

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO

anno XV (2012), n. 14 (2)
ISSN 2038-3215

ARCHIVIO ANTROPOLOGICO MEDITERRANEO on line

anno XV (2012), n. 14 (2)

SEMESTRALE DI SCIENZE UMANE

ISSN 2038-3215

Università degli Studi di Palermo
Dipartimento di Beni Culturali, Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici
Sezione Antropologica

Direttore responsabile
GABRIELLA D'AGOSTINO

Comitato di redazione
SERGIO BONANZINGA, IGNAZIO E. BUTTITTA, GABRIELLA D'AGOSTINO, FERDINANDO FAVA, VINCENZO MATERA,
MATTEO MESCHIARI

Segreteria di redazione
DANIELA BONANNO, ALESSANDRO MANCUSO, ROSARIO PERRICONE, DAVIDE PORPORATO (*website*)

Impaginazione
ALEXANDER NEUWAHL

Comitato scientifico

MARLÈNE ALBERT-LLORCA

Département de sociologie-ethnologie, Université de Toulouse 2-Le Mirail, France

ANTONIO ARIÑO VILLARROYA

Department of Sociology and Social Anthropology, University of Valencia, Spain

ANTONINO BUTTITTA

Università degli Studi di Palermo, Italy

IAIN CHAMBERS

Dipartimento di Studi Americani, Culturali e Linguistici, Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italy

ALBERTO M. CIRESE (†)

Università degli Studi di Roma «La Sapienza», Italy

JEFFREY E. COLE

Department of Anthropology, Connecticut College, USA

JOÃO DE PINA-CABRAL

Institute of Social Sciences, University of Lisbon, Portugal

ALESSANDRO DURANTI

UCLA, Los Angeles, USA

KEVIN DWYER

Columbia University, New York, USA

DAVID D. GILMORE

Department of Anthropology, Stony Brook University, NY, USA

JOSÉ ANTONIO GONZÁLEZ ALCANTUD

University of Granada, Spain

ULF HANNERZ

Department of Social Anthropology, Stockholm University, Sweden

MOHAMED KERROU

Département des Sciences Politiques, Université de Tunis El Manar, Tunisia

MONDHER KILANI

Laboratoire d'Anthropologie Culturelle et Sociale, Université de Lausanne, Suisse

PETER LOIZOS

London School of Economics & Political Science, UK

ABDERRAHMANE MOUSSAOUI

Université de Provence, IDEMEC-CNRS, France

HASSAN RACHIK

University of Hassan II, Casablanca, Morocco

JANE SCHNEIDER

Ph. D. Program in Anthropology, Graduate Center, City University of New York, USA

PETER SCHNEIDER

Department of Sociology and Anthropology, Fordham University, USA

PAUL STOLLER

West Chester University, USA



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PALERMO
Dipartimento di Beni Culturali
Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici
Sezione Antropologica



fondazione ignazio buttitta

Ragionare

- 5 Elena Bougleux, *Trasferimenti di conoscenza e sviluppo dei mercati globali. La negoziazione delle competenze scientifiche e tecnologiche nel contesto di una realtà mediorientale*
- 15 Ferdinando Fava, *Rénover du «dedans» ou de l'agency des habitants*

Documentare

- 29 Giuseppe Scandurra, *Esiste una "cultura" della povertà?*

Ricerca

- 43 Osvaldo Costantini, *"Quando sono partito io". Memoria individuale e memoria collettiva nei racconti di viaggio dei rifugiati eritrei*
- 55 Annalisa Maitilasso, *Il ritorno costruito: storie di reinserimento dei migranti in Mali tra vecchi modelli e nuove rappresentazioni*
- 65 Riccardo Cruzolin, *Il folklore peruviano in un contesto migratorio*
- 81 Sara Elisa Bramani, *Etnografia della famiglia Calaña a Milano*

97 Abstracts

In copertina: corridoio esterno del Petroleum Institute Campus, Abu Dhabi.

Elena Bougleux

Trasferimenti di conoscenza e sviluppo dei mercati globali. La negoziazione delle competenze scientifiche e tecnologiche nel contesto di una realità mediorientale

1. Globalizzazione della conoscenza

In un'epoca di crescente diffusione degli studi postcoloniali e di attenzione alle declinazioni del concetto di subalterno, grande cura viene posta alla ricerca delle tracce delle diversità tra i gruppi umani che sono rimaste inesprese, alla ricostruzione delle narrazioni mancanti (Guha 1998). La tendenza generale riscontrabile nei centri di studio delle periferie del pianeta globale è quella verso la rivendicazione dell'esistenza di percorsi specifici e originalità culturali per ogni area e disciplina dell'intelletto umano (Amselle 2008). Le arti, le letterature, le filosofie per non parlare delle controverse religioni sono interpretate come esiti culturali locali, situati nel tempo e nello spazio. I percorsi della globalizzazione non hanno certo cancellato questo scenario ricco di differenze, anzi lo hanno arricchito e mescolato, diversificando un panorama già molteplice e non riducibile (Rosaldo 2002).

Ma cosa succede, in questo panorama di diversità resistenti e riemergenti, del pensiero scientifico? Cosa succede in epoca di globalizzazione della modalità di pensiero più razionale e forse più materialmente operativa della storia umana? Appare lecito chiedersi se anche per il pensiero scientifico sia possibile parlare di una storia policentrica, se siano ipotizzabili pensieri scientifici locali e situati, che abbiano magari avuto evoluzioni parallele, autonome e non identiche. Appare cioè importante chiedersi se si possa parlare al plurale di *modi di pensare scientifici* come di esiti molteplici dei processi di interazione tra i gruppi umani e il loro ambiente; oppure, al contrario, se il pensiero scientifico che così fortemente caratterizza le società occidentali sia un prodotto culturale unico, una occorrenza singola nella storia umana, e forse proprio da questa unicità tragga la sua forza e il suo – almeno apparente – carattere universale.

L'esistenza di una pluralità di pensieri scientifici è un'ipotesi di lavoro che, specialmente negli ambienti di storia e filosofia della scienza, viene di-

scussa e accettata con grande prudenza. Se da una parte la storia della scienza antica evidenzia contatti tra bacini culturali lontani, e identifica contributi significativi allo sviluppo della matematica, della geometria e dell'astronomia dell'Occidente da parte delle tradizioni egizia, persiana, indiana e cinese (Needham 1986, Arnold 2000), si accetta poi con grandissima difficoltà l'esistenza di tradizioni scientifiche autorevoli e durevoli al di fuori di quella occidentale. La scienza intesa in senso moderno è sostanzialmente percepita come unica, e la sua unica storia si è sviluppata ed è stata scritta in Europa. Il discorso scientifico diventa ancora più eurocentrico se introduciamo nel ragionamento la sua controparte materiale, ovvero la tecnologia: è attraverso lo sviluppo tecnologico, la sua diffusione in tutti gli ambiti dell'esistenza e la sua applicazione operativa nei campi sociali più disparati, che l'Occidente ha conquistato e poi abilmente mantenuto attraverso i secoli la propria egemonia.

Se si evidenziano gli stretti legami tra controllo delle forme della conoscenza e gestione del potere, tra sviluppo tecnologico e durata dell'egemonia, si capisce come mai la narrazione sulla genesi unica del pensiero scientifico sia nata in Europa, e qui raccolga tuttora le sue maggiori conferme e i suoi più convinti sostenitori. Quello che risulta più difficile spiegare è come mai, nei centri di studio della periferia del mondo, siano stati così deboli i tentativi di decostruire questa narrazione egemone, e non siano state ricostruite – se non in forma molto marginale e localistica – ipotesi di storie indipendenti dell'origine dei pensieri scientifici (Harding 1998).

Conducendo un'analisi accurata delle fonti di storia della scienza comparata, Arun Bala ha ipotizzato una sorta di schema generale per la lettura dei processi di migrazione delle idee (Bala 2006). Nella sua sintesi, gli scambi culturali tra contesti culturali diversi in merito alle capacità tecniche o alla concettualizzazione astratta, diventano efficaci e fecondi quando la cultura "ricevente" manifesta già al suo interno, seppur in forma seminale, tratti

che la cultura “innestatrice” porta con sé come suoi preminenti. Il contatto tra i due mondi del pensare e dell’agire, anche se sporadico e non prolungato, svolge nella visione di Arun Bala il ruolo di volano per i tratti culturali seminali, che si sviluppano poi nel contesto ricevente in modo anche nuovo, originale e imprevedibile. Adottando questa ottica di reciproca influenza con un ampio margine di reinvenzione e reinterpretazione, diventa impossibile, o comunque molto capziosa, l’attribuzione di un’unica genesi storica o geografica delle idee. Altrettanto difficile è l’identificazione di traiettorie univoche di migrazione delle stesse idee “a partire da”, e “in direzione di”, attribuendo una volta per tutte i ruoli di ricevente e innestatrice ai gruppi umani che interagiscono.

Seguendo questo ragionamento, gli elementi del pensiero scientifico occidentale si configurano come il risultato di una sorta di convergenza di esperienze, come esito di una sintesi globale, di un processo di globalizzazione delle conoscenze. Invece di un pensiero egemonico a genesi singola, ci troveremmo di fronte ad un patrimonio umano comune, a cui i molteplici bacini culturali hanno in modi diversi e in tempi diversi sostanzialmente contribuito. Se poi la storia ha scritto per le diverse aree geopolitiche del pianeta capitoli molto eterogenei in merito ai processi di dominazione, alle strategie egemoniche e ai successi economici, questo lo si deve a fattori diversi e più contingenti, di ordine sociale, ambientale, casuale.

La narrazione storica di un pensiero scientifico inteso come prodotto culturale umano sostanzialmente condiviso risulta ancora lacunosa, e sostanziali contributi devono a questo punto essere evidenziati e riconosciuti¹. Ma accettare in prima istanza l’ipotesi di una sua genesi policentrica implica almeno altre due considerazioni di carattere globale: la prima è quella per cui si assiste a una sorta di appropriazione *ex-post*, nei confronti del pensiero scientifico, da parte di tutti quei soggetti storicamente considerati estranei alla sua tradizione, che la narrazione dominante aveva relegato a ruoli marginali e di mera osservazione; tale processo di ri-appropriazione viene in questo modo “legittimato” anche epistemologicamente. Sulla tendenza alla riappropriazione della genesi del pensiero scientifico tornerò più estesamente nell’ultimo paragrafo. La seconda considerazione è più amara, e conduce verso una rinuncia alla possibilità di individuare fra le pieghe della storia delle culture delle tracce seminali, per usare i termini di Arun Bala, sostanzialmente differenti, di pensiero di tipo scientifico. E questa è una conclusione non molto entusiasmante in un momento di crisi globale dell’Occidente, di incertezza economica, e di

grandi dubbi sull’efficacia del suo modello di sviluppo, che si dimostra sempre più insostenibile. Se il modello di sviluppo occidentale può essere letto come erede diretto della sua rivoluzione scientifica e tecnologica, sarebbe stato più confortante avere un “altrove scientifico” del tutto nuovo a cui rivolgersi per avere delle risposte nuove.

2. Rapporto tra sviluppo scientifico-tecnologico e crescita del benessere

Il successo storicamente consolidato del modello di sviluppo occidentale sembra suggerire l’esistenza di un forte legame tra il conseguimento di risultati tecnici e scientifici e una forma di sviluppo che si identifica generalmente con il *progresso*. La presenza di istituzioni dedicate allo sviluppo della scienza e alla concretizzazione della sua controparte tecnologica si presenta come una condizione necessaria, e come l’unica alternativa percorribile, per realizzare un consistente e duraturo sviluppo economico. Diventa in questo modo esplicito il legame esistente tra il mantenimento di una posizione di controllo sulle forme della conoscenza e la possibilità di stabilire, e poi di garantirsi nel tempo, un ruolo egemone anche in senso economico e di conseguenza politico. I contesti sociali produttori di conoscenza scientifica sono infatti, sia storicamente che nello scenario contemporaneo, quelli più ricchi, quelli cioè dove si sono rese disponibili risorse economiche in surplus rispetto alle esigenze di sussistenza e di creazione del benessere elementare, e dove tali risorse sono state investite sistematicamente in processi attivi di sviluppo della conoscenza.

Il rapporto di causa-effetto tra incremento del benessere economico e sviluppo delle conoscenze alimenta un circolo virtuoso in cui entrambe le implicazioni causali sono state in più contesti dettagliatamente analizzate. Il rapporto periodico dell’OCSE dedicato all’impatto dello sviluppo scientifico sulla crescita economica, *Science, Technology and Industry Scoreboard*, dedica una sezione al confronto tra lo sviluppo delle istituzioni educative e ricerca di alto profilo nei paesi OCSE e quelle nei contesti emergenti². I dati degli ultimi due rapporti (OECD 2009, OECD 2011) mettono in evidenza come i percorsi di studio avanzati e dei dottorati di ricerca siano in forte espansione nelle economie in crescita, India e Cina in particolare; viceversa, i paesi sviluppati con il maggior tasso di laureati e dottori di ricerca sono quelli in cui la crisi economica ha avuto effetti meno forti.

Sulla base di questa serie di relazioni esplicite, ma molto spesso anche implicite, agisce sullo sce-

nario globale il soggetto di cui voglio occuparmi in questo articolo: una multinazionale. Ovvero, un soggetto produttivo, di alto profilo tecnico e (forse) scientifico, che ha come *mission* la trasformazione di tecnologia in profitto, e viceversa.

Lo spazio di azione della multinazionale è collocato esattamente sull'intersezione delle nostre aree di interesse: le strategie geopolitiche che guidano l'investimento, lo sviluppo e il controllo della conoscenza, la produzione tecnologia, la ricaduta economica. Con la caratteristica determinante che tutte le funzioni sono coordinate da un'unica politica di indirizzo, stabilita da un consiglio di amministrazione costituito da appena diciotto membri. Con budget dell'ordine di grandezza dei bilanci di intere nazioni, le multinazionali sono attori decisivi dello scenario economico contemporaneo. Le strategie di crescita e di espansione geografica di una multinazionale sono in grado di condizionare le politiche di sviluppo di governi in apparenza autonomi, di determinare i rapporti di forza tra aree del pianeta, di cambiare le politiche energetiche e di sviluppo dei continenti per decenni.

La multinazionale è un soggetto economico, e quindi anche politico, senza responsabilità sociale³. La multinazionale è un corpo produttivo opaco, onnivoro, ma anche accogliente, inclusivo. È un soggetto ambiguo, percepito come potenzialmente pericoloso, deterritorializzato ed estremamente differenziato al suo interno, una specie di cosmo multifunzione in cui tutti gli apparati e i sotto-organismi concorrono alla produzione finale di profitto, quasi ad ogni condizione.

Con una logica che non è mai resa esplicita nella documentazione pubblica, ma che lo diventa di fatto sul territorio, la multinazionale delocalizza i suoi settori produttivi in ben precisi contesti geoculturali, selezionando determinati luoghi e non altri, per determinati investimenti e non per altri. La sua strategia di crescita accenna a una consapevolezza di tipo antropologico di tipo estremamente essenzializzato, in cui il fine ultimo dell'ottimizzazione degli investimenti si raggiunge introducendo nelle corde decisionali anche temi e competenze che sono collocati molto a margine del *mainstream* tematico della multinazionale.

Cosa c'è dunque alla base del funzionamento del meccanismo multitematico di questa scatola nera, che attraverso la gestione di risorse umane molto eterogenee per provenienza e per competenza, trasforma il profitto in maggiore profitto? Chiaramente non si può dare una risposta semplice e univoca, ma è possibile individuare tra i molti elementi contingenti e non separabili quelli che hanno come fattore moltiplicatore il controllo e la trasmissione di una o più determinate forme di conoscenza.

3. Multinazionale e processi di formazione

Il contesto della mia osservazione è quello di una multinazionale che si sviluppa a partite da una sede occidentale, con una lunga storia di costante crescita e successi, collocati nel settore della ricerca (due premi Nobel), della realizzazione di tecnologia (ventimila brevetti solo negli ultimi dieci anni), e di un vertiginoso sviluppo industriale. Fondata negli Stati Uniti alla fine dell'Ottocento, in forma iniziale di laboratorio poco più che artigianale, si consolida attraverso la capillare presenza sul mercato interno nei primi decenni del Novecento, e dagli anni Quaranta è una delle principali realtà industriali americane. La prima fase di espansione mondiale comincia con l'apertura delle filiali in Europa, e si estende in Medio Oriente e in Asia sporadicamente a partire dagli anni Settanta, e in modo massiccio dagli anni Novanta. Attualmente i suoi settori di attività spaziano dall'ingegneria, alla finanza, alle infrastrutture, alle telecomunicazione, ed è classificata come una delle maggior dieci *corporation* del mondo (*Forbes Ranking Index 2010*⁴).

Il settore della multinazionale nel quale per circa un anno e mezzo ho svolto osservazioni è quello dell'ingegneria meccanica, applicata al settore della produzione di energia, e tra gli altri campi, nel segmento strategico dell'estrazione e raffinazione del petrolio. Il funzionamento di ogni settore di produzione va inquadrato nell'organigramma aziendale globale, che è organizzato per *Divisions*: la divisione *Engineering* progetta e realizza macchinari industriali; la divisione *Marketing* li vende e li installa in tutto il mondo; la divisione *Infrastructure* li gestisce sul campo, formando il personale operativo, quasi sempre personale locale, che deve essere periodicamente aggiornato. Attraverso questa catena di interdipendenze, una iniziale relazione commerciale che si presenta come una commessa industriale, costituita semplicemente da un'ordinazione e da un acquisto, diventa una relazione economica che dura "per sempre". L'organizzazione aziendale in *Divisions* è strutturata in modo da creare rapporti di dipendenza permanenti. Questo è il primo, più evidente meccanismo di espansione della multinazionale: la differenziazione dell'offerta dei propri servizi, costruita in modo da fornire le risposte sempre adeguate alle nuove esigenze che il contesto ricevente, cioè l'iniziale semplice cliente, pone.

Per lo studio del settore dell'ingegneria meccanica legato alla produzione di energia dal petrolio, le sedi geografiche più rilevanti ai fini di questo studio sono state chiaramente quelle mediorientali. Queste sedi, tuttavia, non sono state tradizionalmente attivate dalla multinazionale né nei settori della ricerca né in quelli dell'innovazione, che

costituiscono invece il nucleo della ricerca di cui questo studio fa parte, e che sono trattati altrove (Bougleux 2012a, Bougleux 2012b).

Seguiamo dunque la traiettoria che conduce questo segmento della ricerca in Medio Oriente. A partire dal 2000 la multinazionale (che nel seguito chiamerò *Oil&Techno*⁵) avvia un importante processo di espansione in India. Si tratta di una significativa decisione strategica, perché contiene una scelta qualitativa che viene presa qui per la prima volta: l'obiettivo sul medio-lungo periodo è quello di rendere le filiali indiane completamente autonome, non solo nell'esecuzione di parti progettuali e procedure informatiche concepite in Europa e Stati Uniti, come tradizionalmente è già avvenuto per l'espansione in altri contesti, ma anche nella vera e propria progettazione industriale originale. La *Oil&Techno* prospetta cioè per la sua branca indiana una completa autonomia di ricerca. Infatti quello che nel 2000 viene aperto a Bangalore è un *Research Center*, non una comune filiale, in una zona già nota come la *Silicon Valley indiana*, dove molte delle multinazionali planetarie stanno investendo in simili progetti di ricerca e sviluppo.

Il fenomeno interessante ai fini di questo studio si realizza in anni recenti, a partire dal 2006, quando la *Oil&Techno* decide di impiegare ingegneri indiani per la formazione del personale specializzato necessario a gestire gli impianti industriali ad Abu Dhabi. Gli ingegneri indiani sono inizialmente formati e perfezionati nelle filiali occidentali, ma loro base operativa è a Bangalore. La progettazione del sistema formativo dei quadri mediorientali è anch'essa occidentale, concepita in Europa, nei due *Learning Centers* di Roma e di Monaco; ma la gestione del progetto educativo sul campo, e la realizzazione dei corsi, vengono affidate agli ingegneri indiani, che nel contesto mediorientale si trovano a rappresentare non solo gli interessi economici, ma anche la struttura del sapere e la cultura organizzativa della multinazionale. In questo studio mi concentro dunque su questo *network* di soggetti e di competenze che danno vita a una rete circolare di scambi, di cui la materia tecnico-scientifica costituisce l'oggetto centrale. Descrivo come la competenza tecnico-scientifica, solo apparentemente neutrale, si arricchisce di valenze nuove, e si trasforma nella mediazione discorsiva a cui le relazioni umane continuamente la sottopongono.

4. Un esempio di alta formazione pilotata

Ad Abu Dhabi, la struttura che materialmente ospita i corsi è l'*Institute for Petroleum Research* (IPR), un istituto "pubblico" realizzato con il mas-

siccio sostegno di sponsor occidentali, prima fra queste la stessa *Oil&Techno*. Come tutte le altre istituzioni di formazione e, in minima misura, anche di ricerca, IPR è gestito e amministrato in prima persona da membri della famiglia reale dell'Emirato. In realtà, nella monarchia assoluta di Abu Dhabi non c'è distinzione fra pubblico e privato, in quanto tutta la proprietà statale è in effetti strettamente privata. La compagnia che controlla la gestione dei pozzi petroliferi è definita una *National Company*, nel senso che appartiene alla casata dell'emiro. In questo contesto il senso di una sponsorizzazione è chiaramente opposto a quello comunemente inteso: il rapporto di forza tra lo sponsor, cioè la multinazionale, e la *National Company*, cioè l'Emirato produttore di petrolio, vede lo sponsor dalla parte più debole. Il produttore di petrolio non ha alcuna necessità di procacciarsi la presenza o la partecipazione di uno sponsor per la propria attività. E così la multinazionale del settore energetico che cerca di garantirsi percentuali di mercato in questo scenario economicamente cruciale, è disposta anche a pagare – sotto la forma di sponsorizzazione autopromossa – per ottenere delle commesse durature sul campo.

Scopo finale del corso, non dichiarato ma esplicito per tutti, consiste nel creare le condizioni per la vendita alla compagnia petrolifera nazionale, di proprietà della famiglia reale, dei macchinari della *Oil&Techno*; condizioni che si raggiungono formando personale qualificato, riconosciuto come tale dalla stessa multinazionale, in grado di gestire direttamente i macchinari senza che la *National Company* debba sostenere spese aggiuntive per il loro funzionamento. In sostanza, un regalo in cambio di una commessa. Nel caso poi in cui un giovane ingegnere non fosse assunto dalla compagnia petrolifera nazionale, la *Oil&Techno* ha comunque formato potenziali futuri clienti, che conoscono i loro prodotti e sono pronti a promuoverli altrove: e il business funziona lo stesso. Attraverso questa politica di donazione, formazione controllata e vendita assistita, la *Oil&Techno* ha di fatto instaurato negli anni un monopolio nel settore dell'industria meccanica.

Il corso di alta formazione a cui ho avuto modo di partecipare è gestito dal personale indiano interno alla *Oil&Techno*, ed è destinato a giovani ingegneri mediorientali, reclutati per questo scopo dalla compagnia petrolifera nazionale, ADNOC (Abu Dhabi National Oil Company). L'obiettivo è quello di preparare i partecipanti ad utilizzare i macchinari della *Oil&Techno* che, potenzialmente, troveranno sui cantieri e sui pozzi. Il contenuto delle lezioni è quindi tecnico, con una fondamentale parte applicativa e con un ampio spazio dedicato

alla sperimentazione pratica.

Le lezioni non sono divertenti: sequenze interminabili di *slides* disegnate con una tipica grafica aziendale, grigio-azzurra; continui diagrammi di flusso, infinite sigle e acronimi collegati da centinaia di frecce “esplicative”. Scarse l’attenzione e la partecipazione. Tutto cambia in meglio quando comincia la parte applicativa.

Per permettere lo svolgimento della parte applicativa del corso, la *Oil&Techno* mette a disposizione dei giovani ingegneri un “laboratorio”, donato e installato integralmente all’interno di IPR, che consiste in una sorta di enorme cantiere simulato. Qui vengono riprodotte in modo completamente realistico tutte le fasi salienti della realizzazione di un pozzo, dall’indagine preliminare sul terreno, alle trivellazioni, all’installazione delle pompe. Il dispiego di mezzi per la didattica è stupefacente, ed il “laboratorio”, realizzato in scala 1:1, rende difficile la percezione del fatto che si tratta solo di una “simulazione”. Lo spazio a disposizione è illimitato: IPR si trova ai confini della città, ai margini del deserto, che si estende verso sud, e il contesto educativo appare estremamente credibile, sovrapponibile con quello di lavoro. Con l’utilizzo dei macchinari simulati si accende l’entusiasmo per la didattica: gli studenti si fotografano l’un l’altro con i Black Berry mentre mettono in azione (*hands-on*) le trivelle, e postano le foto in tempo reale su Facebook.

La piccola sezione non tecnica del corso verte su aspetti economici e strategici della gestione delle risorse petrolifere: dai metodi per la ricerca di nuovi giacimenti fino alle politiche di vendita sui mercati planetari. Quella che in realtà è la strategia di espansione della multinazionale in Medio Oriente, viene presentata dai docenti-manager come una obiettiva visione d’insieme, come la “*world view*” del mercato dell’energia, l’unica possibile visione della politica internazionale e l’unica politica possibile di gestione delle risorse. Si tratta di un lungo e ben confezionato spot per la *Oil&Techno*, che viene ben tollerato, e alla fine evidentemente condiviso dalla gestione educativa e “*National*” dell’IPR. Spot che comunque la multinazionale ha caramente pagato.

Le selezioni per l’accesso al corso sono state effettuate localmente, secondo criteri molto restrittivi, come l’appartenenza o la stretta vicinanza alla famiglia reale, oppure l’aver svolto un lavoro qualificato per la *National Company* ADNOC. Le informazioni su carriere e studi dei partecipanti vengono fornite ai docenti in documenti che abbondano di retorica, di elogi e di menzioni dei premi collezionati nei percorsi di studio, e nella pur breve carriera lavorativa. Formalmente al corso non sono ammessi osservatori. Io vengo quindi introdotta come

collaboratrice del docente che mi ha personalmente invitata, ruolo nel quale sono legittimata in quanto viene tenuta in considerazione, e più volte valutata, la mia formazione, che contiene una rilevante parte di studi scientifici. Nel corso del tempo constato che la mia doppia collocazione disciplinare rappresenta un vantaggio osservativo, permettendomi di giocare alternativamente su due piani diversi, quello tecnico e quello discorsivo, senza mai “barare” del tutto. Lo scarto tra i due piani della mia osservazione si rende necessario ogni volta che il discorso intrapreso si avvicina troppo a temi sensibili. Se stiamo toccando un argomento troppo tecnico, può scattare il timore dello spionaggio industriale, della riservatezza da mantenere a tutti i costi sul contenuto dei brevetti. In tali casi, dato che io sono “solo” un’osservatrice, posso permettermi una battuta sul cinema, sulle *Sliding Doors*, e scivolare via credibilmente dal tema. Quando mi sono trovata sul versante pop delle conversazioni, la questione di genere è diventata talvolta troppo ingombrante; allora, riferirmi all’improvviso, per esempio, alle macro per la programmazione dei diagrammi di flusso, mi ha permesso di riportare il livello emotivo della conversazione sotto controllo.

I partecipanti al corso sono quaranta, trentasei uomini e quattro donne, ma i partecipanti attivi sono solo trentasei, in quanto le donne, velate e sedute separatamente, non possono prendere la parola. Le donne arrivano in silenzio, e in silenzio vanno via prima della fine di ogni lezione. Sono una presenza evanescente, un po’ inquietante, quasi triste, mai nominata. Non si può rivolgere loro la parola, non è possibile guardarle negli occhi. Alla fine del corso non potranno ricevere l’attestato, che comporterebbe la partecipazione attiva ad un momento pubblico: il diploma verrà loro consegnato in una cerimonia separata, da una docente del *College femminile*⁶.

Gli uomini al contrario sono molto interattivi, la maggior parte ha già esperienza di lavoro con macchine *Oil&Techno*, nonostante la giovane età (24-28 anni). Sono ben disposti a parlare anche oltre i temi delle lezioni. L’obiettivo professionale diffusamente dichiarato è quello di “implementare le competenze in *managing* del settore del petrolio”, “mettere mani (*hands-on*) sulla più forte compagnia mondiale nella gestione dell’energia”, “avere contatto diretto (*direct access*) con un modello aziendale di successo”. Eppure mi pare che sia ben chiaro a tutti che il contenuto del corso è “solo” un dettagliato manuale di istruzioni per l’uso dei macchinari. Nello spazio immaginario creato da questo fraintendimento consapevole si gioca una parte di quella traslazione di significati a cui ho accennato sopra.

Il *managing* del settore del petrolio impiega già il 40% della popolazione dell'Emirato, e soprattutto impiega la quasi totalità degli uomini della famiglia regnante. La politica di gestione delle risorse energetiche non è certo appresa a un corso della durata di qualche settimana. La partecipazione a questo o a simili corsi rappresenta quindi un surplus, un valore aggiunto formale. Ma in questo gioco della parti a più componenti, la percezione che resta è che comunque si tratti di un passaggio obbligato per la formazione di un giovane sceicco, anche quando il suo futuro professionale e il suo orizzonte politico sono già ben predeterminati.

Alle spalle di questi percorsi predeterminati non c'è necessariamente solo l'appartenenza alla casata regnante. Tutti i partecipanti hanno studiato all'estero, hanno frequentato scuole secondarie in Svizzera, e ottenuto diplomi da università prestigiose in Occidente: MIT, Stanford, Imperial College di Londra. Dalle note a disposizione dei docenti, vengo a sapere che anche le donne sono tutte diplomate all'estero, hanno seguito studi nel settore legale o finanziario, nessuna ha studiato in ambito tecnologico. Nelle parole del docente, "sono destinate al settore degli acquisti", considerato un settore strategico, seppur nel quadro complessivo della scarsa o nulla autonomia dei percorsi professionali e individuali. A parità di ruolo i salari delle donne sono inferiori di circa il 20%.

Sotto molti profili, i giovani ingegneri di Abu Dhabi sono degli ottimi esempi di giovani rampanti standardizzati. Parlano perfettamente inglese, spesso anche un'altra lingua oltre l'arabo, condividono scenari musicali e cinematografici globali, conoscono bene le vie dello shopping di lusso a Hong Kong e Roma. Sanno anche di appartenere ad una *élite* che non conosce limitazioni economiche ai propri eccessi. Sono perfettamente consapevoli di "studiare" in un istituto di proprietà *National*, cioè loro. L'unico debito che riconoscono tacitamente di avere con l'Occidente è quello che riguarda l'alta formazione, la competenza specialistica, e l'eccellenza.

5. Scienza ed eccellenza

Una formazione tecnico-scientifica di eccellenza è in realtà considerata un plus sociale in modo capillare, anche in altri ambienti sociali, più popolari e accessibili. Vengo accompagnata nel mondo meraviglioso di *Stars of Science*: si tratta di un *reality-show* che ha per protagonisti "studenti brillanti del mondo arabo", selezionati con estenuanti provini. Rinchiusi giorno e notte in una specie di laboratorio super attrezzato, gli *Arab Innovators* concorrono tra loro, sotto gli occhi delle telecamere, a chi

realizza l'invenzione migliore. I concorrenti, uomini e donne, provengono dalla Giordania, dal Libano, dalla Tunisia e dal Qatar, oltre che dagli Emirati. L'idea originale di *Stars of Science* nasce negli ambienti della *Qatar Foundation*, una fondazione privata e ricchissima, di proprietà dell'emiro del Qatar, con espliciti fini educativi, e con la *mission* molto politica e ambiziosa di trasformare il Qatar in una *knowledge-based society*. Il concorso viene realizzato inizialmente come demo nello *Science and Technology Park* di Doha. Il suo successo è tale che dal 2009 è diventato un format televisivo di Al Jazeera, trasmesso in network in tutti i paesi del Golfo. I giovani ingegneri del corso di Abu Dhabi ne sono fan appassionati.

Ma riesco a intuire che tutta la vita degli studenti mediorientali è segnata da una forsennata competizione continua. Le carriere scolastiche sono costellate di concorsi di argomento tecnico-scientifico, riservati sempre agli studenti dei paesi del Golfo, per il miglior elaborato in geometria, in matematica, in informatica. Due degli ingegneri partecipanti al corso sono stati finalisti della *XII Gulf Mathematics Olympiad*, e questo titolo sembra avere più valore emotivo della laurea al MIT.

La seconda componente innovativa di questo corso è in realtà ancora più centrale da analizzare: la presenza degli ingegneri indiani, manager del *Research Center* di Bangalore, nel ruolo di formatori. Se i manager occidentali sono stati percepiti storicamente come detentori di conoscenze e di grandi capitali industriali, l'India rappresenta la culla recente dell'innovazione, la tecnologia che avanza, il futuro possibile; e l'ingegnere indiano che ricopre il ruolo di formatore al posto del collega occidentale incarna perfettamente questo ideale avvicendamento. La crescita dell'economia e della produttività scientifica indiana, le celebrate abilità informatiche che mettono in crisi i colossi americani come IBM e Oracle costrette ad aprire filiali a Bangalore (Keniston, Kumar 2004) qui sono quasi mitizzate, interpretate come segno di una meritata rivincita della periferia del mondo verso il suo (ex) centro, ormai in declino. Il ruolo del formatore indiano è quindi tanto più efficace quanto più nella sua figura professionale si vedono sintetizzate due aree geografiche diverse, e due narrazioni storicamente diverse del successo globale: quella occidentale e quella indiana. Il dirigente indiano di una multinazionale, che ha compiuto gli studi superiori negli Stati Uniti ma ha frequentato le scuole di Madras, che distribuisce competenze di successo e *world views* nei cinque continenti, rappresenta un modello vincente e attraente, ma soprattutto un esempio più accessibile e imitabile del collega europeo o americano.

In questa narrazione dei rapporti di forza del-

la modernità, il Medio Oriente ha ritagliato per sé il ruolo di saggio antenato, custode di un sapere antico, storico depositario di conoscenze originariamente sviluppate, ma mai opportunamente cresciute e valorizzate. E sembra ora essere giunto il momento di una fase di riappropriazione e di rivalsa. Una nuova era di emancipazione tecnologica, come quella già intrapresa con successo nel mondo indiano, può innescarsi adesso anche in Medio Oriente. I giovani ingegneri del corso sono tanto globali nelle preferenze pop, quanto disinvolti nella rivendicazione di questi tratti di forte appartenenza più che locale. A sostegno di questa impressione è opportuno verificare i contenuti dei corsi accademici offerti dalla locale Facoltà di Studi Islamici, un'istituzione recente e ultramoderna, dall'architettura avveniristica, con un manifesto di studi che echeggia toni (e retoriche) globali. Spaziando dall'area umanistica a quella tecnica si studiano discipline come *Origins of Arab Science*, *Arab Contributions to Mathematics and Astronomy*, *Origins of Islamic Social Sciences*. I master possono essere conseguiti in *Islamic Finance* e *Islamic Banking* attraverso corsi di *Islamic Economics* e *Islamic Financial Contracts*. I corsi hanno contenuti storici oppure tecnici, ma tutti comunque riletta alla luce di una genesi culturale locale, di una primogenitura delle idee, di una rivendicazione di paternità che solo in questo contesto riceve il "giusto riconoscimento".

6. Conclusioni. Un nuovo 'Mito del Cargo'?

Se potessimo parlare a questo punto della conoscenza tecnico-scientifica come di una merce che viaggia tra i differenti bacini geo-culturali, potremmo dire che lo scenario descritto fin qui disegna una specie di circolazione sul globo, in un circuito aperto Stati Uniti – Europa – India – Medio Oriente, al cui completamento manca solo una tappa finale. La tappa mancante è recuperata attraverso una ricostruzione storica onnipresente, secondo cui i saperi tecno-scientifici avanzati e raffinati che sono comparsi per la prima volta nella culla della civilizzazione di un Medio Oriente arcaico e ormai tramontato, sono stati poi derubati e appropriati ingiustamente dall'Occidente. Questa narrazione si raccoglie ben al di fuori della Facoltà di Studi Islamici, ed emerge piuttosto nei discorsi dei giovani e nelle rappresentazioni collettive prodotte da fenomeni pop come *Stars of Science*.

Dopo secoli bui di frustrazione, oggi finalmente ritorna in questa regione quello che le è dovuto. In questa retorica l'Occidente, ed i manager occidentali, sono disegnati come usurpatori ingrati, arricchiti attraverso la rapina e il furto di beni e di

ricchezze – anche immateriali – che non appartenevano a loro. Quello che i giovani ingegneri di Abu Dhabi mi aiutano a ricostruire è una sorta di mito del Cargo esasperato, in cui una restituzione compensativa a loro vantaggio, in termini di conoscenza e di mezzi materiali, è non solo storicamente necessaria e ormai inevitabile, ma viene elevata a rango di mito di fondazione.

Il cosiddetto "processo di trasferimento della conoscenza" attuato dalla multinazionale si rivela, a mio parere, come una forma di strategia neocoloniale, seppure attuata in modo abbastanza sottile e mimetico. L'importante differenza rispetto a un processo neocoloniale di tipo aggressivo non sta tanto nella politica *soft* della *Oil&Techno*, ma nel diverso atteggiamento riservato da questo contesto mediorientale alla multinazionale che perpetra un tale processo. Mi riferisco all'accoglienza positiva e non vacillante, alla incondizionata buona disposizione a rendere propri modi, forme e conseguenze di una importazione/imposizione culturale che si presenta sotto le sembianze molto desiderabili della promessa della crescita di ricchezza materiale, e di sviluppo economico e sociale.

L'assunto implicito nella politica di esportazione della conoscenza da parte della multinazionale resta quello che il modello di sviluppo occidentale sia esportabile. La creazione di una narrazione che rimette in prospettiva storica la genesi delle idee sembra essere il minimo effetto collaterale possibile di una trattativa economico-culturale giocata su scala globale.

Note

¹ A questo proposito è opportuno monitorare la ricerca che si sta svolgendo all'interno del network europeo guidato dal Max Planck Institute for the History of Science di Berlino, denominata *Globalization of Knowledge and its Consequences* (2007-2012). La ricerca si propone di ricostruire il percorso di migrazione delle idee nel mondo antico alla base delle nozioni di numero, di calcolo, di misura, di figura geometrica e di classificazione, studiandone le trasformazioni e le reinterpretazioni, ricostruendone le genealogie e le eredità fino alle *conseguenze* sul nostro presente.

² Il report dell'OCSE 2009 ha una sezione dedicata al rapporto tra investimenti destinati allo sviluppo delle conoscenze e incremento della produttività economica: *Investing in the Knowledge Economy*, in *Science, Technology and Industry Scoreboard* (OECD 2010). Il report OCSE 2011 considera acquisito il rapporto di causa-

effetto tra investimenti in conoscenza e profitti, e dedica la corrispondente sezione di analisi a: *Knowledge economies – trends and features* (OECD 2011).

³ Klein 2000; M. Moore, *The Corporation* – Video Documentary, 2003.

⁴ Le classifiche di Forbes vengono continuamente aggiornate. In archivio sono consultabili le informazioni storicamente organizzate, che fotografano una situazione istantanea (data e ora): http://www.forbes.com/lists/2010/18/global-2000-10_The-Global-2000_Rank.html.

⁵ La politica di *secrecy* aziendale che ho accettato per poter parlare con il personale e per accedere ai documenti di archivio mi richiede di utilizzare per la multinazionale un nome fittizio, e di modificare (leggermente) i riferimenti a luoghi e persone incontrate. Quindi parlerò della *Oil&Techno*, e delle sue strategie di espansione in Medio Oriente, in particolare negli Emirati Arabi, entrando nel merito di nomi e luoghi solo dove strettamente necessario.

⁶ È indispensabile approfondire il ruolo delle donne, il regime di separazione, la loro percezione del doppio trattamento, ma le mie condizioni attuali di ricerca come *embedded* nella *Oil&Techno* non mi permettono una visita autonoma al College femminile. Il College femminile ha un regolamento di accesso molto restrittivo, tempi e modi lo rendono un'*enclave* separata, più che una parte integrante dell'IPR. Anche al College femminile possono essere seguiti corsi tecnici e ingegneristici: il regolamento entra nel merito della condotta che le studentesse/ingegnere devono tenere quando salgono le scale esterne di un impianto ("a distanza di rispetto dai colleghi maschi"), quando usano l'ascensore ("accompagnate da una addetta alla sicurezza"), quanto devono essere lunghe le maniche delle tute ("coprire i polsi"), come sistemare il caschetto di protezione sul velo ("non allontanare dal volto l'*abaya*"). Per raggiungere il College è obbligatorio prenotare e utilizzare la navetta interna del campus, nonostante l'edificio sia visibile e a breve distanza dagli altri.

Bibliografia

Aykut D., Goldstein A.

2006 «Developing country multinationals: South-South Investment comes of age», in *OECD Papers*, vol. 6 n. 13: 1-42.

Amselle J. L.

2008 *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*, Stock, Paris.

Arnold D.

2000 *Science, technology and medicine in colonial India*, Cambridge University Press, Cambridge.

Bougleux E.

2012a «Exploring Knowledge Flows in a Multinational Corporation», in *World Futures: The Journal of Global Education*, vol. 68 n.3: 188-196.

2012b «Sviluppo globale e opportunità locali: a scuola di tecnologia per conto di una multinazionale. Descrizione di un caso di studio ad Hyderabad, India», in Cianci E. (a cura di) *Epistemologie in dialogo? Contesti e costruzioni di conoscenza*, Quaderni del CE.R.CO., vol. XI, Guaraldi, Rimini.

Bala A.

2006 *The dialogue of Civilization in the Birth of Modern Science*, Palgrave MacMillan, New York.

Guha R.

1998 *Dominance Without Hegemony: History and Power in Colonial India*, Harvard University Press, Cambridge.

Keniston K., Kumar D.

2004 *The IT experience in India: Bridging the Digital Divide*, Sage, New Delhi.

Klein N.

2000 *No Logo*, Baldini e Castoldi, Milano.

Fischer M.

2007 «Four Genealogies for a Recombinant Anthropology of Science and Technology», in *Cultural Anthropology*, vol. 22 n.4: 539-615.

Harding S.

2002 *Is Science Multicultural?*, Indiana University Press, Bloomington.

Inda X. J., Rosaldo R.

2002 *The anthropology of globalization: a reader*, Blackwell, Oxford.

Nowotny H.

2006 *Cultures of Technology and the Quest for Innovation*, Berghahn Books, Oxford.

Needham J.

1985 *Scienza e civiltà in Cina, Vol. 3: La matematica e le scienze del cielo e della terra: matematica e astronomia*, Einaudi, Torino.

OECD

2010 *Science, Technology and Industry Scoreboard 2009*, OECD Publishing, Paris.

OECD

2011 *Science, Technology and Industry Scoreboard 2011: Innovation and Growth in Knowledge Economies*, OECD Publishing, Paris.

Prakash G.

1999 *Another Reason. Science and Imagination in Modern India*, Princeton University Press, Princeton.

Stiglitz J. E.

2000 *La globalizzazione che funziona*, Einaudi, Torino.

Rénover du « dedans » ou de l'agency des habitants

1. Introduction

Faut-il «rénover» l'espace construit ou l'espace social*? Les bâtiments ou les résidents? Je propose ici une alternative directe et provocatrice. Elle me permet d'aborder d'emblée la manière selon laquelle la Zen de Palerme, quartier de logements sociaux (*edilizia pubblica*), a été intégrée dans les dispositifs socio-institutionnels de «renouvellement» urbain, au cours des dernières trente années, aussi bien à l'échelle locale que nationale (Fig.1). C'est dans cette situation, dans cette trame spatio-temporelle, qui a cristallisé dans un projet urbain «griffé» (Gregotti *et alii* 1975: 6-27) de la périphérie, toutes les malédictions urbaines, qu'il faudra étudier la place de ses habitants¹ dans l'histoire, si l'on peut ainsi la nommer, de son «renouvellement» urbain.

Une première remarque s'impose sur l'utilisation du mot «renouvellement» dans mon texte. Depuis les années 70, en Europe, l'intervention publique sur la ville bâtie a été déclinée selon une constellation sémantique de mots très voisins: «renouvellement, rénovation et réhabilitation» en France, *regeneration* en Angleterre, *riqualificazione urbana* en Italie, ce ne sont que quelques exemples de ces lexies. Empruntées aux disciplines de la planification urbaine, appartenant à des champs linguistiques assez différents², même si elles évoquent l'attribution d'une qualité – soit préexistante et perdue; soit nouvelle suite à des mutations de contexte –, elles ne sont pas pour autant équivalentes. En effet, selon les vicissitudes des différentes histoires nationales, elles renvoient autant à des dispositifs idéologiques et juridiques qu'à des opérations collectives bien distinctes et non homologues. Ainsi, en France, «rénovation» indique principalement une opération de destruction-reconstruction, en Italie, la lexie *riqualifica-*

zione, vise au contraire une remise en état du bâti et implique la mise en œuvre d'outils juridiques spécifiques, différents de ceux de la planification ordinaire (Verhage 2005: 215-227; Choay, Merlin 2005: 767-770; Conticelli 2009: 103-118). Ce texte n'est pas le lieu, bien sûr, de l'analyse comparée de ces catégories et les opérations associées : dans les lignes qui suivent, j'utiliserai «renouvellement urbain» de manière assez ample pour indiquer toute intervention publique sur le tissu urbain existant.

Mon entrée, selon l'alternative posée, sera celle d'un anthropologue, qui a fait de la Zen «son terrain» et a exploré les rapports des acteurs (résidents, agents sociaux, urbanistes, décideurs, journalistes) dans l'ordre de leurs échanges quotidiens comme dans celui de leurs représentations. La stigmatisation, dans la sphère publique, des quartiers sensibles, «périphéries dégradées» en Italie, phénomène commun à une ségrégation urbaine globalisée (Wacquant 2007: 66-77), est connotée à la ZEN de Palerme, par un trait unique. En effet, elle porte sur les manières qu'ont les résidents, squatters de longue durée pour la plupart, d'habiter leur espace construit. Cette caractéristique locale, qui sera l'objet d'attention des lignes qui suivent, et analysées de près, met en lumière l'articulation fondatrice de tout projet de renouvellement urbain, à savoir l'interprétation des configurations socio-spatiales des résidents et en particulier, des rapports entre leur espace bâti et leur espace social. Cette véritable herméneutique tient une place centrale dans les dispositifs socio-institutionnels, parce que l'appréhension de ces espaces autant par les médias que par les professionnels de l'urbain, déclenche et anime le calendrier complexe et les priorités d'intervention des décideurs publics ou privés et les programmes, consacrés à modifier et renouveler, à la fois, soit l'un soit l'autre. Les promesses de transformations architecturales et so-

ciéoconomiques souvent alléguées, portées par les projets d'intervention, soude les unes et les autres dans la formulation, au futur, d'un destin final unique. L'effort d'analyser la place des résidents dans ces projets, et tout au long de leurs temporalités, c'est-à-dire de leur historicisation sociale, revient à analyser leur propre initiative, *agency*, par rapport à ces mêmes espaces, sociaux et architecturaux. Dans le contexte de la Zen de Palerme, situation «limite» bien entendu, cela conduit à saisir autrement la question du renouvellement urbain, à interroger à nouveaux frais plutôt, les conditions qui en font un enjeu d'abord épistémologique, avant d'être politique, majeur.

Deux remarques ultérieures restent à faire sur ce que je viens d'écrire. La première tient au caractère paradigmatique que prendra la Zen dans mon propos. Tout projet de renouvellement est, bien évidemment, dépendant d'un contexte local et pour cela, il porte l'empreinte de la singularité voire de l'unicité. Je considère que la Zen devient un paradigme si, dans sa singularité, il est possible de dégager une exemplarité, celle que j'ai nommée plus haut l'herméneutique des espaces, une exemplarité qui n'est pas dissociable de sa singularité même, de son contexte unique. Cette indécidabilité autorise la mise en œuvre d'une intelligence qui n'est ni inductive ni déductive mais analogique, c'est-à-dire qui est *transfert potentiel* de compréhension d'une singularité à d'autres singularités. L'exemplarité, ainsi entendue, de la Zen tient à la configuration spatio-temporelle de ce quartier de logements sociaux, c'est-à-dire à sa conception, à sa réalisation et à sa condition actuelle. Le projet peut être interprété comme l'expression du mouvement moderne italien, le miroir de l'utopie productrice d'une société sans classes et fondée sur des rapports face à face – la maquette du projet Gregotti sera exposée au Musée Guggenheim en 1994 (Fig. 2, 3, 4 et 5). Ce «bâti» s'inscrit de manière conflictuelle dans l'histoire sociale et urbaine de la Palerme de l'après-guerre, l'occupation illégale de la *casa popolare* des années 80 et 90 en restant l'épiphénomène analyseur (Fig. 6 et 7). Le quartier est la cible de multiples programmes d'intervention, visant à l'occasion son espace construit comme son espace social (*Decreto Sicilia*, Progetto Zen, Progetto Antigone, etc.).

La deuxième remarque tient à la catégorie de l'*agency*, à partir de laquelle je veux saisir les initiatives des résidents du quartier. En français de

même qu'en italien, il existe le mot, «agentivité», *agentività*, qui, depuis quelques années, veut rendre compte du mot anglais *agency*. Cette lexie est chargée d'une polysémie complexe: elle peut renvoyer à l'idée d'un agir volontariste et solipside d'un acteur autonome ou peut évoquer, par contre, son contraire, la suppression même du sujet et être entendue comme une structure d'action, qui subsiste indépendamment des acteurs individuels. Elle est devenue centrale dans la théorie sociale, surtout dans le contexte nord-américain de l'anthropologie poststructuraliste, en réaction à la tendance à considérer les acteurs comme des produits des conventions sociales et des mécanismes systémiques, exprimant ainsi une attention renouvelée à l'individu et la négation de sa passivité. Utilisée dans cette perspective, elle soulève tout de même plusieurs problèmes. Elle peut enclencher des présuppositions qui simplifient à l'excès la complexité des processus sociaux: i) la primauté des individus sur les contextes, ii) l'idée que l'économie et la société sont les produits exclusifs de l'intention et de l'action individuelle, iii) la dénégation des contraintes des forces collectives comme aussi des conséquences non intentionnelles de l'action. Cependant, il me paraît nécessaire de donner à la réflexion un sens du mot *agency*, qui inclut l'expression d'une certaine intentionnalité individuelle, pour distinguer l'agir des pratiques routinières – qui peuvent aussi la contenir – sans pour autant la reconduire au milieu de l'opposition résistance/domination. Il faut plutôt développer avec elle, et ici j'emprunte à la réflexion de Sherry Ortner (Ortner 2006: 129-153), sans nier l'arrière fond de relations dominants-dominés, une notion d'intentionnalité orientée vers la réalisation de «projets» au sens sartrien, ce qui permet de prendre en compte un réel plus articulé. Au centre de l'agir des résidents, dans leur espace domestique comme dans l'espace collectif, demeure, en effet, l'effort de maîtriser leur propre initiative individuelle.

Dans cette histoire singulière de la Zen, les herméneutiques du rapport entre *place and people*, entre «espace construit et espace social», seront mises en rapport avec leurs modalités d'appréhension comme avec les effets qu'elles permettent. Mon article ne sera qu'une illustration de cette articulation. Dans la première partie de ma contribution, je montrerai comment, à la Zen, se concrétise et se met en œuvre cette herméneutique. Ce sera

l'occasion de présenter ce quartier et les multiples projets d'intervention dont il a été objet, au fil des années et dont, cette herméneutique, a été la condition légitimante. Ensuite, je peindrai la situation des résidents, à partir de leur propre position, en mettant en scène leur parole et leurs initiatives. Acteurs symboliques négatifs dans les discours dominants médiatiques et savants, les résidents, qui sont perçus comme les responsables mêmes de la dégradation matérielle du bâti, restent à l'arrière-plan, objets du discours des professionnels, quoique extérieurs à toute pratique de participation, et tout en continuant, en revanche, à agir sur le bâti, en le modifiant littéralement du « dedans ». Se manifeste ainsi autour du rapport au logement et à l'espace construit, objet premier du souci de renouvellement urbain et sujet actantiel de son discours, un écart de styles de vie et de temporalités sociales, qui est aussi le produit de dispositifs épistémologiques et politiques.

2. Les herméneutiques de la Zen

Le quartier de la Zen, acronyme de Zone d'Expansion Nord, est situé dans la périphérie de Palerme. Sa réalisation, par étapes successives, et selon des formes morphologiques distinctes³, est la trace des politiques publiques italiennes, ayant régi la construction des logements sociaux, depuis l'après-guerre. Ce quartier est devenu à partir des années 80 un trope médiatique national, épitomé des vicissitudes de la version cisalpine des « grands ensembles ». Occupé illégalement, avant même son achèvement, par les vagues successives d'un lumpenprolétariat, venu du centre historique de la ville, et devenu, au fil des ans, la scène d'un marché immobilier informel, le quartier a été considéré, au début de l'an 2000, dans la sphère publique des urbanistes de l'administration publique, comme le sigle de la « non ville »⁴, jugement concernant à la fois la réalisation altérée de son projet architectural, et la sociabilité *in actu* de ses résidents.

L'espace construit et l'espace social ont ainsi été l'objet de deux types d'interprétations, dont je dirai, que l'une est « médiatique » et l'autre « savante ». Ces interprétations sont produites par les opérateurs des médias, les professionnels de l'urbain et résultent du malaise social. Ces lectures, au fil des années, se sont contaminées et renforcées réciproquement.

2.1 - Lecture « médiatique » et lecture « savante » des formes de l'habiter

La distance avec le centre de Palerme, l'absence prolongée d'entretien extérieur des bâtiments, le retard de la mise en réseau de l'eau potable, des égouts, de l'électricité, l'occupation illégale, les comportements « déviants »⁵ de quelques-uns des résidents sont devenus des éléments récurrents pour interpréter et connoter ce territoire. Celui-ci est devenu l'attribut-même sur lequel le stéréotype de la sociabilité perverse et dévalorisée de ceux qui y habitent, s'est cristallisé, en le dotant d'un stigmate qui a résisté jusqu'à aujourd'hui.

Cette stigmatisation du territoire⁶ a été ensuite amplifiée par la stigmatisation des manières d'habiter de ses résidents du fait de la dévaluation des agents sociaux de l'espace domestique. On citera : l'aménagement inadéquat des locaux intérieurs⁷ dans lesquels les parois de plâtre racontent elles aussi l'absence « promiscue » d'intimité des résidents⁸; le blâme porté par les récits médiatiques sur l'utilisation des maisons (allant des portes cassées des logements lors de l'occupation illégale jusqu'aux murs délabrés et aux intérieurs invisibles sur lesquels les fantasmes médiatiques projettent du cuivre et de l'or). Ces processus de stigmatisation ont conféré à ces lieux des attributs ultérieurs qui reproduisent le stigma d'une sociabilité, familiale et intrafamiliale, hors-norme même pathologique. Cette stigmatisation à l'œuvre est rendue possible par la transformation des formes de l'habiter en un objet narratif et médiatique, qui atteste, sans contradiction possible, du rapport quotidien à l'espace domestique comme à l'espace collectif, issu de l'intérieur même de ces espaces. Ces stigmates se rattachent au jugement négatif, disciplinairement construit sur l'espace public du quartier par les architectes et les urbanistes de l'administration publique. Cette forme « savante » lit le bâti du quartier, je l'avais anticipé plus haut, comme « une non-ville », réalisation pervertie d'un projet discutable, un espace public sans foi ni loi, indûment privatisé par ses résidents eux-mêmes. Le débat académique dominant, développé pendant des années, s'est concentré exclusivement sur la qualité du projet et sur sa réalisation (en évitant totalement de reconnaître et même de penser les manières concrètes de l'habiter – Quartarone 2008: 257-267). De même, pour ce qui est de l'appréhension de cet espace social, les comportements retenus au sujet des rési-

dents, visibles à la une des journaux et des récits publics des membres des services sociaux, c'est-à-dire les crimes (vols, trafics de stupéfiants, rece, etc.), les comportements déviants par rapport à la morale dominante (*fuitina* et promiscuité sexuelle) ont conduit à identifier – une sociabilité perverse –, avatar de l'exotisme d'autrefois; ou selon la forme «savante» qui est celle de la lecture que font de ces modes d'habiter les professionnels du malaise social, – une sociabilité désorganisée –, circonscrite aux rapports familiaux, masse erratique d'une culture sicilienne désormais révolue ou épigone de la culture de la pauvreté, dépourvue de liens supra-familiaux, c'est-à-dire d'une appartenance au lieu et d'une mémoire collective partagée. Au total, la stigmatisation du territoire et des formes de l'habiter, renforcent la lecture savante, qui ajoute à la non-désirabilité des corps, des «natures» personnelles et des pratiques, produite par la première, celle de l'espace construit à ses différentes échelles, parachevant ainsi la mise à distance d'un univers social qui appelle à la démolition⁹, la rédemption ou le renouvellement de la ZEN.

2.2. L'appréhension de l'initiative des résidents

Le rapport des résidents au logement et à l'espace architecturé, trait distinctif du mécanisme de cette stigmatisation territoriale, pose, en revanche, à nouveaux frais, la question de l'appréhension de l'articulation réciproque de l'espace bâti (domestique ou collectif) et de l'espace social. Cette articulation constitue un des soucis majeurs de l'effort d'analyse des urbanistes et des architectes, et des dispositifs d'appréhension de l'un et de l'autre mis en jeu. La lecture «médiatique» fondée sur une réduction indiciaire et iconique, à la Zen, du premier par rapport au second, contamine la lecture «savante», qui, du fait de ses procédures disciplinaires, visiblement au moins dans ce cas, oublie et méconnaît les pratiques¹⁰ et la renforce, en forçant des perspectives autres qui pourraient rendre plus articulée et complexe la compréhension de cette configuration socio-spatiale. Ces lectures sont aussi des instructions implicites à l'action collective. Ces lectures réduisent les «manipulations», multiples et diversifiées du bâti dont les habitants sont les initiateurs spontanés et dans lesquelles leur intentionnalité se performe et se dit, à des icônes de leur sociabilité et de leurs comportements déviants.

Une action publique «du dehors et du haut» sera ainsi continuellement légitimée. C'est dans la relation à l'espace social et à l'espace bâti, que je propose de lire les séries d'interventions publiques; la mise en perspective sur un arc de trente ans, de ces interventions publiques, distinctes par la typologie, l'échelle et la réussite. Cette mise en relation illustre la force de légitimation de ces «interprétations» et leurs effets sur les cours possibles des actions dont elles sont porteuses.

2.3. Les effets des interprétations

Le renouvellement urbain de la Zen, ayant en effet, en filigrane et en contrepoint, ces lectures légitimantes, s'est condensé à la fois dans des actions visant à assainir le bâti¹¹ et à rédimmer le lien social¹². Une loi nationale, le *Decreto Sicilia* de 1988¹³, inaugure les interventions publiques sur le bâti existant, avec les œuvres primaires d'urbanisation qui s'achevèrent en 1997. Les interventions successives – à l'occasion de la Coupe du Monde de 1990 (construction de la salle de sports de la ville, du vélodrome, du terrain de baseball) – ou plus récemment en 2012, l'édification d'un nouveau centre commercial, à grande surface, furent présentées dans la sphère publique citadine comme des interventions promotrices à la fois de l'intégration sociale et de la valorisation architecturale de la ZEN, parce que *situées* aux limites physiques du quartier. En réalité, au présent cette intégration reste une chimère idéologique et la seule valorisation induite se manifeste à travers la hausse des prix fonciers des terrains aux alentours, visant à attirer les palermitains les plus solvables. Il en résulte à la fin que le quartier s'est davantage replié sur lui-même et qu'il constitue une enclave sociale au milieu du *sprawl* des demeures bourgeoises et des alignements de maisons de la classe moyenne (Fig. 8, 9 et 10).

Tout au long du processus de ces interventions, les résidents demeurent à l'arrière-plan. Même dans les tentatives avortées échafaudées avec les nouveaux outils juridiques de la planification urbaine, la participation des résidents a été réduite à une rhétorique vide. Les stratégies participatives auxquelles un certain nombre d'urbanistes de l'Université de Palerme se sont consacrés, ont buté sur l'absence d'associations *locales* de résidents, degré-zéro de la sociabilité interne et sur la manipulation institutionnelle des outils même de la partici-

pation¹⁴. Les initiatives constructives des résidents, les seules qui s'expriment par des modifications de leur espace construit, dans les espaces domestiques ou collectifs, restées inaperçues jusqu'à la fin de la première décennie du nouveau siècle, sont réduites à n'être que «l'auto-organisation du bas dans un cadre d'illégalité [...] signe de leur propre mal-être (Lo Piccolo, Bonafede 2007: 55)» (Fig. 11, 12, 13 et 14).

3. De la part des résidents

Et cependant les résidents, dès leur arrivée (soit qu'il s'agisse de l'occupation des premières années 80 ou du marché informel des années postérieures) continuent à tisser des trajectoires de vie et des rapports significatifs dans ce lieu, à travers ses contraintes spatiales, économiques, symboliques, lesquelles sont néanmoins des rapports de subordination interne. L'initiative individuelle des résidents, sur l'espace construit comme sur l'espace social, doit être alors comprise à la fois «du dedans et du dehors» et «du bas et du haut», c'est-à-dire qu'elle doit être replacée dans un brassage articulé, tissant les liens entre «le ici et le maintenant» de la situation microsociale, avec «l'ailleurs et l'autre temps» de la situation macro-sociale urbaine. Il convient de faire l'effort de saisir *autrement* leurs pratiques de l'espace, dans la durée et de l'intérieur de leur agir même. Ceci implique de prendre le temps nécessaire afin que leur narration de cet espace, entrelacs de vies et de désirs, puisse être entendu¹⁵. Autrement dit, le sens de leurs modes d'habiter n'est saisissable dans toute son ampleur, qu'à l'échelle géographique et historique de la ville.

3.1. Resituer les formes de l'habiter

Les lectures médiatiques et la *koinè* savante des professionnels de l'urbain une fois identifiées, ce qui se dégage au delà de la vapeur des stéréotypes, c'est que l'espace social du quartier n'est pas un *spécimen* des effets de la culture sicilienne ou de la pauvreté mais le produit dynamique de la négociation quotidienne, parfois très âpre, des résidents avec les conditions qui font de l'habiter à la Zen, le rapport à son espace construit, la cristallisation de leur position sociale constamment en porte-à-faux, et de leur vulnérabilité (relations à la rue, à la mi-

sère, etc.). À travers la notion de «position sociale», je renvoie à l'ensemble des conditions objectives¹⁶, qui résultent de l'agrégation complexe des effets des actions individuelles, des politiques institutionnelles et des mécanismes systémiques urbains. Cette agrégation *contraindre l'initiative personnelle* en limitant les possibilités d'action individuelle, restriction qui ne est ressentie que dans les «passages à l'acte». L'action sur le bâti et ses transformations prend alors toute une autre signification. Elle ne doit pas résulter des signes du mal-être des habitants, mais bien au contraire de l'effort de le contraster et de contraster l'engrenage qui, hors du quartier, continue à reproduire cette configuration socio-spatiale de marginalité¹⁷. L'espace bâti de même que les trajectoires familiales demeurent les lieux où l'initiative individuelle des résidents, *l'agency* inhibée hors du quartier, peut s'exprimer et se chercher en maîtresse d'elle-même. La capacité d'affecter «les choses de la maison» produit une intention qui manifeste un rapport valorisant au monde et, en retour, en atteste la réalité. Cet espace architectural devient alors un acteur de leurs réseaux de relations familiales et amicales permettant des parcours signifiant de vie. Le sens de l'espace construit ainsi produit et transformé, se qualifie par les gestes qu'il autorise. Poser la question de la place des résidents dans le renouvellement urbain à la Zen, conduit alors à critiquer, d'un côté la catégorie du renouvellement urbain, en faisant apparaître ses usages idéologiques ; et de l'autre, à resituer l'action de transformation de l'espace bâti des résidents, dans un contexte concret de reproduction de la configuration socio-spatiale. Il devient possible, dans ces conditions, de dégager les systèmes axiologiques qui gouvernent la saisie du lien social et de son rapport à l'espace architecturé¹⁸, en cette transformation-même du bâti. L'enjeu épistémologique sous-jacent devient, dès lors, également politique et social.

4. La narration de l'agency : habiter pour bâtir

Je rapporte le récit d'aménagement de leur propre appartement de deux habitants de la rue Girardengo, Vita et Viki. Vita, mère de famille de trois enfants, est femme au foyer. Viki, transsexuel, qui se définit comme «une femme dans le cerveau avec un défaut parmi les jambes», vit de la vente d'objets d'artisanat, qu'il produit lui-même dans son atelier,

construit dans un des passages communs de l'*insula*¹⁹ (Fig. 15). Leur posture est la même que celle de beaucoup de résidents occupants illégaux de la première heure. Vita raconte ainsi son arrivée:

«Ici nous sommes tous illégaux... Il n'y avait pas de cloisons, il y avait seulement le sol, il s'agissait d'une ambiance sordide, il était sordide... il était tout vide... Oui parce qu'ils avaient tout enlevé... ils n'avaient rien laissé les sanitaires, la baignoire, la toilette, le lavabo... tout enlevé, tout, vraiment tout... l'installation de la lumière, de l'eau... il n'y avait rien... seulement le toit, le sol et les murs extérieurs — Euh... ici il n'y avait pas de cloisons, il y avait du carton ondulé, ces panneaux de carton — Ceux-ci sont des panneaux de plâtre... l'installation de l'eau... l'électricité... les tuyaux... tout, c'est nous qui l'avons fait... fenêtres... rideaux... tout... le carrelage dans la salle de bain... ici il y avait seulement ceci... Si tu voyais le luxe que les personnes ont à l'intérieur... il y a des gens qui ont dépensé plus de 30 millions (15 mille euros)... moi je ne les ai pas... et je ne les aurais pas dépensés parce que le milieu est ce qu'il est... » (Fig. 14A, 14B, 14C et 14D)²⁰

Viki reprend également les mêmes thèmes:

«Il y avait une porte en tôle, rien d'autre, et il nous l'a vendu pour un 600 euros... nous avons vendu la voiture pour nous acheter le logement: «Ne te préoccupe pas, cette maison sera à nous», et je dois te dire une chose, dans ce logement quiconque vient, sent qu'il porte bonheur, peut-être parce qu'il y a tellement d'amour dedans, il est étudié dans les moindres détails...Le logement était tout brûlé, on y brûlait des voitures, des cyclomoteurs, quelle pourriture il y avait là-dedans, tout, sans tuyaux, sans rien, nous avons fait des sacrifices, détérioré avec la merde du troisième étage qui tombait ici, pour te dire, les canalisations absentes, je faisais mes besoins, je les mettais dans un sachet, parce qu'il y avait des ordures ici à l'intérieur, avec les rats, c'était envahi par les rats... nous avons tout assaini, j'ai toutes les photos de comment il était avant, ensemble nous avons fait des sacrifices pendant quatre ans, et celui qui nous rend visite voit que ma maison est faite avec amour tu vois cette niche-là, il a fallu un mois pour la faire, pas celle-ci, celle-là où il y a la télévision, un mois, moi, qui ne suis pas maçon, mais j'ai réussi... » (Fig.15).

L'intervention fondatrice de ces entrées dans le quartier se poursuivra, ensuite, dans l'entretien périodique des appartements, qui impliquera une redéfinition interne des locaux: la démolition ou l'élévation des cloisons, l'ouverture ou la fermeture des fenêtres, l'élargissement des appartements dans les espaces vides des passages communs (Fig. 16, 17), l'usage à des fins commerciales ou professionnelles des garages et des locaux publics délaissés,

la construction des sanctuaires votifs au centre des *insulae* (Fig. 18).

5. Conclusions

Dans l'histoire singulière de la Zen, synthétiquement reprise dans les lignes précédentes, un écart considérable apparaît, de manière éclatante, entre le langage, les pratiques et les temporalités des dispositifs socio-institutionnels et des résidents, qui sont situés dans des univers distincts. Cet écart paraît se creuser au fil des années. Les modes d'habiter, situés au centre des herméneutiques des espaces, qui constituent la raison et les effets souhaités des projets d'intervention, deviennent paradoxalement le diaphragme sur lequel cet écart grandit et se maintient. La notion de renouvellement et tous ses corrélats, soit dans la version savante soit dans la version médiatique, apparaît alors pétrie d'axiologie, de systèmes de valeurs. Ces derniers hiérarchisent les formes de vie qui font de l'une de ces dernières, l'habiter, l'épicentre du clivage de classe, sinon du conflit social.

Le cas de la Zen met alors en scène l'impuissance actuelle, qu'on dira structurelle, des architectes et des urbanistes comme des décideurs publics et des services sociaux, à saisir l'univers social de leurs principaux interlocuteurs et destinataires, et ce au-delà des bonnes intentions individuelles. Les pratiques, les catégories et les temporalités des dispositifs socio-institutionnels et disciplinaires, constituent un écran qui éprouve de la difficulté à faire place symboliquement, c'est-à-dire réellement, à l'initiative des gens qui habitent les barres de Vittorio Gregotti et continuent à les faire vivre. Les résidents et leurs intentionnalités agies demandent à être reconnus comme porteurs de significations, sujets de connaissance, à l'intérieur de formes de vie qui sont concrétions de contraintes et de désirs, qui est bien autre chose de leur implication dans les procédures de participation. Peut-être seulement de cette manière les professionnels de l'urbain pourront-ils capitaliser les savoirs dont ces transformations et manipulations «du bas et du dedans» de l'espace habité sont productrices. Dans l'attente, les résidents de la Zen demeurent aujourd'hui, tout bien considéré, les seuls «rénovateurs» de leurs logements et de leurs espaces collectifs, même d'une manière inchoative, limitée, fragmentaire et fragile.

Notes

* Ce texte a été présenté, sur invitation, au Colloque International «Les habitants: acteurs de la rénovation urbaine ? », organisé par l'Université de Cergy-Pontoise (Cergy-Pontoise, France), le 17-18 Novembre 2012, dans le cadre des célébrations du vingtième anniversaire de la fondation de l'Université. Une version légèrement différente est publiée dans les Actes de la conférence aux PUR (Presses Universitaires de Rennes).

¹ Et interroger les manières de l'appréhender.

² Réhabilitation du juridique, requalification de l'économique-professionnel.

³ Le quartier se présente en trois secteurs distincts : les petites maisons individuelles avec jardins de Borgo Pallavicino achevées en 1958, les barres de dix étages autour des espaces ouverts de la Zen 1 bâties entre 1967 et 1978 et les *insulae* de Gregotti de la Zen 2 construites entre 1981-1984. Pour un récit détaillé de l'histoire architectonique du quartier cf. Sciascia 2003.

⁴ « ... Il y a la Zen, le quartier sigle de la non-ville. Isolée au milieu d'un territoire en partie encore agricole, la ZEN, dans les dernières années, a été entourée par des tronçons de grandes routes – très larges et longues de quelques centaines de mètres – qui naissent de nulle part et ne conduisent nulle part. Il s'agit de routes dont le tracé est visible déjà dans le Plan Régulateur Général des années 60, mais qui sont complètement inutiles pour la mobilité et ne pourront jamais fonctionner. À moins d'abattre les maisons et les jardins, les arbres séculaires et les implantations humaines, ces morceaux de routes métaphysiques n'ont pas et n'auront aucun lien logique. Vus du haut, ils apparaissent comme des morceaux d'une gigantesque enceinte. Presque un obstacle, – une frontière – pour isoler davantage la ZEN du reste de la ville [les italiques sont de moi] », Città di Palermo, 1997-2002, *Variante Generale al Piano Regolatore*, p. 26.

⁵ Selon la loi pénale ou la morale dominante.

⁶ Avant tout avec le sens d'un génitif subjectif.

⁷ Le biais de genre qui habite les travailleuses sociales soude l'espace domestique à la responsabilité des femmes : « Les problèmes de ces femmes peuvent être ainsi synthétisés : *incapacité* parentale (les enfants passent leurs journées dans les rues, ils se lèvent tard, ils ne fréquentent pas l'école, ils n'ont pas de règles) ; *incapacité* à gérer l'organisation familiale du point de vue économique ; gestion *inadéquate* de la maison, manque d'hygiène, utilisation *bizarre* des espaces domestiques, etc. ; *manque* d'utilisation des contraceptifs ; *peu de soins*

de sa personne », *Progetto ZEN*. Gruppo area sociale. Allegato B. Ipotesi di lavoro « Gruppo Donne », p. 2.

⁸ Ainsi Lucia, travailleuse sociale, raconte l'intérieur des logements : « Je crois que vivre dans un lieu où tu n'as pas d'intimité... et où tu subis les conflits des autres parce que tu entends ce qui se passe de l'autre côté du mur... un enfant petit entend qu'un autre père et une autre maman ne dorment pas ...ou qui se donnent des coups de bâton (*legnate*) probablement il ne dort pas tranquille... »

⁹ Vittorio Gregotti, le concepteur responsable du projet, en 1996, en souhaitait la démolition : « Aussi, en ce qui concerne l'Italie et en particulier la ZEN, projet dont j'ai eu la responsabilité... moi aussi je la démolirais pour pouvoir la refaire comme elle avait été pensée : sur ses principes de conception, je n'ai pas de regrets. Non, seule l'exécution, en dehors de mon contrôle, a été très mauvaise, non seulement aucun des services prévus n'a été réalisé (écoles, centres commerciaux, infrastructures sportives, etc.), mais la Mairie ne l'a pas pourvue des infrastructures essentielles comme les égouts, l'électricité et l'eau potable. Il s'agit d'un quartier qu'on a laissé illégalement occuper et dont le tissu social est réduit à son pire état, cf. V. Gregotti, « L'Italie à démolir : des architectes naïfs et des spéculateurs vulgaires », in *Il Mondo*, 11/05/96.

¹⁰ Pour 'la mise à distance' de la ZEN dans le discours des urbanistes de l'administration publique, cf. de Cer-teau 1990: 141.

¹¹ La réalisation du projet initial a été parachevée avec la construction du réseau des égouts, l'acheminement de l'eau potable et la création de services publics de proximité.

¹² À travers des projets d'intervention en faveur des mineurs, des jeunes, des femmes du quartier Municipio di Palermo. *Progetto Z.E.N. Per interventi a favore di minori a rischio di coinvolgimento in attività criminose (ai sensi dell'art. 4 della Legge 19 luglio 1991 n. 216)*. Approvato dalla Giunta Comunale con deliberazione n. 3264 del 17/9/1991; «Un plan pour la ZEN, quartier oublié. Dégradation urbaine, spéculations, criminalité, analphabétisme. C'est la ZEN abandonnée pendant des années. Maintenant, la Mairie a décidé d'intervenir avec un programme de réhabilitation», 8/05/1994.

¹³ Decreto-legge 1 febbraio 1988, n. 19 - Misure urgenti in materia di opere pubbliche e di personale degli enti locali in Sicilia.

¹⁴ C'est sont les militants des associations bénévoles et les membres des institutions publiques (écoles, agen-

zie...), presque dans la grande totalité résidents hors quartier les médiateurs aux résidents des urbanistes (Piccone 2012: 95-102).

¹⁵ Ce n'est qu'après avoir *visité* le quartier et *rencontré* les résidents que Vittorio Gregotti, en 1999, n'en souhaitait plus la démolition invoquée quelques années auparavant: «J'ai souvent déclaré, à propos de la ZEN que, si j'avais pu, j'aurais proposé de démolir le quartier pour le refaire exactement comme il avait été projeté. Maintenant, j'ai changé d'avis. Le témoignage des résidents m'a convaincu que je me trompais; il suffirait de l'achever, de l'entretenir en terme de soins ordinaires, de sécurité, d'infrastructures, de mélange social, comme on le prévoit pour tout autre partie d'une ville civile, et le quartier révélerait combien ses qualités d'habitat sont dix fois meilleures que 90 pour cent de celles de l'habitat de bâtiments petits bourgeois construits dans l'après-guerre à Palerme et, malheureusement, du centre historique de la ville, encore aujourd'hui toujours à l'abandon», in Vittorio Gregotti, «Visite à la ZEN quartier 'monstre' de Palerme, in *La Repubblica*, 03/08/1999.

¹⁶ Et non pas aux caractéristiques singulières et subjectives des trajectoires biographiques des résidents, trajectoires qui, bien entendu, en portent les traces.

¹⁷ Déjà, Pierre Bourdieu, en 1993, nous alertait en nous incitant à chercher *ailleurs* la clé pour comprendre *ces espaces-ci*, cf. Bourdieu 1993: 337.

¹⁸ Autre manière de nommer les formes de l'habiter.

¹⁹ L'insula est l'unité typologique qui, dans les intentions des concepteurs, voulait reproduire la morphologie *et* les relations sociales des ruelles du centre historique, par des cours intérieures, longues et serrées. Dans le plan, la grille des *insulae* (Fig. 2) *voulait matérialiser* la ville compacte (cf. Gregotti *et alii*, *ibid.*).

²⁰ Je montre en fig. 14B l'intérieur d'un logement occupé illégalement en avril 2010 lors de la requalification, fig. 14C, de l'insula abandonnée de Via Rocky Marciano 17. Cela permet au lecteur de se rendre compte, d'une certaine manière, des transformations que les résidents ont opérées sur les bâtis intérieurs, lorsqu'ils ont occupé la ZEN dans les années 80. En 2010, à différence de ces années-là, la police, sur mandat de la Mairie, expulsa durablement et avec force tous les occupants, fig. 14D.

Références

AA. VV.

«Un plan pour la ZEN, quartier oublié. Dégradation urbaine, spéculations, criminalité, analphabétisme. C'est la ZEN abandonnée pendant des années. Maintenant, la Mairie a décidé d'intervenir avec un programme de réhabilitation», *Il Manifesto*, 8/05/1994.

Bourdieu P.

1993 «La démission de l'État», in Id. (éd.), *La misère du monde*, Éditions du Seuil, Paris.

Choay F., Merlin P., (eds)

2005 *Dictionnaire de l'urbanisme et de l'aménagement*, PUF, Paris: 767-770.

Città di Palermo

1997-2002 *Variante Generale al Piano Regolatore*, p. 26.

Conticelli E.

2009 «La riqualificazione urbana in Italia tra passato e futuro», in Piero Secondini (a cura di), *La qualità dello spazio*, CLUEB, Bologna: 103-118.

De Certeau M.

1990 *L'invention du quotidien. Arts de faire I*, Gallimard, Paris.

Decreto-legge 1 febbraio 1988, n. 19

Misure urgenti in materia di opere pubbliche e di personale degli enti locali in Sicilia.

Gregotti V.

1996 «L'Italie à démolir: des architectes naïfs et des spéculateurs vulgaires», in *Il Mondo*, 11/05.

1999 «Visite à la ZEN quartier 'monstre' de Palerme, in *La Repubblica*, 03/08.

Gregotti V. *et alii*

1975 «Quartiere ZEN a Palermo», in *Lotus International*, n. 9: 6-27.

Lo Piccolo F., Bonafede G.

2007 «Cronache Zen: la questione abitativa tra assenza di politiche pubbliche, pratiche dal basso ed arte della negoziazione», in *Archivio di studi urbani e regionali*, n. 90.

Municipio di Palermo

Progetto Z.E.N. Per interventi a favore di minori a rischio di coinvolgimento in attività criminose (ai sensi dell'art. 4 della Legge 19 luglio 1991 n. 216). Approvato dalla Giunta Comunale con deliberazione n. 3264 del 17/9/1991; Municipio di Palermo. Progetto ZEN. Gruppo area sociale. Allegato B. Ipotesi di lavoro «Gruppo Donne».

Ortner S.

2006 *Anthropology and Social Theory: Culture, Power and the Acting Subject*, Duke University Press, Durham (N.C.): 129-153.

Picone M.

2012 «Musica dissonante per lo Zen», in Andrea Sciascia (a cura di), *Periferie e città contemporanea. Progetti per i quartieri Borgo Ulivia e ZEN a Palermo*, Caracol, Palermo: 95-102.

Quartarone C.

2008 «Lo Zen di Palermo. La de-costruzione di un nucleo urbano autosufficiente», in Alessandra Badami, Marco Picone, Filippo Schilleci (eds), *Città nell'emergenza. Progettare e ricostruire tra Gibellina e lo Zen, Palermo*, Palumbo: 257-267.

Sciascia A.

2003 *Tra le modernità dell'architettura. La questione del quartiere ZEN 2 di Palermo*, L'Epos, Palermo.

Verhage R.

2005 «Renewing urban renewal in France, the UK and the Netherlands: Introduction», in *Journal of Housing and the Built Environment*: 215-227.

Wacquant L.

2007 «Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality», *Thesis Eleven* 91, November: 66-77.



Fig. 1
Localisation du quartier à la périphérie Nord de Palerme

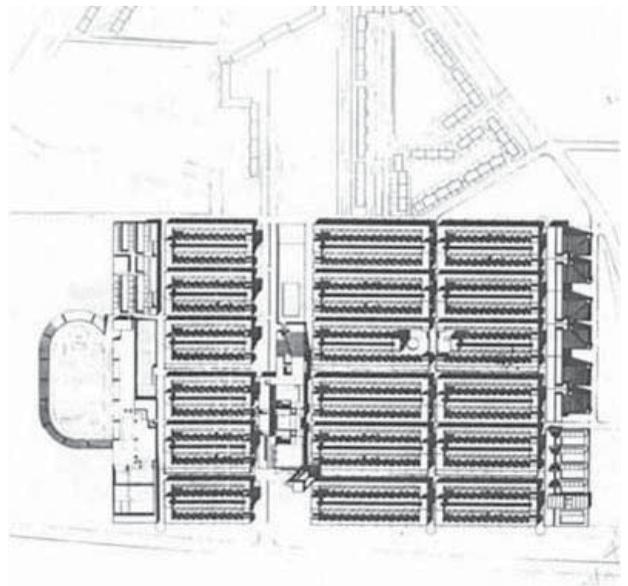


Fig. 2
Planimétrie du projet (cf. Gregotti et alii, in Lotus International, n. 9, 1975, pp. 6-27)

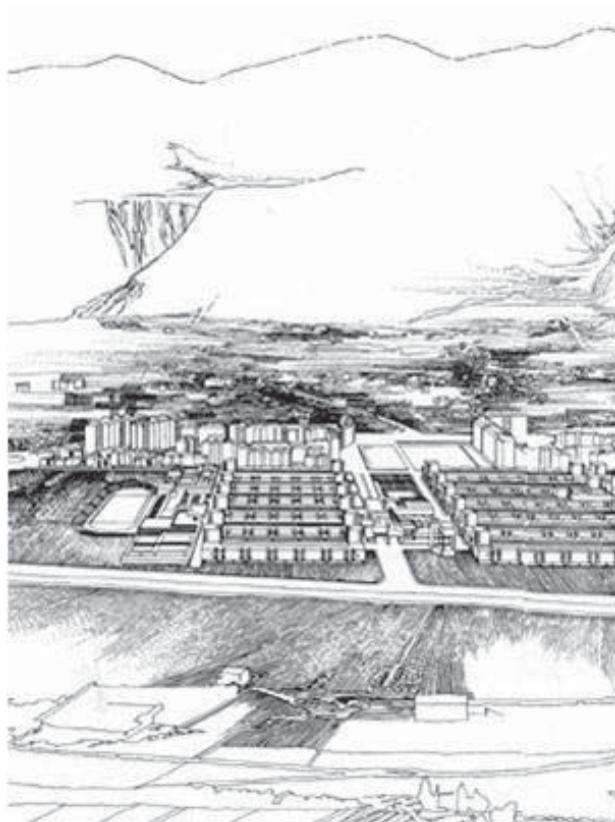


Fig. 3
Perspective sur le quartier à partir du Monte Pellegrino (cf. Gregotti et alii, ibid.)

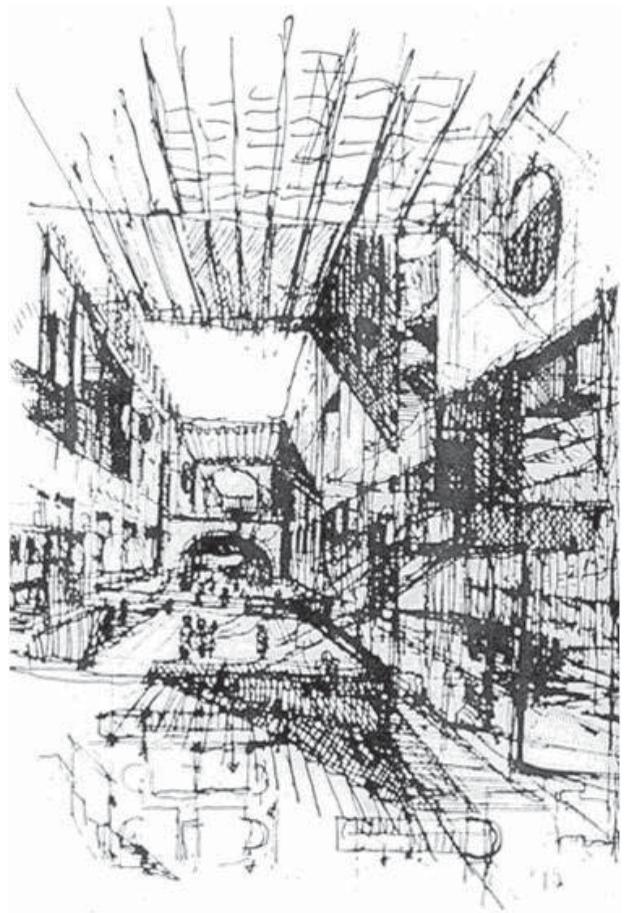


Fig. 4
Croquis des concepteurs de la ruelle du centre historique de Palerme (cf. Gregotti et alii, ibid.)



Fig. 5
Le projet de la cour intérieure de l'insula



Fig. 6
La cour bâtie d'une insula (Photo F.Fava, 2011)



Fig. 7
Le système des insulae vu d'un de ses derniers étages (Photo F. Fava, 2008)



Fig. 8
Le périphérique, parcouru sur toute sa longueur d'une grille, sépare le quartier du sprawl, soit des pavillons, soit des rangées de maisons (de Google Earth)



Fig. 9
Le périphérique (Photo F. Fava, 2012)



Fig. 10
La grille qui scelle le quartier (Photo F. Fava, 2012)



Fig. 11
L'initiative des résidents (Photo F. Fava, 2011)



Fig. 12
L'initiative des résidents (Photo F. Fava, 2011)



Fig. 13
L'initiative des résidents (Photo F. Fava, 2011)

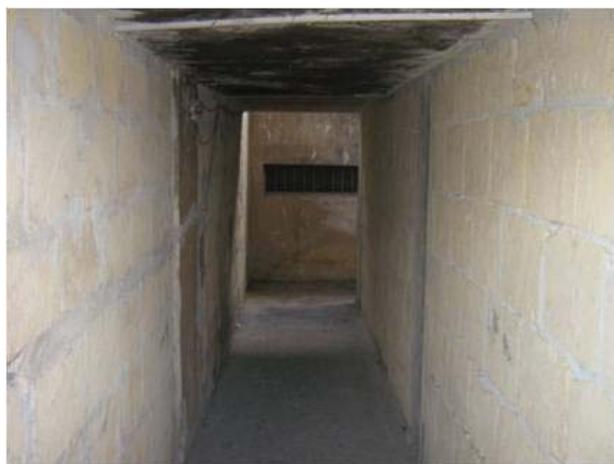


Fig. 14
L'initiative des résidents (Photo F. Fava, 2011)



Fig. 14 A
Le salon de Vita, photo prise par elle-même



Fig. 14 B
Intérieur inachevé d'un logement occupé illégalement lors de la riqualificazione en avril 2010 d'une insula abandonnée (Photo F. Fava, 2010)



Fig. 14 C
Occupation illégale d'une insula en réhabilitation en avril 2010 (Photo F. Fava)



Fig. 14 D
Expulsion des occupants et de leurs affaires en avril 2010 (Photo F. Fava)



Fig. 15
L'atelier de Viki (Photo F. Fava, 2011)



Figg. 16 et 17
Modification des bâtiments après la construction du quartier (Photos et élaborations par C. Quartarone, 2010)



Fig. 18
Sanctuaire votif édifié au milieu de la cour de l'insulae (Photo F. Fava, 2011)

Giuseppe Scandurra

Esiste una “cultura” della povertà?

Premessa

Negli ultimi anni, nel nostro Paese, sono state pubblicate numerose monografie che potrebbero rientrare in un sottocampo disciplinare che in questo saggio provo a sintetizzare con il titolo di “Antropologia delle marginalità urbane”. Prima di arrivare all’oggetto centrale di questo scritto vorrei ricostruire, in sintesi, ciò che di più interessante emerge in questi recenti studi etnografici.

Il nome del barbone è sicuramente tra le prime ricerche etnografiche condotte sui senza fissa dimora in Italia (Bonadonna 2001). Il sociologo Federico Bonadonna, a ridosso del nuovo millennio, circoscrivendo il campo a determinate aree del centro storico di Roma, nell’arco di dodici mesi ha raccolto storie di vita di un gruppo di senza fissa dimora tramite supporti video, audio magnetici e questionari strutturati per rilevare dati biografici – età, sesso, provenienza geografica, ecc. –, le modalità di adattamento, gli itinerari urbani che i protagonisti della sua ricerca seguivano per recarsi al luogo del sonno o del lavoro. Senza fissa dimora, per l’etnografo romano, sono le persone che si trovano in uno stato di grave bisogno poiché non hanno una casa, un reddito minimo, la possibilità di accesso ai servizi socio-sanitari, hanno rotto con la famiglia, con gli amici e sono, spesso, in una condizione di rischio di possibile ulteriore deterioramento fisico e psichico. L’intuizione felice di Bonadonna sta nel fatto di definire la vita praticata da tutte le persone che ha incontrato durante il suo studio, quella di strada, come «una forma di adattamento all’ambiente urbano, una cultura della resistenza in grado di elaborare una diversa percezione della realtà spazio-temporale» (Bonadonna 2001). Non solo, dunque, una forma di emarginazione passiva e parassitaria. Il testo di Bonadonna, in questo senso, risponde a un tema di studio

iniziato negli anni Cinquanta, che fa da filo rosso a tutte le etnografie prodotte nell’ambito delle marginalità urbane pubblicate in Italia recentemente: ovvero, in termini antropologici, è legittimo parlare di «cultura della povertà»? (Lewis 1973)

Questa domanda trova risposte in altre due monografie pubblicate in Italia recentemente. Il primo lavoro è *Sopravvivere in strada* (Barnao 2004). Oggetto della ricerca del sociologo urbano Charlie Barnao è un gruppo di senza fissa dimora che vivono a Trento, nell’area centrale di Piazza Dante. Il sociologo analizza, dopo aver conquistato necessari rapporti di fiducia con i protagonisti della sua ricerca, le strategie di adattamento di queste persone in una continua lotta quotidiana per il procacciamento di beni essenziali per la propria salute mentale e fisica. L’opera di Barnao è da segnalare per due meriti: è tra le prime a fare il punto sugli studi, per lo più statunitensi, che sono stati pubblicati nell’ambito delle ricerche sull’esclusione sociale, e realizza uno dei primi “conteggi”, con modalità nuove, dei senza fissa dimora a Trento¹.

Il secondo lavoro che merita attenzione è *Gente di sentimento*, di Sabrina Tosi Cambini (Tosi Cambini 2005). L’antropologa, che ha condotto una ricerca etnografica di lunga durata alla stazione Santa Maria Novella di Firenze, sostiene che il termine “senza fissa dimora” non andrebbe usato. Tosi Cambini, non a caso, chiama i protagonisti della sua ricerca etnografica «uomini e donne che vivono in strada» (Tosi Cambini 2005). La ricercatrice sottolinea come le persone che ha incontrato durante lo studio fossero ricche soprattutto dal punto di vista relazionale, quindi assolutamente da non classificare «in base alla condivisione di ciò che non hanno» (Tosi Cambini 2005). Tosi Cambini, il cui testo ha il merito di fare una sintesi soprattutto degli studi francesi condotti su questo tema, portando all’estremo le posizioni di Bonadonna e

Barnao afferma che non sempre queste persone vadano «reintegrate», proprio perché dispongono di una loro vita, di una propria «cultura», di un'«altra ricchezza» (Tosi Cambini 2005).

I lavori di Bonadonna, Barnao e Tosi Cambini hanno tutti il pregio di porsi determinati problemi legati alla «politica delle rappresentazioni» (Bourgeois 1995, 2011): come ritrarre al meglio le marginalità urbane in Italia quando, in questi ultimi anni, dopo l'arrivo direttamente dagli Stati Uniti delle politiche «tolleranza zero» (Wacquant 2000), il dibattito sulla povertà tende a polarizzarsi intorno ai temi dell'immigrazione – la presenza sempre più numerosa di immigrati – e delle scelte individuali – differenziazioni sempre più diffuse a livello mediatico tra senza fissa dimora “onesti” che rispettano le regole e a forza di lavorare sono riusciti a reintegrarsi e altri che invece hanno preferito “delinquere”? Tra le preoccupazioni di tutti e tre i ricercatori c'è la possibilità che i lettori possano fraintendere le storie di vita quotidiane dei senza casa protagonisti delle rispettive monografie come rappresentazioni stereotipate di *homeless*. Bonadonna, Tosi Cambini e Barano, invece, hanno scelto di non cedere mai a una narrativa interiorizzante senza però occultare la sofferenza che caratterizza tutte le vite degli attori sociali al centro dei loro studi (Wacquant 2002).

Nel 2005, inserendomi in questo filone di ricerca, ho pubblicato uno studio sulle pratiche di vita quotidiana di un gruppo di senza fissa dimora a Bologna utenti, tutti, di un dormitorio comunale nella prima periferia di Bologna. *Il Carracci. Un'etnografia dei senza fissa dimora a Bologna* si differenzia dalle etnografie sopra menzionate perché raccoglie le storie di vita di un gruppo di ospiti del rifugio notturno Massimo Zaccarelli, meglio conosciuto come “Carracci”, i quali hanno scelto di non dormire per strada, piuttosto avvalersi dei servizi comunali quali il dormitorio, le mense comunali, le docce pubbliche, ecc (Scandurra 2005).

1. Da “The Hobo” a “Il Carracci”

Nel 1923 viene pubblicata la monografia di Nels Anderson “The Hobo” (1923). Giovanni Semi, in un recente saggio, ha ricostruito le diverse generazioni di studiosi della Scuola di Chicago sottolineando come questo testo sia stato tra le prime esemplificazioni del metodo etnografico

della prima generazione di *chicagoans* (Semi 2006). Anderson, come molti altri suoi colleghi di questa “prima generazione” di etnologi fu fortemente influenzato da Robert E. Park, il quale spinse grande parte delle ricerche che saranno prodotte in questi anni verso lo studio della città (Park, Burgess 1921). Già a cominciare da *The Hobo*, dunque, l'antropologia e la sociologia urbana iniziano ad interessarsi a temi legati al disagio sociale, alle marginalità, ai processi di esclusione sociale riscontrabili nelle nascenti metropoli statunitensi. Al centro della ricerca di Anderson pubblicata nel 1923 vi è un gruppo di lavoratori migranti le cui pratiche di vita quotidiane sono da leggere, nel corso degli ultimi decenni dell'800 e dei primi anni del '900, alla luce dell'espansione verso Ovest della società americana e del suo sistema economico. In questo periodo viene costruita la rete ferroviaria del Paese, nascono le prime grandi città statunitensi e la “cultura” *hobo* si fa di conseguenza più sedentaria. Tali questioni successivamente verranno sviluppate, anche in chiave etnografica, sotto la forma di «studi di comunità» da una seconda generazione di scienziati sociali (Semi 2006). Semi, però, nel suo saggio sostiene che, se vogliamo parlare di una seconda generazione che si stacca da quella precedente a Chicago, si deve ricordare il nome di William Foote Whyte con il suo lavoro nel *North End* di Boston (Whyte 1943).

L'area di interesse della ricerca di Whyte è circoscritta a un quartiere povero caratterizzato da una forte concentrazione di persone a basso reddito e da abitazioni in cattivo stato; per la prima volta, a differenza della tradizione di studi precedente, questo studioso preferì non utilizzare la nozione di «disorganizzazione sociale» per descrivere questo territorio (Park, Burgess e McKenzie 1925), piuttosto quella di *slum*, ma in modo nettamente differente da come avevano utilizzato questa nozione gli etnologi precedenti (Semi 2009). Per Park, studioso di Simmel, e i suoi allievi, il concetto di disorganizzazione sociale era fortemente legato alla nascita delle grandi città dove era possibile registrare l'aumento di fenomeni quali suicidi, criminalità, divorzi, corruzione politica, ecc: la città era il luogo dello spazio anonimo, il simbolo della caoticità che contraddistingueva la vita moderna. D'altronde, come ricorda Semi, gli etnologi della prima generazione privilegiavano il metodo deduttivo, per cui, partendo dal credo nella definizione di «disorganizzazione sociale», le ricerche avreb-

bero dovuto riscontrarne le diverse forme all'interno dei differenti spazi urbani metropolitani (Semi 2006). Whyte, all'opposto, «lascia che siano le pratiche di ricerca a scoprire le ipotesi del suo lavoro, ribaltando la visione della propria produzione etnografica» (Semi 2006).

A soli venti anni dalla prima uscita del lavoro di Whyte, molti antropologi, nel ricercare dentro contesti urbani processi di disorganizzazione e organizzazione sociale, iniziano a concentrare la loro attenzione sulla loro società. Semi, nel suo saggio, fa riferimento, a cominciare dagli anni Sessanta, alla produzione di numerose etnografie in America che parte dagli "antenati" di Chicago, passa per la "seconda generazione" di studiosi e approda infine nell'opera dei *Chicago Irregulars* e alla loro rivista «Urban Life and Culture» – poi «Urban Life» e successivamente «Journal of Contemporary Ethnography» (Semi 2006).

2. Le critiche di Wacquant

Giovanni Semi, nel ricostruire la storia di questo campo disciplinare, ricorda come nel 2002 l'«American Journal of Sociology» pubblicò un saggio critico di Loïc Wacquant dal titolo "Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography" (Wacquant 2002). In questo scritto lo studioso francese prende in rassegna i lavori etnografici di Elijah Anderson (1999)², di Mitchell Duneier (1999) e Katherine Newman (1999). Anche Wacquant, nel suo scritto, sottolinea come, riferendosi per lo più alla letteratura statunitensese, nel corso degli ultimi anni la produzione antropologica sulle marginalità urbane si sia arricchita di numerose monografie (Gaboriau 1993, Desjarlais 1997, Glasser-Bridgman 1999, Marcus 2006).

Per lo studioso francese, attraverso le etnografie di Duneier, Anderson e Newman è possibile leggere il "clima" politico dell'epoca. Nel suo saggio parla di «fallimento collettivo», di una visione «omiletica» della strada, di etnografie «neoromantiche» (Wacquant 2002). Se negli anni Sessanta erano stati pubblicati numerosi lavori caratterizzati da una ideologia «progressista» che rispondevano, ritraendo i poveri come persone «cool», «umili», alla politica liberale del «quasi-welfare» americano, i lavori più recenti di Duneier, Anderson e Newman rispondono alle esigenze di una

politica «neoliberale» (Wacquant 2002). Lo scritto di Wacquant assume toni ancora più aspri quando lo studioso fa notare ai lettori della rivista come questi tre lavori abbiano prodotto ritratti delle classi subalterne, osservate soprattutto nelle loro pratiche di vita quotidiane nel mondo del lavoro, dentro la famiglia, sulla strada, che corrispondono a quelli offerti dai media: ovvero uomini e donne caratterizzati da un «isolamento sociale e comportamenti antisociali» (Wacquant 2002).

Wacquant, nel suo saggio, ricorda come il principale compito delle scienze sociali, e in particolare modo della pratica etnografica, è quello di controbattere il senso comune e la produzione di stereotipi (Wacquant 2002). Questo compito è ostacolato dalla pratica degli etnologi contemporanei di rispondere al senso comune rovesciando i termini della questione e producendo, così, altri stereotipi.

Duneier, per esempio, in *Sidewalk* (1999) ricostruisce le storie di homeless, tutti neri americani, i quali vendono libri e riviste nell'area più turistica di Lower Manhattan: nel suo lavoro i venditori di strada diventano da produttori a «risolutori di conflitto» (Wacquant 2002). Anderson in *Code of the street* (1999) concentra le sue attenzioni sulle lotte e i contrasti tra famiglie *street* e *decent* nel ghetto di Philadelphia: i residenti di questo territorio, per Anderson, non desiderano altro che diventare *decent*. La monografia di Newman, anche questa rivolta alla descrizione di determinate "dark figure of the street", *No shame in my game* (1999), racconta le imprese di un gruppo di *working poor* di Harlem che, attraverso il lavoro, cercano di mantenere le famiglie, sostenere i valori della loro comunità nel sempre più deregolamentato mercato lavorativo cittadino: agli occhi di Newman i lavori a basso reddito sono, non tanto l'esempio di un mercato sempre più razzista e privo di ogni difesa sindacale, piuttosto il simbolo di come le politiche sociali cittadine si stiano impegnando a combattere la povertà. In sintesi, questa è la tesi dello studioso francese: per combattere lo "stigma of street people" i tre ricercatori trasformano questi in campioni di virtù riconosciute dalla *middleclass* (Wacquant 2002, Semi 2009).

3. Il Carracci

Nel 2004 ho iniziato uno studio su un gruppo di senza fissa dimora a Bologna utenti, tutti, di un dor-

ditorio comunale, il Carracci, nella prima periferia di Bologna (Scandurra 2005). Il Progetto Carracci nacque nel dicembre del 2000, quando alla chiamata del Comune di Bologna per il fronteggiamento dell'emergenza freddo, diverse imprese sociali ed enti di volontariato risposero impegnandosi a creare una rete per affrontare, in soli dieci giorni, le urgenti necessità di riparo delle persone senza fissa dimora che, in quel periodo dell'anno, non avrebbero trovato un posto presso le strutture esistenti in città (Rete Carracci 2005). La Rete, composta da un insieme eterogeneo di associazioni, si aggiudicò la convenzione per la gestione della struttura messa a disposizione dal Comune dietro la stazione centrale di Bologna, nella prima periferia a nord della città, impegnandosi per la realizzazione di un servizio di accoglienza a "bassa soglia"³ abbinato a una particolare concezione della riduzione del danno. I destinatari fin dall'inizio furono individuati con pochi criteri facilmente rilevabili: «Cittadini residenti a Bologna in particolari condizioni di difficoltà socio-economica; cittadini italiani non residenti, stanziali sul territorio, momentaneamente in stato di disagio; cittadini stranieri con permesso di soggiorno o rifugiati politici» (Rete Carracci 2005).

Il lavoro etnografico che è durato circa quindici mesi, e che poi è stato presentato a Bologna tra gennaio e febbraio 2006 organizzando una mostra sugli utenti del rifugio notturno Carracci, ha avuto fin da subito la pretesa di rivolgersi alla società civile e alle istituzioni locali per non rimanere prigioniero di una autoreferenzialità accademica. Da una parte doveva essere inteso come campagna di sensibilizzazione e di promozione della conoscenza delle realtà esplorate, al fine di superare pregiudizi e paure dovuti in buona parte a una difficoltà di comunicazione tra i senza fissa dimora e il resto della cittadinanza, e alla mancanza di una corretta informazione sulle loro storie, sulla loro vita quotidiana, sul loro modo di pensare se stessi e il contesto dove vivono, sui percorsi che li hanno condotti alle condizioni presenti; dall'altra, aveva come fine la produzione di dati che avrebbero potuto essere utili per l'universo cooperativistico e associazionistico che da anni si occupa del problema della marginalità sociale, al fine di migliorare la qualità dei suoi interventi e la natura stessa del suo lavoro. Obiettivo dichiarato, e condiviso con il fotografo Armando Giorgini, era realizzare, dopo i quindici mesi di ricerca, una mostra al fine di far capire alla cittadinanza quanto lo strumento fotografico fosse

stato necessario per raggiungere gli obiettivi che ci eravamo prefissati all'inizio della ricerca, ovvero la promozione di forme di autorappresentazione che si avvalessero di strumenti originali e capaci di stimolare la consapevolezza di sé degli attori sociali coinvolti⁴.

Il Carracci, da settembre 2004 a dicembre 2005, ha contato molti ospiti senza fissa dimora di nazionalità non italiana. Noi, io e il fotografo, abbiamo per lo più costruito rapporti e coinvolto nella ricerca quelli italiani, per lo più uomini⁵ per una ragione di praticità d'indagine⁶. In generale, abbiamo intervistato, raccolto storie di vita e fotografato persone che hanno scelto di vivere per diversi mesi in questa struttura assistenziale notturna, ma anche senza fissa dimora che rifiutavano i dormitori e preferivano stare per strada. Tutti uomini e donne che conducevano da tempo questa vita e ne sono stati profondamente segnati.

Il campo è stato dunque inizialmente circoscritto al riposo notturno Massimo Zaccarelli. Solo successivamente abbiamo allargato il nostro terreno di indagine focalizzando l'attenzione sui percorsi urbani che fanno quotidianamente queste persone, parlando con loro nei bagni pubblici, nelle mense, nelle biblioteche cittadine, ma soprattutto in altre strutture di accoglienza per lo più diurne. In questi ultimi luoghi abbiamo avuto modo di conoscere i loro amici, come costruivano le loro relazioni, come passavano il tempo libero. Attraversando con loro la città, inoltre, siamo stati costretti a fare, prima, una ricognizione dei luoghi dove alta è la concentrazione di senza fissa dimora, così, poi, da descrivere queste aree e fare di Bologna, soprattutto il suo centro storico, oggetto di analisi antropologica (Hannerz 1980).

L'allargamento del campo di ricerca dal Carracci alla città e di nuovo al Carracci (Eames, Goode 1977), doveva seguire il lavoro fotografico che non poteva che iniziare con "ritratti impostati": l'ospite del Rifugio doveva scegliere un luogo all'interno del Dormitorio che riteneva particolarmente significativo per sé, un abbigliamento, l'espressione del viso. In seguito, il fotografo avrebbe fornito una consulenza su come porsi concretamente di fronte all'obiettivo, avrebbe posizionato le luci e scelto l'inquadratura, la quale sarebbe stata comunque concordata prima dello scatto. Il lungo tempo di esposizione, in cui il soggetto doveva mantenersi perfettamente immobile, avrebbe conferito solennità al momento dello scatto e quindi all'immagine

realizzata (Immagine 1). Poi gli "autoritratti": sfondo fisso scelto o creato collegialmente dagli ospiti del Dormitorio da noi coordinati. Furono realizzati con un filo di scatto lungo sei metri che compariva all'interno dell'inquadratura in modo da rendere palese la natura dell'immagine e il fatto che era il soggetto stesso a scattarla. Organizzammo per far ciò serate evento chiedendo ai partecipanti e agli operatori del Dormitorio di lavorare in gruppo per la predisposizione del set (Immagine 2).

Poi, spostando il terreno di indagine appunto, iniziammo a pedinare gli attori sociali coinvolti nel progetto fuori dal Dormitorio. Ecco l'idea del "réportage" rigorosamente in bianco e nero: questo non prevedeva forme di coinvolgimento attivo dei soggetti da ritrarre. Il fotografo avrebbe ritratto i soggetti in vari momenti della loro vita quotidiana, e ogni decisione di carattere tecnico o estetico sarebbe stata a carico suo (Immagine 3). Percorrendo insieme a loro la città l'idea fu quella di realizzare, in questa fase, anche delle fotografie fatte dai partecipanti con macchine monouso: i partecipanti furono stimolati ad esprimersi attraverso l'uso individuale del mezzo fotografico e a raccontare la propria quotidianità reale ed immaginaria. L'oggetto degli scatti doveva essere completamente libero. Il fotografo fornì loro solo istruzioni tecniche di base, canoni di carattere estetico e di costruzione dell'immagine.

4. Il laboratorio fotografico

Il tre novembre 2004 entrammo per la prima volta al Carracci con la macchina fotografica. I problemi non tardarono a manifestarsi. Alle sette di sera tutti gli ospiti erano rientrati nella struttura. Per fare in modo che si accorgessero del cartello e si ricordassero, di conseguenza, dell'inizio del laboratorio, decidemmo di mettere al centro dell'ingresso un cavalletto con la macchina fotografica sopra. La reazione fu delle più drammatiche. Così Armando⁷, un ospite sui quarantacinque anni, di Roma:

Ma che siete matti, che mo' i criminali si fanno fare le foto?

Molti risero, alcuni ci spiegarono esattamente perché non avrebbero partecipato mai ad un'iniziativa simile. Alcuni ospiti non volevano che

qualcuno considerasse il Carracci come uno "zoo", come ci disse un ragazzo di origini marocchine il primo giorno di laboratorio. Inoltre, c'erano problemi più semplici, dovuti al fatto che molti volevano riposare, mangiare, fare la doccia e noi occupavamo lo spazio principale della struttura. Così salimmo sopra, nella stanza delle donne, da Sara, la prima che si dichiarò entusiasta del laboratorio. Le spiegammo subito in cosa consisteva la prima fase di questa attività.

Il fatto di far scegliere ai senza fissa dimora il luogo che sentivano più loro come sfondo scenico per la foto ci permise di capire come vivevano lo spazio del Carracci. Sara, per esempio, come Laura, un'altra donna ospite del Dormitorio, anche lei molto giovane, poco più che trentenne, scelsero di farsi fotografare a letto. Per molti ospiti il letto rappresentava qualcosa di più che una rete e un materasso sui quali riposare. Sotto questo venivano spesso riposti i beni più cari. Sara, per esempio, posò sul letto le cose alle quali più era attaccata: si sdraiò e si lasciò fotografare. Noi, mentre preparavamo il set, le chiedemmo perché avesse scelto questi oggetti, perché questo spazio. Questo risultò essere un buon approccio per parlare più in generale della loro vita, delle difficoltà che dovevano affrontare quotidianamente non avendo una casa.

Verso le undici del primo giorno di laboratorio ci spostammo nello stanzone al primo piano del Dormitorio, che aveva due piani e più di tre grandi stanze dove dormivano assieme tutti gli ospiti. Silvano, uno degli ospiti più silenziosi e timidi si avvicinò a noi per chiederci di essere fotografare: "Voglio un ricordo!". Da quel momento in poi a prevalere fu il narcisismo di ogni utente del Riposo.

Ma alla fine è divertente, e poi non abbiamo nemmeno una foto di gruppo. (Silvano)

Ciò ci diede la possibilità anche di capire le "alleanze", più in generale le amicizie, i gruppi che si erano formati dentro il Dormitorio; e conoscere sempre meglio le storie personali, poiché tra uno scatto e l'altro, visto che passavano almeno dieci minuti, ogni ospite iniziò a raccontarsi. La scelta di fare dei ritratti impostati, che richiede un lungo tempo di esposizione, fu positiva non solo al fine di rappresentare l'immobilità, uno dei caratteri dominanti di una struttura a bassa soglia, ma soprattutto perché favorì la comunicazione con i protagonisti del nostro lavoro.

Il sabato sera successivo, come tutti i sabato per

i primi tre mesi, e spesso le domeniche, dalle nove a mezzanotte tornammo al Carracci. Avevamo sempre qualcosa da dare agli ospiti: le fotografie che, una volta scattate, vedevamo insieme mettendole sul tavolo dell'ingresso al Dormitorio.

5. *Gli utenti del dormitorio*

Autoritratti. A cominciare da dicembre 2004 sistemammo la macchina su un cavalletto e organizzammo delle serate evento chiedendo ai partecipanti e agli operatori del Dormitorio di lavorare in gruppo per la predisposizione della scenografia. Ciò diede il via alla seconda fase del laboratorio: conoscevamo meglio, dopo più di un mese e mezzo di ritratti, gli ospiti, ma sapevamo ancora poco del tragitto che li aveva portati fino al Dormitorio.

In una serata di metà dicembre 2004 si creò una fila di senza fissa dimora che aspettavano che Emanuele scattasse la foto per autorappresentarsi. Non facemmo loro nessuna domanda: loro sapevano di essere al centro della scena e interpretarono alla perfezione il ruolo di soggetti/oggetti protagonisti.

Emiliano, Salvio, Marcello, Federico, Raffaele, Armando, Jacopo Emanuele, Claudio, Ivan sono tutte persone giovani e utenti del Riposo da almeno un anno. Tutti padri prima di essere maggiorenni. A venti anni avevano già girato mezza Italia, avevano provato pressoché tutto in fatto di droghe e di alcool; si erano sposati, poi divorziati, infine risposati. Tutti avevano una famiglia che non potevano vedere.

Roma è tremenda da questo punto di vista, che è un sottobosco, io ci ho vissuto alla Stazione Termini, è veramente un sottobosco che bisognerebbe studiarlo, il vero inferno, quello vero, che io ho fatto dei ritratti dell'orrore alle persone che abitavano in questo sottobosco che erano migliaia. Dei ritratti cubisti, tutti a pezzi. (Claudio)

Con Claudio, alle volte, Armando, Ivan e Jacopo ricordavano le strade di Roma; ma il gruppo più numeroso era quello dei pugliesi. Salvio, per esempio, ci raccontò come nel suo quartiere popolare di Bari tutti facessero uso di droghe pesanti. Poi c'era qualche sardo, qualche calabrese, molti campani e siciliani. Per questo ci venne in mente di registrare le chiacchierate ad alta voce che molti senza fissa dimora facevano nei sotterranei del Dormitorio. Alla fine, per capirsi, ogni ospite continuava a parlare il suo dialetto contaminandolo con quello

del suo interlocutore. I romani parlavano un po' salentino, i campani si sforzavano di usare parole calabresi. Il risultato era una lingua meridionale ricca e musicale. La lingua dei quartieri popolari di grandi città come Napoli, Palermo, Roma, Cagliari, Bari; lingua arricchita di altre parole, per lo più dialettali, apprese viaggiando l'Italia, come parole bolognesi, venete, trentine, bergamasche.

Le alleanze al Carracci si potevano leggere anche a livello generazionale. Claudio, Armando, Ivan hanno vissuto la loro tarda adolescenza a fine anni Settanta. Anche Federico, e così quei pochi milanesi come lui senza fissa dimora che incontrammo sulla strada, erano cresciuti in questo periodo caratterizzato da violenti scontri, rivolte studentesche che spesso hanno avuto Bologna come teatro. Per molti di loro il '77 è stato il periodo più libero della storia del nostro Paese, poi le cose sono cambiate, come dice Claudio, "Perché è iniziata la repressione.". Bologna divenne meta preferita per molti ospiti del Carracci proprio in quegli anni.

Io sono venuto a Bologna (1976 n.d.a.) che il treno che mi portava al Nord passava sempre per Bologna e così mi sono fermato. E poi a Bologna mi sono trovato bene, che ero piccolo, avevo pochi anni e i portici mi rassicuravano a camminarci da solo. Sono stati i portici a convincermi quando ero piccolo. (Ivan)

Mi ricordo che frequentavo una ragazza che mi portava nel labirinto degli specchi, che ti ricordi quando eravamo piccoli? Un'altra ragazza mi ha portato al museo delle cere. Io venivo, noi, da una dittatura, non so come dirti, c'erano cose liberatorie per me, anche molte cazzate, per carità, però mi sentivo libero di fare quello che mi pareva qua. (Raffaele nato a Bari)

Utilizzando chiavi di lettura generazionali e geografiche, devo ammettere, a posteriori, che, pur volendo capire come funzionassero le alleanze e come ogni ospite costruisse, all'interno e fuori del Dormitorio, il suo capitale sociale, non siamo mai riusciti a lavorare rivolgendo la nostra attenzione a specifici gruppi all'interno del Dormitorio. Gli ospiti del Carracci vivevano da soli, non avevano relazioni stabili, e le amicizie erano molto rare. Anche la differenza, che noi ricercavamo soprattutto all'inizio, tra i senza fissa dimora "storici", quelli che della strada avevano fatto la loro casa, e gli altri, intesi come gruppo di persone che negli ultimi anni avevano perso la dimora, i contatti familiari, erano fuori dal mondo lavorativo, non siamo mai riusciti a percepirla e dunque a studiarla come tale. Se era vero che l'immagine del senza fissa dimora

si arricchiva di nuovi volti, immigrati, studenti, ragazzi, era altrettanto vero che questa si costituiva, comunque, di ritratti tutti unici (Immagine 4).

Conclusioni

6. Rappresentazioni

Nella primavera del 2005 iniziò l'ultima fase del laboratorio. Nostra volontà era quella di produrre delle fotografie con macchine usa e getta. Sarebbero stati gli stessi ospiti del Riposo a scattarle. Loro dovevano, attraverso l'uso individuale di questo mezzo, raccontare la propria quotidianità, la città che abitavano, i luoghi che vivevano, le persone con le quali passavano il tempo. Volevamo che l'oggetto degli scatti rimanesse completamente libero. La scelta di far produrre a loro stessi delle immagini è stata una necessità metodologica. Per quanto potevamo conoscere sempre meglio la realtà dei senza fissa dimora, siamo stati fin da subito consapevoli che le loro foto erano più autentiche e ci permettevano di comprendere di più il loro mondo.

Durante i quindici mesi della ricerca ci sono stati degli ambienti a cui non potevamo accedere, delle persone che non potevamo fotografare, dei momenti in cui non potevamo in alcun modo fermarci per produrre un'immagine. Marcello, per esempio, fece diverse fotografie per mostrare i luoghi dove lui, ma anche altri senza casa, facevano sesso. Altri partecipanti al laboratorio risposero, attraverso le fotografie, alle nostre domande relative a come riuscissero a sopravvivere e far uso di droghe senza avere un lavoro, realizzando immagini, per esempio, di luoghi oggetto di ripetute rapine e furti, ancora una volta contesti che non potevamo vedere direttamente⁸; ci fu chi, come Jacopo, tra i pochi ospiti che non si volle mai farsi riprendere, sviluppò due rullini di foto a colori per rappresentare delle case in costruzione, ovvero dire qualcosa che non riusciva ad esprimere a parole, la voglia di immaginare un futuro. Molte fotografie che stampammo furono per lo più frammenti, poiché il soggetto era sempre tagliato. Jacopo, la prima volta che mostrò le sue foto, venne da noi e le posò tutte su un tavolo:

A me piace vedere quello che sarà fatto dove adesso non c'è niente. Le costruzioni, ecco, le case. Mi piace vedere quelli che lavorano e tirano su degli edifici pezzo per pezzo. Per questo le ho fotografate, sono belle. E poi io volevo fare dei pezzi, e poi magari qualcuno che li unisse. Perché così la vedo io.

È un fatto ormai accettato che i senza fissa dimora, a partire dai protagonisti della ricerca, non costituiscano una classe sociale, un gruppo omogeneo al suo interno, piuttosto una massa dai contorni indefiniti che non dispone di una propria autorappresentazione⁹. Oggi poi, con la formazione di ciò che la stessa Amministrazione Comunale chiama «nuove povertà» (Pavarin 2006), i percorsi di impoverimento sono caratterizzati da una profonda individualizzazione, ed è quindi possibile osservare situazioni di vita molto diverse tra loro, con forme di disagio che vanno ben oltre la comune deprivazione economica. La ricerca, in questa direzione, ha voluto essere, in prima analisi, uno strumento per accrescere e diversificare la conoscenza che in generale si ha delle situazioni legate all'estrema povertà nel territorio bolognese.

In queste conclusioni, vorrei provare a elencare alcune ricadute applicative della ricerca in questione, con il fine di non cadere nel rischio di un nuovo «orientalismo», come avvertiva in precedenza Wacquant (2002), di non offrire delle rappresentazioni romantiche relative a questa realtà, ma piuttosto rispettare il compito che lo studioso francese affida alle scienze sociali, e alla pratica etnografica in particolare: ovvero quello di ostacolare determinati luoghi comuni non appiattendolo l'analisi alla produzione di stereotipi offerti dai media locali bolognesi che, da settembre 2004 a dicembre 2005, hanno spesso accusato i senza dimora cittadini di essere responsabili del "degrado" che caratterizza il capoluogo emiliano (Callari Galli, Scandurra 2009).

Scegliere il metodo etnografico, infatti, mi ha permesso di non considerare le persone al centro di questo lavoro come vittime senza possibilità di scelta di un sistema repressivo e discriminatorio e, allo stesso tempo, come monadi capaci, in ogni contesto, di scegliere cosa fare della loro vita. Lavorando sulle rappresentazioni che producevano questi attori sociali, non abbiamo voluto mai enfatizzare troppo il peso strutturale così da considerare il gruppo di ospiti del Dormitorio con i quali abbiamo costruito delle relazioni di fiducia attraverso lo strumento del laboratorio fotografico come vittime passive della propria storia; allo stesso tempo, non abbiamo mai negato le condizioni oggettive che non permettono a molte di queste persone di vivere dignitosamente sia come cittadini sia come utenti dei servizi comunali (Colombo 1998).

Negli ultimi anni, concetti come quelli della “bassa soglia” o pratiche di carattere sperimentale come l’inserimento, nella forma di borse lavoro, di operatori “pari” – ex senza fissa dimora che ricevano un compenso mensile per lavorare in dormitori in virtù della loro esperienza – sono stati presi a modello di politiche sociali sempre più attente e sensibili ai problemi di disagio sociale, esclusione sociale e marginalità che caratterizzano la città di Bologna. Eppure, evitando di appiattirsi alle rappresentazioni degli operatori, dando all’opposto spazio alle parole e alle azioni quotidiane del gruppo di utenti del Dormitorio protagonisti della ricerca, ho potuto notare come queste pratiche siano oltre modo idealizzate e nascondono molte controindicazioni.

Per gli operatori del Riposo, per esempio, la presenza di operatori “pari” facilita la comprensione dei bisogni, dei vissuti e dei comportamenti delle persone ospiti del centro di accoglienza e agevola l’interazione e il dialogo all’interno dell’équipe degli operatori. Queste sono le parole di Umberto, un quarantenne residente da tanti anni a Bologna che ha vissuto per anni nei dormitori comunali ma da diversi mesi, durante il nostro studio, svolgeva attività di operatore:

Per me che vengo da questo mondo l’unico problema è non ricadere, che io è meglio che non la vedo la droga. Gli operatori “dispari” hanno più problemi perché si stupiscono e non sono preparati a vedere certe cose, certo! La cosa che è difficile e che magari qui non ti va un momento di parlare e uno di loro ha voglia di buttarti addosso delle cose, e tu, allora, devi un po’ ascoltare, non puoi farti i cazzi tuoi, qui dentro devi essere uno di loro, devi pensare solo a loro, non devi portarti nulla qua dentro.

Come Umberto, nei cinque anni di attività del Carracci è successo altre volte che operatori “pari” ricadessero nella rete dei servizi di aiuto del Comune, abbandonassero la loro attività tornando a essere di nuovo ospiti di un dormitorio per il quale stavano lavorando con una borsa lavoro.

Come afferma Umberto, lo stesso discorso vale per gli operatori “dispari”. Queste le parole di una giovane operatrice al Carracci, Federica, meno di trent’anni, appena laureata in Servizi Sociali:

Da dentro pensi più a fare, a sopravvivere, che a fare denuncia delle cose che non vanno. All’inizio quando si è formato il tutto, in effetti, alla base c’erano senza fissa dimora, poi sono arrivati anche gli altri che studiano il sociale. Io sono arrivata come operatore sociale [...]. Questa struttura è stata aperta a dicembre di

quattro anni fa per l’inverno, provvisoriamente, poi è rimasta in piedi nonostante l’idea è stata sempre quella di chiudere tutto. Ma già quando ha aperto c’erano già 120 persone, quindi noi ci siamo battuti per far rimanere in piedi il tutto. Per noi ancora adesso l’importante è tenere tutto in piedi, il che vuol dire lottare ogni giorno, e non abbiamo tempo di rispondere a critiche generiche.

Più di una volta, abbiamo avuto modo di vedere Federica dover dividere due utenti del Carracci che stavano litigando, separare fisicamente due uomini molto più grandi e pesanti di lei. Le risse erano all’ordine del giorno in un rifugio notturno a bassa soglia: spesso gli ospiti tornavano ubriachi o avevano bisogno di sfogarsi. Ci capitò in più di un’occasione di vedere le operatrici “dispari” – spesso molto giovani e appena laureate – rinchiudersi nella piccola stanza riservata agli operatori aspettando il sempre tardivo arrivo delle forze dell’ordine.

In questo senso il concetto di “bassa soglia”, anche questo preso a modello delle politiche sociali bolognesi, può essere, nelle pratiche, a doppio taglio. Il problema più forte che riscontrammo, e che faceva da filo rosso nelle risposte degli utenti del Dormitorio quando chiedevamo loro come immaginavano il domani, aveva a che fare proprio con uno stile di vita da eterno presente legato anche alla permanenza di anni in un riposo a bassa soglia nato, inizialmente, per ospitare persone senza una casa al massimo per qualche mese.

Solo osservando da vicino le pratiche quotidiane agite dagli ospiti del Dormitorio per costruirsi un’altra vita, ci siamo resi conto dell’esistenza di determinati circoli viziosi, spesso ignorati dagli operatori, che rendeva loro difficile ripartire da zero. Basti pensare al fenomeno delle multe. Attraversare la città era necessario per molti di loro per sopravvivere, per fare colletta, andare in mensa, fare una doccia gratis. Molti ospiti del Carracci hanno accumulato così multe su multe, così da ritrovarsi, anni dopo, con un debito di migliaia e migliaia di euro. Antonio:

Io ne ho tredicimila di euro che devo ridare alle agenzie private di riscossione legate al trasporto pubblico bolognese!

Un pomeriggio di marzo Emiliano, un ospite del Carracci appena ventenne, si ruppe la gamba simulando un passo di danza. Presso un pronto soccorso bolognese gli misero il gesso, consigliandogli di restare a riposo per qualche settimana. Un mese prima la stessa cosa era successa a Federico, vittima di un accoltellamento alla stazione. A lui il dottore

consigliò di stare a letto per un mese. Fare colletta significa muoversi, spostarsi è necessario per andare da una parte della città a fare la doccia gratis, per poi magari riattraversare Bologna per raggiungere la mensa ed ottenere un pasto caldo senza pagare. I bus costano, prendere una multa è troppo rischioso. Quindi bisogna camminare anche se ingessati.

Non ci siamo mai interessati, durante la ricerca, di uno dei problemi più seri che vivevano gli ospiti del Carracci, ovvero il fatto di essere tossicodipendenti. Anche in questo caso Bologna è pensata, da molti cittadini, come città all'avanguardia in termini di politiche di riduzione del danno, poiché nel territorio comunale girava ogni giorno un furgone che distribuiva siringhe pulite per bucarsi e metadone.

Sergio, prima di lasciare il Dormitorio per recarsi in comunità di recupero, ci confidò:

Io prendo il metadone la mattina non voglio magari stare male, che il metadone come lo danno qui non serve. A Londra per esempio sono stato in astinenza e sapete che vuol dire che il metadone non lo danno, mentre qua è un casino che il metadone lo danno così, che non controllano lo scalaggio, che secondo me è solo per fare i soldi sul prodotto metadone, tutto qua. Che ne sapete di chi unisce due cose di metadone? Che non controllano e non ti costringono a prenderlo davanti loro, dentro le camionette mobili dove lo servono e lo distribuiscono. Il metadone noi lo prendiamo, e lo sappiamo tutti, deve servire a prendere lucidità per fare le rapine, così poi puoi prendere la droga con i soldi, poiché se non lo prendi non ce la fai a stare in piedi!

Prendiamo ad esempio, a proposito di rappresentazioni, il dossier che gli operatori realizzavano sugli utenti di queste strutture di accoglienza. Questo era sempre un montaggio delle cose più negative che possono capitare ad un uomo. Venivano qui riportati solo fatti sintomatici e mai il modo con il quale un ospite aveva affrontato e superato situazioni difficili. Non è questo un altro modo per produrre un'immagine del senza fissa dimora che poco aiuta la cittadinanza a prendere in considerazione dati reali e fare, di conseguenza, analisi più rispondenti ai fatti (Goffman 2003)?

Anche per questo abbiamo voluto mettere al centro delle nostre analisi i modi attraverso i quali gli ospiti capivano che non dovevano dare troppo peso alla degradazione o alla ricostruzione sociale del sé che facevano gli operatori, per arrivare ad assumere su di sé un punto di vista al di fuori di quello che queste strutture potevano dare e togliere loro.

Note

¹ Nel loro saggio *Senza fissa dimora a Bologna*, i sociologi Roversi e Bondi, a metà anni '90, sperimentarono un metodo per contare gli *homeless* presenti in città (Roversi, Bondi 1996). Sempre concentrando lo sguardo su questi temi e sul territorio comunale del capoluogo emiliano-romagnolo interessanti, in questa direzione, sono anche le ricerche del sociologo Maurizio Bergamaschi (Bergamaschi 1999)

² Versione sintetica del lavoro pubblicato nel 1990 in forma più estesa (Anderson 1990).

³ La bassa soglia, così come è pensata, deve soddisfare unicamente bisogni primari: «un riparo, una coperta, un bicchiere di latte» (Rete Carracci 2005).

⁴ La mostra, presentata presso lo spazio della Cineteca di Bologna con il titolo "Tutti a casa", infatti, è stata composta da fotografie di Armando Giorgini e da numerose immagini prodotte dagli stessi senza fissa dimora che hanno partecipato al laboratorio fotografico e hanno curato le didascalie di tutto il lavoro.

⁵ Per quanto concerne le donne del Riposo ne abbiamo conosciute solo quattro durante i quindici mesi di ricerca. Concentrare il nostro sguardo su di loro avrebbe significato aprire campi di indagine che avrebbero meritato maggiore attenzione. I fenomeni di prostituzione a cui abbiamo assistito fuori dal Dormitorio, infatti, solitamente avevano come protagoniste senza fissa dimora donne che pagavano in natura, offrendo il loro corpo, una dose allo spacciatore maschio. Alcuni operatori chiamavano ciò "prostituzione di serie c".

⁶ La situazione di molti senza fissa dimora non italiani ospiti del Carracci, almeno fino al novembre 2005, si diversificava da quella dei nostri connazionali poiché questi, oltre a problemi comuni a tutti i senza casa, ne avevano, per storie differenti alle spalle, altri per lo più legati al permesso di soggiorno e al rischio di essere espulsi.

⁷ Per questioni di *privacy* i nomi non corrispondono a quelli reali.

⁸ Tutte le foto ogni sabato venivano messe sul tavolo della cucina del Carracci e ciascun utente spiegava perché avesse scelto di fotografare quel soggetto o quella situazione e ambiente.

⁹ L'unico modo che i senza fissa dimora che abitano a Bologna hanno per rappresentarsi è il mensile di strada «Piazza Grande» nato quindici anni fa e distribuito quotidianamente in molte strade della città.

Bibliografia

- Anderson E.
1990 *Street Wise. Race, Class, and Change in an Urban Community*, Chicago University Press, Chicago.
1999 *Code of the Street: Decency, Violence, and the Moral Life of the Inner City*, Norton, New York.
- Anderson N.
1923 *The Hobo*, Chicago University Press, Chicago (trad. it. 1994).
- Barnao C.
2004 *Sopravvivere in strada: elementi di sociologia della persona senza dimora*, Franco Angeli, Milano.
- Bergamaschi M.
1999 *Ambiente urbano e circuito della sopravvivenza*, Franco Angeli, Milano.
- Bonadonna F.
2001 *Il nome del barbone: vite di strada e povertà estreme in Italia*, Derive Approdi, Roma.
- Bourgeois P.
1995 *In Search of Respect: Selling Crack in El Barrio*, Cambridge University Press, Cambridge (trad. it. 2003).
2011 *Reietti e fuorilegge. Antropologia della violenza nella metropoli americana*, Derive Approdi, Roma.
- Callari Galli M., Scandurra G.
2009 *Stranieri a casa*, Guaraldi, Rimini.
- Colombo A.
1998 *Etnografia di un'economia clandestina. Immigrati algerini a Milano*, Il Mulino, Bologna.
- Desjarlais R.
1997 *Shelter Blues. Sanity and Selfhood Among the Homeless*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Duneier M.
1999 *Sidewalk*, Farrar, Straus and Giroux, New York.
- Eames E., Goode J.
1977 *Anthropology of the City. An Introduction To Urban Anthropology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Gaboriau P.
1993 *Clochard: l'univers d'un groupe de sans-abri parisiens*, Juliard, Paris.
- Glasser I., Bridgman R.
1999 *Braving the Street. The Anthropology of Homeless*, Berghahn Bookes, New York-Oxford.
- Goffman E.
2003 *Asylums. Le istituzioni totali: i meccanismi dell'esclusione e della violenza*, Einaudi, Torino.
- Hannerz U.
1980 *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*, Columbia University Press, New York (trad. it. 1992).
- Lewis O.
1973 *La cultura della povertà e altri saggi di antropologia*, Il Mulino, Bologna.
- Marcus A.
2006 *Where have all the homeless gone? The making and unmaking of a crisis*, Berghan Books, New York-Oxford.
- Newman K.
1999 *No Shame in My Game: The Working Poor in the Inner City*, Vintage Books, New York.
- Park Robert E., Burgess Ernest W.
1921 *Introduction to the Science of Sociology*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Park R. E., Burgess E. W., McKenzie R. D.
1925 *The City*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. 1967).
- Pavarin R.M.
2006 (a cura di) *Disagio sociale e marginalità a Bologna*, Carocci, Roma.
- Rete Carracci
2005 *Più di un riparo. Il Progetto Carracci dall'emergenza alla casa del riposo notturno Massimo Zaccarelli*, ZTL, Roma.
- Roversi A., Bondi C.
1996 *Senza fissa dimora a Bologna*, in "Quaderni di città sicure", 6.
- Scandurra G.
2005 *Tutti a casa. Il Carracci: un'etnografia dei senza fissa dimora in Italia*, Guaraldi, Rimini.
- Semi G.
2006 *Nosing Around. L'etnografia urbana tra costruzione di un mito sociologico e l'istituzionalizzazione di una pratica di ricerca*, working papers presentato all'interno del progetto di ricerca "Multiculturalismo quotidiano" dell'Università Statale di Milano coordinato da Enzo Colombo (2004-2006).

2009 *Etnografie Urbane*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", XLS n°1, gennaio-marzo

Tosi Cambini S.

2005 *Gente di sentimento: Per un'antropologia delle persone che vivono in strada*, Cisu, Roma.

Wacquant L.

2000 *Parola d'ordine: tolleranza zero*, Feltrinelli, Milano.

2002 «Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography», in *American Journal of Sociology*, 107(6)

Whyte W. F.

1943 *Street Corner Society*, Chicago University Press, Chicago (trad. it. 1968).



Immagine 1
Ritratti dentro il Dormitorio



Immagine 2
Autoritratti al Carracci



Immagine 3
*Réportage,
sottopassaggio della
Stazione Centrale*



Immagine 4
Festa di Natale nel cortile del Dormitorio

“Quando sono partito io”. Memoria individuale e memoria collettiva nei racconti di viaggio dei rifugiati eritrei

1. La memoria, il ricordo e la narrazione

Lungi dall'essere meri fenomeni fisiologico-neuronali, la memoria e il ricordo sono, invece, strettamente legati ad una dimensione societale (Assman 1997: XV), e mantengono un rapporto di importanza primaria con il processo di formazione delle identità. Le scienze sociali, a partire già da Maurice Halbwachs (1987 [1968]: 37-45; 61), hanno messo in luce come un ricordo non si dia al di fuori dei gruppi sociali all'interno dei quali la coscienza si forma (D'Agostino 2008: 22) – seppure l'atto del ricordare sia *sempre* individuale (Portelli 1996: 101). La memoria, così intesa, rientra nell'ambito delle costruzioni sociali del passato che fonda, plasma e giustifica il presente e le identità sociali nel presente (Cfr. Candau 2002: 92; Fabietti, Matera 2000: 9-13; D'Agostino 2008: 26-7). Come sottolinea Candau, chi ricorda «addomestica il passato, ma soprattutto se ne appropria, lo incorpora o lo segna con la propria impronta, in una sorta di etichettatura memoriale che ha la funzione di significante dell'identità» (Candau 2002: 92).

L'antropologia ha prestato molta attenzione a quelle dimensioni della memoria che riguardano il campo dell'abitudine, della regolarità del comportamento (Cfr. D'Agostino 2002: 22), cioè quelle dimensioni della memoria che Candau ha definito *protomemoria* e *memoria di alto livello* (Candau 2002: 23-7). Da un altro lato, però, questa disciplina, con il suo interesse per le storie di vita, le narrazioni di sé e il ricorso alle cosiddette “fonti orali”, consente di analizzare quell'altro livello della memoria che attiene invece alla rappresentazione che ogni individuo costruisce della propria memoria, alla conoscenza che egli ne ha e, inoltre, a ciò che egli ne dice: dimensioni che rinviano alle forme di affiliazione di un individuo al proprio passato e alla costruzione esplicita della propria identità

(ivi: 27-8). Si tratta di quel livello della memoria che Candau definisce *metamemoria* (ivi: 26) e che egli considera l'unica forma della memoria che può essere associata al livello del gruppo, conferendo in questo modo una solidità, altrimenti inesistente, all'espressione “memoria collettiva” (ivi:28).

Analizzare la *metamemoria* significa, in altri termini, avere accesso alle modalità in base alle quali la memoria individuale si organizza come “costruzione sociale del ricordo” e come punto di vista su un patrimonio collettivo che cambia in relazione alla posizione occupata dall'individuo nella società (Halbwachs 1987 [1968]). Vista in questa prospettiva, una memoria individuale è da analizzare nella sua relazione con il patrimonio di ricordi disponibili in un gruppo, cercando di comprendere il rapporto tra i due livelli. Cosa si prende a prestito dal patrimonio collettivo? quali racconti individuali entrano a fare parte invece di una narrazione comune? e perché vengono messe in opera queste *mnemopolitiche* (Hacking 1996)? Sono tutte domande pertinenti allo sguardo antropologico che si vuole adottare. Come evidenziato da Fabio Dei, una memoria individuale fa sempre ricorso ad un patrimonio collettivo, rendendo possibile la circostanza per la quale il livello individuale e quello collettivo possono rimanere indistinguibili (Dei 2005). Gli esempi provenienti dalla letteratura antropologica hanno spesso documentato l'importante ruolo del ricordo delle stragi, degli eccidi e delle violenze come fattore di formazione delle identità (ad esempio: Bloch 1998) e come, talvolta, questi ricordi operano però come delle precise strategie di memoria mettendo in campo anche ricordi individuali palesemente falsi o dei quali il narrante non può essere stato testimone (Dei 2005: 17; cfr. anche Portelli 1996). La confusione o, meglio, l'indistinguibilità, tra il livello individuale della memoria e quello collettivo genera talvolta delle

narrazioni in cui si fa ricorso a dei “pezzi di repertorio” (Dei 2005: 17). Di fronte a tali situazioni la domanda analitica è «perché la gente racconta, spesso giurando sulla loro verità (“l’ho visto con i miei occhi”), cose che non sono vere, che non sono e non possono essere state vissute direttamente?» (*ibidem*).

Tali tipi di domande possono generare risposte diverse in relazione al contesto in cui vengono poste e alle situazioni che il ricercatore si trova ad analizzare. In un dato contesto una strategia di memoria può funzionare come propellente per il processo di formazione di una specifica identità mentre in un altro contesto il ricorso ad un racconto stereotipato può fungere da ricordo-schermo per coprire i propri ricordi traumatici (Cfr. Pasquinelli 1996).

Una analisi di questo genere può beneficiare di un tipo di dato piuttosto usale per l’antropologo: le narrazioni e le storie di vita. L’analisi di ciò che un individuo racconta di sé e/o di un particolare momento, o fatto, storico consente di mettere in luce proprio quei passaggi dall’individuale al collettivo, e viceversa. Le narrazioni mettono in gioco l’interesse delle rappresentazioni che un individuo fa della propria memoria, portando in superficie le precise *scelte* di memoria che egli compie. Consentono, inoltre, di evidenziare in modo particolare il rapporto privilegiato tra la memoria e il processo di formazione dell’identità, permettendo di tenere in considerazione ciò che Ricoeur definisce “identità narrative”, ovvero quelle forma d’identità cui l’essere umano può accedere attraverso la funzione narrativa (1991: 35).

Nel corso della mia ricerca tra i rifugiati eritrei ho raccolto diverse narrazioni di viaggio e storie di vita. L’intento di questo lavoro è analizzare una particolare storia di viaggio che diversi rifugiati eritrei associano alla propria esperienza personale, e che tutti i rifugiati eritrei conoscono. La storia sarà analizzata riprendendo in maniera più dettagliata il dibattito sulla memoria sopra accennato, cercando di mettere in risalto come questa storia sia, da un lato, un importante marcatore di identità per coloro che ad essa associano i propri ricordi e, dall’altro, un condensato di problemi e di informazioni che ne spiegano l’importanza e la diffusione. È necessario anzitutto spiegare brevemente chi sono i rifugiati eritrei e situarli nel contesto storico del paese di provenienza e di quello di destinazione, in questo caso l’Italia, con il suo sistema di gestione dell’asilo politico.

2. L’Eritrea dal secondo dopoguerra: lotta e diaspora

Successivamente alla Seconda Guerra Mondiale, la Gran Bretagna amministrò l’ex colonia italiana dell’Eritrea, con l’istituto del protettorato, sino al 1950 (Bernal 2004: 7; Calchi Novati 1994). Il 2 dicembre di quell’anno la risoluzione 390/A delle Nazioni Unite decise per l’annessione dell’Eritrea all’impero etiopico, dando luogo, in questo modo, allo Stato federale etiopico. L’Eritrea, in questa configurazione, mantenne una autonomia decisionale nel campo degli affari domestici e in materia giuridica, esecutiva e legislativa (Negash, Tronvoll 2000: 9; cfr. anche Araya 1990: 87-8). Questa federazione ebbe tuttavia vita breve: nel 1962 il regime di Haile Selassie I violò l’autonomia garantita dal federalismo e, di fatto, procedette ad una annessione dell’Eritrea (Bernal 2004: 7).

Nel frattempo, il crescente sentimento nazionalista eritreo aveva dato vita, nel 1961, ad un movimento per la separazione dell’Eritrea dall’Etiopia: l’ELF (*Eritrean Liberation Front*), nato al Cairo da un gruppo in esilio. Dieci anni dopo la sua nascita, da una scissione dell’ELF, nacque l’EPLF (*Eritrean People’s Liberation Front*) che adottò in maniera più netta una ideologia antimperialista, maoista e marxista-leninista e connotò la lotta eritrea come anticoloniale, africana, di classe con radici rurali (Hepner 2009: 45; Cfr. anche Bernal 2004: 7-8; Calchi Novati 1994; Jhonson, Jhonson 1981).

L’EPLF e l’ELF combatterono una lunga guerra di liberazione, durante la quale ebbe luogo anche una guerra civile tra le due parti che determinò la sconfitta dell’ELF e il raggiungimento di una posizione egemonica da parte dell’EPLF. L’indipendenza fu raggiunta nel 1991 e formalizzata con un referendum nel 1993, dando vita ad un governo nato direttamente dalle fila dell’EPLF. Nel 1994 l’EPLF al suo terzo congresso, trasformò, infatti, se stesso in PFDJ (*Peoples Front for Democracy and Justice*), da quel momento partito unico alla guida del paese (Woldemikael 2011: 1). Data la diretta continuità tra il fronte di liberazione e il partito di governo, questa situazione è stata definita da David Pool “from guerrilla to government”.

I trent’anni della lotta furono combattuti dai volontari arruolati nei due fronti, con il principale sostegno, sia economico che politico, di coloro che in quegli anni scelsero la via dell’esilio all’estero (Bernal 2004; Jhonson, Jhonson 1981)¹. In quel

periodo si sviluppò, infatti, un massiccio flusso migratorio intensificatosi intorno al 1974 (Kibreab 1996), anno della caduta del regime di Haile Selassie I. Le statistiche esistenti non permettono una agevole presentazione dei dati sulla consistenza di tale flusso, a causa del fatto che in quegli anni gli eritrei erano spesso registrati, nei paesi esteri, come etiopici. Tuttavia la popolazione di eritrei all'estero alla fine degli anni Novanta del Novecento è stata stimata intorno al milione di persone (Al-Ali, Black, Koser 2001: 583; Hepner 2011: 115), circa un quarto della popolazione eritrea.

L'importanza del ruolo svolto dalla diaspora nei trent'anni della lotta non è attestato solo dalle fonti bibliografiche, ma dimostrato anche dai tentativi di coinvolgere la diaspora nel processo di costruzione dello Stato eritreo post-indipendenza, che opera anche un certo controllo su di essa (Hepner, O' Kane 2011: X). Il referendum del 1993 vide anche la partecipazione elettorale degli eritrei all'estero, ai quali venne data la possibilità di votare nel paese in cui si trovavano (Al-Ali, Black, Koser 2001). Successivamente la diaspora eritrea fu rappresentata all'interno dell'assemblea che stilò la costituzione del 1997, attualmente sospesa. Il coinvolgimento avvenne in maniera forse ancora più significativa durante la guerra con l'Etiopia del 1998-2000, durante la quale si riattivarono le reti che avevano garantito il finanziamento della guerra di liberazione (*ivi*: 91-93)².

Nelle ultime fasi del conflitto, e nel periodo successivo, le garanzie costituzionali previste dalla Carta del 1997 vennero sospese, conducendo il paese in una morsa autoritaria. Le libertà di stampa, di parola e di culto furono soppresse (cfr. Treiber 2011: 96); ogni cittadino tra i diciotto e i quarant'anni venne inserito nell'*Eritrean Defense Forces* e nel *National Service* a tempo indeterminato (Hepner, O'Kane 2011: XXVIII; Riggan 2011: 72-3)

Il mancato ripristino delle garanzie costituzionali, alla fine del conflitto, pose gli eritrei di fronte ad un governo che si era trasformato da liberatore in oppressore (Hepner, O'Kane 2011: X). A causa della possibilità di un nuovo attacco etiopico, non è stato ripristinato un servizio militare a tempo limitato e definito (cfr. Müller 2011:63). La durata della leva, praticamente illimitata (Human Rights Watch 2009), teneva, e continua a tenere, migliaia di uomini e donne dai 18 ai 40 anni (cfr. *ivi*; Hepner, O' Kane 2011: XVIII), fermi in una quotidianità fatta di marce e addestramenti, o di lavori obbligatori

al servizio del regime eritreo (*ivi*: X; Müller 2011: 64). Molti, sin dalle ultime fasi della guerra con l'Etiopia, hanno scelto la via dell'esilio, fuggendo dal paese e chiedendo asilo politico all'estero (*ivi*: 66). Queste persone danno vita a un nuovo flusso di eritrei all'estero, anch'esso dalle dimensioni rilevanti (Hepner 2011: 120). Questi nuovi esiliati trovano generalmente asilo politico nei paesi occidentali, medio-orientali o anche in altri Stati africani, soprattutto nel vicino Sudan, che è oggi anche il principale luogo di transito.

Questo lavoro si basa su una ricerca da me condotta, a Roma, tra i rifugiati eritrei che vivono nelle occupazioni a scopo abitativo e che appartengono a questo secondo flusso di eritrei espatriati³.

3. Scegliere di partire. Reti di sostegno dei percorsi migratori

Diverse conversazioni intrattenute con rifugiati eritrei avevano per oggetto il viaggio e, più in particolare, le condizioni in cui è maturata la scelta di partire. L'esilio, la "fuga", appare come una scelta delicata per vari motivi. In primo luogo vi è la totale consapevolezza delle difficoltà che si dovranno affrontare durante il viaggio. In secondo luogo la scelta della partenza deve essere accuratamente celata: il regime eritreo ha una vasta rete di delatori, ragione per cui si ha paura di comunicare la propria scelta e si teme addirittura di ciò che può essere svelato parlando nel sonno. Tuttavia, la decisione di partire illegalmente appare come l'unica scelta possibile ed è narrata come qualcosa che fa parte della normale logica delle cose: si "scappa", ed è certo che un giovane eritreo prima o poi dovrà intraprendere questa strada. Dal punto di vista della dinamica migratoria è da notare come tutti gli eritrei che ho conosciuto seguissero una logica in base alla quale il loro arrivo in Occidente, e la loro eventuale stabilità lavorativa, fossero finalizzati a finanziare la partenza di un altro fratello o cugino.

L'alternativa alla scelta della fuga è restare intrappolati in una condizione in cui il servizio militare "blocca" l'esistenza, sotto un regime a cui non ci si può manifestamente ribellare poiché questo comporterebbe incarcerazioni e torture. L'uso del termine "blocca" non è casuale né deriva da una mia interpretazione. La metafora del "blocco" è quella più usata dai rifugiati eritrei con i quali ho parlato:

«ero bloccato e allora scelsi di scappare» (B. 32 anni);
 «volevo studiare, ma quel regime ti blocca la vita e allora decisi di scappare in Sudan» (E. 23 anni).

Fraasi come queste ricorrono spesso nelle interviste e nelle note di campo della mia ricerca.

La scelta dell'esilio resta l'unico atto possibile per cambiare la propria esistenza⁴ nonostante la consapevolezza, che i giovani eritrei hanno, circa le difficoltà e i rischi a cui vanno incontro con tale scelta. Per raggiungere l'Europa, i paesi occidentali o Israele è infatti necessario innanzitutto spostarsi dal Sudan o l'Etiopia. Il confine eritreo è sorvegliato dai militari al fine di impedire tali fughe e chi è scoperto viene catturato, incarcerato e torturato (cfr. Treiber 2011). In alcuni casi i militari fanno ricorso diretto alle armi per fermare coloro che tentano di attraversare il confine.

Il lato sudanese del confine è invece pattugliato dai militari sudanesi che, a detta dei miei informatori, spesso collaborano con i militari eritrei consegnando loro chi tenta di compiere il passaggio illegale. Dal Sudan all'Italia, o all'Europa in generale, l'iniziativa personale passa in secondo piano rispetto all'affidamento ai trafficanti di esseri umani che operano tra il Sudan e la Libia, e tra la Libia e l'Italia. L'attraversamento del grande deserto del Sahara che collega il Sudan alla Libia⁵ è affidato a queste figure ambigue: sfruttatori della disperazione altrui, descritti sempre come delinquenti, violentatori, drogati, ma, al contempo, gli unici che permettono l'attraversamento di quelle zone del mondo che Roberto Beneduce ha definito "geografie moleste" (Beneduce 2006: 179). Kassela (la città sudanese più vicina al confine con l'Eritrea), Khartoum, Kufra, Tripoli, il Mediterraneo, tutti luoghi di sosta, spesso anche lunga, e di transito per coloro che provengono dal Corno d'Africa. Tuttavia, oltre alle condizioni estreme in cui avviene il viaggio, l'attraversamento di questi luoghi comporta anche un alto costo economico. A farsene carico è principalmente la rete parentale: fratelli e cugini già arrivati in occidente, che impegnano la loro forza lavoro principalmente per consentire la partenza e il viaggio di nuovi esiliati. Ho seguito molto spesso rifugiati eritrei durante la preparazione dei viaggi dei parenti. Momenti fatti di continue telefonate, di varie richieste di informazioni nei luoghi di aggre-

gazione degli eritrei a Roma.

Il principale sostegno economico è quello dei fratelli e dei cugini, ma vi è una piccola partecipazione economica da parte di amici e/o semplici conoscenti che assume, a mio avviso, una importanza notevole. Un viaggio può costare anche ventimila euro in totale, ma il costo è dilazionato nel tempo e le spese vengono affrontate di volta in volta. Se, ad esempio, in un dato momento, il viaggio attraverso il grande deserto del Sahara costa tremila euro, si attivano le reti per la raccolta dei soldi. Una vasta rete di amici può collaborare con cifre piccole rispetto a quanto mette a disposizione un parente stretto di colui che è in viaggio. Tali piccoli cifre, nella mia esperienza di ricerca, vanno dai 50 ai 100-150 euro. La restituzione dei soldi non è immediata e, solitamente, si basa su un meccanismo che potrebbe essere definito facendo ricorso alla categoria di "reciprocità generalizzata" (Sahlins 1980 [1972]). Se Ego ha prestato 50, 100 o 150€ per un viaggio al fratello di un suo amico, accadrà che quando sarà il fratello di Ego ad essere in viaggio, Ego potrà fare richiesta di una piccola cifra all'amico e così via fino al coinvolgimento di un vasto gruppo di persone in una singola vicenda. Questo mi sembra interessante non solo perché mette in luce una dinamica classica dei processi di migrazione, ma anche perché consente di portare in superficie una dimensione importante: la circolazione delle informazioni. Libanora ha suggerito che si possa trovare un valore aggiunto nel circuito di scambio Kula analizzato da Malinowski. Questo consisterebbe nelle informazioni che ogni oggetto scambiato reca con sé. Ogni collana e ogni bracciale scambiato richiedevano infatti lunghi racconti contenenti informazioni sulla società in generale, sui rapporti tra le persone e sui rapporti tra le isole che solo attraverso lo scambio cerimoniale circolavano all'interno della società (Libanora 2008). Mi sembra si possa notare come la pur modesta partecipazione economica a sostegno di un viaggio, da parte di un amico, permette, tra le altre cose, di restare aggiornato riguardo ad alcune informazioni preziose da poter eventualmente fornire ai proprio parenti in viaggio: quanto costa un viaggio, a chi bisogna rivolgersi, in quali periodi è consigliato attraversare una data zona o meno. Credo che tutto ciò sia esattamente il valore aggiunto che si genera dalla reciprocità generalizzata messa in atto a partire dal piccolo prestito economico⁶.

Vi è anche un'altra via di finanziamento dei viaggi dei richiedenti asilo eritrei, da ricercare nella

profondità delle reti migratorie degli eritrei. Molti dei rifugiati che ho conosciuto avevano raggiunto l'Occidente grazie all'aiuto economico dei parenti che appartengono alla vecchia diaspora eritrea, quella generatasi durante i trent'anni della lotta di liberazione. Anche questo tipo di finanziamento risulta interessante se analizzato nel contesto della diaspora eritrea in generale. Tra i due flussi di eritrei all'estero – quello del 1961-1991 e quello attuale – esiste una frattura che è sottolineata anche dalla letteratura (per esempio, Arnone 2005). Coloro che appartengono al primo flusso furono, come ho ricordato prima, i principali finanziatori della lotta di liberazione. Parte degli appartenenti a questa generazione ha, dunque, con l'attuale regime un rapporto particolare: esso è percepito come la prosecuzione di quella lotta di liberazione che finanziarono. Molti di loro mostrano ancora fedeltà al regime attuale e criticano gli attuali rifugiati politici in quanto disertori dalle milizie eritree e persone che hanno abbandonato il sentimento nazionalista. Ho assistito varie volte a litigi tra giovani eritrei ed anziani. Questi ultimi accusano i rifugiati di nuova generazione di aver disertato, oppure ne criticano alcuni atteggiamenti come la mancata partecipazione alla festa dell'indipendenza (24 maggio) che si tiene ogni anno alla sede della Comunità Eritrea in Italia. La partecipazione a tale festa è un importante marcatore del sostegno al governo, sia in patria che in diaspora (Woldemikael 2011: 5). Ciononostante gli stessi anziani che ho visto molto attivi in questi litigi come forti sostenitori delle critiche ai nuovi rifugiati, avevano aiutato alcuni parenti, soprattutto nipoti, a scappare dal servizio militare eritreo e dal paese. Conosco, ad esempio, una anziana eritrea che è giunta in Italia nel 1968, ed è nota negli ambienti eritrei a Roma come forte sostenitrice della lotta di liberazione e dell'attuale regime. Tale reputazione è rafforzata anche dal fatto che la sua unica figlia è morta da combattente durante la lotta di liberazione. L'ho spesso incontrata in occasioni in cui era manifestamente impegnata a difendere l'attuale governo eritreo oppure a criticare i nuovi arrivati che non vanno alla festa dell'indipendenza. Spesso tali discorsi erano fatti nella sua casa, in presenza di un suo nipote ventitreenne che lei ha aiutato economicamente a venire in Italia e che ospita da qualche anno.

Ritengo questo dato interessante perché permette di cogliere quantomeno una contraddizione tra l'appartenenza politica e l'appartenenza familia-

re, tra la dimensione della parentela e quella della fedeltà al regime.

4. *Racconti di viaggio. Fattori esogeni ed esogeni che strutturano le narrazioni*

Il finanziamento della migrazione dei compaesani, come abbiamo visto, appare strettamente connesso alla dinamica della circolazione delle informazioni all'interno del gruppo. Chi ha intrapreso la strada dell'esilio può contare su una guida a distanza da parte di chi ha già esperito il viaggio e la richiesta di asilo. Contemporaneamente, può contare su tutte le informazioni che circolano all'interno della rete di persone che il parente in occidente riesce ad attivare. Attraverso queste fonti si viene a conoscenza delle vie da percorrere, delle persone da contattare, di come utilizzare al meglio le proprie risorse finanziarie e, soprattutto, si ascoltano le prescrizioni da seguire per intraprendere il viaggio.

I consigli non si ritrovano solo al livello esplicito delle "raccomandazioni", ma anche ad un livello più implicito: quello dei racconti di viaggio. Vi sono, come vedremo più avanti, dei racconti di viaggio che sono divenuti famosi e che tutti, o quasi, gli eritrei conoscono. Uno di questi racconti mi è stato narrato, come la propria storia di viaggio, da diversi rifugiati che sono partiti in diversi momenti nel tempo. Ritengo che in questa storia, e in storie come questa, si condensano una serie di problemi, prescrizioni, rappresentazioni che ineriscono all'esperienza della vicenda migratoria e costituiscono un importante marcatore identitario interno al gruppo.

Tuttavia, prima di presentare per esteso i dati etnografici, vi è un altro dato di contesto da dover prendere in considerazione: si tratta delle attuali pratiche e delle politiche di riconoscimento dei richiedenti asilo in Italia e in Occidente.

4.1. *L'asilo politico oggi*

L'istituto dell'asilo politico nelle nazioni occidentali ha subito, negli ultimi decenni, una forte depoliticizzazione del suo significato. Perno centrale di questa depoliticizzazione è lo slittamento dell'asilo nell'ambito dell'umanitario (Eastmond 2007: 260), una dinamica che rende i rifugiati non più soggetti politici attivi, ma passivi corpi viola-

ti da proteggere. Il dato emblematico di tale slittamento, sottolineato da una vasta letteratura, è il riconoscimento del diritto di asilo sulla base della possibilità di narrare una personale “storia traumatica” (cfr. Beneduce 2007; Fassin, Retchman 2009; Klingeberg 2009; Vacchiano 2005: 90-91). Non si difende un soggetto dal timore di persecuzioni, ma si accoglie una persona che può attestare una sofferenza mentale o fisica dovuta ad un passato “traumatico”. Un meccanismo basato su «una mistificazione che produce cure in luogo di giustizia sociale» (Vacchiano 2005: 93-94) e che dà luogo a «paradigmi della memoria centrati sulla nozione di trauma» (*ivi*: 86).

In tale assetto delle politiche sull’asilo, le modalità di valutazione delle richieste viene operata con “sospetto” (Eastmond 2007: 260; Klingeberg 2009: 15). Le commissioni valutanti prestano particolare attenzioni alle questioni della “coerenza” e della “credibilità” del racconto (Sorgoni 2012), il quale assume un ruolo centrale nella decisione finale⁷.

In Italia, a partire dalla legge 189/2002 (Legge “Bossi-Fini”), il compito di valutare le richieste di asilo è affidato alle Commissioni Territoriali.

Nella maggior parte dei casi i richiedenti asilo eritrei vedono la loro richiesta accettata, poiché la condizione politica dell’Eritrea è nota per le violazioni dei diritti umani. Tuttavia, dal 2007, ai richiedenti asilo può essere concesso l’asilo politico oppure la *protezione internazionale*. In quest’ultimo caso si possono ottenere due tipi diversi di permesso di soggiorno. Il primo è la *protezione umanitaria*, della durata di un anno; il secondo è la *protezione sussidiaria*, della durata di tre anni. Entrambi questi istituti, oltre a non concedere i cinque anni di permesso di soggiorno garantiti dall’asilo politico, comprendono, rispetto a quest’ultimo, forti limitazioni nell’ambito del ricongiungimento familiare e degli spostamenti tra paesi.

Gli eritrei, pur ottenendo sempre qualche tipo di protezione, riescono ad ottenere l’asilo politico se possono testimoniare, appunto, di possedere una “storia”. Mi è stato raccontato, ad esempio, di interviste delle Commissioni Territoriali nelle quali si chiedevano particolari rispetto al viaggio nel deserto del Sahara, proprio alla ricerca di particolari “traumatici”. È abbastanza evidente quanto questo sia distante dall’istituto dell’asilo politico per come previsto originariamente, e cioè la concessione dell’asilo a chi era perseguitato nel *proprio* paese per motivi politici.

La narrazione di sé come una persona che ha subito violenze, che può testimoniare un “trauma”, influenza fortemente le narrazioni di sé mostrate nella vita quotidiana. Quelle che ho raccolto nel corso della mia ricerca risentivano tutte di questa modalità di narrazione di sé imposta come la unica possibile, perché quella che consente di ottenere l’asilo politico. L’unica modalità di narrazione ritenuta accettata ed accettabile era, appunto, quella della “storia” e, di conseguenza, l’unica rappresentazione di sé che era possibile mettere in scena era quella della “vittima”. Il racconto era infatti sempre influenzato dalla preoccupazione di ricercare una coerenza nelle date, nelle motivazioni e nelle scelte. Si trattava della via di auto-rappresentazione più sicura entro le interazioni quotidiane, ed era usata dai rifugiati eritrei sino a quando non avessero raggiunto la sicurezza di essere riconosciuti entro un altro ordine di rappresentazioni.

Spesso una intervista era poi seguita da svariate telefonate nelle quali mi si precisava meglio una data, si correggeva il nome di un luogo o si ristabiliva una lieve incoerenza del racconto.

Queste influenze delle pratiche di riconoscimento dei richiedenti asilo, così visibili nel quotidiano, possono essere definite come fattori *esogeni* che strutturano la narrazione: essi provengono dalla società ricevente e poco, o nulla, hanno a che vedere con le dinamiche *interne* agli eritrei di vecchia e nuova generazione.

Tuttavia vi sono anche dei fattori *endogeni* che influenzano la narrazione. Come accennavo in precedenza, il narrarsi con una particolare storia di viaggio ha un importante ruolo di marcatore identitario. Le storie di viaggio, inoltre, condensano i problemi e le informazioni principali per coloro che scelgono la via dell’esilio. Sono questi gli argomenti che proverò ad affrontare nel prossimo paragrafo analizzando una particolare narrazione.

5. “Quando sono partito io...”. La storia della famiglia in viaggio

Nell’inverno del 2011 condussi una serie di interviste ad un rifugiato eritreo che era in Italia da circa otto anni. Lo chiamerò con un nome di fantasia, Tesfaye (tipico nome tigrino). Conobbi Tesfaye una sera di gennaio, in un bar eritreo in cui mi ero fermato con alcuni amici eritrei che conoscevo già da un po’. Ci presentò un amico comune, in-

troducendomi come un ricercatore che si occupava di "cultura eritrea" e, più genericamente, della vita dei rifugiati eritrei in Italia. Lo incontrai di nuovo dopo circa un mese ad una partita di calcio ad otto della squadra eritrea in un torneo locale. Ci vedemmo, poi, diverse volte e decise di raccontarmi la sua storia, tenendo a precisare che si trattava "della storia di tutti... perché gli eritrei quando parlano, parlano della stessa storia, che è la storia di tutti".

La sua storia non uscì dal modello dell'intervista alla Commissione Territoriale: violenze, viaggi difficili, morti. Come nelle altre interviste, qualunque tentativo da parte mia di uscire da quella rappresentazione, per spostarsi su una diversa, era percepita come fuori luogo. Potevo fare domande su passioni, hobby, divertimenti in Eritrea e in Italia o qualunque altra cosa che non avesse a che fare con "guerra", "violenza", "sofferenza", ma questi tentativi di porre la conversazione su binari diversi dal modello della "storia di sofferenza" erano percepiti come fuori luogo: inadatti al ruolo del rifugiato e respinti con qualche frase accennata per poi rientrare nella rappresentazione precedente, basata sul modello della sofferenza.

Ciò che più mi colpì, tuttavia, delle interviste che svolsi con lui era l'esagerazione progressiva di alcuni tratti. Si trattava degli stessi punti su cui solitamente la Commissione Territoriale si basa per la valutazione della richiesta d'asilo (cfr. *infra*). Nella prima intervista mi narrò di cinque morti nel deserto, nella seconda di quaranta. Nella terza intervista raccontò in maniera totalmente differente le modalità e i motivi principali della fuga. Ciò che però mi colpì fu la memoria di un racconto di cui diceva di essere stato testimone (me lo disse nella prima intervista, nelle altre fui io a dovergli ricordare di avermela raccontata):

Quando sono partito io, c'era un eritreo con me, lui adesso sta in Norvegia: si chiama Teodros [...], ed era partito con la moglie e lei era incinta ... a un certo punto pensavano che fosse morta e l'hanno seppellita, ma lei era solo in coma e quando lui è arrivato in Libia, un camion che andava nel deserto l'ha trovata e lei è arrivata in Libia. Lui l'ha vista: era ancora incinta ed è nato il figlio; lo hanno chiamato Sahara. Vuoi sapere che la storia torna sempre? Sahara è morto tre anni dopo mentre attraversavano il mediterraneo dalla Libia a Lampedusa.

La storia, così come mi fu narrata quel giorno,

l'avevo ascoltata in precedenza anche da altri rifugiati eritrei, e tutti la associavano alle proprie memorie di viaggio. Spesso questa storia aveva delle piccole variazioni – il nome del bambino, il tipo di macchina che aveva recuperato la moglie – ma il suo senso non cambiava. La mia conoscenza della storia, inoltre, non era solo dovuta al fatto di averla già ascoltata in precedenza da altri rifugiati. La stessa storia era infatti rintracciabile anche sulla stampa: nel 2009 (30 settembre) sull'edizione locale de *la Repubblica* di Parma si narra di una mostra di fumetti disegnati da immigrati e rifugiati. Tra gli altri, ad esporre i suoi disegni, vi era un giovane rifugiato eritreo: Benjamin. Benjamin disegnò i suoi ricordi di viaggio nel deserto, la cui tragicità colpiva l'attenzione del giornalista. I suoi disegni raccontavano di una donna incinta, partita insieme al marito, che era stata giudicata morta dai suoi compagni di viaggio nel Sahara. Recuperata dalle persone che erano in una delle macchine della carovana, viene salvata e portata in Libia, dove partorirà il suo bambino. Benjamin ha compiuto il suo viaggio alcuni anni dopo rispetto al mio informatore.

In queste narrazione stereotipata vi è sicuramente una dimensione narrativa che potremmo chiamare di "reazione" e di risposta al tentativo di stigmatizzazione (attraverso l'etichetta del "traumatizzato") operato dalle politiche di riconoscimento. Ma, in questo contesto, non è su tale aspetto che intendo focalizzare la mia attenzione. Mi pare possa essere invece interessante analizzare questa storia non rispetto al contesto *esogeno* (le rappresentazioni di sé nella società ricevente), ma in relazione al suo significato *endogeno*: come e perché questa storia diviene un *topos* narrativo usato da alcuni rifugiati eritrei appartenenti al nuovo flusso diasporico eritreo e che significato produce il narrarsi associato a quel racconto di viaggio.

Innanzitutto questa storia ha un valenza distintiva della vicenda storica in cui si trovano coinvolti i rifugiati eritrei con cui ho svolto la mia ricerca: la scelta di partire, la sua indicibilità e i dubbi relativi al viaggio stesso: partire da soli, ad esempio, o con una persona cara. Quanto a quest'ultimo aspetto, in modo particolare, è necessario ricordare come una delle prescrizioni per chi si mette in viaggio riguardi il fatto di non mettersi in viaggio con mogli, fidanzate, fratelli o sorelle (cfr. Eshetu, Triulzi 2009: 44), poiché, date le difficoltà del viaggio, potrebbe accadere di vederli soffrire, ammalarsi o morire (e trovarsi quindi di fronte alla scelta drammatica:

aiutarli rischiando a propria volta, oppure proseguire?). In primo luogo quindi, a mio avviso, questa storia contiene la suddetta prescrizione, ed opera come un meccanismo di prevenzione della sofferenza, nell'idea di rendere il viaggio meno drammatico possibile.

Ciò che però colpisce di questa storia è la sua capacità di situarsi, da una parte, come già sottolineato, tra i fattori esogeni e quelli endogeni che strutturano la narrazione, dall'altra, in uno spazio di demarcazione dell'identità, sia interna alla società d'accoglienza che pertinente alla società di provenienza, operando come meccanismo per fronteggiare quella che Sayad ha definito "la doppia assenza" (Sayad 2002). Sia per coloro che associano i propri ricordi a quella storia sia per coloro che invece la conoscono e la narrano come storia esemplare, essa consente effettivamente di collocarsi, a livello identitario, tra coloro che sono legittimati a restare in Italia perché "hanno sofferto". Subito dopo avermi raccontato la storia di Teodros, Tesfaye espresse un concetto a cui spesso i rifugiati eritrei facevano riferimento e che, in qualche modo, sempre mi colpiva:

perché noi abbiamo queste storie [...] per questo siamo rifugiati: "Io non sono clandestino", io asilo politico, non come egiziano o tunisino, loro non hanno problemi, non ne hanno. Hanno solo problema economico (24/03/2011).

Da un altro punto di vista, però, ritengo che questa storia rientri nel campo del "memorabile", di ciò che si deve ricordare, per almeno altri due ordini di motivi. Il primo è già stato più sopra sottolineato e riguarda la possibilità che in questa storia, o in storie come questa, possano condensarsi le principali prescrizioni consigliate a coloro che scelgono la via dell'esilio. Da questo punto di vista il racconto della storia potrebbe rappresentare uno dei canali attraverso cui circolano le prescrizioni per il viaggio. Il secondo riguarda quasi esclusivamente coloro che narrano la propria storia associata a quei ricordi di viaggio e rientra nella dinamica di formazione dell'identità in riferimento al proprio gruppo, alla propria società di provenienza. Questo secondo punto concerne il rapporto tra memoria e identità e rientra nel dibattito antropologico brevemente richiamato all'inizio.

Si è sottolineato in precedenza come la memoria individuale possa essere analizzata in relazione alle scelte di memoria che un individuo fa nelle narra-

zioni, e come queste scelte evidenzino un passato funzionale alla costruzione dell'identità nel presente. Si è anche messo l'accento sul fatto che tali scelte di memoria possono, talvolta, fare ricorso ad un patrimonio collettivo di ricordi. Talvolta i ricordi di un evento, di una persona, di un luogo diventano espressioni di una idea, di una teoria, di un simbolo e si fissano in questo modo nel patrimonio di ricordi di un gruppo (Halbwachs, in Assman 1997: 13). In tale patrimonio collettivo ogni evento ha dunque un livello di memorabilità (Candau 2002: 120) e, di frequente, «la memoria delle tragedie appartiene al campo degli eventi che [...] contribuiscono a definire il campo del memorabile» (ivi: 186).

Maurice Bloch, ad esempio, raccolse le testimonianze di una tragedia del 1947: l'incendio del villaggio malgascio ad opera dei colonizzatori francesi (Bloch 1998; cfr. anche Fabietti e Matera 2000), mettendo in evidenza la capacità che quell'evento aveva di evocare il "noi" comunitario. Bloch aveva raccolto le sue testimonianze, in un primo soggiorno sul campo, tramite degli anziani informatori. In un suo secondo soggiorno si trovò con delle testimonianze di giovani e bambini che sapevano dire esattamente cosa facevano e dove erano al momento dell'incendio, nonostante essi nel 1947 non fossero ancora nati. In questo modo, rendendosi partecipi di un evento accaduto ma che non li aveva visti effettivamente partecipi, i bambini potevano dire "noi", costruendo «il "noi" di una comunità» (Fabietti, Matera 2000: 104).

L'evento della partenza di Teodros, e del suo viaggio tragico, che sia o meno un fatto realmente accaduto, trova la sua forza nella sua memorabilità che è legata al dispiegamento di un massiccio potenziale identitario, come nel caso dell'incendio del villaggio malgascio analizzato da Bloch. Teodros e la sua storia, in questa chiave, appaiono, a mio avviso, come simbolo della nuova diaspora eritrea, con le sue preoccupazioni e le sue scelte difficili, i suoi significati e le sue contraddizioni.

Questa sua azione offre, a coloro che vi associano i propri ricordi, un punto di riferimento fisso della memoria del passato utile per l'identità presente – ciò che Assman ha definito *figure del ricordo* – che è quella del rifugiato eritreo disertore del regime. La sua veridicità passa in secondo piano poiché

come i luoghi e gli oggetti, gli eventi della memoria sono figure del ricordo, punti di riferimento

fissi per la memoria attraverso i quali il presente si richiama al tempo passato: hanno, in tal senso, un valore fondante in quanto legittimano l'identità presente di una collettività rievocandone la storia condensata in una figura del ricordo. Figure del ricordo, dunque, sono simboli, rappresentazioni culturali, in cui la realtà di un accadimento svolge un ruolo marginale, poiché ciò che è importante è appunto *l'efficacia simbolica*, la capacità di evocazione e di coesione che possiede un evento di memoria (Fabietti, Matera 2000: 92, corsivo mio).

La capacità di evocazione, posseduta dalla storia che ho presentato, funziona certo in maniera forte per coloro che vi associano i propri ricordi: la storia diviene un simbolo che offre al narrante la possibilità di una sovrapposizione/fusione della propria vicenda individuale con una storia collettiva. Tuttavia la sua forza identitaria non è riservata solo a coloro che vi associano completamente i propri ricordi operando quella fusione tra l'individuale e il collettivo. La storia è comunque conosciuta da tutti, o quasi, i rifugiati eritrei poiché essa è ritenuta comunque fondamentale della loro esperienza migratoria ed essa appare come una storia che si ha il dovere di ricordare perché

di storie come queste ce ne sono molte. Ogni anno c'è una nuova storia che ti fa dimenticare quella dell'anno prima... e questa è la nostra storia! (T., rifugiato eritreo 04/4/2011).

Conclusioni

Marita Eastmond sottolinea come uno dei modi per comprendere le strategie di produzione di una identità collettiva da parte dei gruppi di rifugiati, sia quella di analizzare le storie che queste collettività raccontano tra, e a proposito di, loro (Eastmond 2007: 255). Tali narrazioni, sostiene l'autrice, sono spesso strategie simboliche per affrontare le loro difficoltà nel presente, e come tali dunque possono illuminare la comprensione di se stesso che un gruppo mette in atto (*ivi*: 256).

L'idea di Eastmond riassume bene una due delle domande teoriche a cui ho provato a dare una risposta a partire dall'analisi dei dati etnografici. Perché questa storia circola tra i rifugiati e la sua conoscenza è così diffusa? Ho provato quindi ad analizzare le motivazioni endogene che legano il ricordo ai processi di formazione della coscienza

individuale all'interno del gruppo sociale di riferimento (Cfr. D'Agostino 2008: 22).

La stessa economia del discorso, e i dati etnografici presentati, legavano questo aspetto della circolazione della storia all'altro quesito teorico che, riprendendo Fabio Dei, ponevo: «perché la gente racconta, spesso giurando sulla loro verità ("l'ho visto con i miei occhi")», cose che non sono vere, che non sono e non possono essere state vissute direttamente?» (Dei 2005: 17).

In conclusione mi pare si possa affermare, unendo le due questioni, che la storia narratami dagli eritrei si pone, in primo luogo, sul piano della circolazione delle informazioni e delle prescrizioni relative al viaggio. In essa vi si condensano, infatti, sia le problematiche tipiche affrontate da chi sceglie la via dell'esilio, sia le "buone pratiche" da mettere in atto per evitare un eccesso di sofferenza. In secondo luogo il ricorso ad una narrativa comune consente il risolversi, almeno sul piano simbolico, della "doppia assenza" (Sayad 2002): attraverso queste narrative ci si colloca all'interno della società ricevente, come "sofferenti" e "traumatizzati", e si legittima così la propria presenza in Italia («perché noi abbiamo queste storie [...] per questo siamo rifugiati: "Io non sono clandestino", io asilo politico, non come egiziano o tunisino, loro non hanno problemi, non ne hanno. Hanno solo problema economico»), ricorrendo però ad una storia che non è la propria; contemporaneamente narrare queste storie permette di riassumere l'esperienza della nuova generazione di eritrei che, trovandosi ad affrontare un regime oppressivo che tradisce tutte le aspettative post-indipendenza, ha scelto l'esilio. In questo senso narrare questa storia, e narrarsi in essa, consente di collocarsi a livello identitario distinguendosi anche dalla vecchia generazione di eritrei in esilio attraverso una storia che simboleggia l'interezza della vicenda collettiva nella quale sono immersi («di storie come queste ce ne sono molte. Ogni anno c'è una nuova storia che ti fa dimenticare quella dell'anno prima... e questa è la nostra storia!» (T. rifugiato eritreo 04/4/2011).

A mio avviso questa dinamica porta in superficie possibili risposte alla domanda di Fabio Dei. Prendendo in considerazione esclusivamente coloro che narrano questa storia come la propria si possono mettere in luce almeno due aspetti. In primo luogo come questo rappresenti un posizionamento identitario operato attraverso la funzione narrativa (Ricoeur 1991: 35). In secondo luogo, richiaman-

do il dibattito sulla memoria in antropologia, tale narrazione consente di mettere in luce le scelte di memoria che un individuo fa ricorrendo anche a un patrimonio collettivo di ricordi e la comprensione che il gruppo fa di se stesso (Eastmond 2006: 256). Tale storia mette in questione tutta la violenza a cui sono costretti gli esiliati: la rottura delle dinamiche familiari e di un tessuto sociale dovuto alla militarizzazione del paese, il doversi affidare a trafficanti di esseri umani per compiere il viaggio e il rischio di perdere in esso i propri cari. Tale visione è spesso espressa anche in altri modi, poiché ovviamente ogni gruppo è dotato di una eterogeneità interna che rende impossibile le generalizzazioni. Ciò nonostante pare che alcuni rifugiati eritrei abbiano scelto di narrare quella storia del patrimonio collettivo per riassumere la vicenda collettiva nella quale sono immersi.

Note

¹ Per un approfondimento dell'azione della diaspora e del conflitto tra i due fronti nel contesto della stessa, si veda Hepner 2009.

² Sul conflitto del 1998 e sulle sue cause si vedano Iyob 2000; Negash, Tronvoll 2000.

³ Per una distinzione simile dei gruppi di eritrei all'estero, cfr: Ciabarrì 2009; Arnone 2005; Mezzietti, Stocchiero 2005.

⁴ Una alternativa usata è quella di disertare e vivere illegalmente ad Asmara, aiutando la famiglia e divenendo un *koblilom* (irregolare) (Treiber 2009: 97). Ho conosciuto ragazzi eritrei che avevo scelto questa strada e poi successivamente la via dell'esilio poiché la situazione del *koblilom* è sempre soggetta alle retate notturne della polizia e, quindi, all'arresto e alla punizione (*ibidem*).

⁵ In Libia, come è stato spesso sottolineato anche da fonti giornalistiche, gli eritrei vivono varie vessazioni, tra cui incarcerazioni arbitrarie e violenze di vario genere da parte di civili e polizia. Mi è stato spesso detto dai rifugiati eritrei che si tratta di "razzismo" nei confronti degli africani neri e/o cristiani come le persone provenienti dall'Eritrea e dall'Etiopia (autonimate con il termine *habeshia*, abissini). Non è da escludere, a mio avviso, che il termine razzismo sia inadeguato e che il particolare trattamento riservato agli *habeshia* sia moti-

vato da un fatto storico. È giusto infatti ricordare che la colonizzazione della Libia operata dall'Italia durante il Ventennio, fu compiuta tramite l'invasione armata con l'aiuto di soldati *habeshia*.

⁶ In questa sede non mi interessa analizzare anche altri ruoli giocati da questo scambio, quali ad esempio il fatto che, partecipando economicamente ad un progetto di viaggio, è possibile partecipare ad una vicenda collettiva basata su un progetto politico latente fondato quantomeno sulla condivisione della necessità di andare via dall'Eritrea.

⁷ Spesso la storia del richiedente asilo passa in secondo piano rispetto alle certificazioni mediche o alle perizie psichiatriche che hanno il compito di accertare la veridicità della storia narrata.

Bibliografia

- Al-Ali N., Black R., Koser K.
2001 «The limits to 'transnationalism': Bosnian and Eritrean refugees in Europe as emerging transnational communities», in *Ethnic and Racial Studies*, Vol. 24, n. 4: 578-600.
- Arnone A.
2005 «I viaggi verso l'esilio: l'elaborazione dell'identità eritrea tra esperienza e narrazione», in *Afriche e Orienti*, n. 3: 82-95.
- Assman J.
1997 *La memoria culturale: scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino.
- Araya M.
1990 «The Eritrean Question: An Alternative Explanation», in *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 28, n. 1: 79-100.
- Beneduce R.
2006 «Poteri di morte. Violenza, memoria e tanatopolitiche nelle vicende dei rifugiati e vittime di tortura», in *Studi Tanatologici*, n. 2: 179-214.
2007 *Etnopsichiatria. Sofferenza mentale e alterità fra storia, dominio e cultura*, Carocci, Roma.
- Bernal V.
2004 «Eritrea Goes Global: Reflections on Nationalism in a Transnational Era», *Cultural Anthropology*, Vol. 19, n. 1: 3-25.

- Bloch M.
1998 «Memoria autobiografica e memoria storica del passato più remoto», in Borutti S., Fabietti U. (a cura di), *Fra antropologia e storia*, Mursia, Milano: 44-48.
- Calchi Novati G.P.
1994 *Il corno d'Africa nella politica e nella storia*, Società Editrice Internazionale, Torino.
- Calchi Novati G.P., Valsecchi P.
2005 *Africa. La storia ritrovata*, Carocci, Roma.
- Candau J.
2002 *La memoria e l'identità*, Ipermedium Libri, Napoli; ed. or.: 1998, *Mémoire et identité*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Ciabbarri L.
2009 «Il Corno d'Africa a Milano», in Van Aken M. (a cura di), *Rifugio Milano. Vie di fuga e vita quotidiana dei richiedenti asilo*, Carta, Roma: 73-95; 182-210
- D'Agostino G.
2008 *Altre storie. Memoria dell'Italia in Eritrea*, Archivio Antropologico Mediterraneo - Supplementi, Palermo.
- Dei F.
2005 «Introduzione. Poetiche e politiche del ricordo», in Clemente P., Dei F. (a cura di), *Poetiche e politiche del ricordo. Memoria pubblica delle stragi nazifasciste in Toscana*, Carocci, Roma: 9-48.
- Eastmond M.
2007 «Stories as Lived Experience: Narratives in Forced Migration Research», *Journal of Refugee Studies*, Vol. 20, n. 2: 248-264.
- Eshetu S., Triulzi A.
2009 «Da Addis Abeba a Lampedusa: memorie di viaggio e di violenza», in AA.VV., *Come un uomo sulla terra*, Infinito Edizioni, Castel Gandolfo (Roma): 37-82.
- Fabietti U., Matera V.
2000 [1999], *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma.
- Fassin D., Rechtman R.
2009 *The empire of trauma. An inquiry into the condition of victimhood*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.
- Goffman E.
1969 *La vita quotidiana come rappresentazione*, Il Mulino, Bologna; ed or.: 1959, *The Presentation of self in Everyday Life*, Anchor Books, New York.
2003 *Stigma. L'identità negata*, Ombre Corte, Verona; ed. or.: 1963, *Stigma. Notes on The Management of Spoiled Identity*, Simon & Schuster, Englewood Cliffs.
- Iyob R.
2000 «The Ethiopian-Eritrean Conflict: Diasporic vs. Hegemonic States in the Horn of Africa, 1991-2000», in *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 38, n. 4 (Dec. 2000): 659-682.
- Johnson M., Johnson T.
1981 «Eritrea: the national question and the logic of protracted struggle», in *African Affairs*, Vol. 80, n. 319 (Apr. 1981): 181-195.
- Hacking I.
1996 *La riscoperta dell'anima: personalità multipla e scienze della memoria*, Feltrinelli, Milano; ed. or.: *Rewriting the soul: Multiple personality and the sciences of memory*, Princeton University Press, Princeton, 1995.
- Halbwachs M.
1987 *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano; ed. or.: 1968, *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Hepner T.R.
2011 «Seeking Asylum in a Transnational Social Field: New Refugees and Struggles for Autonomy and Human Rights», in Hepner T. R., O'Kane D. (eds) *Biopolitics, Militarism and Development. Eritrea in the twenty-First Century*, Berghahn Books, New York: 115-133.
- Hepner T. R., O'Kane D.
2011 «Introduction. Biopolitics, Militarism and Development in Contemporary Eritrea», in Hepner T. R., O'Kane D. (eds), *Biopolitics, Militarism and Development. Eritrea in the twenty-First Century*, Berghahn Books, New York: IX-XXXVII.
- Human Rights Watch
2009 *Service for Life. State Repression and Indefinite Conscription in Eritrea*.
- Kibreab G.
1996 «Resistance, Displacement, and Identity: The Case of Eritrean Refugees in Sudan», in *Canadian Journal of African Studies/Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol.34, n. 2: 249-296.

- Klingeber S.
2009 «La certificazione medica: la regina delle prove?», in Bracci C. (a cura di), *La tutela medicolegale dei diritti dei rifugiati*, Sviluppo locale edizioni, Roma: 150-171.
- Koser K.
2000 «Da rifugiati a comunità transnazionali? Il caso eritreo in Inghilterra e in Germania», in *Afriche e Orienti*, n. 3-4: 33-40.
- Libanora R.
2008 «Merci incantate e mercati senza frontiere. Una riflessione antropologica sull'informalità dello sviluppo economico», in Pavanello M., *Le forme dell'economia e l'economia informale*, Editori Riuniti, Roma: 249-314.
- Mezzietti P., Stocchiero A.
2005 «Transnazionalismo e catene migratorie tra contesti locali», in *Cespi Working Papers*, n. 16: 3-53.
- Müller T.R.
2011 «Human Resource Development and the State: Higher Education in Post-revolutionary Eritrea», in Hepner T. R., O'Kane D. (eds) (2011), *Biopolitics, Militarism and Development. Eritrea in the twenty-First Century*, Berghahn Books, New York: 53-71.
- Negash T.
1997 *Eritrea and Ethiopia: the federal experience*, Nordiska Afrikainstitutet, Uppsala.
- Negash T., Tronvoll K.
2000 *Brothers at war: making sense of the Eritrean-Ethiopian war*, J. Currey, Oxford.
- Ortner S.
2006 *Anthropology and social theory. Culture, Power and Acting Subject*, Duke University Press, Durham/London.
- Pasquinelli C.
1996 «Memoria versus ricordo», in Paggi L., Pavone C. (a cura di), *Storia e memoria di un massacro ordinario*, Manifestolibri, Roma: 111-129.
- Portelli A.
1996 «Lutto, senso comune, mito e politica nella memoria della strage di Civitella», in Paggi L., Pavone C. (a cura di), *Storia e memoria di un massacro ordinario*, Manifestolibri, Roma: 85-110.
- Ricœur P.
1991 «L'identité narrative», in *Revue des sciences humaines*, LXXXV, 221, Janvier-Mars 1991: 35-47.
- Sahlins M.
1980 *L'economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano; ed. or.: 1972, *Stone age economics*, Aldine-Atherton, Chicago-New York.
- Sorgoni B.
2012 «La stregoneria non è un concetto particolarmente complesso. Storia di una richiesta di asilo», in *Primapersona. Percorsi autobiografici*, n. 26: 74-81.
- Treiber M.
2011 *Trapped in Adolescence: the Postwar Urban Generation*, in Hepner T. R., O'Kane D. (eds), *Biopolitics, Militarism and Development. Eritrea in the Twenty-First Century*, Berghahn Books, New York: 92-114.
- Vacchiano F.
2005 «Cittadini sospesi: violenza e istituzioni nell'esperienza dei richiedenti asilo in Italia», *Annuario di Antropologia* (a cura di M. Van Aken.), n. 5, 2005, Meltemi, Roma: 85-103.
- Woldemikael T.M.
2011 «Pitfalls of Nationalism in Eritrea», in Hepner T. R., O'Kane D. (eds), *Biopolitics, Militarism and Development. Eritrea in the Twenty-First Century*, Berghahn Books, New York: 1-16.

Il ritorno costruito: storie di reinserimento dei migranti in Mali tra vecchi modelli e nuove rappresentazioni

Uno dei segnali da cui traspare il predominio di una prospettiva euro-centrata (per non dire eurocentrica) nell'osservazione delle migrazioni africane è la propensione a considerare il ritorno dei migranti nei paesi d'origine come la conclusione di una parabola biografica che colloca al suo centro il segmento di vita all'estero*. L'immagine della parabola trascina con sé tre asserzioni implicite: innanzitutto legittima l'importanza prioritaria riservata alla fase dell'espatrio. Di fatto, anche quando si punta lo sguardo sui contesti d'origine, la principale preoccupazione è spesso quella di afferrare le cause e le conseguenze del fenomeno di vero interesse: la presenza degli stranieri nella nostra società¹. Per citare le parole di Sayad (2002: 44): «La problematica, esplicita ed implicita, è sempre quella dell'adattamento alla società d'accoglienza». In secondo luogo, l'immagine della parabola induce a considerare la migrazione come un movimento in due tempi e non come un moto circolare o uno spostamento polifasico tra più punti. Questa prospettiva, in linea con l'evoluzione delle politiche migratorie in Europa, lascia fuori dal campo visivo i grandi circuiti migratori intra-africani (Bertoncello, Bredeloup 2000; Adepoju 2001; Ouédraogo 2002; Choplin, Lombard 2010), nonché i fenomeni di pendolarismo transnazionale (Schmoll 2005; Sinatti 2011) e di migrazione stagionale e temporanea (Potot, Laudanski 2009). Come osservano Bredeloup e Pliez (2005: 3), «la distinzione abituale tra paesi d'emigrazione e paesi d'immigrazione s'incrina di fronte a combinazioni assai più complesse». Infine, l'immagine della parabola suggerisce l'idea che il momento di cambiamento cruciale sia quello di avvio del processo – la partenza – a cui segue un recupero più o meno completo della condizione di partenza.

Lo stimolo che ha suscitato il lavoro di ricerca su cui si basa quest'articolo nasce dall'ipotesi che il ritorno, assai più che la partenza, possa rappre-

sentare per molti migranti un momento di discontinuità forte e di rottura di determinati equilibri tra l'individuo e la comunità d'origine, equilibri che si erano mantenuti, seppur in maniera precaria, durante la fase migratoria. Sulla base dell'osservazione etnografica di alcuni percorsi di rimpatrio in Mali², ho costruito una proposta di analisi del ritorno che ha un duplice obiettivo: mettere a fuoco la migrazione da un punto di vista inedito (a partire cioè dalla comprensione e dalla rielaborazione di chi è tornato) e indagare come si trasforma la relazione tra migrante e gruppo d'appartenenza dopo un'esperienza migratoria. La scelta di quest'impostazione si fonda sull'impressione, derivata dall'osservazione sul campo, che il ritorno sia il momento del processo migratorio nel quale affiorano in maniera più esplicita le tensioni e le contraddizioni, rimaste latenti nella fase dell'espatrio. L'emergenza, e talvolta l'esplosione di tali nodi inaugura percorsi di relativa autonomia dei migranti, in linea con i processi di "individualizzazione" evidenziati da Alain Marie (1997) nelle città dell'Africa Occidentale. Il ritorno diventa, pertanto, un ottimo osservatorio per seguire le trasformazioni dei meccanismi d'inclusione comunitaria in questa parte del continente.

Ai fini di un rilevamento accurato degli elementi di continuità e discontinuità presenti nelle diverse esperienze di ritorno, la logica del lavoro di ricerca appena menzionato mi ha portato a prendere in considerazione sia percorsi di ritorno volontario che rimpatri forzati. Ho potuto così osservare che entrambi i percorsi evocano un passato nel quale gli espatriati vivono esperienze del tutto assimilabili. I racconti della vita all'estero sia degli uni (i migranti di ritorno volontario) che degli altri (gli espulsi) appaiono costellati dalle stesse calamità: irregolarità, disoccupazione, isolamento, problemi abitativi mitigati dalla solidarietà tra compatrioti, risparmi inverosimili da inviare a casa, ricerca affannosa di

documenti regolari. E tuttavia, una volta rientrati, essi si confrontano in maniera assai diversa con le rappresentazioni, le aspettative e le pressioni della società d'origine. Chi ritorna volontariamente è accolto e festeggiato come se si trattasse ogni volta di riconoscere nel nuovo venuto il modello esemplare del migrante arricchito. Il suo ritorno è *messo in scena* collettivamente e si trasforma in una sorta di performance che riproduce il miracolo della migrazione moltiplicatrice di beni e di risorse. Chi è stato espulso, invece, va incontro a episodi di stigmatizzazione talvolta assai marcati da parte della comunità d'origine e del gruppo familiare. L'espulsione segna, infatti, una netta inversione della considerazione sociale del migrante, il quale passa improvvisamente dal prestigio dell'espatrio alla vergogna del rimpatrio forzato. Se all'estero egli era soggetto a una sorta d'integrazione a distanza, attraverso la sua partecipazione all'economia familiare, una volta rientrato diventa l'oggetto di un'emarginazione in casa propria (Lecadet 2012).

Nell'immaginario delle società africane, un ritorno volontario e un'espulsione corrispondono ai due esiti antitetici dell'avventura migratoria e sono associabili a sfere di senso contrapposte. E tuttavia, diversi autori (cfr. Cassarino 2004) concordano nell'osservare che le molteplici forme del ritorno si situano in un *continuum* di pratiche variegata e irriducibili al paradigma del *successo/insuccesso* migratorio. Di fatto, la mia esperienza etnografica attesta la presenza di percorsi eterogenei in cui si mescolano – in diversi modi e gradi – elementi di coercizione con elementi di libertà e iniziativa personale. Inoltre, parlando di ritorni volontari è doverosa una precisazione: molti dei rimpatri classificati dalle agenzie statali come “volontari” sono in realtà il risultato di politiche pubbliche che presentano il ritorno come l'unica alternativa concreta all'espulsione e alla disoccupazione cronica e lo incentivano attraverso programmi – più o meno efficaci – di sostegno economico (Daum 2002; Linares 2009). Se prendiamo la Francia, storicamente la principale meta europea dei maliani, le statistiche dell'OFII³ dimostrano che nel 2007 il 95% dei migranti che ha beneficiato dei programmi di ritorno volontario era in situazione irregolare. Risulta spontaneo chiedersi quale sia concretamente il margine di scelta dell'individuo nell'elaborazione di un progetto di ritorno che presenta caratteri di condizionamento così forti.

Che sia esso il frutto di una decisione lungamen-

te pianificata o un incidente di percorso, il ritorno costituisce per i migranti un momento particolarmente delicato (Amassari, Black 2001; Black, King 2004; Ndione, Lombard 2004): si tratta, infatti, di un esercizio necessario di trasformazione del ruolo dei migranti in seno alla società d'origine che comporta contemporaneamente una revisione del funzionamento dell'economia domestica e un confronto con vecchi e nuovi modelli di ascesa sociale, sul filo dell'evoluzione delle rappresentazioni della migrazione. Nella parte che segue, mi dedicherò all'analisi della costruzione sociale del ritorno in Mali, intersecando il punto di vista di chi è tornato con le aspettative della comunità d'origine. Cercherò di far emergere i principali elementi di tensione, sulla scorta del materiale etnografico raccolto e delle interpretazioni avanzate da alcuni autori di riferimento. Infine ricostruirò alcuni percorsi di ritorno che esemplificano le soluzioni e le strategie adottate dai migranti.

1. Partire per tornare

Negli anni Ottanta, Gmlech (1992: 12), uno dei primi autori ad interessarsi alle migrazioni di ritorno, scrive a proposito dei migranti delle isole Barbados: «Quando partirono, molti di loro programmarono di restare solo il tempo necessario per comprarsi una casa, forse una macchina e vedere un po' di mondo». Anche in Mali, i migranti tendono a fare appello allo stesso discorso per interpretare la propria migrazione come una rapida spedizione in vista del ritorno. Di fatto, per quanto la configurazione dei flussi migratori stia cambiando e i soggiorni si dilatano sempre di più nel tempo, la maggior parte dei migranti maliani costruisce ancora la partenza sull'idea del ritorno. La prima diventa impensabile senza il secondo, se si adotta la prospettiva di una migrazione a tempo determinato finalizzata all'accaparramento di risorse materiali e immateriali da riportare a casa. Come rileva Dougnon (2007), in bambara – la lingua del gruppo etnico maggioritario in Mali – si usa la parola *tunkan* per definire l'azione di emigrare: *tu* è la foresta e *kan* vuol dire tagliare, per cui *tunkan* significa letteralmente “tagliare la foresta”. Anche presso i soninkè, il lessico della migrazione richiama l'immagine di una missione al di fuori del recinto protetto dell'abitato, in quello spazio extra-sociale che è la foresta, la *brousse*: il migrante è definito *gounikè*, l'uomo della grande foresta (*gouné*). Questo nesso semantico

rende percepibile il legame che collega le migrazioni contemporanee alla tradizione migratoria di queste regioni dell'Africa Occidentale, tradizione che risale all'epoca precoloniale ed è riconducibile ai circuiti commerciali transahariani (Manchuelle 2004). Per molti versi, la migrazione di maliani di oggi continua ad essere vissuta come un allontanamento temporaneo dal villaggio in funzione di un determinato obiettivo.

Tuttavia, dalla metà degli anni Settanta, il rimpatrio dall'Europa diventa una scelta sempre meno frequente, una decisione anomala e controcorrente. Come osservato da diversi autori (Fassin, Morice, Quiminal 1997; Mezzadra 2001), tale passaggio è legato, in buona parte, all'entrata in vigore di politiche restrittive in materia di concessione dei visti. Le difficoltà d'accesso legale ai paesi europei, frenando la libera circolazione di lavoratori e il ricambio generazionale, hanno paradossalmente trasformato una migrazione circolare con una marcata vocazione al ritorno a breve termine, in una migrazione che tende a dilatarsi nel tempo, sino e oltre l'età pensionabile. Da un lato, infatti, chi riesce ad ottenere un permesso di soggiorno difficilmente è disposto a tornare perdendo il diritto a calpestare il suolo europeo, diritto la cui conquista è costata anni di difficoltà. Dall'altro, chi si ritrova nell'irregolarità è convinto che non gli si presenteranno in Mali opportunità come quelle che potenzialmente gli offre l'Europa; quindi rimane nella speranza di poter essere un giorno regolarizzato.

Inoltre, la scelta del rientro è spesso osteggiata dalla famiglia, soprattutto quando la sua riproduzione economica dipende fortemente dalla rendita migratoria. Come osservano Sivini (2000) e Corrado (2007), la migrazione in Mali ha assunto progressivamente un ruolo di compensazione economica sempre più indispensabile di fronte al depauperamento delle campagne, alla crisi del settore pubblico e, in generale, all'esclusione dai centri produttivi della *geografia della globalizzazione* per usare il linguaggio di Saskia Sassen (2010). Secondo questi autori, la migrazione ha rappresentato – e rappresenta ancora oggi – una valida strategia di resistenza delle comunità rurali e dei gruppi marginalizzati dal mercato mondiale, l'ultima risorsa a loro disposizione per far fronte alla crescente e minacciosa incapacità di sopperire alla consumazione quotidiana delle famiglie.

In questo contesto, un progetto di ritorno che si concretizza è un evento poco frequente che su-

scita una serie di sentimenti contrastanti nella comunità d'origine: la preoccupazione del nucleo familiare angosciato dalla sottrazione di una fonte di reddito importante, la perplessità di parenti, vicini e conoscenti che sospettano un'espulsione non dichiarata, ma anche l'eccitazione di tutti, ansiosi di assistere al prodigio della migrazione dispensatrice di ricchezze.

2. *Migranti al banco di prova: le pressioni della comunità d'origine*

Per quanti problemi hai in Occidente, una volta tornato, tutti ti guardano. E ci sono persino delle persone che vanno a dire in giro: eh, hai visto? Alpha è venuto dalla Francia! È ingrassato, hai visto? Così la gente ti segue passo passo. Ogni attività che fai, ti segue. Anche se prendi un taxi, dicono: oggi l'ho visto girare in Mercedes. La gente ti vede e dice: lui non prende più il trasporto pubblico, prende il taxi! (Alpha, 21.08.2009, Bamako).

Alpha⁴ (42 anni) ha vissuto sei anni a Parigi, cambiando diversi lavori (magazziniere, addetto alle pulizie, guardiano), sempre in nero, per via dei documenti non in regola. Poi, due anni fa, ha deciso di tornare a Bamako, la sua città natale, per investire i risparmi accumulati all'estero in un negozio di rivendite telefoniche. Nel suo racconto filtrano le voci della gente: gli amici, il vicinato, la famiglia. Alpha ha la sensazione di attirare gli sguardi, ci sono schiere di conoscenti e parenti pronte a seguire e a commentare ogni suo movimento: cosa fa, come lo fa, come si comporta, si è arricchito, è ingrassato. La comunità partecipa perché la migrazione è una grande impresa, un evento che merita di essere raccontato, celebrato e diffuso attraverso i canali del passaparola. Tale partecipazione nasconde anche la speranza di approfittare di una piccola porzione della fortuna che si presume che il migrante abbia accumulato all'estero.

Come rilevato da diversi lavori etnografici sull'immaginario suscitato dell'emigrazione (Gardner 1993; Fouquet 2007; Capello 2009), i paesi di destinazione assumono nella coscienza collettiva le sembianze di luoghi in cui si generano enormi ricchezze e si presentano grandi opportunità di guadagno a coloro che sono in grado di coglierle. La prossimità spaziale dei migranti rispetto a queste presunte fonti di ricchezze è commisurata alle attese che

si creano in patria nei loro confronti: prende così forma il mito del ritorno del *nafolotigi*, l'arricchito (letteralmente in bambara: il signore, *tigi*, della ricchezza, *nafolo*), ovvero di chi è partito all'estero ed è tornato con il suo trofeo di beni materiali e di denaro per occupare una posizione privilegiata nella comunità d'origine. Durante un'intervista collettiva realizzata a Baroueli, i ragazzi di un'associazione locale mi danno modo di capire come sia vissuto, nel loro villaggio, il rientro degli espatriati:

A.: Quando uno torna dopo un po' di tempo all'estero, ci si mette in testa che è tornato con i soldi; si pensa subito al guadagno della gente. Se lui però non ha soldi, è una cosa imbarazzante.

B.: Se tu lasci il paese e poi torni qui, devi far vedere che sei riuscito a guadagnare qualcosa.

Intervistatrice: E cosa succede se uno torna senza niente?

C.: È la vergogna e la desolazione; ecco, tu ti vergogni.

Intervistatrice: Puoi fingere di essere tornato con qualcosa?

C.: Beh, si sente se vieni senza soldi: basta fare due settimane e la gente se ne accorge. La gente ti sta addosso: cosa fai oggi? Cosa farai domani? Secondo i nostri principi, per esempio, se tu lasci l'estero per venire qui, bisogna che tu vada a visitare i parenti: saranno loro stessi che cercheranno di valutare chi sei diventato, quello che vali. Tu sei giudicato, ti giudicheranno per quello che gli dai. Se non dai niente, diranno che non hai niente. Dandogli delle cose, loro diranno: ecco, la tal persona è tornata e ci ha dato questo e quello, significa che il suo soggiorno è andato bene. Se non gli dai niente, non ti guarderanno neanche" (estratto di un'intervista collettiva, 07.09.09, Baroueli).

Il ritorno in patria comporta una serie di atti dimostrativi, funzionali alla conferma pubblica del buon esito dell'esperienza migratoria. In essi si riproduce il paradigma dell'ascesa sociale realizzata grazie alla redistribuzione della ricchezza accumulata. Il valore personale è associato alla capacità di dare, offrire e regalare: il migrante fa il giro dei parenti ed è tenuto a prodigarsi in una serie di donazioni⁷. Non passare attraverso questo processo significa *non avere niente*, essere tornati nella condizione di *bolokolon*, l'uomo povero, letteralmente colui che ha le mani vuote. Il non essere stati capaci di riempirsi le mani all'estero, in quei paesi che sono immaginati come serbatoi senza fondo di ricchezze, equivale a *non valere niente*, dove tale valore negativo indica un decadimento della propria

posizione sociale e un brusco ridimensionamento dell'alta considerazione di cui si godeva da espatriati: emigrare, infatti, è considerato un successo in potenza; è pensato come uno stato di grazia nel quale si dispone di tutti gli strumenti necessari per propiziarsi una buona riuscita. Il mancato arricchimento si attribuisce, quindi, alla responsabilità del singolo non alle circostanze che non potevano essere più favorevoli. Tutto ciò fa sì che la migrazione diventi una scommessa la cui posta in gioco è molto alta: si può ottenere molto ma anche perdere molto in termini di riconoscimento da parte del gruppo di appartenenza.

Succede con frequenza che i comportamenti redistribuivi richiesti al migrante di ritorno non si limitino a momenti simbolici di esibizione e ripartizione della ricchezza: al di là di una prima fase cerimoniale coincidente con l'arrivo a casa e ben circoscritta all'interno di situazioni simil-rituali, la comunità continua a incalzare il migrante con richieste continue e sproporzionate, così come è stato sproporzionato e anormalmente rapido (se paragonato alla lenta gradualità di una società fortemente gerontocratica) il meccanismo di promozione sociale dell'individuo attraverso la migrazione. Detto in altre parole, a un percorso di promozione eccezionale ed "extrasociale", cioè realizzato in uno spazio altro rispetto all'arena locale, corrisponde una domanda di redistribuzione ugualmente eccezionale. Tale meccanismo, legato a un'epoca in cui in Mali – e specialmente nella zona della valle del fiume Senegal – i migranti effettivamente «costruivano il loro paese» (Daum 1993) e in cui l'impatto delle rimesse in termini di trasformazione del panorama locale aveva una visibilità quantomeno spettacolare, conduce oggi a esiti ambigui e perniciosi: la società riproduce una rappresentazione del ritorno sempre più scollata dalla realtà dell'emigrazione maliana. In Europa, infatti (ma lo stesso discorso vale per le altre zone di destinazione dei flussi migratori maliani, prima tra tutte la Costa d'Avorio), la crisi economica e la disoccupazione – associate a misure politiche che ostacolano la libera circolazione e l'integrazione lavorativa degli stranieri (Agier 2012) – rendono sempre più complessa e aleatoria la possibilità per i migranti di accumulare risorse sufficienti in vista del ritorno.

Ciononostante, di fronte alle difficoltà dei migranti, a essere messo in discussione non è il modello ideale di ascesa sociale attraverso la migrazione, ma l'individuo che non vi si adegua. I giudizi nei

suoi confronti possono essere di due tipi: si può pensare che non sia stato capace di sfruttare in maniera conveniente il soggiorno all'estero, oppure si può supporre che, per egoismo, voglia sottrarsi ai doveri della solidarietà comunitaria.

Quando torni, nessuno può credere che tu non abbia fatto fortuna. Tutti pensano che hai portato con te molti soldi e che non ne hai bisogno. Per questo se vado da qualcuno a chiedergli qualcosa, quello pensa che, essendo stato in Francia, io mi nascondo (cioè dissimulo). Loro pensano che hai dei soldi ma che non vuoi mostrarli perché se li mostri verranno da te a chiederteli (Bassirou, 3.09.09, Bamako).

Il mito del migrante arricchito acquisisce dunque una sua autonomia refrattaria al confronto con la realtà. L'essere rimasti un tempo considerevole all'estero significa, di per sé, essersi arricchiti. L'automatismo di questo ragionamento colloca paradossalmente i migranti in una situazione di esclusione sociale, li taglia fuori dal circuito comunitario di aiuti reciproci, piccoli prestiti e donazioni: tale circuito, oltre a garantire quel margine di flessibilità che permette ad ampie fasce di popolazione di sopravvivere nella più drammatica precarietà economica, è al contempo un sistema d'inclusione e di appartenenza. I migranti, in ragione del loro presunto arricchimento sono tenuti a parteciparvi nella parte di chi dà, non di chi riceve. Sono considerati ricchi, sono accusati di essere ricchi, accusa che pesa come una condanna per chi non è in grado di confermare le aspettative.

Il problema è che quando tu torni dalla Francia dopo dieci anni nessuno ti aiuta, tutti credono che tu abbia i soldi. Tu diventi matto, la gente non ti crede. Anche se dici a uno: oggi mi mancano due centesimi, nessuno ti crede, la gente pensa che hai messo da parte i soldi, che li hai nascosti. Come quel signore che hai visto prima, mi ha chiesto perché non ho installato dei ventilatori. Ha detto: lui non li vuole spendere i soldi. [...] Quando parti in Europa e ritorni qui in Mali, è la catastrofe, è finita, nessuno ti conta più. O lo accetti, oppure impazzisci. Da quando sono tornato, non frequento più nessuno, a maggior ragione i parenti; i parenti sono peggio degli amici. Pensano che tu debba finanziare tutto in casa (Sani, 20/09/09, Bamako).

Come Sani, anche altri migranti testimoniano

il medesimo disagio dato dal doversi confrontare con una sopravvalutazione sistematica della loro situazione economica.

3. Ritorni precari, nuove partenze

La relazione tra ritorno, rimesse e processi di sviluppo nei paesi d'origine è oggi una tematica di crescente interesse (Ammassari, Black 2001; Cassarino 2004; Anarfi, Jagare 2008; Piper 2009; Jeffery, Murison 2011). Come sostenuto da Black e King (2004), il contributo delle rimesse e del capitale sociale dei migranti di ritorno può rivelarsi decisivo per lo sviluppo dei paesi d'origine, per quanto il volume degli investimenti resti assai ridotto. Tuttavia, salvo alcune importanti eccezioni, nella letteratura specifica sul tema, il ritorno è spesso trattato come un fenomeno omogeneo, mentre dall'osservazione etnografica dei migranti rientrati in Mali emerge una grande diversità di condizioni economiche, risultato di percorsi migratori molto variegati. Certo, non manca chi è riuscito effettivamente a mettere da parte, stando all'estero, somme cospicue e a compiere investimenti opportuni in patria; ma in buona parte, coloro che sono tornati non si sono arricchiti affatto o hanno investito in un progetto sbagliato che si è presto sgretolato portandosi via tutti i risparmi dei lunghi anni all'estero.

Secondo un'indagine di Ndione e Lombard (2004), su 100 progetti imprenditoriali promossi dai migranti di ritorno a Bamako e a Kayes, il 51% degli intervistati non considera soddisfacente la propria iniziativa (il 26% non la valuta né come un successo né come un insuccesso e il 23% ne afferma il totale fallimento). Se a queste difficoltà che riguardano i ritorni volontari, sommiamo le espulsioni e i respingimenti alla frontiera, possiamo avere un'idea di quanto sia alta la proporzione dei ritorni che potremmo definire difficili – ovvero precari sul piano economico e sociale – sul totale dei rimpatri. Molti di coloro che si trovano a dover affrontare la complessità di questa situazione, finiscono spesso per ripartire. In un'interessante analisi della percezione del ritorno dei migranti senegalesi, Sinatti (2011) osserva la divaricazione tra il quadro di riferimento ideale che mantiene in vigore l'idea del ritorno definitivo in patria, e le pratiche sociali dei migranti che, per necessità, si orientano progressivamente verso strategie di pendolarismo transnazionale, tra il paese d'origine e quello d'emigrazione.

Emerge dunque un elemento di grande tensione

legato al ritorno. Da un lato, il crescente deterioramento delle condizioni macroeconomiche rende le comunità d'origine sempre più dipendenti dalla rendita migratoria e bisognose di mantenere e rinnovare il contingente di migranti all'estero; questo fa sì che esse tendano a riconfermare, nonostante le palesi smentite, il mito della migrazione che genera prosperità, perché l'aspirazione alla ricchezza produce nuovi migranti. Dall'altro lato, l'irrigidimento delle politiche migratorie e la precarizzazione del mercato del lavoro minacciano seriamente il raggiungimento di quegli obiettivi minimi che chi parte si propone di realizzare. Qual è dunque il margine d'azione dei migranti di ritorno che si trovano stretti in questa morsa di tensioni contrastanti? Come si vedrà in seguito, a dispetto dei condizionamenti di un quadro fortemente vincolante, gli esempi etnografici fanno emergere una marcata capacità di azione e reazione degli individui.

In un interessante articolo, Quiminal (2002) delinea tre tipologie di ritorno in Mali: *i ritorni obbligati* (espulsioni, ma anche ritorni imposti da altre circostanze come infortuni, malattie ecc.), *i ritorni costruiti*, (ovvero accuratamente preparati e magari associati ad un progetto di cooperazione internazionale nel villaggio d'origine) e infine *i ritorni scelti ma impossibili*, cioè difficili da realizzare così come sono stati immaginati: ne sono un esempio, secondo Quiminal, quei progetti imprenditoriali nati dalle aspirazioni di realizzazione individuale dei migranti che naufragano di fronte ai diversi condizionamenti familiari, comunitari e ambientali della società d'origine. Nei percorsi di ritorno che ho preso in esame, tuttavia, accanto alla difficoltà nel far fronte alle pressioni sociali, è emerso un altro dato: una spiccata capacità di adottare strategie originali di negoziazione tra istanze comunitarie e autonomia decisionale. In linea con i processi di "individualizzazione" osservati da Marie (1997: 105) in Africa Occidentale, tali strategie rappresentano «soluzioni dinamiche che mostrano che si può sfuggire all'alternativa tra solidarietà (incondizionata) e individualismo (autarchico). Tale uscita sta precisamente nel negarne i termini dell'alternativa stessa, ovvero nel concepirsi in quanto soggetto che assume l'iniziativa di una presa di distanza ragionata e ragionevole (né troppo vicino né troppo lontano, né l'adesione incondizionata, né il rigetto individualista) di fronte all'imperativo della solidarietà comunitaria, il quale, di fatto, perde il suo statuto d'imperativo categorico».

4. *Né dentro né fuori, le strategie dell'inclusione relativa*

Per esaminare da vicino la relazione tra ritorno, pressioni sociali e articolazione dell'individualità prenderò ora in esame i percorsi di tre migranti di ritorno che hanno scelto di investire in un progetto imprenditoriale in patria. Nei tre casi, i soggetti osservati mettono in atto comportamenti strategici allo scopo di intrattenere efficacemente i rapporti con le reti sociali della comunità d'origine, smarcandosi dagli effetti negativi o potenzialmente pericolosi per il benessere della propria impresa privata. Il primo caso è quello di Khaled, un dinamico commerciante di Kayes, che una volta rientrato in Mali ha aperto una piccola attività di compravendita di mangimi per animali, grazie agli aiuti al ritorno del governo francese e ai risparmi accumulati all'estero. Per evitare che il peso eccessivo delle pressioni familiari potesse compromettere la sua attività, Khaled ha fatto ricorso agli operatori dell'agenzia francese incaricata di valutare la fattibilità del suo progetto e ha chiesto loro di accompagnarlo al villaggio per spiegare alla famiglia che uso doveva fare delle sovvenzioni ricevute.

Per potermi mettere veramente al sicuro dal lato...come posso dire...della famiglia, io ho proposto all'ufficio che ha fatto lo studio, di accompagnarmi al villaggio, per spiegare che questo progetto qua, non è per me, non è gratuito, ma sono dei soldi che mi hanno prestato per lavorare e rimborsare. Capisci? Questo già ha messo il mio progetto al sicuro. È questo che crea problemi all'impresa. Sì, perché, mentre sei all'estero, ti fai carico della zia e ti fai carico dello zio, uno deve anche farsi carico anche della sua stessa famiglia. Quando poi tu vieni e ti stabilisci qui, loro vogliono che tu continui così, ma come imprenditore e come migrante di ritorno, se tu non riesci a distinguere tra i soldi destinati alla famiglia e i soldi destinati all'impresa è il fallimento totale! (Khaled, 12.08.2009, Kayes).

Khaled fa leva sull'interposizione dei tecnici dell'amministrazione francese e sull'autorità di cui questi sono portatori – in quanto europei e in quanto funzionari – agli occhi della comunità d'origine. Questo stratagemma gli permette di dirottare su terze persone la responsabilità degli eventuali rifiuti che dovrà addurre di fronte alle richieste di parenti e amici. In questo modo Khaled riesce ingegnosamente a salvare capra e cavoli: la sua impresa "è al

sicuro” e lui non infrange l’etica dell’aiuto reciproco.

Adesso, io continuo a fare delle cose per loro (cioè per la famiglia). Ciò che facevo in Francia, certo, non posso più farlo. Faccio quello che posso, ma senza compromettere il mio progetto. A partire dai benefici che ho, quello che posso fare per la famiglia, lo tolgo dal mio beneficio. Ma non tocco i soldi del progetto per metterli nella famiglia (Khaled, 10.08.2009, Kayes).

“Le spese sociali” sebbene possano essere ridotte, rimangono un indice di spesa incompressibile; per questo motivo, molti imprenditori, come Khaled, assegnano a se stessi un salario fisso, nel quale sono calcolati i costi di partecipazione al mantenimento dei parenti. Khaled ammette che la difficoltà maggiore s’incontra nella fase di transizione tra la migrazione e il riassetto post-migratorio, durante la quale le relazioni sociali devono subire una trasformazione necessaria e tutt’altro che facile: la capacità di farsi carico del mantenimento di ampie porzioni del gruppo familiare dev’essere drasticamente ridimensionata. Una volta superata questa prima fase, che coincide con il momento di massima fragilità della neonata attività imprenditoriale, l’ex-migrante può avviarsi verso un periodo di consolidamento del suo potere economico e della sua autorità sociale.

Una seconda strategia di «messa a distanza controllata del contesto sociale» (Vuarin 1997: 275), alla quale diversi intervistati ammettono di aver fatto ricorso, è la scelta di stabilirsi in città, lontano dal villaggio d’origine. Il cambio di residenza permette un ampio margine di manovra che serve soprattutto a superare i momenti di difficoltà economica. Il villaggio d’origine rimane comunque il palcoscenico sul quale si torna per celebrare le proprie conquiste, ma esso non è l’ambiente indicato per i periodi di magra, anche solo per il semplice fatto che le città presentano un’offerta di lavoro e una serie di opportunità impensabili in campagna. Faysal, un migrante di ritorno rientrato dopo cinque anni all’estero, costituisce un caso piuttosto chiaro di questo tipo di condotta.

Vengo da un ambiente molto povero; se restavo dov’ero e cercavo di mettere su un’attività al villaggio, avrei visto tutti i giorni i parenti poveri che non hanno niente e mi sarei sentito in dovere di contribuire. Sono venuto per stabilirmi a Bamako per nascondermi. Perché qui è un posto in

cui non sono conosciuto e la gente non verrà a domandarmi: dammi questo, dammi quello, dammi del latte, dammi del riso che non ho soldi. Se venissero i parenti a domandare non potrei rifiutare; quindi quel poco che ho finirebbe subito. Qui sto nascosto per due anni, così il negozio avrà modo di prosperare e potrò ritornare al villaggio. Ho più possibilità qui di migliorare il mio negozio, per aiutare la famiglia (Faysal, 28.08.2009, Bamako).

Faysal è originario della regione di Timbuktu, una zona economicamente depressa, minacciata da un’incipiente desertificazione e oggi colpita da una grave situazione di instabilità politica. Per lui, è di vitale importanza che i prelievi della famiglia allargata non facciano fallire la sua piccola bottega di prodotti alimentari, compromettendo il benessere del suo nucleo familiare. Colpisce il carattere vincolante delle richieste (*se venissero i parenti a domandare non potrei rifiutare*); l’impressione che se ne ricava è che quanto più grave è la condizione d’insicurezza economica di una comunità, tanto più stringente e istituzionalizzato diventa il sistema interfamiliare di aiuti reciproci.

Il terzo caso, che ho scelto di prendere in esame è quello di Alpha. Nato e cresciuto in un ambiente urbano, con un elevato livello d’istruzione, Alpha rappresenta, a prima vista, un esempio di ritorno a bassa pressione sociale. Ed effettivamente, non ha bisogno di stratagemmi o di cambi di residenza per arginare le richieste di parenti e amici, né nasconde l’obiettivo decisamente autoreferenziale della sua migrazione. L’asse portante del suo progetto migratorio è ciò che egli definisce un “trasferimento di competenze”, adoperando il linguaggio tecnico delle ONG che Alpha frequenta in Francia al fine di realizzare una serie di corsi di formazione.

Come ti dicevo, io sono un intellettuale. Le ragioni che mi hanno portato a emigrare in Europa?... principalmente, perché avevo fatto parecchi viaggi in Francia; e siccome durante la mia prima visita in Europa ho visto che veramente quello era un paese sviluppato, perché non tentare di andare là a fare esperienza, per realizzare poi un *trasferimento di competenze*? Quindi la seconda volta ho deciso di andare di nuovo a vedere in Francia; per perfezionarmi ancora di più. La maggior parte delle persone che partono non sono degli intellettuali; loro lasciano la *brousse* perché c’è la miseria, cercano un modo per andare là, mettere da parte qualcosa e poi tornare al paese (Alpha, 21.08.09, Bamako).

Alpha afferma di aver raggiunto ciò che si era proposto: l'acquisizione di un'esperienza formativa professionale e di un piccolo capitale d'investimento. Si tratta di un obiettivo che egli considera adatto alla sua condizione di "intellettuale" e che lo distingue dai suoi compatrioti i quali partono con l'intenzione di "mettere da parte qualcosa e poi tornare".

Ognuno ha il suo comportamento. Ci sono persone che vanno là e, con i soldi che hanno, cambiano il loro obiettivo: tornano e vanno direttamente al mercato a comprare dei bei vestiti e delle belle cose. Ma chi è andato là per un trasferimento di competenze ha il suo obiettivo. Certo, io sono un intellettuale e sono un uomo e bisogna che mi renda almeno presentabile; non posso visitare le persone con i vestiti strappati e sporchi. La gente sa che sono tornato dall'Europa, che ho preso un appartamento, che vivo con la mia famiglia, ho un bel salone, la tele, la motocicletta, mi comporto bene, porto dei bei vestiti (Alpha, 21.08.09, Bamako).

Nel racconto di Alpha emerge, da un lato, la costruzione di un progetto migratorio segnato da una grande intraprendenza personale e, dall'altro, una certa soggezione ai condizionamenti di un ambiente che impone determinati standard di stile di vita e di comportamento. La cerchia di funzionari e commercianti della capitale, nella quale egli si muove⁶, non sembra meno esigente delle comunità di villaggio. Sono loro a giudicare e a soppesare i risultati ottenuti all'estero da Alpha, consolidando un nuovo modello di migrazione legato all'emergenza delle classi medie (Peraldi 2002): una migrazione presentata come una forma di mobilità per affari o come una fase di perfezionamento professionale. Tale modello non disdegna l'esibizione dei segni del benessere economico (nel caso di Alpha, un guardaroba curato, un'abitazione indipendente con un ampio salone, una televisione, una moto), ma sanziona la conversione del capitale sociale ed economico della migrazione in beni di consumo ostentoso (come fanno coloro che "tornano e vanno direttamente al mercato").

Khaled, Faysal e Alpha propongono dunque tre strategie di conciliazione tra iniziativa imprenditoriale e adesione a un modello sociale declinato secondo il contesto di provenienza (l'ambiente dei commercianti soninkè di Kayes, il villaggio rurale nella regione di Timbuktu e i circuiti della classe medio-alta della capitale). Tutti e tre avanzano argomenti che si fondano sulla necessità di spazi d'autonomia decisionale e di libertà d'iniziativa.

In definitiva, l'osservazione dei ritorni permette di far emergere la percezione e la costruzione delle pratiche migratorie dal punto di vista degli attori coinvolti nei paesi d'emigrazione, rivelando la trama articolata di relazioni che si creano tra i migranti e le comunità d'origine. Il ritorno apre una fase assai delicata di definizione di nuovi equilibri sociali ed economici: si tratta di un momento potenzialmente destabilizzante che fa emergere gli elementi di contraddizione insiti nella relazione ambivalente che lega la migrazione ai processi di sviluppo locale dei paesi d'origine. In Mali, la migrazione rappresenta una strategia d'investimento collettivo su di un singolo individuo, che diventa efficace nella misura in cui si mantiene saldo il legame di responsabilità di chi parte nei confronti di chi resta. Al contempo essa costituisce una delle poche vie di affermazione individuale che si offrono ai giovani in una società strutturalmente gerontocratica ed economicamente poco dinamica. La complessità delle esperienze di ritorno dei migranti in Mali sta precisamente nella doppia tensione per cui, se da una parte il rimpatrio fa riemergere la forza cogente del vincolo che legava il migrante alla comunità d'origine sin dalla partenza, dall'altra esso stimola la messa in atto di pratiche di indebolimento del controllo sociale e di reazione alle pressioni familiari e comunitarie. Tale distanziamento non è un processo automatico, né coincide con una conquista radicale e definitiva di autonomia. La ridefinizione di un certo equilibrio, sempre in cantiere, passa per i migranti e per la loro capacità di trovare soluzioni praticabili volte a riformulare i termini della relazione con il gruppo d'appartenenza.

Note

* Il presente articolo costituisce una rielaborazione ampliata ed aggiornata dell'articolo "Una volta che sei tornato, tutti ti guardano. Percorsi di ritorno dei migranti in Mali: percezioni, pratiche, strategie" apparso sulla rivista «Mondi Migranti» (n.1/2012: 121-134).

¹ Riccio e Lagomarsino (2010: 27) si sono confrontati con questa problematica in un numero della rivista «Mondi Migranti» interamente dedicato all'osservazione delle migrazioni *dall'altra sponda*: «salvo importanti eccezioni, nello studio dei processi migratori in Italia è mancata per

molto tempo un'attenzione approfondita e sistematica nei confronti delle caratteristiche e dei molteplici cambiamenti indotti dalle migrazioni nelle società di origine».

² Il presente articolo riprende e rielabora alcuni elementi di una ricerca realizzata in Mali tra i mesi di luglio e ottobre del 2009. Ho lavorato su campione di 35 migranti di ritorno (per lo più dall'Europa) realizzando interviste biografiche volte a ricollocare il percorso migratorio nel vissuto più ampio degli intervistati. Alle interviste individuali ho aggiunto una serie d'interviste collettive volte a captare la percezione sociale della migrazione e del ritorno in Mali.

³ L'OFII (*l'Office Français de l'Immigration et de l'Intégration*) è l'ente pubblico francese dedicato all'integrazione degli stranieri in Francia. Tale struttura si occupa anche dei programmi di ritorno assistito. Le statistiche citate sono contenute nel rapporto "Le Programme d'Appui aux Initiatives économiques de Migrants rentrés volontairement au Mali dans le cadre des conventions de codéveloppement signées entre la France et le Mali (PAIM) – 2007".

⁴ Per preservare l'anonimato dei migranti intervistati, i nomi menzionati nel presente articolo sono fittizi.

⁵ Dalle interviste risulta che queste donazioni sono assai ben codificate: per quanto riguarda la cerchia dei parenti, si tratta di offrire dai 1000 ai 2000 Franchi CFA a persona, l'equivalente di 1,60 e 3,20 euro. Ai genitori e ai fratelli generalmente si fanno regali (vestiti, gioielli, telefoni cellulari).

⁶ Le osservazioni realizzate a proposito di Alpha sono corroborate dalla conoscenza piuttosto approfondita di questo migrante (da cui sono stata ospite durante i primi tempi della ricerca) e dalla frequentazione del suo circuito di amici.

Bibliografia

Adepoju A.

2001 «Regional organisations and intra-regional migration in subsaharian Africa: challenges and perspectives», in *IOM International Migration*, vol. 39: 5-58.

Agier M. (a cura di)

2012 *Politiques de l'exception - Réfugiés, sinistrés, sans-papiers*, Éditions Tétraèdre, Parigi.

Amassari S., Black R.

2001 «Harnessing the potential of migration and return to promote development», in *IOM Migration Research Series*, vol. 5: 2-56.

Anarfi J. K., Jagare S.

2008 «Towards the sustainable return of west african transnational migrants: what are the options?», in Moser C., Dani A.A. (a cura di), *Assets, Livelihoods, and Social Policy*, The World Bank, Washington, DC.

Bertoncello B., Bredeloup S.

2000 «Commerce africain, réseaux transnationaux et société locale», in *Hommes et Migrations*, 1224: 5-21.

2004 *Colporteurs africains à Marseille. Un siècle d'aventures*, Autrement, Parigi.

Black R., King R.

2004 «Editorial introduction: migration, return and development in West Africa», in *Population, Space and Place*, 10(2): 75-83.

Bredeloup S., Pliez O.

2005 «Migrations entre les deux rives du Sahara», in *Autrepart*, n. 4(36): 3-20.

Capello C.

2009 *Le prigionieri invisibili. Etnografia multisituata della migrazione marocchina*, Franco Angeli, Milano.

Cassarino J. P.

2004 «Theorizing return migration: the conceptual approach to return migrants revisited», in *International Journal on Multicultural Societies*, 6(2): 253-279.

Choplin A., Lombard J.

2010 «Suivre la route. Mobilités et échanges entre Mali, Mauritanie et Sénégal», in *EchoGéo*, 14: 2-19.

Daum C.

1993 *Quand les immigrés construisent leur pays*, L'Harmattan, Parigi.

2002 «Aide au "retour volontaire" et réinsertion au Mali: un bilan critique», in *Hommes et Migrations*, 1239: 40-48.

Dougnon I.

2007 *Migration as coping with risk: African migrants' conception of being far from home and states' policy of barriers*, University of Bamako, Bamako.

Fassin D., Morice A., Quiminal C.

1997 *Les Lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, La Découverte, Parigi.

Fouquet T.

2007 «Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité: une dialectique actuelle du proche e du lointain», in *Autrepart*, vol. 41: 83-97.

- Gardner K.
1993 «Desh-Bidesh: Sylheti images of home and away», in *Man*, new series, 28(1):1-15.
- Gmelch G.
1992 *Double passage: the lives of Caribbean migrants abroad and back home*, Ann Arbor University of Michigan Press.
- Jeffery L., Murison J.
2011 «The temporal, social, spatial, and legal dimensions of return and onward migration», in *Population, Space and Place*, n.17 (2): 131-139.
- Lecadet C.
2012 «Expulsions et prises de parole au Mali: quand la politique se récrie en ses marges», in Agier M. (a cura di), *Politiques de l'exception - Réfugiés, sinistrés, sans-papiers*, Éditions Tétraèdre, Parigi.
- Linares A.
2009 «Pourquoi les aides au retour et à la réinsertion de l'Etat français n'incitent pas les immigrés à rentrer dans leur pays d'origine? L'exemple des Maliens», in *Recueil Alexandries*, Collections Synthèses, documento on-line.
- Lombard J.
2009 «Du taxi au migrant ou l'inverse! Influences réciproques du transport et de la migration internationale en Afrique de l'Ouest», in *Cahiers de géographie du Québec*, 53(149): 241-260.
- Marie A. (a cura di)
1997 *L'Afrique des individus: itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Karthala, Parigi.
- Manchuelle F.
2004 *Les diasporas des travailleurs soninké (1848-1960): migrants volontaires*, Karthala, Parigi.
- Mezzadra S.
2001 *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Ombre Corte, Verona.
- Ndione B., Lombard J.
2004 «Diagnostic des projets de réinsertion économique des migrants de retour : étude de cas au Mali (Bamako, Kayes)», in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 20, n.1: 169-195.
- Ouédraogo D.
2002 «Migrations circulaires et enjeux identitaires en Afrique de l'Ouest», in *Les Cahiers du Gres*, vol. 3, n.1: 7-23.
- Péraldi M. (a cura di)
2002 *La fin des norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Maisonneuve et Larose, Parigi.
- Piper N.
2009 «The complex interconnections of the migration-development nexus: a social perspective», in *Population, Space and Place*, vol. 15, n.2: 93-101.
- Potot S., Laudanski C. (a cura di)
2009 «Editorial», in *Cahiers de l'Urmis 12/2009*, Dossier, *Circulation migratoire et insertions économiques précaires en Europe*, testo on-line.
- Quiminal C.
2002 «Retours contraints, retours construits des émigrés maliens», in *Hommes et Migrations*, 1236: 35-43.
- Riccio B., Lagomarsino F. (a cura di)
2010 «Incursioni. L'altra sponda delle migrazioni: i contesti di origine. Introduzione», in *Mondi Migranti*, Dossier, *L'Altra sponda delle Migrazioni: i contesti d'origine*, III, Franco Angeli: 25-31.
- Sassen S.
2010 *Le città nell'economia globale*, il Mulino, Bologna.
- Sayad A.
2002 *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano.
- Sinatti G.
2011 ««Mobile transmigrants» or «unsettled returnees»? Myth of return and permanent resettlement among senegalese migrant», in *Population, Space and Place*, 17 (2): 153-166.
- Sivini G.
2000 *Migrazioni, processi di resistenza e di innovazione sociale*, Rubettino Editore, Catanzaro.
- Schmoll C.
2005 «Pratiques spatiales transnationales et stratégies de mobilité des commerçantes tunisiennes», in *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 21, n.1: 2-19.
- Vuarin R.
1997 «Les entreprises de l'individu au Mali» in Marie A. (a cura di), *L'Afrique des individus: itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Karthala, Parigi.

Riccardo Cruzzolin

Il folklore peruviano in un contesto migratorio

L'esecuzione di danze in costume, considerate tradizionali, è ormai divenuta un elemento culturale di grande rilievo per molte comunità straniere residenti in Italia, una strategia per definire un immaginario, per tracciare i confini di un proprio territorio simbolico. Anche la diaspora peruviana ha fatto delle pratiche coreutiche dei suoi luoghi d'origine uno strumento d'aggregazione e di rivendicazione culturale. Tali danze vengono eseguite in occasione di ricorrenze particolari (soprattutto feste patronali), ma anche nell'ambito di iniziative promosse da istituzioni locali che danno spazio alle espressioni culturali delle comunità migranti. Inoltre, vengono organizzati tornei e festival cui spetta il compito di stimolare la competizione tra gruppi di danza, o di offrire una ricca rassegna delle diverse espressioni della cultura popolare del Perù.

Sono ormai molte le iniziative portate avanti dai peruviani residenti in Umbria. Nella città umbra dove ho svolto l'indagine, la comunità peruviana è tra le più numerose¹, e si presenta, ormai, ben radicata nel territorio. Prova ne sia la ricca vita associativa che la contraddistingue. Diverse associazioni religiose (cattoliche e protestanti) e culturali vivacizzano un panorama migratorio tra i più dinamici in Italia. Se si chiedono chiarimenti in merito alle danze tradizionali che vengono eseguite, molti peruviani risponderanno che stanno proponendo le loro tradizioni, il folklore della loro terra; parole, queste ultime, che ci fanno subito pensare a qualcosa di fisso, il cui valore dipende dalla capacità di preservarne l'autenticità.

La forza con la quale viene enunciata, in continuazione, la parola folklore, mette a disagio lo studioso, consapevole degli estenuanti dibattiti che si sono consumati in merito ad essa, degli incessanti confronti tra accademici per comprenderne l'ambito di pertinenza (Clemente, Mugnaini 2001). Questo soprattutto in Europa (e in particolar modo nel nostro Paese), dove lo studio delle "tradizioni popolari" ha attratto stuoli di cultori della materia e ha avuto profonde implicazioni politiche. Gli studiosi del folklore hanno spesso intrecciato spunti e

filoni di pensiero provenienti da sorgenti diverse; il romanticismo ha loro consegnato un approccio olistico, teso a cogliere lo spirito, la cifra esistenziale, d'un intero popolo; l'illuminismo, invece, li ha portati a considerare molte tradizioni popolari come semplici superstizioni, arcaismi da osservare con distacco e da collocare quanto prima in qualche museo o testo (Palumbo 2009: 242-249). Come se non bastasse, il folklore, distillato e sistematizzato dalle penne dell'*élite* colta (Faeta 2011: 132-155), ha contribuito alla creazione delle retoriche nazionaliste e/o regionaliste (Cocchiara 1981); contemporaneamente, però, esso, attraverso allegorie, rituali e narrazioni, ha reso possibile l'espressione d'istanze di giustizia sociale, assumendo così una funzione di resistenza o contestazione (Lombardi Satriani 1966). Le numerose declinazioni che la nozione ha trovato, impongono una certa cautela a chi abbia intenzione di adoperarla.

Eppure, l'utilizzo di una prospettiva emica dovrebbe consentire un superamento dell'*impasse*; se la parola 'folklore' viene riconosciuta, impiegata e dotata di significato dai nostri informatori/conoscenti, per quale motivo dobbiamo rifiutarla? Piuttosto, potrebbe risultare più utile sondare le tensioni che questo termine nasconde. Osservando le esibizioni dei peruviani, raccogliendo le loro storie di vita, emerge una situazione assai complessa. Diviene possibile notare gli aspetti di una pratica artistica che, seppure è in grado di garantire una continuità culturale, è parimenti capace di significare il cambiamento, di dotarlo di senso.

Ora, nei racconti dei migranti peruviani è continuo il richiamo alla nostalgia, al desiderio di ricreare un habitat di significato (Hannerz 2001) che li faccia sentire nuovamente a casa. Il folklore ridà colore e sostanza a quei fili altrimenti invisibili che tengono legato il migrante ai suoi luoghi d'origine. Le spiegazioni emiche, interne, non vanno assolutamente accolte con sufficienza, rendendo evidente la natura incorporata del patrimonio culturale di molti migranti (Csordas 1990). I balli consentono d'esprimere parti del proprio sé diversamente destinate al

silenzio (Turino 1993), una *hexis* corporea specifica, fortemente caratterizzata (Bourdieu 1998; 2005). In un contesto, come quello italiano, nel quale i generi si confondono (uomini che devono cucinare e svolgere mansioni di cura, donne-operaie divenute economicamente indipendenti), colpisce molto il nitore con cui i confini di genere vengono ristabiliti e ri-presidiati proprio attraverso il ballo.

Se vi sono molti migranti peruviani che nei loro luoghi d'origine già praticavano la musica e il ballo tradizionali, altri tuttavia scoprono il folklore una volta giunti nel nuovo Paese. Per questi ultimi, non vale quanto detto prima. Ma ciò fa capire che dietro la pratica (e la riscoperta) del folklore non vi è semplicemente un tentativo di rifondazione, una sorta di coazione a ripetere. L'esperienza migratoria introduce discontinuità nelle vite di coloro che ne sono protagonisti. Tali discontinuità possono "agire" sul singolo migrante, ma possono anche essere agite. Agirle vuol dire significarle, incorporarle nella propria traiettoria di vita, nella propria storia personale, colorarle d'intenzionalità. Ciò può essere perseguito in modi diversi: optando per rotture radicali, ma anche utilizzando i codici culturali interiorizzati in precedenza e portati con sé nel nuovo Paese. Qui voglio tralasciare i casi di rottura radicale, che riguardano soprattutto (ma non solo) le seconde generazioni, per concentrarmi su quelle soluzioni più "dialogiche", che spesso stimolano processi di convergenza (Baumann 1996), sia intracomunitaria che inter-comunitaria.

Il patrimonio folklorico, inteso come grammatica simbolica, può consentire la formulazione di meta-commenti riguardanti la stessa esperienza migratoria e in tal modo contribuisce a posizionare il migrante nella società d'accoglienza. Vi sono danze tradizionali che permettono riflessioni sulle trasformazioni dei rapporti di genere, altre che riescono a mettere in scena le iniquità sociali, o che tradiscono aspirazioni d'ascesa sociale. Il folklore, così, è capace di ridare protagonismo a chiunque decida di farsene portatore.

Tali esiti tuttavia, frutto di pratiche concrete, inevitabilmente producono una tensione tra testo (Geertz 1998) e performance (Turner 1993). Vi sono coreografi e ballerini che hanno a cuore il mantenimento di ciò che sentono essere la loro tradizione, non per puro amore del passato, ma perché le loro poetiche, gli effetti scenici che vogliono produrre, e che fanno leva su metafore ardite, richiedono il mantenimento dei significati originari degli elementi presenti nella danza (i vestiti, gli accessori, i passi più importanti). Al pari d'un poeta consapevole della necessità di preservare la lingua da lui impiegata, qualora voglia che le sue licenze poetiche vengano riconosciute come tali, questi si

sforzano in continuazione di ricordare, ai ballerini, ma anche al pubblico, i contenuti indessicali (ossia i "messaggi") presenti nelle varie danze; ognuna di esse, infatti, trae ispirazione da uno specifico contesto sociale e/o economico (la gioia per un raccolto abbondante, il corteggiamento, la celebrazione di una pianta). Tuttavia, la performance coreutica consente anche di mostrare la propria prestanza fisica, abilità o condizione sociale; per questo motivo, i singoli ballerini, piuttosto che scegliere di recitare (seppure con maestria e con qualche improvvisazione) un testo, possono decidere di dare risalto alla loro bravura o ai loro gusti. In tal modo viene smarrito il messaggio, a favore del puro spettacolo, del desiderio di stupire. Non solo, ad un certo punto la danza può perdere molti contenuti indessicali per trasformarsi in semplice icona, ossia bandiera, del luogo che le ha dato i natali. Allora non si parlerà più di una danza che anticamente veniva eseguita per commemorare un raccolto, ma di quella che "rappresenta" le Ande.

Già Sahlins, nel tentativo di riconciliare l'antropologia (soprattutto quella strutturalista) con la storia, ossia l'evento, sostenne che l'*agency*, inevitabilmente, mette sempre a rischio l'ordine sociale e culturale che lo ispira (Sahlins 1992). Ogni azione produce effetti che retro-agiscono sulla struttura (intesa non come insieme di ruoli, ma come sistema di categorie) che l'ha motivata. Nello stesso modo, ogni esibizione coreutica è destinata ad assorbire elementi del contesto nel quale viene eseguita. Una danza inizialmente inscenata per "amore della tradizione", e provata avendo in mente il "messaggio" originario, può in un secondo momento fornire i mezzi simbolici per dare evidenza alla propria ascesa sociale (scegliendo ad esempio di indossare vestiti più costosi, o curando molto il trucco), o per dare corpo a retoriche nazionaliste e/o regionaliste.

La gamma di queste soluzioni contempla due estremi: da una parte, un incremento di quelli che io chiamo 'effetti di iconicità'; dall'altra, il tentativo di mantenere la densità semantica, l'indessicalità, dei codici originari. Come vedremo, alcune musiche, alcuni costumi, possono divenire, in un contesto multiculturale, icone di uno specifico Paese, che vengono impiegate per fissare confini culturali; inoltre, l'entroterra semantico delle esibizioni proposte può anche essere sacrificato per dare più spazio alla resa scenica. Tuttavia, il patrimonio coreutico e, più in generale, estetico, di una specifica diaspora, può essere usato anche per esprimere meta-commenti su alcuni aspetti dell'esperienza migratoria. In questo secondo caso, è il messaggio ciò che realmente conta, un messaggio rivolto ai propri connazionali, scritto con passi di danza e coreografie.

Da una parte vi è il tentativo di puntare in special

modo sulle coreografie, sulla spettacolarità dei passi e delle musiche, creando un immaginario legato al Perù; immaginario, però, che è il frutto dell'intreccio di repertori diversi e che serve soprattutto a rendere possibile un posizionamento all'interno di un contesto multiculturale, a tracciare confini. Dall'altra, vi è chi sta cercando di mantenere vive le specificità regionali, fornendo un ritratto diverso del proprio Paese; non un immaginario, ma una semantica (dei sapori, dei colori, ma anche dei sentimenti). Questo dialogo è tuttora in corso². Per darne conto, prenderò spunto da alcuni eventi specifici, cui ho avuto modo d'assistere: in particolare, due tornei di *Saya y Caporales* e un Festival di danze tradizionali. Se i tornei hanno agevolato soprattutto l'espressione di effetti d'iconicità, il Festival è stato pensato per dare una rappresentazione della ricchezza culturale del Perù, legando le danze che sono state eseguite a specifici contesti geografici e sociali.

L'analisi etnografica verrà preceduta da una ricostruzione storica di come è sorto l'associazionismo culturale peruviano. Procederò poi descrivendo gli eventi sopra indicati; tuttavia, mi concentrerò soprattutto sull'esame di alcuni aspetti del Festival, vista la complessità dei codici che vi sono stati attivati. Avremo così modo di apprezzare le poetiche (Herzfeld 1985) prodotte da alcuni esponenti della diaspora peruviana. Gli esercizi poetici richiedono improvvisazioni, ma queste ultime hanno senso solo se attingono a un fondo semantico comune; sono le combinazioni originali di elementi noti che creano effetti poetici, rendendo possibili meta-commenti. Quanto riporterò e commenterò è frutto di un lavoro d'osservazione che sto conducendo dalla primavera del 2010.

Un'ultima avvertenza. Non va dimenticato che la contrapposizione tra Perù e Italia non ricalca quella tra luogo d'origine e luogo di destinazione. Le storie migratorie delle persone che ho avuto modo di conoscere sono molto complesse. Le migrazioni internazionali spesso sono state precedute da migrazioni interne, e nelle grandi città peruviane che accoglievano i *campesinos* delle alture, emergevano le stesse dinamiche. Quanto sta accadendo qui in Italia è, in parte, l'ulteriore continuazione, e sviluppo, di un dibattito che è nato ed è tuttora presente anche in Perù, un dibattito che produce lotte motivate dalla compresenza di più concezioni del campo artistico, tra loro in competizione.

1. *Nascita dell'associazionismo culturale*

A contendersi lo scettro di prima associazione culturale del territorio sono *Perù Cultural* e *Mi Perù*³. *Perù Cultural*, sorta nel 2005 pochi mesi pri-

ma della seconda, è ufficialmente quella più antica, ma Luis Blanco, cofondatore della seconda, afferma che in precedenza vi era già stata una esibizione, organizzata da lui assieme ad altri (tra i quali alcuni suoi parenti) che costituiranno poi l'altra associazione, in occasione di una festa dedicata al *Señor de los Milagros*. Sono stati i dissapori tra Luis Blanco e alcuni suoi parenti, i Rojo, a portare alla creazione di due distinte associazioni culturali.

La disputa che separa i promotori dei primi due gruppi di ballo affonda le proprie radici nel loro comune luogo d'origine, una piccola cittadina andina del sud del Perù. La discordia ebbe inizio a causa di un matrimonio contrastato, il quale trasportò nelle Ande le stesse passioni che mossero i personaggi di Romeo e Giulietta nella Verona cinquecentesca. Il padre di Luis, esponente di un'importante famiglia del posto, scelse come sposa una Rojo, donna d'umili origini, e in tal modo violò le convenzioni dell'epoca, che sconsigliavano vivamente matrimoni tra appartenenti a classi sociali così diverse. Da allora, i Rojo, che non si sono sentiti accettati dai Blanco, sono entrati in competizione con questi ultimi, i quali, tra le proprie file, possono ancora oggi vantare diversi validi musicisti; la loro è una rivalità anche artistica, che si accende soprattutto in occasione della festa della *Virgen del Rosario*, patrona del loro paese d'origine. I Rojo hanno fondato un proprio gruppo di ballo e ogni anno le due famiglie si confrontano, cercando di superarsi l'un l'altra in bravura⁴.

In Italia, emergono altre divergenze. Qui, la divisione tra i Blanco e i Rojo scaturisce dai diversi atteggiamenti nei confronti delle tradizioni popolari. I Blanco si mostrano subito rigorosi, e affermano con forza l'esigenza di conservare scrupolosamente, anche in terra straniera, gli elementi tipici (costumi, passi, musica) d'ogni danza tradizionale. I Rojo (e i loro sostenitori), invece, considerano eccessivo il rigore dei Blanco e si dichiarano disposti a scendere a compromessi, consentendo, ad esempio, che una certa danza possa essere ballata anche con gli indumenti propri di un'altra danza. Per loro, la carenza di risorse economiche (che inevitabilmente limita il numero di vestiti a disposizione) può giustificare qualche adattamento, qualche strappo alla regola.

Quella appena descritta, però, è solo la prima frattura delle molte che si registreranno nel corso degli anni. Un secondo dramma sociale si consuma alcuni anni dopo. Un ragazzo, Jorge, la cui fidanzata ha un nipote che fa parte del corpo di ballo *Mi Perù*, decide di farsi coinvolgere dall'associazione⁵; aiuta come può, ad esempio mettendo a disposizione la propria macchina per i trasporti. Ad un certo punto, l'esperienza che ha modo di fare con il gruppo dei Blanco fa nascere in lui il desiderio di fon-

dare una propria associazione. A muoverlo è anche la convinzione che la gestione dell'associazione *Mi Perù* sia poco democratica.

Dal canto loro, i Blanco sono consapevoli del fatto che qualcuno possa pensare che dietro le loro attività, svolte per la diffusione del patrimonio culturale peruviano, ci possano essere dei guadagni, "perché loro [gli altri] hanno visto che noi abbiamo un repertorio, tanti vestiti, tanti costumi, però lo facciamo proprio per amore dell'arte". Sono alcuni loro figli, dal Perù, che gli fanno avere gli indumenti tradizionali di cui necessitano. L'associazione, poi, è nata per «parlare [...] del passato. Bisogna sempre avere presente l'identità, [perché] i ragazzi, quando vengono piccoli, neanche sanno parlare lo spagnolo; quindi, noi volevamo [...] dimostrare ai ragazzi che questo è Perù, non dimenticate!». *Mi Perù* si è esibita in moltissime città italiane (Civitavecchia, Terni, Loreto, Domodossola e altre), e anche all'estero (Amburgo, Berlino). Quanto viene dato all'associazione, come rimborso, per gli spettacoli che essa tiene, viene impiegato soprattutto per arricchire il corredo di indumenti e per coprire le spese di viaggio sostenute da ballerini (e accompagnatori) per raggiungere le varie località delle esibizioni. Certo, dentro l'associazione *Mi Perù* i Blanco hanno una posizione egemonica, e questo non sempre viene accettato, ma essi rivendicano con forza la loro profonda conoscenza del folklore peruviano e il merito di avere formato molti ballerini, senza chiedere a loro o alle loro famiglie alcun contributo economico⁶.

Jorge, come già detto, è di diverso avviso e un giorno pensa: «Sarà così difficile fare un'associazione? Che ci vorrà?». Chiama altre famiglie socie di *Mi Perù* che, al pari di lui, desideravano un cambiamento e alla fine concretizza le sue intenzioni e fonda, nel 2008, un nuovo corpo di ballo, *Nueva Patria*. Già il nome esplicita l'obiettivo dell'associazione: tramandare la cultura peruviana ai figli dei migranti giunti in Italia. Iniziano a organizzare feste, «i soldi entravano», tanto che riescono a comprare i costumi. Da subito, le attività dell'associazione sono improntate al massimo rigore; i ballerini dedicano sei mesi alla prima danza sulla quale decidono di lavorare, una *Saya*. Non vogliono fare come altri, i quali sostenevano che «tanto gli italiani, gli italiani non sanno niente di danze, qualunque cosa gli balliamo davanti loro pensano che è vero». Per lui, questa è la cosa più sbagliata «che può fare un peruviano qui, venire qui all'estero e pensare che [puoi dare] qualunque cosa [...] al pubblico»; tanto «ti applaudono uguale, ti pagano uguale».

Jorge ama descriversi ambizioso. La narrazione della sua esperienza migratoria è fortemente egocentrica. Si dichiara competitivo, sempre desidero-

so di migliorare. Attualmente non è sposato, anche se in passato lo è stato; non ha ancora figli. Le motivazioni che lo hanno spinto a lasciare il suo Paese lo collocano in una traiettoria diversa da quella percorsa da gran parte dei suoi connazionali. La sua famiglia d'origine è infatti benestante. Alle origini dell'espatrio, vi è un forte desiderio d'avventura, ma anche un dramma familiare; la morte di uno dei suoi cari, a cui era particolarmente legato, evento che lo ha scosso profondamente.

Giunto in Italia ventenne negli anni 1990, quanto riesce a guadagnare, prima come assistente familiare e poi come operaio, gli consente di avere un tenore di vita impensabile per molti suoi connazionali, cosa che lo rende invidioso: «mi sono comprato le cose che ho voluto [...] e questo ha creato questa invidia, perché mi vedevano sempre con la macchina nuova, con la motocicletta nuova [e dicevano] questo è uno che si crede di essere più degli altri».

Jorge, in precedenza, non si era mai interessato di danze tradizionali: «essendo della costa del Perù [...] non avevo un'influenza folklorica diciamo approfondita; sapevo, ma non mi interessava; nella costa si vive tutta un'altra cultura, il folklore è nelle Ande, per i turisti, diciamo, fra virgolette». È sempre l'ambizione, il desiderio di costruire, a fargli iniziare questa nuova impresa. Purtroppo, dopo pochi mesi le nubi iniziano ad addensarsi: «quando ci sono i soldi di *por medio* la gente diventa un'altra volta egoista e invidiosa». È la sua vita privata a rappresentare il suo tallone d'Achille. Mentre, come presidente dell'associazione, tiene un comportamento che lui giudica irreprensibile, seppure a volte duro, è la sua condotta privata a renderlo attaccabile. Il gruppo, intanto, cresce: più soldi, più famiglie, più ballerini. Un giorno, un gruppo di soci si riunisce "clandestinamente" per discutere dell'opportunità di destituirlo. Lui risponde convocando l'assemblea, giacché è solo questa che può togliergli l'incarico, e qui pronuncia la sua arringa difensiva; ricorda a tutti che i fatti privati vanno distinti dalle responsabilità pubbliche, e mette in luce le pecche dei soci che lo hanno messo in discussione. L'assemblea gli conferma la fiducia. L'associazione è all'apice, ma «questi qui [continuano a muovere] cielo e terra per farmi cadere, ormai era diventata una lotta più politica che per l'associazione»; così, nel 2009, prende la decisione d'andarsene. Appena lasciata *Nueva Patria*, per non disperdere quanto appreso e costruito negli ultimi due anni, fonda, assieme ad un pugno di famiglie rimaste a lui fedeli, l'ennesima associazione: *Danza Perù*.

Nel 2010, in occasione di *Chocolateide*, un evento culturale cittadino dedicato al cacao, venne chiesto alla *Congregación* delle associazioni peruviane, di cui fa parte anche l'associazione di Jorge, di orga-

nizzare uno spettacolo di danze tradizionali. Circolarono voci che Jorge, non avendone abbastanza di propri, contattò i ballerini delle altre associazioni, promettendo loro soldi qualora si fossero resi disponibili, senza però riuscire nel suo intento⁷. Non ho elementi per giudicare l'attendibilità di quanto venne sussurrato, ma simili indiscrezioni tradiscono la fisionomia di una persona capace di mettere in discussione equilibri di potere e atteggiamenti consolidati. Il suo presunto comportamento venne considerato scorretto poiché implicava una mancanza di rispetto verso i vertici delle associazioni delle quali i ragazzi contattati risultavano soci. Del resto, Jorge non ha mai fatto mistero della sua insoddisfazione per la politica, da lui considerata qualcosa di sporco. Vuole sentirsi libero d'avere un rapporto diretto, non mediato, con le persone. Se ha deciso di entrare nell'associazionismo, è stato soprattutto per mettersi alla prova, non per dedicarsi al "gioco della politica".

La differenza tra i Blanco e il gruppo di Jorge nasce anche dall'incontro, e scontro, di disposizioni diverse. I primi si sentono i custodi di una tradizione viva, una tradizione che hanno incorporato, che è divenuta un *habitus* strutturato e strutturante. Jorge, invece, appare più incline ad apprezzare soprattutto la natura performativa della danza, la possibilità che essa dà di manifestare la propria bravura. Le nuove tecnologie, poi, stanno profondamente condizionando il campo artistico. Internet consente di caricare e diffondere i video delle proprie esibizioni, ma rende anche possibile la visione delle esecuzioni di altri gruppi, alle quali ci si può ispirare per arricchire il proprio repertorio. Se il capostipite dei Blanco residenti in Italia appartiene a una generazione di artisti la cui arte era espressione di un luogo e di un clima specifici, le persone dell'età di Jorge, che hanno maturato un rapporto più disinvolto con le nuove tecnologie, possono accedere al patrimonio folklorico senza dover chiedere permesso ai suoi custodi, semplicemente osservando ciò che la rete offre. Per Luis Blanco, nelle nuove generazioni si sta facendo strada una diversa concezione dell'arte coreutica; essa fornisce strumenti atti a ostentare, in modo plateale, forza, prestanza e sensualità; ma in tal modo essa viene stravolta, perde quell'autenticità che invece dovrebbe essere preservata. I vestiti delle ragazze diventano sempre più succinti, quelli dei ragazzi più sgargianti.

In una delle visite che feci ai Blanco, essi mi mostrarono i costumi tradizionali indossati dai ballerini per le loro esibizioni. Ora, mentre i colori risultano spesso strettamente codificati, le forme che compaiono sui tessuti sono elementi più liberi. Su alcuni degli abiti erano state ricamate figure che riconobbi come parte di quelle che compaiono a

Nazca (il colibrì, la scimmia), ma anche immagini ormai indissolubilmente legate all'immaginario riguardante le culture precolombiane, come il *Tumi*, tratte da un libro trovato dalla figlia di Luis.

L'autenticità, dunque, per Luis, rappresenta uno specifico capitale simbolico. E anche quando vi è spazio per l'arbitrio, per un lavoro creativo, vi sono comunque disposizioni creative che vengono riconosciute come più corrette, più legittime.

2. Tornei e Festival

La città nella quale ho svolto l'indagine ha ospitato diversi tornei e un Festival di danze tradizionali. Il torneo di *Saya y Caporales* è nato a seguito dell'iniziativa di una associazione religiosa, la quale ha così voluto dare il proprio contributo alla conoscenza del folklore peruviano. Ho avuto modo d'assistere a due edizioni del torneo (la terza, nel 2010, e la quarta, nel 2011); esse si sono tenute in un palazzetto dello sport cittadino, sono state molto partecipate e hanno attirato, come concorrenti, gruppi provenienti da altre regioni d'Italia. Dei gruppi del posto, solo *Nueva Patria*, l'associazione fondata da Jorge, ha preso parte ad uno dei tornei ai quali ho assistito (la terza edizione)⁸. Le origini della *Saya y Caporales* si perdono nell'altipiano che si estende tra la Bolivia e il Perù. Il *caporal*, spesso un meticcio, era colui che esercitava l'autorità su una squadra di schiavi di origine africana. Oggi, la *Saya y Caporales* è una danza diffusa in molti Paesi. La sua spettacolarità è dovuta agli indumenti sgargianti, ai passi di danza acrobatici dei ballerini, alle movenze, considerate sensuali, delle ballerine.

Per alcuni miei informatori, questi tornei stanno stimolando un processo d'acculturazione: la competizione e gli aspetti più performativi stanno prendendo il sopravvento su quello che è il significato storico e culturale della danza stessa. Al termine della terza edizione del torneo, una mia conoscente non mi risparmiò le sue perplessità circa la "sensualità" ostentata da alcune ballerine, a suo dire poco discreta, poco "fine". Naturalmente, è il contesto che stimola simili cambiamenti. Il pubblico dei tornei cui ho assistito era in buona parte peruviano; erano presenti anche alcuni italiani. Ma i peruviani accorsi avevano le più disparate origini sociali e geografiche. In un Paese come il Perù, le danze sono espressione di luoghi, e di contesti sociali, specifici, e spesso bisogna essere del posto per conoscerne la storia e riuscire a comprenderne le sfumature. Anche l'eterogeneità del pubblico presente ai vari tornei potrebbe essere alla base del processo di stilizzazione che, sempre per alcuni miei informatori, ha investito tale danza.

Ben diverso il clima che fu possibile respirare in occasione del Festival di danze tradizionali che si tenne nel 2011, a dicembre, e venne organizzato proprio dall'associazione di Luis Blanco, con la collaborazione dell'associazione *Perù Cultural*, un tempo rivale, ma in quel momento divenuta alleata. Il teatro nel quale esso si svolse si trova in un quartiere periferico. Segue una descrizione etnografica dell'evento:

Da Firenze è giunto un gruppo musicale che accompagnerà quasi tutte le esibizioni. La sala si riempie di *latinos*. C'è anche qualche italiano. Lo spettacolo inizia, introdotto da due presentatrici, una peruviana, l'altra italiana. Il primo ballo, le *Virgenes del sol*, vuole far rivivere l'immaginario precolombiano, grazie alle movenze di quattro ballerine, descritte come fanciulle "leggiadre" e "delicate". Durante l'esecuzione, un uomo abbigliato da Inca, dalle fattezze chiaramente europee, attraversa la scena. Ricevo la spiacevole sensazione di un'incongruenza, una forzatura. Più tardi avrò modo di parlarne con Cesar, un mio conoscente/informatore, il quale si limiterà a dirmi che l'Inca era alto e aveva lineamenti delicati.

Lo spazio che si apre al termine della prima danza consente alla presentatrice di rivolgere un sentito ringraziamento agli «amici italiani», che hanno dato ospitalità e lavoro ai suoi connazionali. Poi parla del fondatore dell'associazione *Mi Perú*, Luis Blanco. La presentatrice gli riconosce il merito di avere spronato i giovani a mantenere vivo il folklore peruviano e passa a introdurre i ballerini che eseguiranno il numero successivo, i quali, però, sono ancora intenti a prepararsi. Per vincere l'imbarazzo, la presentatrice invita Luis a intervenire; egli prende il microfono, è visibilmente emozionato, rivolge un appello ai giovani, invitandoli a farsi latore del folklore, dei costumi e della cucina del loro paese d'origine. La presentatrice si affianca all'incoraggiamento e parla ai padri di famiglia, senza il cui appoggio tutto ciò non sarebbe possibile.

Parte la seconda danza, un *Kajelo*, cui è consegnato il compito di rappresentare Puno. Essa impegna tre coppie di ballerini. Le ragazze danzano a piedi scalzi; gli uomini, abbigliati con un poncho color marrone, e tenendo in pugno una corda, simbolo della loro forza virile, compiono passi energici. Viene mimato il corteggiamento. I giovani si avvicinano alle ragazze con l'intento di conquistarle, esse però si discostano, civettano, rendendo arduo il compito dei loro compagni. La danza si conclude con le ballerine che cedono alle lusinghe dei propri cavalieri. La presentatrice torna a calcare la scena. Reso il doveroso omaggio agli autoctoni, è giunto il momento di celebrare le virtù dei peruviani. «El peruano, amigos, es talentoso, creativo, inteligente [...] y es talento ciento por ciento, porque el Peru es grande, es una maravilla».

Il viaggio immaginario prosegue e vede, come

successiva tappa, la foresta amazzonica, fatta rivivere grazie alla *Danza de la Selva*, o *Izana*, nata per commemorare un fiore raro (*flor de la Caña Brava*), cui spetta il compito di mostrare la parte "selvatica" del Paese. Irrompono cinque ballerine accompagnate da un unico uomo, munito di arco e frecce. I costumi vogliono richiamare quelli delle popolazioni amazzoniche. L'uomo si muove in modo apparentemente erratico, simulando la caccia, mentre le donne danno prova di destrezza e agilità, danzando assieme e producendo coreografie più ordinate. Alla fine dell'esibizione, le parole della presentatrice tornano a far vibrare il teatro, questa volta per precisare che stiamo assistendo a uno spettacolo di «*Hermosos costumbres y tradiciones del Peru profundo*». C'è il tempo di un'esibizione dell'orchestra; il chitarrista, leader del gruppo, dichiara che il suo intento è quello di portare il "caldo peruviano" e, come già fatto dalla conduttrice, ringrazia il «popolo italiano che ha accettato la comunità peruviana».

Arriva il turno dell'*Estampa ayacuchana*, danza *mestiza* nata a Huamanga. L'ambiente evocato è urbano. Luis prende un charango e si unisce alla banda. Quattro coppie intrecciano i loro passi. Gli uomini sono vestiti elegantemente, le donne indossano gonne lunghe dai colori sgargianti, i passi sono più impostati. Gli strumenti tacciono nuovamente. È il momento di introdurre la moglie di Luis, maestra di ballo; è lei che ha curato le coreografie di molte delle danze proposte e ha plasmato i ballerini. Viene ancora ricordata l'importanza del folklore e la necessità di «difundir y promocionar lo que es la cultura del Perú». L'animatrice dell'evento invita il leader del gruppo a presentare i vari musicisti che lo compongono, cosa che fa, ma, arrivato al flautista, sente il bisogno di precisare che «tutti siamo peruviani, eh.. non è che lui è ecuadoriano», nonostante abbia fattezze, capelli lisci e lunghi e un volto pieno, rotondo, che lo fanno sembrare tale. In platea si ride e la presentatrice sottolinea «*todos peruanos!*».

Lo spettacolo prosegue donando i colori e le movenze dell'area centrale del Perú, grazie alla bravura di un gruppo di ballerini intenti ad eseguire lo *Huylash*, danza originaria di Huancayo che trae ispirazione dal comportamento di un uccello (lo *zorzal*) e, come precisa la collaboratrice italiana della presentatrice, viene «praticata dai contadini e le contadine per rallegrare il raccolto [delle patate]». Quattro coppie con indosso costumi dai colori accesi inscenano un corteggiamento vivace, più acrobatico, che prevede lazzi e coreografie più libere. Un ballerino viene gettato a terra dalla sua compagna, ma si riscatta, ghermendo quest'ultima e trasportandola in spalla fuori dalla scena. Un'altra ballerina prima civetta con il suo compagno, poi con un altro ballerino.

Dopo l'ennesimo momento musicale, è la volta del *Festejo*, «una estampa que ha brillado in diferentes partes del mundo». L'animatrice italiana ci informa che esso «rappresenta gli usi e i costumi della popolazione

di colore che si era addensata a Lima [...] ma anche le loro sofferenze, i loro patimenti, [...] [un] ballo molto molto sensuale e provocante, che i neri, pur di sfuggire alla fame, alla sofferenza, appunto ballavano». Il numero viene eseguito da una sola ballerina, scalza, che indossa un abito succinto, bianco e rosso, i colori della bandiera peruviana. La musica che accompagna l'esibizione è ricca di percussioni.

La pausa che segue viene sfruttata dalla presentatrice per consegnare un altro ritratto del peruviano, che «trabaja y es honesto». Poi, rivolge un sentito ringraziamento al comune e al sindaco, per avere concesso il teatro dove sta avendo luogo la manifestazione e ringrazia, per la loro presenza, le autorità e i giornalisti convenuti.

La collaboratrice italiana introduce il prossimo numero: «Un ballo di corteggiamento in cui la donna scappa dolcemente dalle mani dell'uomo, mentre l'uomo, con un fazzoletto, la rincorre, la rincorre, cercando di corteggiarla e lei, sempre, all'ultimo soffio gli sfugge via dalle mani». È la *Marinera norteña*⁹. Mentre i ballerini si preparano, la presentatrice invita il flautista del gruppo a soddisfare la curiosità di uno spettatore italiano il quale, incuriosito dalle notevoli dimensioni di un flauto andino (di Pan o *Zampoña*), desidera conoscerne il nome. Il flautista lo soddisfa, mostrandogli l'intera gamma di flauti di Pan che ha a disposizione. C'è ancora spazio per l'esecuzione di un brano musicale, e per un breve intervento della conduttrice, che evoca il viaggio immaginario, verso diverse località del Perù, reso possibile dalle danze cui stiamo assistendo, e saluta i migranti presenti in teatro, elencando le città dalle quali provengono: Cuzco, Cajamarca, Trujillo, Huancaayo, Lima, Nazca, Ayacucho, e altre. Un ultimo saluto va agli amici boliviani, ecuadoriani e messicani presenti in platea. Ricorda, poi, l'importanza della *Marinera*, sottolineando l'eleganza della donna e del cavaliere peruviani, che trova in tale ballo la massima espressione.

Entrano in scena due ballerini, vestiti elegantemente. La ballerina esibisce un abito lungo, al collo porta l'immagine di *Nuestro Señor de los Milagros*, mentre l'uomo indossa un completo scuro. Alcuni passi ben riusciti strappano esclamazioni di compiacimento ed applausi agli spettatori. I due ballerini si fronteggiano, ambedue col fazzoletto in mano, gareggiando in bravura. La danza richiede una rigida disciplina corporea, movimenti coordinati. L'applauso, alla fine del numero, ne certifica la buona riuscita. Ha così termine la prima parte dello spettacolo.

Pochi minuti, e il sipario si riapre. La presentatrice esorta i convenuti a raggiungere una località poco distante, dove, al termine dello spettacolo, avrà luogo una piccola festa e verranno distribuiti piatti tipici peruviani. Poi, avvisata della presenza di alcuni argentini, li saluta. Ha inizio la seconda parte dello spettacolo, inaugurata dal *Toro baile*, una danza originaria della zona di Chumbivilcas, che viene eseguita da quattro coppie. Il luogo evocato si trova vicino a Cuzco; lì si tengono

corridos de toros e anche le donne scendono nell'arena; proprio in omaggio al loro ardire, le ballerine portano un drappo colorato (tenuto come fosse una *muleta*). La danza celebra il coraggio degli uomini di quel posto, capaci di sfidare e affrontare il toro usando solamente il proprio poncho; ma anche il valore delle loro compagne. Finito il numero, la presentatrice ritorna a soffiare sul fuoco patriottico dei presenti. «Los peruanos, damos nuestro tiempo, nuestra voluntad, nuestro amor, a veces pero somos ingratos con nuestra patria, a veces, amigos, nos olvidamos de Mi Perù, hoy queremos aqui presentes rendir un homenaje grande al Perù [...] evviva il Perù, evviva Italia».

Lo spettacolo continua; la collaboratrice italiana presenta quello che dovrebbe essere il prossimo ballo, la *Valicha*, il quale mette in scena la storia d'amore tra un anziano maestro e una giovane ragazza. Il ballo appena annunciato, però, viene anticipato da un secondo *Festejo*, portato in scena da tre ballerine avvolte in lunghe vesti. Terminato il numero, la presentatrice ricorda nuovamente la bellezza e la grandezza della "Patria", resa evidente dai balli mostrati al pubblico. C'è spazio per una ulteriore esibizione del gruppo musicale giunto da Firenze. Il leader, prima ancora di toccare le corde della sua chitarra, esclama: «questo è il Perù». Appena gli strumenti tacciono, la presentatrice ci aiuta a riprendere il viaggio immaginario. Saliamo nuovamente lungo le pendici delle Ande, sino a Cuzco, l'ombelico del mondo. Finalmente, è la volta della *Valicha*, di quel canto d'amore che è divenuto un inno della città. Le vesti indossate dalle tre coppie incaricate di eseguire il ballo sono quelle tipiche di Cuzco. Al termine del numero, vi sono ulteriori ringraziamenti, a Luis, a sua moglie, ai ballerini, al teatro che ospita lo spettacolo. La presentatrice, con patos, annuncia il prossimo numero, un tema musicale noto in tutto il mondo, proposto in più versioni; il pubblico intuisce, qualcuno ne mormora il nome, e lei, dal palco, incita la platea a scindirlo: *El Condor Pasa*, un inno alla pace composto dal grande maestro peruviano Daniel Álomía Robles. La presentatrice passa il testimone agli "amici" di Firenze, ossia al gruppo musicale il cui leader, però, prima di eseguire il brano, sottolinea l'importanza del pezzo, considerato il secondo inno del Perù. Uno scrosciante applauso gratifica i musicisti al termine della performance. La presentatrice ricorda il nome del compositore e afferma che la sua creazione è stata dichiarata «patrimonio cultural [de] la musica».

La sessione strumentale continua. Ma prima il leader del gruppo musicale vuole offrire un ulteriore affresco della condizione dei peruviani in Italia. Rivendica il ruolo che la sua banda ha avuto nella diffusione del "caldo peruviano". È contento di essere in Umbria, luogo capace di trasmettere il «caldo umano, caldo italiano, peruviano che ci ha fatto sentire a casa [...] grazie italiani per aver aperto le braccia, le mani, l'opportunità che dà a noi peruviani per il lavoro, piano piano

s'inseriscono le famiglie e considerano a un peruviano un membro della famiglia italiana, questo veramente è gradevole per noi peruviani e ringrazieremo infinitamente, siamo molto lontano de casa, però questo caldo che fanne sentire voi italiani, a peruviani fanno crescere». Segue un applauso molto sentito e il commento della presentatrice: «evviva Italia!», cui molti rispondono: «evviva!», e ancora: «gracias amigos italianos».

Terminata la parentesi musicale, la presentatrice si rivolge nuovamente alla platea, per sottolineare, questa volta, il contributo che la “parte andina” ha dato al Perù e lascia che sia la danza *Los Caporales* a dimostrarlo, «una estampa muy movida». La collaboratrice italiana aggiunge che si tratta di una danza praticata sia in Perù sia in Bolivia; essa prese il nome che tuttora porta nel 1960 e veniva un tempo eseguita dai discendenti delle persone di colore lì giunte in condizioni di schiavitù. La presentatrice vuole ulteriormente sottolineare l'integrazione tra Bolivia e Perù resa possibile da tale danza, sottolineatura necessaria, visti i conflitti spesso sorti tra boliviani e peruviani circa la reale paternità di essa. Il numero, particolarmente energico, impegna quattro coppie di ballerini e chiude il Primo Festival di danze peruviane tenutosi in Umbria. La presentatrice ripropone il viaggio immaginario in Perù, nominando alcune delle città che sono state rappresentate sul palco. Tutti i ballerini raggiungono il palco e, facendosi coinvolgere dalla musica che continua a essere suonata, ballano assieme. Vi sono gli ultimi ringraziamenti; la presentatrice, dichiarando con enfasi le sue origini huancaïne e peruviane, si dice orgogliosa di avere animato l'evento. Invita sul palco la moglie di Luis, che si è spesa senza riserve per l'organizzazione dell'evento. Quest'ultima si rivolge ai presenti; si augura che si siano sentiti «un poquito como en nuestra tierra». Afferma che fanno tutto per amore del Perù, che hanno il folklore nel cuore. Il suo desiderio è che vi possano essere, negli anni a venire, nuove edizioni del Festival. Ringrazia la presentatrice, coloro che hanno assistito allo spettacolo, chiede che la loro associazione venga appoggiata, affinché possa crescere e svolgere al meglio la sua missione, quella di «preservar la identidad [...] de los jovenes peruanos» giunti qui in Italia, di modo che non dimentichino le loro radici. Anche Luis interviene; ringrazia la presentatrice per avere parlato del loro *Perù profundo* e spera che il pubblico l'abbia *captado*, soprattutto i padri di famiglia, cui va il compito di spronare i propri figli a coltivare la tradizione del Paese d'origine. Ringrazia anche l'associazione *Perù Cultural*, che ha collaborato con la sua associazione, mettendo in scena la *Danza de la Selva* e il *Festejo*. Il sipario, infine, cala.

Il teatro si svuota e ci dirigiamo verso il luogo dove si terrà la festa. Raggiunto il locale, vedo diversi volti nuovi, facce che nelle precedenti occasioni d'incontro (feste, ricorrenze) non si erano viste. Cesar conferma le

mie impressioni. L'iniziativa, per lui, è stata coronata dal successo, dato che è riuscita ad esprimere, concretizzare, l'unità di un popolo. È raggiante, chiede dell'abito indossato dalla figlia, che ha ballato la *Marinera*; è stata la nonna di lei (madre del padre), in Perù, a farlo fare, poco prima che morisse. L'evento luttuoso ancora recente, ha reso l'esibizione una commemorazione della memoria della nonna tanto amata. I commenti sono entusiastici. Un conoscente di Cesar fa notare a quest'ultimo i miglioramenti della coppia che si è cimentata nella *Marinera*, sicuramente dovuti al maestro che da diversi mesi, ogni settimana, giunge da Roma, suo luogo di residenza, per insegnare la sua arte a un gruppo di ragazzi peruviani. Egli dice di avere riconosciuto, nella performance, la mano del maestro.

3. Il significato del folklore

Non svolgerò una disamina esaustiva del Festival. Lo spazio limitato di un articolo me lo impedisce. Ho voluto offrire, per quanto possibile, una descrizione etnograficamente ricca di ciò che è accaduto; mi limiterò a de-stratificare solo alcuni degli elementi culturali prodotti, e agiti, nel corso dell'evento sopra descritto.

L'intenzione dei promotori del Festival era quella di rendere visibile l'anima del Perù, il “Perù profondo”, espressione, questa, introdotta dallo storico Jorge Basadre nell'intento di distinguere tra lo Stato ufficiale (*país legal*) e la Nazione peruviana (*país profundo*) (Mayer 1991). Basadre muoveva da premesse storicistiche, convinto che la sua terra fosse destinata a raggiungere un punto di sintesi; e le profondità che egli evocava non si riferivano esclusivamente al Perù andino, ma a tutto il Paese, portatore, nonostante le apparenti diversità, di un comune sentire, concretizzato nell'idea di patria invisibile. Quella sera era stata riproposta la mistica basadriana, l'immagine di un popolo che, pur diverso nelle sue manifestazioni folkloriche, condivideva una stessa bandiera, gli stessi simboli politici.

Tuttavia, il concetto esplicitato dal proscenio nasconde un terreno frastagliato, riccamente stratificato. Già negli anni '20 dello scorso secolo, alcuni intellettuali, chiamati indigenisti, posero il problema del rapporto tra la costa, la cui cultura era chiaramente d'origine ispanica, e la sierra, antica sede dell'impero incaico (Klarén 1986; Mendoza 2008; de la Cadena 2000; García 2005). Il dibattito che ne scaturì nasceva in gran parte da un desiderio di riscatto, ma trovò terreno fertile nel processo di costruzione della nazione che, proprio in quegli anni, stava procedendo a tappe forzate, anche a seguito della salita al potere di Leguía e del suo desiderio di costruire una *Patria Nueva*. Leguía riconobbe

legalmente le proprietà indivise (pascoli e terreni agricoli) delle comunità indiane. Istituì, inoltre, il giorno degli indios, il 24 giugno.

Il movimento indigenista che attraversò Cuzco, antica capitale dell'Impero Inca, negli anni 1920, sorse con il fine di riscoprire le radici precolombiane della società peruviana del tempo. Esso visse una prima, forte, affermazione grazie a diversi intellettuali *cusqueños*, e alla *Misión peruana de arte incaico*, una compagnia di artisti che percorse (tra il 1923 e il 1924) buona parte del sud-America ispanofono nell'intento di ridare vigore, tramite rappresentazioni teatrali ed esibizioni musicali e coreutiche, all'eredità incaica; si pensava che quest'ultima fosse ancora presente, oltre che nei resti archeologici del Perù, anche nelle tradizioni dei *campesinos*. L'iniziativa fu coronata dal successo, tanto che poco dopo (sempre nel 1924) venne fondato il *Centro Qosqo de arte nativo*. Inizialmente, il movimento trovò un forte sostegno intellettuale, e una valida fonte d'ispirazione, nell'opera di Luis E. Valcárcel. Nel 1930, un testo di José Uriel García, *El nuevo indio*, prese le distanze dalle posizioni dei primi indigenisti introducendo un nuovo punto di vista, che venne definito *neo-indianista*.

Mentre per Valcárcel esisteva ancora il vero indio, seppur fuori della città, in qualche remota parte del dipartimento di Cuzco, come viva testimonianza di quello che era stato il passato incaico, per García le differenze tra spagnoli e indios erano svanite a seguito dei matrimoni misti che si ebbero durante il periodo coloniale (Mendoza 2008: 9).

In questo periodo vennero gettate le basi del futuro riconoscimento del folklore peruviano.

Nella prima metà del XX secolo a Cuzco, le scoperte archeologiche; la promozione del turismo; il desiderio intellettuale e politico di sostenere e promuovere un'identità regionale e nazionale; il desiderio degli organizzatori dei concorsi e di coloro che vi partecipavano di far conoscere e apprezzare, ai *cusqueños*, ai peruviani e ai turisti stranieri, le pratiche contadine e popolari urbane; la nascita dello studio del folklore; l'arrivo della radio; gli esempi, che giungevano da Paesi come la Russia e il Messico, di un supporto statale all'arte folklorica; e le idee riguardanti la modernità che circolavano a quel tempo – questi, tra altri fattori, giunsero assieme per dare sostanza agli eventi folklorici di quel tempo. Questi eventi contribuirono alla cristallizzazione di un repertorio folklorico destinato ad essere gradualmente riconosciuto come tipicamente, o tradizionalmente, *cusqueño* che, allo stesso tempo, ispirò e rafforzò le significanti proposte, regionaliste e nazionaliste, fatte dai neo-indianisti (*Ibidem*: 76).

In sud-America, il folklore ha reso possibile gettare le fondamenta di un sentimento nazionalista. Anche a causa dell'alto tasso d'analfabetismo, i patrimoni musicali e coreutici fornirono l'argilla tramite la quale modella le fattezze delle nuove nazioni. A Cuzco, ad esempio, a differenza di quanto accadde nell'Europa del Diciannovesimo secolo, «gli artisti [...] di inizio Novecento non dovevano cogliere la sfida di un largo pubblico di classe media in grado di leggere e consumare arte» (Poole 1992: 49; vedi anche Poole 1997).

Turino, in un suo articolo (Turino 2003), ripercorre il processo di inclusione nazionale che si è avuto in Perù attraverso un'analisi dei generi musicali che, in distinti periodi storici, sono stati promossi dallo Stato. Appena ottenuta l'indipendenza, le élite peruviane che conquistarono il potere si ispirarono alla lirica italiana e alle marce militari per creare un proprio repertorio. Per lui, l'effetto che si voleva ottenere era quello dell'iconicità, al fine di veder riconosciuta la propria autonomia politica dagli altri Stati-nazione. L'inno peruviano, composto nel 1821, voleva esibire somiglianze, e non differenze, con gli altri inni che in quegli anni si stavano componendo.

Il progetto nazionalista di quegli anni toccava le coste, ma si fermava in prossimità dei pendii andini, senza procedere oltre, e i “*serranos*” che vi risiedevano rimanevano esclusi. Al termine degli anni 1910 prese forza una diversa concezione di nazione, già presente, ma poco seguita, la quale spingeva verso una maggior inclusione politica e culturale. Come conseguenza, si creò un terreno fertile per l'esercizio di nuove forme di potere, nelle cui retroscene il popolo ricopriva il ruolo di soggetto storico principale. Il populismo di Leguía (1919-30), e poi di Velasco (1968-75), per Turino, aveva come scopo prioritario quello di togliere potere alle oligarchie regionali, stimolando un processo di centralizzazione. Un progetto, questo, che richiedeva il coinvolgimento di quei gruppi sociali inizialmente emarginati e che poteva essere realizzato solo forgiando un sentimento nazionale; vi si poteva riuscire combinando l'istruzione di massa, destinata a instillare le giuste disposizioni, con un mercato culturale in grado di esercitare un potere egemonico, imponendo gusti e prodotti.

Fu soprattutto Velasco a impegnarsi su ambedue i fronti, potenziando il sistema scolastico, ma anche promuovendo numerosi eventi culturali cui spettava il compito di dare legittimità a quelle pratiche folkloriche precedentemente viste con sospetto, in quanto arte non legittima, o rifiutate. Egli rese ufficiale la lingua *Quechua* e impose a tutte le radio del paese la trasmissione di musica folklorica peruviana (Turino 2003: 185). Oltre a ciò, e seguendo

in questo Leguía, volle contribuire alla definizione di un patrimonio culturale condiviso. Come già accaduto nel corso degli anni Venti del Novecento, vennero promossi numerosi festival e tornei (*concursos*). Tali iniziative avevano luogo ovunque, e a qualsiasi livello: distrettuale, provinciale e dipartimentale. Coloro che primeggiavano nei rispettivi dipartimenti erano poi invitati a prendere parte al Festival *Inkari*, di rilevanza nazionale, che avrebbe dovuto rappresentare la vetrina del folklore ufficiale, riconosciuto dal potere politico.

Per Torino, tali sforzi, almeno sino al periodo in cui scrive, non hanno sortito l'effetto sperato, dato che i gusti culturali rimangono fortemente legati al luogo d'origine, e il Paese continua a confrontarsi con una diversità di stili, e di generi, che ancora fatica a trovare una sintesi. Romero rintraccia la causa del persistente regionalismo che ha afflitto il Perù, almeno fino agli anni 1970, nell'assenza di un progetto nazionale serio, condiviso, che sia frutto della volontà, soprattutto da parte delle élite, di creare istituzioni più inclusive (Romero 2001: 33). Torino, concordando con tale lettura, aggiunge che «il nazionalismo peruviano manca di profondità e continuità storica e, come conseguenza, rimane debole» (Turino 2003: 201). Tuttavia, almeno seguendo le riflessioni di Romero (1990: 26), i concorsi sortirono l'effetto d'instillare i valori tipici di un ambiente urbano, quali l'individualismo e l'ambizione, destinati a corrodere, e a mettere in discussione, i principi del collettivismo e della reciprocità, molto vivi nelle comunità andine.

L'unione tra l'arte popolare e i tentativi di regolamentazione statali ha generato scenari culturali assai complessi; a seguito di ciò, ogni danza peruviana è il prodotto di incontri, di compromessi e di ripensamenti. Non solo, ogni danza è una pratica complessa, una grammatica che consente di formulare enunciati sempre nuovi, solo attingendo ai vari strati culturali che hanno contribuito a darle forma.

Ciò è evidente anche nel lavoro artistico condotto dalle associazioni culturali che operano in Italia, come *Mi Perù*. Prendiamo il caso dal *Kajelo*, la seconda danza eseguita durante il Festival descritto in precedenza. Nel *Kajelo* (o *Cajelo*, o *Kh'ajelo*) cui ebbe modo d'assistere l'antropologo Torino a Puno, negli anni '80 del Novecento, al termine della danza le donne condussero fuori dalla scena i propri compagni, ai quali era toccata la parte del nativo apparentemente ubriaco e privo di vigore maschile (Turino 2003: 185). Quanto proposto dal gruppo, che Torino riconobbe come "indigeno", era un chiaro cliché *mestizo-indigenista*; i ballerini, quindi, contribuirono attivamente a rafforzare uno stereotipo che li riguardava direttamente. Ebbero modo di vedere qualcosa di simile nel video dell'e-

secuzione della stessa danza, in un evento organizzato ad Amburgo, da parte di *Mi Perù*. Anche in quel caso, il corteggiamento finiva in lazzi, e alcune ballerine, alla fine, prendevano il sopravvento sugli uomini.

Tuttavia, il significato attribuito a tale finale da Luis e la moglie, Agata, era totalmente diverso. Quest'ultima, soprattutto, cui si doveva la coreografia, volle precisare che la danza, in origine, rappresentava un *gamonal* o *caporal* (e non un semplice indigeno) intento a corteggiare una umile pastorella (*pastora*). Le prime coreografie non nascondevano lo squilibrio di potere che vi era tra corteggiatore e corteggiata, anzi, lo esaltavano, dato che il *gamonal*, nella fase conclusiva della danza, di fronte alle resistenze della pastorella, decideva di caricarsi quest'ultima in spalla, optando così per un atto di forza. Invertendo i ruoli, ossia dando alla donna quella risolutezza che un tempo era dell'uomo, avevano inteso simbolicamente ratificare una raggiunta parità tra l'uomo e la donna. La donna non può più essere rappresentata come un soggetto passivo, la cui unica arma sociale è la civetteria. Vi sono donne che esercitano la professione forense (come una loro figlia), altre quella medica. Poi, a riprova di quanto da loro sostenuto, mi fecero notare che l'abito indossato dal ballerino era diverso da quello comunemente portato dal *campesino*; i piedi di quest'ultimo, ad esempio, a volte sono nudi, altre volte calzano sandali (*ojotas*) o scarpe basse, ma mai stivali o scarpe alte. Il *Kajelo* è chiaramente una danza di corteggiamento; tuttavia, incorporando elementi che richiamano gli squilibri della società andina, rende possibile anche un meta-commento sui rapporti tra il genere maschile e quello femminile. Il *Toro baile*¹⁰ aveva consentito di esprimere la stessa poetica. Le figure che vi compaiono mettono in scena un rapporto uomo-donna che può evocare sia la reciprocità, sia il ribaltamento dei ruoli (anche le ballerine, infatti, tengono il drappo che sta a rappresentare la *muleta*); viene così celebrato il valore delle donne, in grado di compiere azioni ardite e di tenere testa ai propri compagni. In tale danza vi è un forte elemento burlesco, dato che gli uomini vengono sfidati dalle loro compagne, e sono costretti ad abbassarsi (soprattutto in senso metaforico, dato che viene concesso alle donne l'utilizzo di elementi maschili); ma ciò non impedisce che possano farsi strada nuovi significati, nuove possibili interpretazioni. L'esperienza migratoria ha infatti ridefinito i rapporti e la distribuzione delle mansioni, all'interno di molte famiglie, dato che, all'inizio, furono soprattutto le donne ad emigrare dal Perù, e sono state queste che poi hanno chiamato mariti e figli.

Ora, ciò che riesce a fissare i significati, e a con-

sentire che si possa giocare con essi, è proprio la presenza di codici culturali condivisi. Del resto, è nota l'attenzione che Luis e Agata ripongono nel vestiario. Più che la melodia, più che i passi, sono i colori e le fogge degli indumenti a tradire le origini di una particolare danza; origini a tratti rivendicate con veemenza. Il repertorio di *Mi Perù* è pensato per enfatizzare un'identità regionale¹¹, ma anche per proporre (e ri-proporre) messaggi che risultano essere di stringente attualità. *Perù Cultural*, invece, ha composto il proprio catalogo di danze seguendo considerazioni diverse. Questa associazione sorse con l'intento di dare una rappresentazione il più esaustiva possibile del Perù. Per questo motivo i suoi promotori vollero costruire un repertorio che includesse danze della costa, della *Sierra*, e della foresta amazzonica. Le loro esibizioni vogliono evocare specificamente la geografia naturale, che è anche una geografia culturale e "razziale", del loro Paese, la quale, però, ha chiare origini storiche (Orlove 1993).

4. Stratificazioni sociali e folklore

Per molti peruviani, i ballerini, quando si esibiscono, non calcano esclusivamente una ribalta, ma anche uno spazio politico, segnato da profonde differenze etniche e sociali, profondamente radicate nelle rappresentazioni geografiche del Paese (Orlove 1993; Seligmann 1989, 1993). Risulta incisivo, a riguardo, il caso riportato da Isbell (1985). Nel 1974 l'antropologa ebbe modo di prendere parte ai festeggiamenti organizzati in onore di Santa Rosa in un insediamento dell'area metropolitana di Lima, uno dei molti sorti a seguito delle "invasioni", ossia delle occupazioni di terreno, organizzate da *campesinos* provenienti dalle Ande e bisognosi di un alloggio (Lloyd 1980; Lobo 1982); in esso risiedevano molti migranti originari d'un paese andino, Chuschi, nel quale, in precedenza, Isbell aveva avuto modo di condurre un'approfondita ricerca di campo. Interessata a comprendere i processi di adattamento al nuovo ambiente urbano, la sua analisi prese in considerazione soprattutto i cambiamenti intervenuti nei rituali e nei cerimoniali organizzati dai migranti. Quell'anno, un pugno di famiglie migranti che era riuscito a raggiungere un certo benessere economico aveva deciso di sponsorizzare un cerimoniale chiamato *Qaru Chullay*, originariamente una ricorrenza annuale introdotta dai proprietari terrieri dell'area di Ayacucho in occasione della quale questi ultimi dispensavano doni ai propri sottoposti lanciandoli da un balcone. Tale cerimoniale venne eseguito durante la processione svolta in onore della santa patrona e servì a sottoli-

neare la distanza sociale ormai presente tra i nuovi benestanti e quei migranti che non erano riusciti a concretizzare il loro sogno d'agiatazza. Nella riedizione del cerimoniale, i nuovi ricchi ostentarono il loro successo indossando i vestiti, *ponchos* di cotone e stivali di pelle, tipici del proprietario terriero. Nella sfilata dedicata alla santa patrona vennero riproposte anche quelle maschere alle quali, nel contesto rituale andino, era affidato il compito di evocare le figure dei dominatori; vi era un vescovo e un *ñakaaq*, ossia un *pishtaco*¹², intento a canzonare gli uomini presenti parodiando, con la sua spada di legno, la loro castrazione. Ad un certo punto i finanziatori del cerimoniale salirono sul tetto d'un edificio e iniziarono a gettare regali alla folla sottostante.

Nei festeggiamenti che si tennero quattro anni prima tali maschere non erano presenti; né vi era traccia del *Quaru Chullay* (Isbell 1978: 189-91, 244; Weismantel 2001: 224). L'antropologa spiega che, in una prima fase, i migranti erano immersi in un clima più ottimistico; forse, è per questo motivo che essi espunsero, dalla processione che si tenne quell'anno (1970) in onore di Santa Rosa, gran parte dei riferimenti ai passati dominatori. Col tempo, però, il fenomeno della stratificazione sociale si era riproposto, ed era divenuta impellente la necessità, soprattutto in coloro che avevano avuto più successo, di darle concretezza simbolica. Le sponsorizzazioni delle feste patronali servirono proprio a questo. Sempre nel 1970, e nello stesso insediamento, Isbell ebbe modo di osservare un rituale chiamato *Corte Monte*¹³, introdotto da alcuni migranti nel 1967, originariamente eseguito in alcune località andine in occasione del carnevale, ma che a Lima non era legato a una ricorrenza particolare. Esso consisteva nel taglio rituale d'un albero. Di norma, due persone, un uomo e una donna, dovevano assumersi l'onere di organizzarlo. Il primo si doveva procurare l'albero, da collocare al centro della strada, mentre sulla seconda ricadeva l'incombenza di acquistare vari oggetti da donare a coloro che avrebbero assistito al rituale. Una volta sistemato e addobbato con i regali l'albero, tutte le coppie che avevano espresso il desiderio di finanziare il prossimo rituale colpirono il tronco con un'ascia; l'onore di organizzarlo sarebbe andato alla coppia che brandiva l'ascia nel momento in cui crollava l'albero, crollo che avrebbe consentito agli spettatori d'impossessarsi dei beni donati. Isbell notò che coloro che presero parte al rituale avevano indossato il vestito tipico del proprietario terriero. Non solo, l'organizzazione del rituale richiedeva soprattutto il possesso di denaro, più che l'attivazione della propria rete di parenti e amici. Tutti gli oggetti donati, anche l'albero, erano infatti stati acquistati. Era

chiaro che il rituale stava svolgendo una funzione d'acculturazione, introducendo i valori del capitalismo, ossia l'acquisizione personale di ricchezza. I nuovi benestanti utilizzarono il rituale per «costruire una struttura di classe e una distanza sociale tra loro stessi e i compaesani» (Isbell 1978: 191). Ciò che accadde quattro anni dopo, il lancio dei doni dal tetto e la reintroduzione delle maschere nel *Quaru Chullay*, rese ancora più visibile la nuova struttura sociale (ivi: 243-44).

Quanto osservato dalla Isbell ci fa comprendere l'utilizzo delle danze come marcatori sociali, se non di ceto (Mendoza 2000; de la Cadena 2000; Wilson 2000; Simmons 1955). Nel contesto migratorio europeo, la *Marinera* continua ad essere la danza che meglio esprime una condizione sociale medio-alta, o comunque una posizione economica più stabile. I tornei organizzati per darle risalto sono quelli più prestigiosi e più onerosi per i singoli concorrenti. La figlia di Cesar, che ebbe modo di prendere parte ad un torneo organizzato a Parigi, rimase vivamente colpita dalla presenza di ballerine che avevano al proprio seguito una parrucchiera. I vestiti legati a questa danza, poi, sono particolarmente costosi; per averne uno di buona qualità si può arrivare a spendere diverse migliaia di euro.

Ma le danze non ribadiscono solo confini di classe, o di ceto, esse danno un valido contributo anche alla riscrittura dei confini etnico-nazionali. Vi sono, ad esempio, dispute che nascono riguardo all'origine di una specifica danza. Molto noto il caso della *Saya y Caporales*, eseguita sia in Perù che in Bolivia. Come già detto, nella città dove ho svolto la mia indagine, ogni anno si tiene un torneo di tale danza, che non ha mai cessato di creare perplessità tra diversi boliviani residenti in Italia. Ne parlai con una ragazza che animò la terza edizione, e che mi mise a parte delle rimostranze mosse da alcuni boliviani. In una foto scattata in occasione del torneo tenutosi nel 2011, che ritrae, in posa, il gruppo di danza vincitore del secondo posto, un ballerino regge la bandiera della Bolivia.

Solo utilizzando un punto di vista emico è possibile comprendere l'importanza di tali piccoli diverbi. Ciò che appare in pubblico copre dissapori più intimi, consumati tra vicini di casa, e aventi come oggetto l'egemonia culturale nell'ambito di una specifica diaspora, in questo caso quella dei sudamericani. L'identità, quindi, non è qualcosa di monolitico, ma ha una sua plasticità (Paerregard 2005). Ci sono contesti in cui è più conveniente richiamare un'appartenenza sovranazionale, magari ricordando l'enorme estensione dell'impero Inca, o antichi legami storici. Altri in cui i confini nazionali divengono vere e proprie linee del Piave. Altri ancora dove è più importante ribadire e difendere

un'identità locale, per marcare una propria specificità in un campo di forze che vede coinvolti soprattutto propri connazionali. Il folklore non è immune da queste tensioni.

È il caso dell'*Estampa ayacuchana* che fa parte del repertorio del gruppo di Luis e Agata. Loro non concordano con quelli che preferiscono chiamarla *Marinera ayacuchana*, poiché quest'ultima definizione non rende giustizia alla ricchezza e alla complessità della danza, che è accompagnata da tre melodie; solo quella centrale è una *Marinera*; la prima melodia, quella che apre la danza, è un *Pasacalle*, mentre l'ultima è un *Huayno*. La scelta del termine *Estampa*, quindi, è frutto della volontà di sottolineare l'originalità e la tipicità della danza, e di evitare che essa possa essere considerata una semplice copia, meno prestigiosa, della *Marinera* di Lima o di Trujillo. Luis e Agata riconoscono l'influenza esercitata da Lima sui giovani di Ayacucho che vi si recavano per i più svariati motivi. Questi giovani, ispirati dai balli del posto, ritornarono nel loro luogo d'origine e ivi cercarono di riproporre i passi che avevano appreso, ma cambiandoli, adattandoli alla sensibilità del posto, o della loro cerchia sociale. Lo stesso venne fatto dai giovani provenienti da altre città. Alla fine, anche se la radice è la stessa, essa ha dato frutti diversi a seconda della terra nella quale è stata trapiantata, tanto che la *Marinera* eseguita a Puno, che esprime grande eleganza e romanticismo, ha ormai poco in comune con quella *norteña*, o quella *limeña*.

La danza, poi, crea distinzioni, ma può anche gettare ponti, come nel caso del *Festejo*, i cui ritmi suonano conosciuti alle orecchie di molti africani, e Luis e Agata sono pronti a riconoscerne la natura oriunda. Le danze, dunque, creano distinzioni, gettano ponti, ma anche evocano stratificazioni.

5. Conclusioni: alla ricerca dell'autenticità

Tra gli anni '40 e '50 del secolo scorso un intellettuale peruviano ebbe un ruolo determinante nella promozione delle espressioni artistiche andine. Parliamo di José María Arguedas. Scrittore, intellettuale inquieto, egli svolse anche la professione d'etnografo, facendosi scrupoloso osservatore e narratore delle tradizioni musicali e coreutiche delle popolazioni andine. Il suo lavoro rappresentò una svolta nel dibattito sorto in merito alla questione india. In precedenza, le popolazioni native avevano cercato un riscatto soprattutto richiamando e riproponendo l'eredità culturale, ma anche l'immaginario, delle popolazioni precolombiane. Arguedas volle invece mettere in valore le tradizioni regionali, meticce, frutto dell'incontro tra colo-

nizzatori e colonizzati. Per lui era inutile attingere a un'eredità ormai appartenente al passato, quando esistevano tradizioni ancora vive in attesa solo d'essere apprezzate per ciò che erano, testimonianze di specifici stili di vita. Va subito detto che Arguedas non fu un conservatore; proprio perché si rendeva conto che le tradizioni da lui tanto amate erano qualcosa di contemporaneo, di vivo, fu sempre consapevole del fatto che erano destinate a trasformarsi. La vera sfida era quella di riuscire a riproporre tali tradizioni in un contesto più moderno, senza doverle snaturare (ossia "stilizzare"). Ciò nonostante, affermò con molta chiarezza l'esigenza di tutelarne l'autenticità, e a tal fine, in diversi articoli e in un documento che scrisse quando era a capo della *Casa de la Cultura*, indicò i criteri da rispettare affinché questa potesse venire certificata. Doveva essere un'apposita commissione a farsi carico delle verifiche; essa era tenuta a valutare i costumi e il repertorio delle compagnie interessate a ottenere un riconoscimento pubblico; si doveva anche prender nota del luogo di nascita del direttore di ogni compagnia, in quanto era preferibile che questi fosse originario del posto dal quale provenivano le danze rappresentate. «Un' enfasi speciale venne posta sull'abito e sui costumi degli artisti, che dovevano essere originari (*indigenos*) dell'area geografica della musica o della danza» (Romero 2001: 99).

Negli ultimi decenni il pensiero antropologico ha rinunciato al concetto d'autenticità (Clifford 1999), nonostante esso continui a essere moneta circolante presso i cultori del folklore peruviano, i quali, per indicare le "vere" tradizioni, utilizzano anche il termine *neto* (pulito, nitido, autentico).

Bisogna, però, andare oltre l'idea d'autenticità. A questo riguardo possono risultare utili i concetti di iconicità e indessicalità. Tra gli antropologi più recenti, è stato soprattutto Herzfeld a sottolinearne la spendibilità. Per lui, «le relazioni iconiche sono relazioni di similarità, e formano la base di ogni forma conosciuta di propaganda nazionalista e irredentista» (Herzfeld 1992: 107; vedi anche Herzfeld 2005). Secondo lui, gli agenti dello Stato avvertono l'esigenza di sopprimere l'indessicalità contenuta nelle relazioni sociali. Ogni ideologia nazionalista, infatti, culla un sogno d'eternità, e per tale motivo produce iconicità al fine di contrastare quegli elementi indessicali che inevitabilmente reintrodurrebbero nelle relazioni sociali considerazioni di contesto. Di qui, ad esempio, l'importanza della presenza di una lingua ufficiale, sempre uguale a se stessa, e l'opportunità d'ostacolare, invece, l'uso di idiomi regionali (*ivi*: 111).

Turino, a differenza di Herzfeld, affianca l'iconicità all'indessicalità e mostra che le due dimensioni risultano essere compresenti. Non solo, evidenzia

che l'iconicità riguarda soprattutto i rapporti tra Stati, più che tra Stato e singolo cittadino, e prende come esempio gli inni nazionali:

Piuttosto che indicare l'unicità culturale, gli inni ufficiali furono impiegati per esibire l'iconicità rispetto ad altri legittimi Stati, in senso cosmopolita; cioè, l'affermazione di legittimità e sovranità da parte degli Stati di recente costituzione era basata sulla similarità con gli Stati già esistenti, e non sulla differenza (Turino 2003: 179).

Con una prosa forse un po' fredda, ma che ha il pregio della chiarezza, Turino chiarisce ulteriormente il legame che sussiste tra iconicità e idessicalità, partendo dal caso del Messico:

La formula semiotica funziona pressappoco così, con i segni più che indicano nuove associazioni indesicali tra i termini: l'indice della regione A + l'indice della regione B + l'indice della regione C + l'indice della regione D + frame discorsivo nazionalista (simboli, parole sulla 'nazione', 'Messico') = 'nazione' (icona) (*ibidem*, 196).

Tuttavia, anche nel caso del Perù è stato ricorrente il tentativo di legare tra loro tradizioni locali attraverso l'utilizzo di icone politiche "modali" (bandiera, inno). Io sono convinto che ambedue le posizioni hanno punti deboli. In realtà, iconicità e indessicalità sono le due facce della stessa medaglia. I due livelli non confliggono, non si elidono a vicenda, né si sovrappongono l'uno all'altro; tra di essi vi è una dialettica che può, in specifici contesti, far pendere la bilancia a favore di uno dei due, ma senza annullare l'altro, che rimane latente. In questo, la mia posizione si discosta, in parte, da quella di Turino; in particolare dal suo tendere verso una trattazione in termini cibernetici della questione (Bateson 1977), dove le tensioni che possono sorgere ad un certo livello (quello regionale) possono essere sciolte passando a quello superiore (nazionale). Passando alla proposta di Herzfeld, essa ha ancora dei punti irrisolti, poiché non chiarisce a sufficienza il legame che vi è tra iconicità e indessicalità¹⁴. Preferisco limitarmi a dire che le tradizioni folkloriche peruviane possono essere adoperate sia per creare effetti d'iconicità sia, in alternativa, per tenere in vita codici semiotici densi. Nel primo caso ciò che viene perseguito è soprattutto un posizionamento in un contesto multiculturale; viene definito un immaginario, un patrimonio di sapori, odori, colori che naturalizza un'appartenenza nazionale¹⁵; nel secondo, invece, diviene possibile utilizzare i codici densi per creare meta-commenti sui propri (o sugli altrui) vissuti. La rivisitazione del *Kajelo* ad opera

di *Mi Perú* è un esempio di indessicalità, mentre la diatriba in merito alle origini della *Saya y Caporales*, ma anche l'impostazione che *Perù Cultural* ha dato al proprio repertorio, mettono in gioco soprattutto elementi iconici (anche se gli aspetti indessicali non vengono del tutto rimossi).

Note

¹ Al 31 dicembre 2009 i peruviani iscritti all'anagrafe del comune umbro dove ho svolto l'indagine risultavano essere 1216, dato che li collocava al quinto posto tra le comunità più numerose, dopo Romania, Albania, Ecuador e Marocco.

² A questo riguardo una mia informatrice ha sottolineato l'importanza della distinzione tra *hechos o fenómenos folklóricos* e *proyecciones folklóricas*; ossia tra pratiche culturali anonime, trasmesse oralmente, legate a contesti geografici e culturali specifici, e altre che, pur traendo ispirazione dalle espressioni "pure", hanno subito trasformazioni e adattamenti.

³ Al fine di tutelare l'anonimato dei miei informatori ho usato, per riferirmi a persone e associazioni, nomi fittizi.

⁴ L'ultimo episodio di questa rivalità si è consumato, di recente, proprio in terra italiana. Un Blanco è tuttora famoso per avere composto una canzone divenuta un vero e proprio inno della sua città d'origine. I Rojo hanno alimentato il sospetto che tale composizione fosse in realtà frutto d'un plagio. Ne è nato un acceso diverbio tuttora vivo (marzo 2012).

⁵ Jorge collaborò in veste di "socio onorario" dell'associazione, dato che non ne fece mai parte, formalmente.

⁶ Le entrate economiche derivano dagli spettacoli tenuti, o eventualmente dall'organizzazione di *almuerzos* (feste il cui fine è quello di raccogliere fondi tramite la vendita di cibi e bevande); l'associazione non ha mai richiesto ai propri soci/membri il pagamento di una quota. Questa prassi contraddistingue quasi tutte le associazioni culturali peruviane.

⁷ Jorge riuscì comunque a intrattenere i turisti accorsi per *Chocolateide*, proponendo musica dal vivo e due danze: la *Valicha* e la *Anaconda*.

⁸ La quarta edizione ospitò anche un piccolo torneo di *Marinera*. Nel corso della terza edizione, la giuria fu

tenuta a dare un punteggio, per ogni esibizione, secondo ciascuno dei seguenti parametri: la padronanza della scena, la coreografia, l'espressione corporale, la concordanza tra musica e passi dei ballerini e gli indumenti.

⁹ La *Marinera* (originariamente chiamata *Zamacueca*) compare a Lima nella prima metà dell'Ottocento. Inizialmente danzata dalle classi più basse, soprattutto *Negros* e *Zambos*, venne poi rivalutata dalle classi più abbienti. In realtà le origini della *Marinera* non sono ancora chiare. Vi è chi sostiene che tale danza, soprattutto la versione *norteña*, sia un riadattamento della *Cueca*, o *Mosa mala*, un ballo cileno. Altri difendono l'origine autoctona. Le diatribe circa la nascita di tale danza hanno chiare implicazioni politiche, dato che essa ormai rappresenta il Perù. Sono invece conosciute le ragioni del nome, la *Marinera*, scelto in onore della marina militare del Perù che si coprì di gloria durante la guerra del Pacifico.

¹⁰ Il toro venne introdotto dagli spagnoli e quindi questa danza, come molte altre, è un chiaro prodotto del processo di meticciamiento causato dalla colonizzazione. Nelle Ande viene praticato un rituale, *la lucha del toro y el cóndor*, che consiste nel legare un Condor a un Toro e nel farli combattere. Il confronto tra i due animali rappresenta drammaticamente l'incontro e la fusione tra conquistatori e conquistati, tra spagnoli e popolazioni andine.

¹¹ *Mi Perú* ha proposto anche danze della costa (*Marinera*, *Festejo*) e della selva (*danza de la Selva*, o *Izana*). Tuttavia, buona parte del repertorio è composta da danze andine.

¹² Personaggio minaccioso presente nei racconti di molti andini; egli si aggira per le campagne, e ipnotizza gli sprovveduti che hanno la ventura di incontrarlo, per rubare il grasso del loro corpo. Le sue vittime sono destinate a morire di consunzione poco dopo l'incontro.

¹³ Festa conosciuta anche col nome di *Yunza* o *Corramonte*.

¹⁴ A tratti, nelle opere di Herzfeld, il rapporto tra indessicalità e iconicità appare lineare. Le immagini e i simboli che riescono a catturare l'attenzione degli apparati statali (e delle élite) impegnati a plasmare un'identità nazionale, sembrano destinati a imboccare un processo di decontestualizzazione senza ritorno. Tuttavia, il concetto di intimità culturale (Herzfeld 2005) rende possibile anche il percorso inverso.

¹⁵ Ma che può naturalizzare anche un'appartenenza di genere, evidenziando i caratteri della mascolinità e/o della femminilità.

Bibliografia

- Bateson G.
1977 *Verso un'ecologia della mente*, Milano, Adelphi; ed orig. 1972, *Steps to an Ecology of Mind*, Chicago, Chicago University Press.
- Baumann G.
1996 *Contesting Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Bourdieu P.
1998 *Meditazioni pascaliane*, Milano, Feltrinelli; ed. orig. 1997, *Méditations Pascaliennes*, Paris, Seuil.
2005 *Le regole dell'arte*, Milano, il Saggiatore; ed. orig. 1992, *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.
- Clemente P., Mugnaini F.
2001 (a cura di) *Oltre il folklore*, Roma, Carocci.
- Clifford J.
1999 *I frutti puri impazziscono*, Torino, Bollati Boringhieri; ed. orig. 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard, Harvard University Press.
- Cocchiara G.
1981 *Storia del folklore in Italia*, Palermo, Sellerio.
- Csordas T.
1990 «Embodiment as a Paradigm for Anthropology», in *Ethos*, vol. 17, n. 1: 5-47.
- De la Cadena M.
2000 *Indigenous Mestizos*, Durham and London, Duke University Press.
- Faeta F.
2011 *Le ragioni dello sguardo*, Torino, Bollati Boringhieri.
- Garcia M. E.
2005 *Making Indigenous Citizens*, Stanford, Stanford University Press.
- Geertz C.
1998 *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino; ed. orig. 1973, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York, Basic.
- Hannerz U.
2001 *La diversità culturale*, Bologna, il Mulino; ed. orig. 1996, *Transnational Connections: Culture, People, Places*, London, Routledge.
- Herzfeld M.
1985 *Poetics of Manhood*, Princeton, Princeton University Press.
1992 *The Social Production of Indifference*, Oxford, Berg.
2005 *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State* (second edition), New York-London, Routledge.
- Klarén P. F.
1986 «The Origins of Modern Peru, 1880-1930» in Bethell L. (ed.) *The Cambridge History of Latin America*, Volume V: 587-640.
- Isbell B. J.
1985 [1978] *To Defend Ourselves*, Prospect Heights (Illinois), Waveland Press.
- Lobo S.
1982 *A House of my Own*, Tucson, University of Arizona Press.
- Lombardi Satriani L. M.
1966 *Il folklore come cultura di contestazione*, Messina, Peloritana.
- Lloyd P.
1980 *The 'young towns' of Lima*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Mayer E.
1991 «Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's "Inquest in the Andes" Reexamined», in *Cultural Anthropology*, vol. 6, n. 4: 466-504.
- Mendoza Z. S.
2000 *Shaping Society Through Dance*, Chicago and London, The University of Chicago Press.
2008 *Creating Our Own*, Durham and London, Duke University Press.
- Orlove B. S.
1993 «Putting Race in its Place: Order in Colonial and Postcolonial Peruvian Geography», in *Social Research*, vol. 60, n. 2: 301-336.
- Paerregaard K.
2005 «Inside the Hispanic Melting Pot: Negotiating National and Multicultural Identities Among Peruvians in the United States», in *Latino studies*, Vol. 3, n. 1: 76-96.
- Palumbo B.
2009 *Politiche dell'inquietudine*, Firenze, Le Lettere.
- Poole D.
1992 «Figueroa Aznar and the Cusco Indigenistas. Photography and Modernism in Twentieth-Century Peru», in *Representations*, n. 38: 39-75.

Poole D.

- 1997 *Vision, Race and Modernity. A Visual Economy of the Andean Image World*, Princeton, Princeton University Press.

Romero R.R.

- 1990 «Musical Change and Cultural Resistance in the Central Andes of Peru», in *Latin American Music Review/Revista de Música Latinoamericana*, vol. 11, n. 1: 1-35.
- 2001 *Debating the Past. Music, Memory, and Identity in the Andes*, Oxford, Oxford University Press.

Sahlins M.

- 1992 *Storie d'altri*, Napoli, Guida editori.

Seligmann L. J.

- 1989 «To Be in Between: The Cholas as Market Women», in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 31, n. 4: 694-721.
- 1993 «Between Worlds of Exchange: Ethnicity among Peruvian Market Women», in *Cultural Anthropology*, vol. 8, n. 2: 187-213.

Simmons O. G.

- 1955 «The Criollo Outlook in the Mestizo Culture of Coastal Peru», in *American Anthropologist*, vol. 57, n. 1: 107-117.

Turino T.

- 1993 *Moving Away from Silence*, Chicago, The University of Chicago Press.
- 2003 «Nationalism and Latin American Music: Selected Case Studies and Theoretical Considerations», in *Latin American Review/Revista de Música Latinoamericana*, vol. 24, n. 2: 169-209.

Turner V.

- 1976 *La foresta dei simboli*, Brescia, Morcelliana; ed. orig. 1967, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca, NY, Cornell University.
- 1993 *Antropologia della performance*, Bologna, il Mulino; ed. orig. 1986, *The Anthropology of Performance*, New York, Paj Publications.

Weismantel M.

- 2001 *Cholas and Pishtacos*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Wilson F.

- 2000 «Indians and Mestizos: Identity and Urban Popular Culture in Andean Peru», in *Journal of Southern African Studies*, vol. 26, n. 2: 239-253.

Sara Elisa Bramani

Etnografia della famiglia Calaña a Milano

“La musica ci permetterà di ricordare”, non importa dove saremo. Io a Lima e tu in via Padova a Milano. Potremmo trovarci ovunque ma quando ascolteremo questa canzone, saremo nello stesso ricordo”
(Nonno Esteban)

Introduzione

L'articolo intende sviluppare l'analisi del materiale etnografico raccolto durante una ricerca antropologica nella città di Milano su un gruppo familiare peruviano interessato da processi di mobilità transnazionali¹. Questo lavoro nasce come risposta ad alcuni interrogativi di ricerca sviluppati attraverso una precedente attività d'indagine sull'associazionismo peruviano a Milano² e attraverso una riflessione critica sulla letteratura che ha per oggetto i legami degli immigrati peruviani con il paese d'origine e le reti di relazioni tra “paesani” e/o familiari emigrati nei contesti urbani all'interno dello stesso Perù e, più recentemente, nelle metropoli occidentali. Nella letteratura d'area disponibile³ il focus dell'analisi è stato quasi esclusivamente centrato sulle forme di aggregazione dei peruviani quale espressioni del vincolo mantenuto con il luogo d'origine dai contesti urbani d'immigrazione⁴. Uno dei limiti di tale approccio risiede nell'esclusione dall'analisi delle relazioni significative per i soggetti in altri ambiti d'attività, primo tra tutti quello familiare.

Una delle direzioni di indagine emerse dallo studio del rapporto tra le forme dell'aggregazione presenti sul territorio di Milano, la società d'arrivo (livello istituzionale, politico e sociale) e la costruzione di un immaginario latino a carattere transnazionale, riguardava il ruolo della famiglia quale motore principale del movimento e della circolazione e come fattore, al tempo stesso, di continuità e di

cambiamento. Quello che il lavoro di ricerca citato chiariva era che per arrivare a comprendere le esperienze di emigrazione/immigrazione dei cittadini peruviani a Milano era necessario dirigere lo studio alle strutture intime delle relazioni rappresentate dalle famiglie coinvolte a livello intergenerazionale nei processi di mobilità.

L'articolo vuole offrire un contributo all'analisi del rapporto tra le forme stabili e le forme mobili dei flussi culturali globali (Appadurai 2001) a partire da uno sguardo capace di cogliere la dimensione del movimento in rapporto, dinamico e costitutivo, alla dimensione dell'abitare e dello stare a partire dall'osservazione e dall'analisi delle relazioni tra i membri di un gruppo familiare.

Recentemente Van Aken ha posto l'accento sulla fertilità e produttività di uno sguardo che definisce “dislocato”, in quanto capace di assumere le dimensioni della mobilità e della dislocazione sia quali fattori costitutivi dell'abitare, sia come contraddizioni centrali dell'epoca contemporanea. Rilevando come molte comunità abbiano dato forma a importanti dinamiche identitarie attraverso i legami dei soggetti, con molteplici località, sia a livello di pratiche sia a livello dell'immaginario, l'autore propone una lettura della storia contemporanea a partire dall'assunzione della mobilità quale strategia e risorsa centrale nelle pratiche di individui e collettività dislocati (Van Aken 2007).

Nel contesto del gruppo familiare da me analizzato il tema principale riguarda la possibilità di pensare alla famiglia quale nodo, fisico e teorico, tra processi di deterritorializzazione e riterritorializzazione. La scelta di concentrarsi sul contesto intimo delle relazioni familiari tra i membri del network derivava dall'importanza che l'istituzione familiare riveste nell'analisi dei processi emigratori (Scabini *et al.* 2008) e dalla sua centralità in quanto sistema di relazioni attraverso le quali l'esperienza emigra-

toria è pensata, praticata e immaginata. A dispetto della quantità di pubblicazioni che affrontano il tema della migrazione, sono rari gli studi che prendono in considerazione il contesto di provenienza dei migranti e, di conseguenza, che esplorano le traiettorie e gli itinerari di mobilità nei termini di un investimento collettivo e familiare piuttosto che individuale (Olwig 2007).

Con il termine famiglia intendo il gruppo esteso di parenti che concorrono alla scelta, alla gestione e alla riformulazione del processo di mobilità in fieri. Questi processi, nel caso specifico analizzato, avevano coinvolto generazioni successive di emigranti e prodotto dei saperi, delle tradizioni e delle pratiche culturali che non potevano essere compresi isolando il singolo individuo come unità d'analisi. È a partire dall'accento che i miei interlocutori peruviani ponevano sul carattere sociale ed economico del movimento che si è preferito optare per il termine "mobilità" rispetto a quello di "emigrazione", maggiormente utilizzato nella produzione scientifica italiana, che enfatizza piuttosto la dimensione geografica e spaziale del movimento.

Il carattere transnazionale (Bash *et al.*, 2003) assunto dagli itinerari di mobilità dei membri più giovani del gruppo familiare va, nel caso specifico analizzato, messo in rapporto con i processi di emigrazione interna allo stesso Perù delle generazioni più anziane. La dimensione storica, i saperi e le contraddizioni della mobilità sono prospettive imprescindibili per la comprensione dell'imbricazione della famiglia nelle logiche migratorie (Van Aken 2007). Attraverso una "descrizione densa" (Geertz 1988) del contesto intimo delle relazioni tra i membri del network familiare (Piselli 2001), l'analisi cercherà di evidenziare il carattere performativo delle pratiche e delle narrative dell'abitare in rapporto al carattere intergenerazionale assunto dai progetti di mobilità del gruppo familiare.

Nel rispetto della volontà dei miei interlocutori, i loro nomi personali e quelli dei luoghi sono stati modificati. Il carattere intimo delle descrizioni presentate riflette la tipologia dell'approccio e del contesto d'analisi. Se questa scelta, teorica oltre che metodologica, ha il vantaggio di offrire una chiave d'accesso privilegiata per la comprensione delle dinamiche di cambiamento e di continuità nel gruppo familiare considerato, possiede d'altra parte il limite di lasciare ai margini il ruolo della società di arrivo e i processi attraverso i quali questa è riprodotta come località dai membri del gruppo familiare.

Sebbene la direzione delle questioni poste per l'osservazione e l'analisi abbia spinto verso un approfondimento più centrato sulle relazioni tra i membri del gruppo familiare individuato, l'attenzione ai contesti più ampi delle relazioni sociali nella società d'arrivo non è mai venuta meno; piuttosto, la marginalità di cui sopra riflette, nel caso specifico da me analizzato, il significato, in termini di investimento personale (tempo e risorse) a questa attribuito dai miei interlocutori.

A partire dalla descrizione e dall'analisi delle osservazioni condotte negli ambiti quotidiani del lavoro, dello svago e dell'incontro tra i membri del network, il tentativo sarà quello di comprendere la riformulazione e il significato assunto dalle relazioni tra soggetti e luoghi, che in una dinamica circolare, hanno interessato la famiglia Calaña dalla prima metà del secolo scorso. I paragrafi presentati si propongono di offrire una sintesi descrittiva e analitica delle questioni centrali emerse nella fase di osservazione delle partecipazioni (Fabietti 2005).

Una delle strategie di ricerca privilegiate durante il lavoro di campo è stata la raccolta e l'analisi delle narrazioni del sé da parte dei membri del network, qui considerata quale forma privilegiata utilizzata dai miei interlocutori per dare significato all'esperienza e, al tempo stesso, per darle forma (Capps *et al.* 1996). Si è parlato molto dei limiti della pratica etnografica in ambito disciplinare sia in rapporto alla questione della rappresentazione della conoscenza acquisita per suo mezzo, sia in relazione al rapporto tra dimensione locale e globale nel mondo contemporaneo che richiede, secondo diversi autori (Marcus 1995), un cambiamento nelle strategie e nelle metodologie dell'indagine. Marcus, in particolare, ha criticato il metodo tradizionale dell'osservazione a lungo termine in un singolo contesto di analisi sottolineando come «la circolazione di significati culturali, oggetti e identità nello spazio e nel tempo diffuso richieda un'etnografia mobile, multisituata capace di rendere conto delle connessioni, associazioni e relazioni variabili tra diversi contesti [...]» (Marcus 1995: 95).

La scelta di concentrare la mia attenzione sull'articolazione tra i luoghi della relazione e la relazione tra i luoghi scegliendo un gruppo familiare specifico si inserisce in un impianto di ricerca più ampio e multisituato che ha comportato gradi diversi di densità nella descrizione e nell'analisi contestuale. In questa prima fase di ricerca si è trattato di pensare alla forma e ai contenuti delle relazioni tra i

membri del network come a processi di significazione culturale emergenti dal rapporto dei soggetti con diverse località che configurano la dimensione globale a partire dalle connessioni che creano, mantengono, modificano e/o interrompono.

1. *Le relazioni tra i luoghi e i luoghi delle relazioni*

La possibilità di osservare e partecipare alla vita di un gruppo familiare si presentò attraverso le conoscenze maturate in un negozio di generi alimentari a Milano in via Padova gestito da cittadini peruviani⁵. La coppia che era proprietaria del negozio, Josè e Marta, in Italia da nove anni, era stata recentemente raggiunta dal fratello dello sposo, Saverio⁶, e dai genitori della sposa, Esteban e Palomina. Il Signor Esteban e la Signora Palomina, arrivati a Milano da tre mesi, stavano prolungando il tempo di permanenza, pianificato prima della partenza, a causa del tentativo della figlia Marta di far loro ottenere i permessi di soggiorno che rendessero più semplice e flessibile la possibilità di viaggiare tra il Perù (Lima) e l'Italia (Milano). Del tutto dipendenti dalle figlie per quanto riguardava il loro mantenimento e il costo del viaggio di ritorno a Lima, soffrivano della separazione dai due figli e da un nipote⁷, rimasti nella loro casa in Perù e con i quali comunicavano telefonicamente ogni giorno.

I coniugi Esteban e Paloma erano ospitati presso l'abitazione di Marta e Josè, dove questi vivevano con i loro due figli, Julio di 11 anni (nato e cresciuto a Lima) e Micaela di 5 anni (nata e cresciuta a Milano). Julio aveva raggiunto i genitori a Milano da poco più di due anni. Nell'appartamento, situato a poca distanza dall'attività commerciale, era ospitato anche il fratello di Josè, Saverio.

Nelle vie adiacenti si trovava inoltre l'appartamento di proprietà del marito (Carlos) della sorella di Marta, Ines, dove questi vivevano con i loro sei figli, dei quali solo gli ultimi due (di 1 e 3 anni) erano nati e cresciuti a Milano. La vicinanza delle abitazioni dei membri del gruppo familiare non era casuale ma rifletteva piuttosto una scelta consapevole dei soggetti, che ritenevano la prossimità tra loro indispensabile al fine di aiutarsi con flessibilità nelle vicende quotidiane.

Nel frequentare la quotidianità della vita familiare era possibile osservare costantemente la produzione e riproduzione della località⁸ attraverso

tutto un modo di essere al mondo con il corpo. Sonorità, gusti, odori, immagini agivano come connettori potenti tra luoghi materializzando contesti eterogenei tra loro attraverso l'immediatezza dei gesti e dei linguaggi in uso. Una musica, un piatto di cibo, un programma televisivo, una barzelletta, un racconto, una memoria audio-visuale; tutto diventava pretesto nella definizione e narrazione "del come/con chi e dove noi facciamo le cose". La mia presenza stimolava l'esibizione e la manifestazione di quegli elementi e attributi culturali ritenuti come specifici di un "noi" da parte dei soggetti e che, lungi dal rivelarsi statici o inalterabili, erano oggetto di una continua ridefinizione in fieri.

Quasi sempre, all'uscita dalle lunghe ore passate in casa Calaña o nel retrobottega del negozio, provavo la sensazione potente di uscire da un contesto spazio-temporale completamente estraneo al mio. A volte perdevo il senso dell'orientamento e mi sorprendevo a chiedermi dove fossi. Dove iniziava Milano e dove finiva? Dove iniziava Lima e dove finiva? Dove iniziava Huancaray e dove finiva?

Huancaray era il luogo natale dei membri più anziani del gruppo: la Signora Palomina e il Signor Esteban. Situato nella regione dell'Apurimac, nelle Ande peruviane Meridionali, era il luogo dal quale entrambi erano emigrati a Lima. I riferimenti continui a questi contesti configuravano un sistema di rinvii che, connettendo luoghi delle relazioni e relazioni tra luoghi, davano significato alle narrazioni e alle pratiche osservate a partire dalla traccia presente in esso di un passato riprodotto, ricostruito e risignificato.

1.1. *Il lavoro come ambito privilegiato d'azione*

Il lavoro occupava quasi interamente la vita di Josè e Marta senza interruzione alcuna. Non c'erano natali, capodanni, compleanni o festività che potessero rappresentare una ragione sufficiente per chiudere il negozio anche solo per mezza giornata. La pervasività con la quale il negozio occupava il tempo e definiva gli spazi e gli ambiti di vita si rifletteva anche negli argomenti di conversazione e discussione tra tutti loro: come e dove acquistare la merce, cosa e a che prezzo venderla, come investire gli eventuali risparmi e in quali altre attività di tipo commerciale poterlo fare, come continuare a *sobresalir* (distinguersi) ora che, essendo in Italia, avevano la possibilità di pensare "più in grande".

La dimensione del sacrificio era qui essenziale e traduceva il significato attribuito alla tenacia, allo sforzo e all'impegno costante nel campo lavorativo sia quale ambito privilegiato attraverso cui dare significato all'esperienza di mobilità, sia come categoria attraverso cui valutare la partecipazione individuale al gruppo familiare e alla collettività più in generale. L'unità familiare e la ferrea etica che caratterizzava l'ambito del lavoro erano interpretate dai membri del gruppo familiare quali chiavi del successo dell'impresa di mobilità. Utilizzo qui il termine "impresa" poiché mi sembra riassumere in modo corretto la loro prospettiva rispetto alla scelta di emigrare. La terminologia utilizzata per pensare e parlare delle prospettive di "successo" dell'opzione di mobilità convergeva apparentemente con il linguaggio semplificato dell'economia capitalista: lavorare duramente, accumulare capitale e investirlo in attività redditizie che consentissero di continuare a lavorare, ad accumulare e ad investire.

Il negozio di proprietà dei coniugi Garcia a Milano, Marta e Josè, apriva alle nove del mattino e chiudeva non prima delle 22.00 dal lunedì alla domenica, festività comprese: la dimensione del lavoro assorbiva perciò la vita quotidiana dei Garcia. Il possesso di un'attività commerciale indipendente, oltre a rappresentare la realizzazione concreta del successo emigratorio ne esprimeva anche il suo significato più costruttivo.

Il negozio del gruppo Garcia-Calaña non era solo l'ambito più vissuto e praticato dai coniugi Marta e Josè, bensì l'ambito attraverso il quale Josè cercava di trovare lavoro al fratello Saverio, il luogo nel quale i familiari si riunivano periodicamente per discutere ed elaborare progetti in comune, la risorsa che tradotta in beni e servizi consentiva ai familiari in Perù di proseguire con le loro progettualità, a breve e a lungo termine, come il proseguimento degli studi dei fratelli presso istituti privati prestigiosi, l'investimento in attività economiche redditizie a Lima, il prestito per il viaggio dei familiari da Lima a Milano.

1.2. Una strategia di mobilità familiare: dispositivi di emigrazione femminile

La vita scorreva dalla casa al negozio e da questo alla casa ed essendo il locale l'unica fonte di sostentamento di tutto il gruppo, parenti a Lima compresi, non vi erano altri ambiti o spazi sociali separati

e distinti nettamente da questi. I bambini, andando a scuola, erano forse gli unici a trovarsi fuori dallo sguardo di tutti loro durante le ore scolastiche. Le loro giornate dopo la scuola trascorrevano nel retrobottega del negozio insieme ai genitori e, in questo periodo, anche in casa con i nonni che erano a Milano e ai quali loro s'indirizzavano chiamandoli mamma e papà⁹. Julio, il figlio più grande di Marta e José, aveva vissuto con i nonni fin dalla nascita e aveva con loro più familiarità di quanta ne avesse con i genitori che aveva raggiunto in Italia da appena due anni.

Micaela, la figlia più piccola e nata in Italia, imitava il fratello chiamando a sua volta i nonni mamma e papà anche se la denominazione traduceva in questo caso solo un modo affettuoso di indirizzarsi loro. Anche i figli delle altre sorelle di Micaela avevano trascorso la loro infanzia insieme ai nonni (e ai cugini) a Lima ed erano visibilmente contenti di ritrovarsi insieme.

Questo modello di allevamento e di cura della prole nelle famiglie peruviane interessate da processi di mobilità non era specifico del gruppo in esame ma rifletteva piuttosto una strategia di mobilità familiare peruviana diffusa e socialmente condivisa a livello intergenerazionale (Lobo 1984)¹⁰. Nell'analisi dei saperi e delle pratiche di mobilità dei soggetti considerati l'affido temporaneo dei figli ai genitori, alla madre/nonna in particolare, costituiva un dispositivo centrale della mobilità femminile fin dall'emigrazione, temporanea prima e definitiva poi, dal contesto rurale andino dei membri più anziani del gruppo. Se l'emigrazione temporanea verso le zone agricole e/o minerarie, dove si erano concentrate le attività economiche stagionali, aveva fatto parte di una strategia di sopravvivenza familiare che aveva consentito l'integrazione monetaria nell'economia familiare, la scelta di emigrare definitivamente nei contesti urbani, a Lima in particolare, rifletteva piuttosto una scelta orientata all'accrescimento dello status socio-economico del gruppo familiare nel suo complesso (Dumon 1993).

La pratica dell'affido dei figli ai genitori era riattualizzata e riformulata anche nei processi di emigrazione transnazionale delle ultime generazioni del gruppo familiare impegnate nel proseguimento degli itinerari di mobilità sociale ed economica con l'inserimento di una nuova tappa, Milano, nelle geografie di mobilità del gruppo familiare. Il fatto che i figli vivessero i loro primi anni di vita con i nonni rappresentava un elemento importante sia

per quanto riguarda la trasmissione delle conoscenze, delle norme e dei valori, che in riferimento al processo di socializzazione dei minori dall'altro.

I primi passi, le prime parole, le prime forme d'identificazione erano state apprese in un contesto e in una lingua altri rispetto a quelli con cui dovevano confrontarsi ogni giorno nell'ambiente scolastico, che era poi l'unico ambito esterno al gruppo del quale potevano fare esperienza. Se i nonni variavano il loro codice linguistico, utilizzando di tanto in tanto l'idioma quechua per esprimere, come mi spiegavano, concetti e idee in modo più immediato tra loro, ai bambini questa lingua non era stata insegnata, come del resto non era stata insegnata ai loro genitori sebbene questi ne comprendessero in massima parte il significato.

La loro esposizione alla lingua quechua era stata evidentemente più forte e prolungata rispetto a quella dei loro figli. Quando chiedevo le ragioni per le quali non avessero ritenuto opportuno utilizzarla con i figli e con i nipoti, i nonni mi rispondevano che a Lima la loro lingua non serviva. Mi raccontavano della difficoltà da loro incontrata nell'apprendere il *castellano*, del silenzio che aveva avvolto i loro primi contatti con questa lingua e della stigmatizzazione di cui era oggetto presso i compagni di scuola e nel loro contesto di immigrazione in generale (Lima). Dalle loro parole comprendevo che non avevano avuto l'opportunità di viverla come una risorsa ma, piuttosto, come un ostacolo da superare per inserirsi il più velocemente possibile nel nuovo ambiente urbano.

Iniziai, previo accordo, a recarmi nella casa di Josè e Marta che, dopo il negozio, era il contesto più "abitato" da tutti loro.

1.3. *Un culto mobile*

Tra le pareti spoglie di 45 metri quadri occupati quasi interamente da divani letto, l'immagine del Santo Martin, situata ad arte in un angolo visibile da ogni punto della stanza, sorrideva con un'espressione di tranquillità incisa nel volto. L'immagine, racchiusa in una semplice cornice di legno chiaro, si ergeva vestita di una tunica scura su di uno sfondo grigio che ne risaltava il volto.

Il sig. Esteban stava cercando di rileggere la sua storia personale attraverso il testo biblico, la cui lettura sembrava offrirgli la possibilità di dare una nuova interpretazione agli episodi salienti della sua

vita. Attraverso questa ricostruzione, egli cercava conferma alla propria autorevolezza nei confronti dei diversi gruppi familiari e, al tempo stesso, una conferma del suo ruolo di capo famiglia. Mentre articolava i ricordi nella narrazione di episodi e situazioni esemplari, sosteneva spesso con la mano destra un compendio azzurro della Bibbia e infocava gli occhiali sfogliando freneticamente le pagine "vissute": cercava in questo modo i passaggi biblici memorizzati nei quali aveva in precedenza individuato un nesso tra la parola di Dio e il suo percorso di vita.

In modo significativamente arbitrario estrapolava dai Vangeli le parabole e i discorsi che gli sembravano dare maggiore spessore ai suoi racconti e proclamava con un tono, a metà tra il serio e lo stupito, la sua posizione d'interprete inconsapevole dei dettami divini. Definisco questa come "inconsapevole" poiché, all'epoca in cui si erano svolte le circostanze da lui narrate, non conosceva né aveva avuto possibilità di leggere le opere di Dio narrate nei Vangeli, che erano la parte della Bibbia da lui più utilizzata. Non faceva differenza per lui se la parola di Dio fosse scritta sul suo compendio, su uno dei foglietti distribuiti dagli evangelisti o sugli opuscoli dei testimoni di Geova che circolavano spesso dal negozio alla casa. "*Dio è uno e la parola di Dio è la parola di Dio*", mi diceva convinto ogni qualvolta provavo a insinuare qualche dubbio circa la contraddizione che avvertivo tra la sua professione di fede cattolica e le sue pratiche e i rituali di culto. Questi ultimi rappresentavano una commistione originale, come ebbi modo di approfondire e comprendere maggiormente a Lima, di rappresentazioni, di rituali e di forme di culto apprese nel contesto andino e nei luoghi di emigrazione vissuti in Perù. Riformulati poi, nel contesto urbano di Lima erano soggette, durante la sua permanenza in Italia, a nuove interpretazioni.

Mentre il Santo Martin appartiene al "pantheon" dei Santi di Lima, le forme del culto, di cui il Sig. Esteban mi illustrava i particolari, erano inequivocabilmente una loro riproduzione e al tempo stesso una loro riformulazione operata nei diversi contesti di emigrazione. Il Santo Martin, come ebbe modo di chiarirmi ripetutamente, veniva da lui considerato quale intermediario privilegiato tra sé e Dio stesso. Comunicare con Dio attraverso il Santo Martin era per lui necessario al fine di trovare risposta alle sue invocazioni.

La narrazione di queste "parabole" variava con-

siderevolmente secondo i soggetti presenti all'interazione. Quando eravamo soli in casa, si sovrapponeva alla narrazione un'infinità di rimandi alla dimensione onirica (sogni e loro connessione con le azioni del giorno) e a elementi, rappresentazioni e pratiche da lui situate nel contesto del suo paese natale nelle Ande. Ecco che la notte diventava un terreno dai confini incerti, ma non per questo meno solido, attraverso il quale scelte, comportamenti, eventi e progetti assumevano il loro significato più pieno. La narrazione scivolava da un sogno all'altro e da questo alle relazioni che per suo mezzo si modificavano, s'interrompevano o iniziavano. Faticavo enormemente a capire se si parlava della "realtà" o del sogno e mi sorprendevo continuamente a chiedere: "Ma questo nel sogno o nella realtà?", stabilendo in questo modo una linea di divisione netta tra le due dimensioni che non trovava però corrispondenza nelle intenzioni del mio interlocutore.

Fu attraverso la narrazione di uno di questi sogni che appresi come anche il Santo Martin avesse viaggiato da Lima al paese natale di Huancaray.

Il Signor Esteban, come in seguito mi precisò, si era fatto carico dell'iniziativa dell'acquisto della statua a Lima e del suo successivo invio al paese natale di Huancaray. Aveva inoltre proposto e ottenuto che il nome dell'associazione di paesani di cui faceva parte, *Los once hermanos* (*Gli undici fratelli*), fosse sostituito da quello di S. Martin de Porres. Fu tramite questo racconto che iniziò a prendere forma l'idea di poter lavorare sulla rete di relazioni tra i paesani di Huancaray a Lima. Non era solo il progetto di mobilità condiviso da tutti loro che andava compreso, ma soprattutto come questo s'inserisse in una storia collettiva in cui la mobilità si presentava come un fattore determinante delle pratiche e delle narrative osservabili.

Con l'arrivo progressivo dei familiari la narrazione del Signor Esteban si faceva più lineare fino alla totale sovrapposizione di sé al testo biblico. Quest'ultimo, o meglio la sua lettura, che chiedeva a me di fare, diventava il protagonista assoluto. Mi ritrovavo quindi a recitare, più e più volte, in uno spagnolo alquanto stentato, le parabole e i versetti da lui preferiti: la parabola dei talenti¹¹, il giudizio finale¹², il miracolo della resurrezione di Lazzaro¹³, la predicazione del Battista¹⁴ e i precetti¹⁵. Avevo ripetutamente osservato come i parenti stretti provassero un disagio manifesto nei confronti di alcuni elementi dei suoi racconti. Gli elementi "andini" in particolare sembravano suscitare la loro disappro-

vazione con conseguenti tentativi di interrompere e modificare drasticamente l'oggetto del discorso.

Questi brani si prestavano a un utilizzo circostante e strategico che riformulava, riproduceva e riaffermava, attraverso il medium della parola "sacra", valori e credenze centrali. Più in profondità era possibile osservare il modo costruttivo e assieme creativo con il quale il sig. Eseban rileggeva la sua esperienza di vita dando ad essa un valore esemplare. La corrispondenza sistematica tra il giudizio morale del testo e il valore culturale dell'appoggio mutuo, in altre parole l'obbligo e al tempo l'aspettativa di fornire il proprio aiuto al fine di mantenere e riprodurre l'unità del gruppo, non era casuale e si riscontrava in ognuno dei passaggi del vangelo selezionati dal signor Esteban.

Se erano le figlie ad essere presenti, in particolare Marta, l'intreccio narrativo si orientava verso la dimensione del miracolo presente nel racconto: lo sfondo della narrazione diveniva urbano e gli elementi "andini" scomparivano quasi completamente per lasciare spazio al racconto di episodi e di avvenimenti in cui risultava che il Santo aveva protetto, consigliato e operato miracoli nelle loro vicende quotidiane. La dimensione onirica non scompariva per niente ma diveniva il terreno d'incontro tra i familiari e il Santo. Era attraverso la relazione tra il santo e i diversi componenti famigliari che il primo operava, sanava, rassicurava e donava speranza.

La tonalità emotiva del linguaggio che era utilizzato dal sig. Esteban per narrare i suoi appelli al Santo era perentoria e imperativa e rifletteva la sua convinzione nell'esistenza di una relazione di scambio di lunga durata tra lui e il S. Martin. Questa relazione di lunga data gli conferiva il diritto di esigere da questi la soluzione agli infiniti problemi di una realtà urbana che, dalla narrazione, emergeva come precaria e difficile.

Il fatto stesso che le traiettorie di emigrazione di papà Esteban e Mamma Paloma si fossero spinte oltre oceano, con la presenza loro e delle figlie in Italia, era un segno inequivocabile della presenza del Santo Martin nella loro vita. "Chi mai avrebbe pensato che saremmo arrivati fin qui?". Se il Santo Martin aveva vegliato su di loro rendendo possibile l'inconcepibile, dal canto loro essi avevano da sempre corrisposto a lui ogni onore, mantenuto qualsiasi impegno con lui preso (*cumplir*) e condiviso con gli altri le loro gioie (*compartir*) dando appoggio ogni volta che fosse possibile (*apoyo*). Il fatto di essere in Italia costituiva quindi una conferma inamo-

vibile della loro relazione viva con il Santo Martin.

2. Una geografia familiare attraverso l'evento mediatico

In un afoso pomeriggio d'inizio luglio, terminati i racconti fondativi del culto familiare al Santo Martin, Josè, il marito di Marta, estrasse una cassetta video che mi disse essere la registrazione della festa dedicata al Santo Martin per ringraziarlo della nascita del loro primo figlio. Avevano pagato un paesano affinché filmasse e poi montasse le riprese per produrre un ricordo di quell'evento. Quella scena domestica era intrisa di rimandi alle relazioni e ai luoghi che, in una dinamica circolare, davano significato all'evento che il video sintetizzava.

I presenti cercavano di riconoscersi nello scorrere delle immagini e additavano chi compariva sullo schermo attribuendo loro un nome e una storia. Le figlie del Signor Esteban s'informavano sui soggetti che comparivano nel video (come stavano ora, cosa facevano, come vivevano) ed erano aggiornate sulle nuove nascite e unioni, sulle persone ormai scomparse o semplicemente trasferitesi altrove. Un vivo interesse assumevano le circostanze di coloro che avevano avuto modo di viaggiare all'estero e in particolare tutto ciò che tramite questa possibilità avevano visibilmente costruito: gli studi superiori e in istituti privati dei figli, la costruzione di un piano della casa, l'acquisto di un combi (mezzo di trasporto locale) per far lavorare i parenti in patria, un'attività commerciale di falegnameria o di cucito.

Attraverso la visione videoregistrata della festa in onore del Santo Martin, si presentava ed era rappresentata una geografia familiare attraverso l'evento mediatico. Ridevano divertiti nel raccontarsi storie e pettegolezzi dell'una o dell'altra comparsa mentre osservavano l'abilità dei musicisti, le capacità di ballo dei festeggianti e mi spiegavano il nome dei balli e delle musiche, le ragioni del particolare abbigliamento di Marta e Josè e del Santo che troneggiava al centro del capannone vestito di un abito sfarzoso ricamato con fili dorati, avvolto da composizioni floreali circondate da candele.

Per molto tempo la scena fu interamente occupata da Marta, le sue sorelle e sua madre mentre distribuivano dei piatti stracolmi di cibo tra i presenti. Mi spiegarono che è obbligo dei maggiordomi offrire colazione, pranzo e cena a tutti i partecipanti alla festa. La festa era evidentemente costata un im-

pegno notevole e non solo in termini finanziari. Il figlio maggiore di Josè e Marta, che compariva e scompariva frequentemente dallo schermo, veniva incitato a riconoscere e riconoscersi in quell'immagine di sé neonato. Alla figlia più piccola, nata molto tempo dopo e vissuta sempre in Italia, erano mostrati con il fermo immagine i parenti disseminati nella festa: "*Guarda! Quello è mio fratello, quella è mia sorella, quella è mia zia, mio cugino*".

Vidi il nonno Demetrio, il padre di José, per la prima volta, quando fu indicato a Micaela, la figlia minore, dicendole: "*Quello è tuo nonno*". Si vedeva un uomo anziano che ballava concentrato al ritmo di un huayno¹⁶ al centro di un cerchio di danzatori. Il padre e la madre di Micaela la sollecitavano ad imitare i passi di danza del nonno spiegandole come il huayno fosse la forma musicale più diffusa nel contesto andino di provenienza dei nonni.

Se connettiamo tra loro i momenti, le fasi, le circostanze nelle quali i soggetti "fanno luogo", possiamo osservare come ciò che si muove costituisce una parte essenziale della definizione e delimitazione dei contesti narrati: il Santo che viaggia da Lima a Huancaray, la festa dedicata in suo onore a Lima che riproduce le forme di culto dei Santi a Huancaray, l'immagine del Santo Martin che troneggia dall'angolo strategico dell'appartamento di J. e M. a Milano, le tracce di una rete di relazioni che sanno fare luogo senza essere necessariamente radicate in un territorio delimitato e chiuso.

L'utilizzo del video tape, che a questo scopo ho cercato qui di descrivere, è in questo senso esemplare e chiarificatore, poiché si compone di quelli che Olwig ha definito come "cultural sites": luoghi, nella dislocazione e nella migrazione, di profondo investimento identitario, di ritualizzazione, di nuova definizione del legame tra intimità culturale e senso di località (Olwig 2007). Luoghi perciò appropriati attraverso pratiche culturali, dove le dimensioni immaginali, quelle simboliche e dell'appartenenza sono prevalenti.

2.1. L'analisi della circolazione delle risorse in rapporto ai legami sociali

Nel procedere del lavoro di ricerca venivo progressivamente "addomesticata" a un modo culturale di regolare e svolgere l'incontro sociale, una modalità di "ospitalità" all'interno di un circuito familiare, dove la dimensione temporale era imbricata nella

conformazione spaziale e nelle pratiche sociali (Van Aken 2007). Quelli che a me sembravano spesso lunghi monologhi, anche un po' autoreferenziali, rivelavano invece a un ascoltatore, addestrato con il tempo, l'importanza dell'oralità e il potere della parola nella costruzione del significato da attribuire a un elemento del discorso.

A prescindere dal tema in oggetto – per esempio la casa, Lima, i paesani, la storia della propria esperienza di emigrazione – il senso della narrazione veniva costruito attraverso il racconto di storie esemplari (spesso episodi vissuti, attraverso i quali ripercorrere la storia relazionale dei protagonisti) che esplicitavano norme, valori, ideali, credenze nell'articolazione della relazione di scambio tra i protagonisti della narrazione. La parola recitata, la storia e l'autorità orale erano il medium attraverso il quale si costituiva questa relazione.

L'utilizzo di una prospettiva temporale allargata consente un'apertura dello sguardo ai circuiti relazionali dei soggetti implicati (Scabini *et al.* 2008). L'osservazione e l'analisi di tali circuiti, il cui linguaggio emico era costituito dalle relazioni di scambio tra i soggetti, aprono lo sguardo e la riflessione sulle modalità attraverso le quali avveniva l'imbricazione della famiglia all'interno delle logiche migratorie. La scelta dei miei interlocutori di utilizzare la dimensione dello scambio (doni, beni e servizi), quale ambito privilegiato attraverso il quale dare significato alle relazioni sociali, in primo luogo quelle nell'ambito familiare, ha orientato il mio sguardo verso l'osservazione e l'analisi della circolazione delle risorse, materiali e simboliche, in rapporto ai legami sociali che tale circolazione presupponeva e implicava.

Le risorse economiche derivanti dall'attività del negozio erano costantemente tradotte da Marta in valori affettivi e simbolici sottoforma di doni, beni e servizi che disegnavano una geografia di scambio e circolazione assolutamente non riducibile al territorio milanese.

A intervalli settimanali Marta inviava del denaro ai suoi fratelli e ad altri familiari in Perù. Si recava nei negozi in cui era presente il servizio di spedizione della Western Union o della Money Gram e successivamente chiamava i parenti a Lima per avvisarli dell'invio. In occasione delle festività, in particolare il natale, venivano inviati anche capi di vestiario: modelli sportivi e firmati di scarpe, magliette e pantaloni che Marta mi diceva essere molto richiesti soprattutto dai giovani.

Questi circuiti, che comprendevano diversi fa-

miliari abitanti a Lima e a Milano, erano la dimostrazione più evidente della presenza di un sistema di relazioni il cui precipitato non rappresentava che la punta dell'iceberg. Era infatti chiaro come molte delle scelte in merito all'utilizzo delle risorse disponibili avvenivano sulla base di un sistema di valori, di norme e di aspettative reciproche la cui storia si era svolta e spesso si svolgeva altrove.

Il termine "altrove" è forse una definizione opaca rispetto al carattere degli scambi che avvengono tra attori sociali (Marta e i parenti) e attraverso circuiti fisici e materiali (agenzie d'invio del denaro e pacchi, tassi di cambio, ecc.) concreti. Tale termine ha però il vantaggio di porre l'accento sulla dimensione affettiva, simbolica e immaginativa dei legami che uniscono i soggetti. Il riferimento costante a un altrove, reale o immaginario, distinto dal luogo di residenza e dalla vita di tutti i giorni (Gillroy 2003), era una chiave di accesso privilegiata all'analisi del carattere multilocalizzato assunto dalla costruzione identitaria e dalla costruzione dell'appartenenza dei soggetti in un contesto dislocato (Marcus 1994).

In questi scambi erano coinvolti contesti geografici, storici, economici e politici differenti, progetti e aspettative connesse con i diversi cicli di vita dei familiari che partecipavano all'invio e alla ricezione delle risorse, nonché le differenti prospettive implicate e presupposte dall'invio e dalla ricezione delle rimesse economiche. Il linguaggio dello scambio (doni, beni e servizi), sia come linguaggio in senso stretto che come espressione dei significati che i soggetti attribuivano a questi elementi nei circuiti relazionali considerati (Godbout 1998a), era costitutivo del progetto di mobilità familiare e delle relazioni tra i membri del gruppo.

Se, come ha osservato Caillé, si considera lo scambio (doni, beni e servizi) dal punto di vista degli attori sociali è possibile porre in primo piano l'(inter)azione concreta tra i soggetti, ovvero il farsi delle relazioni presupposte e prodotte (ma anche interrotte e/o riformulate) nei e dai progetti di mobilità (Caillé 1998). Al fine di comprendere il senso di ciò che circola non è proficuo separare i contenuti dai legami sociali implicati e presupposti nella e dalla circolazione; tale separazione è, come ha osservato Godbout, parte di un ideorama della modernità in cui le cose materiali vengono rappresentate come separate dai legami affettivi (Godbout 1998b).

Il senso di ciò che circola si esprime in primo luogo nella possibilità che tale circolazione offre di creare e riprodurre (ma anche interrompere e/o riformu-

lare) le relazioni effettive ed estese¹⁷ dei soggetti nei circuiti sociali in cui sono coinvolti. Caillé ha definito questa possibilità attraverso il dono nei termini di valore di legame; come una terza dimensione aggiuntiva al valore dei beni in generale (il valore d'uso e il valore di scambio)¹⁸.

Nello studio delle reti sociali è prevalsa la tendenza a separare l'analisi dei flussi di comunicazione da quella dei flussi di circolazione dei beni e dei servizi riproducendo la dicotomia tra struttura e individuo nella spiegazione dell'azione sociale (Piselli 2001). Mentre l'analisi dei flussi comunicativi attraverso i membri del network si è sviluppata in relazione alla definizione, alla circolazione e alla riproduzione delle norme, dei valori e delle credenze che disciplinano il comportamento degli individui, l'analisi dei flussi dei beni e dei servizi attraverso il network si è all'opposto focalizzata sull'utilizzo strategico e strumentale delle reti sociali da parte degli individui per il raggiungimento di scopi personali (Piselli 2001).

Se il focus dell'analisi risiede nella configurazione delle relazioni tra i soggetti, nelle articolazioni e nelle intersezioni mutue di queste relazioni, la dimensione del potere – e non solo quella normativa – è imbricata nella stessa conformazione di tali relazioni e nella posizione soggettiva/oggettiva dei membri della rete in rapporto al contesto relazionale considerato e a quello più ampio delle relazioni sociali, politiche, culturali ed economiche in cui e attraverso cui si estende.

Le relazioni tra i membri del network sono a tutti gli effetti relazioni di potere con le proprie strutture interne di dominazione e di subordinazione; queste relazioni non sono statiche bensì dinamiche e in rapporto, sia diretto che mediato, alle geografie delle relazioni sociali che si estendono attraverso lo spazio. Il senso di ciò che circola non è separabile, oltre che dai legami, anche dalle strutture interne di dominazione e di subordinazione del network familiare considerato. Ong ha proposto di definire il network familiare nei termini di "regime" al fine di porre l'accento sulle norme, i valori, i ruoli, le gerarchie e le aspettative che normalizzano le relazioni di potere all'interno della famiglia (Ong 1998). Gli schemi di conoscenza e potere, in altre parole i regimi, che operano a livello discorsivo non sono separabili dai sistemi di scambio che realizzano le relazioni tra i membri del network.

Una delle critiche che credo sia necessario fare al modello topologico della rete è che, se da un lato consente di rappresentare la simultaneità e l'interdi-

pendenza nelle relazioni tra i membri del network, dall'altro orienta verso una comprensione sincronica dei processi osservati. Se da un lato questa particolare curvatura dell'analisi illumina e rende conto delle mutate esperienze dello spazio e del tempo, dall'altro oscura i rapporti sociali implicati nella produzione e riproduzione della vita sociale, e l'elemento di costrizione e cattura, oltre che di risorsa, che il concetto di rete implica. L'invio di denaro a un familiare è solo una fase, forse la più immediata e visibile, di una storia relazionale che implica il mantenimento della relazione e la sua trasformazione nel tempo. Una trasformazione che riguarda anche i progetti individuali e collettivi, gli orizzonti di senso, che non sono immutabili ma piuttosto dinamici e soggetti al cambiamento.

Per comprendere gli orientamenti e i significati associati alla circolazione delle risorse tra i membri del network familiare da me analizzato non poteva, infatti, essere tralasciata la dimensione condivisa del progetto di mobilità in fieri. La scelta di emigrare aveva comportato un investimento che era sì individuale, ma compiuto in base ad un progetto di mobilità di tipo familiare: la decisione sui soggetti che avevano viaggiato (*viajar*), o avrebbero potuto viaggiare, non era stata né individuale né casuale. L'invio del prestito di denaro per compiere il viaggio era ciò che risultava evidente ma non rappresentava che una tappa, sicuramente importante, inserita in una storia di mobilità che aveva inoltre un carattere intergenerazionale. L'aspettativa di ricevere il denaro, come l'obbligo di inviarlo, due fasi analiticamente distinte nel ciclo di mobilità, risultavano comprensibili solo se assunte con una prospettiva temporale, oltre che spaziale, allargata.

Con questo non si vuole negare l'importanza o la rilevanza del soggetto in rapporto al gruppo nel suo complesso, quanto porre l'accento sulla necessità di analizzare le articolazioni e le intersezioni mutue delle relazioni tra i soggetti tenendo presente la loro evoluzione dinamica e processuale nel tempo, oltre che nello spazio (Massey 1993).

2.1.1. *La famiglia come luogo d'interpretazione del cambiamento*

L'arrivo quasi contemporaneo del fratello di Josè e dei genitori di Marta aveva creato un conflitto nell'utilizzo delle risorse tra i coniugi e da

loro tra i rispettivi parenti. Sia i genitori di Marta che il fratello di Josè, erano interamente a carico dei coniugi per quanto riguarda le spese di vitto e alloggio e gli eventuali spostamenti a Milano. Saverio, il fratello di Josè, aveva appena trovato un lavoro di mezza giornata e non aveva ancora ricevuto il primo stipendio, mentre i genitori di Marta, la Signora Palomina e il Signor Esteban, arrivati con un visto turistico di 3 mesi, erano ospiti delle figlie a Milano e non lavoravano. Sebbene tutte le figlie partecipassero alle spese della loro permanenza, avevano deciso che avrebbero vissuto nell'appartamento di Marta e Josè. Il conflitto generatosi nella convivenza tra i membri della famiglia estesa dei due rispettivi coniugi, José e Marta, rivelava la presenza di percezioni differenziali in rapporto agli obblighi e alle aspettative reciproche dei gruppi familiari implicati nella convivenza temporanea e, più in profondità, il bisogno di ridefinire gli stessi in rapporto ai cambiamenti avvenuti nel processo di mobilità sociale ed economica in cui tutti, a vario grado e titolo, erano coinvolti.

Risulta qui utile utilizzare il concetto di “dramma familiare” mutuandolo da quello di “dramma sociale” elaborato dall'antropologo Turner per l'analisi processuale di situazioni di crisi sociali (Turner 1976). Egli divideva il processo in quattro fasi (infrazione, crisi, azione riparatrice e reintegrazione) distinte ma strettamente interrelate, la cui analisi gli consentiva di cogliere il carattere “rituale” complessivo assunto dalle azioni volte a ristabilire un equilibrio tra le parti interessate dalla situazione di crisi. Il termine “dramma” rimanda a una rappresentazione simbolica di conflittualità tra forze opposte che la performance agisce e svolge in direzione di una loro ricomposizione sancita a livello collettivo attraverso pratiche e narrazioni condivise (Turner 1976).

2.1.2. *L'infrazione e la crisi*

A livello analitico è possibile distinguere il nucleo familiare dei Calaña da quello dei Garcia. Il primo era costituito oltre che dalle sorelle Marta, Ines e Susana, dai loro genitori, il sig. Esteban e la sig. Paloma e, significativamente, dai fratelli delle prime a Lima: Juan, Rafael e Rolando. Il secondo invece era costituito da Josè, il marito di Marta, e da suo fratello Saverio e, altrettanto significativa-

mente, non comprendeva che marginalmente altri familiari a Lima.

Saverio, il fratello di Josè, era giunto da un mese a Milano al secondo tentativo di emigrazione. Durante il primo viaggio era stato fermato all'aeroporto di Barcellona e deportato in Perù *quemando* (bruciando) gli 8000 dollari prestatigli dal fratello Josè, che corrispondevano al costo dell'emigrazione illegale dal Perù nel 2003. Saverio stava cercando un lavoro utilizzando i circuiti di relazioni informali del fratello José dal negozio di generi alimentari dove passava la maggior parte del tempo quotidiano non impegnato nel lavoro salariato.

Dopo due settimane di convivenza tra il gruppo Garcia-Huamani (Josè e il fratello), il gruppo Calaña-Hutani (Marta e la madre e il padre di Marta) e il gruppo Calaña-Garcia (Marta, Josè e i due figli) la convivenza s'interruppe a seguito di un evento che impose una riformulazione rapida delle relazioni e dei ruoli tra i soggetti. È possibile descrivere tale evento utilizzando la categoria di “infrazione” o “rottura” adottata da Turner per isolare analiticamente la fase in cui avviene l'interruzione dei normali rapporti sociali a seguito della violazione di una norma, o regola, che i soggetti ritengono essenziale per il mantenimento dell'unità del gruppo stesso (Turner 1976).

Marta accusò Saverio, il fratello del marito, di aver tentato di sedurla e di averla in questo modo insultata come “madre” e “sposa”. Saverio negava le accuse e Josè, il marito di Marta, reagì aggressivamente alla situazione di crisi che gli imponeva di prendere una posizione chiara a favore della moglie o del fratello.

Josè si trasferì inizialmente con il fratello nel retrobottega del negozio e iniziò a progettare di partire per gli Stati Uniti dove immaginava di potersi rifare una vita lontano dall'ingerenza familiare di sua moglie che, a suo modo di vedere, costituiva l'origine del problema. Questo tipo di soluzione individuale avrebbe richiesto la vendita del negozio in proprietà con la moglie e in cui essa rivendicava di aver investito al suo pari. Per entrambi i coniugi, l'attività del negozio era l'esito concreto di molti sforzi e sacrifici e dal quale, inoltre, dipendevano per il mantenimento dei familiari rimasti in Perù e la possibilità per loro, in futuro, di “*viaggiare in Italia*”.

Mentre l'aggressività di Josè era letta da Marta in una cornice di violenza ricorrente che riteneva

caratterizzasse la loro relazione fin dal suo inizio, per Josè la violenza da lei attribuitagli rappresentava un elemento di finzione giocato strategicamente per rivendicare e mantenere la direzione delle risorse acquisite assieme. Saverio negava di aver in alcun modo tentato un approccio sessuale con la moglie del fratello.

Il padre e la madre di Marta ritenevano che Josè fosse un ingrato sia nei confronti della loro famiglia, sia soprattutto di Carlos¹⁹ che, quale primo emigrato in Italia del gruppo familiare, aveva aperto questa direzione di senso e di mobilità per coloro che erano arrivati a Milano successivamente. Dal punto di vista del Singor Esteban, Josè, al quale era stata prestata dalla moglie la somma per emigrare (*viajar*)²⁰, avrebbe dovuto a sua volta prestare il denaro a un membro del gruppo Calaña-Hutani e non a suo fratello Saverio che *non era della loro famiglia*. Il Signor Esteban interpretava l'infrazione dichiarata da Marta quale elemento comprovante una "malvagità" intrinseca nel gruppo Garcia (*mala sangre*, sangue cattivo) che faceva risalire alla disgregazione della coppia dei genitori di Josè e Saverio quando questi erano molto piccoli.

Il fatto stesso che il primo viaggio del fratello non fosse andato a buon fine era pensato dal sig. Esteban come conseguenza del fatto di aver disatteso la reciprocità che loro si aspettavano da Josè. La sua espressione *Quien no hace lo que yo digo no cumple* (*chi non fa ciò che io dico non realizza*), che imparai successivamente a riconoscere quale intercalare dialogico costante, rifletteva una gerarchia interna alle relazioni familiari in base alla variabile di età e di genere.

Il sig. Esteban era di fatto il membro maschile più anziano del gruppo e riteneva che ciò gli conferisse l'autorità per decidere in merito alle decisioni e alla definizione delle situazioni. La fase di crisi si manifestò in primo luogo negli spostamenti di residenza dei vari membri del gruppo: mentre Saverio e Josè traslocarono nel negozio, il padre e la madre di Marta si trasferirono nella casa della figlia Ines, una delle sorelle di Marta.

2.1.3. *La riparazione e la reintegrazione*

Gli spostamenti di residenza sopra descritti diedero l'avvio a una serie di incontri in seno ai vari gruppi, durante i quali i soggetti si impegnaro-

no attivamente nell'esame degli eventi che avevano portato alla crisi e nella riflessione su di essi. Anche qui risulta utile l'applicazione dello schema di Turner per i validi spunti che questo offre all'analisi. L'autore isola l'applicazione di procedure di rettifica o di riparazione quali elementi di definizione della terza fase della dinamica conflittuale e ne evidenzia il carattere marcatamente riflessivo (Turner 1976).

La costruzione di questi spazi e tempi di riflessione coinvolgeva significativamente i parenti a Lima attraverso interminabili conversazioni telefoniche che esprimevano il tentativo, da parte del gruppo Calaña-Hutani, di raggiungere una soluzione condivisa a livello collettivo. Sebbene la situazione di crisi avesse prodotto in entrambi i coniugi un desiderio di separazione, essi non erano d'accordo sulle modalità attraverso le quali poterla rendere effettiva. I genitori di Marta, come le sorelle che si trovavano a Milano e i fratelli da Lima, esercitarono una pressione costante in direzione di una riconciliazione tra la coppia.

La proposta di Josè di vendere il negozio e dividerne il ricavato con Marta, onde darsi la possibilità di procedere in nuovi progetti individuali, non era condivisa dal gruppo Calaña-Hutani che riteneva tale possibilità lesiva nei confronti dei figli della coppia. Questi ultimi venivano continuamente inviati dai genitori con messaggi indirizzati all'uno o all'altro sulla necessità di considerare come prioritario il loro ruolo di madre e di padre rispetto ad altri.

Il trasferimento di Josè e Saverio nel negozio, quale luogo di residenza alternativo al domicilio, creava uno sbarramento all'accesso e alla circolazione delle risorse tra i membri degli altri gruppi familiari, Marta e figli compresi. La scelta di Josè di occupare insieme al fratello questo spazio sembrava in parte bilanciare lo squilibrio nelle "forze di relazione" tra i due gruppi. Egli, come capo famiglia del gruppo Garcia-Calaña, sentiva di avere diritto all'esercizio dell'autorità presso il luogo di lavoro del suo nucleo familiare e nei confronti di quest'ultimo.

Gli "itinerari discorsivi" d'interpretazione e di definizione della situazione divennero oggetto di un esame critico che assunse un carattere rituale. Fu indetta una riunione tra i soggetti coinvolti presso la casa del gruppo Garcia-Calaña dopo l'orario di chiusura del negozio che fu eccezionalmente anticipata. I membri dei diversi gruppi familiari s'in-

contrarono a casa di Marta e Josè, nel luogo in cui il conflitto era emerso, ritrovandosi tutti insieme per la prima volta dopo la separazione spaziale che aveva reso manifesta la crisi interfamiliare.

Dopo essersi seduti in cerchio in silenzio, il sig. Esteban versò sul pavimento della stanza il contenuto di una bottiglia di birra appena stappata ringraziando per la loro riunione e chiedendo al Santo Martin di vegliare e intercedere sulla loro riconciliazione²¹. Quindi prese la parola e cominciò a narrare la “storia di mobilità” dei gruppi familiari presenti cominciando con la partenza di Carlos, il marito della figlia Ines, che fu il primo di loro a *viaggiare in Italia*. Egli riconfigurò in questo modo il movimento individuale di tutti i membri nei termini delle relazioni reciproche di mutuo appoggio (*apoyo*) che li avevano resi possibili. *Hoy para mi manana para ti* (oggi a me e domani a te) ripeteva il sig. Esteban, a ogni scambio nodale che segnava spazialmente e temporalmente, con l’invio della somma prestata per viaggiare, sia il movimento individuale che l’investimento collettivo che lo aveva reso possibile.

Avviene qui la riconfigurazione del conflitto, o meglio la sua elisione, attraverso la ricostruzione della storia di mobilità familiare di cui il sig. Esteban sente di essere parte integrante poiché il suo passato emigratorio da un paese andino prosegue, come lui esprime, nell’emigrazione delle sue figlie e dei figli delle sue figlie in Italia. *Loro (le figlie) sono arrivate fin qui, chissà dove arriveranno i loro figli?*, dice il sig. Esteban con orgoglio. Egli ricostruisce il passato in funzione del presente proiettandolo nell’orizzonte delle prospettive dei singoli gruppi e traducendole in un racconto capace di definire e risolvere la dinamica conflittuale nei termini di una memoria e di un progetto a lungo termine condiviso collettivamente e, i cui singoli momenti o fasi contingenti, non sono altro che ostacoli da superare al fine della continuità della mobilità pensata dai soggetti come *adelante* (in avanti).

In questo modo “l’unità” familiare si sovrappone agli elementi conflittuali in seno ai singoli gruppi ridefinendo la situazione di crisi temporanea nei termini di un “investimento” collettivo: tutti i singoli individui sono invitati a riconoscersi nella storia di mobilità familiare e a essere grati della possibilità che ognuno di loro ha dato all’altra/o di proseguirla. A tutti indistintamente è ricordato ciò che definirei quale “debito di gratitudine” e, in questo modo, della necessità che essi dimostrino nei fatti

e a parole l’obbligo di corrispondere alle legittime aspettative del gruppo loro dovute. A conclusione della riunione, all’1.40 del mattino, la signora Paloma e la signora Marta servono il cibo che i presenti consumano in silenzio prima di salutarsi e sancire con gli spostamenti di residenza l’avvenuta reintegrazione dei singoli gruppi all’unità del gruppo familiare “esteso”.

È importante porre l’accento sulla tipologia del conflitto tra i vari gruppi familiari qui presentato: questa deriva dalla presenza simultanea di una doppia “lealtà” dei soggetti nei confronti del gruppo costituito dalla famiglia nucleare da un lato e di quello costituito dai fratelli e dai genitori dall’altro. Se l’appoggio dato ai fratelli e ai genitori per viaggiare all’estero o sostenersi in patria può essere vissuto come imperativo, la destinazione delle risorse a uno o all’altro dei gruppi d’appartenenza dei coniugi è una scelta delicata che può costantemente sfociare nel tipo di conflitto qui descritto. L’investimento in termini di tempo e risorse che i soggetti mettono in atto al fine di mantenere l’unità più ampia del gruppo di mobilità familiare si esprime attraverso una costante e continua produzione di narrazioni²² che costruisce ruoli, posizioni e soggettività condivisi dai membri del gruppo. La costruzione di un consenso familiare sull’interpretazione appropriata da attribuire alla storia del gruppo è una delle pratiche più significative della costruzione dell’appartenenza. Sebbene possano convivere definizioni diverse e quindi, interpretazioni differenti di eventi e situazioni, il gruppo elabora una memoria condivisa che lo caratterizza e lo distingue da altre formazioni sociali (Hawlbachs 1987). Spesso l’interpretazione da dare agli eventi è terreno di lotta e negoziazione tra le parti in causa ed è a questo livello che nuove configurazioni di senso possono emergere e tradurre il “nuovo” dalle categorie e dai sistemi di rappresentazione che gli attori sociali utilizzano.

Conclusioni

La descrizione etnografica e l’analisi presentata in quest’articolo avevano come obiettivo quello di sviluppare e di approfondire la riflessione sul carattere relazionale e storico assunto dalla configurazione spaziale delle geografie familiari di mobilità nel mondo contemporaneo. La famiglia, quale sistema di relazioni aperto e soggetto al cambiamento, emerge da questa analisi quale istituzione che col-

lega i soggetti e i luoghi attraverso pratiche e narrative concrete e lo fa all'interno di spazi che sono forgiati da reti di relazioni globali (Olwig 2007). L'attaccamento ai luoghi diversi da quelli di residenza, e il riferimento costante a questi luoghi, fornisce un senso d'identità e una cornice di riferimento all'azione che si mostra e viene performata nelle interazioni sociali che avvengono tra i membri del network familiare. Da questa prospettiva il luogo può essere concettualizzato come momento e locus specifico, articolato in reti di relazioni sociali e conoscenze. La configurazione reticolare del network si forma su una scala più ampia di quella contenuta in un singolo luogo (Massey 1993).

La dimensione temporale è imbricata nella stessa conformazione del network familiare considerato. La continuità con il passato non è né semplice né lineare ma implica continui processi riflessivi che rimettono in scena il passato con uno spirito di revisione e, a volte, di contestazione legato direttamente al presente, al proprio essere "qui". Questi processi, che emergono con particolare evidenza in situazione di crisi e conflitto, sono inerenti alla dimensione performativa attraverso la quale i soggetti danno significato alle pratiche e alle narrative di costruzione identitaria e di costruzione dell'appartenenza. Ciò che la prospettiva antropologica adottata ha permesso di mettere in luce è come la mobilità, la dimensione del muoversi e circolare, sia, nel caso analizzato, non solo costitutiva delle pratiche dello stare e dell'abitare ma come divenga anche, nella memoria dei soggetti, coesiva in termini culturali.

L'assunzione di uno "sguardo dislocato" consente, quindi, di mettere in discussione ciò che Malki ha definito nei termini di "metafisica della stabilità": l'attribuzione di un carattere di sussidiarietà alle dimensioni del movimento e della circolazione rispetto alle dimensioni dell'abitare e dello stare (Malki 1995).

L'utilizzo di una prospettiva temporale allargata e l'attenzione al contesto di provenienza dei soggetti, hanno, infine, permesso di superare un'approccio allo studio dei processi migratori focalizzato sul singolo individuo come unità d'analisi. La riduzione del movimento a una scelta e a un investimento pressoché individuale non consente di cogliere la dimensione condivisa di tale esperienza. Per comprendere i significati attribuiti dagli attori sociali all'emigrazione, non è sufficiente né proficuo ridurre il movimento alla sola razionalità economica privata e ai calcoli individuali.

L'attenzione prestata alla dimensione relazionale tra i membri del network familiare ha aperto lo sguardo sui processi intergenerazionali di trasmissione delle norme, dei valori e delle credenze. Questi ultimi, lungi dall'apparire fissi e immutabili, rivelano, ad uno sguardo in profondità, il carattere costruttivo e insieme creativo attraverso il quale i soggetti definiscono se stessi in rapporto all'alterità e il significato da loro attribuito al cambiamento di cui sono protagonisti. Il cambiamento, nelle prospettive di mobilità sociale ed economica dei soggetti, rappresenta il fine ultimo della scelta di emigrare e diviene, in questo modo, un valore centrale e agito nell'ambito del lavoro.

Milano, per i soggetti, è l'ultima tappa di un percorso di emigrazione intergenerazionale che ha avuto inizio negli anni '40 del secolo scorso da un paese delle Ande peruviane. Il carattere intergenerazionale assunto dalle traiettorie di mobilità del gruppo familiare apre la riflessione e l'analisi sulla stratificazione spaziale e gerarchica dello spazio globale in rapporto alla capacità dei soggetti di situarsi in relazione ai flussi culturali e al movimento (Massey 1993). Il controllo che i membri del network considerato esercitano sul movimento sembra trovarsi in rapporto diretto con il carattere familiare assunto dallo stesso e questo rapporto sembra spingere verso la normalizzazione delle relazioni di potere all'interno del gruppo familiare considerato.

L'analisi dei flussi di comunicazione, unita all'analisi della circolazione delle risorse materiali e simboliche tra i membri del network (Piselli 2001), può far luce sul rapporto tra la struttura familiare e il comportamento individuale che è, a sua volta, definibile in termini processuali e dinamici.

L'accento posto dal Signor Esteban sulla logica della reciprocità, che informa la narrazione e la condivisione della storia familiare di mobilità (*oggi a me domani a te*), descritta e analizzata nell'ultimo paragrafo, non va interpretato come la riproposizione statica e normativa di una logica culturale nel contesto milanese di immigrazione. L'uso strategico e performativo di tale logica dimostra piuttosto la tensione esistente tra diversi orientamenti dell'azione individuale e collettiva e il tentativo messo in atto dai soggetti di ricomporre un significato di famiglia in un contesto dislocato. Dall'analisi qui presentata il network familiare, le relazioni tra i membri del network, emerge come un luogo d'interpretazione privilegiato del cambiamento.

Note

¹ La descrizione e l'analisi qui presentata fanno riferimento alla prima fase di una ricerca sul campo da me svolta nell'ambito del dottorato di ricerca in antropologia culturale sui processi di mobilità transnazionale di un gruppo familiare peruviano tra Milano (Italia) e Lima (Perù). La prima fase della ricerca è stata svolta tra ottobre 2004 e luglio 2005 nella città di Milano.

² Lobo 1984. Vedi anche: Rua 2000, De Gregori 2003, Franco 1991, Golte, Adams 1990, Golte 2001.

³ Bramani S., 2010, "L'associazionismo degli immigrati peruviani a Milano", *RSS*, anno 49, n. 2: 56-83.

⁴ Bramani S., 2011, "Etnografia de las formas de agregación de los residentes peruanos en Milano, Italia", *Scientia*, XIII, n. 13.

⁵ Le relazioni sono maturate con i soggetti a partire da un precedente lavoro di indagine.

⁶ Saverio si trovava a Milano da quattro mesi.

⁷ Rispettivamente di 14, 25 e 22 anni.

⁸ Utilizzo questo termine nell'accezione attribuitagli da Appadurai (2001). L'autore opera una distinzione tra "vicinato", quale forma sociale effettivamente esistente e "località", come qualità fenomenologia costituita da una serie di legami tra la sensazione di immediatezza sociale, le tecnologie dell'interattività e la relatività dei contesti.

⁹ J., il figlio maggiore, era da poco giunto in Italia e aveva vissuto con i nonni a Lima a partire dai due anni di età.

¹⁰ Lobo 1984. Vedi anche: De Gregori 2003, Golte, Adams 1990, Golte 2001.

¹¹ *Matteo* 25,14 – 25, 30

¹² *Matteo* 25, 31 – 25,46

¹³ *Giovanni* 11,1 – 11,44

¹⁴ *Matteo* 3,1 – 3,12

¹⁵ *Matteo* 7,1 – 7,29

¹⁶ Il *huayno* è una forma musicale e di danza dell'area delle Ande peruviane

¹⁷ La distinzione tra rete effettiva ed estesa è stata introdotta da Cubit Tessa per l'analisi della densità dei

legami in rapporto al comportamento individuale. Vedi: Piselli 2001.

¹⁸ Caillé è arrivato a distinguere la circolazione del dono da quella dei beni e dei servizi e ha definito il dono come ogni prestazione effettuata senza attesa di restituzione determinata. L'accettazione della possibilità di una mancanza della reciprocità sarebbe, secondo l'autore, l'elemento comune ad altre definizioni precedenti e più ristrette del dono che lo finalizzavano alla creazione di legame sociale e che ne limitavano la portata alle prestazioni di beni e servizi. Nell'analisi qui proposta il tentativo è di estendere la definizione ristretta di dono, operata da Caillé e Godbout, alla circolazione e allo scambio delle risorse materiali e simboliche tra i membri delle reti familiari ad oggetto.

¹⁹ Carlos era il marito di Ines, una delle sorelle di Marta.

²⁰ I soggetti utilizzano il termine *viajar* (*viaggiare*) per definire il movimento verso/dai luoghi di emigrazione.

²¹ È questa una pratica rituale risignificata nel contesto milanese che unisce elementi tradizionali andini (il pagamento sottoforma di doni – generalmente liquore, incenso, foglie di coca – alla montagna per poterla attraversare), con elementi del culto cattolico quali la dimensione del miracolo e il culto dei santi che si presentano qui strettamente interconnessi.

²² Faccio qui riferimento al carattere performativo delle narrazioni che comprende la costruzione di contesti con i suoi rituali di interazione specifici.

Bibliografia

- Appadurai A.
2001 *Moderntà in polvere*, Meltemi, Roma.
- Basch G., Shiller N.G.
2003 *Nation Unbound: transnational project, post-colonial predicaments and deterritorialized Nation-State*, Routledge, N.Y.
- Caillé A.
1998 *Il terzo paradigma. Antropologia filosofica del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
- De Gregori C.I.
2003 *Comunidades locales y transnacionales. Cinco Estudios de caso*, IEP, Lima.

- Dumon W.A.
1993 "Famiglia e movimenti migratori", in Scabini E., Donati P. (eds.), *Studi Interdisciplinari sulla famiglia*, Vita e Pensiero, Milano.
- Fabietti U.
2005 *Elementi di antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Laterza, Roma-Bari.
- Franco C.
1991 *La otra modernidad*, CEDEP, Lima.
- Gillroy P.,
2003 *The Black Atlantic*, Meltemi, Roma.
- Godbout J.T.
1998a *Il linguaggio del dono*, Bollati Boringhieri, Torino.
1998b *L'esperienza del dono. Nella famiglia e con gli estranei*, Liguori, Napoli.
1992 *L'esprit du don*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Golte J., Adams N.,
1990 *Los caballos de Troya de los invasores*, IEP, Lima.
2001 *Cultura, racionalidad y migracion andina*, IEP, Lima.
- Hawlbachs M.
1987 *La memoria collettiva*, Edizioni Unicopoli, Milano.
- Lobo S.
1984 *Tengo casa propria*, I.I.I., IEP, Mexico city, Lima.
- Malkki L.
1995 "Refugees and exile: from 'refugee studies' to the national order of things", in *Annual review of Anthropology*, XXIV: 24-35.
- Marcus G.
1994 "The modernist sensibility in recent ethnographic writing and the cinematic metaphor of montage", in Tyler L., *Visualizing theory*, Routledge, N.Y.
1995 "Ethnography of the world system: the emergence of multi-sited ethnography", in *Annual Review of Anthropology*, 24:95-117.
- Massey D.
1993 "Power-geometry and a progressive sense of place", in Bird J. (ed.), *Mapping the futures, local cultures, global change*, Routledge, N.Y.
- Ochs E., Capps L.
2001 *Living narratives: creating lives in everyday storytelling*, Paperbacks, USA.
- Olwig K.F.
2007 *Caribbean journey, an ethnography of migration and home in three family networks*, Duke University Press, Durham and London.
- Ong A.
1998 *Flexible citizenship, the cultural logic of transnationality*, Paperback, Britain.
- Piselli F.
2001 *Reti. L'analisi dei network nelle scienze sociali*, Donzelli Editore, Bari.
- Rua A.
2000 *Liderazgo y organizaciones de peruano en el exterior*, PUCP Fondo editorial, Lima.
- Scabini E., Rossi G.
2008 *La Migrazione come evento familiare, studi interdisciplinari sulla famiglia*, Vita e Pensiero, Milano.
- Turner V.
1976 "Rottura e continuità in una società africana", in Gluckman M. (ed.), *La politica della parentela*, Feltrinelli, Milano.
1993 *Antropologia della performance*, Il Mulino, Bologna.
- Van Aken M.
2007 "Rifugiati, migranti e nomadi. Un laboratorio sulle rive del Giordano", in *Conflitti Globali*, IV.

ELENA BOUGLEUX
 Dipartimento di Scienze Umane e Sociali,
 Università degli Studi di Bergamo
 elena.bougleux@unibg.it

Trasferimenti di conoscenza e sviluppo dei mercati globali.

La negoziazione delle competenze scientifiche e tecnologiche nel contesto di una realtà mediorientale

Nello scenario economico contemporaneo, connesso e policentrico, è istruttivo indagare le forme più forti e meno visibili di interdipendenza concettuale. L'articolo illustra le ambivalenze di un processo di trasferimento di conoscenze, articolato nel settore altamente tecnologico della produzione di energia, messo in atto da una multinazionale nel settore dell'ingegneria petrolifera. Viene descritto il processo di formazione che la multinazionale realizza a beneficio di operatori di settore in una realtà mediorientale, e si indaga la rete di relazioni economiche e tematiche che il corso di formazione contribuisce a formare. Il progetto di alta formazione, che rappresenta un segmento di una ricerca più ampia e nel quale mi hanno introdotto i miei informatori, riesce a celare solo in parte persistenti pregiudizi culturali e di genere, e rivela invece di rispondere a logiche di mercato e dinamiche e di potere ben riconoscibili, tipiche di uno scenario postcoloniale.

Parole chiave: Multinazionale; Tecnologia; Formazione; Trasferimenti di conoscenza; Globalizzazione.

Processes of knowledge transfer and development of global markets.

The negotiation of scientific and technological competences in the context of the middle eastern scenario.

In the contemporary economic multi-centred scenario, it is instructive to investigate the stronger but less visible forms of conceptual interdependence. The paper discusses the ambivalence of a process of knowledge transfer, articulated in the highly technological field of energy production, carried out by a multinational company in the field of oil extraction. The article analyzes higher education process that the corporation realizes for operators in the middle eastern context, and investigates the network of economic relations and issues that the training contributes to shape. The project of higher education, which is a segment of a larger research in which I have been introduced by my informants, only partially hides persistent cultural and gender biases, and instead reveals the existence of predominant market logics and dynamics of power relations recognizable as typical in a postcolonial scenario.

Keywords: Multinational; Technology; Education; Knowledge transfer; Globalization.

FERDINANDO FAVA
 Università di Padova, Laboratoire Architecture /Anthropologie
 ENSA Paris-La Villette UMR CNRS
 ferdinando.fava@gmail.com

La riqualificazione urbana, le ermeneutiche degli spazi e l'iniziativa dei residenti

L'autore identifica nella storia unica del quartiere ZEN (Palermo), le ermeneutiche del rapporto tra spazio costruito e residenti, delle forme dell'abitare. Nella loro versione mediatica come in quella erudita, esse hanno sostenuto, legittimato e orientato i diversi progetti di intervento, che nel corso degli anni hanno preso di mira, di volta in volta, la riqualificazione degli spazi e la "trasformazione" sociale dei loro residenti. Di questi, ultimi, d'altro canto, proprio il rapporto con gli alloggi, l'azione di trasformazione del costruito di cui sono artefici, invisibili o stigmatizzati in queste ermeneutiche esprimono da una parte l'invenzione di una iniziativa personale che non cessa di cercarsi e dall'altra rinviano ai sistemi di costrizione socio-economica alla scala della città di cui la forma dell'abitare resta l'indice.

Parole chiave: Riqualificazione urbana; Auto-costruzione; Ermeneutica degli spazi; Quartiere ZEN (Palermo); Agency; Forme dell'abitare.

Urban regeneration, the hermeneutics of place and the inhabitants' agency.

The author identifies in the history of the ZEN neighbourhood (Palermo), the hermeneutics of the relationship between the built environment and its residents, i.e. of the dwelling forms. In their mass mediated version as in the erudite one, they have claimed, legitimized and oriented the multiple and differentiated intervention projects, which, over the years, have targeted, from time to time, the regeneration of the built environment and the social transformation of their residents. Eclipsed in these readings, on the other hand, the residents, their relationship with the "house", their transforming action on the built environment, stigmatized in these hermeneutical, they express the invention of a limited agency and account to the urban socio-economic constraints whose the dwelling forms remain the living index.

Keywords: Urban regeneration; Self-construction; Hermeneutics of built environment and social space; ZEN neighbourhood (Palermo); Agency; Dwelling forms.

GIUSEPPE SCANDURRA
 Dipartimento di Studi Umanistici
 Università degli Studi di Ferrara
 giuseppe.scandurra@unife.it

OSVALDO COSTANTINI
 Sapienza - Università di Roma
 osvaldo.costantini@uniroma1.it

Esiste una cultura della povertà?

Oggetto di questo saggio è un sottocampo disciplinare che chiamo, in queste pagine, "Antropologia delle marginalità urbane". L'obiettivo è quello di spiegare ai lettori come, in questi ultimi anni, si sia sviluppato l'interesse per ricerche etnografiche che concentrano l'attenzione su queste tematiche; e soprattutto capire i motivi che hanno spinto alcuni antropologi, attraverso il metodo etnografico, a scegliere di indagare tali questioni. In questa direzione, nelle prime pagine del testo, viene tracciato un breve stato dell'arte di questo sottocampo disciplinare. Nella parte finale, invece, vengono presentati i risultati di una ricerca che ho condotto a partire dal 2004 su un gruppo di senza fissa dimora bolognesi. Ciò allo scopo di far dialogare, a sei anni dalla sua pubblicazione, il mio lavoro etnografico con una più recente letteratura scientifica e stimolare un dibattito critico sulla produzione etnografica e antropologica in relazione ai processi di esclusione e marginalità sociale.

Parole chiave: Etnografia; Antropologia urbana; Processi di esclusione sociale; Storie di vita; "Cultura della povertà".

Does a culture of poverty exist?

This paper focuses on a sub-discipline that I will call, in these pages, "Anthropology of urban marginality." The goal is to highlight how, in recent years, in ethnography, an interest has developed focusing on these issues, and especially to understand why many anthropologists, through the ethnographic method, choose to investigate these issues. In this regard, the paper starts with a short state of the art of this subfield. In the end, however, I present the results of a study that I conducted in 2004 on a group of homeless in Bologna. The aim is to create a dialogue, six years after its publication, between my ethnographic work and the more recent scientific literature and to stimulate critical debate on anthropological and ethnographic production in relation to the processes of exclusion and social marginalization.

Keywords: Ethnography; Urban anthropology; Social exclusion processes; Life histories; "Culture of poverty".

"Quando sono partito io". Memoria individuale e memoria collettiva nei racconti di viaggio dei rifugiati eritrei

Dalle ultime fasi della guerra tra Etiopia ed Eritrea (1998-2000), è ripartito un forte flusso di eritrei che richiedono asilo nei paesi occidentali e non, che alimentano così quella Diaspora che aveva avuto inizio nel periodo della lotta per la separazione (1961-1991) dell'Eritrea dall'Etiopia. Questo nuovo flusso di rifugiati fugge da un regime dittatoriale che ha soppresso ogni libertà di parola, di pensiero e di culto, e che impone alla popolazione un servizio militare a durata illimitata che si trasforma in un regime di lavoro obbligatorio per il governo. Ho svolto la mia ricerca tra i rifugiati eritrei che vivono nelle occupazioni a scopo abitativo a Roma. Obiettivo di questo lavoro è analizzare il significato di una particolare narrazione di viaggio che molti rifugiati eritrei raccontano come la *propria* storia di viaggio e dare una lettura antropologica riguardo alla ragione, alla funzione e al significato di questa particolare fusione tra memoria individuale e memoria collettiva.

Parole chiave: Rifugiati eritrei; Memoria; Narrazioni; Identità; Diaspora.

"When I began my journey". Individual and collective memories in the travel tales of Eritrean refugees.

Since the last part of the war between Ethiopia and Eritrea, a re-starting of a strong flow of Eritreans who required political asylum in Western countries and others, inserts themselves in the Diaspora started in the period of war for liberation (1961-1991) in order to separate Eritrea from Ethiopia. This new flow of refugees consisted of young men who had escaped from a regime who suppressed the freedoms of press, speech, and thought, and from a never-ending military service that the Eritrean regime eventually changed into forced work. I did my research among Eritrean refugees who live in occupied buildings in Rome. In this work I analyse the meaning of a particular narrative of the migration that many refugees connect to their own travel, own memories and I give an anthropological reader about the reason, the function and the meanings of this particular fusion between individual memory and collective memory.

Keywords: Eritrean refugee; Memory; Narratives; Identity; Diaspora.

ANNALISA MAITILASSO
EHESS (Centre d'Analyse et d'Intervention Sociologiques)
annalisa.maitilasso@ehess.fr

RICCARDO CRUZZOLIN
Università degli Studi di Perugia
riccardocruzzolin@libero.it

Il ritorno costruito: storie di reinserimento dei migranti in Mali tra vecchi modelli e nuove rappresentazioni

Nel panorama degli studi sulle migrazioni, la crescente attenzione dedicata alla questione del ritorno contribuisce oggi ad affermare l'importanza cruciale di un'indagine approfondita dell'impatto della migrazione sugli equilibri sociali ed economici delle società d'origine. Questo testo, che si colloca all'interno di un percorso di ricerca etnografica sulle migrazioni di ritorno in Mali, mira ad analizzare gli aspetti di complessità sociale delle esperienze dei migranti rientrati in patria, a cavallo tra la conquista di una certa autonomia personale e le pressioni della comunità locale. L'osservazione di tali processi porta alla luce un fenomeno interessante: una costruzione collettiva del ritorno cristallizzata in un'immagine di prosperità economica, sempre più scollata dalla difficile realtà della migrazione dei maliani di oggi. Nella seconda parte dell'articolo saranno presi in esame tre percorsi di ritorno che rappresentano altrettanti esempi di quali possano essere le strategie adottate dai migranti che si confrontano con le molteplici difficoltà del reinserimento nel tessuto locale delle relazioni comunitarie.

Parole chiave: Mali; Migrazione; Ritorno; Impatto sociale; Iniziativa individuale.

Building the Return: Stories of returned malian migrants, old models and new representations

Within the context of migration studies, the growing attention recently devoted to the issue of the return of migrants to their home countries underscores the importance of further investigations on the social and economic impacts that this process may have on their local communities. Based on an ethnographic research conducted among Malians returned back to their home country, this paper shades light on the social complexity of the return experience, with a focus on the tension between the research of personal autonomy and the social pressures at the community level. Through the observation of the dynamics of the return, I suggest the existence of a social construction of the return reproducing an image of economic prosperity which is in stark contrast with the hard reality of the Malian migration nowadays. In the second part of the article, I look in more detail at the stories of three returning migrants facing multiple difficulties in reintegrating within their local communities. The three stories are also representative of different strategies that migrants may adopt when facing the return.

Keywords: Mali; Migration; Return; Social impact; Individual initiative.

Il folklore peruviano in un contesto migratorio

L'articolo si pone l'obiettivo di illustrare il modo in cui un gruppo di migranti può utilizzare le proprie pratiche culturali per cercare di dare un significato all'esperienza migratoria che sta vivendo. Il lavoro di osservazione che ho condotto a Perugia, una città italiana, tra i migranti peruviani, mi ha fatto comprendere l'importanza del folklore, sia per evocare le proprie origini, e quindi per recuperare una soggettività forte, sia per commentare il proprio percorso migratorio e i cambiamenti sociali causati da esso. Vi sono alcune danze, ad esempio, che consentono di creare meta-commenti sui cambiamenti che hanno investito i rapporti di genere. Altre possono diventare dei marcatori di status sociale. L'articolo descrive anche il processo di riconoscimento del folklore da parte dello Stato peruviano, essendo questo il motivo per cui le danze considerate tradizionali sono una chiara espressione del nazionalismo peruviano.

Parole chiave: Folklore; Perù; Migrazioni; Trasformazioni culturali; Stratificazione sociale; Associazionismo straniero.

Peruvian folklore in an immigration context

The article has the aim to illustrate the way in which some immigrants may use their own cultural practices to give meaning to their experience of migration. The work of observation that I conducted in Perugia, Italy, among Peruvian migrants, made me understand the importance of folklore, that is used to evoke the original places from where people migrated, but also to recover a stronger subjectivity, and to make comments on the migration and the social changes caused by it. There are some dances, for example, that allow to create meta-comments on the changes that have affected gender relations. Other dances may become markers of social status. The article also describes the process of recognition of folklore by the Peruvian State, this being the reason why the traditional dances are a clear expression of Peruvian nationalism.

Keywords: Folklore; Peru; Immigration; Cultural transformations; Social stratification; Immigrant associations.

SARA ELISA BRAMANI
Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione
“Riccardo Massa”
Università degli Studi di Milano Bicocca
sara.bramani@unimib.it

Etnografia della famiglia Calaña a Milano

L'articolo sviluppa l'analisi del materiale etnografico raccolto durante una ricerca antropologica della durata di dieci mesi nella città di Milano su un gruppo familiare peruviano interessato da processi di mobilità transnazionali. Esso è un contributo all'analisi del rapporto tra le forme stabili e le forme mobili dei flussi culturali globali a partire da uno sguardo “dislocato”, in quanto capace di assumere le dimensioni della mobilità e della dislocazione quali fattori costitutivi dell'abitare e dello stare.

Nel contesto del gruppo familiare analizzato il tema principale riguarda la possibilità di pensare alla famiglia quale nodo, fisico e teorico, tra processi di deterritorializzazione e riterritorializzazione. Attraverso una “descrizione densa” del contesto intimo delle relazioni tra i membri del network familiare, l'analisi cerca di evidenziare il carattere performativo delle pratiche e delle narrative dell'abitare in rapporto al carattere intergenerazionale assunto dai progetti di mobilità del gruppo familiare.

Parole chiave: Processi migratori; Transnazionalità; Etnografia; Dislocazione; Flussi culturali.

An ethnographic description of a Peruvian family in Milan, Italy

The article aims to develop the analysis of ethnographic material collected during 10 months of anthropological research in the city of Milan on a Peruvian family involved by processes of transnational mobility. The intention is to offer a contribution to the analysis of the relationship between stable and mobile forms of global cultural flows through a dislocated perspective capable to take a glance at the mobility and movement dimensions as constitutive factors of living and being.

In the context of the family group which I analyzed, the main theme concerns the possibility to think of the family as a node, physical as well as theoretical, between processes of deterritorialization and reterritorialization. Through a thick description of the forms and contents assumed by the intimate relations between the members of the family network, the analysis highlights the performative character of the practices and narratives of living in the intergenerational mobility projects taken on by the family group.

Keywords: Migration processes; Transnational; Ethnography; Dislocation; Cultural flows.

Istruzioni per gli autori

L'Archivio Antropologico Mediterraneo accetta contributi in italiano, francese, inglese, spagnolo. La redazione si occupa della valutazione preliminare dei contributi proposti (articoli, recensioni di libri, recensioni di iniziative di interesse antropologico, ecc.).

I membri del comitato scientifico, in stretta collaborazione con la redazione, possono proporre iniziative editoriali (numeri monografici, atti di convegni, ecc.).

Gli articoli ricevuti dalla redazione sono sottoposti, in forma anonima, al giudizio di uno o più membri del comitato scientifico o della redazione e a quello di un esperto esterno, secondo la procedura "a doppio cieco".

Il manoscritto definitivo, una volta accettato e redatto, secondo le norme fornite agli autori (scaricabili dal sito), deve essere inviato alla redazione in formato elettronico.

Gli articoli non supereranno le 20 cartelle (2000 battute per pag., complessivamente 40000 battute spazi e note inclusi). Le norme redazionali si trovano sul sito www.archivioantropologicomediterraneo.it. Contributi più lunghi possono essere accettati su parere favorevole dei lettori. Le eventuali illustrazioni dovranno essere inviate su CD alla redazione in formato JPG BASE 15 cm. I rinvii alle immagini all'interno del testo dovranno essere chiaramente indicati in questa forma: (Fig. 0).

Ogni immagine dovrà essere corredata di didascalia, dell'indicazione della provenienza ed eventualmente del copyright.

Ogni contributo dovrà essere accompagnato da:

- a) un abstract in italiano e in inglese (max. 1000 battute spazi inclusi);
- b) cinque parole chiave in italiano e in inglese;

Ogni autore dovrà indicare la sede di lavoro, e l'indirizzo elettronico. Le recensioni non supereranno le 20000 battute senza l'autorizzazione della redazione.

La presentazione dei volumi recensiti dovrà presentare: il nome e il cognome dell'autore in maiuscolo, il titolo dell'opera in corsivo, luogo e data di pubblicazione, numero di pagine, ISBN e l'immagine della copertina.

Per proporre un contributo scrivere a:

Gabriella D'Agostino: gabriella.dagostino@unipa.it

Ignazio E. Buttitta: ibuttitta@yahoo.it

Vincenzo Matera: vincenzo.matera@unimib.it

Redazione Archivio Antropologico Mediterraneo

Università degli Studi di Palermo

Dipartimento di Beni Culturali Storico-Archeologici, Socio-Antropologici e Geografici, Sezione Antropologica.

Piazza I. Florio 24, cap. 90139, Palermo.