfismo interno, che nella realtà odierna vede al contempo due grossi movimenti, uno di esodo verso l'esterno, e uno di spostamento interno. Oggi, mentre lungo le coste europee i reporter testimoniano i fragorosi sbarchi, un movimento formicolante degli europei all'interno della stessa Europa sposta quei rocciosi confini immaginari, senza scalpore, pieno di amaro rammarico e soffocate speranze; piove silenzio e autunnale un reticolo umano alla ricerca di salvifici appigli, di improbabili varchi.

Quale elemento vivo della natura umana, la migrazione muta seguendo le condizioni storiche, geografiche e socio-antropologiche; la diversità di motivazioni iniziali, le differenti prospettive e aspettative, portano a diverse frustrazioni di arrivo e a diverse dinamiche, collettive o personali, volte a esorcizzare il malessere che la migrazione, più o meno tacitamente, porta comunque in sé. Partire non è quindi solo il più discusso aggrapparsi a una possibilità di salvezza da avverse condizioni interne, ma è altresì l'arrampicarsi per non scivolare nel baratro della stagnante attesa che corrode e vanifica investimenti personali e illusioni universitarie. L'esodo dei poco goliardici cervelli in fuga continua a scorrere inesorabile e silente.

L'antropologia delle migrazioni diventa quindi anche *antropologia del noi*, rendendo necessaria la ricerca di nuovi strumenti di analisi e di nuovi modelli interpretativi che orientino correttamente le tradizionali traiettorie dello sguardo e ne potenzino le virtualità euristiche. «Non è certo facile realizzare un programma di antropologizzazione della nostra società. E questo non soltanto per le difficoltà di superare in qual-

che modo il fiume storico della modernizzazione, ma anche perché quella società siamo *noi*» (Remotti 1999: 97).

Coloro che cercano di salvarsi dal fagocitante oblio della propria realtà socio-statale siamo anche noi, attori del nomadismo contemporaneo, indotti quindi, nello studio del fenomeno, a adottare uno sguardo introspettivo e una narrazione autobiografica. *Noi* è, però, «il soggetto più riluttante e recalcitrante nei confronti dell'antropologia. Noi facciamo antropologia degli altri, passando attraverso gli altri ma arretriamo di fronte all'avanzare verso "noi" dell'antropologia, opponendo ostacoli e producendo forme di opacità che ci salvaguardino. *L'antropologia del "noi" è uno svuotamento del "noi"*, in quanto trasforma "noi" in "altri"» (ibidem), e questo crea disagio in chi ricerca e in chi, appartenendo a quello stesso *noi*, vede indagata la propria realtà. *L'antropologia del noi* fa paura, impone di vedere e permette agli altri di vederci, ci spoglia, indaga nell'intimo che non vuole essere svelato.

Di fronte a quella che istintivamente viene percepita come una violazione della sfera privata del sentire, le reazioni di difesa del sé tendono a differenziarsi in due grandi gruppi a seconda della cangiante e polimorfica varietà interna di espressione: c'è la negazione che può essere un mero voltare lo sguardo, il non vedere che si chiude alla paura di riconoscersi, o un palesato dissentire che porta spesso sfumature personali a vessillo di una realtà più grande e articolata nella quale si è immersi, e poi c'è l'aggressione che ancor di più dichiara il grado di profondità dell'indagine dentro il noi, che in maniera più manifesta svela quei nodi dolorosi che ciascuno tende a tenere serrati in profondità e celati al mondo esterno.

*L'antropologia del noi* ci costringe a fare ricorso a quei baluardi di difesa che ciascuno costruisce nei confronti della propria realtà personale, con maggiore solida inviolabilità verso ciò che ci è più doloroso. L'indagine riflessiva della migrazione, non altrui dunque ma personale, diventa così una leva che preme per tirar fuori quello che si tenta di sopportare attraverso una costruzione altra della realtà. Una realtà che si concretizza in un pur sempre amaro migrare dalla propria dimensione socioculturale, per scelta indotta e per coerenza col proprio percorso di impegno e speranza, riformulandosi come abitante di una terra nuova. Lo strumento antropologico che volge il suo occhio verso la nostra

più appartata intimità, ci spoglia dell'armatura immaginifica e ci consegna nudi al nostro stesso sguardo, mostrandoci quelle asperità che volevamo tacerci. Si aprono delle crepe lungo il bozzolo protettivo che l'invenzione della propria dimensione e il racconto eletto a nostra realtà rappresentano, lasciandoci intravedere quanto vi abbiamo chiuso all'interno, lontano dall'osservazione propria e altrui. Così, se l'invenzione del noi ci rassicura portandoci a un sopito stato di Cosmos, l'*antropologia del noi* intacca questo esoscheletro, trascinandoci in fragili e inquietanti momenti di Caos. È compito dunque della comunità antropologica trovare il modo di rendere meno dolorosa, anche per se stessa, la pratica antropologica che ci indaga e ci scava internamente, senza per questo allontanarsi dal compito oggettivo di conoscere e di studiare le evoluzioni contemporanee, così ricche e così dense.

*Dialoghi Mediterranei*, n.8, luglio 2014

#### **Riferimento bibliografico**

Remotti F., 1999, *Noi come i selvaggi*, in Tentori T. (a cura di), *Antropologia delle società complesse*, Armando Editore, Roma.

# **Antropologia del rimpatrio e mondo contemporaneo**

di *Concetta Garofalo*

L'antropologo si trova oggi a confrontarsi con una realtà culturale, sistemica e globale, al cui interno si situano, nella loro diversità, culture specifiche e territorialmente localizzate; le quali, più che rafforzare l'isolamento, tendono a rivendicare il proprio diritto a partecipare alle dinamiche mondiali di confronto e di esercizio dei poteri decisionali. Dalla diversità delle culture emergono dunque, nella contemporaneità, voci che reclamano un "riconoscimento" reciproco nell'ambito del sistema-mondo contemporaneo (Marcus 2009, 155-180).

In questo sistema-mondo l'antropologo deve ridefinire il proprio oggetto di studio tenendo conto di tali realtà storico-sociali di cui, tra l'altro, egli stesso fa parte. Due antropologi che, nonostante le reciproche differenze, hanno lavorato in questa direzione sono James Clifford e Marc Augé. A partire da questi due antropologi, nelle pagine seguenti verranno presi in considerazione alcuni aspetti relativi allo studio del mondo contemporaneo; ci si interrogherà, più particolarmente, sul ruolo specifico occupato dall'antropologo in seno alla cultura di appartenenza, sul concetto di cultura a cui egli fa riferimento e sull'oggetto stesso della ricerca.

L'antropologia del mondo contemporaneo mette l'accento soprattutto sul mutamento sociale determinato dai molteplici processi di contatto, conflitto e sincretismo (quali ad esempio i movimenti diasporici, di esilio e di immigrazione), cioè su tutti quei contesti culturali complessi nei quali il dialogo e il confronto procedono secondo logiche di potere e/o di condivisione. A tal proposito, il lavoro di Clifford sui contesti storico-culturali del Pacifico – che egli definisce «siti articolati di indigenismo» – fornisce un contributo utile a delineare «una versione storicamente densa, non riduttiva, di politica culturale transnazionale» (Clifford 2004: 77). L'approccio alla "trans-nazionalità" delle cul-

ture serve ad interpretare proprio le dinamiche di globalizzazione a livello mondiale, in una prospettiva ampia e dislocata:

«Le risorse e i risultati delle articolazioni culturali e politiche, spesso in modo riduttivo definite ‘politica dell’identità’, sono storicamente composite e dinamiche a livello locale e regionale. [...]. Poiché la decolonizzazione giunge nel Pacifico quando la sovranità è un concetto sempre più ambiguo e contestato, assistiamo all’emergere di forme diverse di identità nazionale, di nuovi tipi di negoziazioni tra il locale, il regionale, il nazionale e il globale. In questa luce, potrebbe risultare illuminante confrontare le questioni di regionalismo e di sovranità nel Pacifico con le stesse problematiche nell’Unione Europea – senza ricorrere alle nozioni di margine e centro, di retrogrado e avanzato» (Clifford 2004: 83-84).

Tale approccio consente di creare un ponte dialogico nel discorso antropologico che attenua le antinomie noi/loro, vicino/lontano, dentro/fuori. Infatti se, da una parte, l’antropologia del rimpatrio rivolge uno sguardo attento al cambiamento sociale *tout court*, dall’altra cerca di ridefinire il concetto di alterità nelle relazioni spazio-temporali del mondo odierno smorzando le classiche dicotomie del passato. Il primo passo da compiere in questa direzione era quello di disancorare il proprio oggetto di studio dal concetto di “primitivo esotico”. D’altronde, cosa è il “primitivo”? Il concetto di Altro non coincide necessariamente con i concetti di “indigeno”, “esotico”, “orientale” o “primitivo”. Si tratta, come ribadisce sovente Clifford nei suoi studi, di concetti storicamente connotati, di volta in volta utilizzati con fini diversi nel confronto interculturale, in funzione delle specifiche zone di contatto o di dislocazione.

Le riflessioni di Clifford tengono conto dei nuovi paradigmi relativi ai contesti translocali di frontiera, di zone di contatto, di residenza e dislocazione. Il suo interesse per i musei tribali e i luoghi di *performance* culturale lo portano a investirsi in prima persona, con la sua esperienza personale, in contesti diversificati nei quali emerge, in maniera esemplificativa, il discorso di interconnessa dialogicità fra culture, spazi, etnicità e identità. Le esposizioni e i musei visitati dall’antro-



pologo sono dislocati in luoghi diversi e lontani: Nuova Guinea, Canada, Parigi, Londra e New York. Si rilevano, così, due fronti: all'azione di mercificazione capitalistica del tribale fa da contrappunto, intrinseco all'istituzione stessa di collezione ed esposizione culturale, la manifestazione emergente dei processi storici di tradizione e innovazione ridefiniti in termini di ibridismo, localismo e autenticità.

Riflettendo su tali questioni, Clifford contribuisce personalmente al dibattito con la nozione di “articolazione”:

«Articolazione è il connettere e disconnettere politico, il collegare e scollegare gli elementi – la concezione secondo la quale ciascun insieme socio-culturale che si presenta a noi come un nucleo intero è in realtà una sequenza di connessioni e disconnessioni storiche» (Clifford 2004: 50).

Tale discorso non è riferibile soltanto a contesti non occidentali; anzi, tutt'altro, come chiarisce in *Strade*:

«La regione che chiamiamo *Europa* è stata infatti costantemente rimodellata e attraversata da influenze originatesi al di là delle sue frontiere [...]. Praticamente ovunque si volga lo sguardo, si scorgono all'opera processi umani di movimento e d'incontro complessi e di antica data. I centri culturali, le regioni e i territori precisamente delimitati non esistono prima dei contatti, ma di essi si nutrono, appropriandosi e disciplinando gli incessanti movimenti delle persone e delle cose» (Clifford 2008: 9-10).

Queste affermazioni di Clifford mostrano manifestamente quella che è una tendenza generale dell'antropologia del rimpatrio: l'antropologo studia l'Altro anche per conoscere se stesso. L'Altro è in definitiva un'entità molteplice, è nell'“altrove” in senso proprio e metaforico, ma è anche “in casa propria”. I due aspetti non sono antinomici, bensì complementari: se l'antropologo si reca in un Paese lontano, l'Altro si definisce nelle pratiche di una cultura che il ricercatore ri-conosce come diversa-altra; se l'antropologo è un nativo, l'Altro è ugualmente presente, soggetto interazionale in campo, è colui che condivide il sistema culturale di riferimento dello studioso ricercatore ed è anche,

come in contesti interetnici, colui che attiva il confronto e il dialogo fra culture nella condivisione delle pratiche di vita quotidiana.

Tale prospettiva, in cui *insider* ed *outsider* si mescolano variamente, non esclude l'elaborazione di testi etnografici di autori contemporanei che rivalutano la dimensione intra-soggettiva dei soggetti (individuali e collettivi) sul campo: non si rinuncia ovviamente alla riflessione critica su regole più generali, categorie concettuali e strumenti teorici utili alla spiegazione e comprensione delle culture, ma si tiene pure conto di ciò che di primo acchito pare più ordinario e sfuggente quale il vissuto personale, la vita quotidiana, l'interazione con i propri sensi e pensieri. Una serie di "incontri" usuali con i lavavetri in città, ad esempio, può divenire oggetto di analisi antropologica deautomatizzante: in questo senso, un contesto urbano localizzato si traduce in un sistema semantico testuale nel quale a diversi livelli discorsivi di generazione del testo enunciato si collocano le pratiche di vita quotidiana (configurate in vari posizionamenti agentivi dei soggetti in campo), il confronto interculturale in termini di traduzione fra sistemi culturali di riferimento diversi, il riferimento a concetti classici e meno classici dell'antropologia quali "dono", "cultura", "campo" e "fuori campo" (Montes 2014a e 2014b).

Il presupposto più generale è che l'appartenenza dell'antropologo alla cultura che egli studia produce un effetto specifico: quello di «ridefinire le condizioni della rappresentatività» dell'alterità intesa come "individualità di sintesi" all'interno e all'esterno del sistema culturale moderno (Augé). Nel caso dell'antropologia del rimpatrio, il posizionamento del ricercatore non implica una identificazione totale dell'etnologo con il proprio oggetto di studio. Semmai, l'esperienza personale, in quanto esperienza individuale diretta, diventa una vera e propria strategia epistemologica di ricerca. L'espressione "strategia epistemologica" viene utilizzata da Schramm per definire la metodologia di ricerca che si è resa necessaria durante la sua ricerca nel Ghana, nel contesto commemorativo dei pellegrinaggi degli afro-americani nei Paesi di origine. La presenza dell'antropologa è stata motivo di serrato confronto fra culture e storie. La strategia epistemologica di cui parla Schramm si riferisce al posizionamento non solo fisico ma, anche e soprattutto, simbolico e culturale dell'antropologa, la quale, essendo a-

mericana di razza bianca, in quel contesto etnografico, era un soggetto appartenente alla cultura dominante (Schramm 2009: 181 e sgg.). Di conseguenza, nel campo delle scienze umane, si delinea un rinnovato rapporto fra pratica etnografica e riflessione antropologica, le quali si ritrovano ad agire su uno stesso livello discorsivo.

Un elemento importante, fra tanti altri, è la ridefinizione dell'oggetto di studio: il ricercatore studia se stesso o il suo più ampio sistema culturale in quanto "dato" osservabile? Attraverso quali processi di ricerca – l'osservazione e la descrizione, la spiegazione o l'interpretazione – è possibile oggettivare il soggetto osservante? Si può tentare di rispondere a tali quesiti prendendo in considerazione le questioni poste da prospettive diverse. Mentre nel caso dell'antropologia dei mondi lontani si attivano processi di traduzione da un sistema culturale a un altro attraverso il confronto più oggettivato di somiglianze e differenze, nel caso dell'antropologia del rimpatrio il ricercatore procede con fare autoriflessivo, ponendo se stesso come soggetto focale rappresentativo e avviando un confronto stretto fra individuo e collettività, fra soggetto e oggetto, all'interno dello stesso sistema culturale di appartenenza.

In altri termini, se nell'antropologia del lontano si determina il dialogo nello spazio metaforico dettato dalle opposizioni dentro/fuori e vicino/lontano, nel caso del rimpatrio si assiste ad un cortocircuito di queste categorie e alla focalizzazione più specifica sul semantismo di base soggettivazione/oggettivazione. Dialogo e auto-riflessione, di conseguenza, diventano due facce complementari e simultanee del discorso antropologico del rimpatrio. All'interno del quale non si verifica chiusura o il ripiegarsi della ricerca su tratti "psicologizzanti" perché la dimensione soggettiva dell'antropologo diventa invece essa stessa parte del processo di generalizzazione. Per l'antropologo, la generalizzazione è una strategia imprescindibile di studio e conoscenza che va dal particolare al generale, dal micro al macro. Un esempio utile a comprendere tale "strategia di ricerca" è l'esperienza di Augé nel metrò di Parigi. In particolare le problematiche implicite nel fare antropologia della modernità emergono nella "Prefazione alla nuova edizione italiana" del 2010 di *Un etnologo nel metrò*:

«Ebbene, nel metrò, che frequentavo fin dalla mia più tenera infanzia, ero un indigeno come un altro; solo che questo indigeno era un etnologo e mi veniva quindi offerta l'occasione di praticare una sorta di autoanalisi etnologica. [...] Da una parte, l'indigeno che interrogavo in me parlava del metrò, di ciò che ci vedeva allora; tale osservazione era quindi datata ed è per questa ragione che, recentemente, ho avuto il desiderio di attualizzarla per rendere conto di quello che era cambiato nel metrò, nella città e anche più in là nel mondo che ci circonda [...]. Oggi il contesto si è nello stesso tempo ampliato (globalizzato) e interiorizzato (grazie all'intervento delle tecnologie della comunicazione). Tanto che lo sguardo dell'etnologo deve prima di tutto rivolgersi al contesto stesso perché ci sia almeno una possibilità di capire a quale tipo di relazioni deve e può interessarsi» (Augé 2010: 25-26).

Come si evince dal testo, il ricercatore interpreta il lavoro etnografico come autoanalisi attuata in contesti culturali e spazi specifici (Disneyland, il metrò, le case di campagna, la spiaggia, etc.) in rapporto ad un sistema di ricerca disciplinare e presenta se stesso come indigeno e informatore di se stesso, osservatore e osservato. Le affermazioni di Augé aiutano a definire l'antropologia del rimpatrio come una forma particolare di osservazione partecipante in cui il movimento nello spazio culturale della modernità ha un esito al contempo agentivo e autoriflessivo; nel caso specifico di Augé si tratta non tanto di partecipazione osservante quanto di presenza osservante condotta attraverso l'esperienza personale dell'antropologo. Augé propone un fare etnologia che tiene conto sia del contesto sia del soggetto, in una direzione che include però l'individualità e la localizzazione del micro-contesto sociale, al fine di un loro superamento: in questo caso, dal metrò alla città e dalla città al mondo. La complessità della dimensione soggettiva messa in gioco è dimostrata dal fatto che Augé ritorna più volte a parlare soprattutto del metrò, un luogo per eccellenza problematico della vita in città. L'evolversi della sua esperienza professionale è esempio di meta-discorso disciplinare sia a livello epistemologico che a livello metodologico come accade nel caso del procedimento di oggettivazio-

ne del soggetto del quale la sua esperienza sul campo diventa esempio concreto.

Un altro aspetto importante che emerge dal testo citato riguarda la dimensione temporale della pratica etnografica. La ricerca sul campo è sempre un'esperienza "datata" (come dice Augé) nel tempo e localizzata nello spazio interazionale della ricerca. In questo senso, alcune considerazioni importanti riguardano proprio il momento della scrittura e della testualizzazione dell'esperienza etnografica rimpatriata che assume la funzione di azione sociale, a tutti gli effetti, agita in un contesto disciplinare istituzionalizzato, quello dell'antropologia.

In *Un etnologo nel metrò*, Augé riesce con fine abilità narrativa ad esprimere la pluralità dei punti di vista relativi al posizionamento del ricercatore in campo. La voce narrante del primo capitolo di *Un etnologo nel metrò* è un viaggiatore nel metrò che agisce in maniera riflessiva nello spazio e nel tempo dell'azione e dei ricordi. Gli itinerari delle linee del metrò procedono, a livello simbolico, in senso parallelo, come linee di vita quotidiana. Il metrò è come una metafora della vita: la mappa dei percorsi agisce da guida ai ricordi personali. Attraverso il luogo, la memoria collettiva agisce sull'agente individuale, il quale riconosce e riscrive il luogo nel presente personale e relazionale. Ad esempio, i nomi storici delle linee della metropolitana parigina agiscono in maniera performativa a livello di immaginario collettivo. In tal senso, si potrebbe dire che l'agire sul campo di un antropologo del rimpatrio è un agire evocativo, un modo per guardare al presente creando un ponte con il passato attraverso il richiamo della memoria. I ricordi sono immagini di emozioni e azioni, sono sequenze reinterpretative di eventi sociali. Il passato individuale viene ricontestualizzato e reinterpretato alla luce di un sistema esperienziale e relazionale collettivo che si configura nel presente dell'osservazione sul campo. La sintesi fra passato e presente, azione e performatività, intenzionalità, orientamento e direzionalità delle azioni prende forma come *agency* dei soggetti in campo e non è insita o inscritta unicamente nel luogo. Tale sintesi è un processo simbolico "agito" in maniera più o meno consapevole dal sistema di background personale. È in questo gioco di individualità singole che emerge il senso di implicita appartenenza a un contesto collettivo.

Così facendo, la voce dell'antropologo acquista autorità non perché attribuisce a se stesso il diritto di descrivere l'altro e di interpretare la diversità da un punto di vista etnocentrico, ma perché include se stesso nel processo di oggettivazione in corso. L'antropologo, infatti, agisce all'interno dei sistemi simbolici riconosciuti e condivisi dalla propria comunità, culturale e sociale, nella quale agiscono anche le istituzioni e i colleghi del proprio ambito scientifico di riferimento. La dissoluzione di una frontiera troppo rigida tra il soggetto e l'oggetto è proprio una delle chiavi di volta dell'antropologia del rimpatrio.

Un tentativo di superamento di alcune "frontiere" (in questo caso teoriche, discorsive e disciplinari) è la pubblicazione di *Strade* di Clifford, il quale inserisce all'interno del libro contributi di vario genere testuale come scrittura di viaggio, *collage* poetico e saggi dal registro più documentario e scientifico, redatti per diversificati contesti di ricerca e di ricezione. Il suo intento è dimostrare come

«Il discorso accademico – un insieme di convenzioni in via di evoluzione i cui vincoli io rispetto – condensa processi di pensiero e di sentimento che è possibile provare a manifestare in una varietà di forme differenti» (Clifford 2008: 19).

Quello compiuto da Clifford è un passo importante che mi consente di accennare, qui *en passant*, all'aspetto più specifico, ma spesso trascurato, relativo al processo di inferenza nelle dinamiche di codifica e decodifica, di produzione e ricezione dei testi, in relazione al concetto di cultura e dal punto di vista della condivisione delle rappresentazioni delle azioni sociali. I processi di produzione andrebbero infatti sempre visti in concomitanza di processi di ricezione.

Analizzando un testo di Augé (*L'impossible voyage*), Montes mette in evidenza le relazioni ineludibili fra teoria della ricezione e teoria della produzione culturale, teoria antropologica e pratica etnografica, esperienza vissuta in prima persona e necessaria oggettivazione, testo letterario e narrazione antropologica:

«His theory is also a form of literature in which one of the main aspects is also the writing of the self and the reflection on his own cultural background. [...] reflecting on anthropology from

this perspective offers a different conception of sameness/otherness and reception theory. [...]. Furthermore, associating the history of a discipline such as anthropology and the corresponding textual forms can be a powerful means to explain epistemological paradigms of epochs and to see new possible ways of defining Otherness and the nature of literature itself» (Montes 2006: 260).

Si mostra, in questa prospettiva, quanto e come i nuclei fondanti l'impianto epistemologico delle discipline siano interrelati alle dinamiche di testualizzazione dell'esperienza di campo. I testi che ne risultano sono esito di dialogo e negoziazione di significati in rapporto a sistemi semiotici condivisi all'interno di contesti culturali collettivi e storicizzati.

In conclusione, per quanto difficile sia in poche righe, è possibile definire l'esperienza etnografica nei contesti della contemporaneità in termini di posizionamento del ricercatore rispetto a sistemi di pratiche negoziati nel tempo e nello spazio. In questo senso, gli esempi di Augé e di Clifford, qui presi in considerazione, sono allo stesso tempo diversi e complementari: Augé porta avanti la riflessione meta-disciplinare in veste di "antropologo nativo", mentre Clifford, dal suo posizionamento di storico critico della cultura, definisce il suo lavoro di ricerca in termini di incontri, dialogo e traduzione. Rimpatriare l'antropologia, non vuol dire, per nessuno dei due studiosi, conoscere il già conosciuto attraverso un'esperienza etnografica esclusivamente soggettiva e privata! I due antropologi cercano, semmai, ognuno a suo modo, di smussare la dicotomia tra individuale e collettivo. Ma, come si è visto, non è tutto. Fra le potenzialità del "fare" antropologia del mondo contemporaneo è possibile inoltre inscrivere il superamento dell'antinomia locale-globale, così come quella speculare di interno ed esterno. L'antropologo dei mondi contemporanei privilegia, giustamente, un posizionamento dinamico del soggetto volto a cogliere le interconnessioni fra le realtà locali e la dimensione transnazionale dei processi relazionali fra le complesse entità culturali e sociali.

**Riferimenti bibliografici**

- Augé M., 2009, *Il metrò rivisitato*, trad. it. Raffaello Cortina, Milano.
- Augé M., 2010, *Un etnologo nel metrò*, trad. it. Elèuthera, Milano.
- Clifford J., 2004, *Ai margini dell'antropologia. Interviste*, trad. it. Meltemi, Roma.
- Clifford J., 2008, *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo XX*, trad. it. Bollati Boringhieri, Torino.
- Clifford J., Marcus G. E., 2001, *Scrivere le culture. Poetiche e politiche in etnografia*, trad. it. Meltemi, Roma
- Marcus G.E., 2009, "L'etnografia nel/del sistema-mondo. L'affermarsi dell'etnografia multi-situata", in Cappelletto F., *Vivere l'etnografia*, SEID, Firenze.
- Montes S., 2006, "Is intra-reception possible? The literatures of anthropologists, Marc Augé and otherness", in *Interlitteraria*, 11, vol. I, University of Tartu, Tartu.
- Montes S., 2014a, "Voi, lavavetri a Palermo. Una riflessione antropologica", in *Dialoghi Mediterranei*, n.8, luglio.
- Montes S., 2014b, "Una incursione fotografica 'sul campo' e l'antropologia 'fuori campo'", in *Dialoghi Mediterranei*, n.9, settembre.
- Schramm K., 2009, "Voi ce l'avete, la vostra storia. Giù le mani dalla nostra! Dell'essere respinti sul campo", in Cappelletto F., *Vivere l'etnografia*, SEID, Firenze.



## Narrare l'orrore

di *Marta Gentilucci*

«La Siria è il Paese del Male; dove il Male trionfa, lavora, inturgidisce come gli acini dell'uva sotto il sole d'Oriente. E dispiega tutti i suoi stati; l'avidità, l'odio, il fanatismo, l'assenza di ogni misericordia, dove persino i bambini e i vecchi gioiscono ad essere cattivi». Così il giornalista de «La Stampa» Domenico Quirico, reduce dai centocinquanta giorni di sequestro in Siria, aveva descritto il Paese che lo aveva imprigionato e umiliato [1].

Qualche mese fa è uscito un diario autobiografico che narra un'esperienza abissalmente peggiore, un faccia a faccia con l'orrore ambientato in quello stesso *Paese del Male* descritto da Quirico ma dalla durata temporale più di dieci volte superiore. Si tratta de *La conchiglia. I miei anni nelle prigioni siriane* (Castelvecchi 2014) di Mustafa Khalifa.

Musi – chiaro alter-ego dell'autore – è nato e cresciuto in Siria e ha lasciato il suo Paese per studiare cinematografia in Francia, a Parigi. Dopo sei anni – una volta completati gli studi – decide di tornare in patria. Saluta la fidanzata Suzanne e prende un aereo Parigi-Damasco. Ma della capitale della Siria vedrà soltanto l'aeroporto. Come era accaduto a Ulisse, qualcosa di tragico impedisce il suo ritorno a casa. Poco dopo l'atterraggio, viene infatti braccato, condotto alla sede dei servizi segreti, accusato di essere un sovvertitore della patria al servizio dei Fratelli Musulmani, arrestato, torturato.

Siamo negli anni '80 del Novecento, sotto il regime di Hafiz al-Asad: gli anni in cui, in seguito agli attacchi dinamitardi organizzati dalla Fratellanza Musulmana contro il governo e i suoi rappresentanti, aumenta la tensione e l'ostilità verso tutti i sospetti simpatizzanti dei ribelli.

Il protagonista, senza comprenderne inizialmente il motivo, si ritrova così catapultato all'inferno. Il suo viaggio di ritorno si trasforma in una catabasi che avrà la durata temporale agghiacciante di tredici anni tre mesi e tredici giorni. Anni di torture, silenzio, perdita di

umanità, confronto serrato con la morte, trascorsi in un cubicolo claustrofobico di 25 mq. A inaugurare il suo ingresso nella prigione di Tadmur, vi è una scritta incisa su una lastra di pietra: *La legge del taglione è garanzia di vita, o voi dagli intelletti sani, a che forse acquistiate timor di Dio*, che ha lo stesso tono minaccioso delle parole che accolgono Dante alle soglie dell'Inferno.

Alla stregua di un Lager, la “Prigione del Deserto” di Tadmur assume fin dalle prime pagine del libro i connotati sinistri di un vero e proprio *locus horridus*, gelido in inverno e di un caldo asfissiante in estate, controllato da aguzzini che, con un'impassibilità robotica, si divertono a ridicolizzare i detenuti. La disumanizzazione risulta la loro caratteristica più evidente, conseguenza di un rapporto continuo ed esasperato con l'esercizio della violenza. «Il regno della morte e della follia», l'ha definita il poeta di Homs, Faraj Bayraqdar. Uccidere diviene un'azione “normale” come mangiare, dormire, parlare, camminare; così com'è il morire per i carcerati.

Come aveva affermato Giorgio Agamben a proposito di Auschwitz, anche Tadmur è «precisamente il luogo in cui lo stato di eccezione coincide perfettamente con la regola e la situazione estrema diventa il paradigma stesso del quotidiano» [2]. Tadmur come Auschwitz dunque, ma anche come Guantanamo, Abu Ghraib, come i nostri CIE (Centri di Identificazione ed Espulsione): tutti *cronotopi del male* che creano cortocircuiti agghiaccianti al di là del tempo e dello spazio.

«Avanzavamo. Giravamo. Marciavo in quella fila che girava intorno al cortile, teste chine, occhi chiusi, tenendo in mano l'elastico del pigiama di colui che mi precedeva tirandomi a sé. Colui che mi seguiva teneva in mano l'elastico del mio pantalone tirandomi a sé. Avanzavamo. Giravamo. Mi domandavo, talvolta: “Cos'è che sono? Un essere umano, un animale, una cosa?”».

Dimensione infernale e regressione a uno stato animalesco – o meglio, inumano (al pari di «una cosa») – si coniugano in questo girotondo di dolore e frustrazione che risulta una delle immagini più emblematiche del carcere della Prigione del Deserto, luogo che dimostra come la morte non sia l'opposto della vita bensì una sua parte integrante, visto

che scandisce le giornate al posto degli orologi che sono stati sottratti ai detenuti al momento dell'arresto.

La forca è solo il modo più ufficiale e prevedibile in cui trovare la morte, ma a Tadmur si può essere uccisi nei modi più diversi e in qualunque momento della giornata.

«Le forche non erano fisse. Non somigliavano a normali forche: di solito è il condannato a salire sulla forca; qui, era la forca che scendeva su di lui». Ne *Il pozzo e il pendolo* di Edgar Allan Poe – non a caso parabola dell'atrocità delle pratiche fanatiche dell'Inquisizione – lo sgomento coglie il narratore quando, osservando la figura del Tempo dipinta sul soffitto del luogo in cui è stato recluso, scopre che un pendolo dalla lama affilata, una «falce omicida», sta scendendo su di lui pronta a recidergli le membra.

Nelle esecuzioni di Tadmur la morte ha lo stesso movimento discendente che ha nel racconto di Poe: cala dall'alto come se fosse una punizione del Cielo. Ma la giustizia divina è l'assenza più tangibile in questo luogo di dolore, tanto che Musi si chiede più volte: «Dov'è Dio?». E se lo chiede anche, in termini più sofferti e carichi di rabbia, Abu Sa'd, padre di tre figli che vede trascinare tutti insieme alla forca: «Tu, il Signore dell'Universo, sei dalla nostra parte o da quella dei tiranni? Finora, tutto indica che stai dalla loro parte!».

La mancanza totale di giustizia si concretizza nella cosiddetta “cella degli innocenti”: detenuti la cui innocenza è stata già accertata, ma che tuttavia continuano ad essere reclusi e torturati come gli altri. Le tipologie di prigionieri, a Tadmur, sono varie: ci sono i *fedayin*, i “votati al martirio”, coloro che si lasciano frustare al posto degli altri, che muoiono al posto degli altri per la sola tendenza all'abnegazione, frutto di una fede profonda. Ci sono quelli che sono divenuti pazzi, come il professore di geologia che resta ventiquattrore al giorno, estate e inverno, sotto le coperte, senza proferire parola, o come Yussef, che, in preda ai deliri, promette a Mustafa un esilio onirico e utopistico dal carcere, sulla sella di un cavallo sauro guidato da un fante interamente vestito di bianco. Ci sono, ancora, i buoni, coloro che, pur circondati dal male, hanno preservato intatta la capacità di azioni clementi e grande generosità: come il dottor Zahi, che protegge Mustafa dalla smania omicida degli integralisti con i quali condivide la cella.

Si ha l'impressione che in qualche modo il protagonista finisca per abituarsi al male, che, a un certo punto, non ne ricerchi neanche più la motivazione ma se lo lasci scivolare addosso insieme alla normalità di giorni tutti uguali. Le pagine scorrono e con esse il tempo che Musi trascorre come prigioniero, ma ci si sente intrappolati in una dimensione spazio-temporale che sembra immobile, eterna: il *cronotopo dell'orrore* diventa dimensione ultima e definitiva della vita dei detenuti. E per molti effettivamente lo è. Lo è per As'ad, ragazzino nel fiore degli anni che viene condannato a morte dopo aver trascorso più anni in cella che fuori.

Mustafa Khalifa ha visto con i propri occhi e toccato con le proprie mani l'orrore. Ha sguazzato per ben tredici anni all'interno di esso. Ne ha respirato l'odore, che spesso coincide con quello del sangue che sgorga dai corpi martoriati dei compagni di cella, o con quello dell'urina che i prigionieri sono costretti a bere. Ne ha tastato il sapore: quello dello sputo di un sergente dentro la sua bocca, ennesima modalità di umiliazione quotidiana.

Mustafa Khalifa ha vissuto l'orrore ed è stato in grado di narrarlo. Narrare qualcosa che di per sé non ha voce il trauma, la morte. Esperienze estreme di fronte alle quali le reazioni più comuni – come aveva spiegato Primo Levi ne *I sommersi e i salvati* – sono probabilmente due, opposte e inconciliabili: da una parte il *mutismo*, dall'altra una *carica narrativa patologica*:

«Coloro che hanno sperimentato la prigionia (e, molto più in generale, tutti gli individui che hanno attraversato esperienze severe) si dividono in due categorie ben distinte, con rare sfumature intermedie: quelli che tacciono e quelli che raccontano. Entrambi obbediscono a valide ragioni: tacciono coloro che provano più profondamente quel disagio che per semplificare ho chiamato 'vergogna', coloro che non si sentono in pace con se stessi, o le cui ferite ancora bruciano. Parlano, e spesso parlano molto, gli altri, obbedendo a spinte diverse. Parlano perché, a vari livelli di consapevolezza, ravvisano nella loro (anche se ormai lontana) prigionia il centro della loro vita, l'evento che nel bene e nel male ha segnato la loro esistenza intera».

Khalifa reagisce alla seconda maniera. Come il vecchio marinaio di Coleridge, come Ulisse alla corte dei Feaci, come Privo Levi, appunto, inizia a sentire il bisogno implacabile e compulsivo di narrare. Che nel suo caso è un bisogno immediato, che emerge nel momento stesso in cui entra in prigione. In assenza di carta e penna, Musi sperimenta la cosiddetta “scrittura mentale”: «Quando ho deciso di scrivere questo diario ero riuscito, grazie all’allenamento, a trasformare i pensieri in una sorta di nastro sul quale registrare tutto quello che vedevo e una parte di quello che sentivo».

Il suo è forse l’unico modo per restare vivo, per non farsi *sommergere* dalla disumanità. Identificandosi con la “figura testimoniale o di attestazione” – secondo la classificazione di Gérard Genette – Mustafa Khalifa diventa *scrittore* e riporta in una trasposizione fedele e incredibilmente nitida ciò che aveva già inciso sul nastro intangibile della sua memoria. Si tratta di una reazione che risulta ancora più comprensibile nel momento in cui Mustafa ci racconta di essere rimasto, per la maggior parte degli anni trascorsi in prigione e fino all’incontro con Nassim (colui che diventerà la sua “affinità elettiva” in quel covo di ostilità), in silenzio, con la “bocca chiusa ermeticamente” che “non si apriva se non per mangiare”. In quanto ateo, senza Dio, era stato infatti condannato dalla maggior parte dei suoi compagni di cella (musulmani integralisti) a un isolamento che lo aveva privato anche dell’unico dei sentimenti umani che restano ai torturati: “la fratellanza nel dolore”, quella condivisione che rende uniti coloro che si ritrovano accomunati dallo stesso destino di sofferenza e si capiscono come i naufraghi sopravvissuti a una tempesta.

Il titolo del libro allude alla conchiglia dentro la quale si rifugia il protagonista, «un carapace costituito di due pareti: una forgiata dall’odio (...), l’altra dal terrore», corazza di apatia che lo isola dall’esterno, preservandolo. *La conchiglia*, inserendosi in un genere narrativo quale la letteratura politico-carceraria (lo stesso delle *Prigioni* di Silvio Pellico, de *La Giornata di Ivan Denisovič* di Solženicyn, di *Se questo è un uomo* di Primo Levi, così come de *L’università di Rebibbia* di Goliarda Sapienza e di molti altri) si collega al più ampio dibattito sulla possibilità di esprimere, attraverso

la parola narrativa, l'*orrore* e su come quest'ultimo riesca talvolta a trasformare l'*uomo* nello *scrittore*.

In un articolo apparso su «La Repubblica» nel novembre del 2010, non senza un certo cinismo Umberto Eco aveva scritto che «la reclusione fa bene alla letteratura». Ma si può indubbiamente affermare anche un'altra cosa: che la letteratura faccia bene ai reclusi, ai *reduci*, nel senso più lato del termine (prigionieri di guerra, deportati, vittime di sequestri...), coincidendo con una sorta di catarsi, di purificazione dal male.

La memoria si fa racconto e gli oggetti che ne sono stati la sostanza (la fame, il freddo e l'afa, le percosse, le umiliazioni, la morte) vengono riassorbiti e neutralizzati per effetto del potere taumaturgico della scrittura. Ma c'è di più. Chi narra parla anche per conto di chi non ce l'ha fatta, di chi ha toccato il fondo, di chi non è tornato o è ritornato muto. Di chi, come Nassim, dopo aver visto tre tra i più giovani compagni di cella venire trascinati verso la forca, «non ha più pronunciato una parola».

*Dialoghi Mediterranei*, n.8, luglio 2014

### Note

- [1] Con Pierre Piccinin Da Prata, professore di storia e scienze politiche alla Scuola europea di Bruxelles I, nonché suo compagno di prigionia, Domenico Quirico ha raccontato la propria esperienza in un libro intitolato *Il Paese del Male. 152 giorni in ostaggio in Siria* (Neri Pozza 2013).
- [2] G. Agamben, 1998, *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino: 44.

## **Musica in viaggio. Spostamenti sonori lungo l’Africa di un artista congolese**

di *Eugenio Giorgianni*

Secondo Crapanzano (1977), la speranza per l’antropologia di non essere pietrificata in rigide confabulazioni teoriche risiede tutta negli incontri: sul terreno di ricerca, in ambito accademico, nei nostri sogni. La relazione dialogica mette in discussione i presupposti della ricerca, e trasforma il passaggio di informazioni in qualcos’altro. Nel percorso di conoscenza reciproca, la veridicità del dato in sé perde rilevanza a vantaggio del processo di comunicazione tra esseri umani: la bugia, l’abbellimento o la trasformazione degli eventi diventano stratagemmi per ampliare il volume della comunicazione, trasmettendo qualcosa di più rilevante rispetto al rigido processo domanda-risposta.

Incontri hanno dato vita alla mia ricerca, incarnando la curiosità scientifica in forti esperienze esistenziali, deviando le linee dei miei interessi verso nuclei di significato più densi, più rilevanti. Per incontro intendo il contatto con un’altra persona, la creazione di uno spazio interstiziale tra due o più esseri umani che sia ampio abbastanza da smarrire la giustificazione a priori del proprio trovarsi alle prese con la vita degli altri. L’interazione costringe la ricerca a elaborare un nuovo senso, in dialogo con l’altro, passando attraverso i conflitti, le asimmetrie, le ragioni di simpatia, la coincidenza del trovarsi insieme. Ritengo che il momento dell’incontro sia il *climax* dell’esperienza sul campo: la conoscenza personale degli altri attraverso il coinvolgimento della propria vita è il viaggio che l’antropologo deve compiere per scoprire storie da raccontare, immagini da mostrare, sogni da rappresentare. È l’incontro a definire l’essere sul campo, è lì che il proprio posizionamento – sia etico che politico – va chiarito e giustificato in vista della più severa tra le valutazioni: quella di chi partecipa alla ricerca, essendo indiscutibilmente soggetto.

Emerson ed io ci siamo incontrati a Melilla nel dicembre 2011, durante la mia esperienza sul campo presso la comunità dei migranti in

transito dalla colonia spagnola in Nord Africa. Non mi trovavo a mio agio a focalizzare sull'esperienza migratoria le mie interazioni sul campo: trattare l'argomento con chiunque nella baraccopoli a ridosso del Centro di Permanenza Temporanea presuppone un divario esperienziale, uno squilibrio che mi precludeva qualunque scambio umano simmetrico. Ero alla ricerca di qualcosa che spezzasse la barriera fatta di privilegi geopolitici, violenza del quotidiano e aspettative per l'avvenire, quando ho conosciuto Emerson e gli altri musicisti congolesi membri del gruppo 'CETI star': "la stella del CETI", il Centro di Permanenza Temporanea per Immigrati. La musica ha aperto un varco, una zona di contatto ulteriore rispetto alla povertà della vita quotidiana a Melilla, al tempo stesso permettendo di rileggerla nella prospettiva dell'intera esistenza di questi uomini.

Durante la realizzazione de *Il suono della barriera* [1], il documentario in cui i 'CETI star' raccontano la loro permanenza a Melilla, ho chiesto a Emerson un'intervista. Nel mio approssimativo francese gli ho posto una sola domanda: qual è l'importanza della musica nella tua vita. Lui ha percorso la sua storia, ritrovandovi un senso, parlando per ore a me e all'infinità del resto dei suoi potenziali spettatori attraverso l'obiettivo della telecamera. Ho selezionato tre estratti della storia di Emerson, traducendoli dal francese in italiano, eliminando le interiezioni e ripetizioni proprie del linguaggio verbale, intervenendo sulla struttura in favore della consequenzialità cronologica. Mi permetto di agire così pesantemente sul testo perché il mio intento qui è di comunicare la forza sia teorica che emotiva del mio incontro con Emerson e con la sua storia, di cui cerco di riprodurre per iscritto e nella mia lingua la potenza narrativa delle parole originali.

Il primo estratto si riferisce all'inizio della storia, e coincide con la prima parte dell'intervista:

«Quando ero piccolo, mia madre mi diceva spesso: figlio mio, da grande devi fare il musicista. Io mi chiedevo: ma come faccio a diventare qualcuno, con tutti i grandi artisti che ci sono? Comunque, mamma, se tu vuoi che io sia un musicista, lo farò.

Ho iniziato con la musica all'età di 10 anni. Sono nato ballerino, sono nato cantante: non lo impariamo, ci nasciamo! Ho cominciato a ballare con i miei amici, per gioco, per divertirvi al



parco. Là io ballavo, un po' di breakdance e in più le varie danze del mio Paese. Se passava qualcuno mi dava dei soldi, ma mio padre si arrabbiava: no, non gli si devono dare soldi, è un bambino! La gente gli rispondeva: ma che bambino! Non vedi il modo straordinario in cui balla tuo figlio?

Quando ero piccolo, dicevo spesso a mia madre: bisogna che io vada in Europa. Mia madre mi diceva: non è il momento, prima devi studiare. È per questo che ho studiato».

### *Perché l'Europa?*

«Noi vediamo le immagini dell'Europa, abbiamo antenne paraboliche e vediamo canali internazionali, ascoltiamo artisti europei, sappiamo come funziona l'Europa, e le abitudini dei suoi abitanti, che se lavori tanto ti pagano tanti soldi, al contrario che da noi! Mio fratello maggiore non vuole venire in Europa. Dice che lì non c'è niente, la ricchezza vera è in Africa. Sì, ma intanto tu sei disoccupato e non fai niente, gli dico io!

Prima di tutto in Europa c'è la libertà, i diritti dell'uomo funzionano; in Africa non abbiamo diritti dell'uomo, né reale libertà. Soprattutto in Congo: dicono che abbiamo ricevuto l'indipendenza, ma non è vero! Un giorno dovrò cantare di questo per il Congo. Siamo ancora pilotati dagli stranieri, mentre la gente muore e i militari stuprano le donne. Queste cose non succedono in Europa [...].

Noi congolesi siamo buoni, amiamo aiutare la gente, ma tra di noi non ci amiamo per niente: si dice: "amatevi gli uni con gli altri"; noi fra di noi non ci amiamo affatto, siamo cattivi gli uni verso gli altri. Quando vedo uno straniero, sono pronto a dargli tutto, ma a mio fratello no. Questi sono spiriti malvagi, io la chiamo la ricchezza del Congo, questi spiriti malvagi. Affinché il Congo si sviluppi bisogna prima curare i nostri cuori, perché noi congolesi abbiamo troppi problemi e spiriti malvagi. Questo avviene a causa di quello che abbiamo sofferto. Abbiamo tante ricchezze, non sappiamo come farle produrre, le autorità arrivano, prendono tutto e mangiano, loro e la loro famiglia, non si preoccupano del bene pubblico, mentre il popolo sta morendo: ecco che succede.

Si dice che l'Africa sia la culla dell'umanità. Adesso è una tomba: proprio lì dove c'è tanta ricchezza, è una tomba. Se hai

tanto oro e diamanti, e non sai come trasformarli, che puoi fare? Niente, non puoi farci niente. Allora noi vendiamo i diamanti ai bianchi. I politici mantengono il sistema, e questo denaro va nelle loro tasche, mentre il prezzo del cibo e l'inflazione aumentano sempre di più. Non posso restare in una tomba, devo uscire fuori».

La musica, di cui la danza è un complemento indistinguibile, accompagna Emerson in tutta la sua storia. L'origine della sua vocazione artistica è attribuita contemporaneamente a una virtù innata («non lo impariamo, ci nasciamo!») e alla decisione della madre, la cui figura è presente in tutti i momenti cruciali della narrazione. Per Emerson, come per gli altri congolesi che ho conosciuto, l'autorità dei genitori e in genere la dimensione familiare sono un elemento fondamentale nelle scelte di vita e nel modo di intendere il proprio essere nel mondo. Le decisioni personali possono anche divergere dalle scelte genitoriali, ma l'esistenza non è percepita come un evento individuale, piuttosto come parte di un percorso di un collettivo di esseri umani che comprende i familiari e gli antenati. In tal senso, il parere di membri della famiglia più anziani può avere più rilevanza delle proprie opinioni nelle scelte di un giovane uomo congolese, senza che ciò sia motivo di frustrazione o dilemma.

Il dilemma, nel caso di Emerson, scaturisce dall'alto prestigio della figura del musicista nella società congolese, e dalla conseguente difficoltà di emergere a livello professionale: la via è difficile, il racconto di Emerson è irto di difficoltà lungo tutto il percorso. Dall'altro lato, il suo valore artistico è presentato come prodigioso, già dalle prime manifestazioni infantili al parco. Il racconto di vita assume i connotati di una narrazione eroica, sviluppata nella dimensione del viaggio.

Il viaggio è l'altro elemento che insieme alla musica costituisce il perno esistenziale di Emerson. Anche in questo caso, l'assenso della madre è necessario affinché l'elemento, presente in potenza nella vita di Emerson sin da “quando era piccolo”, si sviluppi nella vicenda e nella sua narrazione. Nel caso del musicista congolese, il viaggio non può che essere quello migratorio, e la meta è l'Europa. La ‘creazione’ della meta dipende dal contesto mediatico internazionale. Tra la cele-

brazione del mondo occidentale proposta dai canali televisivi e l'esperienza quotidiana nella Repubblica Democratica del Congo c'è una incolumabile differenza di potenziale, un gap pubblicitario che non può che indirizzare sogni e progetti della gioventù congolese altrove, contro ogni ragionevole dubbio di veridicità. Chi solleva obiezioni al sogno europeo, come il fratello di Emerson, o come i migranti meno fortunati (ossia la stragrande maggioranza) che provano a raccontare le loro esperienze negative a parenti e amici, viene considerato pigro e incapace di cogliere le opportunità.

A spingere verso l'immaginario della migrazione c'è la brutalità di un Paese in guerra da oltre sessant'anni, in cui corruzione, genocidi e stupri fanno parte del contesto ordinario. L'amara ironia di Emerson definisce questo panorama di violenza e miseria come «la ricchezza del Congo»: è l'opulenza del sottosuolo del Paese, insieme all'incapacità politica di gestirla, a provocare l'ingerenza dei "bianchi", la corruzione della classe politica, il popolo affamato, i conflitti militari. Il nostro narratore stabilisce una interessante connessione tra lo scenario geopolitico e il piano individuale delle relazioni tra connazionali, segnate da astio e diffidenza reciproci, secondo la riproposizione del trauma della violenza subita. Emerson, figlio di un pastore protestante, legge questo processo psicologico in chiave ultraterrena: la sofferenza ha scatenato troppi spiriti maligni nei cuori dei congolesi, che se li portano dietro anche nella diaspora.

L'impegno per un cambio politico nel Paese deve passare attraverso il superamento delle proprie esperienze di violenza: «affinché il Congo si sviluppi bisogna prima curare i nostri cuori». Il viaggio migratorio diventa un percorso di innalzamento spirituale: lasciare la "tomba" di un Paese senza alcuna speranza è necessario per potenziare le proprie energie vitali. L'emigrazione viene spiegata come un percorso mirato a far rifiorire l'Africa come "culla dell'umanità": è questo l'impegno che Emerson prende con sé stesso quando dice «un giorno dovrò cantare di questo per il Congo». Vedremo nel corso della narrazione di quali straordinarie imprese è capace il suo canto.

Ritengo che il notevole interesse di questa storia consista nel proporre in ogni suo passaggio una valenza mitica e nello stesso tempo forti riferimenti al contesto attuale e ai moventi materiali della vita del

protagonista. La performance di Emerson di fronte alla telecamera costituisce una denuncia politico-sociale, promuove il suo lavoro di artista di fronte a un pubblico ancora virtuale, e rappresenta un atto letterario. L'intervista a un migrante si trasforma, con mio grande stupore, nella testimonianza di un uomo.

Emerson lascia il Paese con la sua famiglia nel 2001. In seguito, con l'assenso della madre, proseguirà da solo, clandestinamente, diretto verso l'Europa. La musica lo accompagna nel suo percorso che da Kinshasa lo porta a Brazzaville, per poi proseguire attraverso Benin, Burkina Faso e Mali. Alla frontiera con la Mauritania avviene il *climax* del suo viaggio:

«Mi arrestano alla frontiera tra Mali e Mauritania. Faccio due settimane in cella, in attesa di essere rimpatriato. Dico al guardiano che ho un po' di soldi, se mi fa uscire posso pagarlo, ma niente da fare: quel giorno arriva il comandante, guarda le mie carte e dice che l'indomani avrebbe deciso quando rimandarmi al mio Paese.

La sera fa freddo nella cella, sono lì insieme ad altri fratelli clandestini; ad un tratto mi arriva l'ispirazione, e comincio a cantare, a cantare, a cantare. Non ricordo le parole di quel canto: di solito quando sono ispirato accendo il registratore e lo metto da qualche parte mentre mi vengono le parole, poi riascolto e comincio a riarrangiare la musica: è così che compongo molte delle mie canzoni. Ma quel giorno non avevo il registratore con me. Ricordo che cantavo in Bambara, lingua maliana, per fare capire ai carcerieri le parole. Era un canto di sofferenza: perché noi neri siamo cattivi con i nostri fratelli? Il comandante e gli altri poliziotti sono neri come me, eppure mi stanno facendo soffrire anche se siamo tutti fratelli. Non ho visto queste cose tra i bianchi: loro sono uniti, noi neri siamo peggio! Non è così?

Il comandante si trova per caso fuori dalla cella, e sente il mio canto. Ad un tratto entra nella cella e chiede: chi è che canta? Tutti noi abbiamo paura, nessuno parla, finché mi alzo e dico: sono stato io, signor comandante. E lui mi elogia: come canti bene! E mi porta a mangiare con lui. Dice che vuole liberarmi e farmi cantare nell'orchestra di suo fratello a Bamako. Non posso accettare: con tutto il rispetto per te, comandante, ho un

obiettivo, devo continuare il mio viaggio verso la Mauritania, se solo tu potessi aiutarmi... E lui: ma certo, non fa niente! Ti aiuterò, stai tranquillo...

Mah! Io non gli ho dato niente e lui mi fa mangiare e mi tratta bene; non sarà forse il modo che hanno di rimpatriare i clandestini, dargli da mangiare e ridere con loro per farli stare calmi? Mentre sto pensando a queste cose, il comandante inizia a raccontarmi la sua storia:

“Emerson, sai perché mi comporto così con te? Anche io sono cresciuto nella sofferenza (e fa il gesto di detergersi il sudore dalla fronte). Mio padre era povero, ed è stato ucciso dai suoi amici, per soldi. Lui era andato da un suo amico a chiedere un prestito, e quello gli ha detto: “Io ricevo soldi grazie a un feticcio, alla magia nera. Se tu vuoi, puoi entrarci anche tu”. “No, non fa per me, non posso fare cose del genere...”. “Ma sì, lo devi fare, è l’unico modo!”. E allora mio padre si è deciso ed è andato nella casa della magia nera; ma quando ha visto quelle persone incappucciate che indossavano gli abiti bianchi si è terrorizzato ed è fuggito. L’indomani mattina il suo amico è andato a casa sua: “Ma perché sei fuggito?”. “Te lo avevo detto che non faceva per me. Ho deciso che non farò niente per voi, non tornerò più lì”. Ma l’amico dice: “Ora che sei stato nel nostro posto, non puoi tornare indietro. Se ci lasci avrai dei problemi: tu, o possiamo prendere tuo figlio” e se ne va. Mio padre allora mi chiama, io ero ancora bambino: “Devo dirti una cosa, figlio mio” e mi racconta tutto. Quella sera stessa, l’amico di mio padre viene a prenderlo per portarlo al luogo dei feticci. Io li seguo fino al luogo dei feticci, ma non posso entrare, e allora torno verso casa. Mio padre è morto poco dopo, sulla stessa strada del ritorno, dopo essere uscito dalla casa della magia nera, tradito dal suo stesso amico, da un fratello. Il denaro è la causa di questo tradimento, e quando tu, Emerson, cantavi la tua canzone parlavi di questo: ma dimmi, chi ti ha detto queste cose? Chi ti ha raccontato la mia vita? Chi ti ha detto tutto quello che ho vissuto? Come facevi a saperlo?”.

È stata l’ispirazione. Quando canto non so quello che mi arriva in testa, non so se mi sto rivolgendo a qualcuno, sono delle cose che arrivano nel mondo, ma se sei lì davanti, fratello, o so-

rella, tu che mi stai ascoltando adesso, se sei lì davanti quando sono ispirato e canto, tu potresti piangere dalla commozione.

Il comandante mi dice che questo non è un buon posto, mi farà lasciare il Paese, superare la frontiera; ma i miei fratelli che erano in cella devono essere rimpatriati. Non mi riguarda, non posso fare niente per difenderli, non ho l'autorità, il potere di farlo, io stesso avevo bisogno di aiuto. E così lui stesso ha messo un visto sul mio passaporto, per lasciare il Mali».

Il senso della musica per Emerson va molto al di là dell'intrattenimento, della libera espressione, della carriera professionale. La musica è un contenuto proveniente da una realtà ulteriore, l'ispirazione è un dono divino. Emerson ritorna su questo punto in un passaggio successivo, a proposito della danza:

«Non puoi avere paura della gente: è lo spettacolo. Appena entri in scena, uno spirito viene su di te; tu neanche guardi tra il pubblico: mentre sei solo che canti, balli, la gente sta gridando, ma tu non li guardi nemmeno, la tua memoria evade nella danza. È qui (dice picchiettandosi il dito indice sulla tempia) è la testa che fa tutto, non il corpo; è la testa che ti conduce, che ti dice: fai questo, fai quello. E la mente che lo dice; quando invece la testa non parla, ed è il corpo a guidarti nella danza, esci fuori dal seminato, e non va bene».

La creazione artistica appare in tutto e per tutto come possessione spiritica. Ritornando nella fredda cella alla frontiera tra Mali e Mauritania, Emerson diviene il tramite di un messaggio ultraterreno, capace di sciogliere il duro cuore del carceriere, di aprire le porte della prigione. Il successo della performance canora non si limita alla dimensione personale del viaggiatore: il canto di sofferenza spezza la catena di produzione e riproduzione della violenza e della guerra fratricida, che attanaglia l'intero Continente Africano oltre che le vite dei due protagonisti dell'episodio. Il carceriere supera il trauma della violenza subita dal padre e da se stesso bambino dando la libertà a Emerson, che continua il suo viaggio e ritrova la speranza nella solidarietà tra "fratelli". La durezza della condizione di clandestinità non permette che questo evento prodigioso salvi anche gli altri compagni di prigionia; cionono-

stante l'evento proietta la narrazione fuori dall'ordinario. Il viaggio di Emerson coincide con la volontà divina, la musica ne è lo strumento, e niente potrà fermarlo.

Le tappe successive alla manifestazione divina della vocazione artistica di Emerson segnano però la perdita della musica nel suo viaggio. La durezza delle condizioni economiche e il razzismo in Marocco lo costringono ad affrontare "i lavori forzati" nei cantieri edili. Dopo aver rischiato la vita passando la frontiera nel cruscotto di un'auto marocchina, Emerson arriva al CETI di Melilla, e qui la musica torna a busare alla sua porta:

«Doveva esserci una manifestazione al CETI, e la direzione cercava musicisti tra tutte le nazionalità che ci sono al centro, per farli partecipare; anche tra noi congolesi si discute chi deve suonare. Io non mi propongo, non partecipo alla discussione: resto per i fatti miei, a guardare. E i musicisti iniziano le prove, mentre io resto a guardare. Non ho voglia di mostrare agli altri che ho esperienza, per questo ho deciso di starmene zitto. Dopo una settimana di prove della band, ho sentito gente che si lamentava che i congolesi del CETI non sapevano ballare bene; questo è il mio lavoro, non potevo nascondere, bisognava che lo dicessi. Vado a una sessione di prove, chiedo per favore di poter assistere, e mi lasciano passare. Mentre i musicisti stavano provando ho detto che volevo mostrare loro qualcosa: mi sono messo a ballare, e la gente gridava! I fratelli mi hanno detto di fare musica con loro.

Sono il coreografo del gruppo. Io creo delle danze, delle storie da mettere in scena. Quella che usiamo come spettacolo di entrata, prima di cominciare a cantare i pezzi in repertorio, è la storia di un ragazzino: lui è ormai cresciuto, sa cantare e ballare bene, ha tanta esperienza; ma della gente vuole farlo cadere, non vogliono che evolva, vogliono sminuirlo, lo distruggono. A questo punto della coreografia io, che interpreto il ragazzino, cado per terra: significa che i nemici lo hanno fatto cadere. Ma c'era un artista che ha visto questo bambino, e lo ha preso; l'artista non sapeva che il bambino aveva esperienza, aveva la musica nel sangue, non sapeva che il bambino è nato nella musica, ma lo ha preso. Lui ha tanti feticci, tanti poteri magici. Per

questo abbiamo inserito una specie di gioco di prestigio, ma con una candela bianca e non rossa perché non siamo dei maghi. Nei film con fetacci, incantesimi, magie, si vede sempre il fuoco: perciò mettiamo il fuoco in questa coreografia per utilizzare la magia, per utilizzare la forza di... di Satana; *pardon*, non lo so di preciso, è quello che vediamo. Per questo usiamo il fuoco. Quando nella coreografia l'artista fa i suoi spettacoli, i suoi incantesimi, significa che sta risolvendo i problemi del ragazzino. Sono i fetacci che faranno risvegliare il bambino, perché l'artista aveva i fetacci, guidava dei fetacci. Hai già visto immagini dei villaggi lì in Africa? Ci sono dei fetacci, e portano spesso i bastoni, sono strumenti di potere, il potere è nel loro bastone. L'artista ha il suo bastone pure, entra sul palco col bastone, e con i suoi fetacci prende il bambino. Quando prende il bambino, il bambino comincia a fare musica con lui; l'artista gli ha mostrato degli spiriti, lo ha fatto risvegliare. Siccome la musica è nel sangue di questo bambino, ci è nato, puh! Ricomincia a evolversi. Lui aveva sangue musicale, è nato musicista, Dio lo ha creato musicista, un artista: per questo si è evoluto, ancora di più dell'artista che lo ha salvato. E così nella coreografia, quando l'artista fa risvegliare il bambino, il bambino comincia a evolversi».

– *È quasi la tua storia!*

– «È quasi la mia storia, giusto! (ride). L'ho composta io, partendo dalla mia storia, ma non è la mia storia, è già passata; ma così come lui ha vissuto, io ho vissuto».

Ci sono elementi estremamente interessanti in questo stralcio, che ho voluto riproporre nella sua interezza; cercherò di limitare le mie considerazioni al percorso fisico e spirituale di Emerson. “L'artista” della coreografia è Jule ‘Spiritman’, leader dei ‘CETI star’, che ha creduto nelle capacità di Emerson e gli ha fatto recuperare fiducia nella sua arte, dopo che la brutale durezza dell'esperienza migratoria lo aveva scoraggiato. Jule è l'aiutante che appare in ogni storia – secondo lo schema narratologico di Propp – e come tale viene proposto nella coreografia [2], nella quale Emerson rilegge la sua storia in chiave religiosa. È Dio ad averlo eletto musicista, e le tribolazioni del suo viaggio esistenziale sono funzionali alla rinascita e alla sua evoluzione musicale. Me-



lilla, paradosso della geopolitica mediterranea – *l'Europe de l'Afrique* la definiscono i congolesi – diventa il luogo in cui Emerson riaccende la scintilla dell'arte, dopo dieci anni di peregrinazioni attraverso mezzo continente, rinnovando la speranza nel suo futuro e nel prosieguo del suo viaggio.

Il posto è fondamentale per cogliere l'importanza di questo passaggio. Melilla è quel che resta dei possedimenti coloniali europei in Africa. Fa parte della UE, ma è fuori dall'area Schengen, cosicché qualunque decisione politica circa la mobilità dei migranti può trovare legittimazione giuridica. Per tanti migranti africani e asiatici rappresenta tutt'oggi la porta dell'Europa, ma in realtà chi riesce a superare i sei metri di filo spinato elettrificato si ritrova intrappolato nei 12 km<sup>2</sup> del territorio dell'enclave spagnola. La mancanza di documenti comporta l'impossibilità di lavorare, financo in nero, nello spazio ipercontrollato della città. Il CETI fornisce ai migranti cibo, riparo e vestiti, e decide univocamente e senza preavviso il termine della permanenza a Melilla di ciascun migrante, fino a un massimo di cinque anni. L'esistenza dei migranti è limitata alle funzioni biologiche, la loro personalità giuridica e politica è annullata. Tanti di loro, che vedevano in Melilla il premio dopo anni di tribolazioni, me la hanno paragonata a Guantanamo.

Questo è lo scenario, ai limiti della sopportazione umana, in cui ho incontrato Emerson. La musica, negli spazi e tempi ristrettissimi in cui lui e i suoi "fratelli" avevano la possibilità di esercitarsi, rappresentava l'unico esercizio di vita sociale, per loro e per molti altri migranti, finalmente spettatori oltre che detenuti al CETI. La sua storia può sembrare iperbolica, a tratti visionaria, ma rappresenta un immane sforzo creativo di riformulazione del sé in un contesto in cui l'annullamento della sua umanità è una delle priorità delle *agencies* ufficiali, vista l'importanza del controllo delle migrazioni nella gestione dello spazio di Melilla e nel posizionamento geopolitico della città. La guerra ai migranti fa parte del quotidiano melillense, in cui si costruiscono campi da golf a ridosso delle reti che segnano il confine con il Marocco, dove le partite continuano anche quando i migranti cercano di scavalcarle [3], mentre la polizia spagnola picchia a morte chi riesce a passare il confine, e respedisce illegalmente gli altri, dopo averli pestati a sangue, tra le grinfie dell'esercito marocchino, contravvenendo agli ac-

cordi di mobilità internazionale [4]. L'esperienza dei 'CETI star' esprime il potere della musica come espressione e come trasformazione della esperienza migrante, oltre che il suo irriducibile valore culturale e identitario nel bacino del fiume Congo:

«Per noi congolesi, la musica è qui (si batte il petto con la mano, all'altezza del cuore); è qua nel sangue, (si tocca il braccio). E così abbiamo affrontato il concerto al CETI: la gente danzava, le autorità danzavano! La gente ha visto che tra gli immigrati c'era chi sapeva fare musica a livello professionale come lavoro, hanno capito che tra di noi ci sono persone che avranno un avvenire».

Il viaggio di Emerson è continuato, così come quello degli altri 'CETI star'. La loro musica ha attraversato altre nazioni e altre lingue, piegando le grate dei pregiudizi, dell'indifferenza dell'Europa ai disastri delle guerre che essa stessa produce. Chissà cosa succederà quando arriverà il giorno in cui Emerson canterà di questo per il Congo!

*Dialoghi Mediterranei*, n.10, novembre 2014

### Note

- [1] Ho condotto le riprese del documentario *Il suono della barriera* a Melilla nel dicembre 2011. Il documentario è disponibile online con sottotitoli in italiano sul sito: <https://www.youtube.com/watch?v=cxyTXXSENmo>.
- [2] Le immagini della coreografia, insieme a parte dell'intervista con Emerson, sono presenti ne *Il suono della barriera*.
- [3] Si legga al riguardo l'articolo, e si osservino le sconvolgenti immagini pubblicate di recente sul blog di Gad Lerner da Andrea Mollica (sito: <http://www.gadlerner.it/2014/10/24/la-partita-di-golf-giocata-mentre-i-migranti-sono-appesi-al-recinto-della-fortezza-europa>).
- [4] Le brutali immagini dell'espulsione, avvenuta appena pochi giorni prima della pubblicazione del presente articolo (sito: <http://vimeo.com/109091397>), sono state messe in rete grazie all'associazione PRO.DE.IN, assoluta eccezione di impegno civile in favore dei diritti umani dei migranti, a fronte di una società civile melillense che ritengo quasi del tutto indifferente alla questione.

**Riferimenti bibliografici**

Crapanzano, V., 1977, *The Life History in Anthropological Field Work*, *Anthropology and Humanism Quarterly*, 2: 2-3, 3-7.

Giorgianni, E., 2013, *Elsonido de la alabrada. Música y voces en elespacio de la frontera de Melilla*, *Imago Crítica*, 4: 77-92.

## **Identità operaia nell'evoluzione della fabbrica Fiat di Termini Imerese**

di *Tommaso India*

La nozione di persona ha da tempo occupato un posto centrale nella riflessione di molti sociologi e antropologi. Uno dei primi autori a occuparsi del tema fu Marcel Mauss nel saggio del 1938 *Une catégorie de l'esprit humaine: la notion de personne celle de «moi»* in cui per la prima volta, attraverso la comparazione del concetto di persona in diversi contesti storici ed etnologici, il sociologo francese oggettivava la distinzione, fra individuo e persona. Per Mauss, come ha recentemente notato Camille Tarot: «Il s'agit de savoir comment, dans différentes sociétés et à différentes époques, se sont formées et dégagées les idées relatives à l'individu, à son rôle et à son caractère, à sa singularité et à son autonomie, à sa valeur» [1].

Partendo dai casi di popolazioni stanziate nel Nord e nel Sud America (solo a titolo di esempio i Pueblo, gli Hopi, i Kwakiutl) e passando attraverso il concetto di persona presso i Romani, radicalizzato in seguito dall'avvento della cultura cristiana, Mauss dimostra chiaramente come la nozione di persona sia una complessa costruzione in cui la pressione sociale è esercitata al fine di assegnare agli individui un posto preciso all'interno della comunità e permettere un ordine che, in definitiva, è la base su cui poggia l'esistenza della società stessa. La nozione di persona, inoltre, come coincidente alla nozione di individuo, per Mauss, sarebbe una peculiarità delle società occidentali profondamente influenzate dalla cultura cristiana medievale che, in maniera progressiva, ha affermato quella identità.

Un'altra pietra miliare dell'argomento qui trattato è rappresentata dal saggio di Clifford Geertz *Persona, tempo e comportamento a Bali* [2]. Secondo Berardino Palumbo, la nozione di persona analizzata da Clifford Geertz, «è modulata da un complesso sistema di denominazioni, termini di parentela, tecnonimi, titoli di status ed immersa in un sistema calendariale teso all'immobilizzazione/reiterazione del tempo.

[Questa nozione] tende a costruirsi come la replica, secondo stili altamente formalizzati, di tipi ideali e fissi» [3].

Qualche anno dopo la pubblicazione del saggio di Geertz, Michelle Rosaldo avviava una riflessione decostruzionista del concetto di identità e ridimensionava, alla sola tradizione culturale dell'Europa e dell'America del Nord, la concezione secondo cui, a livello universale, esisterebbero una persona "esterna" (*outer self*) e un io "interno" (*inner self*), quest'ultimo depositario di una interiorità e di una identità psico-emozionale percepita e considerata come "reale" [4].

Le riflessioni da parte degli antropologi sul concetto di persona, qui esposte in maniera molto semplificata, partono dal presupposto che l'identità individuale e sociale sia qualcosa di fisso e codificato all'interno di una data cultura. Nettamente diversa è invece la proposta di Debora Battaglia che, nell'introduzione al volume *Rhetorics of Self-Making*, adotta una posizione "emica", che lascia cioè grande spazio alle narrazioni e alle rappresentazioni, sia verbali sia corporali, degli informatori. Secondo Battaglia: «non esiste alcuna identità personale (*selfhood*) al di fuori dei modi, concreti e interattivi, di metterla in scena. Il sé è un'economia della rappresentazione, una reificazione messa in continua discussione dal suo essere mutevolmente interconnessa alle storie, alle esperienze, alle rappresentazioni di altri soggetti» [5].

Come ha giustamente notato Berardino Palumbo a commento della citazione appena riportata:

«Gli scritti contenuti nel volume curato da Battaglia [...] sono tutti connotati dall'attenzione prestata alle forme narrative e pragmatiche (le retoriche e le poetiche) attraverso le quali, all'interno di processi storici e di contesti interattivi, i diversi sé si raccontano, agiscono e, narrandosi ed esibendosi, si costruiscono più o meno fluidamente. [...] Non più dati universali o necessarie finzioni legali, "individuo" e "persona" vengono letti come movimenti delle politiche di figurazione del sé che consentono ai diversi soggetti di definirsi agendo e interagendo. Appaiono come forme storiche, inscritte in più articolate e complesse economie della rappresentazione, della morale e dell'*agency* [...] che è necessario cogliere di volta in volta attraverso le concrete *performances* e le loro dimensioni» [6].

Tenendo presente questa tradizione di studi, nella prima fase della mia ricerca fra gli operai Fiat di Termini Imerese, ho tentato di tracciare, dando un ruolo primario alla narrazione e all'*agency* dei miei informatori, quelle che potevano essere le peculiarità della comunità dei lavoratori del sito automobilistico e quali le differenze con il contesto locale e all'interno della comunità stessa. In uno studio divenuto un classico dell'antropologia industriale, Michael Burawoy notava, a proposito della sua ricerca fra gli operai di una fabbrica di macchinari agricoli, che:

«In deciding whether relations in production are independent of the consciousness that people bring with them to the shop floor, it is necessary to have some measure of that external consciousness. I shall work on the assumption that different roles outside work foster different experiences and thus different consciousness» [7].

La stretta connessione presso gli operai, e più in generale nei contesti lavorativi, fra esperienza all'esterno e coscienza all'interno delle fabbriche è un tema che, dopo una certa socio-antropologia degli anni Sessanta-Settanta, ha pervaso gli studi dei contesti industriali di diversi sociologi e antropologi, anche italiani, che in diversi modi hanno notato come la costruzione identitaria dei lavoratori sia un delicato equilibrio e un compromesso fra la vita esterna e interna alle fabbriche in continua connessione e ridefinizione.

Analizzando, i lavori di Accornero, Carmignani e Magna [8], di Giuseppe Bonazzi [9] e Giuseppe Berta [10], infine, quello più strettamente antropologico di Fulvia D'Aloisio [11], ho ritenuto di potere effettuare una ricognizione sull'identità e la costruzione identitaria, nella situazione della Fiat di Termini Imerese, che tenesse conto di tre fattori fondamentali: 1) l'ambito di provenienza e le esperienze lavorative pregresse all'assunzione in fabbrica dei lavoratori della Fiat di Termini Imerese; 2) il grado di scolarizzazione; 3) il tasso di sindacalizzazione. È grazie a questi strumenti interpretativi e all'osservazione partecipante condotta fra il 2011 e il 2013 che sono emerse almeno tre generazioni di operai che hanno fatto il loro ingresso nella fabbrica automobilistica isolana.

La prima di queste generazioni è quella assunta fra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli anni Ottanta. In questo caso si tratta di persone scarsamente scolarizzate, provenienti dal mondo dell'agricoltura, della pesca e dell'artigianato, da ambienti lavorativi cioè caratterizzati da un alto tasso di precarietà e da scarsi introiti. Per loro l'assunzione alla Fiat ha rappresentato un salto di qualità notevole nella loro vita. In fabbrica, sono stati assegnati spesso alla linea di montaggio o alla lastriferratura e, negli anni in cui hanno lavorato in Fiat, non hanno dimenticato le loro esperienze lavorative pregresse. Era usuale, infatti, che, nel tempo libero, ritornassero a svolgere il loro vecchio lavoro ottenendo, in molti casi, delle entrate significative per l'economia familiare, che andavano ad integrare lo stipendio di operaio della Fiat. Erano iscritti ad un sindacato più per amicizia con operai già iscritti ad una organizzazione sociale, che per una istanza ideologica [12].

La seconda generazione è quella assunta fra il 1988 e il 1989. Si tratta di persone con un grado di scolarizzazione più alto (alcuni sono in possesso di un diploma tecnico) e svolgevano mansioni, in gran parte, più specializzate rispetto a quelli della prima generazione (verniciatura, manutenzione, gestione dei macchinari, ecc.). Nella gran parte dei casi, non hanno mai eseguito delle attività lavorative a tempo pieno al di fuori della fabbrica. Prima della loro assunzione, infatti, hanno svolto lavori occasionali che, in molti casi, non hanno rappresentato delle esperienze caratterizzanti. In questo senso l'impiego in fabbrica è totalizzante e la loro identità coincide quasi completamente con l'essere operaio. Sono pochi, infatti, quelli che svolgono un'attività integrativa. Anche fra gli operai di questa seconda generazione, si registra un alto tasso di sindacalizzazione dovuto, in questo caso, ad un'alta consapevolezza del valore del proprio lavoro.

La terza generazione, infine, è quella composta da lavoratori assunti dopo il 2000. Si tratta di persone con un buon grado di scolarizzazione (sono quasi tutte diplomate), entrate in fabbrica in seguito alla promulgazione della legge n. 196 del 1997, che introduce e regola le prestazioni di lavoro a tempo determinato e i contratti atipici. Per loro il lavoro in fabbrica è solo un'esperienza fra le tante che sono stati costretti a svolgere per vivere e, quindi, essi si identificano poco o per nulla con il termine "operaio". Avendo avuto dei rapporti di lavoro li-

mitati nel tempo, non hanno avvertito la necessità di aggregarsi e instaurare relazioni durature sul luogo di lavoro e, forse per questo motivo, il tasso di sindacalizzazione fra questi operai è quasi nullo [13].

Questa breve e schematica presentazione della popolazione di fabbrica rispecchia le trasformazioni principali dei lavoratori Fiat. La prima generazione, infatti, è quella che si trova al bivio di esperienze lavorative diverse, ma capaci di creare due modelli socio-economici e culturali forti (quello agropastorale o “tradizionale” e quello industriale o “moderno”). Questa generazione si colloca verso la fine dell’industrializzazione siciliana dei primi anni Settanta che, anche se con vicende alterne, aveva creato un certo benessere economico nella zona e una migliore aspettativa di vita. La seconda generazione è quella degli anni Ottanta e i primi anni Novanta, del periodo cioè in cui la Fiat aveva investito ingenti capitali nelle tecnologie, tanto da essere definita da Giuseppe Bonazzi la fabbrica «dell’alta automazione». La terza generazione è quella che viene assunta in seguito all’ingresso, nel mercato del lavoro, delle prime leggi sulla flessibilità e sulla precarizzazione dei lavoratori italiani. La Fiat in cui si forma quest’ultima generazione è un’azienda pienamente globalizzata, che sente le influenze del nuovo mercato del lavoro internazionale e adotta la filosofia produttiva del toyotismo, caratterizzata da una destrutturazione dei tempi e dei ritmi di lavoro [14].

Porre l’attenzione sulla composizione identitaria e sulle modifiche della costruzione del sé nell’ambito del contesto della Fiat di Termini Imerese ha permesso di identificare una delimitata comunità di persone che, con il trascorrere del tempo, si è sempre di più distinta dal contesto di provenienza. Inoltre, seguire la trasformazione identitaria di quei lavoratori ha permesso anche di tracciare le modalità in cui negli anni si è trasformato il mondo del lavoro italiano nella direzione di una sempre più pervasiva e diffusa precarietà professionale e quindi esistenziale. È nel quadro di questa condizione precaria che gli operai Fiat stanno operando una profonda revisione delle loro categorie per discretizzare e dare senso al mondo: la concezione di tempo slegata da ogni contesto lavorativo che scandisce e dà un ordine e un ritmo alle vite dei lavoratori; la concezione dello spazio della fabbrica che, al livello simbolico, rappresenta un luogo di una impossibile rimodulazione profes-



sionale; e, infine, la ri-costruzione del sé secondo aspettative e azioni da rielaborare totalmente, sono gli aspetti basilari su cui i lavoratori dello stabilimento, messi forzatamente a riposo, stanno tentando di riflettere per elaborare e superare la perdita di una dimensione fondamentale dell'essere, il lavoro [15].

*Dialoghi Mediterranei*, n.7, maggio 2014

### Note

- [1] Tarot C., 2008, *Problématiques maussiennes de la personne*, «Cahiers internationaux de sociologie», vol.1, n.124: 21-39.
- [2] Appadurai A., 2001, *Modernità in polvere*, Meltemi, Roma: 16-18.
- [3] Geertz C., 1987, *Persona, tempo e comportamento a Bali*, in Id. *Interpretazioni di culture*, Il Mulino, Bologna: 339-398.
- [3] Palumbo B., 2009, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Le Lettere, Firenze: 22-23.
- [4] Rosaldo M., 1997, *Verso un'antropologia del Sé e dei sentimenti*, in Shweder R. A., La Vine R. A. (a cura di), *Mente, sé, emozioni*, Argo, Lecce: 161-182.
- [5] Battaglia D., *Problematizing the Self: A Thematic Introduction*, in Id. (a cura di), *Rhetorics of Self-Making*, University of California Press, Berkley-Los Angeles, London, 1995: 1-15, 2-3.
- [6] Palumbo B., 2009, *Politiche dell'inquietudine. Passioni, feste e poteri in Sicilia*, Le Lettere, Firenze: 25. Per quanto riguarda le nozioni di economie della rappresentazione e di *agency* cfr. Asad T., 2003, *Genealogis of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, The John Hopkins University Press, Baltimora-Londra; Taussing M., 1987, *Shamanism, Colonialism, and the Wilde Man. A study in Terror and Healing*, Chicago University Press, Chicago; Herzfeld M., 2006, *Antropologia. Pratica della teoria nella cultura e nella società*, Seid, Pisa.
- [7] Burawoy M., 1979, *Manufacturing consent. Changes in the labor process under monopoly capitalism*, The University of the Chicago Press, London: 140.
- [8] Accornero A., Carmignani F., Magna N., 1985, *I tre «tipi» di operai alla Fiat*, in «Politica ed Economia»: 33-47.

- [9] Bonazzi G., 1964, *Anomia e alienazione nella grande industria*, Avanti, Milano; Bonazzi G., 2000, *Sociologia della Fiat*, Il Mulino, Bologna.
- [10] Berta G., 1998, *Conflitto industriale e struttura d'impresa alla Fiat (1919-1979)*, Il Mulino, Bologna.
- [11] D'Aloisio F., 2003, *Donne in tuta amaranto. Trasformazione del lavoro e mutamento culturale alla FIAT-SATA di Melfi*, Edizioni Angelo Guerini e Associati, Milano.
- [12] A questo proposito diversi sono gli operai che, nel corso della ricerca, hanno dichiarato di essersi iscritti ad un sindacato senza alcuna conoscenza del significato che questo comportava. Come ha avuto modo di dire un informatore: «[...] fino a vent'anni io avevo lavorato in campagna, facevo l'agricoltore; quindi non è che avevo questa... sta cultura sindacale, sta sociale, sta cultura... io avevo la cultura... ero tanto timido che loro l'operazione l'hanno fatta. Mi ricordo queste parole di questo signore che mi dice... dico: "Zio Pippino, ma io per fare il rappresentante sindacale non so né qual è la mia mano destra, né qual è la mia mano sinistra, non ho completamente l'idea di quale può essere... poteva essere il mio ruolo". Completamente non ho idea: un mese e mezzo di fabbrica, nessuna cultura sociale... completamente. Questo mi ha risposto: "Siccome tu, non capisci qual è la tua mano destra, qual è la tua mano sinistra sarà una condizione che non hai niente da venderti e quindi, a maggior ragione, sarai eletto". La risposta di questa persona anziana: "Non sapendo dove andare, non hai niente da venderti, nemmeno lo capisci cosa ti puoi vendere". Nel giro di una settimana questi fecero tutto, fecero le elezioni e sono stato eletto. Io, per timidezza, per 4-5 mesi non ho rappresentato i lavoratori (Intervista a V. C. del 15 giugno 2012).
- [13] A proposito della definizione della identità operaia di quest'ultima generazione è utile riportare la lettura che il sociologo Guy Standing dà dell'identità estremamente sfuggente e cangiante del precariato attuale, all'interno del quale può essere fatta rientrare la classe operaia di questa terza generazione (Standing G., 2012, *Precari. La nuova classe esplosiva*, Il Mulino, Bologna: 29-30).
- [14] Per maggiori informazioni sul *toyotismo* cfr. Ohno T., 1993, *Lo spirito Toyota. Il modello giapponese della qualità totale. E il suo prezzo*, Einaudi, Torino. Per approfondimento su questa filosofia di produzione che in Italia è stata anche indicata con le espressioni "fabbrica integrata" o "qualità totale" cfr. Revelli M., 1993, *Introduzione* in Ohno T., op. cit.: XI-XIV.

[15] È da notare in questa sede come già Hannah Arendt sottolineava, in uno dei suoi testi più importanti, come le basi su cui si fonda la condizione umana siano: il lavoro, legato alla materialità e soggetto allo scorrere del tempo e all'usura del cambiamento; l'opera, attività umana che sublima il suo prodotto fino a farne un segno o un simbolo che supera la mera mortalità del lavoro e dello stesso soggetto che lo ha elaborato; l'azione, essenzialmente politica che immerge e fa intervenire i singoli nella comunità al fine di conquistare una condizione superiore (Arendt H., 1991, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano).

## Verso una netnografia delle relazioni interetniche

di *Rita Iocolano*

Nelle società interessate da una nuova rivoluzione industriale, che è una rivoluzione digitale, l'inserimento nella vita quotidiana dei Social Network Sites, primo tra tutti Facebook, e della Rete in generale, dimostra come un processo di addomesticamento sia in atto, rafforzato da un discorso pubblico che crea, a volte, un cortocircuito massmediale. L'incorporazione dei siti di Social Network è ormai avvenuta: fanno parte del quotidiano della maggior parte della popolazione presente in Rete che ormai li ha addomesticati rendendoli «più o meno visibili all'interno della routine della vita quotidiana» [1].

Superata la tradizionale distinzione tra reale e virtuale, è responsabilità della riflessione socio-antropologica osservare quanto accade su internet e ragionare su due aspetti cruciali della società contemporanea: i movimenti migratori e i cambiamenti tecnologici che influenzano il rapporto con gli altri e con se stessi. Riflettere sul tema delle identità e delle relazioni interetniche, oggi, non può prescindere da questi due temi. Come ci insegna Appadurai,

«i media trasformano il campo della comunicazione di massa perché offrono nuove risorse e nuove discipline per la costruzione di soggetti e di mondi immaginati [...]; questa relazione mobile e imprevedibile tra eventi mass-mediatici e pubblici migranti definisce il nucleo della relazione tra la globalizzazione e il moderno» [2].

Se si assume la Rete come osservatorio del mondo e si vogliono guardare le relazioni che in essa avvengono, si deve ricordare che ci si trova in uno stato di perenne interconnessione, abitando e vivendo in una realtà “aumentata” in cui alla – pur sempre presente e funzionale, per quanto limitata – logica dicotomica si affianca una logica “circolare e ricomposta” ove le differenze rientrano nell'unità per differenziarla al suo interno [3]. In questo senso, la Rete opera come un dispositivo cul-

turale in cui la narrazione di identità e alterità fluide riveste un ruolo centrale. Considerando l'uomo come *Homo narrans*, va chiarito come il nuovo luogo in cui narrare cambi o meno ciò che viene narrato e chi narra. In altri termini, è necessario comprendere se e in che modo la narrazione in uno spazio-tempo digitale del proprio vissuto e delle proprie relazioni, interetniche o meno, possa mutarne il contenuto e le relazioni stesse o se, forse, le “aumenti” semplicemente.

Se è vero che nelle società premoderne l'identità dei singoli dipende fortemente dal contesto sociale che la sostanzia e la plasma, altrettanto vero è che nelle società post-moderne l'individuo plasma e sostanzia la propria individualità sì sul contesto sociale ma operando forme di riflessività [4] che non erano date nelle società premoderne. E le modalità riflessive si sono sviluppate proprio a partire dall'evoluzione mediale. È indubbio, infatti, che le rivoluzioni tecnologiche prodotte dall'uomo abbiano, giocoforza, provocato dei cambiamenti che si riversano nello stile di vita quotidiano.

Come sostiene Giovanni Boccia Artieri, Facebook è quella cosa che ci vibra in tasca, non solo un servizio di cui ci serviamo ma qualcosa che usiamo, più o meno consapevolmente, e che occupa gran parte del nostro tempo, sia quando siamo connessi che quando ci muoviamo, come dire, offline. Capita, infatti, sempre più spesso di sentire – in treno, per strada, a scuola – giovani e adulti parlare di qualcosa che è successo su Facebook e di come quello che accade nel mondo virtuale (si può ancora chiamare così?) abbia profonde ricadute su quello reale in cui agiamo e intratteniamo relazioni. Se è vero che l'uomo è un animale sociale, con la rivoluzione digitale la sua è una socialità “aumentata” in cui abita e vive allo stato “fluttuante”.

Nelle due realtà – tradizionalmente chiamate reali e virtuali – gli uomini si trovano a costruire i loro percorsi identitari. È bene chiarire brevemente cosa si intenda per identità. Lunghi dibattiti interni alle discipline socio-antropologiche sulla questione hanno avuto come esito un cambiamento di prospettiva. Ormai è noto che le identità siano processi e non dati fissi e immutabili; frutto di negoziazioni e mediazioni. Si tratta di un processo di ridefinizione perenne, sottoposto a mutamenti e trasformazioni che non dipendono esclusivamente dalle scelte di autodefinizione degli individui, ma dal dialogo, dalla negoziazione che

i soggetti individuali e collettivi instaurano con coloro che li identificano. Si può affermare, perciò, che le nostre identità siano il risultato dell'interazione di almeno quattro livelli: siamo come siamo, come ci rappresentiamo, come gli altri ci rappresentano e siamo come vorremmo essere. È proprio dalle relazioni che intercorrono tra questi livelli che scaturisce l'identità di un individuo e/o di un gruppo. L'orizzonte di senso in cui si perimetrano le identità, dunque, è una rete di relazioni.

Come si può notare anche da una rapida ricognizione sui principali motori di ricerca, da alcuni anni la tematica 'media e migrazione' attira interessi crescenti da parte di università e istituti di ricerca. Lo dimostra il crescente aumento di pubblicazioni, articoli e interventi a convegni sull'argomento. Nel recente dibattito socio-antropologico sulle culture migranti, in particolare sulle trasformazioni dell'identità etnica cui vanno incontro i giovani di seconda generazione – (auto)etichettati, talvolta con la sigla 2G – si evidenzia come la Rete abbia un ruolo sempre più centrale rispetto ai media tradizionali, anche per quel che riguarda il processo di integrazione. Si può a ragione parlare di rinegoziazioni dell'identità etnica legata alla creazione di diari online. Se le *homepages* personali dei giovani, migranti o meno, possono essere paragonate al diario personale e alle lettere agli amici, esse possono anche essere considerate qualcosa di più: Lorenzo Domaneschi [5], infatti, le paragona alla camera da letto, spazio semi-privato in cui si gioca il passaggio alla vita adulta. Contemporaneamente, le pagine pubbliche e i gruppi possono essere considerati da un lato come riviste più o meno specializzate con un pubblico di lettori che scrive in redazione, dall'altro come estensione del bar o del circolo/associazione che si frequenta.

La differenza fondamentale, però, tra il bar-circolo e la pagina-gruppo su Facebook sta nel fatto che i secondi sono multisituati nel tempo e nello spazio e consentono un'operazione di riflessività non-corporea aumentata rispetto a quella che avverrebbe offline. La non-corporeità consente di muoversi in uno spazio con maggiore leggerezza e disinvoltura. Consente di mettere in atto pratiche comunicative che, forse, non avverrebbero nell'offline. Nella Rete si possono fre-

quentare luoghi, manifestare idee e valori, comunicare esperienze in modi preclusi al di fuori di essa.

La relazione in questo contesto, dunque, è qualcosa di diverso rispetto a quello che avviene nella vita offline? Se si considera Facebook, ad esempio, non si può trascurare come il motto in home page sia «Facebook ti aiuta a connetterti e rimanere in contatto con le persone della tua vita». Cioè, il popolare Social Network si pone, da subito, come un'estensione del mondo reale in cui continuare i contatti e coltivare le relazioni come si farebbe nella “vita reale”. Ma c'è qualcosa di più. La non-corporeità, l'immaterialità della Rete incrementano le relazioni, ossia le amplificano e le potenziano. Su Facebook, frequentemente, si dicono più cose di quelle che si direbbero a un amico al bar, per timore – forse – che qualcuno possa sentire, dimenticando, di fatto, che il *pubblico* potenzialmente raggiungibile in rete è pari all'intera popolazione connessa alla Rete.

Se si rivolge l'attenzione alle cosiddette seconde generazioni nel tentativo di delineare un profilo dei consumi culturali non si può non notare come questi non siano tanto differenti tra loro, anche se, è bene sottolinearlo, il rapporto tra media, globalizzazione e identità è difficilmente schematizzabile in termini assoluti. Osservare il mondo delle relazioni interetniche attraverso le pratiche di consumo culturale digitale potrebbe aprire una finestra più ampia anche su tematiche contigue, quali l'amicizia e i rapporti di genere. Le narrazioni pubblico/private, individuali e collettive che si costruiscono sulle scelte e sui comportamenti di consumo del quotidiano fungono da specchio dello stato di accoglienza, integrazione o rifiuto reciproci in cui ci si ritrova.

In questo panorama rivestono un ruolo di primaria importanza la diffusione di siti di social networking e di gruppi e portali redazionali creati e animati da giovani italo-stranieri, e specificamente dedicati a tematiche inerenti le seconde generazioni e l'interculturalità. Tali media meritano di essere esplorati come veri e propri terreni di ricerca che possono aiutare a comprendere meglio i percorsi di costruzione identitaria attraverso processi di auto-rappresentazione. Due esempi in proposito: *Italiani+*, un portale del gruppo editoriale Stranieri in Italia che alla voce “chi siamo” si presenta così: «L'Italia è già cambiata e continua la sua veloce trasformazione attraverso le persone che la vivono,

con le loro storie, i loro percorsi umani e professionali. Italiani+ vuole raccontare la realtà che molti ancora non vedono, o alla quale dedicano uno sguardo solo superficiale. Una quotidianità fatta di contaminazioni, sfide e pregiudizi. Raccontiamo e facciamo parlare le cosiddette “seconde generazioni”, i figli degli immigrati. Ragazzi e ragazze nati o cresciuti in Italia che si sentono saldamente italiani, ma ugualmente fieri delle loro origini. Ognuno a modo suo. Italiani+ è un portale utile ai nuovi italiani, ma anche a tutti quelli che vogliono saperne di più. Un punto di riferimento, d’informazione e di orientamento legale, ma soprattutto di condivisione, in cui tutti si sentano protagonisti. Figli dell’Italia nuova, di oggi e di domani. Figli di un nuovo messaggio e di una nuova immagine che semplicemente parli di noi. Italiani» [5].

E *Yalla Italia. Il blog delle seconde generazioni* che si presenta come

«una piattaforma di ritrovo per giovani che nessuno ha trovato il modo di definire: seconde generazioni, nuovi italiani, generazioni 1.5, figli di immigrati, bla bla bla... Espressioni lente, lentissime, che non colgono la dinamicità e la rapidità con cui la società italiana sta cambiando, i mille volti che ne rappresentano il carburante silenzioso, il paese reale. Ragazze e ragazzi, studenti e lavoratori, laici o praticanti... Siamo tutti giovani che offrono il proprio punto di vista su una realtà complessa, senza fornire rassicuranti schemi stereotipati, provocazioni violente e fini a se stesse, assurdità e generalizzazioni che regalano gloria immediata... L’unica promessa che vi facciamo è quella di provare, sempre, a informare noi stessi e voi con il cannocchiale che usiamo per osservare l’Italia e il mondo. Vi assicuriamo che non è una fabbrica di risposte preconfezionate, o un osservatorio cyber fighetto da cui si pontifica sui massimi sistemi. Ma diremo la nostra. Non da italiani, o da arabi, o da eurocentrici: semplicemente come nuovi cittadini che appartengono contemporaneamente a due mondi e che si divertono a coglierne gli aspetti più interessanti, contraddittori, ambigui, problematici e perché no, provocatori. Parlando di costume, di politica, di società, persino di gastronomia: ma senza perdere mai di vista la voglia di autorappresentarci divertendoci» [6].



All'interno di entrambi i blog sono presenti riflessioni mature sulla questione dell'identità ma anche racconti che ne svelano il lungo e travagliato percorso. Esempio, in *Yalla Italia*, il caso di Sheherazade [7]: «due profili Facebook, due guardaroba, due entourage. Regole o libertà; marocchina o italiana; musulmana o non praticante; comunità o indipendenza; tradizione o ribelle. Mi devo sdoppiare per essere padrona del mio destino».

«Sono come la protagonista de “Le mille e una notte”; lei raccontava le storie per salvarsi da morte certa, io per salvaguardare la mia doppia vita. Cuneo è la mia città di nascita e il Marocco il mio Paese d'origine. Sta a voi crederci in tutto o in parte; perché quello che faccio in questo blog è raccontarvi i miei segreti e la mia doppia identità».

Ancora una volta la narrazione ha un posto centrale nella costruzione dell'identità e funziona come dispositivo ordinatore del (proprio) mondo, fondamentale nell'intreccio tra identità presentata, identità discussa e identità vissuta.

Tali blog sono presenti anche sui social network e condividono i propri contenuti su più piattaforme, sfruttando tutti i meccanismi propri della Rete. All'interno del social network Facebook si può essere presenti secondo tre modalità che riflettono gli usi, più o meno consapevoli, della rete e svelano qualcosa sulla logica sottesa e sottintesa alle tracce di sé che si lasciano. L'iscrizione a un gruppo, dunque, presuppone un maggiore coinvolgimento nei confronti delle tematiche d'interesse e permette una partecipazione attiva alla discussione e alla sua costruzione. Essere fan di una pagina, invece, ha un grado di coinvolgimento minore e non sempre è possibile partecipare ai contenuti della pagina.

Per quanto riguarda la presenza in rete di comunità migranti, si possono individuare due linee di tendenza nella fruizione dei social media, non in soluzione di continuità. Da un lato, i social svolgono una funzione di intrattenimento e dall'altro di informazione/mobilitazione. Le stesse funzioni che, d'altra parte, si ritrovano in tutti i contesti in cui sono presenti i media, migratori o meno che siano. La seconda funzione è quella che dà luogo a forme di comunicazione di sé più consape-

voli, in cui l'uso della rete serve come modalità di partecipazione attiva e richiesta forte di essere riconosciuti. Non è un caso se la forma assunta per esser presenti sul social network sia quella del gruppo e non della pagina, espressione diretta di una costruzione del web partecipativo. In tale contesto, particolare importanza sul versante dell'impegno sociale e politico è rivestita dal gruppo *La rete G2 - Seconde generazioni*.

*Dialoghi Mediterranei*, n.7, maggio 2014

### Note

- [1] Cfr. Silverstone R., 2000, *Televisione e vita quotidiana*, Il Mulino, Bologna.
- [2] Cfr. Boccia Artieri G., 2012, *Stati di connessione. Pubblici, cittadini e consumatori nella (Social) Network Society*, Franco Angeli, Milano.
- [3] Per il concetto di riflessività si veda Giddens, A., 1994, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna.
- [4] Domaneschi L., 2010, *Stanze di vita virtuale. Consumi e identità culturale nelle narrazioni online dei figli dei migranti*, in Leonini L., Rebughini P. (eds.), *Legami di nuova generazione. Relazioni familiari e pratiche di consumo tra i giovani discendenti di migranti*, Il Mulino, Bologna.
- [5] <http://www.italianipiu.it/index.php/chi-siamo/>
- [6] <http://www.yallaitalia.it/chi-siamo/>
- [7] <http://www.yallaitalia.it/category/doppiavita/>

### Riferimenti bibliografici

- Bovone L. e Volontè P. (ed.), 2006, *Comunicare le identità*, Franco Angeli, Milano.
- Iannelli L., 2010, *Facebook & Co. Sociologia dei Social Network Sites*, Guerini, Milano.
- Riva C., 2005, *Spazi di comunicazione e identità immigrata*, Franco Angeli, Milano.
- Palfrey J., Gasser U., 2008, *Nati con la rete. La prima generazione cresciuta su internet. Istruzioni per l'uso*, Rizzoli, Milano.

**Sitografia minima**

Academia, [www.academia.edu/](http://www.academia.edu/)

CESTIM, [www.cestim.it/](http://www.cestim.it/)

Centro Studi di Etnografia digitale, [www.etnografiadigitale.it/](http://www.etnografiadigitale.it/)

Facebook, [www.facebook.com/](http://www.facebook.com/)

FIERI, Forum Internazionale ed Europeo di Ricerche sull'Immigrazione,  
[www.fieri.it/](http://www.fieri.it/)

Institute for Prospective Technological Studies, [www.ipts.jrc.ec.europa.eu/italiani+](http://www.ipts.jrc.ec.europa.eu/italiani+), <http://www.italianipiu.it/>

Occhio ai media, [www.occhioaimedia.org/](http://www.occhioaimedia.org/)

YALLA Italia “il blog delle seconde generazioni”, [www.yallaitalia.it/](http://www.yallaitalia.it/)

Youtube, [www.youtube.it/](http://www.youtube.it/)

Media&multiculturalità, [www.mmc2000.net/](http://www.mmc2000.net/)

## **I profughi ieri e oggi: sulle orme di Enea, da hostis a fondatore di Roma**

di *Virginia Lima*

*L'armi canto e l'eroe che primo da terra Troiana venne, fuggiasco per fato, sugl'itali lidi lavini. Spinto da forze divine, per terre e per mari a lungo fu tormentato: per l'ira testarda dell'aspra Giunone; molto soffrì pure in guerra purché la città elevasse, pur d'introdurre gli dèi nel Lazio: da ciò la latina stirpe, i padri alban, le mura di Roma gloriosa. (Eneide, I: 1-7)*

Con queste parole il poeta Virgilio riassume l'argomento della sua *Eneide*: la fuga di un piccolo gruppo di Troiani guidato da Enea verso una nuova terra e verso un nuovo futuro, un futuro destinato a segnare per sempre la storia dell'Italia e dell'Europa intera. La causa della fuga improvvisa dell'eroe e dei suoi compagni di sventura è spiegata nel secondo libro, quando lo stesso protagonista racconta di «come i Greci han distrutto la forza Troiana ed il regno degno di pianto» (*Eneide*, II: 4-6).

Enea è, dunque, un profugo, un fuggiasco che abbandona la città natale martoriata dalle fiamme e dalla violenza degli Achei per salvare la propria vita e quella della sua famiglia. Dopo varie peripezie, narra Virgilio, giunge a Cartagine dove la regina Didone, emigrata a sua volta da Tiro, accoglie gli stanchi migranti. Qui, il troiano visita il tempio di Giunone all'interno del quale è raffigurata la distruzione della sua città. Enea si commuove e afferma: «*sunt lacrimae rerum et mentem mortalia tangunt*» (*Eneide*, I: 462).

Le lacrime delle cose, o meglio le lacrime provocate dalla vista di oggetti, altro non sono che la sofferenza e l'ineluttabilità della storia. Sono quelle stesse lacrime che suscita la visione dei relitti, usati per la traversata dei migranti, abbandonati in mare o nelle spiagge; sono le lacrime che emanano i tanti oggetti quotidiani, pezzi di vita spezzata, che i migranti lasciano per mare e che a volte riaffiorano sulle nostre

coste come mostra egregiamente il film del 2011 di Emanuele Crialesi *Terraferma*.

Sono tanti gli Enea contemporanei che fuggono un mondo, il loro mondo alla ricerca della felicità o solo di una vita dignitosa. C'è chi fugge da un Paese in guerra, chi dalla fame, chi dall'obbligo del servizio militare, chi più semplicemente lascia il Sud dell'Italia, la cui industrializzazione è rimasta, secondo il rapporto Svimez del 2015, agli inizi degli anni Settanta, per il Nord del Paese. Come il protagonista virgiliano anche gli esuli di oggi tentano un viaggio fisico e interiore costituito spesso da più tappe; tentano il più delle volte di affermare la propria dignità attraverso i simboli della propria appartenenza minacciata sempre di più dall'odio, dalla violenza e dal pregiudizio.

Per tali motivi l'Eneide non è solo il poema nazionalista del mondo romano, ma è riconoscibile come poema fondante l'Europa o meglio il modello sociale, prima che modello economico, che l'Unione Europea vorrebbe o, meglio, dovrebbe incarnare. Il messaggio europeistico venne compreso da una personalità eccellente come quella di T.S. Eliot, il quale in occasione della conferenza del 1944 alla *Virgil Society* sostenne che Virgilio è il «nostro classico, il classico di tutta l'Europa». L'*Eneide* come poema universale, come classico, dunque, che pur esaltando i principi guida e l'identità di un popolo antico, inconsapevolmente già nel I sec. a.C., gettava le fondamenta per la futura comunità europea oltre che per la nuova società augustea. In effetti, nel Preambolo del progetto della Carta dei diritti si legge: «i popoli europei nel creare tra loro un'unione sempre più stretta hanno deciso di condividere un futuro di pace fondato su valori comuni» ([http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text\\_it.pdf](http://www.europarl.europa.eu/charter/pdf/text_it.pdf)). Con la ratificazione di tale Carta gli Stati membri si impegnano cioè a sostenere, sviluppare e difendere i valori fondanti la comunità: dignità umana, libertà, giustizia, uguaglianza. Gli stessi valori che, in parte, sebbene in un contesto storico assai differente da quello contemporaneo, Virgilio ha individuato e auspicato per la propria società.

La storia di Enea è quella di tanti uomini che come Enea hanno visto morire una moglie nella brutalità della guerra, che come Enea hanno perso un padre durante il viaggio per mare o per terra. È la storia di cui la cronaca quotidiana s'incarica di informarci spesso attraverso

luoghi comuni, numeri e statistiche, ma per fortuna anche attraverso la solidarietà di parte degli italiani che, nonostante le retoriche razziste dei Salvini o dei Maroni di turno, offrono tempo e spazio alla accoglienza. Questi uomini, queste donne e questi bambini percorrono spesso la stessa rotta che migliaia di anni fa percorse l'eroe troiano. Come quest'ultimo anche i profughi di oggi vengono percepiti come una minaccia, ovvero come *hostis*, ma a differenza degli esuli contemporanei Enea nel corso della storia viene accolto, ad esempio presso la corte di Didone e di Latino, come *hospes*, ovvero come ospite di riguardo. Si tratta non a caso di due termini che, secondo lo studio di Benveniste, derivano dalla stessa radice: *hostis* prima di indicare il significato di rivale-nemico designava, infatti, l'*ospite*, ovvero il membro di un clan che in un rapporto egualitario intrattiene rapporti diplomatici con altri clan o con altre famiglie. Solo con la trasformazione di Roma in *civitas*, cioè in una società più complessa, spiega lo studioso, il vocabolo passa a indicare il significato di nemico, invasore.

Gli esuli, i profughi di oggi non godono della duplice percezione di *hostis* e *hospes*, anzi spesso rimangono intrappolati in quel marchio di clandestino, extracomunitario o peggio ancora invasore e terrorista a cui alcune forze politiche, e non solo, si aggrappano per giustificare l'impossibilità all'accoglienza, come dimostra il manifesto elettorale di qualche anno fa proposto dalla Lega che paragona gli italiani agli indiani d'America e i migranti ai colonizzatori europei. In effetti, al momento del suo arrivo nel Lazio, Enea e il suo gruppo sono sommersi da ciò che oggi chiameremmo odio xenofobo da parte del latino Turno, il quale accusa i Troiani di voler rubare le donne – un po' come oggi si accusano gli stranieri di voler solo rubare agli onesti cittadini e di voler violentare le donne italiane – tanto che la rivalità sfocia in una vera e propria guerra. Nella lotta che vede contrapposti Enea e Turno è il primo ad ottenere la vittoria e così si compie il destino: Enea pone a Roma i Penati e da tale gesto si realizzerà la fondazione di Roma e il suo lungo e glorioso cammino verso l'affermazione di capitale dell'Impero. Il poema innanzitutto del popolo romano che, ruota, tuttavia, intorno ad un non Romano, un non Latino, un extracomunitario, da cui avrà origine Roma, la dinastia Giulia e il successo augusteo intelligentemente esaltato dal poeta.

È nella potenza della classicità già riconosciuta da Eliot che si riscontra l'universalità di un messaggio etico e l'affermazione di comportamenti umani che toccano un tema critico come quello legato all'immigrazione. Infatti, nei dodici libri virgiliani si assiste, ricorda Maurizio Bettini, alla presentazione di due modelli di immigrazione ancora oggi fondanti le società: da un lato la totale negazione del proprio passato funzionale ad un'assimilazione forzata nella società ospitante e, dall'altro, il testardo tentativo di ricostituire il proprio mondo mediante simboli religiosi, linguistici, alimentari e paesaggistici. Tali modelli sono visibili agli occhi del lettore contemporaneo nel terzo libro, quando cioè l'eroe sbarcando in Epiro si imbatte inaspettatamente in Andromaca, nel frattempo divenuta sposa del fratello di Ettore, Eleno. Qui l'eroe si trova immerso in un calco della grande Troia, in una riproposizione della città ubicata sui Dardanelli costruita *ad hoc* da un gruppo di esuli fuggiti da Ilio e stanziati appunto nell'Epiro (Bettini 2000: 223). Così, i fiumi Simoenta e Xanto, la porta di Scea, perfino la tomba di Ettore sulla quale Andromaca è intenta a celebrare i sacrifici in occasione dell'anniversario di morte del marito, richiamano i luoghi troiani e la costante volontà di vivere nel passato:

«lontano dalla propria patria, lontano cioè dalla terra e dalla città che lo identifica in un preciso sistema di riferimento, l'esule tenta di ristabilire la propria appartenenza attraverso le *tromperies* dell'immagine somigliante o dell'oggetto che proviene dalla sua terra» (Bettini 2000: 235).

Gli esuli guidati da Eleno hanno, quindi, riproposto l'immagine di Troia perduta attraverso una serie di *effigies* con le quali da un lato alleviare il senso nostalgico per la patria ormai distrutta e dall'altro ristabilire il vincolo sacro della fedeltà alla propria origine. Anche Enea nell'arco dei suoi *errores* cerca più volte di fondare una nuova Troia, ma tutti i tentativi messi in atto dall'eroe si rivelavano vani in quanto il destino che gli dèi gli hanno riservato è ben altro. Lungi, infatti, dal volere creare «un pezzo del passato vivo, abitato da gente che viene dal passato, e soprattutto dai fantasmi di coloro che nel passato si erano o (sembravano?) persi» (Bettini 2000: 223), gli dèi non mirano alla fon-

dazione di una *parva Troia*, cioè alla ripresentazione di una città, definita da Bettini, *in deterioribus*, ma alla formazione di una nuova città, di una nuova discendenza, di una nuova lingua, in una parola, di una nuova cultura. Ed è proprio per realizzare l'impresa divina che l'eroe virgiliano utilizza i Penati mediante i quali affermare la propria identità.

Sebbene siano trascorsi secoli da quando il poeta augusteo ha elaborato la vicenda narrata, i processi metaforici e metonimici non sono mutati: moschee, centri di culto in genere, centri di aggregazione sociale e culturale, sono tutte strutture concrete attraverso le quali veicolare tanto una memoria individuale quanto una collettiva come dimostrano i vari quartieri cinesi o italiani sparsi per le città del mondo. Ma, prima di potere fondare nuove comunità, nuovi modelli di interazione, è necessario giungere sani e salvi, seppur sopraffatti dal dolore e dalla fatica, nella terra in cui si cerca ospitalità e nuove opportunità. E allora sono tanti Enea quelli che su zattere, non poi così moderne, solcano il Mediterraneo, sono tanti Enea quelli che hanno lasciato l'Italia per gli Stati Uniti, sono tanti Enea quei migranti che negli anni Novanta hanno raggiunto l'Italia dai Balcani, sono tanti Enea, ci ricorda la cronaca di quest'estate, anche quei ragazzi che, spesso invano, cercano di varcare il confine franco-britannico attraverso l'euro-tunnel di Calais.

L'insegnamento trasmessoci da Virgilio e incarnato dall'eroe troiano consiste, dunque, in un messaggio umanitario, un appello di pace e di solidarietà. In effetti, Enea non appare come i tipici eroi omerici, non è un uomo incline alla violenza e all'egoismo, ma al contrario ricerca una pace non solo interiore e, come un militare, accetta solo per senso del dovere la necessità della guerra. Come un personaggio verghiano, egli in un certo senso è vittima di un destino che lo conduce continuamente verso prove difficili per superare le quali deve sacrificare se stesso e i propri desideri di quiete: «Non torturare, perciò, con lamenti sia me che te stessa. Non di mia volontà me ne vado in Italia» (*Eneide*, IV: 360-361) dice all'affranta Didone per giustificare la propria partenza all'insegna dei piani celesti che mal si adattano ai desideri individuali dell'Enea uomo. Un uomo come tanti, che sembra non avere altra scelta, in preda alla sofferenza e alla nostalgia, un uomo che se avesse potuto decidere liberamente non avrebbe abbandonato né Troia prima né Cartagine successivamente:



«Se mi fosse concesso dai fati di condurre la vita come vorrei e disporre le cose secondo ciò che mi piace, ora sarei a Troia tra i cari resti dei miei, alta ancor sorgerebbe la rocca di Priamo: ai vinti io, di mia mano, avrei levato una Pergamo nuova» (*Eneide*, IV: 340-345).

L'umanità di Enea non si smentisce neanche alla fine del poema quando, inaspettatamente, l'eroe va contro il proprio ideale di pace e, in preda al desiderio di vendicare la morte dell'amico Pallante, uccide Turno, il quale invano invoca pietà: «sei tu vincitore. Gli Ausoni m'han visto tendere, vinto, le mani. Lavinia sarà la tua sposa. Non inasprire la vendetta!» (*Eneide*, XII: 936-938).

Dunque, Enea, un profugo, un *hostis*, un *hospes*, un eroe, un uomo che in quanto tale non è immune dalla malvagità e dalla sete di vendetta che lo conduce ad uccidere un rivale inerme e sconfitto, ma anche un fondatore che ha dato le origini ad un vero e proprio impero e che ha consentito la fusione tra la cultura troiana e quella italica. E allora, è proprio un poema risalente al I sec. a.C. a ricordare a tutti noi, individui e collettività, il sacrificio, l'impresa e l'umanità di quel *profugus* di guerra che, come tanti profughi oggi, fu costretto ad abbandonare la propria terra distrutta e data alle fiamme. Nello scorrere delle generazioni egli è diventato il simbolo di una eterna speranza, spesso infranta tra le onde di quello stesso Mediterraneo solcato secoli fa da un gruppo di esuli troiani, i quali, tuttavia, a differenza dei migranti contemporanei, non hanno avuto bisogno di affidarsi a cinici trafficanti.

Ecco, dunque, al di là di facili buonismi e di ancor più facili razzismi veicolati dalle più svariate formazioni politiche, dalla lezione ereditata da questa straordinaria storia un augurio possibile: come Enea ha portato sulle proprie spalle il vecchio padre Anchise e il piccolo figlio Ascanio, simboli rispettivamente del passato e del futuro, anche l'Europa tutta sostenga sulle proprie spalle le speranze vecchie e nuove non solo dei cittadini europei ma anche dei profughi, nella memoria di quell'ideale di pace, di solidarietà e di condivisione di valori su cui si è pensato di ricostruire il Continente uscito dalla barbarie e dagli orrori commessi durante la Seconda Guerra Mondiale. Chissà poi se tra i tanti

migranti che raggiungono oggi faticosamente le nostre coste, prima tappa dell'agognata speranza, non ci sia un nuovo Enea destinato a grandi imprese!

*Dialoghi Mediterranei*, n.15, settembre 2015

### **Riferimenti bibliografici**

- Benveniste E., 1976, *Il vocabolario della istituzioni indoeuropee. Economia, parentela, società*, I, ed. italiana a cura di M. Liborio, Einaudi, Torino: 64-75.
- Bettini M., 2000, *Le orecchie di Hermes*, Einaudi, Torino.
- Eliot T.S., 1993, *Che cos'è un classico*, in *Sulla Poesia e sui Poeti*, Bompiani Milano.
- Virgilio Marone P., 1985, *L'Eneide*, versione in esametri ritmici a cura di G. Vergara, F.lli Conte Editori, Napoli.

## **Etnia tamil e identità pluri-religiosa, tra Sri Lanka e Sicilia**

di *Lorenzo Mercurio*

In Sri Lanka, mentre tra i cingalesi prevale in maniera abbastanza netta l'adesione alla religione buddhista, gli individui di etnia tamil non condividono *tout court* la stessa fede religiosa. Infatti, quelle cui si affidano gli appartenenti alle diverse comunità tamil del mondo sono principalmente Induismo, Cristianesimo (cattolico apostolico romano e non) e Islām. La fede induista ha, tra i tamil, un'adesione nettamente più ampia, ed è considerata la religione 'dei padri', sia dagli stessi induisti tamil che dai tamil professanti altre religioni.

Prendendo in esame l'ambito cristiano-cattolico e quello induista della popolazione sud-asiatica presente sul territorio della città di Palermo si è notato, dalle ricognizioni effettuate durante le manifestazioni rituali che hanno coinvolto l'intera comunità tamil, che per nulla evidenti si sono dimostrate le partecipazioni dei rappresentanti tamil di religione musulmana, come se, nel capoluogo siciliano almeno, l'elemento musulmano tamil non avesse l'importanza e il consenso che le altre due religioni riscuotono in percentuale.

Più gruppi in una sola comunità, più entità, più rami in un unico albero, rendono maggiormente evidente il carattere identitario per il tramite di segni comuni, compresi universalmente dagli elementi dell'unica grande 'famiglia' Tamil. In qualche modo esemplificativo della 'comunione' tra le differenti religioni professate dai tamil del mondo, potrebbe essere il fatto di cui ha parlato RadioVaticana.org, secondo cui gruppi di cristiani e musulmani avrebbero organizzato insieme un momento di preghiera contro la decisione del governo di Colombo di installare una centrale elettrica a carbone nel territorio di Talawila (<http://www.radiovaticana.va/>). L'episodio è almeno in parte indicativo di come un popolo come quello tamil rimanga tale nonostante lo caratterizzi l'eterogeneità religiosa, e un tale concetto appare ancor più rilevante alla luce dei luoghi comuni 'occidentali', secondo cui

debba esservi quasi necessariamente conflitto tra differenti professioni di fede, a maggior ragione se le religioni di cui si parla sono Cristianesimo e Islām.

In riferimento alla situazione palermitana, dalla ricerca attuata sui gruppi di immigrati cattolici e induisti, l'intersezione simbolica tra le due religioni appare decisamente palese. Il tamil cristiano condivide le stesse 'radici' culturali di chi, come l'induista, non ha rinunciato a nessun punto che chiarisca il proprio statuto di tamil. Chi è cristiano, anche se da diverse generazioni, rinuncia implicitamente a una parte dello *status* identitario tamil, pur partecipando a cerimonie, balli religiosi e altri tipi d'incontri caratterizzati da un'impronta rituale e simbolica induista. Il tamil cristiano, infatti, crede religiosamente a un'entità differente dalla Trimurti, nella quale continua però a rispecchiarsi culturalmente e ritualmente. Per questo motivo l'essere tamil appare e viene considerato invariato dal resto degli elementi della comunità, tenendo anche presente che per l'induista la religione è definita come «un insieme di norme, valide sia sul piano cosmico sia su quello individuale, eterne, immutabili e da sempre immutate, che indipendentemente dalla fede professata, vanno accettate, preservate e tramandate» (Pellegrini 1994: 30).

È proprio l'induismo tamil, la sua simbologia, la sua carica fondante che fa fortemente percepire la sua influenza all'interno del cerimoniale cattolico tamil, tenendo così sempre collegati i fedeli cristiani a ciò che è il cardine identitario comune riconosciuto e tramandato, considerato che, nel passaggio dalla religione induista a quella cristiana, «in nessuno dei casi è lecito parlare di conversione come di un semplice e meccanico trasferimento di un credo in chi ne era privo, e di una supina accettazione, da parte di quest'ultimo, di una religione estranea. Sempre si dà un complesso fenomeno di contatto» (Lanternari 1967: 261) che implica legami molto forti tra la vecchia e la nuova religione in cui la vecchia funge da fondamenta per la nuova. Non si tratta probabilmente di 'sincretismo' (Burgio 2007: 100-102), ma di un sostrato culturale comune che non viene misconosciuto nonostante le differenze di culto: si tratta di «un rispetto profondo dell'essenza del messaggio induista» (ivi: 105), rispetto espresso in quanto la tradizione induista è ancora a tutti gli effetti parte della tradizione tamil, a prescindere dalla

fede religiosa. In questo senso, val e la pena osservare che l'Induismo stesso guarda al Cristianesimo come a «una delle sue possibili forme, [come] uno dei suoi sentieri» (ibidem), mentre per i cattolici tamil non appare per nulla fuori dal comune entrare nei templi induisti o tenere accanto, in casa o nei propri negozi, immagini di santi come Rosalia da Palermo e di dèi come Ganeś.

A guardar bene, il conflitto decennale che in Sri Lanka divide i Tamil dai Cingalesi avviene tra una comunità religiosamente eterogenea e minoritaria (i primi), che si ribella ai tentativi di repressione di un'altra comunità religiosa piuttosto omogenea e maggioritaria (i secondi). L'unità tra chi s'identifica all'interno dell'etnia tamil permette di poter contare su una formidabile quantità di sostenitori. Ma oltre al conflitto tra due differenti gruppi etnici, siamo in presenza di una situazione in cui una comunità multireligiosa fronteggia una comunità 'altra', impegnata nella repressione di fedi differenti dalla propria, ovvero dal Buddhismo. Questo assunto sembra trovare solo una conferma nella recente notizia, tratta dal sito web [www.vangelici.net](http://www.vangelici.net), che «nello Sri Lanka movimenti d'opinione si stanno impegnando per chiedere un emendamento costituzionale che renda il Buddhismo la religione di Stato nell'isola», e che «la proposta [...] vede parti che risultano estremamente restrittive per i cristiani: la costituzione prevede che chi si trova al governo protegga e sostenga la religione buddhista. In un articolo della nuova legislazione, verrebbe proibita l'evangelizzazione di altre "forme di adorazione" tra i buddhisti». Si parla dunque di qualcosa che somiglia molto a un conflitto etnico-religioso ma che risulta piuttosto essere la conseguenza di una divisione di ben altra matrice, in cui l'elemento religioso tamil non è di fatto motivo di divisione interna al gruppo tamil, tant'è che i componenti rimangono uniti in nome di un'unica etnia contro un'etnia 'altra'.

*Dialoghi Mediterranei*, n.5, gennaio 2014

### **Riferimenti bibliografici**

- Burgio G., 2007, *La diaspora interculturale*, ed. ETS, Pisa.  
Lanternari V., 1967, *Occidente e terzo mondo*, Dedalo, Bari.

Pellegrini A., 1994, *Il sanscrito e le antiche lingue indoeuropee*, in “Etnostoria” n.1: 23-33.

www.evangelici.net, *Sri Lanka, il buddismo proposto come religione di Stato* ([www.evangelici.net/notizie/1128422384.html](http://www.evangelici.net/notizie/1128422384.html)), 4 ottobre 2007.

www.radiovaticana.org, *In Sri Lanka, cristiani e musulmani pregano insieme contro la costruzione di una centrale energetica a carbone* (<http://www.radiovaticana.org/it1/Articolo.asp.c=171017>), 1 dicembre 2007.

## Il corpo dei minori migranti

di *Luisa Messina*

Appare allarmante il numero sempre crescente di minori che si imbarcano alla volta delle coste siciliane, affrontando un viaggio pieno di insidie ed incertezze e mettendo a rischio la propria vita. Si tratta di una categoria, quella dei minori stranieri non accompagnati (MSNA), particolarmente vulnerabile. In questa sede ci si vuole soffermare ad analizzare la loro condizione di *fuori luogo*, senza posto, come direbbe Bourdieu, di migranti che vivono il paradosso della doppia assenza – di cui ci parla Sayad – e verso i quali il Paese di accoglienza attua precise politiche di rieducazione attraverso la rimodellizzazione di corpi *altri* che risultino sociocompatibili nello spazio nazionale dei corpi *nostri*.

Per il migrante, lungo il passaggio dalla condizione di emigrato a quella di immigrato, la doppia assenza di fatto si traduce in una crisi della presenza, determinata dall'abbandono della terra di origine e dall'arrivo in un Paese restio ad accogliere lo straniero, se non a patto di un processo di integrazione che di fatto si traduce in forme di acculturazione coatta, ovvero la messa a norma di un corpo spogliato di ogni soggettività. Di esso non si conosce la vita prima del suo arrivo, le aspettative, la cultura, l'*habitus* di pratiche e disposizioni ormai incorporate, ma rimesse in discussione attraverso processi di bioleggittimità che hanno come obiettivo non tanto l'accoglienza del migrante quanto piuttosto il suo controllo.

Ed è proprio di controllo che si deve parlare nel momento in cui si avviano le pratiche di identificazione e presa in carico dei minori stranieri non accompagnati. Per via del loro status di minorenni, di norma, vengono immessi entro circuiti diversi rispetto a quelli dei migranti adulti, anche se sono frequenti i casi in cui si denuncia la presenza di minori presso i CIE o presso strutture non idonee.

Una volta identificati, le pratiche messe in atto riguardano soprattutto azioni rivolte al corpo del minore. In primo luogo si agisce nell'ambito della sfera igienico-sanitaria e gradualmente si applicano precisi modelli educativi tesi a regolare il suo comportamento e le sue

attività durante tutti i giorni di permanenza nelle comunità di accoglienza, così come nei centri di detenzione, nei casi non rari in cui incappa nella maglie della giustizia e in percorsi di tipo penale.

Accertata l'età del minore – accolto nei centri di prima accoglienza e affidato a un tutore – sarà necessario trovare una comunità che possa prendersene carico. Perché ciò possa avvenire è opportuno presentare alle autorità competenti un preciso progetto costruito su misura per il minore e tale da garantirne il pieno inserimento in società una volta raggiunta la maggiore età. In questo modo equipe di educatori, operatori, psicologi, assistenti sociali si attivano per garantire la crescita psico-fisica del minore all'interno di schemi condivisi.

Che si tratti di scuola, corsi di italiano, stage, borse lavoro, i MSNA devono dimostrare di essere disposti a compiere i dovuti sacrifici per ottenere il permesso di soggiornare sul suolo italiano una volta raggiunta la maggiore età, e per avere la garanzia di un lavoro futuro. Per cui, appena arrivati in Italia, il prima possibile vengono immessi in circuiti di cui forse poco capiscono il senso, e verso i quali non necessariamente sono mossi da forti motivazioni. Bisogna scegliere la scuola più adatta – spesso si tratta di istituti tecnici o alberghieri – o uno stage che può voler dire lavorare ad esempio come cameriere o come aiuto-cuoco senza retribuzione. Il che implica il mancato raggiungimento di uno degli obiettivi cardine per cui si è deciso di lasciare la terra di origine.

Una comunità di Bologna, dove ho avuto modo di raccogliere alcune osservazioni, si caratterizza come luogo di accoglienza per MSNA, ma anche per minori italiani con problemi civili o penali. Per cui l'affluenza dei minori coinvolti è abbastanza varia. Tuttavia, le linee guida condivise nei diversi progetti educativi sono ispirate al controllo della crescita dei minori con problematiche di varia natura perché sia indirizzata verso modelli socialmente conformi.

Appena arrivato in comunità il minore viene inserito all'interno del gruppo già formato, gli viene assegnato un posto letto in una stanza da condividere con un altro ospite, e viene informato sul regolamento della comunità. Ha diritto ad un pocket money settimanale di 15 euro, che può accumulare nei casi in cui si presenti l'opportunità di rendersi utile con qualche lavoretto, o che può perdere nel caso in cui viene meno a



qualche regola, come – per esempio – non rispettare i turni delle pulizie, o perché ci si comporta in modo irrispettoso nei confronti dell'educatore, perché si litiga, o per qualsiasi altra trasgressione. Si consideri che i MSNA, non potendo far affidamento ad un eventuale aiuto finanziario da parte della propria famiglia, tengono molto alla paga settimanale e hanno altresì la possibilità di aver accesso ad altri fondi per l'acquisto di indumenti di prima necessità, entro un budget molto limitato.

All'arrivo del minore una fase di primaria importanza riguarda l'iscrizione al Servizio Sanitario Nazionale, con annesso il rilascio del tesserino sanitario e l'iscrizione presso un medico di base, nel caso in cui dispongano di un permesso di soggiorno regolare o di una ricevuta che ne attesti la richiesta di rilascio. In caso contrario, viene loro fornita una tessera sanitaria denominata S.T.P. (straniero temporaneamente presente), che dà accesso alle cure mediche.

A partire da questo processo comincia l'iter di azione/controllo sui corpi per una corretta messa a norma. È necessario *in primis*, e nei casi previsti, somministrare le vaccinazioni obbligatorie secondo il piano nazionale, la cui certificazione inoltre sarà richiesta per l'eventuale iscrizione a scuola. Somministrati i test ed effettuate le dovute profilassi nel caso di malattie infettive, e in definitiva accertato lo stato di salute del minore, si potrà così procedere verso il suo progressivo accompagnamento e inserimento all'interno del tessuto sociale.

Per i nuovi arrivati, passati i primi quindici/venti giorni in cui anche per uscire hanno bisogno di un accompagnatore, pian piano la vita all'interno della comunità acquista il carattere della quotidianità, ci si sveglia, chi va a scuola, chi allo stage, chi si rifiuta di alzarsi, poi si pranza insieme e c'è chi cucina e chi ha il turno delle pulizie. Sono diversi i momenti in cui si sta in compagnia e si familiarizza con le figure degli educatori e dei volontari presenti 24 ore su 24 per supportare i tempi della convivenza spesso difficile e per vigilare perché tutto vada secondo le regole.

In questo modo pian piano il minore straniero sarà portato, attraverso forze esterne di biopolitica, ad incorporare quelle pratiche tese a modellare e disciplinare la figura di individui marginali che non hanno ancora occupato un posto ben preciso all'interno dello spazio sociale,

poiché privi di una precisa collocazione. Questo processo appare ancora più chiaro nel caso delle comunità per minori di tipo penale, dove emerge in modo meno implicito la necessità di rendere docile il corpo, nel senso foucaultiano del termine, attraverso la disciplina e la normalizzazione.

Dalla ricerca sul campo effettuata presso la comunità ministeriale di Bologna è emerso che, nonostante la struttura sia stata pensata come aperta e rivolta al territorio, tuttavia di fatto limita il minore, non di rado MSNA, ad uno stile di vita vincolato a regole e restrizioni, che agisce proprio sul corpo. Fisicamente i ragazzi vivono tra le mura di un ambiente in parte videosorvegliato, dove il tempo è scandito dallo svolgersi di attività a tratti monotone e ripetitive. Il corpo viene addestrato a muoversi in maniera disciplinata all'interno di un casellario in cui vengono programmati e ordinati sulla base di un planning settimanale i compiti, le attività, gli appuntamenti di ogni ragazzo ospite della comunità. Tutte le mattine la sveglia suona alla stessa ora, e si sta bene attenti affinché tutti curino con attenzione l'igiene personale, è obbligatorio farsi una doccia al giorno, e alla sera, alle undici si spengono le luci e si deve mantenere il silenzio. Ognuno, con l'aiuto degli operatori che vigilano sul loro operato, si deve impegnare a mantenere gli ambienti in ordine, deve preoccuparsi di fare il bucato e deve rispettare tutti gli impegni predisposti per lui. Attraverso un lavoro di speciale prevenzione e contenimento si punta a disciplinare un corpo poco abituato ai ritmi imposti.

Il problema di come accogliere e far fronte alla presenza dei MSNA in definitiva viene demandato ad istituzioni di controllo, il cui obiettivo sarà quello di formare degli individui ripuliti in qualche modo dallo stigma di straniero e integrati o per meglio dire acculturati. Poco importa della loro vita passata, del perché abbiano lasciato il loro Paese di origine, e dei modi in cui hanno raggiunto il Paese di accoglienza. Sembra prevalere piuttosto l'intenzione di rassicurare chi li ospita sulla presenza di forze in grado di fronteggiare l'arrivo inquietante dell'Altro che per essere accolto deve necessariamente essere iniziato al nostro vivere comune. Come scrive Michela Fusaschi in *Corporealmente Corretto* (Meltemi, Roma 2008: 107): «si tratta in fin dei conti di una paradossale “messa a norma”, conseguenza di un vero e proprio

potere di normalizzazione, in cui la libertà individuale viene controllata dall'alto, al fine di produrre il buon cittadino all'interno dello spazio dello Stato nazionale che prescinde dalla storia e dall'identità pregressa». È così che il migrante trova la sua legittimità. Un compito arduo e difficile ma da una parte semplificato nel momento in cui si ha a che fare con i minori, forse non del tutto strutturati e per questo più facilmente plasmabili.

*Dialoghi Mediterranei*, n.8, luglio 2014

## **Educare alla migrazione**

di *Valentina Richichi*

La scuola è oggi un luogo in cui educazione e immigrazione costituiscono un binomio inedito e variamente interpretabile. Entrambi i concetti, esplorati singolarmente, schiudono universi disciplinari molto ampi e in continuo aggiornamento: numerosi sono gli studi sull'immigrazione odierna, più antica è la scienza dell'educazione. Ma è solo quando la pratica quotidiana sovrappone i due termini, che il terreno di ricerche e azioni si fa accidentato e solleva dubbi di natura interpretativa. Si può, infatti, intendere il rapporto tra immigrazione ed educazione come una relazione asimmetrica fra educatori e alunni immigrati che adottino strategie di tipo assimilazionista. La relazione tra i due termini suonerebbe così come un "educare gli immigrati" a diventare italiani a tutti gli effetti. Quando invece l'immigrazione, da oggetto da circoscrivere, diventa soggetto attivo e scaturisce una riflessione sull'identità stessa degli educatori, ecco che "educarsi alla migrazione" diventa la locuzione di favore dalla quale partire, verso una prospettiva che ricollochi noi cittadini come migranti della nostra stessa società.

Le discussioni sulla presenza di alunni e studenti immigrati nelle aule scolastiche e universitarie del nostro Paese hanno preso le mosse da una considerazione del fenomeno definito in termini di emergenza. Occorre tenere presente che il settore dell'educazione rappresenta soltanto uno degli ambiti nei quali è stata posta la questione della nuova società multiculturale, valutata dalle istituzioni e dal mondo della politica in modi spesso distanti tra loro. A fronte, infatti, di una società che manifesta l'esigenza di comprendere le conseguenze dei flussi migratori verso l'Italia, la politica ha fornito risposte e interventi situati alle due estremità opposte di una linea che va dalle strategie di inclusione sociale fino a quelle di assoluto rifiuto. Ma anche quando si tratta dell'estremità che manifesti apertura nei confronti delle culture "altre", i rischi non sono minori. Si incorre, infatti, nelle mosse maldestre di chi, malgrado agisca in buona fede e in difesa di una categoria valutata

come “debole”, non fa che accentuarne la diversità e accrescerne la marginalità sociale.

Nelle classi multiculturali, gli insegnanti sono i primi soggetti chiamati a rispondere a quella che, oltre che un’esigenza sociale, è anche un richiamo a nuove forme di ricerca didattica. L’attenzione degli insegnanti si rivolge prevalentemente al cosiddetto “problema della lingua”: la non-competenza e conoscenza della lingua italiana sembrano costituire il solo ostacolo all’inserimento nella nuova classe. Superato tale ostacolo, l’alunno può finalmente dirsi “integrato”. Ma cosa vuol dire integrazione, e soprattutto: è mai stato lecito adoperare questo termine? Con “integrazione” si è spesso inteso l’inserimento e l’assimilazione degli stranieri nel tessuto sociale ospitante, attraverso retoriche che puntano a un annullamento o, al contrario, ad una accentuazione, delle loro identità di stranieri. Il fine di questa attenzione alle identità, percepite in conflitto con una certa identità autoctona, di cui si cerca di confermare una presunta unitarietà, è quello di provvedere nel minor tempo possibile a condurre la presenza straordinaria dell’Altro ad una condizione di normalità che possa richiedere sforzi sempre minori da parte delle istituzioni. Una simile dinamica è stata indagata negli anni Ottanta da Aihwa Ong, durante una ricerca sulla vita dei rifugiati cambogiani in California. La manipolazione dell’identità dei profughi scaturiva dalla loro collocazione all’estremità peggiore di un *continuum* che va da chi, per problemi di inserimento nel mondo del lavoro, dipendeva dal *welfare*, fino all’estremo positivo del buon cittadino americano, raggiungibile attraverso l’acquisizione dell’autonomia economica. Il modello di cittadinanza italiana non ha del tutto edificato simili pregnanze simboliche legate al mondo del successo individuale, così caldeggiato negli Stati Uniti, ma è concretamente legato all’acquisizione della lingua, non solo come carta d’ingresso al mondo della istruzione e del lavoro, ma come esclusivo percorso verso l’acquisizione della cittadinanza ideale.

Una ricerca che ho condotto tra il 2011 e il 2012, in una scuola primaria della città di Palermo, ha mostrato come si articolino alcune strategie adottate dall’Istituto e dagli insegnanti, rispetto ad alunni immigrati di seconda generazione, bambini cioè nati in Italia da genitori immigrati. Si tratta di scolari che non hanno vissuto l’esperienza della

migrazione, ma che sono alle prese con cambiamenti quotidiani tra registri comunicativi domestici e scolastici. Ho riscontrato una simile contraddizione esistenziale, in particolare in un'alunna di origine cingalese, disorientata perché costantemente in bilico tra due universi: quello della scuola, dove non riusciva a trovare chiavi interpretative dei fatti che avvenivano intorno a lei, e quello della casa, dove la sua immaginazione era costantemente stimolata dal mito dello Sri Lanka, una terra di cui non aveva alcuna esperienza personale.

Per molti immigrati, acquisire la competenza dell'italiano corrisponde all'appropriazione di una parte di quello stesso potere che li tiene ai margini. Significativa è, in questo senso, l'acquisizione delle parolacce come strumento violento di reazione verbale e di difesa. L'apprendimento della lingua, come ci insegnano studiosi di pedagogia cognitiva quali Piaget e Vygotskij, è un processo interazionale che necessita di una guida, piuttosto che di una somministrazione diretta verso un oggetto passivo. Chi apprende è sempre un soggetto attivo, in grado di codificare ed elaborare a suo modo la realtà con cui entra in contatto. D'altro canto, l'insegnante si trova a dover fronteggiare un compito di mediazione già a partire dal rapporto tra i programmi ministeriali e l'organismo-classe. Se poi, in quello stesso organismo, alcuni componenti denotano un vissuto familiare di immigrazione che crea distanza, il primo riconoscimento di tale peculiarità è affidato alla conoscenza o meno della lingua italiana. Ne deriva un senso di emergenza in grado di spiazzare anche chi vanta decenni di esperienza nel mestiere di insegnante.

Sebbene la lingua costituisca il titolo preferenziale di trasmissione della cultura, i linguaggi sono parte dell'esistenza e – da quanto rilevato sul campo della mia ricerca – alcune realtà scolastiche si sono mostrate sensibili anche ad altre tematiche comunemente definite “interculturali”. Si tratta dell'adozione di strategie comunicative costruite attraverso pratiche didattiche come percorsi linguistici extracurricolari, abbinati a progetti annuali e a laboratori incentrati sulla conoscenza di alcuni caratteri tradizionali delle “culture altre”: passano per spunti ludici e narrativi e sono realizzati alla luce della volontà di “integrare” gli alunni stranieri. L'iniziativa, per esempio, di una recita natalizia, è spesso motivata dagli insegnanti come un'occasione in cui le famiglie

di migranti possano trovare la serenità di constatare il pieno inserimento dei loro figli. Simili strategie perseguite nel segno dell'inclusione, paradossalmente, rischiano di condurre a situazioni che generano nient'altro che esclusione. Come già fatto notare da Barbara Pinelli, nell'ambito di una ricerca condotta a Bologna insieme alle donne immigrate, le retoriche culturaliste esacerbano le differenze culturali e costruiscono degli individui privi di soggettività, spesso identificati da etichette, prive di un concreto significato, come: "i cinesi", "i rumeni", "i marocchini". Un rischio che si traduce, nelle scuole, con l'adozione di spunti "esotici", esplicitamente riferiti al "compagno tunisino" e a tradizioni che trovano un significato maggiore nell'esperienza dei suoi genitori, piuttosto che nella sua.

Ulteriori problemi sono legati anche alla fissità degli orizzonti culturali cui il Paese di accoglienza è legato, quando, invece, sarebbe auspicabile rivedere le metodologie didattiche alla luce di un ambiente nuovo quale è la nostra società in movimento. Interessanti, a tal proposito, sono le pagine di *Straniero in classe* di Davide Zoletto, in cui si propone un nuovo posizionamento dell'insegnante, chiamato a farsi straniero egli stesso rispetto alla cultura cui ha fatto finora riferimento, scomponendola e ricomponendola insieme agli alunni. Nel concreto, si auspica una lezione che muova da punti di vista molteplici, in grado di ridisegnare profili concettuali dati per scontati. Stilare insieme agli alunni un elenco di caratteristiche fisiche dovrà diventare un momento in cui si valuteranno tanti modi possibili di descrivere il personaggio di una fiaba: la figura della principessa è quasi sempre rappresentata da caratteristiche somatiche del tipo caucasico, ed è esattamente in questa forma che anche alunni di origini lontane la disegnano. Dietro un certo tipo di rappresentazione, vive una implicita concezione di tipo gerarchico che, a mio parere, andrebbe demolito, per lasciare posto a principesse dagli occhi a mandorla e supereroi neri e riccioluti. L'insegnante che si ponga come straniero, dovrà, di volta in volta, ridiscutere i suoi assunti tradizionali e dubitare della certezza con cui ha finora consigliato ai propri alunni di utilizzare i pennarelli rosa per colorare il volto della principessa.

In senso più lato, la dimensione del contatto tra l'autoctono e lo straniero non dovrà situarsi nella pratica di condurre quest'ultimo al di

là di un confine che lo separa dalla comune accettazione, ma nell'incontro di entrambi in uno spazio comune fatto di confronto e relazione, dove, individuate le differenze, saranno le somiglianze a farsi interpreti pertinenti del contatto tra le persone, le loro storie e la loro immaginazione.

Occorrerà dunque ridiscutere concetti come quello di "integrazione", situato in una retorica dell'accoglienza, ma che necessita di liberarsi di quella "g", come proposto dal Ministro Cécile Kyenge, perché diventi realmente un processo di Interazione e di crescita culturale collettiva, un nuovo modo di concepire l'istruzione scolastica e di considerare tutti gli alunni come attori principali nella costruzione del futuro.

*Dialoghi Mediterranei*, n.3, agosto 2013

### **Riferimenti bibliografici**

- Ong A., 2005, *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Pinelli B., 2011, *Donne come le altre. Soggettività, relazioni e vita quotidiana nelle migrazioni delle donne verso l'Italia*, ed. it, Firenze-Catania.
- Richichi V., 2010-11, *Antropologia tra il banco e la lavagna. Una ricerca sulle dinamiche interculturali in classe*, tesi di laurea, Università di Palermo.
- Zoletto D., 2007, *Straniero in classe. Una pedagogia dell'ospitalità*, Raffaello Cortina Editore, Milano.



## La Casbah di Mazara. Dall'etnico all'esotico

di *Francesca Rizzo*

Il canto del muezzin puntuale richiama all'attenzione, non solo alla preghiera. Per qualche minuto si incontra, si sovrappone e si confonde con l'omelia cristiana. È un unico arcaico filo conduttore sonoro quello che si forma e si irradia da un medesimo luogo; coinvolge gli abitanti e i passanti ad una percezione mentale spaziotemporale, ai ritmi della vita, dei pensieri, della storia, e li guida nell'aria, verso mondi "altri" ad un passo da casa, a quella alterità, dimensionale o astratta, negata o accettata, che è comunque sempre consustanziale alla composita formazione di ogni identità, del nostro stesso essere nel mondo. Non siamo in Africa e per molti aspetti non sembra di essere neanche in Europa. Siamo nel cuore della *Casbah* di Mazara del Vallo, al centro del policromatico e polisonoro "mosaico mediterraneo", nella terra di mezzo di quel "mare in mezzo alle terre" che è il Mar Mediterraneo, un groviglio di voci e dissonanze, che prepotentemente si fonde con le acque del fiume Mazaro e penetra all'interno della città plasmando in un rapporto simbiotico il naturale e suggestivo portocanale e la città stessa.

Se è vero che la chiave di lettura di una città va ricercata nel suo centro storico, la memoria collettiva di Mazara passa proprio attraverso la composita identità storico-culturale del suo nucleo più antico, la *Casbah* (con questo termine gli abitanti si riferiscono ai due rioni storici di San Francesco e Giudecca) [1], nel cui tessuto urbanistico e tracciato viario è ancora visibile l'impronta della dominazione musulmana, sebbene la città sia stata costruita e ricostruita su se stessa nel tempo, e nel corso dei secoli abbia subito grandi mutazioni urbane.

La *Casbah* di Mazara è uno spazio che accoglie in forme miniaturizzate ma nette «l'eredità di una storia lunghissima e complessa». Il nucleo abitativo più antico della città, evolutosi nei secoli da quelli che furono i primi villaggi di pescatori, sorti proprio sulle rive del fiume e del portocanale, trae la sua ragion d'essere non soltanto dalla conformazione urbana e territoriale, ma anche dalla strategica posizione geografica della città a poco più di cento miglia dalle rive del Maghreb. I

contatti storici tra le due sponde protrattisi ininterrottamente nei millenni hanno dato vita ad un composito circuito di scambi culturali, economici e sociali ancora attivo che ha lasciato tracce indelebili nella storia della città tutt'oggi individuabili tra le mura della Casbah e i suoi abitanti. Nel suo divenire storico, identitario, sociale e culturale, assomma e racchiude in sé l'universalità dei problemi legati agli spazi urbani e l'eterogeneità propria di ogni spazio della migrazione; è il luogo in cui l'identità storica del passato si fonde con l'alterità del presente creando un microcosmo urbano locale in grado di rispecchiare gran parte delle dinamiche macrocosmiche urbane globali, continuando ad affermare la sua vocazione di luogo di incontro tra i popoli che nella storia l'hanno permeata e ne hanno determinato il carattere complesso e stratificato.

Dopo dodici secoli, infatti, la Casbah è tornata ad assumere il ruolo di spazio della migrazione al centro del Mediterraneo: al suo interno i migranti provenienti dal Nord Africa, in una visione ereditaria di una più ampia cultura mediterranea, ritornano a riappropriarsi di luoghi nei quali riconoscono parte della loro cultura, dei loro stili di vita, nei quali proiettano un'autorappresentazione fisica e simbolica. Qui trova luogo la materializzazione della contrapposizione ideologica, ma anche della "pacifica convivenza" tra Occidente e Oriente, tra cristianesimo e islamismo, con il tempo diventata un dispositivo ordinatore dello spazio, collocandosi sul piano simbolico nei diversi aspetti della cultura mazarese e siciliana in generale. Un esempio è riassumibile nella piazza San Francesco, nella quale si affaccia una delle chiese barocche più belle della città con l'adiacente convento accanto alla piccola sala di preghiera musulmana. In questo luogo le spiritualità cristiana e musulmana di fatto quotidianamente si sovrappongono e confondono le loro sonorità e le loro ritualità durante le celebrazioni delle rispettive liturgie.

Lo spazio urbano non è uno sfondo neutro nel quale astrattamente ci muoviamo, è un prodotto umano, esiste in quanto creazione culturale, ed è per sua natura storica e antropologica un prodotto multietnico e multiculturale stratificato, un corpo che incarna ed emana memoria: chi lo percorre o lo vive respira, anche quando non li avverte consapevol-

mente, i ritmi e i flussi umani e temporali ad esso embricati, e dai quali è costantemente attraversato.

È noto che gli immigrati si concentrano generalmente ai margini delle città, in quelle parti degradate del centro storico, delle aree semi-centrali, nei sobborghi e negli slums. La divisione dello spazio urbano, i principi distributivi e i processi insediativi hanno però una propria storia, corrispondono a progetti di inserimento molteplici che si differenziano sulla base di fattori eterogenei: la struttura urbanistica della città (come nel nostro caso di studio), la storia migratoria e il contesto d'origine delle popolazioni immigrate, i caratteri demografici, sociali, culturali e professionali, i piani di riqualificazione urbana, il ruolo delle istituzioni, il mercato immobiliare pubblico e privato. La concentrazione spaziale, inoltre, può implicare vantaggi quali la preservazione dell'identità culturale di un gruppo, l'inserimento nel contesto sociale e lavorativo, e svantaggi quali la restrizione dei contatti sociali e con le istituzioni, lo sviluppo di stereotipi spaziali che possono influenzare negativamente la percezione della zona urbana e dei suoi abitanti. Le aree o i quartieri cosiddetti etnici, infatti, sono spesso unità spaziali e sociali a densità multietnica.

L'evoluzione dell'utilizzo e dell'identità dello spazio urbano concernente il centro storico di Mazara e in particolare la casbah è segnato dalla data del 1968, anno in cui, da un lato, il terremoto colpì la Valle del Belice e, sebbene non arrecò danni notevoli agli edifici, accelerò il già avviato deflusso della popolazione da questa parte della città; dall'altro lato, cominciarono ad arrivare in città i primi immigrati tunisini, che si stabilirono nelle parti degradate del vecchio rione storico, occupando piccoli alloggi fatiscenti in condizioni igieniche precarie e con servizi limitati in conseguenza di una serie di fattori convergenti: la modicità dei costi degli alloggi, la loro prossimità ai luoghi di reclutamento della forza lavoro – la Marina e il Portocanale per coloro che lavoravano nel settore della pesca, Piazza Porta Palermo per chi si impiegava stagionalmente come bracciante agricolo – e la possibilità di appropriarsi di uno spazio urbano che ricorda molto da vicino gli ambienti dai quali si proviene poiché vi si ritrovano non solo gli aspetti architettonici e urbanistici della città araba, ma anche i propri compaesani in quanto luogo privilegiato della catena migratoria.

Con il sisma del 1981 si assiste al propagarsi della popolazione locale dal centro alla periferia della città; è in questo periodo che si interrompono quasi completamente i contatti della stragrande maggioranza degli abitanti autoctoni con la casbah: lasciata al degrado nel disinteresse delle istituzioni pubbliche, non più transitata né illuminata, anche a causa della sua morfologia diventa riparo per spacciatori, tossicodipendenti, contrabbandieri, criminali di ogni tipo ed emarginati. Tale situazione si è ulteriormente complicata all'inizio degli anni '90 con l'arrivo e lo stanziamento di nuovi flussi migratori sull'onda della imminente guerra nei Balcani, provenienti dai Paesi della ex Jugoslavia in smembramento, per lo più serbi, kosovari e montenegrini di etnia rom (in maggioranza Khorakhané e di fede musulmana), che si aggiunsero al piccolo gruppo rom giunto in città da Gnijlane negli anni '70.

La comunità rom di Mazara costituisce il secondo gruppo etnico dopo quello dei maghrebini; indicati come "slavi" vengono menzionati dalla popolazione locale solamente attraverso stereotipi, ma in realtà pochissimi sono a conoscenza del fatto che si tratta di un gruppo rom, anche perché molti di loro tendono a rimanere anonimi per evitare lo stigma di "zingaro", troppo è il divario conoscitivo e troppi sarebbero quei pregiudizi da sfatare creati dai *gagè* (tutti i non rom). Per i rom, profughi di guerra e richiedenti asilo politico, la casbah si presentò come una sorta di rifugio di emergenza, tanto più che le case abbandonate pare fossero concesse esentasse in cambio di lavori di rinnovamento autogestiti. Questa concessione però andava a suggellare quella percezione della casbah come "spazio marginale".

Dunque, con l'arrivo dei primi gruppi di immigrati a Mazara si formò, nei locali degradati della casbah, una "colonia", cioè la concentrazione provvisoria di un gruppo etnico in questa piccola zona funzionale a necessità lavorative corrispondenti ad entrambe le comunità. All'incremento della densità abitativa corrispose l'aumento della competizione spaziale e della percezione della distanza culturale dando vita ad un "ghetto" dai confini immateriali ma simbolici, etnici e culturali. La casbah da luogo storico e identitario della città si è trasformato in uno spazio socialmente subuniformato e stigmatizzato, topograficamente separato sotto la logica dell'appartenenza etnica. È probabilmente il processo di inserimento socio-spaziale dei nuovi arrivati

l'elemento che più degli altri ha giocato un ruolo fondamentale nella percezione di questo spazio come "altro": la casbah che per le sue caratteristiche fisiche si configurava già come luogo dell'impronta araba della città, diventa per antonomasia lo *spazio della migrazione*, il "territorio dei tunisini e degli slavi". La presenza dello "straniero" rende estraneo anche il luogo che esso occupa e ciò che identifica. Lo storico rione di San Francesco, per esempio, rievoca uno stile di vita etnico che proietta la propria abitazione anche al di fuori degli spazi strettamente domestici, su quelle stradine, vicoli e cortili vissuti come estensione del domestico, specie dalla comunità rom, concentrata in alcune aree ben precise (via Pilazza e via Bambino – parte interna del quartiere San Francesco); uno stile di vita dal quale il mazarese autoctono si è emancipato e per il quale spesso si indigna e si tiene alla larga – con la presunzione etnocentrica di essere migliore pur precisando di non essere razzista – dimenticando o disconoscendo la fruizione che in passato avevano degli stessi spazi i propri avi.

Intorno alla casbah cominciarono così ad innalzarsi delle simboliche barriere invisibili che portarono i suoi abitanti ad un vero e proprio processo di autosegregazione etnica come conseguenza da un lato di meccanismi di discriminazione e di rifiuto, dall'altro come dispositivo di difesa della propria identità e di emarginazione sociale, agevolato dalle caratteristiche topografiche che scoraggiano l'inclusione e facilitano la separazione tra il vecchio impianto urbano islamico e il resto della città e della società, nonché tra gli spazi privati e quelli pubblici. Si è formata quindi una medina nascosta, ri-radicata, un insieme inedito, largamente in divenire: dapprima quartiere etnico (immigrati maghrebini e rom), poi quartiere multietnico, dato il successivo arrivo di immigrati dall'Africa sub-sahariana, dalla Romania, dal Bangladesh e da altri Paesi, che mantengono il processo insediativo costante e sempre aperto e alimentano l'eterogeneità di questo continuum spazio-temporale della migrazione. In questo modo per molti anni, fino ai nostri giorni, il cuore della città antica è diventato uno spazio "altro" rispetto al resto della città, sconosciuto a gran parte della popolazione mazarese che, abbandonandolo a se stesso, ha contribuito a renderlo tale, connotandolo nella sua aurea di negativa alterità, sottolineata da un uso distorto dello stesso termine Casbah, in senso dispregiativo.

Più recentemente, anche grazie all'incremento di locali commerciali, servizi di ristorazione, microstrutture alberghiere, a una serie di piccoli interventi pubblici mirati di "maquillage" urbano non programmati (ripristino degli impianti di illuminazione, servizio capillare di pulizia delle strade, piccoli lavori pubblici di arredo con l'introduzione di vari manufatti in ceramica in tutto il centro storico, così come nel resto della città), messi in atto dall'attuale Amministrazione, coadiuvata dalle operazioni antidroga e anticriminali delle forze dell'ordine, al fine di migliorare lo spazio urbano in questione e renderlo fruibile in una politica di promozione turistica della città, quest'area ha goduto e continua a godere di interventi decorativi volti a rendere più gradevole l'aspetto e a migliorarne la vivibilità. Quanto era prima connotato nel segno della estraneità e della separatezza, appare ora convertito esoticamente, nella fascinazione turistica prodotta dai richiami mitici alla mediterraneità architettonica della medina di chiara origine araba. I confini del ghetto si sono così pian piano quasi del tutto dissolti e allo stato attuale possiamo parlare della casbah come di un'*enclave multiethnica*, in cui il gruppo etnico maggioritario è quello dei tunisini. In questa fase di transizione, ancora del tutto sperimentale, con i processi in corso in forma di laboratorio in progress, un peso rilevante è assunto dagli orientamenti politici, dall'atteggiamento delle istituzioni pubbliche, e dalle ricadute favorevoli che essi hanno nel mercato immobiliare (si assiste a una sensibile crescita degli investimenti nella zona da parte della popolazione autoctona).

Quest'immagine della casbah, però, non nasce come una visione oggettiva scevra da ogni forma di potere e di azione, appare legata ad un'azione ideologica programmatica e a precisi interessi economici, è la ricostruzione/riformulazione (ancora in atto) dell'alterità di uno spazio socialmente e culturalmente stigmatizzato attraverso uno spazio immaginato i cui segni sono stati reinterpretati e risemantizzati nelle attività di recupero e di valorizzazione in chiave turistica: la casbah non esisterebbe in quanto tale ma come una «creazione dell'altro e dell'altrove [...] utile a forgiare l'identità del turista», per usare le parole di Aime [2]. Sia la storica conformazione urbanistica che l'attuale componente umana, ovvero la medina abitata dagli immigrati, nonché la messa in scena di eventi volti alla promozione del prodotto/luogo sul

piano internazionale, vengono considerati una forma sincretica di comunicazione strategica e spaziale promotrice di sviluppo, in funzione di un unico e predominante destinatario: il turista. L'organizzazione dei grandi eventi annuali e di risonanza internazionale, come per esempio il "Blue Sea Land" [3], promuovendo la mediterraneità della città, fungono da strumento attrattivo e occasione di conoscenza dello spazio riqualificato della casbah, una sorta di espositore pubblicitario significativo per la promozione dell'immaginario collettivo. Queste iniziative assumono un ruolo fondamentale nell'esportare e connotare la città come luogo esemplare di multiculturalità e (presunta) integrazione culturale, ma nonostante l'enorme sforzo organizzativo sembra non riescano a coinvolgere attivamente le comunità etniche che vivono nel quartiere.

In questa operazione «il valore dell'alterità viene evidenziato come un motore principale per lo spostamento a fini ricreativi» [4], poiché lo sguardo esterno del soggetto/turista ricerca, interpreta e giudica l'esperienza del luogo attraverso le sensazioni e le sollecitazioni o suggestioni a cui è sottoposto. Il processo di "turisticizzazione" e promozione dei luoghi (o *space packeging*), infatti, cerca di offrire alla persona un'esperienza percettiva significativa, così che la componente visuale viene enfatizzata con materiali iconografici legati alla creazione di dispositivi complessi di significati culturali. Questo sistema segnico veicolato attraverso le immagini di agenzie pubblicitarie, guide, oggetti architettonici, pannelli lungo i percorsi e altri materiali, tende spesso, però, a corroborare e confermare rappresentazioni, iconografie e narrazioni che la cultura ospitante attribuisce alla cultura ospitata, a beneficio del consumo del turista. Quello che una volta era incontro e scoperta tra due culture diverse, oggi è anche uno strumento di redditività che influisce nella stessa definizione di identità del Paese ospitante. La spazialità di questo micromondo di cose, di case e di persone diventa uno spazio simbolo che da un lato ingloba e viene inglobato allo stesso tempo nell'opera di riqualificazione e risemantizzazione, dall'altro lato è capace di «rendere semioticamente esistente solo ciò che gli si conforma stilisticamente o ciò che conferma l'immagine (e i valori) della città» [5], la quale si riforma e rimodella a partire dai suoi oggetti e spazi simbolo.

La memoria culturale del luogo e la memoria culturale degli uomini che lo vivono diventano oggetto di un testo semiotico, il contesto urbano casbah/centro storico, ora possibile, formalizzato e fruibile, oltre che plasmato in immagini e immaginario collettivo di meta turistica esotica inglobata in un contesto familiare – “un angolo di Maghreb”, così viene definita sulle recensioni del noto *TripAdvisor* dai turisti che l’hanno visitata – attraverso la ridefinizione semantica e antropologica del senso del “qui” e dello “altrove”.

Insomma l’esperienza dell’esoticità ad un passo da casa e senza lunghi viaggi, facilmente accessibile, ma anche facilmente abbandonabile: è così che l’immaginario turistico viene concepito e preconfezionato. È così che si proiettano sul territorio significati fuorvianti che rischiano di alimentare stereotipi che nel tempo potrebbero innescare negli abitanti sentimenti contrastanti – per altro già avvertiti e manifestati – e meccanismi di tutela della propria privacy induttori di un’auto-segregazione maggiore. Infatti, nel periodo estivo di maggiore afflusso turistico, in quei vicoli e in quelle stradine vissute come estensione dell’abitazione, ci si sente “invasi” da turisti/paparazzi affetti da “instagrammiana” voracità, per cui si è costretti a tutelare quei bambini più piccoli che normalmente giocano, mangiano, dormono in strada, mentre è possibile notare le donne musulmane che escono o entrano in casa cercando di schivare gli obiettivi delle fotocamere.

In questo grande “quartiere-museo dell’alterità” a cielo aperto, si diventa consapevolmente o inconsapevolmente – a seconda dell’umore e delle attività che si stanno svolgendo – parte di esso, recitando ognuno un ruolo che sui social network rende protagonisti dei viaggi altrui, gli abitanti incastonati negli oggetti architettonici e artistici e proditoriamente immortalati da immagini pubblicate come trofeo della vacanza esperita. I social network, *Instagram* primo tra tutti, giocano una funzione fondamentale in tale meccanismo di “appropriazione turistica” e possono facilmente fornirci un esempio tangibile di quanto stiamo cercando di spiegare. Grazie a questo dispositivo mediatico, una delle icone del soggiorno a Mazara e della visita alla casbah è diventata l’immagine di una casa decorata con i colori tipici del Maghreb, quasi sempre immortalata con un’anziana donna di etnia rom che passa le sue giornate seduta davanti casa.



Gli interventi di restauro si potrebbero inquadrare nell'ambito di un'*estetica dell'identificazione* che tende ad «affermare la presenza di un'identità architettonica passata. [...] All'opposto, dal lato di un'estetica della contrapposizione potremmo istintivamente pensare a tutti quegli interventi che inseriscono all'interno di un tessuto urbano con un suo stile un oggetto architettonico percepibile come estraneo, come altro o quantomeno non immediatamente proprio» [6]. Il caso dell'*estetica della contrapposizione* si attua attraverso il processo di richiamo mitico ad un'idea convenzionale della mediterraneità, esaltata dall'arte della ceramica e dall'arredamento urbano che essa costituisce nelle sue diverse forme. Sui paramenti murari e sulle più diverse superfici dei vicoli e dei cortili del centro storico e di tutta la città sono disposte opere in ceramica, vasi, pannelli descrittivi, bassorilevi, i testimoni di una dinamica di dominanza artistico-semantiche che probabilmente, se perdurerà negli anni, porterà all'"invenzione di una tradizione" [7], quella dell'arte della ceramica come eredità dell'artigianato locale, sostenuta dal contesto di matrice araba ovvero dal paesaggio architettonico e dall'ambiente domestico. Mazara, infatti, non è tra i centri siciliani storicamente produttori di ceramica, qui in passato non erano presenti laboratori artistici di manufatti in ceramica invetriata, ma erano attestate soltanto industrie di laterizi e stoviglie, i cosiddetti "stazzoni".

Quindi, se è vero che con gli arabi arrivarono in Sicilia e si diffuse in tutti i Paesi del Mediterraneo le ceramiche e la raffinata cultura figurativa di produzione vascolare, la presenza delle opere ceramiche nella casbah non fa che enfatizzarne e attualizzare il suo legame urbanistico e storico, riaffermando la continuità con il passato e con un'immagine consolidata della propria identità. Tuttavia, la continuità che si manifesta a livello del piano dell'espressione si correla ad una discontinuità a livello del piano del contenuto e viceversa. Inoltre, in questo gioco di "traduzione dell'alterità" in una presunta "tradizione" «non va sottovalutata la capacità di questi oggetti di tessere trame complesse con i luoghi in cui vanno a situarsi: proprio in virtù del gioco traduttivo progettato o retroattivo (l'aura di contesto che ogni oggetto architettonico potente emana), continuamente si mette in moto un meccanismo di potenziale "indigenizzazione" dell'oggetto estraneo o

di riconfigurazione complessiva dell'immagine del paesaggio architettonico "autoctono", fino al punto da far sembrare naturale la compresenza del vecchio e del nuovo» [8]. Accade pertanto che la presenza della ceramica come significante spaziale della città, dei suoi luoghi storici, al di fuori del suo senso estetico di arredo ornamentale ha poco in comune con la casbah in quanto spazio della migrazione e con i suoi abitanti, i quali ne gradiscono l'impatto visivo, nonché il miglioramento nella vivibilità di tali spazi.

Nello spazio pubblico, almeno apparentemente, si può osservare comunque una discontinua coesistenza tra elementi socio-culturali diversi, "tradizionali", etnici e/o "esotici", data anche dalla presenza di piccole attività di "marketing interculturale" [9]. L'uso dello spazio urbano pubblico, seppure in modalità diverse, è una delle forme più evidenti della visibilità dei migranti nelle città e nei quartieri. «Nell'ambito dei fenomeni di prossimità e appropriazione territoriale, si moltiplicano le insegne delle associazioni straniere e dei negozi frequentati dagli stessi immigrati. Si tracciano sui muri scritte e segnaletiche nella lingua nativa degl'immigrati, fino a sovrapporre una nuova originale toponomastica di vicoli e slarghi parallela a quella dei locali, fino a rifunzionalizzare e risignificare gli stessi ambienti di vita in comune con gli autoctoni» [10]. Già da tempo, infatti, sono sorti in alcuni punti strategici del centro storico dei veri e propri luoghi di incontro e di interazione tra gli immigrati della città, due dei quali li possiamo definire ormai "tradizionali" nella vita quotidiana dei maghrebini, spazi in cui un tempo si andava a cercare il lavoro, oggi rifunzionalizzati dagli stessi immigrati come luoghi storici della loro presenza in città: ovvero la piazza Porta Palermo, dove in passato si svolgeva l'ingaggio della forza lavoro del settore agricolo, oggi luogo di ritrovo e di acquisto di alimenti – qui si trova una delle macellerie *halal* presenti in zona che vende anche alimenti vari e tipici prodotti maghrebini, e un negozio di articoli vari, i cui proprietari sono entrambi di origine marocchina – e la piazza Regina o "Marina", così come viene localmente identificata, con i suoi bar lungo il molo, in cui da sempre si ritrovano i marinai di tutte le etnie, e sono situati due dei quattro circoli o associazioni ricreative gestite da tunisini, dove gli immigrati bevono il tradizionale tè o la birra, fumano il narghilè, giocano a carte e chiacchierano.

«Gli immigrati tunisini hanno ricreato a Mazara gli stessi spazi e gli stessi luoghi destinati al tempo libero propri del paese di origine, [...] come se fossero in Tunisia [...]. La partecipazione alla vita sociale consiste dunque nel frequentare i circoli tunisini o i bar del porto» [11]. Nella stessa piazza Regina fino a poco tempo fa si trovava anche un bar il cui proprietario era rom, un vero e proprio luogo di incontro interetnico.

Si tratta di luoghi pubblici frequentati esclusivamente da uomini, restando la vita sociale delle donne per lo più relegata agli spazi domestici della casbah, nei vicoli e cortili abitati da famiglie tunisine, celati da veri diaframmi di tessuti, spesso quelli tipici importati dalla Tunisia, stesi su corde legate da un capo all'altro dello spazio antistante la soglia di casa o appena dopo l'ingresso del cortile aperto, quasi come a "velare" appunto lo spazio privato e semiprivato, femminile, dagli sguardi pubblici, come usano fare le donne con il loro corpo e con se stesse. Un'eccezione è costituita da quelle giovani e meno giovani che è sempre più frequente incontrare per le strade, presso la villa comunale o a passeggio nel Lungomare. L'unico *fast food* etnico esistente nella casbah e a Mazara, gestito dalle donne di una famiglia tunisina, prepara specialità gastronomiche della cucina maghrebina ed è un polo di attrazione turistica, oltre ad essere un vero e proprio simbolo della emancipazione economica femminile tunisina, ostentato con orgoglio dalla proprietaria.

La casbah di Mazara, dunque, è inevitabilmente un luogo contraddittorio e "altro" rispetto al contesto urbano che lo circonda; in essa possiamo individuare caratteri di estraneità e mescolanza di alterità/identità etnica e culturale che si trova spazialmente e socialmente al centro della marginalità ed è attualmente interessata da una serie di mutamenti materiali e simbolici. Da un lato, è in atto una riqualificazione spaziale e semantica che, enfatizzando ancora di più il richiamo ad un'idea collettiva di presunta mediterraneità attraverso un processo artistico e semantico, vuole mettere fine al degrado di questa area sottraendola alla morsa della microcriminalità e riconvertendola in parte in elemento di attrazione turistica presentato in chiave esotica. Nel tentativo di ridare dignità e fruibilità al nucleo dell'identità storica della città, si promuove la riappropriazione da parte degli autoctoni che a

lungo hanno ignorato l'essenza identitaria di tali luoghi e che oggi sempre più spesso sembrano improvvisarsi "turisti" tra i turisti, facendosi reporter in avanscoperta di questo "pezzo d'Africa" sotto casa. Dall'altro lato, in quanto spazio storico delle catene migratorie e nucleo residenziale privilegiato dagli immigrati che vivono al centro della città ma se ne tengono quanto più possibile in disparte, la casbah è il punto di snodo di complessi meccanismi socio-spaziali e di importanti processi di metamorfosi generazionali. Qui ritroviamo quelle comunità marginali che vivono negli "interstizi" del sistema mondo, uno di quelli che H. K. Bhabha chiama "luoghi della cultura", ovvero spazi in cui si costruisce una nuova società attraverso un processo di germinazione di forme innovative di partecipazione sociale ma anche di conflittualità culturale.

In conclusione, a guardar bene, la casbah di Mazara si può definire come un'area fisicamente identificabile e multietnicamente densa – un laboratorio antropologico a cielo aperto – strettamente legata alla stratificazione storica e migratoria non solo della città ma dell'intero Mediterraneo. È un crocevia di paradossi, un luogo talmente denso di memoria da racchiudere in sé l'identità e l'alterità dei mazaresi, la marginalità del centro, l'ordine del caos, il globale nel locale, l'etnicità nella multietnicità, un luogo sfuggente nelle sue ombre e nei suoi intricati percorsi, una piccola medina che sembra volere accogliere e raccogliere i popoli del mondo. Una complessa realtà multietnica ancora in fase embrionale ma preludio del mondo che verrà, avendo tutti i presupposti per diventare effettivamente il centro di un dialogo quotidiano interculturale e interreligioso che vada oltre il dualismo "noi" autoctoni/"loro" immigrati.

*Dialoghi Mediterranei*, n. 15, settembre 2015

### Note

- [1] Il termine "Casbah" deriva dall'arabo *qaṣaba* che significa "cittadella, rocca, fortezza", ad indicare un centro fortificato, una costruzione cinta da mura difensive, spesso solcata da stradine sulle quali si affacciavano abitazioni private. In base a questa descrizione si potrebbe ricondurre l'utilizzo del termine per indicare determinati rioni storici, alla notizia di una fortez-

za araba che F. Napoli riprende da G.G. Adria. Tale fortezza, di cui nel 1500 vi erano già solamente le rovine, sorgeva al centro dei due quartieri storici, nei pressi della piazzetta del Marchese, oggi conosciuta anche come piazzetta F. Modica, collocata nella via Porta Palermo, l'arteria viaria che divide il rione San Francesco dal rione Giudecca e dal rione San Giovanni (F. Napoli 1939: 3).

- [2] M. Aime-D. Papotti, 2012: XIV.
- [3] Il "Blue Sea Land" è organizzato dal Distretto produttivo della pesca, insieme alla Regione Siciliana e il Patrocinio del Ministero degli Affari Esteri, il Ministero dello Sviluppo Economico e il Ministero delle Politiche Agricole, Alimentari e Forestali. Nei suoi ultimi programmi annuali si presenta come «una grande fiera multiculturale in cui i visitatori hanno modo di interagire, conoscere, assaporare i prodotti esposti provenienti da diverse parti del mondo e, inoltre, partecipare ad incontri seminari, dibattiti prodotti da enti, istituzioni ed organizzazioni del settore agro-ittico-alimentare: il Mar Mediterraneo e i suoi sapori tipici, nelle oltre venti lingue dei paesi partecipanti, sono il filo conduttore di uno spettacolare palcoscenico dei popoli che avrà il suo cuore pulsante nell'Expo allestita nella Casbah di Mazara del Vallo». ([www.bluesealand.it](http://www.bluesealand.it)).
- [4] M. Aime-D. Papotti, 2012: XVIII.
- [5] F. Sedda-P. Cervelli, 2006: 175.
- [6] Idem: 177-178.
- [7] Cfr. E. J. Hobsbawn-T. Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987.
- [8] F. Sedda-P. Cervelli, 2006: 178.
- [9] Il "marketing interculturale" è un processo di comunicazione e scambio che si attua tra il produttore, il fornitore e il cliente nell'ambito di una società pluri-etnica, utile al contatto tra culture diverse, alla interazione interculturale, alla valorizzazione di tutte le identità, nonché al contrasto della segregazione degli immigrati.
- [10] A. Cusumano, 2006: 6.
- [11] K. Hannachi, 1998: 69-70.

### Riferimenti bibliografici

Aime M., Papotti D., 2012, *L'altro e l'altrove. Antropologia, geografia e turismo*, Einaudi, Torino.

- Bhabha H. K., 2001, *I luoghi della cultura*, trad. it., Meltemi, Roma.
- Callari Galli M. (a cura di), 2007, *Mappe urbane. Per un'etnografia della città*, Guaraldi, Rimini.
- Cusumano A., 1976, *Il ritorno infelice*, Sellerio, Palermo.
- Cusumano A., 2006, "Antropologia e immigrazione. Il ritorno infelice trent'anni dopo", in Giacomarra M. (a cura di), *Isole. Minoranze, migranti, globalizzazione*, vol. II, Fondazione Ignazio Buttitta, Palermo: 185-204.
- Cusumano A., Lentini, R. (a cura di), 2004, *Mazara '800-'900. Ragionamenti intorno all'identità di una città*, Sigma, Palermo.
- Guidoni E., 1978, *La città europea. Formazione e significato dal IV all'XI secolo*, Electa, Milano.
- Hannachi K., 1998, *Gli immigrati tunisini a Mazara del Vallo. Inserimento o integrazione*, Cresm, Gibellina.
- Napoli F., 1939, *Notizie di Mazara medievale*, Tipografia Grillo, Mazara.
- Sedda F., Cervelli P., 2006, "Zone, frontiere, confini: la città come spazio culturale", in Marrone G., *Senso e metropoli. Verso una metropoli post-urbana*, Meltemi, Roma: 171-192.
- Veca G., 2011, "Siamo tutti gagè", in Guarrasi V. (a cura di), *La città cosmopolita. Geografie dell'ascolto*, Palumbo, Palermo.

## **Dispositivi ed eccezioni nel processo migratorio. La storia di Odette**

di Daria Settineri

In questo articolo, tramite la narrazione degli eventi di un periodo della vita di Odette, una donna ivoriana che conobbi a Palermo nel 2009, intendo sottolineare due aspetti che mi sembrano rilevanti. Il primo riguarda il modo in cui i dispositivi di sicurezza e di controllo sociale messi in atto di volta in volta dallo Stato nei confronti delle persone migranti si esprimono in riorganizzazioni delle traiettorie di vita di molti esseri umani. Il secondo concerne il fatto che la difficoltà ad accedere sostanzialmente, e non solo formalmente, a un corpo di norme limita la poiesi umana. In particolare, nel caso di Odette, questi due aspetti si concretizzano in due conseguenze fondamentali: una concerne la decisione di cambiare luogo in cui abitare, con tutti gli effetti che ciò comporta in termini di percezione del sé nello spazio e di riorganizzazione delle proprie reti; la seconda riguarda la sua sensazione di aver subito un'ingiustizia nel momento in cui non è riuscita a tradurre, in un universo di significato per lei accessibile, il motivo per cui il suo ristorante era stato dichiarato non a norma.

Odette ha un grande spirito imprenditoriale e una forte volontà di riuscire ad affermarsi con il suo lavoro, ma l'incapacità che talvolta ha avuto nell'incorporare correttamente le norme, giuridiche e sociali, da un contesto a un altro ha comportato per lei grave dispendio di energia e perdita di capitali. C'è da dire, però, che tale incapacità non è tanto riconducibile al fatto che Odette sia una migrante quanto al fatto che la sua esperienza della normatività è passata attraverso le esperienze vissute a Ballarò (mercato popolare sito nel più ampio quartiere dell'Albergheria, nella prima delle quattro circoscrizioni in cui è diviso il centro storico di Palermo), un luogo in cui la frattura fra accessibilità formale e sostanziale al diritto è un'*impasse* con cui molti gruppi sociali fanno i conti giornalmente. Inoltre, quelle reti di solidarietà dell'associazionismo che erano riuscite a trovare per lei un impiego come ba-

dante, nel momento in cui Odette ha scelto per se stessa una strada che non corrispondeva all'offerta lavorativa proposta, non sono state in grado di aiutarla a districarsi all'interno dell'iter burocratico che le avrebbe garantito la regolarità dei permessi e, probabilmente, la sua realizzazione come imprenditrice.

Nel 2009, quando la conobbi, Odette aveva trentasette anni di cui gli ultimi otto vissuti in Italia. Era stata prima a Brescia, dove aveva vissuto con il marito e tre figli, due nati proprio negli anni della sua permanenza nella città lombarda. Era madre anche di altri due figli che, però, vivevano in Ghana con la nonna materna che è risposata a un uomo ghanese. Il marito è un uomo violento ma, dopo aver perso il lavoro, questo tratto del suo carattere si era talmente esasperato da aver indotto Odette a separarsene. I primi mesi successivi alla fine del suo matrimonio, Odette aveva vissuto con un'amica con cui divideva le spese della casa e la gestione dei figli. Quando, però, seppe che non le avrebbero rinnovato il contratto nella fabbrica in cui lavorava, accompagnati i figli in Ghana dalla madre, al ritorno in Italia, temendo di non riuscire a rinnovare il permesso di soggiorno, si trasferì a Palermo dove sapeva che avrebbe avuto più facilità a vivere senza i documenti in regola. Nel capoluogo siciliano, come in tante altre zone dell'Isola, infatti, ci sono spazi che, per una molteplicità di motivi legati alle zone d'ombra create dalla convivenza tra Stato e mafia (intesa come modello di criminalità organizzata), garantiscono più che altrove la permanenza dei migranti privi di permesso di soggiorno.

A Palermo Odette trovò subito un lavoro che le diede la possibilità di rinnovare il permesso di soggiorno e, successivamente, nel 2011, con lo scoppio della guerra in Costa d'Avorio, di convertirlo in permesso di soggiorno per protezione umanitaria temporanea. L'affermazione personale tramite il lavoro, lo si evince dalla sua storia, è sempre stata una priorità di Odette che ha mostrato anche grandi capacità imprenditoriali. Dal suo arrivo a Palermo al 2011, infatti, aveva lavorato come badante tutta la settimana mentre il sabato dalle quindici e trenta alle ventitré e la domenica dalle nove alle ventitré, essendo libera, si era dedicata alla gestione di un punto di ristorazione a Ballarò, prima in piazzetta Sette Fate, poi in via Casa Professa. A piazzetta Sette Fate, adiacente a piazza Santa Chiara dove si trova l'omonima struttura cen-



tro di incontro di tutti i migranti palermitani, Odette aveva installato un grande fornello da campeggio alimentato da una bombola e due barbecue. Si era attrezzata con bacinelle e bidoni dell'acqua, stoviglie di plastica, rotoloni di carta; aveva anche organizzato un paio di tavoli con qualche sedia. Con un investimento minimo aveva organizzato un ristorante all'aperto in un luogo, peraltro, in cui fino a qualche tempo prima vi era stato anche un locale che era un importante punto di riferimento per gli immigrati, soprattutto ivoriani. Poiché nessun ivoriano, in quel periodo, era nelle condizioni di potersi dedicare esclusivamente alla gestione di un locale o era in grado di investire abbastanza da riuscire a farle concorrenza, Odette da questa attività poté ricavare un discreto introito. La posizione, però, pur avvantaggiandosi della presenza della struttura di Santa Chiara e delle persone che richiama, nonché dell'utenza del precedente locale, non poteva competere con gli esercizi gravitanti attorno alla piazza di Ballarò; inoltre, aveva lo svantaggio di rivolgersi a un preciso target etnicamente connotato ed era destinata a esaurirsi con la fine della bella stagione.

Odette meditava, perciò, sulla possibilità di abbandonare il suo lavoro di badante, che, pur vincolato alla durata della vita della persona che assisteva, le garantiva nel frattempo uno stipendio sicuro, e progettava di dedicarsi esclusivamente alla gestione di un locale. Soprattutto, aspirava ad avere un locale il cui target potesse essere il più ampio possibile e, per questo, sapeva di aver bisogno di risparmiare una certa somma da investire. Un magazzino che si trova nella medesima piazza, affittato in comune con altri ivoriani, le permetteva di tenere un frigorifero dove poteva refrigerare le bevande e i cibi e di conservare tutta la sua attrezzatura alla fine della giornata. Quando, con l'arrivo dell'autunno, decise di trasferirsi in via Casa Professa, pagava un canone mensile di quattrocento euro a un ivoriano che aveva affittato il locale (una stanza di 20 mq. circa) per allestire un bar e in cui, nel fine settimana, si poteva anche ballare. In quel periodo Odette cucinava dentro il magazzino di piazza Sette Fate e poi, caricate tutte le pietanze su un carrello per la spesa del supermercato, si trasferiva nel locale per la vendita.

Messo da parte un po' di denaro, però, Odette tentò di aprire un proprio locale, in via Chiappara al Carmine, e per questo, alla vigilia

dell'inaugurazione, nel maggio 2011, abbandonò il suo lavoro di bandante. D'altronde i rapporti con i figli degli anziani di cui si occupava erano molto tesi, perché lamentavano il fatto che Odette usasse la casa dei loro genitori come deposito per la merce che raccoglieva e comprava e che, stipata in grossi sacchi neri della spazzatura o in scatoloni di cartone, periodicamente inviava in Ghana alla madre grazie a container ciclicamente affittati da gruppi di persone per spedire merce nei Paesi d'origine. Odette conosceva tutte le offerte dei centri commerciali e, quando un prodotto era particolarmente vantaggioso, lo acquistava in serie per poi farlo rivendere alla madre. Il locale in via Chiappara al Carmine consisteva di un vano stretto e lungo che per un periodo era stato gestito, per la vendita di prodotti alimentari africani e per la ristorazione, da una coppia di ghanesi, Dana e Bismark, che avevano deciso di trasferirsi in una sede più grande, con una cucina e uno spazio per i tavolini, a piazza del Carmine e di dedicarsi esclusivamente alla ristorazione.

Odette investì molte energie per curare l'inaugurazione del suo locale preparando inviti, acquistando un gran numero di alcolici e cucinando molte pietanze. Il costo dell'affitto, la scarsa ampiezza dello spazio interno e la posizione decentrata rispetto alla piazza principale di Ballarò, però, non determinarono mai un flusso tale da generare guadagni e nemmeno da recuperare totalmente l'investimento iniziale. Decise, dunque, con uno sforzo economico molto grande (si fece anche prestare dei soldi) di trasferirsi in un posto ubicato in un cortile da cui si accede da via Casa Professa. L'ambiente era decisamente più grande e, inoltre, c'era anche la corte esterna da poter utilizzare. In effetti, da quando, aveva cambiato luogo, gli affari cominciarono di nuovo ad andare bene; inoltre, in estate lo spazio esterno attraeva molte persone, alcune delle quali organizzarono là feste di battesimo e di matrimonio.

Dopo aver quasi terminato di pagare i debiti, quando finalmente stava per guadagnare, un intervento dei Nas che, ovviamente, trovarono tutto fuori norma, decretò la chiusura della sua attività apponendo i sigilli al locale dal quale Odette non riuscì a recuperare neanche quanto vi aveva conservato. Tutte le volte che ne abbiamo parlato, lei mi ha sempre sottolineato il sentimento di frustrazione che derivava dalla chiusura del suo ristorante e la sensazione di aver subito una profonda

ingiustizia perché l'accusa di assenza delle norme igieniche secondo lei era infondata, in quanto nessuno dei clienti aveva mai lamentato di aver mangiato male o di aver avuto un'indigestione. Nello stesso periodo, inoltre, Odette aveva anche cambiato casa e il vecchio proprietario, con cui non aveva stipulato nessun contratto, non intendeva restituirle i mesi che aveva pagato come caparra. Costretta, per le ristrettezze economiche, a lasciare anche la nuova casa in cui si era trasferita, decise di andare a convivere con il nuovo fidanzato, separato da poco, da cui, però, fu lasciata dopo qualche mese perché l'uomo decise di riconciliarsi con la moglie. A quel punto Odette ripiegò per andare a vivere con la sorella nel catoio dove questa abitava, ma poiché i rapporti con la sorella erano abbastanza tesi, decise di ritrasferirsi a Brescia per cercare un nuovo lavoro. Dopo un mese, però, non trovando nulla, tornò a Palermo, sempre ospite della sorella, e iniziò nuovamente a cucinare montando la sua cucina fuori dal locale ivoriano di via Casa Professa.

Il fatto di essere tornata a cucinare per strada era vissuto da Odette come una sconfitta e, perciò, quando le fu offerta la possibilità di tornare a fare la badante, decise di accettare e smise di cucinare, anche solo nel fine settimana. Essendo libera, la domenica iniziò a far parte del coro della chiesa di cui è membro, convinta di trovare nel canto il conforto che la vita da troppo tempo le stava negando. Il mancato raggiungimento dei suoi obiettivi lavorativi, dunque, ha rappresentato per lei il fallimento di un preciso progetto di vita che aveva compreso sia la scelta di migrare sia quella di separarsi dal marito, sia, infine, quella di affidare tutti i figli alla madre per avere più tempo da dedicare ai suoi progetti lavorativi. Per Odette la separazione dal marito e la rottura con il fidanzato sono sempre stati considerati episodi marginali, per i quali non era opportuno investire troppe energie; ha sempre dedicato, invece, una grande attenzione a tessere relazioni amicali profonde e l'idea di staccarsi prima dalle sue reti bresciane, poi, per il mese di lontananza, da quelle palermitane le ha reso, in entrambi i casi, difficile la scelta di partire.

Il discorso pubblico, quando parla di migrazione, si concentra sugli apparati normativi che, non tenendo conto della pluralità e della complessità del fenomeno da calmierare, mortificano gli esseri umani ridu-

celandoli a mere presenze da controllare, o attua un processo di riconoscimento di un'ipotetica identità del migrante (che diviene «identico» a tutti gli altri immigrati) culturalizzando la differenza e tracciando una spaccatura (non solo simbolica) tra immigrati e non immigrati. Demonizzato o vittimizzato, dunque, l'essere umano deterritorializzato vive una sorta di riduzione a unica entità ("il migrante") che non tiene conto della sua singolarità e della sua pluralità in quanto essere umano. Stretto nella morsa di questa rappresentazione aprioristica, ogni qualvolta si svincola con atti non riconducibili all'una o all'altra rappresentazione, mette in crisi un sistema. In realtà il migrante, in quanto essere umano, vive appieno la comune dimensione incoerente e molteplice del sé, non tenendo conto delle costruzioni che gli sono attribuite attorno; queste, d'altro canto, pur essendo costruzioni, vengono agite come vere e, dunque, hanno conseguenze sul piano sociale. Concentrandosi, invece, sulle storie di vita, ci si rende conto quanto il tentativo di reificare uno status costruito aprioristicamente sia dovuto a precise strategie politiche e sociali e non tenga conto della soggettività del migrante.

Odette è stata lasciata sola nel momento in cui ha scelto per sé stessa una strada che non corrispondeva all'offerta lavorativa proposta dalle associazioni. Concretamente, invece, la si sarebbe potuta guidare nel complesso mondo della burocrazia e delle norme riguardanti la ristorazione, così come la si sarebbe potuta sostenere aiutandola a pretendere un contratto d'affitto registrato che la garantisse. Una compartecipazione di questo tipo, con molta plausibilità, avrebbe assicurato a Odette la possibilità di riuscire nel suo progetto lavorativo e, nel contempo, avrebbe iniziato a scardinare un sistema per cui tutti gli eventi riguardanti alcune zone della città o sono palesemente e teatralmente in opposizione a cosmologie criminali o sono conniventi, nella certezza che le forze dell'ordine, per un gioco di equilibrio fra poteri, eccezionalmente intervengono in determinati territori. La vicenda di Odette ha rappresentato una di quelle eccezioni.

### Riferimenti bibliografici

- Agamben G., 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino.
- Aime M., 2004, *Eccessi di cultura*, Einaudi, Torino.
- Bauman Z., 2005, *Vite di scarto*, Laterza, Bari-Roma.
- Bellagamba A., 2011, *Introduzione. Quando lo sguardo si sposta sull'Africa*, in Idem (a cura di), *Migrazioni. Dal lato dell'Africa*, Altravista, Lungavilla (PV): 9-22.
- Bellagamba A., 2013, *Passando per Milano. Kebba Suwareh, immigrato dal Gambia, e le conseguenze dell'illegalità* in Pinelli Barbara (a cura di), 2013 *Migrazioni e asilo politico* in «Annuario di antropologia», V. 15, Ledizioni: 22-38.
- Coole J., 1997, *The New Racism in Europe: A Sicilian Ethnography*, Cambridge University press.
- De Genova N., 2004, *La produzione giuridica dell'illegalità. Il caso dei migranti messicani negli Stati Uniti*, in Mezzadra Sandro (a cura di), *I confini della libertà. Per un'analisi politica delle migrazioni contemporanee*, DeriveApprodi, Roma: 181-215.
- Dal Lago A., 2009, *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Feltrinelli, Milano.
- De Certeau M., 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- Grillo R., Riccio B., 2004, *Translocal Development: Italy-Senegal* in «Population Space and Place», V. 10: 99-111.
- Palidda S., 2008, *Mobilità umane. Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Raffaello Cortina, Milano.
- Palumbo A., Vaccaro S. (a cura di), 2006, *Governance. Teorie, principi, modelli, pratiche nell'era globale*, Mimesis, Milano.
- Settineri D., 2013, *Uomini di troppo. Illegalità ed eccedenza a Ballarò* (Palermo) in De Lauri Antonio (a cura di), *Antropologia giuridica. Temi e prospettive di ricerca*, Mondadori, Milano: 97-121.

## GLI AUTORI

**Alessio Angelo**, laureato all'Alma Mater di Bologna in Antropologia Culturale ed Etnologia e specializzato in Libro, documento e patrimonio antropologico presso l'Università di Palermo. Ha svolto parte del suo percorso accademico in Spagna, in Cile e in Marocco. Si dedica allo studio e alla ricerca di temi antropologici e storici nel Mediterraneo. Ha collaborato con l'Università di Messina, l'Officina di Studi Medievali e la Fondazione Ignazio Buttitta. Attualmente lavora per l'Università di Bergamo al progetto di ricerca *Euborder-scapes* sulla frontiera italo-tunisina.

**Antonella Elisa Castronovo**, laureata in Antropologia culturale presso l'Università degli Studi di Palermo, ha conseguito il dottorato di ricerca in Storia e Sociologia della Modernità presso l'Università di Pisa e collabora alle attività di indagine del Dipartimento "Culture e Società" della Scuola delle Scienze Umane e del Patrimonio Culturale dell'Università di Palermo. Tra i suoi interessi di ricerca, lo studio delle migrazioni nel mercato del lavoro italiano e l'analisi dei processi di rappresentazione politico-mediatica della "vicenda Lampedusa". Su questi temi ha già pubblicato numerosi saggi in volumi collettanei.

**Filomena Cillo**, laureata in Antropologia Culturale ed Etnologia con un lavoro di ricerca dal titolo: *Regole infantili per un'assistenza matura. Un'analisi antropologica in contesto pediatrico*, ha conseguito una successiva specializzazione in Cure Palliative Pediatriche presso l'Accademia delle Scienze di Medicina Palliativa di Bologna. Tra i temi di ricerca approfonditi: la salute del migrante con particolare attenzione all'ambito pediatrico e femminile; i processi di costruzione identitaria attraverso l'analisi dei significati assunti dalla manipolazione del corpo nei riti tradizionali e moderni; la dimensione sociale e politica del trauma nelle narrazioni dei richiedenti asilo nonché le dinamiche di appropriazione dello spazio urbano.

**Annamaria Clemente**, laureata in Beni Demotnoantropologici presso l'Università degli Studi di Palermo, è interessata ai legami e alle reciproche influenze tra la disciplina antropologica e il campo letterario. Si occupa in particolare di seguire autori, tendenze e stili della letteratura delle migrazioni.

**Roberta Cortina**, laureata in Beni Demoetnoantropologici presso l'Università degli Studi di Palermo, ha discusso una tesi, esito di ricerca sul campo, intitolata *La cuccagna sul mare. Il gioco della 'ntinna sulle coste siciliane*. È interessata agli ambiti d'indagine relativi alla cultura del mare e ai processi culturali connessi alle dinamiche migratorie. Attualmente è impegnata nella raccolta di storie di vita nell'ambito di uno studio sulle attività del Terzo Settore.

**Cinzia Costa**, dopo aver conseguito la laurea in Beni demoetnoantropologici all'Università degli Studi di Palermo si è specializzata in Antropologia e Storia del Mondo contemporaneo presso l'Università di Modena e Reggio Emilia con una tesi sulle condizioni lavorative dei migranti stagionali di Rosarno, focalizzando l'attenzione sulla capacità di agency dei soggetti. Si occupa principalmente di fenomeni migratori e soggettività nei processi di integrazione.

**Federico Costanza**, si occupa di europrogettazione e management strategico culturale, con un'attenzione specifica all'area euro-mediterranea e alle società islamiche. Ha diretto per diversi anni la sede della Fondazione Orestyadi di Gibellina in Tunisia, promuovendo numerose iniziative e sostenendo le avanguardie artistiche tunisine attraverso il centro culturale di Dar Bach Hamba, nella Medina di Tunisi.

**Chiara Dallavalle**, già Assistant lecturer presso National University of Ireland di Maynooth, dove ha conseguito il dottorato di ricerca in Antropologia culturale, è coordinatrice di servizi di accoglienza per rifugiati nella Provincia di Varese. Si interessa degli aspetti sociali e antropologici dei processi migratori ed è autrice di saggi e studi pubblicati su riviste e volumi di atti di seminari e convegni.

**Valeria Dell'Orzo**, laureata in Beni Demoetnoantropologici e in Antropologia culturale e Etnologia presso l'Università degli Studi di Palermo, ha indirizzato le sue ricerche all'osservazione e allo studio delle società contemporanee e, in particolare, del fenomeno delle migrazioni e delle diaspore, senza mai perdere di vista l'intersecarsi dei piani sincronici e diacronici nell'analisi dei fatti sociali e culturali e nella ricognizione delle dinamiche urbane.

**Concetta Garofalo**, laureata sia in Lettere sia in Studi storici, antropologici e geografici presso l'Università degli Studi di Palermo, è interessata ai molteplici aspetti teorici e pragmatici della *agency* e ai processi, a breve e lungo termine, di interazione fra soggetti, istituiti nel mondo contemporaneo in relazione ai sistemi culturali di appartenenza e ai contesti urbani e di apprendi-

mento. La sua prospettiva di ricerca interdisciplinare attinge agli ambiti di studio più specifici dell'etnopragmatica e della sociosemiotica.

**Marta Gentilucci**, laureata in Italianistica presso l'Università degli Studi di Bologna, ha collaborato con la Cineteca di Bologna e si occupa di giornalismo ed editoria. Tra i suoi interessi di ricerca, lo studio della letteratura delle migrazioni. Ha insegnato nel laboratorio di video-giornalismo presso il Liceo classico "F. Scaduto" di Bagheria. Ha partecipato a stage e seminari su identità di genere, letteratura post-coloniale e scritture migranti.

**Eugenio Giorgianni**, laureato in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l'Università degli Studi di Palermo, ha recentemente completato il Master of Arts in Visual Anthropology presso The University of Manchester. Tra il 2011 e il 2012 ha condotto, con il supporto della Universidad de Granada, una ricerca etnografica presso la comunità dei migranti in transito a Melilla (Spagna africana). Tra i suoi interessi di studio temi e questioni relativi all'antropologia dello spazio. In questa direzione ha condotto una ricerca sul quartiere palermitano di Ballarò.

**Tommaso India**, attualmente si occupa di antropologia del lavoro con particolare riferimento ai processi di deindustrializzazione e precarizzazione in corso in Sicilia. Si è laureato nel 2010 in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l'Università degli Studi di Palermo con una tesi intitolata *Aids, rito e cultura fra i Wahehe della Tanzania*, frutto di una ricerca etnografica condotta nelle regione di Iringa (Tanzania centro meridionale). Nel 2015 ha conseguito il dottorato in Antropologia e Studi Storico-linguistici presso l'Università degli Studi di Messina.

**Rita Iocolano**, ottenuto il dottorato in Storia: culture e strutture delle aree di frontiera presso l'Università di Udine, si occupa di etnografia virtuale dei processi identitari, delle relazioni interetniche e delle dinamiche culturali, anche in riferimento ai fenomeni migratori. Laureata in Antropologia culturale presso l'Università di Palermo, ha proseguito gli studi a Padova dove ha conseguito il master di II livello in Didattica dell'Italiano come L2. È stata assistente Comenius come insegnante di italiano e membro del team di intercultura del Sint-Bernardus College di Oudenaarde.

**Virginia Lima**, laureata in Beni Demoetnoantropologici e specializzata in Antropologia culturale ed Etnologia presso l'Università degli Studi di Palermo, ha orientato parte dei suoi interessi scientifici verso l'antropologia del mondo antico, approfondendo la funzione culturale del *prodigium* inteso non



solo come momentanea rottura dell'ordine cosmico ma anche come strumento della memoria culturale del popolo romano.

**Lorenzo Mercurio**, laureato in Antropologia Culturale ed Etnologia specialistica presso l'Università di Palermo, ha intrapreso la strada professionale del grafico pubblicitario, svolgendo collateralmente mansioni di antropologo presso associazioni culturali e ONLUS. Ha scritto il romanzo *Hierà. Strade fra le onde* e collabora col musicista Franco Vito Gaiezza per la redazione di testi. È interessato ai fenomeni migratori e alle forme contemporanee della comunicazione.

**Luisa Messina**, laureata in Beni Demoetnoantropologici presso l'Università degli Studi di Palermo e in Antropologia Culturale ed Etnologia presso l'Alma Mater Studiorum di Bologna, fa parte di alcune associazioni di volontariato che si occupano di emarginati e immigrati. È impegnata a studiare e analizzare i processi di violenza strutturale presenti nella società attraverso un approccio antropologico.

**Valentina Richichi**, laureata in Beni demoetnoantropologici presso l'Università degli studi di Palermo, ha conseguito la laurea specialistica in Antropologia culturale. Si interessa di educazione nelle classi multietniche, di processi migratori e retoriche geopolitiche. Svolge ricerca nel contesto dell'accoglienza ai migranti e si occupa di progetti di cooperazione internazionale. È attualmente impegnata in uno studio sulla fotografia in età coloniale e sull'emigrazione siciliana negli Stati Uniti.

**Francesca Rizzo**, laureata in Beni demoetnoantropologici e specializzata in Studi storici, antropologici e geografici presso l'Università degli studi di Palermo, è impegnata nel volontariato culturale e in attività di ricerca etnografica sul territorio. È interessata ai temi dell'antropologia dello spazio e dei processi migratori.

**Daria Settineri**, dopo aver conseguito la laurea in Lettere classiche presso l'Università degli studi di Palermo, nel 2013, ha acquisito un Ph.D in Antropologia della Contemporaneità all'Università Milano-Bicocca, con una tesi riguardante il rapporto tra migrazione, gestione di spazi urbani, criminalità organizzata e istituzioni a Palermo nel quartiere di Ballarò. Ha vissuto alcuni anni in Tunisia dove ha lavorato, tra l'altro, sull'impatto dell'esperienza migratoria sui riti matrimoniali in un sobborgo urbano di Tunisi e sulla migrazione dei siciliani durante il XX secolo. Ha pubblicato saggi e studi su dinamiche migratorie, storie di vita e metodologia della ricerca etnografica.

*Istituto Euroarabo di Mazara del Vallo*

Via Antonino Castiglione 61/B – 91026 – Mazara del Vallo (TP)

Tf e fax: 3396623780; 3477371162

[www.istitutoeuroarabo.it](http://www.istitutoeuroarabo.it); e-mail: [info@istitutoeuroarabo.it](mailto:info@istitutoeuroarabo.it); [dancus@tiscali.it](mailto:dancus@tiscali.it)

Volumi pubblicati:

1. – F. Gabrieli, *Ibn Hamdis*, 2000.

Ristampa del saggio dell'illustre arabista Francesco Gabrieli (1904-96) su Ibn Hamdis (Siracusa 1053-1133), il più famoso poeta arabo siciliano. Prefazione di A. Borruso dell'Università di Palermo.

2. – M. Cipolla, *Storia della Matematica*, 2001.

Ristampa del ciclo di conferenze tenute dall'insigne matematico Michele Cipolla (1880-1947) dell'Ateneo palermitano presso la Biblioteca filosofica di Palermo nel 1933. Prefazione di U. Bottazzini e P. Nastasi dell'Università di Palermo.

3. – F. Napoli, *Diario 1943-44*, 2002.

Tratto da uno zibaldone manoscritto conservato presso la Biblioteca Comunale di Mazara, descrive gli avvenimenti e lo stato di vita a Mazara negli anni 1943-44, uno dei periodi più drammatici e dolorosi della storia recente della città. Introduzione di S. Costanza.

4. – F. Napoli, *Folklore di Mazara*, 2003.

Ristampa del saggio pubblicato dallo studioso mazarese nel 1934. Vi sono illustrati usi, credenze, feste locali e tradizioni popolari. Introduzione di A. Cusumano.

5. – F. Bascone, *Le Scuole Serali di Mazara*, 2003.

A cento anni esatti dalla sua pubblicazione (1903), ristampa di un saggio che, in forma di appassionato pamphlet e con accenti di desolante attualità, ci invita a riflettere sulla funzione eminentemente sociale della scuola. Nota introduttiva di G. Inzerillo.

6. – M. Ghachem, *Nouba, poesie*, 2004.

Raccolta di poesie, per la prima volta tradotte in italiano, di uno tra i più noti autori contemporanei della letteratura arabo-francofona. Traduzione e cura di S. Mugno. Introduzione di G. Toso Rodinis.

7. – O. Napoli, *Poesie scelte*, 2005.

Antologia del poeta mazarese che ha avuto un ruolo di primo piano nella storia letteraria del Novecento. Introduzione di L. Greco. Contributi di M. Bettini e S. Mugno.

8. – S. Nicastro, *Episodi, tendenze e figure della storia del Risorgimento*, 2006.

Studio sulle origini del Risorgimento italiano. La vicenda risorgimentale appare come il naturale epilogo del lungo e contraddittorio processo di formazione di quel sentimento nazionale senza il quale né l'indipendenza dallo straniero, né la creazione del nuovo Stato unitario avrebbero trovato concreta attuazione. A cura di S. Costanza e R. Lentini.

9. – A. M. Ripellino, *Oltreslavica. Scritti italiani e ispanici (1941-1976)*, 2007.

Antonio Pane, uno dei più attenti studiosi dell'universo letterario ripellino, ha curato una preziosa antologia di scritti rari del grande intellettuale, siciliano di nascita e mitteleuropeo per cultura. Nell'introduzione, Antonino Cusumano firma un ritratto inedito di Ripellino a Mazara.

10. – G. Inzerillo, *Nino Sammartano. Un pezzo di diavolone olivastro*, 2008.

Attento profilo storico-critico di un insigne intellettuale del Novecento: letterato e pedagogista, uomo politico e animatore culturale. In appendice una significativa antologia dei suoi scritti. Nota dell'ambasciatore Bruno Bottai.

11. – R. Castelli *Dell'immaginario popolare. Scritti vari (1882-1906)*, 2010.

Ampia rassegna di miti, preghiere, modi di dire, giochi, leggende e altri documenti di cultura popolare, raccolti dal folklorista mazarese alla fine dell'Ottocento. Nota introduttiva di Antonino Cusumano.

12. – *Antichi vuci, canti, nenie e memorie mazaresi di mare e di terra*, a cura di Antonino Gancitano, 2011.

Canti dedicati al mare, alla terra, all'amore; nati presso pescatori e contadini, sono stati pazientemente raccolti, nel tempo, dal curatore. Nota introduttiva di Mario Cajazzo.

13. – Eva Carlestål, *La famiglia. Un'indagine su una comunità di pesca in Sicilia*, 2012.

Notevole ricerca d'antropologia sociale condotta dalla studiosa svedese nell'ambito della comunità di pescatori di Mazara. Nota introduttiva di Gabriella D'Agostino.

14. – L. Inzerillo, *Una città di polvere e gelsomini. Le Mazarisate*, 2013.

Raccolta di storie, ritratti di personaggi, descrizioni di mestieri scomparsi e di scorci della città di Mazara del Vallo, modi di dire e bizzarre curiosità intorno agli usi e costumi popolari locali. Nota introduttiva di Giuseppe Inzerillo.

15. – R. Lentini, *Vincenzo Raja. Tra passione politica e impegno scientifico (Mazara del Vallo 1881 - Palermo 1949)*, 2015.

Grazie ad un'attenta e approfondita ricognizione di fonti archivistiche inedite oltre che bibliografiche, sono documentati i vari aspetti dell'intensa attività dell'uomo politico e dello studioso di questioni agrarie.

16. – *Dialoghi Mediterranei. Antropologia delle migrazioni*, a cura di A. Cusumano, 2016.

Mentre crescono i flussi migratori e si aggrovigliano i fili culturali della globalizzazione si impone il bisogno di riflettere sulle tante domande che gli immigrati ci pongono con la loro presenza, con la loro esistenza. Alcuni interrogativi sono davvero cruciali e riguardano il senso ultimo del nostro stare insieme come comunità, il sentimento di appartenenza alla città, il concetto di cittadinanza e di democrazia, la questione dei diritti civili fondamentali, i nodi costitutivi della nostra stessa identità. Da questa consapevolezza muove, per volontà dell'Istituto Euroarabo, il progetto editoriale del bimestrale online Dialoghi Mediterranei, che nato nel 2013 ha fin qui raccolto e valorizzato un cospicuo numero di contributi di giovani studiosi – laureati, dottorandi e dottorati – per lo più appartenenti alla Scuola antropologica di Palermo, impegnati a proporre sulle pagine della rivista elaborazioni di esperienze conoscitive, esiti di ricerche etnografiche, letture critiche e approfondimenti teorici e analitici sui diversi aspetti che i flussi migratori oggi sollecitano.

Questo libro presenta una piccola e parziale selezione di questi scritti, che hanno come oggetto privilegiato di attenzione le migrazioni nel contesto problematico delle trasformazioni sociali e urbane e delle molteplici articolazioni e connessioni tra locale e globale. Le voci diverse, che offrono una pluralità di prospettive attraverso cui studiare il fenomeno della mobilità contemporanea, delineano una rassegna di temi che si intrecciano, dialogano e coagulano attorno all'obiettivo di decostruire le interpretazioni correnti di tipo essenzialista, tendenti ad oscurare e deformare i profili dei migranti entro rappresentazioni convenzionali e immagini stereotipate.