

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.

“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 Ricœur 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). Kassala (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 narrazioni stereotipate 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 (Fabiotti, 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.

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.