


 **MIMESIS / CARTOGRAFIE SOCIALI**

N. 6

Collana diretta da Lucio d'Alessandro *e* Antonello Petrillo

COMITATO SCIENTIFICO

Fabienne Brion (Université Catholique de Louvain)

Alessandro Dal Lago (Università di Genova)

Didier Fassin (Institute for Advanced Study, School of Social Science,
Princeton, New Jersey)

Fernando Gil Villa (Universidad de Salamanca)

Akhil Gupta (University of California)

Michalis Lianos (Université de Rouen-Haute Normandie)

Marco Martiniello (Université de Liège)



Laurent Mucchielli (Laboratoire Méditerranéen de Sociologie, CNRS)

Salvatore Palidda (Università di Genova)

Michel Peraldi (Centre d'analyse et d'intervention sociologiques, CNRS- EHESS)

Andrea Rea (Université Libre de Bruxelles)

Thomas W. Ward (University of South California)





DECOLONIZZARE LE MIGRAZIONI

Razzismo, confini, marginalità

a cura di
Tindaro Bellinvia e Tania Poguisch

Prefazione di
Gennaro Avallone e Salvo Torre

 MIMESIS



*Laboratorio di ricerca socio-politica sulle migrazioni
e le marginalità urbane
Via Fonderia, 4 – 98121 Messina*

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Collana: *Cartografie sociali*, n. 6
Isbn: 9788857545806

© 2018 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

INDICE

PREFAZIONE <i>di Gennaro Avallone e Salvo Torre</i>	7
GOVERNAMENTALITÀ NEOLIBERISTA, SPAZIO EUROPEO ED EPISTEMOLOGIA POLITICA DELLE MIGRAZIONI CONTEMPORANEE <i>di Lidia Lo Schiavo</i>	23
I CONFINI FANTASMA DELL'EUROPA <i>di Tania Poguisch</i>	41
IL RAZZISMO, LE MIGRAZIONI E LA GLOBALIZZAZIONE DEL TERRORE. UN'ARCHEOLOGIA DEL PRESENTE A PARTIRE DA FRANTZ FANON <i>di Marco Letizia</i>	61
LA SFERA DELL'INTERCULTURA. L'INTRECCIO DEI CONFINI NELLA FENOMENOLOGIA DELL'ESTRANEO DI BERNHARD WALDENFELS <i>di Eleonora Corace</i>	79
INTEGRAZIONE E MIGRAZIONI NEL MONDO CONTEMPORANEO: INTERPRETAZIONI SOCIOLOGICHE <i>di Sergio Villari</i>	95
LE POLITICHE DELL'INSICUREZZA E LA PRODUZIONE DI ETNICITÀ E MARGINALITÀ <i>di Tindaro Bellinvia</i>	113
CORPI, SPAZI E TEMPI DI DONNE MIGRANTI: STORIE DI DONNE UCRAINE A REGGIO CALABRIA <i>di Angela Bagnato</i>	131

COSTRUIRE MARGINALITÀ, FABBRICARE IDENTITÀ.

NOTE ETNOGRAFICHE SU PROCESSI MIGRATORI IN CALABRIA

di Giovanni Cordova

153

LO STIGMA DEL “GHETTO ETNICO”: LA PICCOLA SICILIA DI TUNISI

NELLE FONTI ORALI

di Carmelo Russo

173



CARMELO RUSSO

LO STIGMA DEL “GHETTO ETNICO”: LA PICCOLA SICILIA DI TUNISI NELLE FONTI ORALI

Contrariamente alle apparenze, rafforzate peraltro dalla percezione selettiva e mediata dei media e di certa sociologia di ispirazione giornalistica, gli uomini e le donne del ghetto non sono una specie particolare di esseri umani alla ricerca di una denominazione. Sono persone ordinarie che cercano di costruire la loro vita e di migliorare il proprio destino nel bene come nel male nelle circostanze inusualmente oppressive e deprimenti che sono loro imposte.

L. Wacquant

1. *Premessa*

La Tunisia ha costituito una delle mete privilegiate dall'emigrazione siciliana. Tra la seconda metà del XIX secolo e i primi decenni del XX i flussi dall'Isola divennero copiosi, innestandosi su presenze italiane più antiche, come quelle dei tabarchini, degli ebrei detti *livornesi*, degli schiavi catturati dai corsari tunisini, dei religiosi, soprattutto cappuccini (Loth, 1905; Pasotti, 1971; Pendola, 2007; Melfa, 2008A; Speciale, 2016). Con l'instaurazione del protettorato francese nel 1881, cantieri di lavori pubblici, miniere, industrie, lavori agricoli attirarono una numerosa manodopera secondo lo schema, un po' stereotipato, dei «capitali francesi e lavoratori italiani» (Pasotti, 1971: 52-54). Non erano solo i siciliani poveri a partire. Fonti orali confermano come una parte dei migranti provenienti dall'Isola fosse costituita da notabili e ricchi proprietari terrieri che avevano preferito l'espatrio a causa delle mutate condizioni politiche post-unitarie (Russo, 2016: 85-111). Tuttavia, non diversamente da come accade per i migranti di oggi, era su chi fuggiva la miseria, chi si dibatteva nelle precarietà dell'esistenza che veniva costruito dall'esterno lo stereotipo di una “identità siciliana” da parte di chi deteneva potere politico, decisionale, mediatico (Pasotti, 1971: 80). Lo stato arretrato dell'agricoltura, la crisi agraria, la povertà del suolo, lo sfruttamento dei lavoratori (Renda, 1963: 63-64),



l'espansione della fillosera (Melfa, 2008A: 25) rappresentavano le cause della migrazione delle classi lavoratrici povere, cui si sommarono ragioni politiche, quali i sanguinosi tumulti del 1893 e 1894 (Renda 1963: 64). Inoltre molti siciliani partivano perché renitenti alla leva o per problemi con la giustizia italiana, altri ancora perché scappavano in seguito a implicazioni con la mafia, perseguitati o mafiosi essi stessi (Loth 1905: 331).

La migrazione siciliana è associata, nell'immaginario tunisino, in quello veicolato dalle autorità francesi e anche in molte autorappresentazioni, alle classi lavoratrici capaci di impiegarsi in lavori faticosi, soprattutto legati all'edilizia, all'agricoltura, nella pesca, nell'artigianato e nella piccola industria. Come avvenuto in molte aree del mondo, e come avviene per molti fenomeni migratori, anche in ragione delle catene migratorie di richiamo, i siciliani tendevano a installarsi, soprattutto nella prima parte dell'esperienza migratoria, in quartieri abitati quasi esclusivamente da corregionali, tanto da essere definiti *Petites Siciles*. Ve ne erano a Tunisi, a La Goulette, Biserta, Ferryville (Menzel Bourguiba), Hammam Lif, Grombalia, Saïda, Redeyef, Susa e Sfax.

Scopo del saggio vuole essere quello di analizzare le rappresentazioni *emiche* della Piccola Sicilia di Tunisi così come la memoria delle persone di origine siciliana che ancora oggi vivono in Tunisia la "ricordano", la riplasmano e ricostruiscono, l'hanno ricevuta dai racconti e la tramandano. L'interesse qui palesato verte principalmente sulle percezioni "dal di dentro" dei siciliani della Piccola Sicilia di Tunisi, sui modi in cui vengono narrate. Non ci interessa qui tanto "la verità" o "la realtà" quanto la plasmazione, la costruzione e la ricostruzione della vita sociale di quel quartiere, che, come evidenzia Daniela Melfa, «restano assai importanti e altrettanto "reali" in quanto elementi della vita sociale e individuale, nonché componenti di una mitologia sempre viva» (2007: 231). Focus pertanto è costituito dallo spazio percepito e vissuto dagli attori sociali. Non è lo spazio geometrico quello che viene qui indagato ma quello creato e praticato (de Certeau, 1990: 173). Spazio narrato ma anche immaginato, in cui non sono gli elementi urbanistici a essere presi in considerazione – seppure di sicuro interesse nei loro rapporti di interdipendenza con quelli antropologici – quanto quelli simbolici che dotano di senso e significati lo spazio.

2. Teoria, metodi e fonti

Il contributo, come già accennato, è incentrato sulla memoria. La memoria implica un lavoro selettivo del ricordo, che ingloba, rielabora o esclude altre rappresentazioni. Piuttosto che semplice registrazione di eventi tra-

scorsi, è la loro costruzione sociale (Fabietti, Matera, 1999: 6-9): processo che può estremizzarsi in una possibile "invenzione" (Hobsbawm, Ranger, 1983). I gruppi sociali possono avere più memorie, sulle quali può esistere consenso o disaccordo, pertanto la memoria collettiva può essere condivisa o contesa (Fabietti, Matera, 1999: 10-11). La memoria è una ricostruzione continuamente attualizzata del passato e non il suo fedele ricordo (Candau, 2002 [1998]: 11). È funzionale al presente e implica una "politica", perché l'uso della memoria attiene al perseguimento di determinati scopi (Fabietti, Matera, 1999: 10-11). Oltre all'identità, la memoria è legata alla "tradizione", in quanto fonda un universo di significati collettivi e condivisi che riconducono a un ordine immutabile preesistente (Candau, 2002: 151).

Le fonti che verranno utilizzate saranno prevalentemente quelle orali desunte dalle storie di vita che abbiamo raccolto in Tunisia tra 2012 e 2016 tra i "discendenti" dell'antica migrazione siciliana¹. Nel paese nordafricano vivono circa ottocento persone di antica origine italiana, la gran parte delle quali vanta ascendenze siciliane. La scelta di affidarci alle storie di vita si rende necessaria volendo restituire memoria, rappresentazioni mentali, percezioni e narrazioni della Piccola Sicilia di Tunisi. Le storie di vita aprono all'antropologia e alla storia orale uno squarcio profondo sulla vita sociale, economica e culturale di un gruppo, sulla vita privata e familiare, sulla mentalità e i costumi, soprattutto «sul modo in cui sono vissuti, e vengono ricordati e rielaborati, gli eventi della cosiddetta grande storia dagli ignoti protagonisti della vita quotidiana» (Pavanello, 2010: 174). Le fonti orali verranno affiancate ad alcune fonti scritte perlopiù coeve, che in alcuni passi ricostruiscono l'immagine del quartiere.

Gli argomenti trattati in questo contributo toccano in parte alcune questioni di antropologia urbana, sempre più interessata alla città e ai suoi quartieri come luogo di interpretazioni più che luogo fisico, di mappe mentali più che topografiche (Sobrero, 1992: 165). Lo sviluppo nell'alveo dell'antropologia urbana, dagli anni Sessanta del XX secolo, di quello che è stato definito *ghetto approach*, ha comportato l'interesse circa minoranze, quartieri poveri, gruppi nazionali più che sulla città nella sua totalità, senza disdegnarne le relazioni. Nella convinzione che le percezioni degli abitanti, per quanto distorte rispetto alla materialità fisica degli oggetti ur-

1 Cinquantatré storie di vita di italiani di Tunisia, la maggior parte delle quali registrate con Marta Scialdone in Tunisia tra 2012 e 2013, sono depositate presso il Laboratorio di antropologia delle immagini e dei suoni "Diego Carpitella" del Dipartimento di Storia Culture Religioni dell'Università "Sapienza" di Roma. Di tutte le interviste sono disponibili audio e trascrizioni, di molte anche riprese video e fotografie.

banistici e architettonici, riferiscono di una coerenza della loro immagine di città vissuta e praticata (Sobrero, 1992: 225).

In misura maggiore, la Piccola Sicilia si propone come un caso di “quartiere etnico” che riproduce alcuni temi riscontrabili nelle metropoli statunitensi dei secoli XIX e XX. Tra questi, lo stigma sociale fondato sull’idea di «criminalità endemica, immiserimento collettivo e decadenza sociale interna» (Wacquant, 2016 [2008]: 71).

Sulle Piccole Sicilie di Tunisia, e su quella della capitale in particolare, alcuni lavori sono stati scritti. In particolare quelli di Daniela Melfa (2007A, 2007B) costituiscono un punto di riferimento per l’approccio che abbiamo evidenziato. Si segnalano inoltre i contributi di Christophe Giudice (2003), quello di Adrien Salmieri (2002), di Marinette Pendola (2012). Alcuni cenni si trovano nei lavori più ampi di Gaston Loth (1905), Nullo Pasotti (1971), ancora Marinette Pendola (2007). Oltre che per l’approccio etnografico, questo contributo vuole aggiungere un piccolo tassello alla conoscenza della Piccola Sicilia di Tunisi in merito all’utilizzo di fonti orali inedite raccolte “di prima mano” sul campo² – Daniela Melfa fa uso di interviste realizzate da Laura Davì tra gli anni 1996 e 1998 – da ascrivere a esigenze da *urgent anthropology*. Sono pochi gli abitanti ancora in vita della Piccola Sicilia e le persone che con il quartiere hanno avuto contatti diretti, per irrimediabili ragioni anagrafiche. La memoria tenderebbe a sfumare in alcune ricostruzioni contemporanee “meno plurali” e gli stessi giovani tunisini conoscono poco la storia, non troppo remota, della Piccola Sicilia. Il quartiere negli ultimi decenni è mutato rapidamente anche negli aspetti materiali, dopo averlo già fatto nella componente sociale, pertanto i simboli che riconducono al carattere siciliano sono sempre meno visibili: per quanto tempo e con quali significati si potrà parlare a Tunisi ancora di *Petite Sicile*?

3. Tunisi e il suo sviluppo

Ancora nel 1860 la gran parte della popolazione europea residente a Tunisi si concentrava nella “città antica”, la città araba, la medina, delimitata dalle mura e dalle sue porte, e in parte minore nel quartiere franco che sorgeva poco fuori di essa (Giudice, 2003: 206; Pasotti, 1971: 17). «Prima che i francesi arrivassero c’era la medina. C’era la cinta delle

2 I nominativi degli intervistati vengono modificati per preservare le reali identità.

mura, va bene? Con delle porte, e rimangono le porte, ed era tutto muro»³. Le testimonianze riferiscono di una opposizione netta tra la medina – la città – e quello che c'era oltre di essa: il nulla, la non-città. «Vivevano al centro di Tunisi, dove c'è attualmente la Moschea Zitouna, al centro-centro. Perché prima si viveva... cento anni fa si viveva dove c'era gente, tutti ammassati al centro città»⁴.

L'idea della «gente, tutti ammassati al centro città» è ricorrente:

Prima che arrivassero i francesi tutta la popolazione viveva nella medina, arabi ed europei, dunque anche gli italiani. Perché davanti alla Porte de France c'erano delle paludi, immagina delle paludi e poi dopo forse, che ne so, dove adesso c'è il teatro municipale, arrivava il lago di Tunisi: il lago, con le barche, le cose e poi non c'era niente, niente, soltanto il lago e niente⁵.

Viene citato spesso il confine orientale: oltre l'attuale Porte de France c'era il mare, al più una palude, un acquitrino. Di fatti la porta è conosciuta anche come Bab al Bahr, la porta del mare: «La città di Tunisi finiva alla Porte de France. Penso che qualche cosa hai già sentito. E a monte della Porte de France c'era la città vecchia, c'era la medina. Poi dopo la Porte de France era tutta una laguna. Una laguna di melma»⁶. Più verosimilmente dei *faubourgs* sorgevano attorno a essa già nel XVIII secolo, caratterizzandosi come luoghi poveri, pericolosi, frequentati da delinquenti e prostitute (Giudice, 2003: 213).

Christophe Giudice osserva che nella Reggenza di Tunisi nel XIX secolo gli europei potevano acquistare beni immobili: «les Européens se sont lancés dans la construction d'une nouvelle Tunis entre la mer et la vieille ville. Les terrains situés en dehors de la médina sont investis» (Giudice,

-
- 3 Intervista del 04.08.2012 realizzata a Carthage a Louise T., donna, sposata, circa 60 anni. Louise è italiana nata in Tunisia di origine trapanese per via paterna e toscana da parte di madre, residente in Francia, vissuta a Tunisi sino alla metà degli anni Sessanta del XX secolo.
- 4 Intervista del 07.08.2012 realizzata a Le Kram a Jean C., medico, divorziato, circa 50 anni, italiano nato in Tunisia di origine trapanese per via di entrambi i genitori, residente a Le Kram.
- 5 Intervista del 04.08.2012 realizzata a Carthage a Stefania T., donna, sposata, circa 60 anni, italiana nata in Tunisia di origine trapanese e toscana da parte di madre, residente in Francia, vissuta a Tunisi sino alla metà degli anni Sessanta del XX secolo. Stefania è sorella di Louise T.
- 6 Intervista del 29.09.2015 realizzata a Roma a Mario R., uomo, sposato, circa 60 anni. Flavio è italiano nato in Tunisia di origine trapanese per via di entrambi i genitori, residente a Roma, titolare di un'impresa privata, vissuto a Tunisi sino alla fine degli anni Settanta del XX secolo.

2003: 206). Così divennero possibili molte speculazioni, di cui un esempio era la costruzione del consolato di Francia lungo la «promenade de la marine» (Giudice, 2003: 206). Anche Nullo Pasotti avverte che «verso la metà del secolo, molti europei, cominciavano a costruire le loro case anche fuori mura, nella zona conquistata sul mare» (Pasotti, 1971: 18). Iniziava a cambiare la percezione verso la medina: da città sublimata a ambiente sporco, insalubre, ristretto, poco consono ai modelli europei che già andavano consolidandosi. A questo era da aggiungere l'elevato costo per acquisto di immobili e affitti. Un decreto beylicale del 1897 favorì sgravi fiscali per i costruttori che realizzassero appartamenti a buon mercato: giunsero imprese europee, talvolta producendo altre speculazioni (Giudice, 2003: 206-207). Con il protettorato francese proseguì il rapido sviluppo della Tunisia europea, a est della medina, e l'opposizione tra città europea e città araba divenne stridente:

Quando sono arrivati i francesi hanno costruito la città di Tunisi che conosci sulla palude e hanno fatto una città tipo francese. [...] Molto squadrata, come Parigi, come Marsiglia, fatta così: la grande avenue larga e tutte le altre, eccetera. Hanno fatto la città europea con degli immobili bellissimi⁷.

Il capitolo II di *La Tunisia e gl'Italiani* (1937) di Giovanni Wian, autore vicino alle ideologie fasciste e nazionaliste per convinzione e non per opportunità, offre in un paragrafo dal titolo eloquente, *Una passeggiata per Tunisi*, uno squarcio della città della metà degli anni Trenta del XX secolo:

La capitale della Tunisia, come molte città dell'Africa, consta di due parti distinte: la città europea e la città araba, che, in fondo, è un insieme di quartieri popolari ove si mesce l'elemento più modesto, oltre che della popolazione araba, anche di quella italiana, maltese ed ebraica, che rappresentano, con la francese, i più importanti nuclei della popolazione della città, che si fa ascendere complessivamente a una cifra superiore ai 200.000 abitanti.

Il quartiere europeo, regolare, movimentato, in nulla dissimile da quello di una città europea, adorno di begli edifici pubblici e privati e di ricchi negozi susseguentisi ai lati di strade lunghe e diritte, si stende su una zona pianeggiante dalla marina fino a Porta di Francia [...], occupando la parte nuova della città oltre le antiche mura (Wian, 1937: 27).

La descrizione di Wian marca fortemente le differenze tra città europea e medina, sottolineando la positività degli elementi "europei" – i bei palazzi e la regolarità della pianta cittadina – come già fatto da Louise. La medina

7 Intervista del 04.08.2012 a Louise T., cit.

ritratta da Wian è costituita da una «rete fitta e intricata delle viuzze strette e ingombre, d'un estremo interesse folkloristico, che costituisce il Suk, il mercato, anzi i mercati» (Wian, 1937: 28):

Ed è un correre e un vociare d'innomerevoli venditori ambulanti, dal vestimento più... democratico che si possa immaginare, che agitano, tenendola in alto, col braccio teso la merce che son disposti a vendere... Immaginate le più svariate cose: ora è una gallina, come può essere un coltello dal manico arabesco o un vecchio quadro o una collana di vetro comune. Altri venditori più... professionali se ne stanno placidamente adagiati fumando e accarezzandosi le dita dei piedi accanto al loro carro contenente ogni varietà di merce: calze, datteri, caramelle, frutta, aromi, dolciumi (Wian, 1937: 28-29).

A questa immagine quasi caricaturale restituita da Wian si contrappone il bagliore della città europea con la sua strada principale, l'avenue Jules Ferry (oggi avenue Bourguiba):

L'Avenue Jules Ferry ha nel mezzo un vasto marciapiede, fiancheggiato da alberi, che rappresenta il passaggio preferito dei tunisini. [...] Vi si notano anche il Teatro Municipale e diversi cinematografi, caffè e luoghi vari di ritrovo e di svago, che animano la città di una vita mondana la sera fino a tarda ora. Quest'arteria è la più importante di Tunisi ed è una delle più belle strade dell'Africa mediterranea. Essa taglia la città moderna in due parti e da essa si dipartono dai due lati vie perpendicolari, che hanno, a loro volta, altre trasversali, tutte importanti, con ricchi ed eleganti negozi, begli edifici, animate da un traffico intenso: portano quasi tutte il nome di paesi d'Europa, a denotare il carattere europeo della nuova città (Wian, 1937: 31).

I modelli europei hanno così mutato di segno alla medina, come appare evidente anche dalle testimonianze orali: gli interlocutori puntualizzano spesso che i propri avi non vivevano nella medina, evidenziando come era proprio dove si fermava la Tunisi araba che cominciava quella europea, segnando spazi delimitati, separati, non sovrapponibili.

4. Le origini della Piccola Sicilia

Il quartiere della Piccola Sicilia sorse sul finire del XIX secolo, nell'ambito del recupero dell'area paludosa che si estendeva oltre la Bab al Bahr. In particolare, la zona che diede origine alla Piccola Sicilia era quella a sud dell'attuale avenue Bourguiba.

Nel 1905 Gaston Loth scriveva che nella zona presso il porto, su un terreno appartenuto alla famiglia di un senatore di Roma, vecchio prefetto di Napoli, centinaia di casette e baracche bianche sorgevano l'una accanto all'altra, in un agglomerato chiamato *Petite Sicile* (Loth, 1905: 333). Un testimone si esprime così circa le origini del quartiere:

Una certa Donna Fasciotta, credo si chiamasse così, praticamente prese questo terreno sempre dalla famiglia beylicale, a niente. E lei per ogni carretto, dava un soldo a chi portava della terra, dei residui, eccetera. E praticamente nasce la città di Tunisi con tutti questi residui. La Piccola Sicilia era la parte verso il mare. E all'inizio erano casette basse, un po' com'era in Sicilia⁸.

Qui le speculazioni edilizie citate da Giudice trovano un riscontro concreto in «Donna Fasciotta», che, ottenuto dal Bey il terreno paludoso a un prezzo irrisorio, avrebbe pagato con «un soldo» coloro che avessero riversato materiale di sterro promuovendo la costruzione della Piccola Sicilia.

Carlotta Fasciotti era la figlia di uno dei più ricchi commercianti italiani di Tunisia, Paolo Antonio Gnecco, (1786-1866), genovese, che già negli anni Venti del XIX secolo gestiva importanti traffici di olio e grano e promuoveva la costruzione del palazzo di famiglia, appena fuori la medina, divenuto famoso per aver ospitato esuli repubblicani, tra cui Garibaldi, e la tipografia del Corriere di Tunisi (Michel, 1941: 54). Nel 1845 Carlotta sposò Eugenio Fasciotti, torinese, laureato in legge, console italiano a Tunisi tra 1861 e 1862, poi prefetto a Bari, Reggio Emilia, Catania, Udine, Cagliari, Padova, Napoli e dal 1877 senatore del Regno d'Italia⁹.

Della figura di Carlotta Fasciotti è impregnato l'immaginario collettivo degli italiani. Una testimonianza registrata da Laura Davi nel 1995 e ripresa da Daniela Melfa rivela:

Questa che ha fatto? Ha preso una sedia! Prese una sedia, si è messa lì alla Porta di Francia, e tutti questi che avevano un carretto, andavano a prendere terra, dappertutto, venivano e... *ils remplissaient, ils colmataient le terrain...* E una volta che tutto questo terreno è stato recuperato, lei se lo vendeva! E di lì, di lì, sino che arrivò al porto. E questa è una Fasciotti! (intervista a Armando del 13.12.1995 realizzata da Laura Davi, cit. in Melfa, 2007A: 232).

8 Intervista del 29.09.2015 a Mario R., cit.

9 P. Mengarelli, voce *Fasciotti, Eugenio Vincenzo*, Dizionario Biografico Treccani, disponibile on line alla pagina web <[http://www.treccani.it/enciclopedia/eugenio-vincenzo-fasciotti_\(Dizionario-Biografico\)/>](http://www.treccani.it/enciclopedia/eugenio-vincenzo-fasciotti_(Dizionario-Biografico)/>) (01/2017).

Affidandosi a fonti documentarie, Giudice precisa che la proprietà di Carlotta Fasciotti era composta, nel 1897, da terreni per 15 ettari in parte ereditati, in parte acquistati da lei, in parte donati dal governo tunisino (Giudice, 2003: 216). Alla sua morte gli eredi cominciarono a vendere gran parte della proprietà: nel 1949 non restavano che due ettari (Giudice, 2003: 217).

Nullò Pasotti riprende il tema delle speculazioni:

Fece scalpore l'affare degli alloggi della Piccola Sicilia, sui terreni in riva al lago che appartenevano a una antica famiglia di Tunisi. Questa famiglia li aveva acquistati per poche piastre al tempo dei Bei, e quando gli emigrati cominciarono a affluire in città, essa affittò loro a poco prezzo piccole parcelle di terreno fangoso col compito di consolidarlo autorizzandovi la costruzione di abitazioni leggere. Coll'obbligo tuttavia di andarsene, rimettendo tutto a posto (e cioè di distruggere le costruzioni) nel caso in cui i terreni fossero venduti. Gli italiani che vennero a installarsi nel quartiere, costruendo capanne e casette furono forse 10.000. Ma quando anche a Tunisi i prezzi cominciarono a rincarare e i terreni della Piccola Sicilia consolidati nel frattempo grazie al continuo riversare delle immondizie, di pietre e di calcinacci, attirarono l'attenzione di uomini d'affari, molti suoi abitanti dovettero sloggiare per via del contratto e si trovarono sulla strada, avendo perso anche quel poco che possedevano e che avevano speso per costruire le loro capanne (Pasotti, 1971: 54).

Da un confronto delle fonti precedenti possiamo analizzare alcuni aspetti ricorrenti nelle vicende che hanno visto nascere la Piccola Sicilia. In primo luogo, è radicata nella memoria l'idea "leggendaria e mitizzata" della donna lungimirante e furba, capace di "fiuto per gli affari", appartenente a una ricca famiglia genovese ben inserita negli ambienti "che contano", che ottiene dal Bey in modo vantaggioso un terreno all'apparenza infruttuoso. In secondo luogo, il terreno paludoso viene reso "edificabile" con l'astuzia di farvi riversare, con un minimo investimento economico, materiali di scarto. Inoltre, si intravede la connotazione povera dei siciliani di questo territorio, attratti da affitti bassi, dalla facilità con cui si potevano costruire baracche o piccole costruzioni di una sola camera (Loth, 1905: 333). Pasotti avverte che il terreno non più paludoso aveva procurato «l'attenzione di uomini d'affari» – già anticipata da Giudice – che costrinse i siciliani a sfratti dolorosi. La connotazione siciliana della popolazione del quartiere era largamente preponderante, caratterizzando la Piccola Sicilia con lo stigma del ghetto etnico. Gli intervistati insistono sul fatto che gli abitanti «erano tutti siciliani», presentando lo spazio della Piccola Sicilia come separato dal resto della città europea e caratterizzato da una certa solidarietà sociale. Questa rappresentazione è spesso fornita anche dagli interlocutori tunisini e dall'immaginario francese.

5. Stereotipi della “razza siciliana”

La stampa e la pubblicistica francese alla fine del XIX secolo costruirono stereotipi negativi degli italiani, focalizzandosi soprattutto sui siciliani. Da episodi di cronaca realmente accaduti venivano isolati “tratti tipici” di una sicilianità declinata al negativo, determinando una “razza” con connotazioni peculiari costruite attorno a una essenza etnica.

Tra i maggiori promotori delle retoriche anti-siciliane si distingueva Victor De Carnières, capo del partito agrario (Pasotti, 1971: 80) che fondò diversi giornali sostenendo strenuamente gli interessi francesi. Questi stigmatizzava la presenza siciliana in diversi articoli, individuando nei caratteri siciliani una inferiorità etnica sostanziata dall’incapacità di miglioramento sociale e di tutela della propria dignità (Melfa, 2008A: 75).

Le retoriche anti-italiane, e anti-siciliane in particolare, si inscrivevano in una ideologia più ampia da parte delle autorità francesi basate sul *péril italien*: la Francia, titolare di un protettorato in Tunisia, osservava con disagio che i propri cittadini erano numericamente inferiori agli italiani. Le politiche delle naturalizzazioni francesi furono la risposta più concreta a questo problema, utilizzate per attrarre italiani, facendo leva sulla possibilità di impieghi lavorativi altrimenti preclusi e miglioramenti salariali (Russo, 2016: 86). Era un processo ambivalente: si proclamava l’inferiorità dei siciliani tentando di includerli nella cittadinanza francese. La questione era fortemente dibattuta, cosa che attesta quanto fosse diffusa l’idea di una “razza siciliana”. Le posizioni favorevoli all’assimilazione siciliana, frutto della constatazione che non era pensabile colonizzare la Tunisia con i soli francesi, né sperare in un ridimensionamento delle presenze siciliane, si basavano su interpretazioni in chiave etnica, richiamando perfino il passato normanno della Sicilia e il fatto che tra i siciliani ci fosse «qualche biondo», o il parallelismo tra siciliani e “rudi” francesi del Nord (Loth, 1905: 426). Una caratterizzazione stereotipata dei siciliani verteva su resistenza al lavoro, sobrietà, parsimonia, fermezza dei propositi, praticità di idee, spirito di sacrificio: tratti positivi che tuttavia, favorendo il loro impiego a discapito dei lavoratori francesi, creavano malcontento e disoccupazione. Questi, forti dell’appoggio di parte della stampa, accusavano i siciliani di “concorrenza sleale” per la preponderanza a obbedire al padrone e ad accontentarsi di salari bassi (Melfa, 2008A: 70-71). Come osservato da Daniela Melfa, gli stereotipi erano veicolati anche da parte italiana. Il console Carletti riconosceva nei siciliani un sentimento esagerato dell’onore, reati di sangue e violenze (Melfa, 2008A: 70-71). Questi temi erano usati dalle autorità francesi per

presentare i siciliani come «les éléments perturbateurs de la tranquillité publique» (Loth, 1905: 336). Loth evidenzia che i siciliani erano ritenuti incapaci di riconoscere poteri istituzionali e organi amministrativi, tendenti a fare giustizia da sé. Scrive del timore che i siciliani volessero stabilire in Tunisia «le système de gouvernement par *prepotenze*» vigente nell'Isola (Loth, 1905: 329-330). Controversie cruente, omicidi, vendette pubbliche, risse, omertà e silenzi elevati a atti eroici contribuivano a dare fondamento a questa tesi.

Un testimone privilegiato come Alfonso Campisi, titolare di un corso di Lingua e Cultura Siciliana all'Università Manouba di Tunisi, ci informa di come i tunisini considerassero i siciliani:

Vorrei sottolineare come il siciliano, o come la Sicilia, viene vista dai tunisini. Ancora c'è questa visione di povertà, di grande povertà. [...] È curioso, perché in realtà è rimasta l'idea di questa povera gente che arrivava dalla Sicilia in Tunisia. E quindi Sicilia per questo è sinonimo di povertà, e continua fino ai nostri giorni. Cioè, Sicilia: va bene, poveri disgraziati!¹⁰

Il passo precedente trova il conforto di alcune testimonianze tunisine. Youssef S. afferma che «ancora oggi i vecchi tunisini del mio quartiere [tra la medina e la Piccola Sicilia a Tunisi] quando gli dici che sei siciliano pensano che sei molto povero»¹¹. Hamza F. ricorda: «Quando dissi in famiglia che volevo sposare una donna siciliana, le mie zie mi dicevano: perché vuoi sposare una donna povera?»¹²

Tra stereotipi e casi concreti si andava cristallizzando l'idea di sicilianità quale elemento peculiare irriducibile, strumentalizzata dai francesi per inferiorizzare, investita di orgoglio dai siciliani, considerata come categoria di povertà anche dai tunisini.

10 Intervista del 30.07.2013 realizzata a La Marsa a Alfonso Campisi, celibe, circa 50 anni. È nato a Trapani, ha parenti emigrati in Tunisia negli anni Venti del XX secolo sia da parte materna che paterna.

11 Intervista del 22.03.2014 realizzata a Roma a Youssef S., sposato, circa 50 anni, che ha vissuto a Tunisi sino a metà degli anni Novanta del XX secolo per poi emigrare a Roma, dove è impiegato nel settore di assistenza alla persone e nell'interpretariato.

12 Intervista del 25.03.2015 realizzata a Tarano (RI) a Hamza F., divorziato, circa 80 anni. È nato a Sousse, da cui è partito per Parigi per gli studi universitari. Ha vissuto tra Francia e Italia, impiegandosi nell'insegnamento e nella cooperazione. Risiede a Tarano.

6. La vita alla Piccola Sicilia

La Piccola Sicilia, scrive Wian, «evoca il pensiero di stenti quasi mai leniti» (Wian, 1937: 33). Il quartiere nacque, conservandolo nei decenni, con uno stigma doppio: quello della povertà e quello degli stereotipi negativi sui siciliani. Gli immigrati siciliani vi si riversavano per cercare a poco prezzo una stanza. In uno spazio angusto vivevano assieme molte persone. Nella stessa stanza si mangiava, si dormiva, si cucinava, ci si lavava (Loth, 1905: 333). Molto simile è quanto riporta Marinette Pendola:

arrivati a Tunisi, moltissimi si stabiliscono nella zona del porto, in quel grande spazio vuoto e acquitrinoso fra le mura della città e il lago di Tunisi. È una zona insalubre, in cui però si può costruire una casetta pagando un affitto minimo per il terreno. Così nasce la Piccola Sicilia, una vera e propria bidonville costituita da casupole che, in un'unica stanza, contengono tutto quanto appartiene alla famiglia spesso numerosa che vi abita (Pendola, 2007: 62).

Una testimone che ha vissuto la sua infanzia nel quartiere così riformula i suoi ricordi:

Tutte casupole, dove la gente moriva dal caldo d'estate e dal freddo d'inverno. D'estate si mettevano seduti sul marciapiede. Tiravano fuori le sedie e parlavano fino a tarda notte. Perché dentro casa era da morire dal caldo. E poi, ricordo nella mia infanzia, passavano i carrettini, vendevano di tutto. Vendevano la frutta, vendevano la verdura. Di tutto, di tutto. Vecchi, piccoli mestieri che adesso sono scomparsi. Per esempio l'arrotino, che adesso non si vede più¹³.

La testimonianza ci offre uno spaccato di vita quotidiana desolante, soffermandosi ancora sulla preponderanza di povertà e miseria:

Molto poveri. Poverissimi. [...] Era gente che lavorava fino allo stremo delle forze per cercare di mettere da parte due soldi. Che poi duravano quello che duravano. Ma io me li ricordo come molto, molto poveri [...] e vivevano in condizioni... Cioè, tutti stipati in una casupola. [...] Mamma mia come viveva, povera gente! Povera gente! E poi erano famiglie numerose. La madre non lavorava, a quei tempi non si usava. E quindi stava a casa con 'sta marmaglia di figli. Il padre lavorava... quando lavorava. Cioè, il ricordo che ho è di persone

13 Intervista del 17.08.2012 realizzata a Tunisi a Lucia T., sposata, circa 60 anni, italiana nata in Tunisia di origine trapanese, residente a Tunisi, dipendente di una istituzione italiana in pensione.

povere, però persone degne, oneste. [...] Poi è gente che ha lavorato tantissimo. Umile, che si accontentavano di poco, un soldo lo spaccavano in dieci¹⁴.

Le difficoltà economiche delle famiglie siciliane della Piccola Sicilia, con prole numerosa, madre inoccupata e padre che «lavorava... quando lavorava», si accompagnavano alla dignità di questi abitanti siciliani, enfatizzandone le capacità di far fruttare gli scarni guadagni. Ritornano gli spazi angusti in cui vivevano famiglie numerose, e si aggiungono particolari più precisi circa scarsità dei servizi delle abitazioni e condizioni igienico-sanitarie precarie: «il bagno, la vasca da bagno, la doccia, manco a pensarci, perché... Tante volte cucinavano fuori, nel cortile»¹⁵.

Sulla stessa linea si situa Giovanni Wian:

Chi vuole assistere allo spettacolo... mettiamo anche pittoresco della nostra Sicilia, che possiamo ormai con sicurezza chiamare «vieux style», non ha che a trascorrere queste vie non troppo famose, ove, tra lo sciorinamento di cosiddetta... biancheria, solcata e rigonfia di rappezzature o, addirittura «à jour», tra le espressioni di un dialetto di cui molte voci son già sparite da tempo in Sicilia anche nei conversari più modesti delle classi più umili, è offerto sinteticamente un quadro della vita di questi nostri poveri connazionali, in seno ai quali abbondano i sensi caratteristici della razza (Wian, 1937: 33).

Le testimonianze e il passo di Wian, probabilmente liberati da remore di pudore perché riferiti al passato, ribadiscono come nel quartiere della Piccola Sicilia la povertà era realmente sperimentata nelle vite quotidiane dei siciliani. La miseria è presentata come punto di partenza: uno dei temi che ricorrono nelle narrazioni è la trasformazione migliorativa della Piccola Sicilia. Wian osservava già a metà degli anni Trenta del XX secolo:

Questo quartiere, misero in origine, si è in gran parte trasformato e grandi e importanti costruzioni han già preso il posto dei modesti abituri già occupati da nostri connazionali, tutti siciliani, appartenenti alle classi più povere. [...] Il piccone demolitore cancella lentamente [...]. A chi abbia lasciato Tunisi appena una quindicina di anni fa, qualche punto di questo rione sembra addirittura irricognoscibile (Wian, 1937: 32-33).

Il tessuto sociale della Piccola Sicilia mutava con un meccanismo noto (Wacquant, 2016: 85): coloro che riuscivano a emanciparsi dalla povertà tendevano a lasciare il quartiere per spostarsi in zone più ricche: «Nasce

14 Intervista a Lucia T., cit.

15 Intervista a Lucia T., cit.

come un quartiere povero che poi diventa di transizione. Nel senso che via via che le famiglie miglioravano, lasciavano la Piccola Sicilia e andavano in altri quartieri. Poi altri subentravano»¹⁶. Le trasformazioni riguardano inoltre edilizia e urbanistica in una narrazione che si accompagna a un più ampio processo di legittimazione dell'architettura e dell'imprenditoria italiana in materia di costruzioni (Finzi, 2002).

7. *Lo stigma della delinquenza*

Si è detto in altro paragrafo di come i siciliani venissero considerati violenti, rissosi, responsabili di turbare l'ordine pubblico. Se in molti casi alcune vicende vennero amplificate strumentalmente dalle autorità francesi, vale la pena soffermarsi sulle ragioni più concrete che costituivano l'humus per alcune costruzioni stereotipate. Analizzeremo nel paragrafo alcuni elementi volti a chiarire le basi teoriche per cui Giudice può rilevare che la Piccola Sicilia era «le lieu de la délinquance, de la prostitution, de la débauche» (Giudice, 2003: 219).

Wian denuncia nella vita della Piccola Sicilia della metà degli anni Trenta del XX secolo «tutta una sequela di mali, visibili e invisibili, nominabili e innominabili [...], mali che traboccano in scene, che vanno, a seconda delle circostanze e dei temperamenti, da una scena da “Grand Guignol”, da un dramma alla Giovanni Grasso, a una farsa di “opira di pupi”» (Wian, 1937: 33). Con una certa sorpresa, proposte da un autore interessato a propugnare il nazionalismo in chiave fascista e anti-francese, le affermazioni sembrano denunciare violenze e presenze delinquenziali nel quartiere. Le analogie utilizzate da Wian circa le scene che possono verificarsi alla Piccola Sicilia non lascerebbero dubbi: il Grand Guignol era un teatro parigino caratterizzato da spettacoli violenti e macabri, Giovanni Grasso un attore e regista teatrale siciliano famoso per “I mafiosi di la Vicaria di Palermu”, le farse dell'opera dei pupi riproducevano situazioni declinate al grottesco, richiamando spesso il “senso dell'onore”.

Giuseppe Z., che ha abitato nella Piccola Sicilia, ci permette di riflettere sul tema:

R: Poi avevano fatto... e sono tutti... tutti una banda mafiosa! [risata]

D: *Tutti mafiosi?*

R: No, io dico mafiosi...

D: *Lei dice mafiosi per scherzo?*

16 Intervista del 29.09.2015 realizzata a Roma a Mario R., cit.

R: Sì, sì... siciliani.

D: *Ma c'era pure qualche mafioso, tra i siciliani?*

R: Sì che c'erano! Eccome! Io conoscevo questa gente, ma non la frequentavo, capito?

D: *Lei chi frequentava?*

R: Qualche italiano in Tunisia, ma non è che frequentavo a loro, capito com'è?

D: *"A loro" chi?*

R: [Tentennamento] C'erano molti siciliani tutti mafiosi, gente bassa [risata]. Non davano fastidio. Ma cercavano di "raschiare le spalle". Perché questi qua, c'è molti italiani al tempo scappati con le barche, sono venuti con le barche in Tunisia. E questi qua sono la gente che... che non era buona. [...] Non li frequentavo, perché erano... Mia mamma era di una famiglia educata, non voleva che frequentavo questa gente. Questa gente cattiva.

D: *Però non erano delinquenti?*

R: No, no. No... [tentennamento] No, erano... Se stavano con me, cercavano di... come si dice, di *voler* [rubare, in francese]. Vedevano a lei, di *voler*. Per esempio, se lei aveva cinque lire in tasca, ce le levavano! [risata]

D: *Cercavano di rubare?*

R: malandrini, come si dice¹⁷.

Nel dialogo riportato traspare a tratti reciproco imbarazzo e le argomentazioni si snodano in modo poco fluido, segno che le interpretazioni possono essere viziate da una mancanza di linearità discorsiva. Tuttavia sono presenti alcuni elementi per abbozzare un'analisi testuale. Tra ritrattazioni e ammiccamenti, pause e tentennamenti, l'interlocutore sembra muoversi sul filo del fraintendimento, dell'incomprensione, del malinteso e dell'ambiguità. Vengono sminuiti atteggiamenti vessatori: «non davano fastidio». Indicativo è l'utilizzo dei termini: «gente cattiva», «malandrini», meno intrisi di pericolosità e violenza rispetto a «mafiosi». Da un lato le presenze delinquenziali vengono ridimensionate nel peso sociale, dall'altro sono presentate come ineluttabili. L'unica alternativa alla rassegnazione sarebbe un atteggiamento altrettanto rinunciatario: evitarne le frequentazioni. Le risate intervengono non nei momenti di maggiore tensione ma per le frasi che potrebbero dare adito a disapprovazione: «una banda mafiosa!», «tutti mafiosi, gente bassa», «se lei aveva cinque lire in tasca, ce le levavano!» Significativo che l'unica amnesia da parte del testimone, che si esprimeva in perfetto italiano sempre con lucidità a dispetto dell'età, riguardasse il verbo «rubare», per cui fa ricorso al francese *voler*: una rimozione inconscia della memoria? (Fabietti, Matera, 1999: 17).

17 Intervista del 03.08.2012 realizzata a Radès a Giuseppe Z., celibe, circa 80 anni, sarto in pensione, italiano nato in Tunisia da entrambi i genitori trapanesi, ospite della casa di riposo a Radès.

Giovanni G. asserisce di mafiosi nella Piccola Sicilia: «Erano fuggiti. Venivano perché erano in difficoltà con persone più potenti di loro lì, capito o no?»¹⁸. D'altra parte secondo Loth la Tunisia costituiva un rifugio per banditi e delinquenti siciliani scappati dalle prigioni dell'Isola, o per coloro che con le loro azioni avevano messo a repentaglio la loro stessa vita per aver attirato le attenzioni di altre bande criminali. «Une véritable *maffia*, analogue à celles qui fonctionnaient à Palerme et à Trapani, s'était organisée à Tunis» (Loth, 1905: 331). Seguiamo ancora la testimonianza di Giovanni:

R: Allora, so che poi, bon, dopo si sono riconvertiti, più o meno.

D: *Riconvertiti nel senso che non facevano più i mafiosi?*

R: Non facevano più. Prima, l'età. E dopo, a livello così, si sono buttati un po' sulla prostituzione.

D: *Sulla prostituzione.*

R: C'erano italiani, quello, quell'altro, bon. Era più... un cerchio più nascosto.

D: *Quello degli italiani?*

R: Tra di loro, capito o no? Minorenni, non era forzato: era la potenza dei soldi. Capito o no? Che forse, forse... il padre e la madre erano... Capito o no? E c'era chi poteva permettere. Quando ti puoi permettere di spendere cinquanta dinari, adesso, cento euro al giorno. C'è gente che non si può permettere di spendere un euro, capito o no? E sei spalle al muro. E delle volte chiudono un occhio. Ma va detto anche che in quel senso muore di crepacuore¹⁹.

Tra imbarazzi, sottintesi, taciti assenti, il testimone individua nella gestione della prostituzione, tra cui quella minorile, una delle attività privilegiate dai mafiosi della Piccola Sicilia. Un breve cenno è fornito da Pendola, che cita un contributo di P. Heitz (2000: 61-95): «Organizzazioni criminali siciliane si occupavano intensamente di questa tratta delle minori, prelevando le fanciulle dalle famiglie spesso con inganni o lusinghe» (Pendola, 2007: 63). Tornando alla testimonianza, si evince come lo sfruttamento della prostituzione non sembri costituire una attività considerata propriamente mafiosa. Sia perché secondo il nostro testimone era gestita da elementi della delinquenza in declino, coloro che «non facevano più» i mafiosi. Soprattutto perché il discorso di Giovanni sfuma e si allarga a un contesto più ampio, dove centrale sembra ancora la povertà: «C'è gente

18 Intervista del 09.08.2012 realizzata a Tunisi a Giovanni G., sposato, circa 60 anni, titolare di un negozio, italiano nato in Tunisia di origine siciliana per via materna e calabrese per via paterna, residente a Tunisi.

19 Intervista del 09.08.2012 a Giovanni G., cit.

che non si può permettere di spendere un euro», che sarebbe perciò «spalle al muro» e di conseguenza anche se «muore di crepacuore», «delle volte chiudono un occhio» acconsentendo allo sfruttamento sessuale dei figli. La povertà di queste persone stride invece con i fruitori della prostituzione, con chi poteva permettersi «di spendere cinquanta dinari».

L'ultima testimonianza che qui vogliamo presentare è quella di Gioacchino D.²⁰, che, mescolando francese e italiano, rivela la propria esperienza diretta di figlio di un mafioso della Piccola Sicilia:

C'era une communauté de mafiosi, qua de Tunis. Con borsalino, chaussures, comme mon papa. [...] J'avais quatre, cinq ans, j'avais cinq ans, il est rentré dans la chambre a coucher. Il y avait ma mère, c'era la mamma, il mio papà è entrato nella camera, si è levato la giubba e aveva la fondina. Mon père m'a pas vu, la mamma dice: "Pino, Pino! Il bambino è qui!" [risata]

Ho visto sempre mio padre con il borsalino, e le chaussures di due colori. J'ai répondu à ce que vous voulez savoir. Il y avait beaucoup. C'était l'époque. Ma aveva il suo lavoro, eh, ma era così. Gente brava, molto sensibile, si crede per la famiglia, un po' come l'Italia. Perché adesso la mafia in Italia, non è più come prima. Voilà, non è più la stessa cosa. Ammazzano per niente, prima no. La famiglia, le ragazze, i bambini, le donne, erano molto rispettati²¹.

La forte esperienza diretta, rafforzata dallo stretto vincolo di parentela, rivela di un mafioso siciliano di Tunisia dei decenni scorsi che intanto «aveva il suo lavoro». I mafiosi erano «Gente brava, molto sensibile», veicolavano valori sociali: «La famiglia, le ragazze, i bambini, le donne, erano molto rispettati». Mentre i mafiosi di oggi «Ammazzano per niente, prima no».

Le testimonianze e le fonti indagate chiamano in causa una dialettica tra forme ufficiali di presentazione dell'identità collettiva e forme intime, nascoste e imbarazzanti, che fungono da spazio di rappresentazione segreto condiviso. Soprattutto le fonti orali, hanno messo in evidenza piani sempre più nascosti e ufficialmente "indicibili" della Piccola Sicilia in cui più che condotta morale dei suoi abitanti e condanna sociale verso reti informali di gestione di poteri e rapporti entrano in gioco tattiche di controllo in piani di connivenza in contiguità tra parte delle élites delinquenziali e parte degli "abitanti comuni" (Palumbo, 2006: 45).

20 Intervista del 18.08.2012 realizzata a La Goulette a Gioacchino D., sposato, circa 60 anni, impiegato in pensione, italiano nato in Tunisia di origine trapanese, residente a Nizza. Ha vissuto in Tunisia sino al 1964.

21 Intervista del 18.08.2012 a Gioacchino D., cit.

8. Conclusioni

Molte caratteristiche che la Piccola Sicilia di Tunisi presentava la avvicinerrebbero ai coevi ghetti etnici delle metropoli americane e in misura minore a quelle aree periferiche di molte città europee contemporanee. Si tratta di aree stigmatizzate dai media e dalla “popolazione dominante”, che vi individua «tutta una sequela di mali, visibili e invisibili, nominabili e in-nominabili» (Wian, 1937: 33): pericolosità sociale, degrado, delinquenza. Come visto – e come spesso accade per i ghetti afroamericani e le *banlieues* francesi (Wacquant, 2016: 165-174) – la Piccola Sicilia e i siciliani hanno sofferto di stereotipi negativi creati soprattutto, ma non solo, da parte francese. Come sostenuto da Melfa, veicolare immagini stereotipate dei siciliani di Tunisia, presentati come «figure tipiche irrigidite in alcuni tratti essenziali», parlare di razza siciliana significa contraddire quelli che erano i reali rapporti tra le persone di diverse provenienze che vivevano nella Tunisia dei secoli XIX e XX. Soprattutto nei centri urbani, non erano contemplati confini netti tra presunte comunità: più che su artificiali distinzioni, la realtà sociale si fondeva sulla complessità di scambi e relazioni (Melfa, 2008A: 72). Tuttavia nel caso della Piccola Sicilia gli stereotipi non nascono dal nulla, sono costruiti a partire da tratti non sempre falsi, semmai isolati da altri e enfatizzati per veicolare narrazioni strumentali al potere dominante. Ci parlano comunque di qualcosa di realmente accaduto: molti siciliani che abitavano la Piccola Sicilia erano poveri. Fatti di cronaca che narravano di violenze erano riscontrabili, come lo erano le presenze mafiose, gli atti criminali, lo sfruttamento della prostituzione, anche di minori.

La Piccola Sicilia ci parla di processi della memoria che tramandano, selezionano, trasfigurano il passato in ricostruzioni sempre rivolte al presente (Fabiatti, Matera, 1999: 10-11). I suoi abitanti restituiscono un esempio di come l'identità, fondata sulla memoria, non possa essere statica o definitiva, mentre diviene utile nelle interconnessioni a una problematizzazione di processi trasformativi in cui punti di vista e memorie diverse vengono costruiti e decostruiti, con strategie relazionali e inventive ben sintetizzate dalla nota formula di James Clifford, secondo cui «l'identità è congiunturale, non essenziale» (Clifford, 1988: 24).

Come osservato da Loïc Wacquant per i ghetti neri delle grandi città degli Stati Uniti (2016: 75), il territorio materiale e simbolico della Piccola Sicilia è ridisegnato innanzitutto da fattori esterni: se non ci fosse stata l'amministrazione coloniale francese, e senza la costruzione della città europea, non sarebbe esistita la Piccola Sicilia. Sarebbe un errore credere alla Piccola Sicilia come a una entità completamente separata dal resto di Tunisi.

si o perfino in opposizione a essa e in particolare al quartiere europeo. Non solo per le commistioni di rapporti umani quotidiani che andavano in senso opposto, come accennato di sopra, ma anche perché il quartiere siciliano era funzionale alle politiche coloniali francesi. Per quanto non formalizzata, si potrebbe interpretare come una «forma istituzionale» (Wacquant, 2016: 76) la volontà di mantenere la popolazione siciliana, utile manodopera, in una condizione di stigma e di inferiorità. In quanto «strumento di recinzione escludente», la Piccola Sicilia era segnata dalla diversità etnica, eppure incatenata indissolubilmente all'amministrazione coloniale che ne consolidava la dipendenza (Wacquant, 2016: 74).

Bibliografia

- Candau J., *La memoria e l'identità*, Ipermedium, Napoli 2002 (ed. or. 1998).
- Clifford J., *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino 1999 (ed. or. 1988).
- De Certeau M., *L'Invention du quotidien. I. Arts de faire*, Gallimard, Paris 1990.
- Fabietti U., Matera V., *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma 1999.
- Finzi S. (a cura di), *Architetture italiane di Tunisi*, Finzi, Tunisi 2002.
- Giudice C., *La Petite Sicile: inventaire avant disparition*, «Ibla», 192, 2, 2003, pp. 205-226.
- Heitz P., *Emigration et travail des enfants*, in J.-C. Vegliante (éd.) *La traduction-migration. Déplacements et transferts culturels Italie-France XIX^e-XX^e siècles*, L'Harmattan, Paris 2000, pp. 61-95.
- Hobsbawm E., Ranger T. (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.
- Loth G., *Le peuplement italien en Tunisie et Algérie*, Colin, Paris 1905.
- Melfa D. (A), *Sguardi italiani sulle Piccole Sicilie di Tunisia*, in Aleo S., Barone G. (a cura di), *Quaderni del dipartimento di studi politici*, Giuffrè, Catania, 2007, pp. 227-242
- Melfa D. (B), *Regards italiens sur les Petites Siciles de Tunisie*, in «Ibla», 199, 1, 2007, pp. 3-27.
- Melfa D. (A), *Migrando a sud. Coloni italiani in Tunisia (1881-1939)*, Aracne, Roma 2008.
- Melfa D. (B), *Italiani di Tunisia nei giorni di festa tra fede politica e devozione religiosa*, in Cresti F. et alii (a cura di), *Spazio privato, spazio pubblico e società civile in Medio Oriente e in Africa del Nord*, Giuffrè, Milano 2008, pp. 295-314.
- Michel E., *Esuli italiani in Tunisia (1815-1861)*, Istituto per gli studi di politica internazionale, Milano 1941.

Come si può pensare il mare?

Ermenautica-Saperi in Rotta, progetto nato da studenti/esse, docenti e marinai/e, si è proposta di esplorare, navigando a vela, il mare come campo di azione collettiva e di analisi teorica.

Attraverso i concetti di confine, convivenza, conflitto e condivisione, in cui il *con* indica la centralità delle relazioni, si raccontano “dal mare” - e in particolare dal Mediterraneo, dominato oggi da geopolitiche di immobilità e morte – i dinamismi, le connessioni e le possibilità creative.

Il volume raccoglie i contributi scritti dall'equipaggio in seguito alla prima esperienza di navigazione, tra Sicilia e Tunisia, nell'estate del 2019. Dai loro saggi, emerge l'intreccio tra una riflessione interdisciplinare, l'incontro con realtà che bucano l'attuale regime delle frontiere e la complessità del vivere insieme a bordo.

Con i saggi di: Claudio Anichini, Matteo Aria, Gianluca Bascherini, Stefano Boni, Bruno Bonomo, Marco Boriglione, Andrea Buchetti, Flaminia Calafati, Greta Maria Capece, Antonino Colajanni, Giovanni Cordova, Osvaldo Costantini, Linda D'Attili, Laura Faranda, Umberto Gentiloni, Francesca Goletti, Sara Inglese, Jasmine Iozzelli, Francesco Lattanzi, Maria Chiara Lo Forti, Paolo Lorenzi, Raffaele Maddaluno, Sergio Marchetti, Giacomo Nerici, Domiziano Pelo, Carmelo Russo, Pino Schirripa.

MAREE
miscellanee
collana peer-reviewed
€ 20,00



MAREE
itinerari antropologici



ERMENAUTICA

Dai mari condivisi i segreti della convivenza

a cura di
MATTEO ARIA



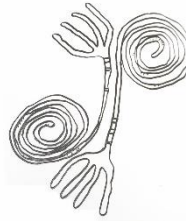
PROSPERO EDITORE



MAREE

ITINERARI
ANTROPOLOGICI

collana peer-reviewed



Direzione

Matteo Aria; Sara Inglese; Francesco Lattanzi; Cinzia Settembrini.

Comitato scientifico

Gianluca Bascherini (Sapienza – Università di Roma); Mara Benadusi (Università di Catania); Naor Ben-Yehoyada (Columbia University); Stefano Boni (Università di Modena e Reggio Emilia); Nadia Breda (Università di Firenze); Lorenzo Brutti (CNRS – CREDO Marseille Université); Antonino Colajanni (Sapienza – Università di Roma); Gaia Cottino (Università di Milano – Bicocca); Colin Dewey (California State University Maritime Academy); Adriano Favole (Università di Torino); Reinhard Johler (Eberhard Karls Universität Tübingen); Luca Jourdan (Università di Bologna); Carolina Kobelinsky (CNRS – LESC Université de Nanterre-Paris X); Alexander Koenler (Università di Perugia); Claudia Mattalucci (Università di Milano – Bicocca); Alexander Mawyer (University of Hawai'i at Mānoa); Anna Paini (Università di Verona); Barbara Pinelli (Università Roma Tre); Marcus Rediker (University of Pittsburgh); Franca Tamisari (Ca' Foscari – Università di Venezia); Serge Tcherkézoff (CNRS – CREDO – EHESS Aix-Marseille Université); Carolina Vesce (Università degli Studi di Siena).

Redazione

Andrea Buchetti; Greta Capece; Flaminia Calafati; Cecilia Draicchio; Matteo Gallo; Marta Gentilucci; Angelantonio Grossi; Jasmine Iozzelli; Raffaele Maddaluno; Sergio Marchetti; Giacomo Nerici.

ERMENAUTICA
Dai mari condivisi i segreti della convivenza

a cura di Matteo Aria

Copyright © 2021, Prospero Editore, Novate Milanese (MI).

Prima edizione: febbraio 2021

ISBN: 9788831304474



PROSPERO EDITORE

www.prosperoeditore.com

info@prosperoeditore.com

Collana: Maree

Serie: Miscellanee

Volume: 1

Direzione: Matteo Aria, Sara Inglese,
Francesco Lattanzi, Cinzia Settembrini

Grafica di copertina: Riccardo Burgazzi

Logo di collana: Srećko Jurišić

Stampato a Reggio Calabria, presso Creative 3.0

MIGRAZIONI MEDITERRANEE “ROVESCIATE”. SICILIANI E MADONNE IN ROTTA VERSO TUNISI

Carmelo Russo

INTRODUZIONE

La vocazione del Mediterraneo di proporsi come rete di connessioni tra le sue sponde ha una lunga storia, di cui la migrazione siciliana verso la Tunisia tra i secoli XIX e XX rappresenta un esempio. Questo movimento colpisce per il rovesciamento di un “verso” – da nord a sud – percepito come “non convenzionale” dai non specialisti, destabilizzante per le potenti narrazioni politico-mediatiche degli ultimi decenni. È un fenomeno poco noto, ricacciato in un oblio ancora più profondo di quello che avvolge tutta la storia emigratoria italiana, poco funzionale ai recenti racconti immigratori emergenzialisti¹. «Pianura liquida»² di relazioni e conflitti secolari, il Mediterraneo assiste oggi inerme al tradi-

¹ SALVATORE SPEZIALE, *Gli italiani di Tunisia tra età moderna e contemporanea: dia-cronia di un'emigrazione multiforme*, in LAURA FARANDA, a cura di, *Non più a sud di Lampedusa. Italiani in Tunisia tra passato e presente*, Roma, Armando, 2016, pp. 17-42.

² FERNAND BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino, Einaudi, 2010.

mento della stessa definizione braudeliana, vessato da asimmetrie di potere che tentano di cristallizzare sempre più il divario tra il nord e il sud del *Mare Nostrum*.

Alle migrazioni siciliane se ne aggiunse una *sui generis* ancora meno conosciuta: quella della Madonna di Trapani³. La prima statua approdò a La Goulette, località costiera situata a circa dodici chilometri da Tunisi, attorno al 1880. Negli anni successivi, diverse statue vennero trasportate via mare, grazie all'espansione verso altre aree tunisine del culto mariano, che assunse forme peculiari incentrate sull'interreligiosità, in un'accezione di cui si dirà nel seguito, e su feconde riplasmazioni.

Gli approdi siciliani giunsero in un paese in cui le presenze italiane erano consolidate, seppure concentrate nelle città costiere e di entità numerica esigua. I tre secoli precedenti avevano visto stabilirsi, in modo più o meno temporaneo, ebrei "livornesi" (spesso originari della Penisola Iberica), genovesi a Tabarca, schiavi catturati sulle coste meridionali dai corsari tunisini, religiosi (soprattutto cappuccini), mercanti, elementi della diplomazia, lavoratori manuali, pescatori e marinai⁴. Dal 1820 i fallimenti rivoluzionari e le repressioni antirepubblicane condussero in Tunisia massoni e attivisti politici: mazziniani, carbonari, anarchici⁵.

I diritti di extra-territorialità sanciti dalle capitolazioni e la "tol-

³ Questo contributo sintetizza alcuni saggi che l'autore ha prodotto negli ultimi anni. In particolare, per un'analisi più completa, si rimanda a CARMELO RUSSO, *Nostra Signora del limite. L'efficacia interreligiosa della Madonna di Trapani in Tunisia*, Brescia, Morcelliana, 2020.

⁴ Cfr. GASTON LOTH, *Le peuplement italien en Tunisie et Algérie*, Paris, Colin, 1905; NULLO PASOTTI, *Italiani e Italia in Tunisia dalle origini al 1970*, Tunisi, Finzi, 1971; MARINETTE PENDOLA, *Gli italiani di Tunisia. Storia di una comunità (XIX-XX secolo)*, Foligno, Editoriale Umbra, 2007; DANIELA MELFA, *Migrando a sud. Coloni italiani in Tunisia (1881-1939)*, Roma, Aracne, 2008; S. SPEZIALE, *Gli italiani di Tunisia tra età moderna e contemporanea*, cit.

⁵ Cfr. ERSILIO MICHEL, *Esuli italiani in Tunisia (1815-1861)*, Milano, Istituto per gli studi di politica internazionale, 1941; D. MELFA, *Migrando a sud*, cit.

leranza” verso lo statuto di *dhimma* di cui le “genti del Libro” godevano nella Tunisia dell’Impero ottomano (dal 1574) e dei bey (dal 1705) avevano favorito un contesto plurale, rafforzatosi dall’instaurazione del protettorato francese nel 1881. Cantieri di lavori pubblici, miniere, industrie, lavori agricoli attirarono numerosi lavoratori europei, tra cui gli italiani costituivano un gruppo consistente. In gran parte provenivano dalla Sicilia, soprattutto dalla provincia di Trapani⁶.

SICILIANI VERSO LA TUNISIA

Nella Sicilia della seconda metà del XIX secolo, il potere coercitivo del latifondo e lo sfruttamento lavorativo, la diminuzione della produttività agricola connesso all’espansione della fillosera rappresentavano fattori espulsivi che agivano su una migrazione di bassa estrazione socioeconomica⁷. Va rilevato tuttavia che una parte dei migranti provenienti dall’Isola era costituita da notabili e ricchi proprietari terrieri che avevano preferito l’espatrio alle condizioni politiche post-unitarie⁸. Dalle storie di vita emerge che si emigrava «perché si faceva così. Perché tutti partivano. Si cresceva con l’idea di emigrare». Le ragioni più profonde delle partenze andavano oltre lo schema deterministico di presunte “cause economiche”: intraprendenza, aspirazioni personali, volontà di cam-

⁶ G. LOTH, *Le peuplement italien en Tunisie et Algérie*, cit., pp. 319-320; D. MELFA, *Migrando a sud*, cit., pp. 49-50; N. PASOTTI, *Italiani e Italia in Tunisia*, cit., pp. 15-16; M. PENDOLA, *Gli italiani di Tunisia*, cit., pp. 10-17 e pp. 59-60; S. SPEZIALE, *Gli italiani di Tunisia tra età moderna e contemporanea*, cit., pp. 21-29.

⁷ FRANCESCO RENDA, *L’emigrazione in Sicilia*, Palermo, Sicilia al Lavoro, 1963, pp. 63-64; D. MELFA, *Migrando a sud*, cit. p. 25.

⁸ CARMELO RUSSO, *Sangue italiano, mente francese, cuore tunisino. Nazionalità tra percezioni e appartenenze*, in L. FARANDA, a cura di, *Non più a sud di Lampedusa*, cit., pp. 85-111.

biamento, spirito di avventura rappresentavano caratteri decisivi, trasversali a miseria o agiatezza.

Nonostante i siciliani non fossero solo poveri, è attorno a questi che stampa e vertici politici francesi dalla fine del XIX secolo costruirono una “essenza di subalternità” determinante per gli sviluppi del culto della Madonna di Trapani, funzionale alla diffusione di rappresentazioni negative della sicilianità. Alcuni episodi di cronaca inerenti degrado, prostituzione, aggressività, vendette pubbliche sfociate in omicidi, delinquenza, omertà, infedeltà, presenze mafiose offrivano esempi cui attingere per mutuare “tratti tipici” da estendere a tutti i siciliani – e a tutti gli italiani – con intenti diffamatori. I siciliani poveri contribuivano a cristallizzare una “essenza etnica” rivendicando con orgoglio quali prerogative “innate” caparbieta, dedizione al lavoro, capacità di impiegarsi in mansioni faticose⁹. Per le stesse ragioni i vertici protettoriali li tacciavano di “concorrenza sleale”: l’abitudine di accontentarsi di salari bassi avrebbe provocato ripercussioni sul malcontento dei lavoratori francesi¹⁰.

I rapporti tra siciliani e francesi erano segnati dagli squilibri di potere, con cui i detentori del protettorato – autolegittimati dal dominio politico – si arrogavano il diritto di definire dall’esterno

⁹ SILVIA FINZI, a cura di, *Mestieri e professioni degli Italiani di Tunisia*, Tunisi, Finzi, 2003. Cfr. in particolare i saggi: ADRIANO SALMIERI, *Lavoro e lavoratori italiani nella Tunisia precoloniale e coloniale*, pp. 14-54; MARINETTE PENDOLA, *Un villaggio agricolo italiano in Tunisia: Bir Halima*, pp. 202-218; cfr. inoltre MARINETTE PENDOLA, *Da Sciacca a Zaghuan: l’itinerario di una famiglia contadina*, in SILVIA FINZI, a cura di, *Memorie italiane di Tunisia*, Tunisi, Finzi, 2001, pp. 157-161.

¹⁰ G. LOTH, *Le peuplement italien en Tunisie et Algérie*, cit., pp. 329-336; D. MELFA, *Migrando a sud*, cit., p. 75; CARMELO RUSSO, *Lo stigma del ghetto etnico: la Piccola Sicilia di Tunisi nelle fonti orali*, in TANIA BELLINIA – TINDARO POGUISCH, a cura di, *Decolonizzare le migrazioni. Razzismo, confini, marginalità*, Milano-Udine, Mimesis, 2018, pp. 182-183; ALFONSO CAMPISI, *Il pericolo è alle nostre porte: l’invasione siciliana in Tunisia tra il XIX e il XX secolo*, in «Dialoghi Mediterranei» 2018, 3, [online, pagina consultata il 01/01/2020].

l’“identità siciliana”. In un processo ambivalente, il protettorato proclamava l’inferiorità dei siciliani tentando, per mezzo delle naturalizzazioni, di estendere loro la cittadinanza francese, promettendo in cambio nuovi diritti e miglioramenti lavorativi¹¹. Alla base di questa idea si situavano le differenze tra i numeri italiani e siciliani e quelli francesi.

Tra il 1905 e i primi anni Quaranta la popolazione italiana in Tunisia si attestò tra ottanta mila e novantacinque mila unità¹². Una percentuale stimabile tra il 55% e il 75% era costituita da siciliani¹³. Ancora nel 1959 un censimento del Consolato d’Italia rilevò 51.702 italiani, l’86,3% dei quali veniva ascritto a un’appartenenza siciliana¹⁴. Nonostante dati di rilievo, la questione della sicilianità travalica la statistica. I siciliani tendevano – e tendono ancora oggi – a marcare il proprio legame con l’Isola come un dato “biologico” e territoriale. Al contrario, la gran parte delle genealogie presentano incroci in cui la sicilianità incontrava provenienze da altre regioni italiane e nazionalità straniere. Nella *Tunisie Mosaïque* dei secoli XIX e XX¹⁵ le rappresentazioni e le dinamiche socioculturali si costruivano tra due poli opposti, tra i quali si situavano posizioni varie: da un lato i mescolamenti tra diversi gruppi sociali e nazionali, dall’altro la separazione dovuta all’irri-

¹¹ FRANCESCO BONURA, *Gli italiani in Tunisia e il problema della naturalizzazione*, Roma, Edizioni Tiber, 1929, pp. 35-46; N. PASOTTI, *Italiani e Italia in Tunisia dalle origini al 1970*, cit., p. 103; C. RUSSO, *Sangue italiano, mente francese, cuore tunisino*, cit., p. 86.

¹² N. PASOTTI, *Italiani e Italia in Tunisia dalle origini al 1970*, cit., p. 89.

¹³ G. LOTH, *Le peuplement italien en Tunisie et Algérie*, cit., p. 104; S. SPEZIALE, *Gli italiani di Tunisia tra età moderna e contemporanea*, cit., p. 35.

¹⁴ SILVIA FINZI, *Oltre i mestieri. Memorie, identità politica e rappresentazioni sociali dei lavoratori italiani in Tunisia*, in L. FARANDA, a cura di, *Non più a sud di Lampedusa*, cit., p. 58.

¹⁵ JACQUE ALEXANDROPOULOS – PATTICK CABANEL, *La Tunisie mosaïque. Diasporas, cosmopolitisme, archéologies de l’identité*, Toulouse, Presses Universitaires Mirail, 2000.

gidimento dei loro confini. Le pratiche matrimoniali, in cui prescrizioni sanzionatorie convivevano con la possibilità di sposarsi tra persone non appartenenti allo stesso gruppo nazionale, “etnico” o religioso, testimoniano fluidità e ambiguità.

Presentarsi come “siciliani di Tunisia” significa privilegiare un’auto-definizione simbolica, non certo genetica: a partire dall’Isola furono persone di generazioni diverse, migrate in tempi diversi. Molti siciliani di Tunisia erano nati nel paese nordafricano e spesso lo erano i loro genitori, i nonni, talvolta avi più lontani. Nella nostra indagine di campo¹⁶, di cinquantatré intervistati solo il 17% risalgono ad avi di unica origine siciliana: non a caso in questi casi erano i genitori ad aver esperito “il viaggio”. Nel 43% dei casi almeno un antenato è non italiano: tunisino, algerino, turco, greco, maltese, albanese, francese. A essere enfatizzata era una linea genealogica tra le altre possibili, una afferenza culturale a discapito di altre.

Con il trascorrere delle generazioni “essere siciliani” diveniva sempre più opzione culturale e simbolica, scelta arbitraria con cui privilegiare una determinata prospettiva tra le altre possibili, che si imponeva per il suo peso simbolico. Emblema della subalternità alimentata dallo stigma francese, permetteva di percepirsi in un’appartenenza di gruppo perché edificata – come detto sopra – dagli stessi siciliani attorno a caratteri positivi “tipici”. Era un’identità “forte”, riconoscibile, molto più di altre rappresentazioni regionali o nazionali, che ne venivano assorbite.

LA MADONNA A TRAPANI: UN BALUARDO ANTI-ISLAM

Uno dei tratti identitari della sicilianità era costituito dal riconoscersi nella Madonna di Trapani. “Nostra Donna” era emigrata

¹⁶ La ricerca è stata condotta tra 2012 e 2013.

assieme ai corregionali verso la Tunisia. «Il Corriere di Tunisi» certifica la prima processione a La Goulette il 15 agosto del 1885¹⁷. L’approdo della statua nella località costiera è segnato dal mito: scolpita a Cipro, venne sottratta all’assedio turco degli anni 1569-1571 e affidata a pescatori trapanesi stanziati a La Goulette. Il romanzo *Chronique des morts*, scritto da Adrien Salmieri e pubblicato nel 1974¹⁸, contribuì a sedimentare nella memoria l’arrivo leggendario, probabilmente influenzato dal mito del simulacro “originale”, il primo giunto a Trapani. Disattendendo studi più recenti che la datano tra 1340 e 1360 e individuano l’autore in Nino Pisano, per molti credenti trapanesi la statua primigenia sarebbe stata scolpita tra 730 e 739 proprio a Cipro e venerata in un castello di Famagosta. Nel 1191 l’Isola fu conquistata da Riccardo I re d’Inghilterra (Cuor di leone) e venduta ai templari. Il simulacro mariano fu trasferito a Tolemaide, la cui caduta dopo gli attacchi dei mamelucchi costrinse il cavaliere templare Guerreggio a imbarcarlo su una nave veneziana alla volta di Pisa.

Correndo i mari di Tunisi, la nave fu assalita da un feroce temporale e minacciata da imminente naufragio. I marinari, compreso forse il cavaliere, avranno fatto voto di lasciare alla prima terra cristiana, in cui sarebbero per approdare, la sacra Immagine. La Provvidenza condusse la nave nel nostro porto [quello di Trapani]; e l’equipaggio, fedele al voto, consegnò il simulacro ai Giurati e al popolo¹⁹.

Si scorge un primo legame tra Trapani e Tunisi: un presagio che anticiperà contatti ben più fruttuosi di alcuni secoli successivi. La statua, irrecuperabile allo spazio urbano, esse a propria dimora un sito esterno alle mura cittadine segnando i confini di un luogo de-

¹⁷ *Il Corriere di Tunisi*, 15 agosto 1959, p. 2.

¹⁸ ADRIEN SALMIERI, *Chronique des morts*, Paris, Juillard, 1974.

¹⁹ FORTUNATO MONDELLO, *La Madonna di Trapani. Memorie patrio-storico-artistiche*, Palermo, Tipografia di Pietro Montaina e Comp., 1878, p. 25.

vozionale di tipo liminare e promiscuo: l'area dove venne edificato il santuario era quella caratterizzata da un passato "pagano" – tratto ricorrente nelle narrazioni fondative – dedicato al culto di una divinità femminile, Cipride. Era questo l'appellativo con cui Venere o Afrodite erano adorate a Cipro, coincidenza non accidentale.

Le tradizioni orali raccolte da Giuseppe Pitrè concordano in parte con la leggenda, introducendo il carattere miracolistico. I pisani avrebbero lasciato una cassa in deposito nel porto di Trapani senza dichiarare cosa contenesse. Un giorno un povero storpio si adagiò sulla cassa rialzandosi guarito; altre persone inferme, cieche, sorde, mute ottennero guarigioni, acquistarono vista, udito, voce. I trapanesi aprirono la cassa e trovarono il simulacro miracoloso²⁰. L'esordio mariano qui descritto erge a protagonista la subalternità: ammalati, infermi, persone menomate e sofferenti sono recuperati a un ruolo di primo piano. La marginalità sociale è confermata dalla disposizione dei partecipanti alla processione:

precedevano gli schiavi, seguiti dalla comunità de' padri carmelitani, con la croce avanti, e dopo successivamente tenevano dietro i rispettivi ceti delle Maestranze. Erano disposti coll'ordine seguente: i merciai stavano alla sinistra, alla destra gli speziali, nel centro i mercanti e gli ultimi venivano i Giurati²¹.

Si tratta di un ordine rovesciato in cui agli schiavi veniva riservato il primo posto, a sottolineare il riscatto simbolico dei tanti trapanesi condotti in schiavitù nel Nord Africa con le scorrerie corsare. Nei secoli che precedettero la migrazione di Maria verso La Goulette, le incursioni corsare e i timori trapanesi di essere tratti in schiavitù tennero viva la memoria e l'immaginario di contatti reciproci tra Trapani e Tunisia. Sino al 1830 la gran parte dei

²⁰ GIANNI PITRÈ, *Feste patronali in Sicilia*, Palermo, Il Vespro, 1978, pp. 464-466.

²¹ F. MONDELLO, *La Madonna di Trapani*, cit., pp. 28-29.

siciliani che viveva in Tunisia era costituita da schiavi²². Missioni incaricate del loro riscatto partivano da Trapani già dalla fine del XVI secolo. Nel 1632 vennero liberati novanta schiavi tra cui trapanesi, messinesi, milazzesi, ma anche napoletani, greci e spagnoli²³. In questo legame che si nutriva di paure, catture e riscatti, in cui influiva il clima delle crociate che vedeva Trapani avamposto proteso nel Mediterraneo, la Madonna di Trapani occupava un ruolo centrale: era la protettrice della città siciliana, chiamata a intervenire contro i corsari musulmani non appena le loro imbarcazioni fossero avvistate dal mare e a intercedere in favore della liberazione degli schiavi trapanesi reclusi nei bagni di Tunisi. A tali scopi la statua mariana veniva trasportata dentro le mura per proteggere dagli assalti provenienti dai “Regni barbareschi” dell’Africa settentrionale. Nostra Signora era la Madonna dei trapanesi che assurse a baluardo anti-islam²⁴, rinnovando le originarie peripezie tra aree contese tra cristianesimo e islam, come Cipro e Terrasanta.

La fama miracolosa, le virtù apotropaiche e taumaturgiche della Vergine trapanese favorirono l’espansione del suo culto, su cui si incentrò lo sviluppo di diverse forme di arte sacra: statue di dimensioni varie, di fattura e materiali più o meno pregiati, cammei e immagini, si diffusero oltre Trapani e la Sicilia. Nel XVII secolo numerose statue della Madonna di Trapani si trovavano in chiese e residenze private in Sicilia e altre regioni italiane, in Francia, Spagna, Germania, Ungheria, in aree mediorientali, comprese quelle dell’Impero ottomano²⁵. Tutte le raffigurazioni, con rarissime eccezioni, mantenevano un’iconografia fissa:

²² SALVATORE BONO, *Siciliani nel Maghreb*, Mazara del Vallo, Liceo ginnasio Gian Giacomo Adria, 1989, pp. 13-14.

²³ Ivi, pp. 21-23.

²⁴ C. RUSSO, *Nostra Signora del limite*, cit., pp. 159-162.

²⁵ F. MONDELLO, *La Madonna di Trapani*, cit., pp. 77-78.

Ritta in piedi, vestita di lungo e largo manto pieghevolmente raccolto, tenendo col braccio sinistro il Bambino, e col destro gli sofferma la mano, che si accosta al seno. La predilezione del Figlio verso la Madre si rivela nell'espressione di quel visetto infantile, nell'eloquenza degli occhi, fissi a Lei nel volto: la carità di Maria nell'attitudine tutta del suo sembiante, che declinando un pochetto a sinistra, par che intenda tutti i divini sentimenti del Figliuolo. Maria nol guarda, poiché il guardo ha volto a coloro, che mirano in Lei. Ed è questa l'idea che esalta il pellegrino devoto. Maria ascolta il Bambino nel lieve declinar del capo: Maria ascolta le preghiere de' figli suoi devoti, fissando loro in viso lo sguardo, ed esprimendo d'intendere la forza della pietà religiosa. Nella sua fronte manifestasi infine quell'arcano sentimento che potentemente innamora e commove²⁶.

LA MADONNA A LA GOULETTE: UN SIMBOLO PLURALE DEI SUBALTERNI

Approdata nell'*église Saint-Augustin et Saint-Fidèle* de La Goulette, la Madonna di Trapani ha conservato alcuni dei suoi tratti caratteristici, modificandone uno dei più importanti: non più simbolo esclusivo dei cattolici che proteggeva dagli attacchi dell'islam ma icona della subalternità. Una subalternità che si declinava nel contesto protettorale compattando, contro i "dominatori" francesi, siciliani, tunisini, altri italiani ed europei. Un primo elemento concreto era la partecipazione interreligiosa alla processione del 15 agosto e in genere alle frequentazioni della chiesa, in cui musulmani ed ebrei affiancavano i cattolici²⁷. La processione coniu-

²⁶ Ivi, p. 125.

²⁷ C. RUSSO, *Nostra Signora del limite*, cit., pp. 52-83; Id., *La Madonna di Trapani a La Goulette. Rappresentazioni identitarie e pluralismo religioso tra pratiche, retoriche, politiche*, in SERGIO BOTTA – MARIANNA FERRARA – ALESSANDRO SAGGIORO, a cura di,

gava solennità – tramite presenze istituzionali – a una larga partecipazione “popolare”: i poveri, i malati, le prostitute erano largamente presenti. Riattualizzando il mito fondativo, il rito processionale prevedeva che a portare la statua per le strade de La Goulette fossero i pescatori siciliani – talvolta anche tunisini – che asurgevano a personificazione degli ultimi.

La processione era connotata da aspetti magico-rituali che il clero tollerava. Oggetti votivi vari – ceri, fiori, medagliette – venivano donati a Maria. La statua era adornata di collane e bracciali d’oro. Il calore di bracieri accanto ai quali la statua veniva posta favoriva il deposito di condensa sul simulacro. Per assicurarsi protezione più efficace, i credenti raccoglievano con dei fazzoletti il “sudore miracoloso” da porgere agli ammalati. Si accalcavano ai piedi della Madonna per accarezzarla.

Le ragioni del successo mariano a La Goulette e in Tunisia si devono a un insieme di concause.

Non può essere ignorata la matrice teologica comune. Madre ebrea esemplare, Maria-Maryam compare nel Corano in undici sure che ne evidenziano santità e pudore come elementi di consacrazione a Dio. La sura XIX le è intitolata. Riporta gli episodi della fecondazione da parte dello Spirito Santo e la nascita miracolosa di Gesù. La sura III è dedicata alla genealogia di Maria, quella della famiglia di ‘Imrān²⁸, di cui rileva convergenze con le fonti cristiane.

Per altro verso, è il contesto liminare ad aver favorito l’attecchimento del culto mariano. La Tunisia – come tutto il Nord Africa, il Medio Oriente o i Balcani – era un’area di confine, un terreno di incontro e scontro tra grandi monoteismi in cui le pratiche culturali si inveravano in versioni eterodosse, in santuari “misti” o condivisi

La Storia delle religioni e la sfida dei pluralismi, in «Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni», 2017, 18, pp. 496-507.

²⁸ C. RUSSO, *Nostra Signora del limite*, cit., pp. 87-105.

da fedeli di confessioni diverse²⁹. Sul piano politico, la Tunisia era periferica rispetto all'influenza francese, lontana dal potere della "madrepatria" e meno "francesizzata" della colonia confinante, l'Algeria. Così come per più di due secoli lo era stata per l'Impero ottomano. In scala diversa, La Goulette era liminare rispetto alla centralità della Capitale Tunisi, tanto per i poteri protettoriali che per le gerarchie ecclesiastiche. È spesso laddove si allenta il controllo che la libertà produce nuove effervescenze sociali.

La capacità di inglobare madonne diverse è un altro carattere che la Vergine trapanese ha evidenziato in Tunisia. L'assorbimento più evidente si ha con la Madonna dell'Assunzione. La data della processione, il 15 agosto, che non coincide con quella trapanese (il 16 dello stesso mese) rende evidente questa associazione. Nostra Signora di Trapani negli anni catalizzò su di sé altre figure mariane inizialmente distinte e ugualmente deputate alla protezione dei pescatori, come la Madonna di Pompei, la Madonna del Carmine e la Madonna del Rosario. In questo processo Maria di Trapani riprodusse la capacità della sicilianità di proporsi con vigore come tema in grado di sintetizzare altre appartenenze regionali o nazionali, forte di un maggiore potere di rappresentazione identitaria.

Il ruolo protettivo, apotropaico, taumaturgico fu determinante per una diffusione del culto mariano presso gli strati più bassi della popolazione e presso credenti non cristiani. I miracoli con cui la Madonna di Trapani interveniva – come raccontato da molti testimoni – erano rivolti ai subalterni, agli ultimi. Guarigioni e protezione nei momenti critici dell'esistenza avevano una decisa declinazione femminile. Donne di nazionalità diverse e differenti religioni erano accomunate da richieste simili: la speranza di un

²⁹ DIONIGI ALBERA, *Per un'antropologia del superamento delle frontiere tra le religioni monoteiste*, in DIONIGI ALBERA – MARIA COUROUCLI, a cura di, *I luoghi sacri comuni ai monoteismi*, Brescia, Morcelliana, 2013, pp. 233-260.

matrimonio felice, l'esaudimento dei desideri di maternità, la richiesta della “grazia” per i cari ammalati, protezione per i figli, risorse economiche per vivere degnamente.

Le condizioni materiali di precarietà erano tuttavia secondarie rispetto al portato comunitario: i miracoli rinsaldavano la coesione sociale tra siciliani, *Goulettois*, cattolici: subalterni. Combattevano lo smarrimento della presenza minata dalle peculiari condizioni delle asimmetrie di potere dovute al protettorato. Non è un caso che il “nemico” francese non sia mai riportato dalle fonti orali e dalla stampa italiana, nonostante lo stesso clero che gestiva la processione fosse francese. Rimozione che si spiega con la percezione di ingiustizia e soprusi subiti che accompagnava i sentimenti siciliani e tunisini negli sviluppi del culto mariano, come testimoniato da eventi simbolici: l'allontanamento nel 1891 dei cappuccini per mano del Cardinale Lavigerie in favore della francesizzazione del clero; il passaggio della gestione musicale della processione dalla *Stella d'Italia* alla *Jeanne d'Arc*, associazione francese, nel 1908; la nomina nel 1910 di Sainte Jeanne d'Arc come patrona de La Goulette, con apposizione di una statua nella chiesa golettina. In questo senso, la processione induceva un ordine temporaneo in cui le regole venivano sospese e rovesciate: mentre nella quotidianità i francesi e il protettorato erano più che mai presenti, con il loro ingombrante portato di oppressione, nella processione e nella relativa memoria scompaiono, lasciando il posto alla festa dei siciliani, dei *Goulettois*, dei pescatori, degli ultimi.

La subalternità, dei quali i pescatori erano esemplari paradigmatici, divenne prioritaria nelle rappresentazioni. La processione si proponeva come atto politico di rivalsa, affermazione nello spazio pubblico dell'alterità, simbolo degli oppressi e dei marginali contro un potere egemone e coercitivo³⁰.

³⁰ C. RUSSO, *Nostra Signora del limite*, cit., pp. 107-148.

NOTE CONCLUSIVE

Le migrazioni siciliane in Tunisia e gli sviluppi del culto della Madonna di Trapani in questo paese nordafricano costituiscono esempi utili per una rilettura etnografica di temi che rischiano di essere sottoposti a facili interpretazioni stereotipate. La storia lascia emergere dal Mediterraneo racconti di relazioni – talvolta conflittuali – ma raramente di barriere. Il verso di percorrenza delle rotte del Canale di Sicilia non può essere predeterminato: qualche volta il sud può diventare il nord³¹. Quei punti cardinali diametralmente opposti, quei mondi “buoni da pensare” come asimmetrici, radicalmente diversi, coesistono e si mescolano: se non sempre pacificamente, quanto meno evidenziando una convivenza possibile.

Allo «scontro di civiltà» proposto da Samuel Huntington³² – che ha avuto facile successo negli ultimi decenni per l’approccio semplificato di insiemi separati, dai confini nitidi e privi di intersezioni – i siciliani e la Madonna di Trapani dalla Tunisia rispondono con un caso storico concreto in cui le identità si caratterizzano per la loro molteplicità. Celata dalla sicilianità ingombrante del passato, da cognomi (divenuti) tunisini o da «facce che sembrano arabe»³³, il mescolamento «è nel sangue tunisino»³⁴. Ho incontrato a La Goulette ancora in anni recenti figli siculo-tunisini di “famiglie miste” che frequentano moschee e chiese senza percepire contraddizioni: testimoni viventi che inverano una riflessione critica di concetti quali “autoctonia”, “autenticità”, “identità”.

Non sembra casuale – dopo il divieto di 55 anni – il ritorno

³¹ ANTONINO CUSUMANO, *Quando il Sud diventa il Nord. Le ragioni di una migrazione*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», 1998, 2, pp. 19-33.

³² SAMUEL P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.

³³ Devo questa espressione a un pescatore tunisino che ho intervistato il 04/08/2013 a La Goulette.

³⁴ *Ibid.*

della processione golettina della Madonna di Trapani nel 2017. Si tratta di una rinascita che veicola nuovi significati politici: agita da cattolici subsahariani ed europei, da tunisini musulmani, cristiani e laici, diventa il simbolo di quanti non si riconoscono in una narrazione identitaria omogenea della Tunisia, fondata sul binomio arabo-musulmano. Prospettando il recupero di una tradizione mediterranea del paese e la valorizzazione di apporti nazionali diversificati della storia tunisina, la Vergine trapanese-golettina conferma le sue simpatie per i subalterni e si schiera a favore dei diritti delle minoranze nello spazio pubblico, in nome di uno Stato laico e plurale³⁵.

Di contro, sull'altra sponda del Mediterraneo, sotto una statua della Madonna che separa il porto di Trapani dallo spazio urbanizzato, uno striscione indica: «Maria unisca le rive del Mediterraneo». Ad apporlo è stato Monsignor Fouad Twal, già vescovo di Tunisi.

³⁵ C. RUSSO, *Nostra Signora del limite*, cit., pp. 185-205.

CATERINA CINGOLANI

ANTROPOLOGIA DEI QUARTIERI DI ROMA

SAGGI SULLA GENTRIFICATION, L'IMMIGRAZIONE,
I NEGOZI "STORICI"

a cura di

FEDERICO SCARPELLI

Percorsi di antropologia e cultura popolare

VENTI



© Copyright 2018 Pacini Editore Srl

ISBN 978-88-xxxx-xxx-x

Realizzazione editoriale e progetto grafico



Via A. Gherardesca
56121 Ospedaletto-Pisa
www.pacinieditore.it
info@pacinieditore.it

Rapporti con l'Università

Lisa Lorusso

Responsabile editoriale

Silvia Frassi

Fotolito e Stampa

IGP Industrie Grafiche Pacini

In copertina

xxxxxxxxx

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume/fascicolo di periodico dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le riproduzioni effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, Corso di Porta Romana n. 108, Milano 20122, e-mail segreteria@aidro.org e sito web www.aidro.org

INDICE

Introduzione	p.	5
<i>Federico Scarpelli</i>		
1. Esquilino. La vocazione commerciale e l'identità rionale	»	23
<i>Caterina Cingolani</i>		
Immaginarsi quartiere: lo spazio urbano come palcoscenico	»	75
<i>Fabio Dei</i>		
2. Trastevere. Offresi autenticità. Retoriche commerciali e strategie economiche	»	79
<i>Caterina Cingolani</i>		
Fare etnografia in città: mappe, voci, vite.....	»	131
<i>Alberto Sobrero</i>		
3. Testaccio. Rappresentazioni dello spazio urbano	»	137
<i>Caterina Cingolani</i>		
I migranti africani e la percezione dell'illegalità.....	»	193
<i>Martina Giuffrè</i>		
4. Migrazioni. "Regolare irregolarità". Documenti e mondo del lavoro nell'orizzonte quotidiano	»	199
<i>Caterina Cingolani</i>		
La "gentrificazione felice"		
Dialogando con Caterina sui quartieri romani	»	227
<i>Pietro Clemente</i>		



1. ESQUILINO. LA VOCAZIONE COMMERCIALE E L'IDENTITÀ RIONALE ¹

Caterina Cingolani

A chi non frequenta abitualmente il rione Esquilino, il mio interesse nei confronti dei negozi e del commercio potrà apparire strano. Quando ho iniziato ad intervistare i residenti, non mi aspettavo di imbartermi in un continuo richiamo alla “tradizionalità” del quartiere e ancor meno mi aspettavo che i residenti mettessero al centro dei loro discorsi non tanto la ricchezza del patrimonio archeologico e storico-artistico, che pure è ingente e sicuramente di grande importanza, quanto invece i negozi tradizionali.

In realtà, quando si utilizzano le interviste in profondità per analizzare la memoria di un territorio, è frequente imbattersi in narrazioni che fanno riferimento ad una realtà passata di stampo “tradizionale” che la modernità va via via modificando. Ma un conto è una ricerca che ha come *setting* un paese o una piccola città, un conto è focalizzarsi su un rione del centro storico di una grande città, già di per sé definito “moderno” (in quanto costruito poco più di cento anni fa), come è nel caso dell’Esquilino.

Per questo, prima di indagare il punto di vista dei residenti e dei commercianti, è utile fare una premessa su che cosa intendano gli intervistati per negozio *tradizionale*, soprattutto per il peso che ha questo aggettivo in antropologia e per le immagini che evoca all’interno della disciplina.

Quando i vecchi residenti parlano di negozio tradizionale non si riferiscono affatto al tipo di attività presente in altre zone (storiche o meno) della capitale. Proprio perché recente e progettato secondo il punto di vista modernista dell’epoca, nel rione non ci sono mai state

¹ Originariamente in *Il rione incompiuto. Antropologia urbana dell’Esquilino*, a cura di F. Scarpelli, Roma, CISU, 2009, pp. 177-228.

botteghe simili a quelle della Roma storica. Anche se, come è testimoniato dai vecchi censimenti², esistevano botteghe artigianali in zona, né queste né i negozi cosiddetti “storici” tuttora in attività sono paragonabili alle botteghe artigiane dislocate in altre aree del centro storico di Roma³, né ad altri tipi di negozi vecchio stile presenti nella città. Non spiccano, dunque, per la loro immagine folkloristica o *vintage*.

A cosa si deve, quindi, questo continuo richiamo alla tradizionalità? Che cosa implica il riconoscimento di una tradizionalità delle attività commerciali, all'interno delle narrazioni del rione? E che significato dare a tutto ciò? L'enfasi data alla descrizione di vecchie attività commerciali, proprio perché a prima vista potrebbe sembrare poco corrispondente alla realtà della zona, mi ha spinto a condurre una analisi più approfondita dei diversi significati che questa assume all'interno delle narrazioni degli informatori, dando spazio ai racconti dei vecchi residenti e a quelli dei commercianti “storici”. Ma dato che il confronto fra vecchio e nuovo, fra ieri e oggi, è continuo e dato che all'interno di questi confronti, di queste “fratture” gioca, come vedremo, un ruolo fondamentale l'arrivo delle comunità immigrate nella zona (soprattutto quella cinese) ho ritenuto fondamentale dedicare parte di questo capitolo anche alla percezione che i residenti e i commercianti hanno di tali comunità, sempre utilizzando il commercio come oggetto privilegiato dell'osservazione.

1. I residenti

Questo paragrafo è dedicato al punto di vista e alle narrazioni dei vecchi residenti, intendendo con questa denominazione non la semplice età anagrafica quanto un maggiore grado di “internità” nei confronti del quartiere⁴. Da questo punto di vista, infatti, è un *vecchio* residente un abitante di ventisei anni nato nel quartiere, mentre potrebbe essere un *nuovo* residente anche una signora di settant'anni che si è trasferita in zona da sei anni (anche se questa eventualità è ben più remota della prima, come si evince dai dati demografici del rione).

² Cfr. AA.VV., *Censimenti 1871-1951 nel Comune di Roma*, a cura dell'Ufficio Statistica e Censimento del Comune di Roma, 1957.

³ Come, per esempio, nelle vie adiacenti a piazza Navona dove ancora esistono impagliatori di sedie, fabbri ecc.

⁴ Per la nozione di “internità” cfr. Simonicca (2006) e l'*Introduzione* a Scarpelli (2009)

Questa scelta è certamente particolare rispetto alle tradizionali classificazioni per fasce d'età o per classi sociali degli informatori ed è stata fatta per due motivi fondamentali. Prima di tutto ritengo che questa distinzione sia più legata di altre al fattore territoriale e perciò, dato che la ricerca si concentra sulla memoria del territorio del rione e, in particolare, sulla memoria di alcuni luoghi particolarmente significativi, mi è sembrata una divisione più pertinente e più precisa. In secondo luogo, essa è stata confermata dagli informatori durante la ricerca e nelle interviste.

I discorsi dei vecchi residenti vertono quasi sempre sul ricordo degli esercizi commerciali o delle pratiche commerciali più o meno lecite che vi si svolgevano, tutti ricordi vivissimi e ricchi di particolari, come, per esempio, quello di questa anziana residente.

Irma: Lì non era mica come in via Arenula, quella era tutta gente della piazza! Mi ricordo che gli asfaltisti venivano al bar alle quattro di mattina... le parolacce che dicevano! [...] C'erano quelli che vendevano le stecche di sigarette di contrabbando e io li facevo entrare nel portone quando si sentiva gridare "Piove!".

Questa testimonianza è legata al periodo che va dagli anni Trenta al secondo dopoguerra e descrive un rione popolare, un luogo dove avvenivano commerci ai limiti della legalità (come, per esempio, la borsa nera che nella piazza era diffusissima) con i banchi sotto i portici che esponevano prodotti anche particolari, tanto da evocare immagini legate alle antiche fiere di paese.

In ogni caso, appare chiaro il grande potere di attrazione della piazza, sede del mercato⁵ e dei suoi portici, luogo dove si svolgevano attività più o meno lecite e i commerci della borsa nera.

⁵ Il vecchio mercato di piazza Vittorio ha avuto indubbiamente un'importanza fondamentale, tanto che ancora oggi, nonostante il suo spostamento, è al centro delle narrazioni e dei ricordi degli intervistati. Lo si potrebbe considerare un vero e proprio luogo antropologico, in quanto «costruzione concreta e simbolica dello spazio» (Augé 1992, p. 51). Proprio per questo suo essere investito di senso dalla comunità indipendentemente dal suo valore intrinseco, il luogo antropologico non è privo di ambiguità, «beninteso, lo status intellettuale del luogo antropologico è ambiguo. Esso è solo l'idea, parzialmente materializzata, che coloro che l'abitano si fanno del loro rapporto con il territorio, con i loro vicini e con gli altri. Questa idea può essere parziale o mitizzata. Varia con il posto e il punto di vista che ciascuno occupa» (Augé 1992, p. 54). Questo ci permetterebbe di spiegare la sua rievocazione nostalgica, che è il leitmotiv di tutti gli intervistati, anche di coloro che ne hanno voluto lo spostamento.

Questo aspetto più popolare della zona, che è andato via via cambiando con il *boom* economico (ma mai in modo radicale) si contrappone alla descrizione dei negozi storici, raccontati con dovizia di particolari ed esaltati dai residenti proprio per la cura e la bellezza delle vetrine e degli addobbi.

Laura: Era pieno pieno... erano tutti... era uno attaccato all'altro. Su questo portico chi c'era? C'era un orafo "Oro Ora" e prendeva due negozi, poi c'era un negozio di foto, macchine fotografiche occhiali qui vicino... e poi MAS e poi c'era un altro negozio di abbigliamento all'angolo dopo e lì grossomodo è rimasto com'era. Poi c'è Grilli... quello è rimasto com'era. L'ultimo no. Alla profumeria c'era un altro negozio di Pontecorvo e adesso c'è la profumeria. [...] Dove c'è Oviessa c'era "Fuso d'Oro" del gruppo Marzotto... anche quello era un bellissimo negozio. C'era Salustri una bellissima merceria... quelle di una volta, con la *boiserie* di legno con tutti i cassetti di legno... qui a via Carlo Alberto era bellissima, bellissima, veramente bella. Poi a via Carlo Alberto era pieno di negozi negozietti alimentari gastronomie anche negozi di vestiti da sposa, quello all'angolo c'era di tutto, di tutto. Ecco perché a volte quelli anziani si lamentano che non c'è più niente. Rispetto a prima non c'è più niente. Calcolate che per ogni negozio cinese prima c'era un'attività italiana, sono cinquecento nel rione, sono cinquecento negozianti italiani che non ci sono più.

Le prossime due anziane informatrici, invece, uniscono i due aspetti descritti poc'anzi e restituiscono l'immagine di un quartiere "misto" (per dirla assieme ai residenti) fatto di negozi curati e con un forte livello di attrattiva e di commerci più popolari, legati certamente alla presenza del mercato, ma comunque fiorenti grazie anche alla componente socialmente eterogenea degli stessi abitanti del quartiere.

Marzia: I negozi [erano] molto belli... c'era Piperno sotto il portone, che era un negozio enorme di tutti vestiti da uomo... poi c'era... Mi ricordo che all'angolo tra via Lamarmora dove c'è il semaforo... all'angolo c'era un negozio grande grande... che ancora c'aveva... quando vendevano c'avevano... pile di piatti poggiati per terra... come... quelli di una volta... belli! Che non se vedono più! Peccato che non j'abbiamo fatto le fotografie pe' ricordalli.

Gabriella: Qua per esempio ce so' ancora negozi che hanno le stigliature vecchie... per esempio c'è Guidi, che c'ha le stigliature⁶ degli anni Trenta [...] e c'è un macellaio qua che c'ha ancora il banco colla testa del bovino [...]. So' andati via

⁶ L'intervistata per "stigliature" intende lo stile di arredamento del negozio.

negozi importanti, il tessuto di vita del quartiere è fatto di tanti servizi no? Quindi se ne so' andati i parrucchieri, qua a via Principe Eugenio il parrucchiere non c'è più. Qui c'era una sfilza de fornai per esempio! Il fornaio c'è rimasto qua intorno uno... due pizzicagnoli... un macellaio.

Ma il discorso sulla memoria del luogo non si esaurisce in una semplice rievocazione storica, elementi differenti entrano in gioco e si possono evincere dai discorsi delle persone.

Per prima cosa la narrazione dello spazio si fonde con quella dei negozi storici e diviene uno dei punti cardine dei racconti.

I percorsi ricordati hanno come centro la piazza (vero polo di attrattiva del rione) e come punti di riferimento i negozi storici, siano essi di prima necessità, siano essi negozi di spose o di corredi. Ma non esauriscono così la loro funzione nella memoria degli abitanti. Proprio perché meta di percorsi quotidiani essi sono anche al centro di rappresentazioni di pratiche ben precise. Come ricorda un intervistato, per esempio, era una caratteristica del rione e una vera e propria tradizione, la passeggiata del sabato pomeriggio sotto i portici. Egli ricorda le passeggiate con la nonna e l'attrattiva erano le vetrine scintillanti di negozi da sposa, di cappelli, le jeanserie.

Filippo: Io e mia moglie, che abitava coi suoi a piazza Vittorio (sopra MAS), da piccoli coi nostri nonni facevamo il giro della piazza che era un salotto... annoverava tanti di quei negozi (al posto di Oviessa c'era una delle prime jeanserie di marca)... per me era una gioia! Poi c'erano i portici che per noi romani sono desueti, però [...] li abbiamo romanizzati fino in fondo! Questa architettura la vivevamo nello spirito romano.

Altri narrano di portici sempre pieni di gente di tutti i tipi, intenta a rimirare le vetrine o a comprare, elemento rivendicato e ricordato con nostalgia soprattutto dai negozianti e che li porta a nutrire considerazioni e aspettative particolari rispetto al presente e al futuro del rione, delle quali parlerò più avanti.

Laura: Io [la zona] non la conoscevo non l'avevo mai vista perché non sono romana e conoscevo l'altra parte di Roma, qua non ci ero mai venuta. [...] Io sono di Padova, mi sono fermata a via Merulana [...] e quando sono venuta quel giorno mi ha fatto un effetto... era vivacissima! Vivacissima, divertente, popolare non c'è dubbio, però molto vitale, molto allegra, c'era gente di tutti i tipi che la mattina arrivava dalla provincia con i trenini, sia per il mercato che per venire a comprare, perché il negozio era enorme, partiva da qui e prendeva tutto il portico.

Altri ancora raccontano aspetti differenti del negozio tradizionale, quelli legati all'approvvigionamento, alle spese quotidiane e offrono un interessante spaccato delle metodologie di acquisto, delle relazioni e delle funzioni delle vecchie botteghe e dei negozi di alimentari del passato (in alcuni casi anche recente).

Felice: Prima proprio perché era un quartiere a dimensione d'uomo... cosa fa il quartiere tutto sommato? Fa quei step giornalieri per cui la donna va a fare la spesa incontra... [...]: Don Fernando allora la carne la volevo così! Quel prosciuttino...! C'erano alimentari dove andavi... un dato antropologico è l'uso del tempo, nel senso tu andavi in un negozio, sì! ci andavi per comprare, ma ci andavi per comunicare fondamentalmente, anche se la gente non sapeva che faceva questo. Tu non andavi con la fretta di oggi in un supermercato [...]: Senta don... io dovrei fare i bucatini, quale guancialetto mi consiglia? Tutte le altre otto donne che stavano lì... subito!...era un modo di socializzare, cioè tu entravi là dentro ce stavi un'ora in negozio, oggi è impensabile che tu perdi un'ora in negozio, [...] dici: Damme, damme quello!, butti tutto dentro e corri alla cassa... il tempo era dilatato... si parlava molto c'era molta socialità.

Lidia: In che anno ci siamo trasferiti... dunque nel 1953... [...] me ricordo una cosa che ora non se usa più... sotto da noi... ce l'ha presente quel fabbricato grande che adesso c'hanno fatto un albergo a via Principe Amedeo? Lì c'era un forno... Alfonsi... lui c'aveva il negozio... erano dei fratelli non lo so... lui c'aveva il negozietto sotto proprio alle finestre delle stanze nostre e il forno grande ce l'aveva più su in via Principe Amedeo. E io tiravo giù i secchietti, il cestello e io... io ci mettevo il biglietto e quello che eeh! Me lo mandava su, me lo ricordo come se fosse ora!

Al centro di questi due brani ci sono gli "usi" tradizionali dei vecchi negozi e descrivono la funzione non solo di essi, ma anche quella del commerciante di stampo tradizionale.

Questi ultimi solo apparentemente si possono collegare alle pratiche di approvvigionamento in senso stretto o a quelle del consumo. La caratteristica passeggiata sotto i portici di piazza Vittorio, luogo cardine del rione, ad esempio, non è legata solamente allo shopping come pratica di acquisto, è lo *struscio* del sabato pomeriggio, è una vera e propria pratica sociale. Già dalla fine dell'Ottocento, infatti, la città ha avuto la caratteristica di trasformare il commercio in un'attività ricreativa. Come si vedrà in seguito, con l'invenzione dei *passages* parigini, la prima strada commerciale in senso stretto, si inaugura l'uso dello shopping come intrattenimento, come esperienza della realtà urbana. I portici, non a caso, vengono descritti da alcuni come il prototipo dell'attuale centro commerciale, soprattutto quando, durante

gli anni Settanta, alcune attività si specializzano in articoli da sposa.

Marcello: Purtroppo quello che ha colpito il rione è che se ne sono andate via le attività tradizionali [...], questo era il centro commerciale di Roma, la gente da fuori veniva a fare shopping qui, massimo a via Nazionale, poi... via del Corso e quelle zone lì erano offlimits, lì ci si andava a fare la passeggiata la domenica non è che ci si comprava.

Filippo: Quando ho fatto la prima comunione i confetti li comprammo dalla famosa pasticceria Alberini, che era dove oggi si trova il bar Cristal. All'inizio di via Principe Eugenio c'era la pasticceria Loreti e nel quartiere c'erano i partigiani dell'una o dell'altra. Due anni fa quando mi sono sposato non ho avuto il piacere di comprare i confetti dentro casa mia perché questi negozi non esistevano più.

Il richiamo quindi alla strada commerciale, è di fondamentale rilevanza e lo tratterò in maniera più estesa nel paragrafo dedicato al punto di vista dei commercianti, poiché rappresenta uno dei temi di rivendicazione nei confronti dell'amministrazione.

Assumendo, assieme ai suoi abitanti, piazza Vittorio e i negozi adiacenti come il prototipo (nel passato) dei moderni centri commerciali, possiamo dedurre che essa e le strade adiacenti ne acquisiscano le funzioni di intrattenimento, di socializzazione, di spazio ricreativo. La funzione che altrove era svolta dai monumenti e dalle passeggiate archeologiche, qui era affidata ai negozi e alle loro vetrine scintillanti. Ma di più. Fin dalla sua nascita, lo spazio commerciale dei Grandi Magazzini, ad esempio, era il luogo della socializzazione, della costruzione di nuove identità, è il luogo dell'emancipazione (Amendola 2006).

È proprio a queste funzioni che gli intervistati si riferiscono quando raccontano del passato commerciale della zona. È proprio quello l'uso che veniva fatto del negozio e dello spazio in cui era collocato, non limitato tanto a pratiche di consumo, quanto legato a pratiche sociali più complesse, che lo rendevano una sorta di collante all'interno del quartiere. Punto di incontro settimanale e non solo, degli abitanti della zona.

Ma i negozi non erano soltanto la meta delle passeggiate del sabato pomeriggio, sono anche al centro di rappresentazioni di pratiche quotidiane oggi scomparse. Gli informatori (come visto nelle testimonianze precedenti) ci narrano che il negozio era *usato* in maniera differente. Essi sottolineano che gli alimentari, il fornaio, il norcino erano meta di percorsi quotidiani, luoghi dove si andava, sì per acquistare, ma anche per fare quattro chiacchiere, per aver consigli e

ricette, per conoscere gli avvenimenti del quartiere. Il negoziante, a quanto raccontato dagli intervistati, era quello che, nei momenti di pausa, sostava fuori dal negozio assieme agli altri commercianti ed era colui che conosceva le dinamiche sociali e gli avvenimenti del quartiere. Questo è un aspetto che si evince dai racconti di residenti e commercianti, ed è narrato come uno degli elementi più caratteristici del passato della zona, analogamente a quanto avveniva anche nel resto della città fino ad una ventina di anni fa e analogamente a quanto avviene ancora oggi in altri rioni del centro storico di Roma, come ad esempio a Trastevere⁷. Il commerciante, in alcuni casi, viene descritto come una sorta di confidente o come colui che era a conoscenza delle chiacchiere e dei pettegolezzi. Una sorta di portiere, informato non delle dinamiche del condominio, bensì della realtà del territorio.

Questa funzione, potremmo dire, sociale del negoziante viene sottolineata anche da Jane Jacobs nel suo *Vita e morte delle grandi città* (1961). La studiosa, nell'analizzare la funzione dei marciapiedi all'interno delle aree urbane, descrive le caratteristiche dei proprietari dei negozi del Greenwich Village a New York (suo quartiere di residenza) e la loro multifunzionalità. Alcuni negozianti, infatti, oltre alle funzioni propriamente commerciali, ne assolvono anche altre di "pubblica utilità" come, ad esempio, quella di prendere in consegna dai clienti le chiavi delle loro case o quella di fare attenzione ai bambini che giocano sul marciapiede, come anche quella implicita, ma non meno importante, di controllare ciò che avviene sulla strada (Jacobs 1961). Questo tipo di negozi, secondo Jacobs, sono fondamentali perché rappresentano una sorta di controllo territoriale dal basso e contribuiscono in questo modo alla sicurezza dei quartieri cittadini. Nonostante il testo di Jacobs analizzi le caratteristiche delle metropoli americane di oltre quarant'anni fa, è facile trovare delle somiglianze con i racconti fatti dai vecchi residenti dell'Esquilino. Anche qui vengono ricordate con nostalgia le attività commerciali dove ci si recava "sì per comprare", ma fondamentalmente "per comunicare", come ricorda Felice nel brano di intervista citato poco sopra.

Il negozio, in questo senso non viene visto come una mera attivi-

⁷ Nel rione Trastevere, nonostante i cambiamenti di cui è stato oggetto nel corso degli anni dal punto di vista sociale e funzionale, accanto ai numerosi ristoranti e pub non è infrequente trovare negozi e attività che hanno per i residenti proprio la funzione rievocata in maniera nostalgica dagli abitanti dell'Esquilino.

tà commerciale, ma come un vero e *proprio servizio alla comunità*. Ecco allora che si caricano di un ben diverso senso le lamentele dei residenti per la scomparsa delle attività commerciali, ecco che la percezione diffusa della mancanza di servizi va ben oltre l'effettivo numero di panetterie e macellerie presenti nel quartiere.

A questo punto, anche il tema ricorrente sulla bellezza delle attività commerciali del passato (un passato che a ben vedere non è sempre così remoto), e la loro valorizzazione dal punto di vista estetico, ben al di là del loro effettivo valore storico-artistico, assumono un valore differente. Come ho già sottolineato in precedenza, sarebbe un errore immaginare i cosiddetti negozi storici come dei tradizionali negozi di stampo ottocentesco. In base ai racconti dei testimoni, solo alcuni dei negozi che oggi non ci sono più (la merceria con le cassette di legno, il cappellificio antico, per fare alcuni esempi), avevano mantenuto le vecchie *stigliature* di una volta. In che senso dunque quei negozi sono o erano belli⁸?

Le categorie di bello e di brutto, infatti, oltre a essere culturalmente determinate, assolvono molto spesso funzioni che vanno oltre il loro valore storico-artistico. Anzi, le qualità dell'una o dell'altra sono tali solo se socialmente riconosciute e

non va dimenticato che contribuisce alla formazione del sentimento estetico anche tutto quel patrimonio che, pur non essendoci più materialmente, appartiene alla cosiddetta memoria storica degli abitanti della città. [...] Ciò che viene ritenuto bello o che lo è *in fieri*, è prevalentemente riferito a ciò che abbiamo ereditato dal passato: a quello da conservare, tutelare, ammirare o ricomporre. (Mazzette 1998, p. 128)

Un elemento diventa bello, quindi, perché legato al passato e perché luogo vero e proprio della memoria degli abitanti. Come visto in precedenza, alcuni luoghi nello spazio, diventano il centro delle memorie condivise di una comunità. In questo senso, proprio perché

⁸ Come già sottolineato in precedenza, il riferimento ai resti archeologici, alle ville, alle chiese monumentali di cui è ricca la zona, si esaurisce sempre dopo i primi minuti di intervista. Quindi a parte il fatto di fornire una identità da "vero centro storico" al rione e a parte gli usi strumentali che ne fanno alcune parti politiche che rivendicano la cosiddetta romanità del quartiere, la bellezza artistica e monumentale della zona non viene più menzionata dai residenti, che si concentrano invece sulla bellezza dei negozi.

(nonostante le differenze) tutti i residenti concordano nel ricordare la bellezza dei negozi del passato, essi possono essere considerati un vero e proprio monumento nel senso più letterale del termine. Un monumento che serve a ricordare non un singolo avvenimento ma una realtà che non c'è più, un modo di vivere il territorio, un modo di vivere all'interno della comunità che va inesorabilmente scomparendo. In questo senso è interessante analizzare il contesto nel quale nascono questi racconti. La bellezza dei negozi, infatti, non è narrata come un elemento a sé stante. Questa narrazione nasce dal rapporto fra un prima e un adesso e serve anche a descrivere un disagio nei confronti della situazione attuale. Non va sottovalutata, dunque, la funzione rivendicativa di questi racconti.

Attraverso la memoria condivisa del passato, una comunità costruisce il proprio presente e dà senso alla realtà che si trova di fronte⁹. I residenti italiani di lungo periodo vivono un forte senso di disagio, la cui causa viene attribuita alle comunità immigrate presenti nel rione (e soprattutto ad una di queste). Ma è anche il disagio legato al nuovo che avanza, un disagio che nasce a causa del cambiamento, un cambiamento vissuto come non-mediato. Ecco, quindi, che il negozio assume anche la funzione di catalizzatore delle rivendicazioni dei residenti italiani nei confronti della realtà attuale.

I racconti sul felice passato del rione si caricano di nostalgia, da considerarsi non tanto come un generico stato d'animo malinconico nei confronti del passato, quanto come un atteggiamento culturale, riflessivo, per cui il richiamo ad una presunta età dell'oro fungerebbe da mezzo per dare un'interpretazione al presente. Essa assume dunque una valenza, si potrebbe dire, "politica" e strategica nei confronti della realtà attuale, superandone l'accezione prettamente biografica e individuale. In questo senso, dunque, la nostalgia si trasforma in un fattore comunitario e, ancor di più, identitario. Attraverso di essa le persone strutturano un passato condiviso da contrapporre ad un pre-

⁹ «La memoria è [...] una forma di selezione sociale del ricordo, non semplice registrazione fotografica di eventi trascorsi, ma la loro costruzione sociale. La memoria coincide infatti con la produzione di rappresentazioni che vengono costruite mediante un lavoro selettivo, che ingloba o esclude altre rappresentazioni. [...]. Ma nel processo di costruzione dell'identità, la memoria - sia che essa si costituisca in forma di discorso mitico, sia che si organizzi in forma di discorso storiografico - ha sempre e comunque lo stesso significato e la stessa funzione: offrire una rappresentazione dotata di senso del proprio presente» (Fabietti - Matera 1999, p. 10).

sente che non viene accettato e riconosciuto. Il passato e il presente, si potrebbe dire, entrano in competizione e in opposizione in conseguenza di un momento preciso (una *frattura*), di un avvenimento o di un insieme di avvenimenti che vengono ricordati in maniera condivisa. Come avrò modo di sottolineare parlando della percezione dell'alterità, questa frattura è rappresentata nel rione dall'arrivo massiccio dei cittadini cinesi, che rappresentano per la comunità il momento nel quale si è avuto il decadimento del quartiere. Attraverso l'individuazione condivisa di questa frattura nel tempo, si ha «poi la costruzione di un'opposizione fra un presente e un passato (o meglio, aspetti selezionati di essi) che vengono definiti l'uno alla luce dell'altro, e con una preferenza per il passato» (Scarpelli 2007, p. 129).

Il confronto fra il passato e il presente, in questa zona, ha oggi per protagoniste le vecchie attività commerciali, come frattura nel tempo l'arrivo massiccio dei cinesi e come principali antagonisti l'amministrazione pubblica e il *tradimento* di alcuni commercianti (come avrò modo di mostrare in seguito).

Ecco perché, a mio avviso, i negozi storici possono essere considerati dei segni distintivi, punti di riferimento che generano orientamento (Lynch 1960) e attraverso i quali riconoscersi e strutturare la memoria condivisa del rione: dei veri e propri monumenti, nel senso più letterale del termine.

2. I commercianti "storici"

Non si può parlare del commercio nel rione Esquilino senza trattare anche il punto di vista di chi è oggetto dei racconti dei residenti: i proprietari dei negozi storici. Come ho già avuto modo di sottolineare in precedenza, il termine "storico" è da intendere con una accezione un po' particolare all'interno delle narrazioni sul rione. Benché alcuni dei negozi chiamati "storici" abbiano effettivamente più di cento anni, la maggior parte di essi risale al dopoguerra e agli anni Sessanta. Il significato che i residenti danno al termine, quindi, non si riferisce tanto all'antichità dei negozi, quanto ai ricordi legati al differente rapporto instaurato con i commercianti¹⁰.

¹⁰ Vorrei anche aggiungere che, secondo la delibera della legge Esquilino, si intende per negozio tradizionale ciascuna attività che sia presente nel rione da più di 15 anni. Questo a mio avviso sottolinea ancor di più il legame del termine "storico" con le

All'interno delle narrazioni fornite dai commercianti vi sono alcuni punti interessanti. Prima di tutto si rivelano preziosi i racconti legati alla storia vera e propria dei negozi, poiché mostrano fin da subito un forte legame con il territorio, sottolineato anche dai racconti affettuosi dei residenti più anziani.

Marzia: Comunque il quartiere è cambiato, poi c'era Fassi... ma io mi ricordo [...] c'era Giovanni Fassi, il fondatore diciamo, che era un vecchietto, ormai era già anziano, ma come era carino! Stava seduto tutti i pomeriggi... bello vestito, in doppiopetto, con un bel garofano all'occhiello... guardi, quelle figure che si vedevano... fine Ottocento primi Novecento... e tant'è vero che lui mi raccontava... era sveglia eh! C'aveva ottanta novant'anni... mi raccontava che loro lì dopo poco tempo che avevano aperto il negozio, che avevano inaugurato, diciamo, il quartiere [...] ha visto che era passato il re con la carrozza! Era un negozio molto bello [...] poi sono subentrati i figli e adesso i nipoti.

Racconti che si caricano di una valenza ancor più forte se a farli sono proprio i commercianti, come nel caso delle due testimonianze citate di seguito.

Pietro: Qui a fianco c'avevamo un bar famoso, che è stato famoso perché aveva rappresentato tutti gli anni... Venti, Trenta... tutta quell'epoca lì... si ballava sotto i portici, c'era l'orchestra... era una cosa molto bella.

Luciano: Ci sono quattro ditte solamente anteriori al '40 [...], praticamente con la nascita dell'Esquilino... se pensi che mio padre ha aperto qui che viale Manzoni non era ancora asfaltata! Stava proprio in costruzione... [...] Io ho cominciato coi miei genitori subito nel '47, a quindici anni mio padre mi aveva messo dietro al banco... per esperienza... poi la gestione vera e propria ce l'ho dal '61.

Accanto alla nascita di aziende in grande stile, destinate anche ad avere un ruolo innovativo in quel periodo, vi sono attività nate in maniera più familiare, come racconta Pietro, proprietario di un mobilificio fondato più di cento anni fa.

Pietro: Una volta, vedete questo locale così grande, perché qua c'erano le botti di vino del 1900 quando mia nonna acquistò il locale. S'entrava col calesse, col cavallo qui dentro [...] poi quello lì che teneva questa cosa qui cadde dentro una botte e ce lasciò le penne... e mia nonna acquistò i locali. [...] Nel 1904 quindi...

pratiche di commercio tradizionali, piuttosto che con la presenza nel quartiere da un lungo lasso di tempo.

Ric.: Più di cento anni.

Pietro: Sì sì.

Ric.: E come mai qui? Cioè la famiglia era dell'Esquilino?

Pietro: Ma... nonno... nonno aveva la fabbrica di mobili a san Lorenzo, quindi... dalla fabbrica di mobili poi abbiamo... nonna aveva lo spirito commerciale dell'impresa... ehh... ha preso questi locali per commercializzare... gli armadi... [...] che nonno produceva.

Ric.: Quindi producevate voi i mobili...

Pietro: Sì a San Lorenzo [...]... la fabbrica non c'è più, nel dopoguerra è stata chiusa... [...] Qui sopra ci abitava tutta la mia famiglia fino... a... al '50 più o meno. Sopra al negozio.

Di quest'ultima testimonianza, è interessante il racconto relativo alla fondatrice dell'azienda, una vera e propria imprenditrice *ante litteram* che fonda e gestisce l'attività senza la presenza del marito. Ma lasciamolo continuare:

Pietro: [Mia nonna] era eccezionale, fuori dal normale, poi a quei tempi, una donna commerciante... [...] infatti mio nonno non c'aveva nessuna... vocazione commerciale, lui stava in fabbrica e da lì non si muoveva. Una donna veramente fuori dal comune. [...] Lei vendeva, lei veniva... vendeva nei mercati i piatti, le stoviglie. Veniva col calesse, col carretto e andava a vendere nei mercati.

Ric.: Era originaria di Roma?

Pietro: Nonna era di Cassino, mentre nonno è romano da più di sette generazioni e quindi si erano conosciuti, si sposarono e lei entrò nell'attività di nonno perché aveva capito che c'era, aveva fiutato che c'era qui la possibilità di fare tanto... [...] E papà veniva tenuto da nonna qui al negozio anche appena nato... avete visto che qui in esposizione c'è un letto con un comò. Quel letto col comò c'è sempre stato. Mia nonna apriva il primo cassetto del comò e ci metteva mio padre dentro a mo' de culla... perché non c'aveva tempo de sta appresso ai figli... c'aveva una sorella che ha cresciuto tutta la famiglia perché non c'era tagliata, lei... stava nel commercio.

Questa figura è degna di nota non solo perché una donna commerciante ai primi del Novecento rappresentava una rarità, ma anche perché non è la sola all'interno del rione. Diverse fra le attività storiche nascono e vengono gestite "al femminile", testimonianza di un ruolo basilare delle donne all'interno di esse:

Rita: C'è una persona che ha tirato avanti l'azienda che è una zia, che è quella che ha tirato avanti... è una, una di quelle due, le vede? [*mostra la foto*], che erano due sorelle e una di loro... erano tutte donne... solo un maschio c'era ed è entrato... ed il proprietario adesso è il figlio dell'unico maschio.

A parte, poi, le vicende che hanno permesso lo sviluppo di queste piccole imprese (o “aziende” come vengono chiamate proprio dai diretti interessati), vi sono altri elementi che si collegano alle tematiche fino ad ora trattate.

Prima di tutto è interessante notare che la memoria dei negozianti si organizza in maniera differente rispetto a quella dei residenti. Mentre questi ultimi trattano il flusso temporale in maniera discontinua all'interno delle storie, saltando letteralmente da un tempo all'altro e da un luogo all'altro (anzi, come accade più spesso, potremmo dire che è il luogo che riconduce al tempo), le narrazioni dei commercianti appaiono più lineari rispetto alla storia del quartiere, oltre, in parte, ad assomigliarsi tutte. Questo, a mio avviso, è indicativo sia di una maggiore attenzione prestata alle vicende storiche e politico-amministrative del quartiere (attenzione obbligata per una categoria che per ovvie ragioni deve essere attenta ai cambiamenti sia globali che locali), sia di una maggiore abitudine a confrontarsi con le parti politiche e con l'amministrazione pubblica.

Luciano: In forma generale diamo un voto 10 e lode per quello che ricordo io. Il 10 lo do fino al 1942 perché era un rione commerciale e residenziale. Nel '42 hanno smontato la cancellata del giardino per il ferro alla patria, stavamo in guerra, c'hanno installato un villaggio del soldato, tiri a segni che unitamente al teatro Jovinelli che faceva spettacolo, una grossa pizzeria che si chiamava “Il Marinese” stava sul portico era diventato punto di aggregazione dei militari in attesa delle tradotte. I militari andavano al cinema, andavano al tirassegno, andavano a mangia' una pizza.

Ric.: Lei quanti anni aveva?

Luciano: Avevo 10 anni. Mi ricordo bene il giardino di piazza Vittorio col gazebo, l'orchestra, il mercato che alle due andava via e la piazza restava libera, questo era 10 e lode, era il rione che era stato creato dai piemontesi dopo l'unità d'Italia tipo Torino, i portici come ci sono a Torino in quella piazza dove c'è anche il monumento a Vittorio Emanuele, qui non c'era niente e quindi spesso viene chiamato quartiere. Ma è un uso improprio. Con questa prima trasformazione dal 10 e lode passiamo a 9. [...] Nel '44 piazza Vittorio immortalata da Vittorio de Sica in “Ladri di biciclette”... diventa un po' Porta Portese, c'era la borsa nera, c'era tutto. Con questa cosa qui passiamo a 8 e mezzo. Nel frattempo cosa succede, con questa dimensione da 8 e mezzo abbiamo un lungo periodo dagli anni '50 agli anni '70... nel frattempo Roma si ingrandisce, il rione si spopola, fate una ricerca per vedere quanti sono gli abitanti... ma le case restano deserte, vengono occupate dall'immigrazione interna, siciliani, calabresi, dagli anni '50 creando... siamo a 8 e mezzo come voto... la città si ingrandisce nascono appartamenti più piccoli, ascensori, andiamo a quota 8.

Come ci mostra efficacemente la testimonianza di questo noto esercente della zona, la *storia dei commercianti* sembra seguire un canovaccio ben preciso, fatto di avvenimenti politici, economici, sociali che uniscono realtà locale e cambiamenti della società nella sua globalità. Ma lasciamolo proseguire:

Luciano: Dagli anni '70 ai '90 comincia un'impercettibile decadenza. C'è una ragione, il mercato di piazza Vittorio era conosciuto in tutta Roma perché aveva una sorta di dimensione all'ingrosso. Ci venivano i ristoratori, i negozianti, poi a un certo punto i mercati sono stati svincolati... il mercato generale che stava sull'Ostiense hanno concesso di poter comprare dopo le dieci e molta clientela è andata lì. Il mercato ha cominciato questo lento declino, i commercianti esistenti hanno cominciato a dequalificare il prodotto venduto perché dequalificandosi il mercato, si dequalificava il cliente e se prima vendevano prodotti da 10... hanno abbassato il livello.

Ric.: Quindi hanno seguito...

Luciano: Il mercato è stato il centro di questo rione, aveva una caratteristica che esiste in tante città, alle 2 se ne andava... il giardino è stato tenuto chiuso, gestito male. Dal '70 al '90 passiamo al 7 ma gradatamente... [...] Poi siamo arrivati agli anni '90 e siamo arrivati a quota 7 però è stato lento, il mercato perdeva e perdevano i commercianti. Poi c'è stato un piccolo rigurgito da parte dei commercianti che hanno cominciato ad aprire negozi di abiti da sposa, noi abbiamo avuto proprio dagli anni '70 fino agli anni '90 il più grosso centro commerciale di abiti da sposa, bomboniere, essendo che stava morendo l'altro...

Ric.: Prima invece che negozi c'erano?

Luciano: Abbigliamento, MAS era il magazzino più importante... in tal modo il commercio ha reagito con gli abiti da sposa, questo ha permesso di tenere in piedi il mercato perché le famiglie allora... adesso i figli se ne fregano, quando i figli si sposavano venivano la madre, la suocera, la figlia a scegliere il vestito. Poi trovavano il negozio di mobili, il negozio di scarpe... infatti qualche negozio di mobili è ancora rimasto, insomma sono stati anni buoni perché c'è stato questo flusso di mercato da cerimonia, poi anche qui hanno cominciato ad aprire abiti da sposa fuori Roma, centri più grossi, i matrimoni pure hanno un'altra... c'è stato un certo declino, così negli anni '90 passiamo a 6.

In primo piano ci sono il degrado sempre crescente del rione connesso ai cambiamenti che hanno portato alla realtà attuale e la centralità che l'Esquilino del passato aveva nei confronti della città intera e della provincia.

È a questo punto che i discorsi si fanno più precisi e i racconti diventano autobiografici. Come accade anche ai residenti, è piazza Vittorio che catalizza i ricordi dei commercianti, soprattutto quando le narrazioni si riferiscono al periodo del suo massimo splendore, come ci mostrano i racconti di questi due commercianti storici, che

abbiamo già incontrato in precedenza.

Laura: Lei lo sa quanta gente passava sotto questi portici? Non se poteva camminare! Non si poteva camminare, intruppavi. Uno con l'altro. Era pieno pieno pieno. A raccontarlo non ci si crede, perché...

Ric.: Ma la gente gravitava solo sulla piazza oppure...?

Laura: Dappertutto, la piazza per l'ottanta per cento ma tutte le strade [...] ma erano tutte piene di botteghe eh! Di tutti i generi e lavoravano tutti. Il negozio era un porto di mare, era sempre pieno di gente, però era divertente.

Pietro: Questa zona qui è una zona particolarissima penso unica a Roma. Sai che c'ha qui, piazza Vittorio? Quando parliamo di Esquilino è un po' troppo generico, è proprio piazza Vittorio che è particolare, è trasversale, c'è tutto. C'è un'eterogeneità delle persone incredibile, c'è dal morto di fame al nobile... [...] io c'ho una clientela sorprendente... se ti fai un giro nel negozio, il negozio... ti disorienta... oggi che invece è tutto omogeneo, la fascia di mercato... il marchio che... invece qua trovi il letto da 200 euro [...] quello da 7.000 [...] e dici... strano 'sto posto però... ma è strano perché ho una clientela che è così... ed è la bellezza di questo quartiere. [...] Questa eterogeneità c'è sempre stata e c'è pure adesso! Se voi adesso ve mettete qua fori se tu vedi passa' una persona e poi vedi quella dopo, non c'ha nessuna relazione con quella che è passata prima... e ti chiedi... ma quella che sta a fa' qua? Ed è strano... Ed è una caratteristica solo di qua, se voi girate nei quartieri di Roma e fate attenzione, solo qua trovi una cosa del genere. E poi qua il rapporto col pubblico, che è una cosa molto viva, molto completa, molto formativa.

L'immagine che viene narrata è quella di una piazza gremita di gente di ogni tipo, dalle estrazioni sociali più diverse. Questa eterogeneità viene vista dai commercianti come una grande ricchezza, sia dal punto di vista degli stimoli intellettuali, che dal punto di vista di quelli più prettamente lavorativi.

La "vocazione" del commercio

Pietro: È una scuola di vita, perché quando tu hai a che fare sempre con lo stesso tipo di persone, inevitabilmente, tu che stai a contatto col pubblico, devi trovare il sistema per accontentarlo. Tu devi entrare subito in sintonia con queste persone... quindi tu ti sintonizzi su quella fascia di mercato e incominci a capirla benissimo e però cominci a diventare come il cliente che ti entra, non c'è niente da fare è così... perché per capirlo devi far tue determinate sensazioni, determinate problematiche di quartiere e alla fine diventi troppo in linea... invece qui il bello è che ti entra di tutto ed è una scuola di vita bellissima e di commercio. Questo è il vero commercio, il marketing è questo non quello che ti insegnano... tante volte!

Questa testimonianza, ci fa entrare nel vivo della realtà del commerciante storico per spiarne un po' più da vicino le caratteristiche. Innanzitutto la struttura familiare delle attività. Molti negozi italiani rimasti nel rione, infatti, appartengono da più generazioni alla stessa famiglia, che continua a gestirli anche oggi, come sottolinea ancora Pietro:

Pietro: Se tu vedi bene pure qua siamo negozi più legati ad una tradizione familiare... [...] è una cosa proprio tipica di qua... proprio. Perché poi forse è così importante la cosa che hai creato negli anni che...

Queste “aziende”¹¹ si possono definire *familiari* non solo perché la gestione è in mano ai membri della stessa famiglia da diversi decenni, ma anche perché implica una modalità particolare nella gestione dei dipendenti e, in seconda battuta, della clientela. In altre parole, quello familiare è un vero e proprio modello gestionale che permea di sé il modo di essere commercianti. Va detto, in ogni caso, che nella tradizione italiana non è infrequente trovare attività imprenditoriali o commerciali strutturate come una sorta di grande famiglia, che abbraccia non solo i consanguinei ma anche i dipendenti (in maniera totalmente differente da quello che accade nei negozi delle grandi catene commerciali). Questi ultimi si sentono parte di questa sorta di progetto familiare, si sentono a casa, tanto da essere spinti a tornare nel posto di lavoro anche quando vanno in pensione, come dimostrano i brani seguenti che appartengono a titolari di attività anche molto diverse fra loro.

Laura: Io lavoro qui dal '73, ma ci sono persone qui che ci lavorano anche dal '70... abbiamo passato la vita qui dentro, quindi... [...] In un'attività così ti conosci, sei come uno di famiglia, non ci sono differenze.

Pietro: [Il bambino nella foto d'epoca] è A., l'operaio, che è morto vent'anni fa.

Ric.: Tutta la vita è stato qui?

Pietro: Sì. Sì.

Renato: Un albergo come questo per valorizzarsi deve dare qualcosa in più e questo qualcosa in più può essere dato da una migliore qualità del servizio e un po' di atmosfera e di stile che si può trovare in questo albergo rispetto ad altri [...] che sono anonimi freddi, impersonali. Questi due elementi sono stati frutto di una

¹¹ Come già sottolineato in precedenza, il termine “azienda” è un termine usato dagli stessi commercianti per definire le proprie attività, anche se ci troviamo di fronte ad attività commerciali e non ad aziende in grande stile.

serie di scelte e di vocazioni anche per così dire. Quello che è stato buono è che qui si è creato un gruppo [...] piuttosto interessante, perché abbiamo avuto anche persone che hanno lavorato per due generazioni insieme, padre e figlio eccetera, e si sono... si è creato un amalgama molto forte per cui... abbiamo gente che sta con noi da tantissimi anni... gente che c'è stata per molti anni e ancora torna a trovarci, collabora con noi eccetera.

Ma c'è di più. Per l'azienda familiare creare un forte legame con i dipendenti non è una semplice scelta comportamentale, ma una vera e propria necessità nella gestione di un'impresa medio-piccola. Solo con un gruppo coeso e affezionato si possono affrontare gli alti e bassi del lavoro in maniera più propositiva. Alcuni testimoni affermano, infatti, che creare un ambiente familiare è fondamentale anche per far tornare il cliente. Come avviene anche in altri contesti italiani (Simonica - Bonadei 1999), le aziende a gestione familiare sono attente alla fidelizzazione del cliente. Quest'ultima, dichiarano gli informatori, è fondamentale per la buona conduzione dell'attività commerciale, soprattutto in una situazione complessa come quella dell'Esquilino attuale e non si ottiene con strategie di *marketing*, ma, sottolineano, costruendo un rapporto personale col cliente.

Rita: Noi non abbiamo una clientela di zona, ma vasta, vengono da tutte le parti... dall'Eur, dalla Casilina, da Casal Palocco, vengono da tutte le parti [...] magari si passano voce... perché prima si faceva il lavoro un po' più di zona. Io c'ho ancora clienti che vengono che si ricordano da ragazzini, o studenti che andavano all'università qui ad ingegneria o alle scuole qui a Cavour e ritornano dopo anni che magari c'hanno i figli perché passavano... Era un lavoro più locale anche perché una volta tante cose non ci si potevano permettere perché non c'erano i mezzi.

Pietro: Ma in effetti se ci pensi perché una persona dovrebbe affrontare tutte 'ste difficoltà per venire a far spesa qua? Solo perché magari se ricorda G. o... ecco perché ti dicevo che il negozio centenario sfugge un po'... [...] io se non c'avessi quelli [i clienti fissi] chiuderei domani. [...] Noi ci basiamo sulla qualità del rapporto negozio-cliente, che non ce la siamo mai... cioè con mio padre con mio zio con mio... cioè non è una cosa che ci siamo mai detti o prefissati di... è semplicemente una cosa che sì... ci viene spontaneamente... perché c'è la coscienza che quello che si fa lo si fa per proiettare un lavoro negli anni futuri e non per pensare al domani. Capito? È una sensazione un po' strana... cioè a me un cliente scontento è una delle peggiori jettature che me possa capita' e quando capita... perché ogni tanto capita che il prodotto va male... [...] per me è la cosa che mi da più... più dolore... è un fallimento della tua azione commerciale.

Secondo questi commercianti, infatti, la sopravvivenza dell'attività

si basa tutta sulle modalità di fidelizzazione del cliente, sul suo ritorno e sul passaparola. È questo che crea la differenza tra il loro modo di commerciare e quello contemporaneo dei centri commerciali o quello dei negozi etnici presenti nel rione. La frase di Pietro è esemplificativa: «A me un cliente scontento è una delle peggiori jettature che me possa capita».

La gestione familiare dell'azienda si rivela una categoria ben più complessa di quanto possa sembrare in apparenza, è una "ideologia della famiglia"¹² e si lega a un *modus operandi* particolare, che implica un rapporto più empatico col cliente (sottolineato in genere con particolare enfasi), rapporto che è possibile grazie ad un costante impegno da parte del commerciante. Ecco perché l'eterogeneità del quartiere è vista come un valore e come uno stimolo continuo.

Le testimonianze rese dai commercianti affrontano un altro tema interessante: quello legato alla propria identità di commerciante. Va sottolineato, tuttavia, che questo senso identitario non si traduce in uno spirito di tipo corporativo (tutti si sono lamentati della mancanza di volontà associativa) per far fronte alle difficoltà, anche economiche, che si sono presentate a causa del degrado del rione¹³.

Per essere un vero commerciante, si sostiene, non basta possedere un'attività, bisogna avere una vera e propria vocazione commerciale.

Pietro: Il commercio lo devi sentire dentro sennò... devi avere un po'... una vocazione sennò fai altre cose.

Renato: Questi elementi sono stati frutto di una serie di scelte e di vocazioni anche per così dire.

Queste affermazioni richiamano alla mente uno studio fatto dall'antropologo statunitense George Marcus sulle ricche famiglie te-

¹² Come sostiene Alessandro Simonicca analizzando alcuni albergatori di Chianciano Terme, «l'ideologia della famiglia poggia sull'idea che dare albergo completa significa intraprendere ed espletare un lavoro il cui unico e fondamentale rischio coincide con la perdita di tale cliente» (Simonicca-Bonadei 1999, p. 41).

¹³ Anche se potrebbe sembrare assurdo, data l'importanza che il commercio ricopre per la zona, non esiste attualmente all'Esquilino una associazione di commercianti di zona, elemento questo che ha reso la categoria particolarmente debole nei confronti dell'amministrazione comunale. A detta degli intervistati, la competizione fra gli operatori commerciali è stata più forte della volontà di associarsi per fronteggiare Municipio e Comune con rivendicazioni e proposte.

xane e sul loro concetto di “stoffa”. Secondo l'autore, i membri delle suddette dinastie sono convinti di possedere una buona stoffa per gli affari, ereditata dai propri avi quasi per via genetica.

Ho scoperto che i modi più sottili in cui la tradizione della dinastia veniva resa ineluttabile per i discendenti e per tutti gli altri coinvolti con l'amministrazione dei beni, avevano per denominatore comune la mistificante ideologia della “buona stoffa” in base alla quale i discendenti si giudicavano vicendevolmente. (G.E. Marcus - M.M.J. Fisher, *Antropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*, Chicago, University of Chicago Press, 1986, p. 289).

L'autore sottolinea provocatoriamente la similarità di questo modello con altri tradizionalmente considerati più *esotici*. Gli americani membri di una dinastia, dice, aderiscono molto più dei tongani contemporanei a una ideologia del *mana*¹⁴ come quella descritta in modo classico (forse etnocentrico) sulla Polinesia (Marcus - Fisher 1986, p. 288). Questo discorso sulla stoffa è riscontrabile nei discorsi ricorrenti dei miei informatori, anzi qui il parallelo con alcuni aspetti del *mana*¹⁵ tongano è rafforzato dall'utilizzo del termine *vocazione*¹⁶,

¹⁴ Il termine mana è derivato dalle lingue melanesiane e indica una forza soprannaturale, al di fuori delle possibilità di controllo da parte degli esseri umani. Si può manifestare in oggetti, in fenomeni naturali e in tutte quei fenomeni che superano l'ordinaria condizione delle cose. Il concetto è diventato una categoria antropologica di valore generale «quale tipico esempio di pensiero magico-religioso o di sacralità primitiva» (Fabietti- Remotti 1997, p. 437).

¹⁵ Utilizzo questo termine, analogamente a Marcus, nella sua accezione più generalizzata e per mostrare (anche se l'uso può apparire di primo acchito azzardato) come il concetto di stoffa e soprattutto di vocazione abbia per chi lo utilizza una accezione di tipo quasi metafisico, somigliante alla nozione di «forza anonima e diffusa» (Durkheim 1912, p. 252) che lo stesso Durkheim attribuiva al mana e alla quale attribuiva una valenza morale all'interno della società. Tanto che, continua lo studioso francese, si considera che nelle lingue polinesiane «la parola mana abbia in origine il senso di autorità» (Durkheim 1912, p. 271).

¹⁶ Secondo il dizionario Devoto-Oli (2002), il termine “stoffa” indica «una attitudine o disposizione naturale per una determinata attività», mentre il termine “vocazione” una «inclinazione naturale all'esercizio di una determinata professione o arte o studio di una particolare disciplina». I due termini sono simili, ma, a mio avviso, il secondo è interessante per il richiamo al temperamento artistico di chi lo possiede. È vero che il termine vocazione nella nostra lingua è utilizzato in moltissime occasioni (direi quasi abusato), ma è in genere impiegato non tanto per definire un'inclinazione per i mestieri artigianali o imprenditoriali, quanto per le professioni più o meno artistiche nonché per le scelte di tipo religioso. A quale delle due accezioni (se quella religiosa o quella artistica) si richiamino i commercianti non saprei dirlo, ma sta di fatto che

parola che richiama ancor più l'elemento metafisico, spirituale di una chiamata dall'alto, un'inclinazione innata, non una semplice dote per gli affari.

Fare il commerciante, in ultima analisi, è più di un mestiere. Richiede un qualcosa in più, un qualcosa che non si impara e che spesso si eredita dalla propria famiglia. Marcus sottolinea, inoltre, che le famiglie texane utilizzavano questa retorica anche per vincolare i propri discendenti al mantenimento della ricchezza di famiglia e, potremmo aggiungere, come meccanismo di inclusione ed esclusione di alcuni membri rispetto ad altri. E questo è un aspetto importante. A differenza dei due altri casi citati, qui, all'Esquilino, la vocazione si cala nel territorio. Perché non è solo il commerciante ad avere la vocazione, è il rione stesso che è in possesso di una vocazione commerciale, quasi essa sia inscritta nel terreno, una sorta destino ineluttabile della zona, ricordato più volte dagli informatori.

La vocazione, inoltre, proprio perché calata dall'alto, è una dote che non si può apprendere ed è questo l'aspetto che a volte viene sottolineato quando i commercianti ci parlano degli *altri*, di coloro che si definiscono commercianti senza esserlo, le comunità immigrate della zona. A questo proposito, vorrei sottolineare che si parla qui di interpretazioni di retoriche ricorrenti all'interno dei discorsi degli informatori, retoriche che sono spesso messe in atto dai diretti interessati anche senza essere state esplicitamente tematizzate. In questa accezione il concetto di vocazione diviene uno "strumento" (mi si conceda il termine) di esclusione particolarmente efficace. Sbaglieremmo, però, a considerare questi discorsi come razzisti. Non è tanto la comunità immigrata di per sé, quanto il tipo di commercio differente nelle pratiche che viene chiamato in causa e, come vedremo nel prossimo paragrafo, non viene riconosciuto né dai residenti, né dai commercianti.

Resistenza o residualità?

Altra questione strettamente legata a questa forte identità di commerciante è la retorica della *resistenza*.

non è un termine generalmente usato da altre categorie professionali.

Rita: Noi abbiamo resistito, grazie al fatto che è entrato un cugino che è giovane che ha trovato una brava moglie che ha saputo affiancarlo, perché queste sono aziende che non vanno avanti se non sono affiancate da persone sicure.

Umberto: Un simbolo è Fassi... fece una difesa molto bella ad un certo punto, fece proprio un manifesto dove diceva che non aveva nessuna intenzione... di vendere.

Adriano: I proprietari [dei negozi] hanno resistito un pochino di più... [...] Poi so' rimasti i tignosi, come si dice a Roma, cioè noi e altri quattro... no, quanti siamo qua? Cinque, sei... E poi basta.

Valeria: Loro hanno fatto una politica di continua permanenza là, a mio avviso, non hanno abbandonato mai il rione e di questo gli va dato atto. [...] Ci sono delle persone che hanno scommesso nell'essere presenti in un luogo che diventava sempre più popolare, ma dove la rilevanza di monumenti vicino, e la centralità, permetteva loro di immaginare che dovessero mantenere le posizioni.

Come i residenti, anche i commercianti rimasti nel rione spesso giudicano severamente coloro che hanno venduto ai cinesi e che se ne sono andati. Tutti gli intervistati ci hanno raccontato di desiderare di restare nel rione in maniera intenzionale e non in attesa della pensione o di un'offerta valida. C'è un investimento sentimentale sul territorio, un forte senso di appartenenza al rione, ci si sente parte attiva e non vittime passive, anche se raramente tutto ciò si traduce in azioni concrete per la sua rivalorizzazione.

Renato: C'è un certo immobilismo da parte dei proprietari. Qui ci sono molte proprietà anche di grandi dimensioni, basta pensare a Grilli, [...] o a Sonnino dall'altra parte lo stesso Di Veroli sono famiglie grandi, importanti, benestanti ancora oggi, che preferiscono mantenere lo status quo. [...] Io dicevo sempre una cosa, che i negozianti potevano lasciare le luci accese fino alle 11... le vetrine sono spazio pubblicitario! Non c'è stato mai niente da fare... e questo perché i commercianti della piazza hanno una mentalità vecchia. Io se dovessi fare un progetto di riqualificazione per la piazza vieterei di abbassare le saracinesche.

In ogni caso tutti si sentono un ingranaggio nella macchina della resistenza alla definitiva trasformazione del rione in un ghetto etnico e alla sua definitiva dequalificazione. Il negoziante che resta, poi, diventa agli occhi dei residenti (e agli occhi dei negozianti stessi) una sorta di piccolo eroe di quartiere e, analogamente, i negozi che conservano il loro aspetto tradizionale diventano dei luoghi particolarmente significanti all'interno delle retoriche e dei racconti.

Ubaldo: Ci sono alcuni negozi che sono un punto di riferimento nel panorama romano. [...] Io credo che molti di questi personaggi che hanno resistito nel tempo siano vissuti anche in una condizione di isolamento accerchiati in una condizione di degrado e hanno resistito nonostante tutto. [...] Sono portatori anche di una sorta di cultura di tipo professionale di tipo commerciale, cioè Di Veroli rappresenta la cancelleria, la cartoleria voglio dire. Loro stessi [...] dovrebbero puntare di più, dovrebbero riscoprire questa loro vocazione naturale.

A questo proposito è particolarmente significativa la cosiddetta *iniziativa di Telebuna*, un negozio di elettrodomestici che ha riacquisito un locale cinese su piazza Vittorio per espandere la propria attività. L'operazione, alla quale è stata data una discreta risonanza mediatica, è stata vissuta nel quartiere come una piccola vittoria simbolica nei confronti dell'acquisto indiscriminato da parte della comunità cinese. La scelta di chiamare questa operazione commerciale "iniziativa" è, a mio avviso, una chiara testimonianza di questa lettura ideologica da parte dei residenti, quasi fosse una scelta partita dal basso e destinata, più che ad allargare il *range* di prodotti venduto dai proprietari e, quindi, i ricavi del negozio, a fornire un servizio utile alla comunità. I proprietari del negozio, dunque, non sono visti come imprenditori ma quasi come piccoli eroi di quartiere, elemento che non appare affatto strano se consideriamo il negozio tradizionale come un servizio alla comunità più che una semplice attività imprenditoriale.

Ma questi esponenti di un modo antico, tradizionale di fare il commerciante, come vedono il futuro del rione, qual è il loro immaginario di riferimento? Diversamente da quanto ci si aspetterebbe il loro non è un punto di vista tradizionalista. Come ho avuto modo di sottolineare in precedenza, i discorsi vertono spesso sulla contrapposizione fra un passato idilliaco e un presente faticoso e in decadenza e sono permeati da un forte sentimento nostalgico. Ma la nostalgia in questo caso non porta ad un ripiegamento nel passato. Quella che viene sempre sottolineata è la vocazione commerciale del rione e piazza Vittorio viene spesso considerata una sorta di centro commerciale *ante litteram*.

Luciano: C'è stato un piccolo rigurgito da parte dei commercianti perché, visto che stava crollando il mercato tradizionale si sono tutti dedicati all'abito da sposa, noi abbiamo avuto praticamente dagli anni '70 fino agli anni '90 il più grosso centro commerciale di negozi da sposa, ne avevamo quasi trentatré, negozi di bomboniere...

Pietro: Questa qua rappresentava il fulcro del commercio a Roma e lo ha rappresentato per tanti anni, fino insomma agli anni '70, poi dopo... no. Dopo con l'insorgere dei centri commerciali delle... poi, Roma è diventata troppo grande per avere un baricentro, fulcro commerciale all'interno necessariamente ne ha dovuti fare più di qualcuno.

Laura: Questo rione [...] si potevano fare cose eccezionali mettendo in mezzo i privati... [...] questo rione poteva diventare un centro commerciale meraviglioso... all'aperto, senza blindare la gente dentro al cemento. [...]

Ric.: Che era poi anche la sua vocazione storica...

Laura: Eh sì! È l'unica piazza umbertina di Roma! A Roma non c'è una piazza umbertina... era uno spettacolo piazza Vittorio... allestendo il giardino e creando sotto i portici negozi di tutte le specie [...] lo incentivavi in qualche maniera questo era una favola... altro che centro commerciale!

È anche la struttura del quartiere e, soprattutto, i portici di piazza Vittorio a stimolare questo accostamento. Essi, infatti, richiamano non solo le piazze torinesi di fine Ottocento, ma anche la struttura dei *passages* parigini di fine secolo¹⁷. È proprio nel periodo in cui viene progettato il rione che, per la prima volta, il consumo diviene una vera e propria pratica sociale della borghesia in ascesa¹⁸.

La rivendicazione delle funzioni del commercio nel passato, inoltre, come più volte sottolineato si lega a esigenze, aspettative e idealizzazioni per il futuro. I modelli di riferimento per una riqualificazione del rione sono davvero indicativi rispetto al tema appena trattato. Nonostante il rione si trovi nel centro storico di Roma, quando si parla di riqualificazione commerciale della zona, i modelli non sono, come forse ci si aspetterebbe, gli altri rioni del centro storico, come ad esempio la zona di via Condotti e via del Corso (strade commerciali con *griffe* importanti e un commercio di alto livello) o, per contrasto, la zona di Trastevere (con le gallerie d'arte e le botteghe artigiane). I modelli sono la strada commerciale di via Cola di Rienzo nel rione Prati¹⁹, oppure la Galleria Alberto Sordi (ex Galleria Colonna) a piazza

¹⁷ I *passages* sono una sorta di camminamenti coperti costruiti nel secolo XIX a Parigi. Sono le prime gallerie commerciali mai costruite e anticipano l'istituzione dei Grandi Magazzini (che nasceranno di lì a poco).

¹⁸ Per una panoramica delle dinamiche storico-sociali legate al consumo, cfr. Ritzer (1999); Sassatelli (2004); Amendola (2006).

¹⁹ Il rione Prati condivide alcune caratteristiche con l'Esquilino, poiché figlio dello stesso spirito modernista e perché progettato per la borghesia piemontese in procinto di

Colonna, ristrutturata di recente.

Laura: Il mercato coperto poteva diventare come quello in via Cola di Rienzo [...] sempre pieno di gente... quello doveva essere... un bel posto dove andare a fare la spesa che fa parte del quartiere. Ma non è così.

Federica: Secondo me, è un discorso da fare anche a livello di immagine e di arredo urbano, pensare... come è stata fatta la Galleria Colonna. La Galleria Colonna ha tutto uno stile. Un discorso che potrebbe essere fatto per i negozi dell'Esquilino.

Nel primo caso, quindi, i commercianti si riferiscono a una strada commerciale di stampo eterogeneo, uno spazio pubblico costeggiato da negozi in maggior parte di abbigliamento di grandi marche, nel secondo caso, invece, il modello è proprio l'unico vero *passage* progettato a Roma: la Galleria Colonna²⁰. Le Gallerie italiane nascono ben più tardi di quelle parigine e, per certi versi, assolvono in quel periodo, funzioni differenti. Non sono, infatti, solo luoghi progettati per il consumo, ma diventano dei segni distintivi per le città che le posseggono (Amendola 2006). È interessante, dunque, a mio avviso, il richiamo alla Galleria fatto dai commercianti dell'Esquilino. Anche se piazza Vittorio non fu progettata come un vero e proprio *passage*, è fuori di dubbio che storicamente ne ha incarnato le funzioni, sia come meta di passeggiate che uniscono lo shopping alla *leisure* e

trasferirsi a Roma dopo l'Unità d'Italia. Cfr. Rami Ceci (1996).

²⁰ La Galleria Colonna (oggi Galleria Alberto Sordi) è, fra le Gallerie italiane, una delle più recenti poiché risale al 1914 (la più rinomata Galleria Vittorio Emanuele II di Milano è del 1865). Rimasta chiusa per tredici anni è stata da poco riaperta al pubblico totalmente rinnovata, anche nel nome. Essa è il frutto dell'investimento congiunto di diversi investitori privati che ne hanno ristrutturato l'interno rispettandone la struttura, ma creando una sorta di *shopping mall* urbano, trasformandola in uno spazio semipubblico (Busà 2006) Siamo di fronte ad un cambio gestionale dello spazio (dato che la Galleria diviene privata), ma anche ad un cambio funzionale, in quanto uno spazio pubblico, un "passaggio commerciale", diviene privato e gestito alla stregua di uno shopping mall «essa [...] non è più un *passage*, ma un vero e proprio *stealth mall* che si limita a imitare il *passage*» (Busà 2006) in quanto spazio privato che assume caratteristiche tipiche dello spazio pubblico. Conferma di questo è la differenza fra il giorno e la notte. La galleria Alberto Sordi di giorno è aperta al pubblico e liberamente attraversabile, mentre dalle otto di sera è chiusa e controllata da un servizio di polizia privata. Cosa che non accade, ad esempio, nella Galleria Vittorio Emanuele di Milano, liberamente attraversabile anche di notte nonostante la chiusura dei negozi all'interno di essa.

al godimento estetico, sia nell'immaginario stesso dei commercianti. Proprio perché non progettato come *passage*, i commercianti percepiscono la piazza a metà strada fra una strada commerciale (via Cola di Rienzo) e un *passage*, vero e proprio.

Ma sono interessanti anche i desideri e le aspettative nei confronti del commercio etnico della zona. Tralasciando per il momento il giudizio sui commercianti cinesi (che tratterò nel prossimo paragrafo), i negozianti non sono contrari *tout court* al commercio etnico nel rione.

Renato: Secondo me [l'immagine di quartiere etnico] va giocata perché è un dato di fatto. [...] Ma ci sono due accezioni. Se la vedi come quartiere multietnico allora piazza Vittorio... [...] l'altra versione è: È er quartiere dell'immigrati, dell'extracomunitari. E lì... pah!

Luciano: Siamo nel centro storico di Roma? Allora il multietnico deve esse qualcosa che qualifica e... e facilita pure la conoscenza perché se dai Parioli e da Vigna Clara mi vengono all'Esquilino nel negozio indiano, nel negozio bangla, c'è anche un fattore di conoscenza... certo se tu me metti tutta monnezza quelli dai Parioli nun ce vengono, questo è evidente. L'errore che fu fatto, quando dissero multietnico dissi: potrebbe essere un modo per rinsanguare, loro se specializzano in una cosa, gli italiani piano piano modificano e fanno qualche altra cosa, invece hanno fatto i centri sociali, i centri di raccolta e dentro le case hanno tollerato che ce vivessero in 30-40 persone.

Come si evince dalla testimonianza di quest'ultimo commerciante, però, non è tanto ad un'attività imprenditoriale gestita dalla comunità immigrata che ci si riferisce, quanto ad un'immagine di negozio etnico ben precisa.

Nelle grandi città moderne vi sono moltissime attività di rivendita, al dettaglio e all'ingrosso, di prodotti etnici, ma quasi tutte hanno come *target* il consumatore europeo. E questo si traduce non solo nel tipo di prodotti venduti, ma anche nell'immagine stessa del negozio che si struttura per fornire al potenziale cliente una sorta di esperienza di etnicità, inscenando, per far questo, la sua tipicità e la sua esoticità (Surrenti 2006). Queste sono costruite sulle aspettative del gusto occidentale e non sull'effettiva esistenza di quel tipo di attività nella cultura di origine. Quindi da un lato si esperiscono delle etnicità stereotipate e dall'altro si stigmatizzano le altre culture come immutabili e premoderne, rifiutandone immagini differenti.

Alla luce di tali considerazioni, le dichiarazioni dei commercianti

del rione possono essere viste da un'altra prospettiva. Essi non sono contrari in sé al commercio etnico, ma l'etnico che hanno in mente è quello legato all'immaginario occidentale e costruito ad uso e consumo di italiani e turisti. È quindi di un etnico in un certo senso addomesticato che si parla, non certo delle dimesse botteghe presenti nel rione, tutte uguali e prive di quei segni distintivi che aiutano sì il cliente a riconoscere il negozio, ma che, dal lato opposto, stigmatizzano le comunità presenti come *etniche*.

In questo senso si può affermare che la disponibilità nei confronti degli imprenditori immigrati sia solo apparente. Non c'è posto, nell'immaginario dei commercianti italiani, per un'imprenditoria commerciale che abbia come sua principale clientela i membri della comunità immigrata e che sia funzionale ad essa. Se l'etnico ci deve essere, che sia quell'etnico *chic* ("il bel negozio indiano" come dice lo stesso Luciano in un altro momento dell'intervista) che possa portare una clientela facoltosa nel rione e che possa contribuire all'agognata riqualificazione. Parere condiviso anche dai nuovi residenti e dagli intellettuali, che spesso confessano di aver scelto di vivere nella zona proprio per la sua multiculturalità e nella speranza di vedere il quartiere trasformato in una sorta di *East Village* o di *Sobo* romane (auspicando anche una *gentrification* della zona), ma meno dall'amministrazione che, considerando i negozi solo delle attività economiche e non punti di riferimento importanti dal punto di vista sociale, si concentra quasi esclusivamente sulla repressione delle irregolarità delle attività commerciali e fa poco per promuovere la riconversione dei negozi aperti dalle comunità immigrate che, come vedremo nel prossimo paragrafo, dal punto di vista dei commercianti e dei residenti, "sono tutto tranne che negozi".

3. "Quelli non sono commercianti!"

Il discorso sulla percezione dell'alterità è uno dei temi "preferiti" dai cittadini, siano essi residenti o commercianti. Anzi, date le linee programmatiche delle passate amministrazioni comunali e dato tutto il *battage* mediatico sull'immigrazione nel rione, questo argomento è il fulcro dei discorsi di chiunque a Roma (e non solo!) parli, o, semplicemente, faccia due chiacchiere in merito all'Esquilino.

Le attività commerciali del passato, come abbiamo visto, sono al centro dei discorsi dei residenti (vecchi o nuovi che siano) e dei

commercianti storici. I racconti, tuttavia, si sviluppano sempre attraverso una contrapposizione fra un *prima* ed un *adesso*, che serve agli intervistati per mostrare quanto l'*adesso* sia deprecabile ed invivibile a causa del decadimento della realtà del quartiere. Lo spartiacque (o la frattura) fra questi due momenti, fra questi due periodi è sempre e inevitabilmente l'arrivo della comunità cinese. Che questa frattura sia fondamentalmente simbolica (senza voler con questo negare i reali problemi del rione) appare chiaro già dalle prime interviste. Ad avvalorare questa affermazione si aggiunge anche la discrepanza fra le fonti istituzionali e i racconti degli abitanti.

Infatti, nonostante la presenza di alcuni immigrati cinesi a Roma nei primi anni Ottanta, sembra che sia negli anni Novanta che all'Esquilino si registra un primo massiccio arrivo (Di Luzio 2006). Le testimonianze dei residenti, tuttavia, non sempre concordano. Sono molti a sostenere che la grande ondata migratoria risalga agli anni Settanta, tanto che la fanno coincidere con l'inizio del periodo di degrado del rione. Ed è proprio questa assimilazione cinesi/degrado, presente nella memoria condivisa degli abitanti e che si discosta dalla storia del rione, che dimostra quanto questa comunità di immigrati abbia assunto il valore simbolico di spartiacque nelle retoriche sui mutamenti della zona. Questo ruolo, tuttavia, è solo una delle differenti funzioni assunte dalla comunità immigrata, all'interno delle retoriche dei cittadini.

Come sempre accade, i discorsi e le dinamiche presenti nelle narrazioni, sono complesse e stratificate e si tenterà in questo paragrafo di rendere la loro complessità. Bastano le poche frasi seguenti (e ce ne sarebbero una infinità!) a dare una idea delle complesse retoriche e percezioni connesse con la presenza cinese nel rione.

Rossana: Il problema dell'Esquilino non è la presenza di chi ci dorme, ma di questi negozi che ti danno l'impressione di essere circondato. I cinesi che dormono all'Esquilino sono pochissimi.

Luciana: Il cambiamento maggiore l'hanno provocato i cinesi, perché sono venuti con i soldi e dal 1997 in poi hanno comprato a qualsiasi prezzo!

Federica: I cinesi sono chiusi, sono puliti, sono tutti bravi a scuola.

Renato: In 20 minuti scaricano un Tir... se tu vedi un italiano che deve scaricare un Tir in doppia fila, la prima cosa che fa è iniziare a bestemmiare contro quelli che hanno parcheggiato, poi cominciano ad andare al bar a prendere un caffè prima

di comincierà... io li ho visti. questi, scavalcano le macchine saltandoci sopra... c'avranno fame... vogliono fare i soldi... mentre questi già scaricavano merce che da Shanghai arrivava direttamente a Gioia Tauro noi qui... io c'avevo amici che stavano in negozio ad aspettare il rappresentante per fare il campionario... e questi c'hanno il container che gli arriva direttamente da Shanghai!

Valeria: Però, vedi, l'aspetto che più inquieta è che delle volte la percezione è proprio di un avanzamento che ha metafore... militari, cioè la conquista. Per cui le persone tu le senti, parlano proprio di... cioè, questa è la zona di confine... via Ferruccio siamo al confine... oltre non ci sono i cinesi... [...] Allora molto spesso la percezione del residente, che viene scambiata con altri residenti... per esempio il commerciante che sta sotto casa mia... è proprio di... avanzamento. Noi siamo il baluardo. Di là [...] i cinesi, di qua invece...

Marzia: No... no... è stato graduale... perché poi 'sti cinesi io penso... che stanno tutti insieme... sono un clan... che 'tdevo dire... non li vedi mai non li senti mai però piano piano piano piano... hanno preso la mano.

Già da questi brevissimi stralci di interviste, si può chiaramente intuire come le opinioni sull'immigrazione cinese nel rione si riferiscano ad aspetti differenti della questione, connessi a tematiche ben definite. La presenza della comunità cinese nel territorio è molto sentita dai residenti, benché, in realtà, siano pochi gli immigrati cinesi che lavorano nel rione e contemporaneamente vi risiedono²¹. Questo primo dato è significativo e permette di sostenere che non è tanto il fattore abitativo ad essere ritenuto un problema, quanto la presenza delle attività commerciali cinesi. Questo non è certo un caso, dato che il commercio nel rione è un vero e proprio fattore identitario, il negozio è vissuto non solo come un'attività economica, ma come un servizio alla comunità, un luogo da fruire anche in senso estetico. Non stupisce, dunque, che la diffusione dei negozi cinesi (così accentuata negli ultimi anni) influenzi tanto i sentimenti delle persone²².

²¹ Cfr. *Osservatorio romano sulle migrazioni, Terzo rapporto Caritas di Roma*, Roma, Edizioni Idos, 2007.

²² L'immigrazione cinese nel rione ha avuto un picco fra il 1991 e il 2001. Essa ha delle caratteristiche peculiari rispetto alle altre comunità presenti nel territorio. I cinesi presenti in Italia (e in Olanda) provengono tutti da una regione che si chiama Zhejiang, a sud di Shanghai. Le aree di emigrazione fanno parte della municipalità di Wenzhou, caratterizzata da forti dinamiche commerciali. Grazie ad accordi internazionali, questa regione è una sorta di zona franca dal punto di vista commerciale, e ha contatti di libero scambio con l'Occidente e il Giappone. La città di Wenzhou

Nei discorsi dei residenti si intersecano vari elementi e temi ricorrenti, primo fra tutti il riferimento alla recente immigrazione percepita come una vera e propria *invasione*. Molte affermazioni degli informatori, anche se potrebbero apparire a prima vista dettate da sentimenti razzisti o xenofobi, rivelano in realtà sentimenti di disagio legati soprattutto alle modalità di immigrazione della comunità. Questo allargarsi a macchia d'olio dà ai residenti "la sensazione di essere circondati", sensazione resa ancor più viva dall'omologazione dell'offerta commerciale.

Alessandro: Non mi piaceva quando erano tutti negozi di sposa, non mi piacerebbe se fossero tutti negozi cinesi, ma perché non mi piace vivere in un quartiere che ha un unico tipo di negozio.

Luciana: Il primo ricordo che ho io [...] ci piacque tanto quest'aria autenticamente multiculturale che poi si è persa perché con l'arrivo dei cinesi il commercio pure si è... mi ricordo che sotto i portici c'era questo negozio pakistano che vendeva le spezie le stoffe... che poi...

Una sensazione che si lega a discorsi, spesso avvalorati da alcune parti politiche e dai *media*²³, incentrati sulla presunta *Chinatown romana* che i cinesi punterebbero a formare nel rione. Ma oltre alle

viene addirittura chiamata "la piccola Hong Kong" per quanto le sue attività di import-export sono sviluppate. La loro immigrazione è su base parentale e avviene attraverso l'acquisto di piccole imprese con le quali offrire lavoro ai connazionali. Ecco perché la loro immigrazione avviene su base territoriale e pare che si strutturi attorno a grandi famiglie (Di Luzio 2006).

²³ Il punto di vista dei media è oggetto di diversi studi sulle problematiche dell'Esquilino, cfr. Mudu (2006), Pedone (2007). Il contributo di giornali e telegiornali è certo innegabile, ma personalmente credo che dare così tanta enfasi all'influenza dei media nell'opinione pubblica, in alcuni casi sia a dir poco riduttivo. I media, anche alla luce delle interviste e delle lunghe chiacchierate coi residenti, possono avere un'influenza sull'opinione dei city users e su chi il quartiere non lo conosce. È un fatto però che quasi nessuno degli intervistati dà credito a ciò che viene detto sul quartiere da stampa e televisione, anzi molto spesso ho sentito delle lamentele in merito. Come sostiene anche un albergatore della zona, le opinioni dei media sono controproducenti per l'immagine che il rione ha sui potenziali turisti e sugli acquirenti che vengono da fuori. L'importanza data alla funzione dei media, poi, oltre a non rispecchiare la realtà dei fatti, sminuisce anche i discorsi dei residenti e le dinamiche presenti nel territorio, bollando come vittime della realtà mediatica i residenti (quasi fossero dei bambini privi di razionalità) e contemporaneamente sostenendo in maniera preconcetta l'inesistenza di un problema immigrazione all'interno del territorio.

responsabilità che la popolazione riconosce agli amministratori, vi sono quelle di altri attori protagonisti delle narrazioni.

Perché, infatti, avvenga un mutamento così grande nel quartiere perché i negozi cambino velocemente (a volte addirittura “in una notte”) è necessario che i nuovi arrivati trovino qualcuno che venda il proprio negozio. Ecco che, dunque, le responsabilità si allargano e si punta il dito anche verso quei romani che, incantati da lautí guadagni, hanno permesso una “conquista” del territorio da parte degli imprenditori cinesi.

Massimo: Tu negoziante perché vendi? O subisci una minaccia o ricevi così tanti soldi che tu dici: Me ne vado. Allora non ti lamentare. Potevi resistere, piuttosto che guadagnare 100, guadagnavi 50.

Giacomo: Stavo dicendo che poi nel dopoguerra [...].

Gabriella: C'è sempre stata la presenza di commercio di ebrei qua.

Giacomo: Beh ma s'è attenuata perché parecchi hanno venduto ai cinesi. N. per esempio [...] vendeva tessuti per uomo [...]. Ma prima prima era S. me sembra.

Luciana: I commercianti a piazza Vittorio non hanno mai investito in una riqualificazione... loro, gli italiani, non hanno mai creduto in una riqualificazione... si sono appoggiati al degrado del mercato, quando il mercato scendeva, più loro scendevano... quando poi so' arrivati i cinesi che so' i padroni del tessile mondiale... se me devo compra' un paio de scarpe da schifo vado a compralle dai cinesi che me le fanno paga' di meno! C'è una sorta di continuità.

Ecco che il ruolo dei commercianti si fa di nuovo centrale per gli abitanti. I punti di vista, a questo proposito, sono, tuttavia, divergenti. Mentre alcuni, come dimostrano i brani citati sopra, vivono la vendita dei negozi ai migranti cinesi come un vero e proprio *tradimento*, altri considerano i commercianti delle vittime sia del degrado commerciale del rione, che delle metodologie di acquisto della comunità cinese. Il punto di vista legato al tradimento dei commercianti, poi, è a mio avviso in continuità con quello (sostenuto dai commercianti storici in *primis* e dai residenti poi) legato alla *resistenza* che il commerciante di lunga data farebbe nei confronti della vendita ai nuovi venuti. Come abbiamo visto, alcuni negozianti storici diventano agli occhi dei residenti (e ai loro stessi occhi) piccoli eroi di quartiere che, con i loro investimenti (come nel caso dell'*iniziativa Telebuna*), si opporrebbero al dilagare del commercio cinese.

Secondo lo stesso principio, quindi, chi vende la propria attività

viene visto come un opportunista, in attesa del momento buono per trarre profitto dalla propria condizione, colpevole da un lato di favorire il progressivo degrado della zona e dall'altro di tradire la vocazione commerciale del rione. Ma le critiche non si fermano qui. Questi commercianti sono addirittura ritenuti colpevoli di un doppio tradimento, quello di non aver reinvestito nella zona i ricavi avuti dalla vendita del proprio negozio.

Marcello: [I commercianti] Hanno reinvestito [dalla vendita ai cinesi] ma fuori. Io so che molti... per dire c'era il cartello: Questo negozio oggi chiude ma riaprirà il giorno tot a: Tuscolano, via Gallia, Appio, via del Corso, via Nazionale... alcuni hanno reinvestito lì, altri con un affitto de due-tremila euro al mese... che vòì fa? Voi pure continuà a lavorà?

In alcuni casi le critiche, come abbiamo avuto modo di vedere in alcune testimonianze precedenti, si caricano di stereotipi sull'appartenenza religiosa dei commercianti storici²⁴. Non è raro, infatti, imbattersi in informatori che sottolineano l'appartenenza alla comunità ebraica di molti dei commercianti che hanno venduto le attività.

Marzia: Poi era un quartiere di negozi tutti antichi, la maggior parte erano quasi tutti ebrei erano... Io mi ricordo c'era T., che stava da questa parte nostra, e vendeva biancheria, stoffe, biancheria... da lenzoli... coperte, questo tipo di lenzoli che adesso li trovi solo a largo Argentina. Me lo ricordo benissimo perché avevano un figlio che si laureò in medicina e partì subito, andò in Israele e là è rimasto. Naturalmente i figli poi non ci sono stati più e hanno chiuso.

Luigi: I negozianti in larga parte erano tutta comunità ebraica che aveva i negozi. E loro hanno capito che in qualche modo venivano meno quello che erano i valori immobiliari [...] e di conseguenza hanno intravisto nel cinese la possibilità di poter continuare a dare valore ai loro locali, no? Di conseguenza forse qualche pressione a livello comunale l'hanno fatta di non impedire... l'arrivo dei cinesi, per tutelare i propri interessi.

Commenti come questi, è importante sottolinearlo, sono indipen-

²⁴ Non è un caso, a mio avviso, che riaffiorino antichi pregiudizi sui commercianti di origine ebraica. La diffidenza dei romani nei confronti di questa categoria attraversa vari secoli ed è oggi un vero e proprio luogo comune, un elemento che rientra, oserei dire, nella narrativa popolare più che essere connotato in senso strettamente politico o religioso. Per la storia della comunità ebraica di Roma e il suo rapporto con la città, cfr. Caviglia (2002).

denti dall'orientamento politico degli intervistati, ma curiosamente connettono gli antichi pregiudizi nei confronti della comunità ebraica a quelli attuali nei confronti della comunità cinese. Il giudizio nei confronti dei due gruppi è legato fundamentalmente all'ideale del guadagno, alla presunta cupidigia che li caratterizzerebbe *per tradizione* e che li accomunerebbe nonostante le differenze.

Felice: Qui l'immigrazione è sempre di basso livello non è che qui si trasferisce il saggio, il dotto, prima arrivano tutti i profughi che scappano [...] poi il commerciante avido che chissà come li ha fatti i soldi, mo' che ce stai a fa col cinese qui? Poi so' un'etnia particolare la Wan, che se venderebbero il padre e la madre se je fai un prezzo buono. Hanno una concezione della vita tutta diversa.

Al di là del razzismo, in generale ciò che viene criticato dalla maggioranza è il mettere in primo piano il proprio tornaconto e non il bene della comunità. Ciò che viene tradita è la funzione di servizio alla comunità che il commerciante italiano, secondo i residenti, dovrebbe avere.

Le valutazioni, come sottolineato in precedenza, non sono univoche. Altri testimoni sottolineano che è proprio la situazione di degrado commerciale ad aver costretto alcuni negozianti storici a vendere. In queste narrazioni, il vecchio commerciante è visto come una *vittima*, sia del degrado preesistente, sia dei nuovi meccanismi del mercato, che qui, come in altre parti di Roma (e d'Italia), sta modificando il tessuto commerciale della città.

Alessandro: I negozi alimentari non chiudono per colpa dei cinesi, chiudono perché hanno aperto sei italianissimi supermercati, e la gente non compra più. [...] Dieci dodici anni fa hanno iniziato ad aprire come funghi i supermercati, hanno iniziato a chiudere e la gente diceva: "Ecco vedete il quartiere sta cambiando". Ma chiudevano anche sulla Tiburtina dove non sono cinesi i piccoli alimentari.

In questi racconti, solitamente, alle congiunture economiche negative, si uniscono i metodi non particolarmente ortodossi degli acquirenti di origine cinese (dall'acquisto in nero e in contanti, a minacce a mano armata, a molestie di vario genere), come mostrano le testimonianze seguenti:

Marcella: In via Rattazzi, pure lì c'era un negozio dove spesso e volentieri [...] quando ritornavamo dal giardino [ci andavo]. Un pomeriggio, erano le sette, sette e un quarto era in piena estate... e dico: Mo vado dal signor Attilio e vado a pren-

dere un pezzo di pane... questa è una cosa... l'ho vista io... dico: Signor Atti me da un pezzo di pane casareccio? e questo me guardava... e c'erano due cinesi [...]... dopo me rigiro e vedo un cinese che teneva la pistola così a questo... e poi ho capito bene: O ci dai il negozio colle buone oppure ce lo prendiamo colle cattive. Poi ha preso ed è fuggito. [...] L'ho salvato io.

Alessandro: Ho comprato carne da un macellaio a via Principe Eugenio, chiacchierandoci come al solito... mi raccomando non vendete non vendete. No no... il giorno dopo scendevo a ricomprare la carne e era rimasto il bancone della macelleria, ma c'aveva le mutande, perché questo... a me nessuno m'ha mai offerto una lira [...] però sembra che questi arrivassero col denaro contante in un momento di crisi...

I racconti sui metodi di acquisto dei cinesi, non trovano quasi mai una conferma certa. In tutto il periodo che ho trascorso sul campo e nel corso di tutti i colloqui più o meno formali che ho avuto con i cittadini, solo nel caso di Marcella mi è capitato di sentire un racconto autobiografico. Difficile anche trovare conferme dalle forze dell'ordine, riguardo a denunce sui metodi di acquisto. Non voglio con questo negare la veridicità delle affermazioni dei miei informatori (anche se volessi non potrei), anche se la tentazione di considerare molti di questi racconti parte delle numerose leggende metropolitane sui cinesi del rione è molto forte²⁵. In questa sede è interessante rilevare la funzione di tali racconti. In questo contesto, a mio avviso, essi servono a deresponsabilizzare il commerciante che, da imprenditore deciso a vendere per motivazioni anche di interesse personale, diven-

²⁵ Molte storie sui cinesi, vengono pubblicizzate anche dai giornali. Prima fra tutte quella relativa alle carte di identità che verrebbero prese dai cittadini deceduti e date ai clandestini arrivati in Italia dentro container. Legata a questa, c'è la "misteriosa" sparizione dei cadaveri cinesi, che verrebbero tenuti nei congelatori dei loro supermarket e nei congelatori dei negozi comprati agli italiani. Poi c'è la famigerata Triade, la mafia cinese che controllerebbe tutto il quartiere e oltre. A proposito di quest'ultima è importante citare la «Relazione sull'attività delle forze di polizia e sullo stato dell'ordine e della sicurezza pubblica nel territorio nazionale», Senato della Repubblica, XIII legislatura, Roma 1997, all'interno della quale Il ministro dell'interno, Napolitano, denuncia la presenza, a Roma, «di nuovi poli di criminalità, originati dal sempre più consistente flusso migratorio clandestino di cittadini extracomunitari, in particolare di origine cinese». Al riguardo, è degna di nota l'operazione di polizia conclusasi nel maggio 1997, che ha permesso di disarticolare una pericolosa organizzazione criminale denominata "Testa di tigre", composta da cittadini cinesi responsabili di episodi di natura estorsiva nei confronti di connazionali, di sfruttamento clandestino della manodopera di cittadini cino popolari e di sequestri di persona» (Barbagli 2008).

ta una vittima della situazione.

Definite poi le cause dell'invasione e, in alcuni casi, ribadita la resistenza del rione, c'è la *convivenza* vera e propria. Una convivenza che, a ben vedere, *non si gioca sui modelli abitativi, ma sulle pratiche commerciali e sulla visibilità territoriale*.

L'Esquilino è stato sempre un rione interessato da una forte immigrazione. Eterogeneo fin dal sua nascita (pensata per ospitare la classe dirigente torinese dopo l'Unità d'Italia), è stato protagonista, soprattutto nel dopoguerra, di una forte ondata migratoria interna, dal centro Italia (in maggioranza Abruzzo e Molise) e dalla provincia laziale. A questa se ne è aggiunta un'altra a cavallo fra gli anni Settanta e Ottanta proveniente dal Nordafrica e, in seguito, dai paesi nell'orbita dell'ex Unione Sovietica. Siamo di fronte, quindi, a residenti che non sono nuovi alla convivenza fra culture diverse, né all'immigrazione. Nonostante questo, il recente fenomeno dell'immigrazione cinese genera sospetto nei cittadini italiani e una forte resistenza.

Nelle lamentele che tra valicano le ideologie politiche e anche le categorie e le classi di appartenenza (cadono, a questo proposito, le differenziazioni fra vecchi e nuovi residenti e tra commercianti e residenti) vi sono delle tematiche ricorrenti che vale la pena osservare un po' più da vicino.

Michele: Quello cinese secondo me ti preoccupa per il fatto che loro sono una comunità più chiusa, ti preoccupa per il fatto che in tutte le città c'è Chinatown, per cui il rischio è quello che piano piano ci sia un'espropriazione, per l'altro, boh... Che piano piano si comprino i pezzi, perché loro, i soldi ci stanno, ce li hanno.

Oltre ai sospetti metodi di acquisto e ai pregiudizi sugli *uomini gialli*²⁶, contribuisce a generare sospetti e a creare ipotesi più o meno

²⁶ Come giustamente ricorda il geografo Kay Anderson, certi tipi di stereotipi sull'Oriente e sui suoi abitanti vengono da molto lontano. Secondo l'autore, si può risalire addirittura ad Aristotele, secondo il quale gli asiatici "creativi" ma "privi di spirito" erano in contrapposizione con gli ellenici caratterizzati da intelligenza e da uno spirito superiore. Questi punti di vista, si accentuano in seguito alla diffusione del cristianesimo e vengono rafforzati dalla letteratura di viaggio medievale. Come ricorda anche Tzvetan Todorov ne *La conquista dell'America* (1982) l'Oriente esercitava un potere fortissimo sull'immaginario medievale, tanto che, per fare un esempio, lo stesso Colombo avrebbe deciso di intraprendere il suo viaggio dopo la lettura de *Il Milione*. Era sempre in un luogo collocato ad Oriente, poi, che, secondo le scritture medievali, si trovava il Paradiso Terrestre, ma per raggiungerlo era necessario

fantasiose sulla comunità, anche la presunta ricchezza degli immigrati, come ribadisce Michele in un altro momento dell'intervista.

Michele: Girano tanti soldi girano, proprio tanti. Macchinoni, macchine che noi proprio non ci possiamo permettere. Almeno un gruppo di persone, anche giovani, con macchine importanti. [...] Quindi ci deve essere sotto qualcos'altro insomma.

L'unica spiegazione offerta dai residenti è la presenza della mafia cinese all'interno del rione, nominata da molti anche se nessuno fa mai riferimento a episodi concreti²⁷.

Massimo: Poi i Cinesi, è vero, non delinquono a livello di microcriminalità, ma fanno parte di una rete mafiosa e questo è un discorso più alto. Il mercato immobiliare romano è impazzito, abbiamo anziani che vengono in continuazione sfrattati, se tu sfratti gli anziani, distruggi il tessuto sociale di un rione.

Luciano: Sono pulitissimi, i locali li tengono puliti, puliscono il marciapiede... comunicano poco. Quello che me conosce me saluta e io rispondo, sono gentili, problemi non ne danno... che poi ci sono gli usi o che fra de loro c'è la mafia, questi so problemi loro. Poi io je posso di 'na cosa. C'è un ristorante qua davanti, è successo un anno fa. Due cinesi stavano litigando e urlando tra loro, tanto che

attraversare territori popolati da mostri e abitati da popolazioni feroci e primitive. Nel secolo XIX, infine, con le teorie sulla razza, in tutto l'Occidente si diffondono pregiudizi sugli orientali in genere e sui cinesi in particolare. Come sottolinea ancora Anderson, è in questo periodo che, a causa anche della difficoltà incontrata dai missionari cristiani in Cina che si scontrano con il politeismo e le differenze culturali, si diffondono alcuni pregiudizi che si ritrovano ancora oggi. Ad esempio, «la venalità del carattere dei cinesi, come rivela anche la loro devozione per il gioco d'azzardo e l'*astuzia diabolica*» (Anderson 1987, p. 591). A tutto questo si unisce l'immaginario filmico, che contribuisce non poco a formare le teorie sulla presenza della mafia (o triade) cinese all'Esquilino, e l'attuale diffidenza di stampo politico nei confronti del governo cinese.

²⁷ Per quanto riguarda la presenza della mafia, oltre alla "Relazione sull'attività delle forze di polizia e sullo stato dell'ordine e della sicurezza pubblica nel territorio nazionale", Senato della Repubblica, XIII legislatura, Roma 1997, si può menzionare Di Luzio (2006), secondo la quale nel rione sono presenti cinque famiglie di imprenditori che gestirebbero la rete del commercio al dettaglio e all'ingrosso, secondo una struttura di tipo familiare. Vorrei, inoltre, sottolineare in questa sede che malgrado l'accreditamento da parte del Comune, non abbiamo trovato da parte di Polizia e Carabinieri la collaborazione che ci aspettavamo per costruirci un quadro della sicurezza nel rione. A causa di ciò siamo stati costretti a limitarci a dati tagliati sul I Municipio che, per ovvie ragioni, si sono rivelati quasi inutilizzabili ai fini della ricerca.

abbiamo sentito le urla... due minuti di orologio, so' arrivate due BMW uno ha acchiappato uno una ha acchiappato un altro e se li so' portati via. [...] Perché loro non vogliono discussioni! Loro non vogliono turbare niente... c'hanno messo due minuti, abbiamo sentito quattro urlacci... Auo auo! C'era pure gente, tutti a guardare... [...] so' arrivati e se li so portati via. Basta.

Renato: Mi hanno detto negli anni Novanta che loro in realtà... ma questa potrebbe essere una leggenda metropolitana... rappresentano il riciclaggio di quello che la triade cinese... dei soldi neri. Questi vengono qui in Italia coi soldi della triade. A me tutta questa struttura mi sembra un po' complicata, mi ricorda Fantomas o la Spectre di 007... [...] Mi sembra più verosimile che gli alberghi della penisola sorrentina riciclano le cose della camorra...

Oltre al discorso sulla presenza della mafia di cui, vorrei ricordarlo, è difficile avere un riscontro a livello ufficiale, sono interessanti altri tipi di giudizi sulla comunità cinese, come, ad esempio, quello legato alla chiusura nei confronti dell'esterno, come anche il già citato parallelismo fra la comunità ebraica e quella cinese.

Lino: Io non conosco manco un cinese, ogni tanto c'è un cinese qua sotto, ci sorridiamo ma lui mi parla in cinese e io gli parlo in italiano, nonostante lui parli italiano [...] non ho mai guardato negli occhi un cinese o una cinese.

Marcello: Il cinese non si integra perché razzista verso chiunque. Loro sono nazionalisti e patriottici, sciovinisti, un po' come i francesi. Sono una comunità molto forte, ma chiusa a ghetto. La famosa Chinatown. È più facile l'integrazione con i Bengalesi, anche se più difficile dal punto di vista culturale e dal punto di vista igienico-sanitario, però si integra. Il cinese è chiuso, è rigido, è fermo. È chiuso dal punto di vista commerciale.

È possibile che giochi un suo ruolo, nel suscitare resistenza nei confronti di questa comunità, anche un'effettiva tendenza a chiudersi, caratteristica che, però, li accomuna a numerose comunità immigrate del presente e del passato fra le quali potremmo inserire anche quella italiana d'oltreoceano²⁸. Queste caratteristiche imputate alla comunità

²⁸ La sinologa Valentina Pedone, ha compiuto un interessante confronto fra l'immaginario legato agli immigrati italiani d'oltreoceano della fine del secolo XIX e quello riguardante gli immigrati cinesi in Italia oggi (2007). Anche se la sua riflessione si basa solo sull'analisi degli articoli di giornale e, quindi, sulle retoriche dei media, è interessante notare come molte delle caratteristiche rimproverate ai cinesi siano simili a quelle di cui venivano accusati gli emigranti italiani, una fra tutte l'importazione della mafia e la tendenza alla chiusura e alla ghettizzazione.

cinese sono descritte in maniera interessante da questo farmacista, che racconta di seguito la difficoltà nell'assumere commessi di origine cinese:

Giulio: Ma io con gli extracomunitari ci stralavoro bene. Nella mia farmacia lavora una brasiliana, lavora un iraniano, mi piacerebbe far lavorare anche una persona cinese, non l'ho ancora fatto perché poi devi anche bilanciare quelle che possono essere le reazioni del tuo pubblico. I cinesi sono visti in una maniera un po'... diversa da come noi affrontiamo gli altri extracomunitari, anche perché loro si pongono in maniera diversa nei nostri confronti. Però io ti posso garantire che lavorandoci sono persone perbene. [...] I cinesi sono visti come invasori, anche perché ponendosi in una maniera così chiusa all'interno della loro comunità c'è una diffidenza troppo astiosa per poterli accettare come potresti accettare un rumeno, come potresti accettare un iraniano, un marocchino o un peruviano. C'è anche una diffidenza [...] di natura psicosomatica legata all'aspetto. [...] Cioè il cinese è troppo diverso da te. Poi c'è un modo loro un po' maleducato di porsi nei confronti delle persone no? Non c'è diciamo una... una maniera... simpatica, genuina, spontanea. C'è sempre una sorta di diffidenza, di attenzione perché è nella loro natura. E allora diventa un po' più difficile ecco... ottenere una integrazione con loro. Io per riuscire ad entrare in rapporti un po' più stretti coi cinesi ci ho messo diversi anni, perché c'è sempre una diffidenza che comunque li stai a fregà. [...] Io dal momento in cui ti do un consiglio, ti curo, lo faccio indipendentemente da 10 o 20 o 50 euro. [...] Prima di capire che la farmacia non è un alimentari o un supermercato... ho avuto difficoltà a farglielo recepire perché comunque loro tra l'altro sono abituati a vedere dall'altra parte chi gli vuole vendere il prodotto che scade prima [...]. È una mentalità commerciale che hanno [...] che la riportano anche nella quotidianità.

Oltre alle difficoltà raccontate dagli informatori nell'accettare la presenza cinese nel rione, gioca un ruolo molto importante anche un'altra profonda differenza che la comunità cinese ha in confronto alle altre presenti nella zona. Le passate ondate migratorie che hanno investito il rione, infatti, seppur differenti fra loro, avevano delle caratteristiche comuni: l'immigrato lasciava il suo paese e la sua famiglia in cerca di un lavoro umile, viveva (almeno agli inizi) in situazione di indigenza e, proprio per questo, suscitava la comprensione di chi gli era intorno e, spesso, il rispetto. Così è descritto l'immigrato del dopoguerra, così appare l'immigrato appartenente alle altre comunità presenti nel territorio negli ultimi anni (africani, bangladesi, nordafricani).

Edoardo: Loro sono un po' più... hanno le loro abitudini [...] [Le altre comunità] in realtà sono meno organizzate e sono più...

Daniela: Povere.

Edoardo: Ecco sono più povere e più accettate. Mentre i cinesi... c'è il cinese che lavora che lo vedi chiacchiera... è disponibile... poi trovi invece molti cinesi prepotenti, che sono quelli ricconi... poi uno li può chiamare come vuole, mafia non mafia... o soltanto capitalisti cinesi... come si vuole... però alla fine sono molto prepotenti. [...]

Daniela: Il Bangladesh invece... è gente povera, che lavora, ora stanno al mercato, si sono inseriti là... o in affitto o lavorano per qualcuno... certo non è che ti ispirano... [...] anche loro lasciano le cose sporche, sono sporchi e quant'altro, però è diverso, è una cultura diversa.

Anche se queste comunità non sempre sono comprese, sembrano ricoprire un ruolo ormai accettato dai cittadini.

Rossana: Per me i Bangladesh sono i migliori che ci sono, perché non senti mai che scippano, sono lavoratori. Sono una razza che mi piace, come i cinesi, solo che loro non ti danno confidenza... sono un po' più espansivi e brava gente.

Giulio: Sugli altri... le altre comunità... è abbastanza simpatico il rapporto. [...] Con gli anziani... ce sta una famiglia del Bangladesh, tutti quanti hanno una dedizione verso gli anziani che è invidiabile rispetto a come noi trattiamo gli anziani. Gli anziani sono sacri per loro.

I bangladesi, l'altra grande comunità presente nella zona, sono compresi meglio dai cittadini, il loro modo di relazionarsi appare più cordiale e il loro commercio è riconosciuto come tale. Anche se molti sono diffidenti rispetto all'igiene e alla pulizia dei negozi, in generale la comunità bangladesa è accettata in maniera maggiore dagli abitanti del rione e a essa non viene mai rinfacciata la gestione delle attività commerciali, che, seppure meno di quelle cinesi, sono comunque diffuse nel rione. Le loro attività non appaiono tutte uguali, vendono perlopiù al dettaglio (e nel caso di vendita all'ingrosso questa suscita minori recriminazioni rispetto ai cinesi) e anche beni di prima necessità, poiché molti di loro gestiscono market o frutterie. Il comportamento commerciale appare più riconoscibile, più aperto nei confronti del quartiere e, anche se quella bangladesa è una comunità molto coesa al suo interno, non viene percepita come minacciosa dai residenti.

Non è così per la comunità cinese. I migranti di origine cinese, lungi dal cercare aiuto e lavoro dagli italiani, sono dei piccoli imprenditori che, dotati di capitale, sono in grado di acquistare attività commerciali in maniera concorrenziale coi residenti, mettendosi anche

in competizione per la conquista dello spazio. Sono una comunità organizzata, autoreferenziale e che, per questo, sembra chiudersi, nei confronti dell'esterno.

Sabrina: Io credo che il problema principale con la comunità cinese sia che la comunità cinese [...] è una comunità che almeno apparentemente manifesta una ricchezza, perché io questo, sento spesso parlare nei bar, allora questa cosa che loro hanno le macchine più grandi, hanno i vestiti più belli appena arrivati disturba molto i residenti che dicono: ma guarda quelli, io ancora non me la posso permettere questa macchina e questi appena arrivati questa è la frase che sento molto, quindi secondo me la cosa che un po'...

Ric.: Generalizzando...

Sabrina: Generalizzando è questa più che la quantità, perché pure gli indiani sono tantissimi, però gli indiani sono poveri, non hanno le macchine, non hanno vestiti belli, e questo non disturba.

Renato: Sono arrivati gli asiatici che in parte sono cinesi e in parte indiani e questi hanno un modo diverso di essere immigrati. Per esempio i cinesi in gran parte sono imprenditori [...] molti vengono dalla Cina coi soldi: infatti il garage dove metto io la macchina è pieno di Mercedes e Suv che sono tutte loro. Alcuni li hanno fatti qui, ma altri ci sono arrivati.

Lorenzo: Qui le comunità hanno saputo generare economia, dà fastidio perché a questo punto tu non ne poi fa' a meno. Dicono: che devo pagà? Pago. Cioè... devo mette a posto? Ecco. Te devo sistemà? Vai. Capito che voglio dire? Hanno una forza economica che gli permette di... poi non lo fanno, però se dovessero farlo potrebbero farlo. [...] Oggi hanno un'economia forte sennò non starebbero qua.

A Roma, forse per la prima volta, si esperisce una forma di immigrazione non occidentale ma "ricca" che, proprio per questa sua peculiarità, non solo viene vista con sospetto, ma a volte anche con timore. Il loro potere di acquisto a livello immobiliare, infatti, si mette in competizione diretta con la capacità di spesa dei residenti e, conseguentemente, in competizione a livello spaziale e territoriale.

L'antropologa Amalia Signorelli (1996), a proposito delle problematiche create dalla convivenza fra culture nelle moderne città italiane, sostiene che è, ovviamente, troppo facile puntare il dito contro coloro che sembrano non accettare la presenza degli stranieri. Contrariamente a chi nega che gli immigrati entrino in concorrenza con gli italiani nel mercato del lavoro, l'antropologa ritiene che questa concorrenza ci sia. Ma essa non si gioca sul piano del lavoro, quanto sul piano del consumo.

L'epilogo del percorso migratorio degli africani e degli asiatici giunti in Italia [...], l'obiettivo a cui essi tendono è chiaro: l'accesso, magari solo temporaneo, al sistema dei consumi europeo. Se questa conclusione è esatta, trova allora una diversa spiegazione l'ostilità dimostrata dagli italiani nei confronti dei nuovi venuti. Questi ultimi non sono solo genericamente dei diversi, sono invece sì anche dei concorrenti: di fatto e nella percezione degli italiani. (Signorelli 1996, p. 200).

Seguendo il ragionamento di Signorelli, assieme a tutti gli elementi evidenziati fino ad ora, è facile comprendere come la resistenza nei confronti della comunità cinese non sia dettata né da sentimenti razzisti e xenofobi, né da una generica paura dell'alterità, bensì da una competizione a livello economico, territoriale e simbolico che si lega a doppio filo, aggiungerei, con la mancata riconoscibilità delle pratiche commerciali messe in atto da tale comunità.

Al di là del timore per l'espansione incontrollata del commercio cinese i discorsi vertono nella stragrande maggioranza sul disagio provocato dall'*omologazione dell'offerta commerciale*, sulla metodologia di ristrutturazione dei negozi e sulle modalità gestionali. Come abbiamo visto, il sospetto parte già dalle supposte pratiche di acquisto dei negozi. Sospetto rafforzato dalle modalità di ristrutturazione dei locali appena acquistati. Tipici sono i racconti relativi ai negozi che cambiano faccia in una sola notte. Eccone gli esempi più coloriti, avuti da due testimoni particolarmente "sensibili" alla questione e appartenenti ad una associazione politicizzata e attiva sul territorio.

Achille: L'operazione dei cinesi è che con la serrande abbassate, lo fanno tuttora, si chiudono dentro, cinque o sei cinesi dipende dalla cosa, si chiudono dentro, fanno i lavori non li vede nessuno e noi spesso... Le volte per beccare i cinesi sai che facciamo? Gli alziamo la serranda così e facciamo entrare la municipale [...].

Filippo: Uno dei militanti del comitato [Comitato Esquilino], si chiama B., mi ha raccontato, ma cose... di normale amministrazione... che una bella mattina, come molti italiani, ha l'abitudine di fare colazione al bar, e c'era il bar Rosy, che ora una parte l'hanno riesumata, Rosy bar, agli inizi di via Principe Eugenio. [...] Una mattina va là per cercare di fare colazione, guarda là e non trova il bar. Come è possibile non mi sono svegliato bene? Sapete cosa era successo? Che nella notte era diventata una lavanderia!

Achille: S'è suicidata la proprietaria del bar, lo sapete? [...] Quel bar era un famosissimo bar di piazza Vittorio che i cinesi hanno preso e l'hanno diviso in due. [...]

Achille: Noi abbiamo perso le mozzarelle così, la tintoria in una notte.

Filippo: La pelletteria...

Achille: Ne abbiamo perse decine tutte in una notte... e l'ultima è in via Mamiani dieci giorni fa, c'ha le celle frigorifere ancora dentro e vende le calzature! [...] Quello l'hanno fatto in una notte!

Filippo: Improvvisamente è diventato un negozio di scarpe e all'angolo è rimasta una vetrinetta colle bibite... forse per ricordare la memoria storica del precedente alimentari [ride].

Molti sostengono di non essere contrari all'imprenditoria etnica di per sé, ma al fatto di avere negozi tutti uguali, soprattutto in un rione che ha sempre avuto una forte vocazione commerciale.

Umberto: Le attività differenziate sono scomparse quasi tutte, e noi dobbiamo andare al di là, bisogna attraversare piazza Vittorio e arrivare a via Merulana, che ancora mantiene, non dico il carattere artigianale di prima, di quindici anni fa, però c'ha tutta una serie di negozi, che in parte fanno anche i cinesi, però...

Adriano: Parlando da cittadino... non lo so, preferivo il quartiere com'era una volta. Non sono un romantico che ama trovare cinquantaquattro negozi di scarpe cinesi sotto casa, io preferivo cinquantaquattro negozi di generi diversi, con cinquantaquattro proprietari diversi, con la possibilità di acquistare dove volevo quello che volevo.

L'omologazione dell'offerta commerciale oltre a scoraggiare una clientela esterna al rione, genera un forte senso di smarrimento negli abitanti, una perdita di orientamento. Come sostiene Kevin Lynch (1960), parlando proprio del rapporto fra orientamento e disorientamento all'interno di un territorio, per l'essere umano perdere l'orientamento è un vero e proprio evento terrifico. Orientarsi nello spazio, inoltre, permette all'individuo di strutturare le proprie conoscenze anche a livello cerebrale e di muoversi a livello intenzionale all'interno di un ambiente. In questo senso, ancor più dell'immagine ambientale, legata alla natura, è il paesaggio modellato dall'uomo che ha la funzione di rendere riconoscibile un territorio, di addomesticarlo e renderlo familiare.

Il paesaggio svolge anche un ruolo sociale. Un ambiente denominato familiare a tutti, fornisce materia per le memorie ed i simboli comuni, che legano il gruppo e permettono ai suoi membri di comunicare l'uno con l'altro. Il paesaggio serve come un vasto sistema mnemonico per la ritenzione della storia e degli ideali del gruppo. (Lynch 1964, p. 140).

Come anche Maurice Halbwachs (1950) sottolineava, lo spazio o, potremmo dire, il paesaggio, è il luogo dove, in un certo senso, risiede la memoria condivisa dei gruppi. Alla stessa stregua l'ambiente urbano (il paesaggio più antropizzato e modellato in assoluto), porta

con sé la storia e la tradizione del territorio.

Non voglio con questo sostenere che un paesaggio (soprattutto quello urbano) non possa o non debba essere sottoposto a cambiamenti e modificazioni pena la perdita della memoria di una comunità, ma, certamente, i cambiamenti repentini delle attività commerciali operati dai cinesi (cambiamento dei commercianti, delle destinazioni d'uso, spesso anche dell'aspetto esteriore) non possono non generare nei residenti un forte senso di smarrimento. Cambiamenti improvvisi, omologazione dell'offerta, modificazione nell'estetica, privano l'abitante dei propri punti di riferimento tradizionali senza però fornirne altri altrettanto validi. Un territorio uniforme, è un territorio che favorisce il disorientamento e, quindi, il senso di insicurezza che, anche a livello emotivo, viene percepito dai residenti.

A tal proposito anche Jane Jacobs notava come l'omogeneità spaziale di alcuni quartieri cittadini sia responsabile di un forte senso di disorientamento. Anche se,

a prima vista questa monotonia potrebbe essere considerata come una forma di ordine, sia pure poco brillante; purtroppo, però, essa implica anche un profondo disordine estetico, quello di non fornire alcuna indicazione di orientamento. Nei luoghi che recano il marchio della monotonia e della ripetizione ci si muove, ma con la sensazione di non arrivare mai in alcun luogo: il nord è come il sud, l'est come l'ovest. (Jacobs 1961, p. 208)

E dato che, continua l'autrice, «le visuali sempre identiche a se stesse mancano di queste naturali indicazioni di movimento o ne sono scarsamente provviste, e quindi disorientano profondamente» (Jacobs 1961, p. 208), è necessario che il territorio fornisca un gran numero di differenze per consentire l'orientamento all'interno di esso.

A questo punto assume una maggiore rilevanza anche la polemica sulle insegne dei negozi cinesi. Durante tutto il periodo della ricerca, questo tema è stato al centro del dibattito politico e dei discorsi dei residenti. Le attività commerciali gestite dalla comunità cinese, molto spesso mostrano non solo insegne scritte in lingua cinese che utilizzano i caratteri dell'alfabeto italiano, ma anche scritte che utilizzano direttamente gli ideogrammi. Questa pratica è stata fortemente osteggiata dai cittadini ed è divenuta, per alcuni esponenti politici, la prova principe della volontà di creare una *Chinatown* all'interno del rione. Il Comune di Roma, proprio durante il periodo della nostra ricerca, ha stipulato un accordo con la comunità cinese per mettere a norma le

insegne, obbligando gli esercenti a esporre scritte perlomeno bilingui. A questo proposito andrebbe fatta un po' di chiarezza. Come hanno confermato l'Assessore al Commercio del I Municipio della passata amministrazione e il comandante dei vigili urbani della zona, quella delle insegne è una questione molto antica nel rione e inizia ben prima dell'arrivo dell'imprenditoria etnica. Pare infatti che solo una esigua parte delle insegne italiane sia a norma e che gli abusi risalgano addirittura agli anni Settanta. La norma per la messa in regola riguarda sia la comunità cinese e bangladesese che i commercianti italiani. I commercianti, dal canto loro, accusano l'amministrazione comunale di non aver mai permesso la regolarizzazione di avancorpi e insegne per poter poi procedere con multe e vessazioni. In ogni caso, nessuno dei residenti si è mai lamentato con me per le insegne italiane che spesso sono assai fatiscenti. Questo a ulteriore dimostrazione che la questione è legata più ad un fattore di riconoscibilità territoriale che non ad un fattore estetico.

Il forte senso di disagio lamentato dai residenti per le insegne in lingua cinese, dunque, può ricondursi al disorientamento ancora maggiore provocato dall'immagine di un territorio che non solo non è più familiare, ma che diventa addirittura illeggibile (qui nel vero senso della parola) per la maggioranza dei cittadini e dal quale si ha la sensazione di essere espropriati.

Ma i disagi non finiscono qui. Un'altra tematica è quella legata alle pratiche di commercio vere e proprie.

Laura: Hanno fatto prima dei negozi che facevano schifo, poi li hanno obbligati tutti a rimetterli a posto e sono tutti uguali, privi di vetrine, cioè non... per le nostre abitudini non ha senso. I negozi per noi devono essere uno diverso dall'altro, ognuno deve attirare per un motivo, invece siamo diventati un rione dove ci sono negozi bianchi tutti uguali e sta roba appesa, non è invitante... a chi è che piace una passeggiata per vedere i negozi bianchi tutti uguali con la roba appesa in quella maniera? [...] Non sono gente fastidiosa, eh! Noi li abbiamo vicini e piano piano riescono a parlare qualche parola di italiano, si riesce a capirsi... però il brutto è vedere che non fanno i negozianti... non sono negozi ecco. Il negozio è un'altra cosa.

Ci si imbatte spesso in affermazioni come questa. I cinesi sembrano tutto fuorché commercianti, questo viene ribadito con sicurezza da abitanti e negozianti della zona. Ma qual è il senso di questa affermazione?

Al di là delle lamentele sulla vendita all'ingrosso che, attualmente,

è vietata nel rione, le recriminazioni riguardano il comportamento dei commessi, nonché la cura dell'aspetto del negozio.

Il commerciante romano tradizionale non è solo un imprenditore che lavora in zona, è un attore sociale molto importante per il rione. È un punto di riferimento e un mezzo di connessione sociale fra i cittadini. Non è questo il ruolo svolto dai commercianti cinesi (a quanto sostengono gli informatori): sempre chiusi nel loro negozio, non parlano italiano (o fingono di non parlarlo), non entrano in relazione con chi vive nel rione. I loro negozi sono quasi privi di clientela, tanto che molti li vedono spesso guardare la televisione in orario di apertura e mangiare all'interno del negozio.

Laura: Loro stanno lì, guardano la televisione... mangiano... ma non sono negozi, cioè non c'è la gente che entra esce e compra le cose... il negozio è un'altra cosa.

Adriano: I negozi italiani una volta erano tenuti come questo qua, con le insegne pulite... i negozi cinesi sono tenuti con le vetrine rotte... non hanno il neon o se ce l'hanno c'hanno quello del negozio di trent'anni fa. [...] Da questo punto di vista il degrado è notevolissimo. [...] Il negozio va tenuto come un negozio.

Irma: I cinesi si comportano come impiegati non come negozianti. A mezzogiorno passa il camion del pranzo e gli porta le scatoline col pranzo. Se ci passi vedi tutti colle bacchettine che mangiano. In silenzio. Loro non parlano con nessuno, neanche fra loro. Mi hanno detto che è perché così non litigano.

Emanuele: È un problema il proliferare di negozi cinesi finti. Negozi deserti, in cui ci sono merci che non sembrano vendibili, qualsiasi spiegazione corrente... per cui riciclaggio, attività illecite, eccetera eccetera, che non so quali siano... però passeggiando per la strada e vedere un negozio in cui io non posso fare niente, quello è strano.

Quelli cinesi non sono dei veri e propri negozi, sono "finti" perché le pratiche messe in atto non si avvicinano a quelle identificate dalla nostra cultura come proprie del commerciante e, quindi, non vengono riconosciute dagli abitanti. Ad avvalorare questa teoria ci sono anche tutte quelle testimonianze (come quelle di Adriano e Laura appena citate) che si riferiscono allo *scarso decoro* delle attività commerciali.

L'accusa di scarso decoro si riferisce sia all'aspetto fisico (vetrine considerate squallide e mal tenute) sia all'atteggiamento del commerciante vero e proprio come ci racconta ancora Adriano:

Adriano: I rapporti coi commercianti cinesi no, sono pochissimi. Se viene da me un signore cinese a comprare una cosa... ma finisce lì insomma... ci salutiamo sì al bar qualche volta... [...] ma sono entità proprio separate... probabilmente io non do fastidio a loro e loro non danno fastidio a me, però insomma rapporti non ce ne sono. Se passa un pedone che deve chiedere un'informazione sa perfettamente che se la chiede ad un negoziante cinese non gliela da... deve venire da me e trova qualcuno che gliela da... questo è un loro modo di fare [...] anche se spesso dicono che non capiscono bene l'italiano e questa è una cosa un pochino più scoccante perché magari lo sanno perfettamente parlare l'italiano. Poi c'hanno un modo di fare... a via Cairoli usano mettere le sedie e prendere il sole fuori al negozio mangiando delle cose, insomma... a me non risulta che qui in Italia si faccia normalmente [...] se io devo cammina' su un marciapiede non trovo un marciapiede libero perché loro stanno a mangia' lì. [...] È una cosa da paese però fatta in un posto che non è più un paese.

Il discorso sul decoro è molto interessante soprattutto perché, come ho già sottolineato più volte, diverse attività commerciali italiane appaiono a loro volta non particolarmente curate, anzi a volte si nota poca differenza fra un negozio cinese e uno italiano per quanto riguarda la ricchezza delle vetrine o la cura delle insegne.

Letizia: Che fanno questi per i negozi? Quattro scatole di cartone, cinque persone in un negozio, tutti gli stessi articoli. È giusto ci devono stare anche loro, è giusto, sicuramente vendono all'ingrosso, spediscono, non lo so [...] avranno sicuramente dei fatturati fatti in una forma diversa, non te lo so dire non ci sto nei loro negozi. Però una cosa te lo posso dire, i negozi non si tengono così.

Il decoro, quindi, è un termine che ha altre funzioni all'interno delle narrazioni. Come sottolinea giustamente Erving Goffman, il termine *decoro* non va considerato di per sé, ma in relazione al rapporto fra scena e retroscena. Egli, facendo un parallelo con la rappresentazione teatrale, definisce la scena come tutto ciò che avviene in presenza degli altri attori sociali e il retroscena come tutto ciò che non deve essere mostrato, che deve restare nella sfera privata. L'autore, in una ricerca sugli albergatori delle isole Shetland, fa un'analisi del rapporto fra cliente e commerciante, secondo la quale ci sarebbero alcuni comportamenti da mostrare e altri da non mostrare in pubblico. Secondo Goffman, «la rappresentazione di un individuo sulla ribalta può esser considerata come un tentativo per mostrare che la sua attività entro quel territorio segue certe norme» (Goffman 1959, p. 128), le quali norme si possono ricondurre a due categorie. La prima categoria è riferita al modo in cui l'attore tratta il pubblico ed è definita *cortesía*. La

seconda si riferisce «al modo in cui l'attore si comporta quando può esser visto o udito dal pubblico, ma non è necessariamente impegnato a parlargli» (Goffman 1959, p. 128), e viene definita dall'autore *decoro*. Continuando con la sua analisi, mentre la *maniera* è importante dal punto di vista della *cortesia*, l'*apparenza* è importante dal punto di vista del *decoro*. Analizzando i contesti lavorativi, ci si rende conto di quante forme di decoro vengano applicate, «quali il modo di vestirsi, il livello di rumore permesso, i divertivi, le indulgenze e le espressioni affettive permesse» (Goffman 1959, p. 131). Mentre sulla ribalta vengono attuati dei comportamenti controllati, è nel retroscena che gli attori possono sentirsi liberi dai ruoli imposti dalla società. Nel retroscena il pubblico non è ammesso poiché, continuando con l'analogia teatrale, è lì che si svelano tutti i segreti della rappresentazione. È importante, quindi, aver cura di non mostrare il proprio retroscena e di tenere lontani gli avventori. È chiaro che il retroscena cambia a seconda dei contesti e che può essere più o meno promiscuo, come nell'esempio sui quartieri operai di Parigi dove, la mattina presto, si potevano incontrare donne «in ciabatte e vestaglia» (Goffman 1959, p. 131) scese a comperare il latte, includendo, quindi, nel retroscena anche una porzione di territorio promiscua. Ed è, quindi, ugualmente chiaro come il rapporto fra scena e retroscena sia culturalmente determinato, elemento che implica una possibile differenza fra le concezioni di scena e retroscena tra culture diverse. Per tornare alla realtà del nostro rione, questa definizione *territoriale* di decoro fornita da Goffman, può essere molto utile per interpretare le critiche mosse dai residenti ai commercianti cinesi. Questi ultimi, quindi, “non sono negozianti” perché hanno dei comportamenti poco comprensibili. Non di per sé, ma incomprensibili per il ruolo che gli attori sostengono di ricoprire. Guardare la televisione all'interno del negozio in orario di lavoro, mangiare il pranzo recapitato dai camion come un operaio, tanto per fare degli esempi, sono pratiche che difficilmente dei commercianti italiani svolgerebbero all'interno delle loro botteghe soprattutto in orario di apertura. Oltre a ciò, i cinesi sembrano non interagire con il territorio, non hanno interesse a richiamare clienti, elemento che li porterebbe a non curare l'esposizione nelle vetrine, rappresentando, in tal modo, l'antitesi del ruolo del commerciante di un paese europeo a capitalismo avanzato. Per non parlare delle differenze con il commerciante storico romano, come ho avuto modo di descriverlo nel precedente paragrafo. Il richiamo al decoro, dunque,

va oltre l'effettivo valore estetico del termine e si lega invece ad una vera e propria mancata riconoscibilità delle pratiche di commercio. Mancata riconoscibilità che, come abbiamo avuto modo di vedere in precedenza, nei racconti è spesso connessa a stereotipi vecchi e nuovi sulla comunità cinese.

I racconti degli abitanti di lunga data forniscono dunque un'immagine del rione che in molti casi si discosta sia da quella istituzionale che da quella fornita dai media. All'interno di tali narrazioni assumono un ruolo fondamentale le memorie legate alla "vocazione" commerciale del rione, le rappresentazioni delle pratiche legate al commercio cosiddetto tradizionale, la figura del commerciante storico, che più che un imprenditore viene ricordato come un attore sociale che svolge una funzione di servizio alla comunità. Questi racconti del passato assumono toni nostalgici e sono particolarmente interessanti non tanto per il loro intrinseco valore documentario, ma perché ci rivelano le percezioni legate alla realtà presente, descritta come degradata e poco rassicurante. In questo clima si inseriscono i racconti sulle pratiche di commercio della comunità cinese, considerate scarsamente decorose e talmente poco riconoscibili da apparire, potremmo dire, "non commerciali". È a questa mancata riconoscibilità del territorio e delle pratiche di commercio che si legano le lamentele dei residenti e l'apparente atteggiamento di rifiuto nei confronti di questa comunità. Allo stesso tempo, come abbiamo avuto modo di sottolineare nei paragrafi precedenti, i vecchi residenti e commercianti tendono a rievocare il carattere popolare e "l'aria malandra" che il rione ha sempre posseduto in relazione alla tradizionale estrazione socio-economica, in maniera quasi nostalgica senza mai associare questi racconti a sensazioni di degrado e insicurezza.

La memoria condivisa di un gruppo o di una comunità non è una semplice registrazione di fatti passati, ma una vera e propria costruzione che la comunità compie attraverso un complesso lavoro di selezione del ricordo all'interno del quale si inserisce anche il meccanismo nostalgico di contrapposizione dei bei tempi andati in confronto la realtà presente. In questo senso «la dimensione culturale del ricordare» (Clemente 1999, p. 16) non è un semplice meccanismo cerebrale ma un processo di interpretazione della realtà attuale alla luce della rievocazione del passato.

I vecchi residenti e i commercianti, rievocando una sorta di età dell'oro commerciale mostrano un'identificazione molto forte con il

territorio, un territorio che, per il suo essere quartiere urbano di grandi dimensioni, tende di per sé ad essere estremamente dispersivo, anche dal punto di vista identitario. La memoria del commercio, quindi, fa parte di un discorso condiviso che si sviluppa costruendo una sorta di “categoria nativa” (quella di commercio tradizionale) che permette ai vecchi residenti di identificarsi e di costruire un'identità rionale in risposta ai repentini processi di cambiamento cui la zona è soggetta. Identità di residenti costruita attraverso una continua contrapposizione fra un passato roseo e un presente in decadenza, che ha per protagonisti i commercianti storici “resistenti”, i loro negozi e le retoriche legate alle pratiche di commercio messe in atto. Ovviamente, questa del commercio tradizionale è solo una delle narrazioni del territorio, ma è fuori di dubbio che sia fondamentale per la costruzione dell'identità rionale dei vecchi residenti italiani. La loro scomparsa repentina, il cambiamento non mediato del quartiere ha creato disorientamento e disagio, ha reso il territorio irriconoscibile in quanto privo dei tradizionali *riferimenti* e per questo percepito come indecoroso e insicuro. Un senso di insicurezza, dunque, che non è tanto legato alla reale presenza di attività illegali nel rione, quanto ai processi connessi alla lettura e alla riconoscibilità di un territorio.

In conclusione si potrebbe dire che i negozi storici (come istituzioni complesse) facciano parte dell'*heritage* di questo gruppo, come *genius loci* del rione, rappresentando anche una sorta di *patrimonializzazione dal basso*, sfortunatamente priva di risposta istituzionale.

Bibliografia

- Amendola G. (2006) (a cura di), *La città vetrina. I luoghi del commercio e le nuove forme di consumo*, Liguori, Napoli.
- Anderson K.J. (1987), "The Idea of Chinatown: the Power of Place and Institutional Practice in the Making of a Racial Category", *Annals of the Association of American Geographers*, vol 77, n. 4, pp. 580-598.
- Augé M., (1992), *Non-lieux*, Seuil, Paris (trad. It. 1996, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano).
- Barbagli M. (2008), *Immigrazione e sicurezza in Italia*, Il Mulino, Bologna.
- Busà A. (2006), "Vita e morte delle grandi gallerie commerciali italiane", in Amendola 2006, pp. 39-55.
- Caritas (2007), *Osservatorio romano sulle migrazioni*, terzo rapporto, Idos, Roma.
- Caviglia S. (2002), "Gli ebrei di Roma dal 1846 al 1944", in Vidotto V. (a cura di), *Roma capitale*, Laterza, Roma-Bari.
- Clemente P. (1999), "La postura del ricordante. Memorie, generazioni, storie della vita e un antropologo che si racconta", in *L'ospite ingrato. Annuario del Centro Studi Franco Fortini*, II, pp. 65-96.
- Di Luzio F. (2006), *Roma, piazza Vittorio: convivenza di genti e di culture*, Università degli Studi La Sapienza, Roma.
- Durkheim E. (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Alcan, Paris (trad. it. 2005, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma).
- Fabietti U., Matera V. (1999) (a cura di), *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma.
- Fabietti U., Remotti F. (1997) (a cura di), *Dizionario di antropologia*, Zanichelli, Bologna.
- Goffman E. (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York, Doubleday (trad. it. 1969, *La vita quotidiana come rappresentazione*, Armando, Roma).
- Halbwachs M. (1950), *La mémoire collective*, PUF, Paris (trad. it. 1987, *La memoria collettiva*, Unicopli, Milano).
- Jacobs J. (1961), *The Death and Life of Great American Cities*, Random House, New York (trad. it. 1969, *Vita e morte delle grandi città. Saggio sulla metropoli americana*, Einaudi, Torino).
- Lynch K. (1960), *The Image of the City*, Doubleday, New York (trad. it. 1964, *L'immagine della città*, Marsilio, Venezia).
- Marcus G.E., Fischer M.M.J. (1986), *Anthropology as Cultural Critique. An Ex-*

- perimental Moment in the Human Sciences*, University of Chicago Press, Chicago (trad. it. 1998, *Antropologia come critica culturale*, Meltemi, Roma).
- Mazzette F. (1998) (a cura di), *La città che cambia. Dinamiche del mutamento urbano*, Franco Angeli, Milano.
- Mudu P. (2003), "Gli Esquilini: contributi al dibattito sulle trasformazioni nel rione Esquilino dagli anni Settanta ai Duemila", in Morelli R., Sonnino E., Travaglini C.M. 2003 (a cura di), *I territori di Roma: storia, popolazioni, geografie*, Università degli studi di Roma La Sapienza, Tor Vergata, Roma Tre, Roma, pp. 641-680.
- Pedone V. (2007), "Emigrazione cinese e italiana dipinta con gli stessi colori", <http://www.associna.com/it/2007/11/17/emigrazione-italiana-e-cinese-dipinti-con-gli-stessi-colori/>.
- Rami Ceci L. (1996), *La città, la casa, il valore. Borghesia e modello di vita urbano*, Armando, Roma.
- Ritzer G. (1999), *Enchanting a Disenchanted World: Revolutionizing the Means of Consumption*, Thousand Oaks, Pine Forge Press (trad. it. *La religione dei consumi. Cattedrali, pellegrinaggi e riti dell'iperconsumismo*, Il Mulino, Bologna 2000).
- Sassatelli R. (2004), *Consumo, cultura e società*, Il Mulino, Bologna.
- Scarpelli F. (2007), *La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*, Pacini, Pisa.
- Scarpelli F. (2009) (a cura di), *Il rione incompiuto. Antropologia urbana dell'Esquilino*, CISU, Roma.
- Signorelli A. (1996), *Antropologia urbana. Introduzione alla ricerca in Italia*, Guerini, Milano.
- Simonicca A. (2006), *Viaggi e comunità. Prospettive antropologiche*, Meltemi, Roma.
- Simonicca A., Bonadei R. (1999) (a cura di), *Ripassare le acque. Chianciano Terme: storie, persone, immagini*, Armando, Roma.
- Surrenti S. (2006), "Il consumo di esperienza e il marketing dell'etnicità", in Amendola 2006, pp. 185-199.
- Todorov T. (1982), *La conquete de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris (trad. it. 1984, *La conquista dell'America. Il problema dell' "altro"*, Einaudi, Torino).

VINCENZO CARBONE - MIRCO DI SANDRO
(A CURA DI)

ESQUILINO, ESQUILINI UN LUOGO PLURALE

13 COLLANA
PEDAGOGIA INTERCULTURALE
E SOCIALE



Roma TriE-Press
2020



Università degli Studi Roma Tre
Dipartimento di Scienze della Formazione

NELLA STESSA COLLANA

1. B. SFERRA, *La storia senza frontiere. Per una didattica interculturale della storia*, 2016
2. G. LOPEZ, M. FIORUCCI (a cura di), *John Dewey e la pedagogia democratica del '900*, 2017
3. F. BOCCI, M. CATARCI, M. FIORUCCI (a cura di), *L'inclusione educativa. Una ricerca sul ruolo dell'assistente specialistico nella scuola secondaria di II grado*, 2018
4. L. BIANCHI, *Imparando a stare nel disordine. Una teoria fondata per l'accoglienza socio-educativa dei Minori stranieri in Italia*, 2019
5. G. ALEANDRI (a cura di), *Lifelong and lifewide learning and education: Spagna e Italia a confronto*, 2019
6. M. D'AMATO (a cura di), *Utopia. 500 anni dopo*, 2019
7. F. POMPEO, G. CARRUS, V. CARBONE (a cura di), *Giornata della ricerca 2019 del Dipartimento di Scienze della Formazione*, 2019
8. F. BOCCI, C. GUELI, E. PUGLIELLI, *Educazione Libertaria. Tre saggi su Bakunin, Robin e Lapassade*, 2020
9. LISA STILLO, *Per un'idea di intercultura. Il modello asistemico della scuola italiana*, 2020
10. FABIO BOCCI, ALESSANDRA M. STRANIERO, *Altri corpi. Visioni e rappresentazioni della (e incursioni sulla) disabilità e diversità*, 2020
11. MARIALUISA LUCIA SERGIO, ELENA ZIZIOLI (a cura di), *La Convenzione Onu sui diritti dell'infanzia e dell'adolescenza*, 2020
12. MICHELE PELLERREY, MASSIMO MARGOTTINI, ENRICA OTTONE (a cura di), *Dirigere se stessi nello studio e nel lavoro. Competenzestrategie.it, strumenti e applicazioni*, 2020

Pedagogia interculturale e sociale

13

ESQUILINO, ESQUILINI.
UN LUOGO PLURALE

a cura di
VINCENZO CARBONE – MIRCO DI SANDRO



Roma TrE-Press

2020

Direttori della Collana:

Marco Catarci, Università degli Studi Roma Tre
Massimiliano Fiorucci, Università degli Studi Roma Tre

Comitato scientifico:

Marco Catarci, Università degli Studi Roma Tre
Massimiliano Fiorucci, Università degli Studi Roma Tre
Giuditta Alessandrini, Università degli Studi Roma Tre
Anna Aluffi Pentini, Università degli Studi Roma Tre
Gabriella D'Aprile, Università degli Studi di Catania
Silvia Nanni, Università degli Studi L'Aquila
Nektaria Palaiologou, University of Western Macedonia
Edoardo Puglielli, Università degli Studi Roma Tre
Donatello Santarone, Università degli Studi Roma Tre
Alessandro Vaccarelli, Università degli Studi L'Aquila

Coordinamento editoriale:

Gruppo di Lavoro *Roma TrE-Press*

Impaginazione e cura editoriale: Start Cantiere Grafico

Elaborazione grafica della copertina: Mosquito mosquitoroma.it **MOSQUITO**.

Caratteri tipografici utilizzati:

Domain Display Black, Futura Std Heavy, Futura Std Book, Futura Bold, Futura Std Bold, Futura Std Book Oblique (copertina e frontespizio)
Adobe Garamond Pro (testo)

Edizioni: Roma TrE-Press©

Roma, dicembre 2020

ISBN: 979-12-80060-77-8

<http://romatypress.uniroma3.it>

Quest'opera è assoggettata alla disciplina *Creative Commons attribution 4.0 International Licence* (CC BY-NC-ND 4.0) che impone l'attribuzione della paternità dell'opera, proibisce di alterarla, trasformarla o usarla per produrre un'altra opera, e ne esclude l'uso per ricavarne un profitto commerciale.



L'attività della *Roma TrE-Press*© è svolta nell'ambito della Fondazione Roma Tre-Education, piazza della Repubblica 10, 00185 Roma

Collana

Pedagogia interculturale e sociale

La collana si propone come uno spazio per approfondire teorie ed esperienze nel vasto campo della pedagogia interculturale e sociale. Vengono dunque proposti volumi che danno conto di riflessioni teoriche e ricerche sul campo in due ambiti principali.

Un primo settore riguarda il campo della 'pedagogia interculturale', con contributi sugli approcci intenzionali di promozione del dialogo e del confronto culturale, indirizzati a riflettere sulle diversità (culturali, di genere, di classe sociale, biografiche, ecc.) come punto di vista privilegiato dei processi educativi. Il secondo ambito concerne il campo della 'pedagogia sociale', con particolare riferimento alle valenze e responsabilità educative sia delle agenzie non formali (la famiglia, l'associazionismo, gli spazi della partecipazione sociale e politica, i servizi socio-educativi sul territorio, ecc.), sia dei contesti informali (il territorio, i contesti di vita, i mezzi di comunicazione di massa, ecc.).

Tutti i volumi pubblicati sono sottoposti a referaggio in 'doppio cieco'.

Il Comitato scientifico può svolgere anche le funzioni di Comitato dei referee

Indice

Prefazione	13
Premessa dei curatori	17
PRIMA SEZIONE	
TERRITORIALIZZAZIONI ESQUILINE	23
Introduzione	23
<i>Vincenzo Carbone</i>	
CAPITOLO 1	
Esquilino, città plurale	29
CAPITOLO 2	
Esquilino, geografie del mutamento	57
CAPITOLO 3	
I vólti e i risvólti dell'Esquilino	75
CAPITOLO 4	
“Situare” i luoghi esquilini	117
SECONDA SEZIONE	
ESQUILINO COME LABORATORIO DI PRATICHE URBANE	199
Introduzione	199
<i>Vincenzo Carbone – Mirco Di Sandro</i>	
CAPITOLO 1	
Un rione diviso. Disuguaglianze sociali nello spazio dell'Esquilino	207
<i>Mirco Di Sandro</i>	
CAPITOLO 2	
Lingue immigrate tra senso dei luoghi, pratiche discorsive e regimi di alterità	235
<i>Maurizia Russo Spina</i>	
CAPITOLO 3	
Esquilino come spazio del politico: dalla lotta al degrado alla piazza di Roma Meticcia	259
<i>Margherita Grazioli</i>	

CAPITOLO 4	
Cinesi all'Esquilino. Pratiche di luogo, relazioni situate e tendenze evolutive	283
<i>Tiziana Banini e Carmelo Russo</i>	
CAPITOLO 5	
Per una scuola in Comune. Esperienze di collaborazione tra scuola dell'infanzia, famiglie e territorio nel Rione Esquilino	311
<i>Veronica Riccardi e Alessandra Casalbore</i>	
CAPITOLO 6	
Con-dividere un cortile. Razza classe e genere in una scuola del centro di Roma	337
<i>Giovanni Castagno</i>	
CAPITOLO 7	
Contrastare il gioco d'azzardo nel rione Esquilino. Quando a intervenire è la comunità	363
<i>Isabella Giacchi, Gianguido Santucci, Giovanna Domenici, Giovanni Maria Vecchio</i>	
CAPITOLO 8	
L'Esquilino ai tempi del Covid-19: le forme dell'esclusione e della solidarietà. Note di campo	395
<i>Vincenzo Carbone</i>	
CAPITOLO 9	
Studenti alla conquista dell'Esquilino	415
<i>Mirco Di Sandro</i>	

Cinesi all'Esquilino. Pratiche di luogo, relazioni situate e tendenze evolutive

*Tiziana Banini – Carmelo Russo*¹

1. Introduzione

Luogo di frontiera e di attraversamento, in continua trasformazione: ricorrono spesso queste immagini nella narrazione dell'Esquilino, XV Rione di Roma Capitale. In effetti esso è sempre stato uno spazio liminare, di transito, di passaggio dalla città alla non-città (costituiva fin dall'epoca serviana la regione posta al margine orientale dell'Urbe), dalla vita alla morte (in antichità era utilizzato come luogo di sepoltura e per l'esecuzione di pene capitali) (Banini, 2019a), al punto da incarnare nel suo stesso nome l'idea di ciò che non è (o non è più): Esquilino, termine dall'origine incerta, farebbe infatti riferimento agli abitanti posti all'esterno della città vera e propria (Protasi, 2003; 2010).

Connotato da una profondità storica senza eguali, mix di centralità e marginalità, segnato da uno spazio di passaggio per eccellenza come la stazione Termini, l'Esquilino ha continuato ad incorporare l'idea di liminarietà e transito proprio grazie alla presenza costante di un'alterità che, a partire dall'epoca post-unitaria, ha assunto forme diverse: dapprima i funzionari statali piemontesi giunti nella neonata capitale dell'Italia unita dopo il trasferimento da Torino (e da Firenze, per un breve periodo), poi gli immigrati dal Centro e Sud Italia, infine gli immigrati extra-comunitari, di provenienza principalmente asiatica. Un luogo deputato all'ingresso e all'accoglienza dell'alterità nella città eterna, dunque, che persino nelle sue forme materiali fu pensato per far sentire a casa la nuova classe di dirigenti e funzionari statali piemontesi, rispecchiando le tipologie edilizie tipologiche edilizie in uso nel capoluogo torinese (Mudu, 2003).

Ma al di là della loro materialità, sono le relazioni e le pratiche sociali che costruiscono il senso e il significato degli spazi (Massey, 2005; Harvey, 2006). E l'Esquilino, grazie alla presenza dei migranti transnazionali, rispecchia in modo paradigmatico la temporaneità, l'instabilità e la multiscalarità relazionale che lega le persone ai luoghi, all'epoca della globalizzazione. In quanto emblema dello spazio urbano tardo-moderno, multiculturale per eccellenza, l'Esquilino continua da almeno un trentennio a questa parte ad attirare l'attenzione del mondo scientifico, politico e sociale, proprio perché è in grado di mettere in discussione ogni assunto ontologico ed epistemologico riguardo agli

¹ “Pur condividendo l'impostazione e la responsabilità dell'intero saggio, T. Banini ha scritto i paragrafi 1, 2 e 3; Carmelo Russo i paragrafi 4, 5, 6, e 7”.

spazi urbani, così come l'idea di comunità, identità, esperienza di luogo (Attili, 2007; Caputo, 2015), configurandosi come un laboratorio urbano non solo in ordine alle pratiche di interazione sociale tra persone di diverse nazionalità e culture, ma anche in riferimento agli studi sulla città che cambia.

La rilevante presenza dell'alterità estrema, quella contraddistinta da tratti somatici, linguaggi e scritture incomprensibili, tradizioni e usanze profondamente diverse, non è stata (e non è tuttora) accolta pacificamente; al contrario, essa sollecita reazioni e risentimenti, soprattutto nei residenti più anziani e di lunga durata del rione. Una presenza "scomoda" non tanto perché numerosa, quanto perché coincide con un cambiamento sostanziale: la chiusura dei negozi storici e l'avvento del cosiddetto *ethnic business* (Fong, Luk, 2009) ovvero dei negozi gestiti da immigrati, sia quelli rivolti a una clientela generalista (abbigliamento, ristorazione, ecc.), sia quelli indirizzati a gruppi di specifiche nazionalità.

All'Esquilino, come in altri quartieri di grandi città, botteghe ed esercizi commerciali sono stati trasformati repentinamente in vetrine di abbigliamento cinesi poco attraenti per gli autoctoni, spacci alimentari bangladesi e internet point pakistani e indiani. E il disappunto verso tali esercizi, all'Esquilino come altrove, si deve non solo al sospetto che si tratti di attività irregolari (circa la provenienza dei capitali per la loro nascita e la bassa remuneratività che non spiegherebbe la loro tenuta) (Alietti, 2015), ma soprattutto al sentimento di deprivazione vissuto dai residenti del quartiere per l'improvviso cambio di fisionomia di negozi che assolvevano storicamente la funzione di spazi di incontro e relazione sociale. Sono cambiate le insegne dei negozi (Cristaldi, 2005), dando vita a un mutamento sostanziale nel *linguistic landscape*, definito in termini di «visibility and salience of languages on public and commercial signs in a given territory or region» (Landry, Bourhis, 1997: 23), ma anche gli odori e i suoni del rione: non più il profumo della pizza appena sfornata o del pesce venduto a piazza Vittorio, ma quello del kebab e degli involtini primavera; non più gli sfottò dei venditori ambulanti della piazza provenienti in massima parte dalle campagne romane, ma il vociare incomprensibile dei gruppetti di immigrati posti agli angoli delle strade o nei giardini delle piazze. L'impatto emotivo è notevole, soprattutto in chi ricorda com'era il quartiere, perché la diversità culturale è contrassegnata da odori, rumori, tratti somatici che arrivano dritti ai livelli emotivi, smuovendo inconsce reazioni e producendo disorientamenti spazio-temporali, per la sensazione di non essere più a casa.

L'Esquilino è diventato suo malgrado un condensato di tarda modernità che lo rende oggetto di costante interesse da parte della stampa periodica e palinsesto dei programmi politici che emergono ad ogni tornata elettorale, vuoi per gli elevati livelli di microcriminalità quotidiana (scippi, rapine, furti, ecc.), vuoi per le frequenti risse intraetniche ed interetniche, vuoi perché, grazie alla presenza di ostelli, centri di accoglienza e mense per poveri e senza tetto che frequentano stabilmente gli spazi pubblici del rione, complice la presenza della stazione Termini, esso rende palesi e visibili le contraddizioni del mondo eco-

nomicamente avanzato. L'associazione tra povertà estrema, criminalità e presenza immigrata, con quest'ultima ad essere spesso ritenuta responsabile del progressivo degrado del rione, è frequentemente cavalcata a livello mediatico, contribuendo a diffondere stereotipi e pregiudizi verso l'Altro, in particolare verso la componente cinese (Mudu, 2003; Mirante, 2008; Scarpelli, 2009; Garofalo V., 2019).

L'Esquilino, quindi, è sì un'“arena pubblica permanente” (Montuori, 2007: 30), dove le diverse culture sperimentano la conoscenza reciproca e la condivisione degli spazi di vita quotidiana, grazie anche alle tante realtà associative che operano nel rione, ma anche il contesto ove gruppi sociali e culturali, in modo più o meno aperto e dichiarato, mettono in scena i loro disagi, conflitti e risentimenti reciproci. E proprio come in tanti altri spazi urbani sparsi per il mondo trasformati dal fenomeno migratorio, l'Esquilino addensa da una parte le ataviche paure che accompagnano la presenza dell'Altro (smarrimento, perdita di riferimenti identitari, senso di invasione, ecc.), dall'altra le questioni dell'inserimento, del riconoscimento dei diritti, delle identità multisituate dei migranti. Una presenza straniera non facile da accogliere, peraltro, in un paese come l'Italia, ove la transizione dall'emigrazione all'immigrazione è avvenuta in tempi recenti e repentini (Bonifazi *et al.*, 2009; Chang, 2012), in assenza di strumenti legislativi e operativi idonei a gestire un fenomeno che ancora oggi assume spesso i toni dell'emergenza (cfr. Becucci, 2018). Tutto ciò in un contesto europeo, definito non a caso “fortezza Europa”, ove i confini esterni si irrigidiscono sempre di più e ove si assiste alla crescente diffusione di un “fondamentalismo culturale” che tollera e ammette la presenza dell'Altro, a patto che ciascuno stia al suo posto (Aime, Borzani, 2020).

Ma l'Esquilino è a Roma, città che ha fatto dell'apertura, dell'accoglienza, dell'inclusività e solidarietà il suo vessillo internazionale, non senza retorica, giovandosi del mito della sua storia antica e del fondamento di tolleranza e libertà verso altri popoli che favorì a lungo il proprio dominio su mezzo mondo. E l'Esquilino reca i segni di questa profondità e grandezza storica, cosicché negozi cinesi e spacci bangladesi convivono con necropoli e monumenti di epoca romana, portici e palazzi di ispirazione piemontese, pietre di inciampo ed ex carceri delle SS. Nel mentre, guide e siti web turistici presentano l'Esquilino come uno scrigno di tesori storici e come luogo attrattivo proprio grazie all'atmosfera multiculturale che si respira, promettendo un'esperienza unica nella “Disneyland dell'esotico” (Semi, 2015, cit. in Carbone, 2019).

Tanti sono i contributi scientifici dedicati alle trasformazioni insediative e demografiche dell'Esquilino, con relativo, inevitabile, riferimento alla presenza immigrata (ad es. Mudu, 2003; Casacchia, Natale, 2003). Diversi sono anche i contributi centrati specificamente sulla componente cinese, con particolare attenzioni alle attività commerciali (ad. es. Cristaldi, Lucchini, 2007; Belluso, 2015), ai processi insediativi (ad es. Cristaldi, 2011-2012), alle complesse dinamiche di etnicizzazione del rione (Carbone, Di Sandro, 2018), alle rappresentazioni mediatiche (ad es. Mudu, 2003; V. Garofalo, 2019). Alcuni

contributi hanno anche rilevato le opinioni di abitanti e operatori locali – oppure dei romani in generale (Ravagnoli, 2016) – sull'Esquilino, facendo emergere un risultato ricorrente: da una parte anziani e residenti di lunga data che hanno un'immagine negativa del rione, percepito come caotico, sporco, frequentato da delinquenti, colonizzato dai cinesi e abbandonato dalle autorità locali (Scarpelli, 2009; Carbone, Valletta, 2014); dall'altra giovani e *gentrifiers* che invece apprezzano le sue connotazioni multiculturali, ritenute motivo di crescita sociale e punto di forza per il futuro del quartiere (Caputo, 2015; Musacchio, 2019).

Molto poche, viceversa, sono state le ricerche sul campo volte a rilevare voci, vissuti e punti di vista della collettività cinese dell'Esquilino (tra cui Samgati, 2006; Montuori, 2007); il motivo, a volte espressamente menzionato in altri studi, è la difficoltà nel contattare tale collettività e la frequente indisponibilità a rilasciare interviste. Non si può prescindere, tuttavia, dalla prospettiva del migrante, poiché essa consente di superare i ragionamenti centrati su invarianze e fissità contestuali, visioni dall'alto e cristallizzazioni dello spazio urbano; poiché è l'unica «in grado di suggerire una visione in movimento dello spazio sociale» (Attili, 2007: 31). I tempi, inoltre, sono cambiati, ormai l'Italia sperimenta la terza e quarta generazione di immigrazione cinese, e forse la componente più giovane sta producendo cambiamenti nelle relazioni con i territori di approdo, gli autoctoni e gli immigrati di altre nazionalità.

Quali vissuti migratori connotano abitanti ed operatori economici cinesi dell'Esquilino? Attraverso quali reti di relazione e con quali progettualità sono arrivati nel rione? Ritengono davvero di essere una comunità chiusa, poco incline al confronto interetnico, come emerge dagli studi pregressi? Ed eventualmente, quali ostacoli impediscono di interagire con gli italiani e/o con persone di altre nazionalità? Quali dinamiche si registrano tra le giovani generazioni cinesi?

Dopo aver presentato alcune sintetiche riflessioni sul fenomeno migratorio cinese in Italia e in particolare nel rione Esquilino, attraverso una rassegna critica della letteratura scientifica in materia, questo capitolo intende dare risposta a tali interrogativi, presentando i risultati di una serie di interviste, realizzate per l'occasione, a persone di nazionalità cinese che vivono e/o operano nel rione, con l'obiettivo ultimo di rilevare quali aspetti della relazione tra questo particolare spazio urbano e la collettività esaminata emergano e quali tendenze recenti stiano affiorando.

2. Stereotipi, pregiudizi e mezze verità

Nell'immaginario collettivo delle società occidentali nulla incarna la diversità culturale come quella riferibile ai popoli cinesi. Si tratta di una narrazione alimentata nel corso dei secoli, a partire da *Il Milione* di Marco Polo e proseguita senza sosta fino ad oggi, nonostante che l'intensificarsi dei processi di

globalizzazione abbia indubbiamente accorciato distanze chilometriche e culturali.

Per altri versi, è stata proprio la cosiddetta globalizzazione a fomentare la distanza tra l'Occidente e la Cina: il gigante cinese una volta abbracciata l'economia di mercato ha cominciato ad intaccare leadership mondiali e assetti geopolitici consolidati grazie alle indubbe capacità economiche e imprenditoriali, stratificate a tutti i livelli, dalle imprese multinazionali ai singoli operatori economici da cui sono originate le tante Chinatown sparse per il mondo (Künemann, Mayer, 2013). C'è da chiedersi, quindi, quanto delle narrazioni e dei discorsi prodotti a livello mediatico sulla società cinese, spesso a connotazione negativa, risentano di questi generalizzati timori di matrice politico-economica, ramificati e diffusi territorialmente.

Non è un caso che i cinesi fossero assimilati già trent'anni fa all'idealtipo del migrante globale, in quanto «persone piene di risorse, abili ed esperte, che promuovono il commercio internazionale, superando i legami degli Stati-nazione» (Campani, 1994: 34, cit. in Pitrone, Martire, Fazzi, 2012).

È stato infatti rilevato che le dinamiche migatorie cinesi prendono forma secondo un piano ben preciso, che si attiva prima della partenza ed è reso possibile grazie alle reti familiari e amicali nei territori di approdo; tali reti sono in grado di accogliere l'emigrato, offrirgli un ricovero, un lavoro e sostegno burocratico, logistico e morale (Battilani, Fauri, 2018; Pitrone, Martire, Fazzi, 2012). Il presunto o effettivo isolamento degli immigrati cinesi nei luoghi di approdo deriverebbe quindi non solo dalle indubbe diversità culturali e difficoltà linguistiche (Bragato, Canu, 2006, cit. in Pitrone, Martire, Fazzi, 2012), ma anche dal progetto emigratorio stesso che crea reti di relazione autoreferenziali prima ancora di giungere nei luoghi di destinazione. Il dato significativo, evidenziato da Pitrone (2012), è che tali catene migratorie si autoriproducono e si rafforzano nel tempo, mantenendo la loro efficacia anche nei periodi in cui le condizioni per l'espatrio o per l'arrivo nei Paesi di approdo cambiano².

Le catene migratorie si svolgono ricorrendo alla *pratica dell'intermediazione*, che è largamente in uso presso le comunità cinesi, sia nelle questioni di lavoro che in quelle private, ed è strettamente legata alla necessità di mantenere relazioni interpersonali cordiali e armoniose, anche in caso di notizie spiacevoli (Busato, 2006). A queste catene migratorie, centrate sulla pratica dell'intermediazione, si deve probabilmente il fatto che gran parte degli immigrati cinesi in Italia provengano da una zona specifica della Cina, cioè lo Zhejiang, posto nell'area sud-orientale, e in particolare dai dintorni della città di Wenzhou (Pitronne, Martire, Fazi, 2012) (fig. 1).

² In realtà, una ricerca svolta a Roma, con l'impiego della *social network analysis*, ha rilevato che anche gli immigrati di altre nazionalità (bangladese, filippina e peruviana) tendono a sviluppare sistemi di *problem-solving* autoreferenziali e che gli apparati istituzionali e amministrativi tollerano tali pratiche in quanto consentono ad essi di relegare le spinose questioni concernenti gli immigrati oltre la propria sfera di responsabilità (Long, 2015).



Fig. 1 – Localizzazione della Provincia dello Zhejiang.

Fonte: <https://it.maps-china-cn.com/mappa-della-cina-province-e-citt%C3%A0>

Altro dato emerso dallo spoglio della letteratura in materia riguarda il fatto che l'emigrazione cinese è sempre sostenuta dal desiderio di arricchimento economico (Zhu, 1997). A differenza degli immigrati di altre nazionalità, cioè, non è la ricerca del lavoro a costituire *push factor* del progetto migratorio, bensì l'aspirazione ad acquisire un rapido avanzamento del proprio status socio-economico. Tale obiettivo è spesso conseguito attraverso ritmi serrati di lavoro, che a loro volta risultano favoriti dalla connotazione familiare delle imprese economiche e dal conseguente innalzamento dei livelli di sfruttamento e auto-sfruttamento (Ceccagno, 1998, cit. in Pitrone, Martire, Fazi, 2012). A ciò è collegato uno stereotipo molto diffuso in Italia, secondo cui le imprese cinesi operano in larga parte nell'irregolarità e quindi sfuggono alle regole della concorrenza raggiungendo elevati livelli di produttività/rendimento economico. Tuttavia, il lavoro prolungato sul campo a stretto contatto con gli immigrati cinesi ha dimostrato che «la realtà è fondamentalemente diversa e sicuramente più complessa» (Becucci, 2018: 23): frequenti cambi di gestione delle attività imprenditoriali, trasferimenti da una città all'altra, turni di lavoro estenuanti

sono all'origine della diffusa delusione rispetto alle aspettative iniziali e del conseguente desiderio di tornare a casa (Jin, 2006; Shi, 2017).

Familismo, conservatorismo, divisione e gerarchizzazione dei ruoli di genere ricorrono spesso nelle indagini svolte presso le comunità cinesi in Italia e all'estero. Da tali ricerche emerge, ad esempio, che la donna cinese svolge attività lavorative al pari degli uomini e detiene un peso importante nei progetti migratori, ma il suo ruolo principale resta quello di moglie e di madre (Campani, 1994; Cologna, 2007, cit. in Pitrone, Martire, Fazi, 2012). Tuttavia, a tale affermazione si potrebbe replicare che la condizione della donna occidentale non differisca sostanzialmente da quella della donna cinese; inoltre, lo stereotipo della cultura patriarcale, che vedrebbe le donne cinesi subordinate al ruolo di madri e mogli, sembra contraddetta dai dati in continuo aumento sull'imprenditorialità femminile; la società cinese, in tal senso, risulta in rapido e profondo cambiamento (Brigadoi Cologna, 2017).

La grande dedizione al lavoro e lo scarso tempo libero a disposizione, che proprio perché poco viene condiviso con familiari e connazionali, sarebbe tra le ragioni principali, indicate in letteratura scientifica, che ostacolano l'inserimento e la piena integrazione degli immigrati cinesi nelle località di approdo (Pedone, 2008). Più verosimilmente, sono le notevoli differenze culturali tra le società cinesi e quelle occidentali a rivestire un ruolo fondamentale: consuetudini, norme microrituali, comportamenti sociali molto diversi che creano frequenti equivoci e malintesi nelle interazioni interculturali. È stato rilevato, ad esempio, che molti accordi economici falliscono proprio per il differente registro comportamentale utilizzato in tali occasioni e per le notevoli difficoltà di comprensione reciproca, al di là della questione linguistica (Busato, 2006); non a caso sono state pubblicate guide per italiani/occidentali in cerca di affari con la Cina (ad es. Ceccagno, 1995).

Ma cosa pensano gli immigrati cinesi degli italiani? I rilevamenti diretti finora effettuati evidenziano giudizi poco lusinghieri e non privi di altrettanti stereotipi, pregiudizi e generalizzazioni: gli italiani sono ritenuti gentili, simpatici, amichevoli, disponibili, amanti della bella vita, ma anche superficiali, legati all'apparenza, chiassosi, spendaccioni, poco dediti al lavoro, individualisti e indisciplinati, inclini a imbrogliare e truffare, troppo concessivi con i figli (cfr. Pedone, 2012). Molti cinesi lamentano vissuti di discriminazione e mancanza di rispetto, anche a scuola o negli ambienti di lavoro più prestigiosi. Inoltre, viene recriminato il fatto che i cinesi siano considerati un popolo culturalmente uniforme e omogeneo, senza tenere conto delle notevoli diversità regionali; così facendo tuttavia incorrono essi stessi in uno stereotipo "interno", in base a cui l'immagine negativa dei cinesi in Italia è dovuta alla provenienza dallo Zhejiang, i cui abitanti sarebbero «poco istruiti, più attaccati al denaro, più chiusi» (Fazzi, 2012: 193).

Non è questa la sede per approfondire le complesse questioni che ruotano attorno alla costruzione sociale degli stereotipi e dei pregiudizi sociali e territoriali, se non per sottolineare come spesso alla loro radice si collochi il timore

di ciò che non si conosce e la conseguente necessità di una qualche forma di controllo su di esso, attraverso giudizi perentori, generalizzanti e quasi sempre negativi. Il problema è che la costruzione in tali termini del diverso da sé si presta ad essere utilizzata a livello politico e mediatico per sollecitare uno spostamento di attenzione dalle *questioni sociali insolute* (diseguaglianze economiche, precarietà del lavoro, ecc.) che potrebbero portare a dissensi e delegittimazioni dei poteri in carica, ad un presunto *problema di ordine pubblico* da risolvere (i migranti come potenziali fattori di destabilizzazione) (Wacquant, 2010): un perfetto escamotage funzionale alla riproduzione del consenso nei confronti delle élite politiche, soprattutto durante i periodi di crisi economica (Cecchi, 2018).

3. Uno spazio accogliente?

L'Esquilino ha iniziato a popolarsi di immigrati dai Paesi del Sud del mondo nel corso degli anni Settanta, seguendo il trend registrato più in generale nella città di Roma e in Italia: dapprima persone di nazionalità egiziana, eritrea, capoverdiana, quindi persone provenienti dalle Filippine, dal Bangladesh, dal Sud America e dall'Europa orientale (Casachia, Natale, 2003).

La componente cinese è arrivata nel rione sul finire degli anni Ottanta dello scorso secolo, ma è tra gli anni Novanta e 2000 che è aumentata in modo considerevole, in coincidenza con una serie di eventi rilevanti sul piano nazionale e internazionale: il ritorno di Hong Kong alla Cina (2000), l'ingresso della Cina nel WTO (2001), gli accordi intergovernativi tra Italia e Cina per la promozione e la reciproca protezione degli investimenti economici (L. 109/1987), nonché l'inserimento nel sistema giuridico cinese del cosiddetto "Trust" (2001) in base a cui qualsiasi soggetto, istituzione o gruppo può affidare i propri capitali ad un "trustee", cioè ad una persona di fiducia, che li investe e li gestisce anche all'estero (Mignella Calvosa, 2007).

La scelta dell'Esquilino non è stata casuale, il rione era alle prese con processi di degrado e abbandono, in gran parte dovuti all'avvento della grande distribuzione (che ha segnato la crisi del commercio al dettaglio in tutte le aree economicamente avanzate) e allo spostamento della stessa ai margini esterni della città, in prossimità dei grandi sbocchi autostradali e delle vie consolari. Tale crisi ha colpito il cuore funzionale del rione, storicamente dedito al commercio, contribuendo in modo decisivo alla sua progressiva involuzione (Arena, 1982): negozi chiusi, appartamenti svuotati per il trasferimento di molti residenti in nuovi quartieri e abitazioni più agevoli; interi palazzi, soprattutto nell'area di Piazza Vittorio, danneggiati o gravemente lesionati per l'assenza di cura e manutenzione.

È in questo clima di generalizzato declino che è subentrato, nel corso degli anni Novanta, l'arrivo consistente di immigrati asiatici, dando inizio al cosiddetto *ethnic business* che ancora oggi connota il rione: bangladesi con spacci di

generi alimentari, phone center e centri servizi per connazionali; cinesi con ristoranti e negozi di abbigliamento (Mignella Calvosa, 2007). L'opinione piuttosto diffusa che i cinesi abbiano favorito se non determinato il progressivo degrado del quartiere, pertanto, non ha fondamento, perché il quartiere era già in tali condizioni prima del loro arrivo (Morelli, Sonnino, Travaglini, 2003). Piuttosto, gli immigrati cinesi hanno intuito tempestivamente le potenzialità del quartiere (zona centrale a prezzi competitivi, ottimi collegamenti intra ed extra urbani, ecc.) e le hanno sapute utilizzare, acquisendo negozi e appartamenti a prezzi anche molto superiori a quelli di mercato (Casti, Portanuova, 2013). L'Esquilino non differisce, in tal senso, da tanti altri contesti nazionali ed esteri, ove gli immigrati cinesi hanno saputo cogliere sul nascere le opportunità del mercato e le circostanze congiunturali favorevoli per realizzare investimenti e rilevare attività produttive (Rasera, Sacchetto, 2018), come nel caso di Prato, ove l'industria delle confezioni e del pellame è ormai quasi totalmente nelle mani di imprenditori cinesi (Becucci, 2018).

Da allora, Piazza Vittorio (ovvero Piazza Vittorio Emanuele II), cuore nevralgico e luogo simbolo del rione, è divenuta fulcro delle attività commerciali cinesi a Roma, assumendo un ruolo strategico di livello internazionale. Già sul finire degli anni Novanta, gran parte delle merci provenienti dalla Cina transitavano all'Esquilino per poi essere re-indirizzate verso i mercati italiani ed europei. Ancora oggi, gli imprenditori cinesi residenti in Francia, Spagna, Portogallo, Germania arrivano a *Weituoli'ao*, come viene chiamata Piazza Vittorio dai commercianti cinesi (Pedone, 2012), per visitare i negozi-vetrina, confrontare i prezzi ed effettuare gli ordini da spedire in tutta Europa.

Nel contempo si è osservata una redistribuzione delle attività commerciali cinesi, soprattutto per effetto delle disposizioni comunali che hanno vietato la presenza di magazzini all'ingrosso nel centro città (Cristaldi, 2011-12). Inoltre, a partire dai primi anni 2000, in coincidenza con i maggiori controlli effettuati dalle forze dell'ordine italiane sui porti di arrivo delle merci cinesi ovvero con il relativo rallentamento del traffico di importazione, molti imprenditori cinesi hanno deciso di rivolgersi ad altre destinazioni europee (Pedone, 2012). Il quartiere Esquilino, la zona di Piazza Vittorio in particolare, è rimasta però il "cuore" del commercio cinese con funzioni di showroom per i grossisti che operano in Italia, mentre i magazzini delle merci importate, pronte per essere spedite altrove, sono concentrati nella periferia orientale della città. Così, l'Esquilino ha ridimensionato la propria funzione di *hub* europeo per il transito delle merci, ma rimane, data la prossimità dei negozi, un luogo-simbolo economico e relazionale per i cinesi: un luogo in cui, per ricordare la nota distinzione di Putnam (2000), le relazioni di tipo *bonding* (quelle che accrescono il legame tra persone simili per classe, religione, etnia, ecc.) predominano su quelle *bridging* (quelle che connettono i membri di una collettività con l'alterità e l'altrove).

Il cambiamento nella localizzazione delle attività commerciali si è accompagnato a una redistribuzione degli immigrati cinesi anche a livello residenziale, a vantaggio

soprattutto dei settori orientali della città: nel 1990 il I Municipio, a cui fa capo il Rione Esquilino, ospitava il 31% degli immigrati cinesi (Mudu, 2007: 196); nel 2019 tale quota è scesa al 16% (dati Roma Capitale). Sempre al 2019, su un totale di 19.478 cinesi residenti a Roma, il 13% risulta situato al Prenestino Labicano (quartiere popolare dell'area orientale), l'11,7% all'Esquilino, il 10,6% al Tuscolano (quartiere popolare della zona sud-orientale). Le altre zone di Roma ospitano molti meno cittadini di nazionalità cinese; gli unici valori più elevati si rilevano nel quartiere Don Bosco (5,5%), adiacente al Tuscolano, e a Torre Angela (5,3%) sulla via Casilina. Rispetto al totale della popolazione residente, tuttavia, è l'Esquilino a detenere la più elevata presenza cinese, con un valore pari al 10,6%, contro il 3,5% del Prenestino Labicano e il 2% del Tuscolano.

Nonostante l'addensamento di residenti e attività commerciali cinesi, l'Esquilino non presenta le caratteristiche del ghetto o della Chinatown, come spesso viene chiamato dai media, sia perché il rione ospita cittadini di altre nazionalità (soprattutto bangladesi, rumeni e filippini) (fig. 2), sia per la diffusione di negozi (e di banchi al Nuovo Mercato Esquilino) gestiti da immigrati provenienti da altri Paesi, oltre che da italiani.

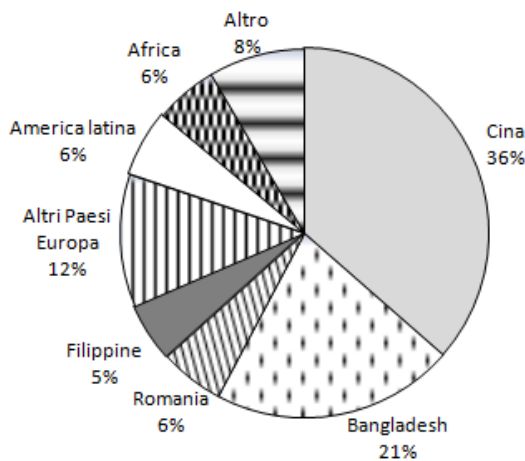


Fig. 2 – Composizione % dei residenti stranieri nel rione Esquilino per area di provenienza (2019). Elaborazione su dati Roma Capitale.

Abitanti ed esercenti locali di lunga data, nel corso di interviste e ricerche sul campo, riferiscono di sentirsi espropriati dal loro territorio, percepiscono la presenza cinese come invasiva e ritengono che l'Esquilino sia diventato un luogo di transito in cui è divenuto difficile instaurare relazioni sociali (Montuori, 2007; 2009; Cossetta, Cappelletti, 2013; Caputo, 2015; Musacchio, 2019). Di fatto, atteggiamenti di pregiudizio e antagonismo, soprattutto nei confronti della componente immigrata cinese, sono pronti ad esplodere ad

ogni occasione, come dimostra ciò che è accaduto nelle prime settimane del COVID-19, durante le quali gli unici esercizi pubblici ad essere disertati erano quelli gestiti da cinesi, accusati di essere gli “untori” del mondo globalizzato. Le pochissime interviste rivolte ai cinesi dell’Esquilino hanno restituito, invece, sia le maggiori difficoltà di inserimento e integrazione nel tessuto sociale locale, rispetto ad altri quartieri di Roma, ad esempio il Pigneto, che è parte del Prenestino-Labicano (Bracalenti *et al.*, 2009), sia il disappunto e il dispiacere per il pregiudizio etnico, generalista e discriminate, di cui spesso si sentono vittime (Pitrone, Martire, Fazzi, 2012).

Si confermerebbe così la connotazione dell’Esquilino come zona di passaggio, di transito, di centralità marginale ovvero come spazio urbano in cui è difficile stabilire relazioni che non siano riferibili ai propri gruppi di riferimento, avvalorando l’ipotesi di una spinta del contesto locale alla creazione di “segregazioni” o “autosegregazioni” a carattere etnico (Cristaldi, 2002). Di segno contrario, tuttavia, sembrerebbe la recente tendenza riscontrata nel rione a proposito della proliferazione di altre tipologie di esercizi commerciali a gestione cinese (vinerie, bar, raviolerie, ecc.), anche sulla scia della *gourmet gentrification* in atto nel rione.

4. Gli eroici pionieri della prima generazione

Questo paragrafo e i due successivi si prefiggono lo scopo di indagare con un approccio etnografico la collettività cinese dell’Esquilino “dal di dentro”, dando conto dei punti di vista dei protagonisti. In particolare, si vogliono evidenziare i vissuti migratori di abitanti e operatori economici cinesi del rione, le reti di relazione che hanno permesso il loro stanziamento, le percezioni comunitarie e i rapporti con i residenti italiani, le dinamiche di cui le giovani generazioni cinesi sono attori sociali.

Le fonti utilizzate sono in prevalenza quelle orali. Sono state realizzate undici interviste in profondità semistrutturate a persone di nazionalità cinese che risiedono, lavorano e/o studiano all’Esquilino, scelte tenendo conto di un campionamento bilanciato (Agar, 1996; Fetterman, 2009; Schensul, LeCompte, 2013): sei uomini e cinque donne, di età compresa tra 31 e 54 anni; due testimoni provenienti da aree meno coinvolte nella migrazione cinese all’Esquilino, quattro nati in Italia; tempo di stanziamento nel rione variabile tra i tre e i trentadue anni. Altre fonti orali sono emerse da dialoghi informali con altri abitanti e frequentatori del rione, soprattutto insegnanti, studenti cinesi e un dirigente scolastico.

Tutti i cittadini cinesi intervistati evidenziano come pregnante la distinzione tra generazioni di immigrazione. La prima, quella di coloro che sono partiti dalla Cina giungendo all’Esquilino, viene presentata come molto differente dalle successive. Dei “pionieri” vengono enfatizzati tratti marcati e peculiari, sia positivi che negativi.

Un primo elemento emerso dalle interviste, che conferma quanto riportato in letteratura scientifica (Di Luzio, 2006; Pedone, 2010; 2011; 2012), è la provenienza di gran parte dei cinesi dell'Esquilino, almeno l'80% – ma i testimoni aumentano la percentuale al 95- 99% – da una circoscritta area della Cina: la provincia dello Zhejiang, sulla costa sudorientale. Il luogo che viene più spesso richiamato è la città-prefettura di Wenzhou, nel sud-est della provincia, che conta oltre tre milioni di abitanti (Chang, 2012). Questo territorio ha una valenza simbolica molto forte per le autorappresentazioni dei migranti cinesi: è ad esso che si riferiscono anche quando provengono da altre contee della provincia dello Zhejiang (Qingtian, Wencheng), a volte perfino dalla città di Hangzhou (300 km) o dalla città-prefettura di Huzhou (400 km).

Le prime ragioni addotte riguardano la supposta “fama” di Wenzhou, conosciuta in Italia ed Europa almeno di nome, rispetto ad aree più o meno limitrofe. Ma ci sono anche giustificazioni che aprono a interpretazioni antropologicamente più incisive. I testimoni affermano infatti che ognuno di loro ha un legame con quella città, anche se non ci è nato né cresciuto: è il luogo dove una persona importante della famiglia ha svolto gli studi accademici, o da cui provengono antenati di cui tuttavia non si sa ricostruire il percorso genealogico. A volte si ricordano vaghe storie di parenti che visitarono il luogo venendone attratti, vivendo esperienze particolari o toccanti.

In tutto il mondo, Wenzhou è il primo paese che la gente va all'estero. Poi, lo sai, no? Anche io non sono proprio di Wenzhou, ma se vai a cercare, le profonde radici, sempre c'è qualcosa attaccato a qualcuno di Wenzhou [...]. Eh, visto che zio [di mio marito] è di vicino Wenzhou. Zio ha portato mio marito, io ho sposato lui. Io non c'entro niente di Wenzhou, marito è nato da noi [Huzhou], però i genitori di mio marito sono vicino a Wenzhou. Perciò, se vai a cercare, c'è sempre qualche parente di Wenzhou. Perché i primi che sono venuti da Wenzhou, poi portano famiglia, famiglia... Sempre così, no? Anche italiani, vanno in America, sempre così, no? [risata]
[Sonia Hangzhou, 52 anni, titolare di un noto ristorante all'Esquilino, intervista del 01.10.2020].

A uno sguardo più profondo, ricondursi a Wenzhou significa sottolineare più una “essenza etnica” che una provenienza geografica. In Cina il “modello Wenzhou” è particolarmente noto. I wenzhouesi³ si caratterizzerebbero per l'intraprendenza commerciale basata su una fitta rete di imprese che si occupano di articoli di piccolo taglio, il cui enorme volume di vendite garantisce un guadagno considerevole nonostante il basso margine sul singolo prodotto.

³ Rispettando le autorappresentazioni, nel seguito del capitolo utilizzerò “wenzhouese” con accezione retorica, secondo quanto indicato dai testimoni. Per le stesse ragioni, “cinese” e “wenzhouese” saranno utilizzati come interscambiabili, con il consapevole rischio di confondere le due “identità”, e tuttavia nel segno di un'ambiguità su cui gli stessi testimoni indugiano.

I migranti di Wenzhou si sono diffusi inizialmente in specifiche aree della Cina, fondando diverse *Wenzhoutowns*, tra cui una a Pechino, con l'impiego di lavoratori locali (Di Luzio, 2006; Pedone, 2010). I cinesi dell'Esquilino dichiarano che i compatrioti nel mondo, dall'Europa all'America, dall'Africa alle altre zone asiatiche, sono quasi tutti wenzhouesi, e che gli altri cinesi, invidiosi delle loro "doti innate" per il successo economico, li stigmatizzano tacciandoli di avidità, opportunismo, asservimento alle logiche di mercato.

L'"orgoglio wenzhouese" si fonda sulla considerazione, raccontata dai testimoni, secondo la quale gli imprenditori provenienti da questa città-prefettura presenterebbero caratteri positivi e riconoscibili: accorti a "fiutare gli affari", scaltri nel cogliere l'occasione "giusta", dediti al lavoro sino a sacrificarsi per conseguire guadagni consistenti, coraggiosi al punto di avventurarsi in attività e luoghi ignoti, eppure organizzati per poter contare sul sostegno economico dei "concittadini".

Ingegnosi nel diversificare le attività per assorbirne i rischi (negozi di scarpe e ristoranti, ad esempio, nelle mani di uno stesso titolare) e al contempo sfrontati nel non temerli (vendendo una ditta fruttuosa per acquisirne una in declino da rigenerare, ad esempio), i wenzhouesi sarebbero mossi da un piglio "tipico" che si manifesta soprattutto nella volontà di ascesa socio-economica. Le interviste evidenziano storie di wenzhouesi che hanno limitato al minimo il periodo lavorativo subordinato: solo pochi mesi, in qualità di dipendenti presso conazionali, durante i quali il datore di lavoro si faceva carico di fornire vitto e alloggio, talvolta nel luogo di lavoro stesso. I risparmi, come rilevato in precedenti indagini (Ceccagno, 2018), hanno permesso loro di accedere al mondo dell'imprenditoria con la gestione in prima persona di attività commerciali e ristorative:

[...] Perché uno di Wenzhou, dello Zhejiang, è diverso da uno che viene da Pechino. Uno che viene da Wenzhou alla fine vuole diventare il padrone: apre il negozio, diventa proprietario. I primi tempi, uno per imparare qualcosa, fa il dipendente. Poi subito dopo va a aprire il negozio. Se chiedi: "i wenzhouesi lavoro per gli altri?" Quasi niente. Tutti sono proprietari di ristoranti, di un locale. Questo sembra veramente un'abitudine, una tradizione! [risata] Non lo so, però è così! Mentalità loro, è così. Invece uno di Pechino, non vuole aprire il negozio [Sonia Hangzhou, 52 anni, titolare di un noto ristorante all'Esquilino, intervista del 01.10.2020].

Alla luce di queste testimonianze, la città di Wenzhou risulta essere soprattutto una strutturazione simbolica con la quale ci si identifica. "Essere wenzhouesi" garantisce l'iscrizione della propria biografia in un gruppo sociale "di eletti", a un "nucleo duro", a un habitus (Bourdieu, 1980) in grado di fondare e veicolare una serie di caratteristiche positive legate al "migrante cinese di successo". Se tale narrazione è osteggiata dai non wenzhouesi "invidiosi", il governo cinese negli ultimi decenni si è prodigato per legittimarla, mostrando

interesse a includere i *Chinese Overseas* a pieno diritto nella grande nazione cinese quali eroici cittadini in grado di imporsi all'estero onorando la patria (Barabantseva, 2001; 2005; Gungwu, 2002).

Per molte famiglie, l'Esquilino non è stato il primo luogo di approdo ma un "Eldorado" che cominciava ad attrarre per le opportunità che andavano delineandosi. Tra la fine degli anni Ottanta e il decennio successivo alcuni wenzhouesi giunsero nel rione da altre città italiane come Milano, Firenze, Prato, Bologna, Torino, Napoli attratti dalla possibilità di sfruttare le possibilità di guadagno offerte dai flussi turistici. Il lavoro è tema imprescindibile e ricorrente nelle narrazioni wenzhouesi. Tutti descrivono le famiglie della prima generazione come laboriose, completamente assorbite dalle mansioni lavorative, capaci di privazioni per il miglioramento delle loro condizioni economiche e quelle dei figli, di vivere con poco denaro e mettere da parte capitali da reinvestire.

La prima occupazione per molti ha riguardato la ristorazione, attività descritta dai testimoni come faticosa per il lungo orario lavorativo, spesso priva del riposo settimanale, tanto più gravosa perché organizzata sulla conduzione familiare per contrarre i costi. Gli intervistati attribuiscono al mancato ricambio generazionale dei ristoratori italiani il loro ingresso nel settore: ancora una volta, l'eroico spirito di sopportazione, la capacità di lavorare duramente e di sacrificarsi distingue lo spirito wenzhouese.

Tutti i ristoranti abruzzesi, toscani, sardi, siciliani non hanno avuto ricambio generazionale perché la ristorazione è sacrificio. Grosso sacrificio. Non essendoci stato ricambio generazionale, le persone [italiane] appena hanno potuto cedere l'attività, l'hanno subito ceduta. [...] Il ricambio generazionale è una cosa che nella ristorazione capita. È capitato anche alla comunità cinese. La ristorazione cinese è cominciata anni Novanta. I genitori oggi sono diventati vecchi e ai figli hanno cercato di non fargli fare quel tipo di vita. Perché è una vita di grandissimi sacrifici. Il ristoratore non ha quasi più vita, se lo vuole gestire in modo familiare. Perché tra aperture mattutine, la spesa, riapertura al serale, eccetera, non ha vita [risata]. È una cosa che i genitori erano abituati a fare, perché nella Cina non erano concepite le vacanze. Adesso siamo arrivati al contrario, perché in Cina c'è benessere, ci sono le vacanze che sono incredibili in Cina [Michele Deng, 54 anni, titolare di un'agenzia immobiliare all'Esquilino, intervista del 02.09.2020].

Lo stralcio di intervista appena riportato è esemplare e paradigmatico: lavoro e sacrificio sono elevati ad "atti eroici"; si indugia sul "vuoto" lasciato dai ristoratori italiani, i cui figli non sono stati disposti a continuare delle attività ritenute eccessivamente impegnative. La testimonianza rileva che anche i cinesi delle generazioni successive, come gli italiani, si sarebbero abituati a stili di vita improntati alla minore fatica e al maggiore svago (vacanze, giornata lavorativa corta, hobby e divertimenti vari), mettendo a rischio la continuità delle attività genitoriali.

5. Memorie divise tra degrado e rigenerazione

I racconti dei residenti italiani sull'Esquilino, soprattutto di quelli più anziani e di lunga durata, vertono mestamente su un rione che avrebbe perso la sua identità, su degrado e insicurezza, sul peggioramento della quotidianità. Non è questa la sede per discutere le ambiguità del concetto di identità, ampiamente problematizzato in antropologia. Va tuttavia rilevato che i cittadini cinesi che vivono da trent'anni o più nel rione – e quindi hanno vissuto gli “anni della transizione” – hanno una percezione differente dell'Esquilino: con le loro parole plasmano una memoria alternativa e in disaccordo con quella nostalgica italiana, altrettanto “reale” (Candau, 2002; Fabietti, Matera, 1999).

In primo luogo, i testimoni cinesi prendono le distanze da fantasiose ipotesi di illegalità e delinquenza, “mafia cinese” e riciclaggio: accuse che procurano loro particolare sofferenza. I negozi cinesi di abbigliamento o scarpe che sono tacciati di avere scarsa clientela e poca merce esposta, come gli stessi gestori confermano, sono showroom e lavoravano all'ingrosso. Le pareti e le vetrine presentano campionari di prodotti che vengono ordinati sempre più spesso “da remoto” (fig. 3).



Fig. 3 – Negozio showroom cinese nel rione Esquilino. Foto di T. Banini.

A un'attenta osservazione, tuttavia, alcuni commercianti, anche italiani, vi si recano di persona per acquistare centinaia di capi da distribuire nei propri negozi al dettaglio, dislocati in varie zone di Roma. Altri clienti sono venditori ambulanti, spesso stranieri. Come osservava Pierpaolo Mudu già nei primi anni 2000, d'altra parte, «esiste sicuramente una relazione sottovalutata tra imprenditori immigrati e quelli italiani, romani in particolare. È impossibile ipotizzare un isolamento dei commercianti cinesi, poiché sono molti i commercianti e gli ambulanti romani che si riforniscono dagli esercenti cinesi» (Mudu, 2003: 651). Questo è stato rilevato venti anni fa, e oggi è ancora più evidente.

Circa le modalità con cui i cinesi hanno acquistato le mura di alcuni locali, o possono permettersi l'affitto di altri, o ancora riescono a diversificare le attività imprenditoriali, tutti i testimoni insistono nel sottolineare che il raggiungimento del successo lavorativo ed economico è stato possibile per mezzo di microprestiti contratti nell'ambito di reti familiari e amicali dense ed estese. In particolare, rivelano rapporti fiduciari, rafforzati dalle catene migratorie, decisivi per lo sviluppo di un sistema di prestiti, garantiti da parenti e amici, con cui imprenditori ricchi coprono gli investimenti di chi non possiede capitali iniziali e i fornitori concedono alcuni mesi di credito alle nuove ditte. Questo metodo si regge sulla promessa di ripianare i debiti nel minor tempo possibile ovvero sulla fiducia quale elemento basilare delle relazioni interpersonali (Pedone, 2010):

C'è la famiglia dietro, ti aiuta. Uno apre un negozio: non è così facile, quante migliaia di euro? [...] Ci vuole una cifra di soldi. Tra i cinesi si aiutano. Uno che apre, vuole aprire un negozio, va a chiedere a tutti: tutti ti danno qualcosa, chi più, chi meno, tutti ti danno qualcosa. Poi, in futuro pian piano restituisci [...] I cinesi ancora, se un giovane apre un ristorante, chiede ad amici, amici o parenti: tutti gli danno, tutti gli danno. Anche se uno sta lavorando, qualche cameriere mio, l'amico del fratello deve aprire un ristorante: lei non c'ha soldi, però chiede se Sonia gli dà i soldi, tanto poi lavora qua e mese per mese ridà... così. Così lo dà uguale, anche se non c'ha soldi, lui se ha un lavoro fisso può garantire che io, piano piano, il padrone dà i soldi prima. Così, capito? [risata] Lo fanno ancora! Lo fanno ancora! Se no, come fai ad aprire un negozio? Come fai? Non è possibile, no? È una formula cinese! [risata] Tradizione cinese! [Sonia Hangzhou, 52 anni, titolare di un noto ristorante all'Esquilino, intervista del 01.10.2020].

Il tema ricorrente nei racconti degli intervistati, contrariamente alle percezioni italiane, verte sulla rivitalizzazione che la presenza cinese ha apportato al rione. Riferendosi agli anni Novanta, i testimoni parlano di un'area abbandonata, lasciata vuota dagli italiani (Mudu, 2003; Scarpelli, 2009) e alla conseguente vasta disponibilità immobiliare:

I primi tempi, negli anni Novanta, io ho notato, '96, da via Napoleone III, via Filippo Turati, via Principe Amedeo... tanti negozi proprio erano già chiusi! Non erano aperti, eh? Proprio la serranda chiusa, da anni e anni e anni! I cinesi so' venuti qua: è chiuso, no? Pensavano: "se è chiuso, il prezzo è basso". Questo è già chiuso: se uno vuole, può. Poi uno ha trovato un locale, un altro preso quello accanto... Ha fatto svegliare, così! Tanti negozi erano proprio chiusi! Poi per un periodo non c'era un negozio chiuso: anche sottoterra [i seminterrati]: sono tutti aperti. È una cosa buona, no? Se tu hai un posto con tutti i locali chiusi, è un peccato, no? Un posto così buono, vicino alla stazione, al centro: perché non far diventare vivo un posto morto? [Xia Zeng, 41 anni, titolare di un negozio di abbigliamento, intervista del 23.09.2020].

Dunque, un vuoto che si è declinato tanto nelle opportunità di lavoro (i ristoratori che chiusero le proprie attività) quanto nelle dinamiche insediative (residenti e negozianti che hanno abbandonato il rione). I dati demografici confermano un progressivo spopolamento dell'Esquilino. Dal 1951 al 2001 il rione ha perso il 67% della popolazione. In particolare, tra 1991 e 2001 si è registrata una contrazione del 21,4% (Banini, 2019b).

L'Esquilino ricordato con nostalgia dai residenti italiani non è mai esistito per molti cinesi:

Qui all'Esquilino ho aperto la prima attività, assieme ai miei genitori, nel 1988 [...]. l'Esquilino è stata sempre, almeno da quando l'ho frequentata io, una zona abbandonata [...], c'era un angolo dove c'erano le prostitute, un angolo dove c'erano gli ubriacconi, un angolo dove... non era una bella zona. Poi, piano piano, aprendo, aprendo, aprendo, siamo riusciti a far spostare gli ubriacconi. Le prostitute, non so, si sono spostate... [risata] Non so, probabilmente anche lì il ricambio generazionale! [risata] [...] La gente non si ricorda, ma queste vie qui, Turati, Principe Amedeo, Napoleone III, erano negozi all'ingrosso gestiti dalla comunità ebraica [Michele Deng, 54 anni, titolare di un'agenzia immobiliare all'Esquilino, intervista del 02.09.2020].

Il riferimento alla presenza ebraica che propone Michele è quanto mai pertinente. Nel rione erano presenti negozi, attività commerciali all'ingrosso, depositi e magazzini di note famiglie dell'ebraismo romano: Pontecorvo, Piperno, Sonnino, Di Veroli (Cingolani, 2009), Spizzichino, Astrologo i cui nomi si rilevano ancora in qualche insegna (sempre più rara) o sui citofoni. La comunità ebraica all'Esquilino si radicò dopo l'apertura del ghetto (1870). Non è casuale la presenza di una sinagoga (Oratorio Di Castro), inaugurata nel 1914 e situata in via Cesare Balbo, adiacente al rione Esquilino (Procaccia, 2014). I drammatici eventi della razzia del 16 ottobre 1943 ne costituiscono altra testimonianza: furono tra cinquanta e sessanta gli ebrei del rione arrestati (Garofalo D., 2019).

Molti informatori italiani lamentano che la comunità ebraica avrebbe «lasciato la mano ai cinesi» vendendo o affittando i locali storici. In queste affer-

mazioni c'è del vero – diverse famiglie ebree detengono i locali di alcuni negozi cinesi e sono risultate proprietarie di alcune delle bancarelle sgombrate dai portici il 2 marzo 2020 – eppure esse sottendono antichi pregiudizi razziali, quali l'opportunismo, la bramosia di guadagno, l'infedeltà alla “nazione italiana” che accomunerebbero ebrei e cinesi (Cingolani, 2009).

Può stupire la dichiarazione di un wenzhouese trentunenne, di cittadinanza italiana, che reitera l'associazione tra cinesi ed ebrei, mutandone il segno:

Noi di Wenzhou siamo molto imprenditoriali, sì sì. Infatti i wenzhouesi siamo molto famosi anche in Cina. Dicono che i wenzhouesi sono come gli ebrei dei cinesi! [risata] Molto imprenditori, ci sanno fare con gli affari... infatti... sì sì. Questa cosa è uno stereotipo cinese interno, sì sì. Però è vero [...]. I wenzhouesi lo sanno che gli ebrei ci sanno molto fare. Magari hanno trattato molto sul prezzo! [risata] [Giovanni Chen, 31 anni, titolare di un ristorante, intervista del 17.09.2020].

6. Istruzione vs inclusione

Un problema che i giovani cinesi non negano, anzi evidenziano, è il fatto che i loro predecessori abbiano fallito nell'inserimento sociale. Assorbiti in modo totalizzante dal lavoro, non avevano energie, tempo e motivazione per apprendere la lingua italiana. In qualche caso, si rimprovera loro insufficiente accortezza nella cura dei figli. Tali questioni sono state amplificate dallo scarso livello di istruzione. I racconti degli intervistati, a proposito di genitori, parenti o conoscenti della “prima generazione”, vertono su wenzhouesi che provenivano da ambienti umili, dal mondo rurale, che hanno «imparato da zero a fare gli imprenditori». Sebbene le nuove generazioni abbiano invertito la tendenza, tra i cittadini cinesi occupati nel nostro Paese prevale ancora un basso livello di istruzione: l'86,3% ha conseguito al più l'equivalente della licenza media, il 9,3% del diploma e solo il 4,5% di un titolo universitario (dati al 31.12.2018) (MLPS, 2019: 19).

La scarsa istruzione e le lacune nella padronanza della lingua italiana hanno contribuito, in un circolo vizioso, al processo di separazione dalla società di approdo: il mancato contatto con gli italiani ha alimentato reciproca diffidenza, ha limitato l'accesso a iniziative culturali, ricreative, sociali, artistiche che non fossero espletate attraverso i canali della collettività cinese. Tutto ciò, a sua volta, ha favorito la riproduzione dell'idea che i figli non dovessero perdere “le radici cinesi”: all'Esquilino come altrove si doveva essere cinesi prima che italiani, inglesi, francesi, ecc. (Barabantseva, 2001; Gungwu, 2002).

L'atteggiamento degli “eroici pionieri” wenzhouesi si è riverberato sull'educazione dei figli, che hanno frequentato e frequentano tuttora le scuole italiane, con alterne vicende. Per gli studenti cinesi è scontato affrontare gli impegni scolastici su un doppio binario: da un lato la scuola “ufficiale” – che come si vedrà non è sempre quella italiana statale – dall'altro l'istruzione cinese. Di

scuole cinesi a Roma ve ne sono varie, alcune riconosciute dall’Ambasciata della Repubblica popolare cinese, altre non ufficiali. Sino a circa dieci anni fa, l’Esquilino ne era il fulcro. Oggi ci sono scuole in altre zone della città (all’Eur, sulla via Casilina e la via Tiburtina), eppure il rione ne conta ancora il numero maggiore: molti ragazzi, nei pomeriggi, il sabato e la domenica, così come durante le vacanze scolastiche, vi affluiscono da altre parti della città. La più visibile è la scuola della Chiesa Evangelica Cinese, tra via Principe Eugenio e via Cairoli. Le altre sono gestite da associazioni che stipulano convenzioni con altre realtà associative del rione oppure con istituzioni scolastiche, sia pubbliche che private, per affittarne i locali.

Il ruolo delle scuole cinesi è molto importante: i genitori vogliono che siano frequentate e che i figli incontrino coetanei della stessa nazionalità. Sono scuole in cui non si apprende solo la lingua cinese ma anche lo studio della matematica o delle scienze “in cinese”. In genere, i metodi di apprendimento vengono raccontati come diversi rispetto al sistema italiano. Queste scuole servono perché i ragazzi mantengano un forte legame con la madrepatria. Gli stessi studenti riferiscono che gli insegnanti – descritti sempre come altamente capaci – dicono loro che «noi dobbiamo amare la nostra lingua, cultura, anche se siamo in altri Paesi. E dobbiamo amare la nostra patria». La scuola cinese si configura come un potente dispositivo per riaffermare l’identità nazionale, sebbene in forma ibrida:

Io sono cittadino italiano, ho passaporto italiano. Però avrò sempre radici cinesi. Sono nato qua, parlo meglio l’italiano, però comunque mi sento... Quando vado in Cina, ok, magari con la lingua non è proprio... non la parlo benissimo, quindi mi sento un po’ straniero in Cina [risata]. Quando sto qui, la stessa cosa. Non per la lingua ma per l’aspetto. Personalmente penso di essere tutt’e due. Quando mi chiedono: “di dove sei?” Dico semplicemente: sono cinese nato in Italia [Giovanni Chen, 31 anni, titolare di un ristorante, intervista del 17.09.2020].

Alcuni docenti evidenziano le difficoltà di giovani che si trovano sul crinale di due mondi, in preda a tumulti interiori non sempre gestibili (Cologna, 2009); inoltre, lamentano l’assenza di comunicazione con i genitori cinesi, che non si presentano mai ai colloqui collettivi e individuali, non partecipano alla vita della comunità scolastica, finendo per essere tacciati di disinteresse. Questo è l’atteggiamento dei genitori di prima generazione, mentre quelli di generazioni successive sono molto più presenti. Circa i primi, le ragioni addotte riguardano ancora una volta l’impossibilità dovuta agli impegni lavorativi, la vergogna per non saper parlare italiano, l’inutilità di intervenire «perché lo studio non è mio ma di mio figlio». Quest’ultima affermazione permette di riflettere su modelli genitoriali che inducono a fraintendimenti: i genitori cinesi quasi mai intervengono nelle scelte dei figli; il figlio è reputato un “soggetto autonomo” responsabile davanti all’impegno di studio, così come di fronte alle altre decisioni della vita, dallo sport al credo religioso.

Accanto a una componente di bambini cinesi ben inserita, che parla italiano e frequenta compagni italiani, ve ne sono altri – ibridi, sospesi, spaesati – i quali tendono a fare gruppo tra connazionali. I genitori cinesi intervistati affermano che i problemi riguardano l'esclusione di cui i loro figli sarebbero vittime: gli studenti italiani non li coinvolgerebbero, non avrebbero piacere a frequentarli, li isolerebbero; i docenti «non fanno niente di male, ma neppure bene».

Quello degli studenti cinesi che si percepiscono poco accolti è un argomento particolarmente pregnante per una parte sostanziale della collettività cinese, interrelato a un fenomeno di un certo interesse: lo spostamento progressivo di studenti cinesi dalle scuole statali verso le scuole paritarie, bilingue o internazionali. La prima motivazione richiamata dai genitori intervistati è nella convinzione che l'ambiente privato sia più attento alle esigenze del singolo alunno. Qualche altro genitore preferisce la scuola paritaria perché ritenuta più prestigiosa, associandone il “valore” al pagamento della retta. D'altro canto, c'è la consapevolezza, da parte delle scuole paritarie dell'Esquilino (e non solo), di avere di fronte un “nuovo mercato” proprio grazie agli studenti cinesi, i quali vanno a rimpinguare istituti scolastici che, per quanto radicati, registrano decrementi nelle iscrizioni da oltre un decennio.

Nella scuola secondaria di I grado paritaria “Figlie di Nostra Signora al Monte Calvario” (fig. 4) dal 2005 è cominciata una politica di inclusione sociale



Fig. 4 – Il cortile interno dell'Istituto Scolastico Paritario “Figlie di Nostra Signora al Monte Calvario” (2016). Fonte: <https://www.scuolamontecalvario.com>

e di accoglienza, investendo sulla valorizzazione delle diversità nazionali, rimodulando i programmi verso le altre aree del mondo, puntando sulla formazione degli insegnanti, per i quali è stato previsto un corso di lingua cinese. I risultati non si sono fatti attendere: nell'anno scolastico 2003-2004 gli studenti cinesi costituivano il 27,9% del totale; nel 2014-2015 tale percentuale era salita al 45,2%.

All'Istituto Paritario "Santa Maria", invece, il primo studente cinese è arrivato nell'a.s. 1999-2000 e si è assistito fin da subito ad un costante aumento dell'incidenza degli studenti cinesi, arrivando al 16,0% nel 2014-2015. È anche per soddisfare le richieste di molte famiglie cinesi che questa scuola, come altre scuole paritarie facilmente raggiungibili dal rione, hanno cominciato a offrire indirizzi bilingue o totalmente in inglese nei licei.

Ancora più vivace e in crescita è il numero di studenti cinesi che dall'Esquilino si spostano in aree più lontane, iscrivendosi a scuole internazionali, di cui apprezzano, a detta dei genitori, l'ambiente cosmopolita e accogliente che le scuole italiane non garantiscono. Questi istituti sono scelti da chi ambisce a una futura formazione accademica anglofona e coltiva il sogno di introdursi nell'alta finanza o nella diplomazia internazionale.

7. Conclusioni

I cittadini cinesi dell'Esquilino si sono stabiliti nel rione seguendo percorsi diversificati, grazie a reti di relazione transnazionali che da un lato evidenziano contatti ramificati in varie parti d'Europa (Levitt, Glick Shiller, 2004), dall'altro testimoniano un radicamento non recidibile con la madrepatria.

A dispetto degli stereotipi generalizzanti, la presenza cinese è segnata da un'elevata differenziazione interna, nella quale dirimente è la questione generazionale. Dalle interviste, emerge il forte legame simbolico con l'identità e la provenienza wenzhouese, che rimandano all'idea di una classe imprenditoriale intraprendente, coraggiosa, dedita al lavoro e ai sacrifici. Questi caratteri, che le testimonianze associano soprattutto alla prima generazione immigrata, si accompagnano a valutazioni non altrettanto positive: la difficoltà di inserimento sociale, di cui la scarsa padronanza della lingua italiana costituisce causa ed effetto allo stesso tempo, si traduce in interazioni limitate e incerte con la collettività locale, con influenze negative sull'educazione dei figli.

I percorsi scolastici dei giovani cinesi attestano non poche difficoltà di inserimento sociale e relazione con l'istruzione statale, cosicché molti sono gli studenti che frequentano scuole paritarie bilingui o internazionali, in dipendenza dal grado di comprensione linguistica e dal livello di difficoltà relazionale con il contesto di riferimento. La rilevante partecipazione degli studenti a percorsi formativi paralleli in lingua cinese, supportata e incentivata dai genitori, testimonia il forte legame con le proprie origini culturali e territoriali.

A proposito del rione Esquilino, gli intervistati raccontano una memoria alternativa a quella italiana (Candau, 2002; Fabietti, Matera, 2009). Se quest'ultima verte in modo insistente su degrado e insicurezza, spaesamento e nostalgia, i cittadini cinesi rivendicano il ruolo positivo di promotori del recupero patrimoniale, sociale e commerciale del rione, affermando che il loro approdo, innestandosi su una zona descritta come "lasciata vuota", dalle saracinesche chiuse e in preda all'abbandono, ha rigenerato l'intero quartiere, attivandone un processo di riqualificazione.

Molte delle critiche rivolte alla collettività cinese, emerse anche dallo spoglio della letteratura scientifica in materia, non sembrano avere più attinenza con la contemporaneità, se si considerano le generazioni successive a quelle pioniere. Cinesi di seconda, terza o quarta generazione – formati in scuole italiane, paritarie o internazionali – stanno contribuendo a sollecitare un nuovo cambiamento, in positivo, del rione, che risulta visibile nelle trasformazioni che stanno conoscendo le attività commerciali.

Per quanto gli showroom continuino a connotare il paesaggio urbano locale, passeggiare per l'Esquilino significa imbattersi anche in negozi di abbigliamento o scarpe non più tutti uguali tra di loro, finemente arredati e in grado di richiamare un'ampia clientela, come quelli sorti in via Napoleone III. Soprattutto, negli ultimi anni – anche per fronteggiare la crisi dell'import-export – le attività commerciali cinesi hanno conosciuto una forte diversificazione, che ha permesso agli imprenditori di reagire attivamente alle restrizioni normative imposte dall'amministrazione capitolina. Oggi, all'Esquilino, si riscontra la presenza di una notevole varietà di esercizi commerciali a gestione cinese: casalinghi, profumerie, sartorie, alimentari, bar, enoteche, negozi per l'infanzia, parrucchieri, erboristerie, parafarmacie, agenzie di viaggi, di servizi e immobiliari, e molto altro ancora. Un esempio di rilievo è costituito dall'inaugurazione di due locali di *cake design*, curiosamente sulla stessa strada, via Cairoli, che hanno conquistato i clienti italiani, inizialmente diffidenti, con prodotti di qualità a prezzi contenuti.

Nel campo della ristorazione, la nuova strategia punta invece sulla valorizzazione delle specificità: nel rione sono sorti diversi ristoranti che propongono cucine cinesi regionali; ogni ristorante si differenzia dall'altro per un particolare aspetto estetico oppure per il menù centrato su singoli piatti offerti in numerose versioni: dai ravioli alle zuppe, dagli involtini ai noodles.

Sempre più spesso ditte cinesi si servono di consulenti e di dipendenti italiani, soprattutto per quanto riguarda le attività pensate per soddisfare clientela italiana, come bar, enoteche, ristoranti. Non poche attività commerciali, come i negozi di casalinghi, impiegano commessi bangladesi e nordafricani di ambo i sessi. Altri esercizi, invece, sono gestiti in modo misto: bar aperti da società italo-cinesi, fast-food di proprietà cino-pakistana. Alcuni giovani cinesi hanno rilevato locali italiani in declino, come nel caso dello storico "Cavallino Bianco" di via Emanuele Filiberto, oppure hanno aperto nuovi locali di cucina italiana, come il "Vittoria" di via Principe Eugenio, mantenendo il personale in servizio (cuochi, pizzaioli, camerieri) e assumendone altro. "Youyou Tea", sempre su via Principe Eugenio, ha ottenuto un grande successo tra gli adolescenti italiani, che vi giungono anche da altri quartieri.

Il rione Esquilino, fedele alla sua tradizione di spazio in continuo cambiamento, va insomma riconfigurandosi in nuove direzioni, grazie al contributo sostanziale della collettività cinese, anche in termini propositivi. Diversi giovani imprenditori cinesi, ad esempio, ritengono che l'Esquilino potrebbe accogliere il modello gentrificato del limitrofo rione Monti:

«Via i negozi dei vecchi cinesi. Immagina tutti tavolini, bar, ristoranti... tutto sotto i portici, a via Principe Eugenio. Facciamo come via Paolo Sarpi [di Milano]» [Francesco Su, 33 anni, titolare di un negozio di scarpe, intervista del 18.09.2020].

Se questa sembra un'ipotesi discutibile, per quanto condivisa da molti italiani del rione, seguitare sulla contrapposizione nostalgica tra l'Esquilino "di una volta" (meta di immigrazione ma italiana, popolare ma "verace", delinquenziale ma goliardico) e l'Esquilino di oggi (accusato di "tradimento alla tradizione") è poco proficuo, soprattutto perché riproporre il passato in uno spazio in perenne mutamento e pronto ad accogliere la novità in tutte le sue declinazioni costituisce una contraddizione in termini.

Riferimenti bibliografici

- AGAR M.H. (1996). *The Professional Stranger*. Academic Press, San Diego (California), (first ed. 1980).
- AIME M. – BORZANI L. (2020). *Guida minima al cattivismo italiano*. Elèuthera, Milano.
- ALIETTI A. (2015). La lunga strada verso la società multiculturale. Riflessioni sulla convivenza interetnica in via Padova a Milano. In A. Agustoni – A. Alietti (a cura di), *Territori e pratiche di convivenza interetnica*. Franco Angeli, Milano: 15-36.
- ARENA G. (1982). Lavoratori stranieri in Italia e a Roma, «*Boll.Soc.Geogr.Ital.*», 11: 57-93.
- ATTILI G. (2007). *Rappresentare la città dei migranti. Storie di vita e pianificazione urbana*. Jaca Book, Milano.
- BANINI T. (2019a). L'evoluzione amministrativa. In Id. (a cura di). *Il rione Esquilino di Roma. Letture, rappresentazioni e pratiche di uno spazio urbano polisemico*. Nuova Cultura, Roma: 75-80.
- BANINI T. (2019b). Dinamiche demografiche. In Id. (a cura di). *Il rione Esquilino di Roma. Letture, rappresentazioni e pratiche di uno spazio urbano polisemico*. Nuova Cultura, Roma: 92-97.
- BARABANTSEVA E. (2001). *Overseas Chinese, Ethnic Minorities and Nationalism. De-centering China*. Routledge, London-New York.
- BARABANTSEVA E. (2005). Trans-nazionalising Chineseness: Overseas Chinese Policies of the PRC's Central Government. «*Asien*» 96: 7-28.
- BATTILANI P. – FAURI F. (2018). Chinese Migration to Italy: Features and Issues. In F. Fauri – P. Tedeschi (eds.). *Labour Migration in Europe*, Vol. I. Palgrave Pivot, London: 11-42.
- BECUCCI S. (2018, a cura di). *Oltre gli stereotipi: La ricerca-azione di Renzo Rastrelli sull'immigrazione cinese in Italia*. Firenze University Press, Firenze.
- BELLUSO R. (2015). A look at human mobility: the food-ethno-scapes in Rome. A case study: the Esquilino district. «*International Journal of Social Science and Humanities Research*» 3(2): 216-236.
- BONIFAZI C. – HEINS F. – STROZZA S. – VITIELLO, M. (2009). *Italy: The Italian Transition from an Emigration to Immigration Country*. IDEA Working Papers, 5, March.
- BOURDIEU P. (1980). *Le sens pratique*. Minuit, Paris.
- BRACALENTI R. – MONTUORI M.A. – SARACENO N. – STADERINI D. – WALLMAN S. (2009). *Esquilino Pigneto. Due sistemi urbani a confronto*. EdUP, Roma.
- BRAGATO S. – CANU R. (2006). *Imprenditoria straniera e scambi commerciali. Oltre la Cina*. COESES, Venezia.
- BRIGADOI COLOGNA D. (2017). Dinamiche di genere tra i cinesi d'Italia: una partita tutta da giocare. «*Orizzonte Cina*» 8(6): 19-20.
- BUSATO V. (2006). *Conoscere i cinesi. Tutto quello che c'è da sapere sui nuovi protagonisti della scena mondiale*. Franco Angeli, Milano.

- CAMPANI G. (1994). La diaspora cinese nel nuovo contesto delle migrazioni internazionali. In G. Campani – F. Carchedi – A. Tassinari (a cura di). *L'immigrazione silenziosa. Le comunità cinesi in Italia*. Fondazione Agnelli, Torino: 11-39.
- CANDAU J. (2002). *La memoria e l'identità*. Ipermedium, Napoli. Ed. or. 1998.
- CAPUTO A. (2015). "Local culture" as a means to explore the processes of social coexistence: A case study on a neighborhood in the city of Rome. «*Community Psychology in Global Perspective*» 1(2): 22-39.
- CARBONE R. – VALLETTA S. (2014). *Storie senza un titolo*. Youcanprint.it self-publishing.
- CARBONE V. – DI SANDRO M. (2018). Esquilino. Per un etnico socialmente desiderabile. In *Osservatorio Romano sulle Migrazioni. XIII Rapporto*, Roma: 259-264.
- CARBONE V. (2019). Dallo spazio ai luoghi dell'Esquilino. In V. Carbone – G. Carrus – F. Pompeo (a cura di). *Giornata della ricerca 2019 del Dipartimento di Scienze della Formazione*. Roma Tre Press, Roma: 273-278.
- CASACCHIA O. – NATALE L. (2003). L'insediamento degli extracomunitari a Roma: un'analisi sul rione Esquilino. In R. Morelli – E. Sonnino – C.M. Travaglini (a cura di). *I territori di Roma. Storie, popolazioni, geografie*. Sapienza-Tor Vergata-Roma Tre, Roma: 609-639.
- CASTI L. – PORTANUOVA M. (2013). *Chi ha paura dei cinesi?* BUR, Milano.
- CECCAGNO A. (1995). *In Cina per lavoro. Come comportarsi, evitare gaffes e concludere buoni affari*. Franco Angeli, Milano.
- CECCAGNO A. (1998). *Cinesi d'Italia. Storie in bilico tra due culture*. Manifestolibri, Roma.
- CECCAGNO A. (2018). Il puzzle del lavoro cinese negli anni della crisi economica. In M. Rasera – D. Sacchetto (a cura di). *Cinesi tra le maglie del lavoro*. Franco Angeli, Milano: 181-192.
- CECCHI S. (2018). *Perché odiamo gli immigrati?* «Animazione sociale» 318: 17-27.
- CHANG A. (2012). *20th Century Chinese Migration to Italy: The Chinese Diaspora Presence within European International Migration*. «History Compass» 10(2): 179-190.
- CINGOLANI C. (2009). La vocazione commerciale e l'identità rionale. In F. Scarpelli (a cura di). *Il rione incompiuto. Antropologia urbana dell'Esquilino*. CISU, Roma: 177-228.
- COLOGNA D. (2007). Cina. In M. Tognetti Bordogna (a cura di). *Arrivare non basta. Complessità e fatica della migrazione*. Franco Angeli, Milano: 236-269.
- COLOGNA D. (2009). Giovani cinesi d'Italia: una scommessa che non dobbiamo perdere. In L.M. Visconti – E.M. Napolitano (a cura di). *Cross Generation Marketing*. Egea, Milano: 259-282.
- COSSETTA A. – CAPPELLETTI P. (2013). Participation as a product of generativity: Reflection on three case studies. «*Working paper series Fondazione Volontariato e Partecipazione*» 28: 2-22.

- CRISTALDI F. (2002). Multiethnic Rome: Toward residential segregation? «*Geo-Journal*» 58(2): 81-90.
- CRISTALDI F. (2005). L'imprenditoria cinese a Roma. In *Osservatorio Romano sulle Migrazioni – 2005. Secondo Rapporto*. Roma: 111-113.
- CRISTALDI F. (2011-2012). Immigrazione e territorio: la segregazione residenziale nelle aree metropolitane. «*Geotema*» 43-44-45: 17-28.
- CRISTALDI F. – LUCCHINI G. (2007). I Cinesi a Roma: una comunità di ristoratori e commercianti. «*Studi Emigrazione*» 165: 197-218.
- DI LUZIO F. (2006). *Roma, Piazza Vittorio: convivenza di genti e culture*. Roma, Editore Sapienza Università di Roma.
- FABIETTI U. – MATERA V. (1999). *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*. Meltemi, Roma.
- FAZZI G. (2012). Italiani brava gente? In M.C. Pitrone – F. Martire – G. Fazzi (a cura di). *Come ci vedono e ci raccontano. Rappresentazioni sociali degli immigrati cinesi a Roma*. Franco Angeli, Milano: 180-200.
- FETTERMAN D.M. (2009). *Ethnography. Step by Step*. Sage, Newbury Park (California). First ed. 1989.
- FONG E. – BERRY B. (2017). *Immigration and the City*. John Wiley & Sons, Hoboken (New Jersey).
- FONG E. – LUK C. (2009, eds.). *Chinese Ethnic Business: Global and Local Perspectives*. Routledge, London.
- GAROFALO D. (2019). La razzia del 16 ottobre 1943. In T. Banini (a cura di). *Il rione Esquilino di Roma. Letture, rappresentazioni e pratiche di uno spazio urbano polisemico*. Nuova Cultura, Roma: 58-61.
- GAROFALO V. (2019). L'Esquilino tra le pagine dei quotidiani. In T. Banini (a cura di), *Il rione Esquilino di Roma. Letture, rappresentazioni e pratiche di uno spazio urbano polisemico*. Nuova Cultura, Roma: 113-117.
- GAVINELLI D. – LUCCHESI F. (2014, a cura di), *Italy and China. An evolving geographical perspective*. Franco Angeli, Milano.
- GUNGWU W. (2002). *The Chinese Overseas. From Earthbound China to the Quest for Autonomy*. Harvard University Press, Cambridge (MA).
- HARVEY D. (2006). Space as keyword. In N. Castree – D. Gregory (eds.), *David Harvey: a critical reader*. Blackwell, Oxford: 270-293.
- JIN J. (2006). Voglio tornare a casa. In Associazione Culturale Il cielo sopra Esquilino (a cura di), *Parole sopra Esquilino*. Supplemento alla rivista «Il Cielo Sopra Esquilino» 1: 16-18.
- KUNNEMANN V. – MAYER R. (2013, eds.). *Chinatowns in a Transnational World. Myths and Realities of an Urban Phenomenon*. Routledge, London-New York.
- LANDRY L. – BOURHIS R. (1997). Linguistic landscape and ethnolinguistic vitality: an empirical study. «*Journal of Linguistic and Social Psychology*» 16(1): 23-49.
- LEVITT P. – GLICK SHILLER N. (2004). Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. «*International Migration Review*» 38(3): 1002-1039.

- LONG L.A.N. (2015). Institutions, information exchange, and migrant social networks in Rome. «*Ethnic & Racial Studies*» 38(15): 2722-2737.
- MASSEY D. (2005). *For Space*. Sage, London.
- MIGNELLA CALVOSA F. (2007). Il retail cinese all'Esquilino. In A. Criconia (a cura di). *Architetture dello shopping. Modelli del consumo a Roma*. Meltemi, Roma: 119-134.
- MIRANTE E. (2008). Chinatown e mafia gialla: la comunità dell'Esquilino nella cronaca romana. In V. Pedone (a cura di). *Il vicino cinese*. Nuove Edizioni Romane, Roma: 73-86.
- MLPS – MINISTERO DEL LAVORO E DELLE POLITICHE SOCIALI (2019). *La comunità cinese in Italia. Rapporto annuale sulla presenza dei migranti*. Roma.
- MONTUORI M.A. (2007). *The Visible and the Invisible: Crossing Ethnic and Spatial Boundaries in Two Immigrants Neighbourhoods in Rome*. EURODIV PAPER 55. Fondazione Enrico Mattei, December 2007.
- MONTUORI M.A. (2009). I pesci: le interviste all'Esquilino e al Pigneto. In R. Bracalenti – M.A. Montuori – N. Saraceno – D. Staderini – S. Wallman, *Esquilino Pigneto. Due sistemi urbani a confronto*. EdUP, Roma: 67-129.
- MORELLI R. – SONNINO E. – TRAVAGLINI C.M. (2003). Introduzione. In Id (a cura di), *I territori di Roma. Storie, popolazioni, geografie*. Sapienza-Tor Vergata-Roma Tre, Roma.
- MUDU P. (2003). Gli Esquilini: contributo al dibattito sulle trasformazioni nel rione Esquilino dagli anni Settanta al Duemila. In R. Morelli – E. Sonnino – C.M. Travaglini (a cura di). *I territori di Roma. Storie, popolazioni, geografie*. Sapienza-Tor Vergata-Roma Tre, Roma: 641-680.
- MUDU P. (2007). The people's food: the ingredients of "ethnic" hierarchies and the development of Chinese restaurants in Rome. «*GeoJournal*» 68(2-3): 195-210.
- MUSACCHIO C. (2019). "Luoghi di aggregazione" (pp. 103-107), "Vivere l'Esquilino" (pp. 108-112). In T. Banini (a cura di), *Il rione Esquilino di Roma Letture, rappresentazioni e pratiche di uno spazio urbano polisemico*, Nuova Cultura, Roma.
- PEDONE V. (2006). You You e Barbara: sentirsi cinesi nel rione Esquilino. In F.M. Chiodi, M. Benadusi (eds.), *Seconde generazioni e località: Giovani volti delle migrazioni cinese, marocchina e romena in Italia*, Fondazione Labos e Cisp, Roma: 79-155.
- PEDONE V. (2008, a cura di). *Il vicino cinese. La comunità cinese a Roma*. Nuove Edizioni Romane, Roma.
- PEDONE V. (2010). La parabola dell'import-export cinese a Roma: ascesa, apogeo e decadenza della capitale europea del commercio cinese. In *Osservatorio Romano sulle Migrazioni. VI Rapporto*. Roma: 232-240.
- PEDONE V. (2011). I risultati dell'indagine. In *AvviCina. Indagine sulle donne cinesi all'Esquilino*. A cura di Cidis Onlus. Roma, 21-49.
- PEDONE V. (2012). Chinese Tales of Italy. «*Quarterly Journal of Chinese Studies*», 1(4): 30-43.

- PITRONE M.C. (2012). Condividere lo stesso spazio: teorie e soluzioni a confronto. In M.C. Pitrone – F. Martire – G. Fazzi (a cura di). *Come ci vedono e ci raccontano. Rappresentazioni sociali degli immigrati cinesi a Roma*. Franco Angeli, Milano: 11-40.
- PITRONE M.C. – MARTIRE F. – FAZZI G. (2012, a cura di). *Come ci vedono e ci raccontano. Rappresentazioni sociali degli immigrati cinesi a Roma*. Franco Angeli, Milano.
- PROCACCIA C. (2014, a cura di). *L'Oratorio Di Castro. Cento anni di ebraismo a Roma (1914-2014)*. Gangemi, Roma.
- PROTASI M.R. (2003). Evoluzione socio-demografica e insediamento della popolazione all'Esquilino e a San Lorenzo dall'unità al 1991. In R. Morelli – E. Sonnino – C.M. Travaglini (a cura di). *I territori di Roma. Storie, popolazioni, geografie*. Sapienza-Tor Vergata-Roma Tre, Roma: 561-608.
- PROTASI M.R. (2010). Esquiliae-Esquilino. Storia e identità di un rione romano dalle origini ai giorni nostri. In B. Marin – M. Boiteux – M. Caffiero (a cura di). *I luoghi della città. Roma moderna e contemporanea. École française de Rome*, Roma: 76-101.
- PUTNAM R. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster, New York.
- QUADRIO A. – PIRRO D. – PUGGELLI F.R. (2000). La rappresentazione dell'Italia e degli italiani da parte degli immigrati di quattro etnie: cinesi, egiziani, filippini e peruviani. «*IKON*» 40: 9-50.
- RASERA M. – SACCHETTO D. (2018, a cura di). *Cinesi tra le maglie del lavoro*. Franco Angeli, Milano.
- RAVAGNOLI V. (2016). Toward a glocal oral history of Chinese migration to Rome. In I. Sagiyama – V. Pedone (eds.). *Transcending Borders. Selected papers in East Asian Studies*. Firenze University Press, Firenze: 47-65.
- SAMGATI (2006). *Il mondo in casa. Storie di una piazza italiana*. Laterza, Roma-Bari.
- SCARPELLI F. (2009). La memoria e l'emergenza. In Id. (a cura di). *Il rione incompiuto. Antropologia urbana dell'Esquilino*. CISU, Roma: 65-115.
- SCHENSUL J.J. – LÉCOMPTE M.D. (2013). *Ethnographer's Toolkit. Book 3: Essential Ethnographic Methods. A Mixed Methods Approach*. Rowman & Littlefield, Lanham (Maryland). First ed. 1999.
- SEMI G. (2015). *Gentrification: tutte le città come Disneyland?* Il Mulino, Bologna.
- SHI S.Y. (2017). *Cuore di seta. La mia storia italiana Made in China*. Mondadori, Milano.
- WACQUANT L. (2010). La disciplina produttiva: fisionomia essenziale dello Stato neoliberale. «*Aut Aut*» 346: 12-56.
- ZHU D. (1997). *Dinamiche all'interno della comunità cinese a Roma*, in A. Ciccagno (a cura di). *Il caso delle comunità cinesi*. Armando, Roma: 37-44.

Religioni e città. Approcci emergenti in antropologia urbana. Introduzione.

Javier GONZÁLEZ DÍEZ

Università di Torino

Alessandro GUSMAN

Università di Torino

Religions and cities: Emerging approaches in urban anthropology

ABSTRACT: This article starts from the remark that anthropology of religion and urban anthropology have been following different – and sometimes divergent – historical trajectories. Only in recent years the two perspectives started a dialogue and laid the foundations for a renewed study of religions in urban contexts. Against this background, the article claims the necessity for anthropological studies in which the approaches of anthropology of religion and of urban anthropology are put in contact. In order to answer to the problems that are at the basis of this special issue, we analyse the state of the art of the subject and describe the modalities and categories we propose for the study of religions in urban contexts and of the urban through the religious. Following this path, the article proposes that anthropology, due to its well established tradition of analysis both of religious and urban facts, is well positioned to propose new approaches and interpretative frames to keep together the religious dimension with other spheres in order to delineate an image of contemporary cities.

KEYWORDS: RELIGION, CITY, URBAN ANTHROPOLOGY, ANTHROPOLOGY OF RELIGION, RESEARCH METHODOLOGIES.



L'antropologia urbana e lo studio della religione: storia di un (dis)incontro

La riflessione che apre questa sezione parte dalla considerazione che l'antropologia delle religioni e l'antropologia urbana hanno avuto nel corso degli anni percorsi separati se non divergenti. Gli antropologi che si sono occupati di fenomeni religiosi hanno spesso infatti privilegiato studi molto approfonditi di simboli, rituali e istituzioni, prescindendo però da analisi relative ai contesti spaziali dove essi avevano luogo. Gli antropologi urbani, da parte loro, hanno prestato poca attenzione ai fenomeni religiosi in quanto componenti integrali delle realtà urbane che stavano studiando, ritenendoli marginali e destinati a dissolversi nel contesto cittadino. Questo nonostante in molti casi le trasformazioni religiose e quelle dello spazio urbano siano state storicamente interconnesse, dato l'elevato valore simbolico e politico che molti luoghi importanti delle città hanno assunto nell'immaginario religioso di molte società. Soltanto negli ultimi anni le due prospettive hanno iniziato a cercare di dialogare fra loro e a porre le basi per uno studio dei fenomeni religiosi che, parafrasando Hannerz (1980), non sia semplicemente quello delle "religioni in città" ma possa essere quello delle "religioni della città".

Partendo da queste considerazioni, così come dalle nostre rispettive esperienze di ricerca – nelle quali ci siamo trovati a studiare in modi diversi la presenza di religioni in ambito urbano – abbiamo pensato di proporre in questa sezione una serie di contributi che cerchino di offrire nuove prospettive di avvicinamento fra antropologia urbana e antropologia delle religioni. Partendo quindi dal ruolo fondamentale che la ricerca etnografica ha in antropologia, abbiamo sollecitato un gruppo di colleghi a produrre dei contributi che, nella specificità e nella pluralità degli approcci e dei percorsi che caratterizzano l'antropologia italiana, cercassero di dialogare coralmemente sui possibili punti di incontro fra queste due sotto-tradizioni della nostra disciplina¹.

Quali sono le ragioni che hanno portato antropologia urbana e antropologia delle religioni a non comunicare fra loro per molto tempo? Una prima risposta risiede forse nel fatto che gli studi sul fenomeno urbano siano stati spesso influenzati, fin dalle loro origini, dai paradigmi della modernizzazione e della secolarizzazione (Signorelli 1996; Raulin 2001). L'emergere dei processi di urbanizzazione nel corso del XIX e XX secolo è stato descritto da molti studiosi come una trasformazione che accompagnava la

1. La sezione nel suo complesso è frutto di un percorso di dialogo scientifico fra curatori e autori, che si è svolto a partire dalla seconda metà del 2015. I contributi sono stati individuati attraverso un call for papers informale, in seguito al quale si organizzò un incontro fra curatori e autori nel settembre del 2015 a Torino. Nel corso di questo incontro si discusse sui temi e le prospettive che, nel rispetto della diversità di approcci di ognuno dei partecipanti, tenevano unita la sezione. Per rafforzare il percorso, gli autori si sono prestati anche a una lettura incrociata degli articoli, che ha preceduto il processo di revisione e valutazione ufficiale da parte della rivista. Il nostro ringraziamento va anche agli autori della sezione, per la collaborazione e l'entusiasmo mostrati nella costruzione di questo progetto comune.

modernizzazione della società e che quindi ne era profondamente connesso. In questo panorama, la sfera religiosa, assieme a quella dei rituali, occupava uno spazio residuale e destinato a scomparire. Questi paradigmi ebbero un peso notevole al momento della nascita dell'antropologia delle società complesse, che ne fu profondamente influenzata. Nel corso della modernizzazione, l'ambito religioso veniva relegato anche dagli antropologi alle società più rurali o "tradizionali". La città, luogo per eccellenza della modernità, si presentava come priva di tutti quei tratti e di quelle strutture considerate propriamente rurali, per cui poca attenzione veniva data alla religione e a tutti i fenomeni ad essa collegati, se non come linguaggio "sovrastrutturale" di alcune specifiche situazioni di stratificazione sociale (Sobrero 1992; Agier 1999). Quando queste istituzioni si trovavano in città, esse erano considerate o come delle sopravvivenze o come il frutto di una "tribalizzazione" (Prato, Pardo 2013) che in un certo senso ruralizzava la città, attenuandone i suoi caratteri moderni.

La partizione categorica fra "rurale" e "urbano", con la conseguente divisione di tratti sociali fra l'uno e l'altro ha una lunga tradizione negli studi sociali, a partire da Ferdinand Tönnies (1887) ed Emile Durkheim (1893) per arrivare a Henri Lefebvre (1968, 1970). Le società rurali erano quelle caratterizzate dalla solidarietà meccanica, dalle relazioni sociali chiuse e dirette, dal senso di identità e dalla prevalenza delle tradizioni, fra cui ovviamente la religione. Le società urbane, al contrario, erano caratterizzate da un crescente individualismo, dalla complessità sociale e dai comportamenti razionali, che relegavano la religione alla sfera di semplici credenze private, con poca influenza sulla vita sociale (Pardo, Prato 2012). Nell'etnografia urbana, i principali sostenitori di questo modello sono gli esponenti della Scuola di Chicago, fra cui in primo luogo Louis Wirth. Per Wirth (1938) l'urbanesimo è all'origine di uno stile di vita caratterizzato da un accentuato individualismo, dalle relazioni di massa e da un'impersonalità dei rapporti: l'individuo urbano è per lui profondamente strategico e razionale, e relega tutte le credenze tradizionali a un piano della sua esistenza privato e secondario.

Questa doppia tendenza alla "privatizzazione" e "ruralizzazione" della religione, ci spiega come mai le principali tradizioni di studi urbani siano state poco attente alla sua presenza in città, considerandola per lo più un residuo del passato. Per esempio, per Aidan Southall (1973), esistono cinque ambiti che definiscono la sfera sociale: l'ambito parentale-etnico, l'economico-professionale, il politico, quello rituale-religioso e, infine, quello ricreativo; tuttavia, per lui, solo il secondo, il terzo e l'ultimo caratterizzerebbero la vita urbana, mentre gli altri sarebbero propri di un mondo rurale. Anche per Ulf Hannerz (1980) gli ambiti della vita sociale continuano a essere cinque – alloggio-parentela, approvvigionamento, ricreazione, vicinato, traffico – ma anche in questo caso soltanto alcuni – il secondo, il terzo e il quinto – rientrano a pieno titolo nella sfera urbana. L'atteggiamento nei confronti della religione di questi due esponenti "storici" dell'antropologia urbana è veramente significativo: per loro, la sfera religiosa è propria del mondo rurale e riveste poca importanza in città. Non sorprende quindi che, la maggior parte degli studi e delle monografie di studi urbani, si siano concentrati su altri ambiti che non quello della religione, considerando i fenomeni religiosi qualcosa di trascu-

rabile e, prima o poi, in via di scomparsa. Questo non vuol dire che gli antropologi urbani ignorassero completamente il fenomeno religioso, ma piuttosto che ne ridimensionavano ampiamente la portata: per esempio, in una bibliografia classica di oltre novecento studi di antropologia urbana (Gutkind 1973), soltanto una di trentatré sezioni è dedicata alle “attività religiose”, con appena poco più di una ventina di riferimenti. Nella maggior parte di molti degli studi successivi la religione è sempre intesa nella sua dimensione di organizzazione sociale (Low 1999).

A questa tendenza a trascurare la religione da parte degli antropologi urbani ha fatto da parallelo un analogo atteggiamento da parte di coloro che nella disciplina si dedicavano all'analisi di riti e culti: questi antropologi hanno ritenuto necessario studiarli in contesti rurali, in quanto ritenuti più “puri”. Per esempio, in *Nuer Religion*, Edward E. Evans Pritchard (1956) esplicita chiaramente come lo studio della religione sia strettamente collegato a quello della struttura sociale, e quello della struttura sociale sia a sua volta connesso a quello dell'ecologia. Di conseguenza, lascia intendere Evans Pritchard, è particolarmente difficile studiare le credenze religiose “primitive” – quelle che interessavano gli etnografi – al di fuori dei loro contesti originari. In *Anthropologie structurale* Claude Lévi Strauss (1958) è ancora più esplicito, definendo «inautentiche» e «artificiali» le società complesse, e sostenendo che l'oggetto dell'antropologia – che per lui erano le strutture elementari – non poteva essere trovato in esse.

Questa contrapposizione netta fra urbano e rurale, con il conseguente confinamento della religione al secondo, è stato gradualmente attenuato e superato nel corso del tempo. Negli ultimi vent'anni, numerosi studi hanno mostrato come la rottura dei legami tra il contesto urbano e quello rurale è una condizione più immaginata dai ricercatori e dagli attori sociali stessi piuttosto che una situazione reale (Tacoli 1998). Anziché divenire sempre più ampia e insanabile, la distanza tra città e villaggio pare anzi svanire nella condizione contemporanea (Jamal, Weeks 1988): con il miglioramento dei mezzi di comunicazione e dei trasporti le connessioni tra i due livelli si sono intensificate e c'è chi ha insistito sulla interdipendenza tra chi si è spostato in città e chi è rimasto al villaggio, fin dall'epoca coloniale (Gugler 2002). La mobilità è stata riconosciuta come una componente strutturale delle strategie individuali e di gruppo, la cui analisi non può essere limitata alla direzione villaggio-città, ma deve essere compresa come fenomeno multidirezionale che coinvolge persone, merci, idee (De Bruijn, van Dijk, Foeken 2001).

In quest'ottica, cambia la tendenza che vedeva le città come luoghi suscettibili di “tribalizzazione” (Prato, Pardo 2013), come meri ricettori di istituzioni provenienti dal mondo rurale, ed esse iniziano a essere riconosciute dagli antropologi come dei centri propulsori di cultura.

Secondo molti autori l'urbanizzazione dei modi di vita è più rapida ed efficace dell'urbanizzazione spaziale (Agier 1999), al punto che diventa sempre più difficile riconoscere le differenze fra mondo rurale e urbano (Marcuse, Van Kempen 2000; Pardo, Prato 2012; Agier 2015).

L'emergere di un dialogo

La problematizzazione della frattura rurale/urbano ha contribuito a mettere in discussione il fatto che le religioni andassero confinate nelle sfere del “tradizionale” e quindi nei contesti non-urbani; un altro elemento fondamentale nel ricucire almeno in parte la scissione tra antropologia urbana e antropologia delle religioni è stato il diffondersi nelle città del Sud del mondo di movimenti fondamentalisti, principalmente cristiani e islamici, le cui manifestazioni sono spesso spettacolari e accentuano la presenza religiosa nello spazio urbano al punto da rendere praticamente impossibile continuare a non tematizzarla come oggetto di ricerca. Ancora, il numero crescente di luoghi di culto delle “religioni migranti” presenti nelle città europee e nordamericane ha aperto un ulteriore aspetto di interazione tra studi urbani e religiosi.

Nel corso degli ultimi anni, si assiste a questo riguardo a una crescita importante nelle analisi del religioso in contesti urbani; questi studi seguono principalmente due direzioni: da un lato, le ricerche antropologiche si concentrano sulle dinamiche e sulle strategie per ottenere visibilità e riconoscimento nello spazio pubblico portate avanti da comunità religiose composte in larga parte da immigrati nelle città europee o nordamericane (Garbin 2012a); dall'altro, si hanno raccolte di casi studio di diverse città, utili a mostrare – in prospettiva comparativa – le cosiddette “topografie della fede” che emergono dalle dinamiche religiose dell'epoca contemporanea (Becker *et al.* 2013).

Quello che accomuna questi studi recenti è la considerazione che la sfera religiosa, nel corso degli ultimi decenni, ha contribuito a rimodellare il panorama urbano in modi in parte inediti, con forme di espressione creative come il riutilizzo di spazi post-industriali, ma anche riprendendo e riadattando ai differenti contesti dinamiche di presenza nelle città che hanno una storia profonda: per fare un esempio, l'occupazione dello spazio sonoro e fisico attraverso processioni, evangelizzazione in strade e piazze e altri modi ancora non è certo un fenomeno nuovo (Oosterbann 2009; Garbin 2012b); semmai, sono nuovi i modi attraverso cui questo avviene.

Si assiste quindi a un rinnovato interesse per le intersezioni tra religioni e spazi urbani nelle condizioni contemporanee di trasformazione legate ai processi di globalizzazione e alle migrazioni transnazionali; i cambiamenti del panorama urbano e di quello religioso – come evidenziato dai contributi che proponiamo in questa sezione – sono strettamente connessi e possono essere studiati attraverso gli strumenti metodologici sviluppati per le ricerche urbane da diverse discipline, al fine di illuminare le dinamiche e le influenze reciproche esistenti tra la presenza delle religioni e il modellamento del panorama urbano.

A partire da queste considerazioni, uno degli obiettivi dei contributi raccolti nella sezione è dunque quello di analizzare il modo in cui l'organizzazione delle comunità religiose nello spazio urbano contribuisca a modellare le identità urbane dei loro membri, e viceversa. La presenza della sfera religiosa in città si manifesta in maniera evidente a livello visibile: nonostante non sia da svalutare l'importanza dell'esistenza di mappe del religioso nascoste, poco visibili, fatte di abitazioni private e negozi convertiti tempora-

neamente in luoghi di preghiera o di riunione dei gruppi, nella maggior parte dei casi le “topografie della fede” si costituiscono attraverso la competizione per segnare il territorio urbano diventando il più possibile visibili in esso. Le strategie di occupazione dello spazio e di visibilità sono diversificate e includono l'utilizzo dei nuovi media per ottenere una presenza anche nello spazio virtuale del web e attraverso cinema e televisione.

Questa tematica dell'appropriazione e dell'esperienza dello spazio urbano attraverso attività religiose è particolarmente rilevante, sia nei contesti in cui le “religioni migranti” si re-territorializzano nei luoghi di arrivo, uno dei fenomeni evidenti nelle città europee e nordamericane oggetto di intensi flussi migratori, come nel caso di Prato analizzato da Daniele Parbuono; sia nelle città africane, latinoamericane, del subcontinente indiano o dell'Europa Orientale, che sono oggetto degli articoli di Alessandro Gusman, Laura Petracchi, Javier González Díez e Giuseppe Tateo, in cui emerge la dialettica tra processi globali e creazione di reti transnazionali da un lato, e l'importanza del radicamento locale e della territorializzazione dall'altro (Van der Meulen 2009). Si tratta dunque, in questo senso, di esplorare i modi in cui l'organizzazione dello spazio riconducibile alla sfera religiosa nelle città in questione emerge dalle interazioni tra questi processi globali e locali.

La presenza religiosa in città non è però limitata ai luoghi di culto e alle occasioni in cui le celebrazioni vengono portate nelle strade; essa trova un'ulteriore manifestazione nei servizi forniti dai gruppi religiosi: ospedali, scuole, luoghi di incontro. Questi ultimi sono modi attraverso cui il sacro viene portato nella città attraverso l'azione; si tratta di un'importante strategia di radicamento e di territorializzazione.

Essere nella città e competere per lo spazio urbano attraverso queste modalità è in molti casi per i gruppi religiosi anche una questione di identità e di appartenenza al contesto in cui si trovano inserite: la territorializzazione delle religioni nel paesaggio urbano è un modo di asserire il diritto per una comunità di trovarsi a vivere in quel luogo e di chiedere riconoscimento alle autorità pubbliche e al resto della società. Questo è particolarmente vero per le religioni migranti, ma anche per movimenti di recente arrivo in una città o in casi, come quello dei paesi post-socialisti, in cui la religione riafferma un ruolo negato durante i decenni dei governi comunisti. Con la loro presenza nello spazio urbano, i gruppi religiosi entrano in interazione con le istituzioni, con lo Stato, sono influenzati e a loro volta influenzano la sfera politica. Non solo, il pluralismo religioso caratteristico di molte città contemporanee implica che si stabiliscano relazioni tra le diverse confessioni presenti: nonostante in alcuni casi si assista a processi di collaborazione e di reciproco scambio, anche a livello rituale, il fattore religioso è percepito in altre situazioni come un motivo di divisione e un ostacolo alle relazioni. In questa serie di complesse interazioni lo spazio urbano non fa da sfondo inerte; svolge invece una funzione mediatrice ed è la cornice in cui si inseriscono le rivendicazioni di riconoscimento e le forme di socialità religiosa che spesso vanno ad affiancare e anche a sostituire altre tipologie di legame sociale nel contesto urbano (Endelstein, Fath, Mathieu 2010).

Le trasformazioni sociali ed economiche in atto nei contesti presi in considerazione negli articoli che compongono la presente sezione fanno sì che i modelli ereditati siano messi in discussione e che le cartografie dei luoghi di culto cambino in maniera importante. Non si tratta tuttavia solamente delle cartografie fisiche, ma anche di mappe simboliche della città che le persone costruiscono a partire dalla loro appartenenza religiosa e che segnano sul territorio urbano i luoghi da evitare, considerati pericolosi, contaminati e contaminanti (Orsi 1999); si tratta dunque anche di mappe morali, che sono certamente alternative, talvolta in contrasto, con quelle di altri attori presenti nello stesso spazio. Queste mappe non solo quindi derivano dalle geografie reali della città, ma a loro volta possono creare nuove geografie, in linea con la concezione oggi ampiamente diffusa nelle scienze sociali dello spazio non come contenitore passivo, ma come dimensione dinamica e storica, prodotto delle pratiche sociali (Knott 2005; Low, Lawrence-Zuniga 2003).

Religioni in città: le sfide teoriche e metodologiche

Alla luce di queste premesse e riflessioni, questo numero propone di riflettere e interrogarsi su una serie di temi che caratterizzano lo studio antropologico dei fenomeni religiosi nel contesto della transizione urbana a livello mondiale, attraverso una prospettiva comparativa che coinvolge casi di studio riguardanti diverse aree: dall’Africa subsahariana all’America Latina, dall’Europa dell’Est all’India, fino a tornare in Italia per osservare le trasformazioni portate nei paesaggi religiosi dai fenomeni migratori.

Iniziando con le questioni definitorie e di ordine epistemologico, va sottolineato come appaia importante continuare a interrogarsi sulla definizione di ciò che è “religione” e sul suo grado di autonomia rispetto agli altri ambiti e sfere della vita sociale nel contesto urbano. È quindi opportuno domandarsi in che misura sia possibile parlare di “religioni” senza correre il rischio di essenzializzare un fenomeno che è sì appariscente, ma il cui reale peso sulle dinamiche urbane e sulla struttura sociale rimane oggetto di discussione e necessita di ulteriori ricerche. In anni recenti, il panorama interdisciplinare degli studi sulle religioni in città è stato caratterizzato dal succedersi di due paradigmi quasi opposti: al paradigma della secolarizzazione, secondo cui nel mondo moderno e globalizzato la religione doveva sparire e diventare un fenomeno sempre più “privato” e individuale, è seguito quello della post-secolarizzazione, con la “riscoperta” che le religioni nei contesti urbani contemporanei non scomparivano né diventavano private o individuali; in questi studi è anzi spesso presente la tesi di fondo che le religioni ritornano in modo consistente a occupare la sfera pubblica e a contendere (e contendersi) gli spazi urbani (Becci, Burchardt, Casanova 2013; Becker *et al.* 2013; Gorski *et al.* 2012).

Tuttavia, se gli studi della prima ondata risultavano ingenui e spesso eurocentrici (Davie 2002), anche gli studi che hanno caratterizzato la post-secolarizzazione sembrano avere in buona parte esaurito la loro spinta teorica, limitandosi in molti casi ad essere resoconti delle varietà religiose in città e degli effetti della globalizzazione sui pano-

rami religiosi urbani. Entrambi i paradigmi, inoltre, sono stati oggetto di critiche per l'eccessiva generalizzazione e universalizzazione acritica cui sottoponevano sia le categorie di "religione" che di "urbanesimo". Gli articoli raccolti in questa sezione cercano di andare oltre la prospettiva del post-secolarismo secondo cui le religioni in città non scompaiono, ma trovano nuove forme di espressione, rendendolo più incisivo attraverso l'analisi approfondita dei casi di studio e insistendo sulla loro specificità: se è vero infatti che processi di trasformazione delle dinamiche religiose si osservano un po' ovunque a livello urbano, ogni processo è specifico rispetto alla storia e al contesto socio-politico in cui si inserisce.

La specificità dei processi, richiama la necessità di declinare la presenza religiosa in una prospettiva storica. La diversità con cui nelle differenti società e culture si configura l'ambito religioso in rapporto alle altre sfere della vita sociale (politica, parentela, famiglia, lavoro, economia, ecc.) può e deve essere messa in connessione con la pluralità di modi attraverso cui il fenomeno urbano si declina storicamente, culturalmente e geograficamente. La diversità di intendere i fenomeni religiosi va collegata a una pluralità di modi di costruire le città e la struttura sociale urbana. Il quadro si complessifica maggiormente nel momento in cui prendiamo in considerazione fenomeni contemporanei quali la transizione urbana globale o le migrazioni, sia interne che transnazionali. L'antropologia può fornire potenzialmente un contributo che aiuti a illustrare questa diversità e complessità attraverso studi di caso che non si limitino a descrivere i fenomeni religiosi nelle città, ma che si interrogano sull'interazione fra dinamiche storiche, politiche, sociali e religiose all'interno del panorama urbano.

I fenomeni osservati e descritti in questi articoli vengono dunque analizzati all'interno di processi più ampi e di una prospettiva che introduce profondità storica. In questo modo diventa possibile evidenziare le continuità e le discontinuità riducendo, almeno in alcuni casi, la percezione che si stia assistendo a qualcosa di inedito e di discontinuo rispetto ai contesti studiati. Un aspetto peculiare dei casi che costituiscono la sezione è che alcuni di essi (Gusman, Petracchi, Parbuono) trattano fenomeni religiosi che rappresentano un'introduzione recente nel panorama religioso delle città, o perché legati alla migrazione (Parbuono), o perché movimenti arrivati nel contesto urbano in tempi relativamente recenti a competere con le religioni "storiche" (è il caso, soprattutto, del movimento pentecostale, nei lavori di Gusman e di Petracchi); altri contributi invece si focalizzano su casi di fenomeni religiosi presenti da lungo tempo nel contesto indagato e che negli ultimi decenni si sono trasformati in maniera importante, in parallelo con i cambiamenti socio-politici ed economici avvenuti.

Un ultimo punto che vogliamo segnalare come caratteristica che percorre tutti i saggi qui raccolti riguarda le metodologie attraverso cui gli antropologi lavorano nei contesti urbani. Alla luce dei cambiamenti dei contesti e interni agli stessi studi antropologici, è utile interrogarsi sull'adeguatezza dei metodi classici dell'etnografia allo studio della religione in contesti urbani, sui loro limiti e sulle possibilità di sperimentazione di nuovi approcci, strumenti e tecniche di indagine. L'antropologia urbana ha elaborato

nel corso della sua storia una pluralità di metodi che vanno oltre quelli più classicamente etnografici. In un panorama scientifico che sembra spingere sempre di più verso la multi e l'interdisciplinarietà, di quali strumenti provenienti da altre discipline l'antropologia può arricchirsi e quale può essere invece il suo contributo metodologico a questo tipo di studi?

Uno degli elementi emergenti in lavori recenti, che trova conferma negli articoli che presentiamo, è il permanere dell'importanza del "locale" e delle analisi condotte a questo livello nel comprendere la presenza e il ruolo della religione nelle città contemporanee. Negli ultimi decenni è stato spesso sottolineato il carattere globale e transnazionale dei movimenti religiosi contemporanei, una dimensione certamente presente anche nei casi di studio qui raccolti; questa attenzione per il transnazionale non deve tuttavia portare a considerare i fenomeni religiosi, soprattutto quelli presenti nelle "periferie" mondiali, come dipendenti in maniera causale da ciò che avviene altrove. Gli articoli di cui si compone questa sezione sottolineano come i casi indagati non siano in un legame di dipendenza causale coi processi globali, ma ne siano parte e trovino la loro specificità nell'intreccio tra questi processi e il contesto sociale, culturale e politico locale.

Il percorso della sezione: religioni locali, città plurali

I saggi raccolti in questa sezione tematica si riferiscono a una pluralità di contesti che spaziano dall'Italia alla Romania, dall'Uganda al Gabon all'India e al Brasile. Come già rimarcato, al di là delle confluenze e connessioni riscontrabili tra i casi studio presi in considerazione, le differenze locali rendono necessario pensare il tema "religioni e città" in modo plurale, per evitare di cadere nell'errore di ridurre esperienze eterogenee e storicamente situate a un unico modello. L'approccio antropologico porta a studiare le religioni come fenomeni «culturalmente localizzati» (Droogers 2003), che prendono forma in contesti storici definiti. Per quanto riguarda la tematica urbana l'idea – che ha avuto molta fortuna in epoca coloniale – che esista un modello di sviluppo urbano esportabile e adattabile a contesti differenti, è ormai ampiamente sorpassata dal riconoscimento della necessità di andare oltre il "modello occidentale" di città, per individuare stili di urbanizzazione e concezioni dello spazio urbano che si discostano non solo dalla storia delle città occidentali, ma anche da quella degli studi urbanistici.

Le teorie urbanistiche muovono «beyond the West» (Edensor, Jayne 2011), per individuare il pluralismo delle forme urbane; i saggi che presentiamo vanno in questa stessa direzione, riconoscendo da un lato la necessità della dimensione comparativa per trovare elementi di dialogo, nelle somiglianze e nelle differenze, tra i modi in cui le religioni e lo spazio urbano si influenzano reciprocamente nelle città oggetto di studio; dall'altro, l'importanza dell'individuazione della singolarità e della storicità dei casi presi in considerazione.

Il saggio di Alessandro Gusman ci introduce alle traiettorie di trasformazione del paesaggio religioso di Kampala in epoca post-coloniale, rimarcando lo spostamento da

una situazione in cui a dominare erano le denominazioni cristiane coloniali (cattolica e anglicana), a cui si aggiungeva la componente islamica, a un panorama plurale in cui negli ultimi decenni si sono affermate numerose denominazioni differenti. Dopo un inquadramento teorico sull'importanza assunta dalle analisi spaziali per lo studio delle religioni in ambito urbano, l'articolo si sofferma in particolare sulla presenza di uno di questi nuovi attori religiosi arrivati a competere nello spazio cittadino e nella sfera pubblica, il movimento pentecostale, analizzando il ruolo assunto dalle strategie di occupazione dello spazio nell'affermazione del Pentecostalismo nella capitale ugandese. La presenza nello spazio urbano è infatti anche una questione simbolica e politica; la diffusione capillare delle chiese pentecostali nel tessuto della città, anche nelle aree più degradate e negli insediamenti informali, risemantizza lo spazio urbano definendolo in termini di prossimità con il sacro, non più collocato "lassù", come nel caso delle cattedrali anglicana e cattolica e della principale moschea, tutte poste in cima a una delle principali colline di Kampala. La città è per i pentecostali un territorio di lotta spirituale, da "purificare" e conquistare in nome di Dio; per questo motivo nessuna area può essere lasciata priva della presenza di una chiesa. L'articolo sottolinea inoltre la compresenza di due fenomeni paralleli nella crescita del movimento pentecostale nella capitale ugandese: accanto all'edificazione di spettacolari *megachurches* che si impongono per le dimensioni e per l'utilizzo sofisticato dei media, il continuo proliferare di una miriade di nuove congregazioni che nascono (e spesso muoiono) nel giro di pochi giorni o settimane garantisce al movimento il mantenimento di quello stato magmatico che permette una sempre maggiore penetrazione negli spazi – anche interstiziali – della città.

Il saggio di Javier González Díez utilizza la religione per osservare i fenomeni di transizione dal rurale all'urbano, per evidenziare le trasformazioni sociali che accompagnano questi processi e per interpretare il continuum che unisce concezioni di ciò che è "urbano" e "rurale". Attraverso la prospettiva dell'urbanizzazione subalterna mette a confronto due campi di ricerca: Libreville (Gabon) e Pondicherry (India meridionale). A Libreville indaga la configurazione spaziale dei gruppi religiosi a Okala, un antico villaggio diventato quartiere periferico della capitale, in cui diversi gruppi religiosi si contendono lo spazio: missionari cattolici, comunità islamiche, chiese pentecostali e comunità neo-tradizionali dei culti locali *bwiti* e *ombwiri*. Ogni gruppo manifesta la propria presenza con modalità diverse, rivolgendosi a settori di popolazione con interessi differenti. Essi esprimono la frammentazione dello spazio tradizionale del villaggio in seguito alla sua inclusione rapida e non strutturata nella contemporaneità urbana, la contrapposizione e competizione fra modi diversi di intendere la socialità e l'urbanizzazione. A Pondicherry il saggio si concentra sul ruolo dei templi delle dee tamil Amman nell'urbanizzazione dell'area di Kuruchikuppam, ai margini della vecchia città di Pondicherry. Le dee Amman sono state per molto tempo considerate una sopravvivenza della cultura dravidica pre-indoeuropea, "folk deities", "dee di villaggio", in opposizione all'induismo brahmanico presente nelle città. Tuttavia, il loro culto è oggi praticato dalla maggioranza dei tamil non solo nei villaggi ma anche nei centri e periferie ur-

bane. Lo studio evidenzia come esse non siano un culto di villaggio sopravvissuto in città, ma rappresentino piuttosto un'espressione religiosa delle caste medie e basse che mette in questione la visione monolitica dell'induismo e della società indiana; la loro presenza in aree urbane è espressione delle negoziazioni – non solo simboliche – interne alla struttura sociale che caratterizzano la transizione urbana. In entrambi i casi i fenomeni religiosi diventano agenti di strategie diverse di configurazione di uno spazio inedito, non più rurale ma nemmeno del tutto urbano. L'idea dell'urbanizzazione subalterna chiarisce come queste aree siano oggetto di costruzioni dal basso, nelle quali l'*agency* dei gruppi locali interagisce con processi di diverso livello dando forma a idee spesso in competizione di ciò che è l'urbanizzazione e la vita urbana.

Il fenomeno pentecostale torna a essere protagonista nel saggio di Laura Petracchi; se nel lavoro di Alessandro Gusman a essere al centro dell'analisi è il livello istituzionale delle chiese e della loro presenza in città, in questo caso la scala di osservazione scende al livello delle esistenze individuali e dell'interazione tra religione, città e costruzione delle soggettività di alcuni degli abitanti della Rocinha, la più popolosa *favela* di Rio de Janeiro. In questi spazi urbani permeati di violenza, che segna tanto la vita della *favela* come soggetto collettivo quanto le esistenze individuali di chi abita questi spazi, la presenza pentecostale con i suoi discorsi e le sue grammatiche riconfigura la comprensione pratico-morale della violenza nel quotidiano; ancora una volta, come nel caso di Kampala, Rio de Janeiro e la Rocinha sono risignificate attraverso il linguaggio della lotta spirituale come spazi di scontro tra il divino e il demoniaco, nella divisione tra "Mondo di Dio" e "Mondo del Diavolo" che dà titolo al lavoro di Petracchi. Scendendo ancora più a fondo nell'etnografia condotta nella Rocinha, l'autrice ricostruisce le traiettorie di vita e di conversione di alcuni dei suoi interlocutori, quel "cammino in salita" che è l'entrata nel mondo di Dio per un ex-narcotrafficante, per esempio, che trova nel linguaggio pentecostale un modo per tradurre in termini spirituali la discriminazione, la segregazione e la violenza, in una parola la vulnerabilità urbana. La conversione emerge così al tempo stesso come esperienza morale e come possibilità di scomporre e ricomporre se stessi, lo spazio e le relazioni all'interno e al di fuori della *favela*, rendendo visibili i valori e i meccanismi presenti nel quotidiano della violenza.

La metafora di una città, Rio de Janeiro, divisa tra asfalto e *favela* guida l'analisi del "dentro" e "fuori" la Rocinha condotta da Laura Petracchi, in cui il discorso pentecostale è fondamentale per la ridefinizione simbolica degli spazi; l'aspetto simbolico della presenza del religioso ritorna nel saggio di Daniele Parbuono sul tempio cinese di Prato. Incentrato attorno al complesso rituale del capodanno cinese descritto nell'articolo, il simbolismo religioso è un elemento che permette ai gruppi cinesi che si raggruppano attorno al tempio di dimostrare presenza e di entrare in dialogo con la città e con le autorità politiche. La festa è un momento di "ipervisibilità" che fa sì che la forza simbolica incentrata nel tempio si irradia al di fuori di esso, anche attraverso la presenza fisica dei cortei; come ben dimostra Parbuono nel suo lavoro, il tempio diventa così centro di forze che sono al tempo stesse centripete e centrifughe, dirette verso uno spazio cittadi-

no da “invadere”, anche se solo nel tempo di sospensione della festa. Il tempio è dunque per la comunità cinese di Prato un “centro” simbolico e fisico che funziona da un lato da consolidatore dei rapporti interni alla comunità stessa, dall’altro come elemento e luogo da cui partire per costruire reti di relazione con la città e le sue istituzioni.

Da un tempio operante nello spazio urbano di Prato da ormai un decennio e che consente a Parbuono di rileggere la storia della presenza cinese nella città da un punto di vista in parte inedito, si passa con l’articolo di Giuseppe Tateo a un luogo di culto in costruzione: l’ortodossa “Cathedral for the Salvation of the Romanian People” che sta sorgendo su una delle principali colline di Bucarest. Se nel caso di Prato la presenza del tempio può e deve essere analizzata all’interno della storia migratoria cinese nell’area, la costruzione della cattedrale ortodossa e i dibattiti che questa genera vanno letti in una dimensione storica che non si limita alla città, ma riguarda la Romania intera. La rilevanza simbolica della presenza e della collocazione fisica nello spazio urbano è anche in questo caso fondamentale. Le dimensioni imponenti della nuova cattedrale, la sua collocazione in alto su una collina e in posizione sovrastante rispetto al Palazzo del Parlamento, uno dei simboli dell’era comunista di Ceaușescu, possono essere messi in parallelo, con la dovuta cautela di periodi storico-politici differenti, con le strategie di posizionamento spaziale messe in atto dalla chiesa cattolica e anglicana a Kampala in epoca coloniale. La costruzione della cattedrale, non a caso, viene letta da Tateo anche come risposta e conseguenza dell’elevatissimo tasso di edificazione di nuove chiese di varie denominazioni che caratterizza la storia religiosa recente del Paese. Nel processo di “risacralizzazione” in atto in Romania, la competizione spaziale diventa uno degli elementi per conquistare o ribadire la presenza anche politico-economica dei diversi attori in competizione. Tra questi anche la minoranza musulmana che ha recentemente ottenuto l’approvazione per la costruzione a Bucarest – finanziata dal governo turco – di quella che sarà la più grande moschea del Paese. Il saggio si muove dunque sia all’interno della storia recente della Romania, con la fine dell’era comunista, sia tenendo in considerazione le relazioni transnazionali in ballo in questi piani di costruzione. Lo strumento teorico utilizzato, l’analisi di scala, permette a Giuseppe Tateo di compiere questi movimenti verso il livello macro, senza rinunciare alla profondità etnografica.

I saggi che presentiamo riflettono il lavoro svolto dai curatori e dagli autori per rispondere alle domande da cui si è originata la sezione tematica, relative alla possibilità per l’antropologia di individuare modalità, strumenti e categorie almeno in parte rinnovati per lo studio delle religioni in città e della città attraverso le religioni. “Religioni e città” vuole essere un tentativo preliminare di formulazione di risposte – certamente parziali – a queste domande. L’ambizione della sezione è quella di evidenziare, attraverso i casi studio analizzati, come l’antropologia, alla luce della sua doppia e consolidata tradizione di ricerca sia sulla religione che sui temi urbani, abbia oggi l’opportunità di interrogarsi su quali siano gli approcci e le direzioni di ricerca che portano verso un quadro interpretativo più soddisfacente e adeguato ad indagare gli intrecci tra la dimensione religiosa e altre sfere che vanno a comporre l’immagine delle città contempora-

nee. Lo studio delle relazioni tra religioni e spazi urbani deve infatti tener conto allo stesso tempo della varietà di forme attraverso cui i fenomeni religiosi si intrecciano con gli altri ambiti della vita sociale nei processi di urbanizzazione e dell'influenza che questi stessi processi hanno sull'emergere e radicarsi dei gruppi religiosi nelle città.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agier, Michel, 1999, *L'invention de la ville. Banlieues, townships, invasions et favelas*, Amsterdam, Éditions des archives contemporaines.
- Agier, Michel, 2015, *Anthropologie de la ville*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Althabe, Gérard, et alii, 1985, *Urbanisation et enjeux quotidiens. Terrains ethnologiques dans la France actuelle*, Paris, Anthropos.
- Becci, Irene, Marian Burchardt, José Casanova, eds, 2013, *Topographies of Faith. Religion in Urban Spaces*, Leiden-Boston, Brill.
- Becker, Jochen, Katrin Klingan, Stephan Lanz, Wildner Kathrin, eds, 2013, *Global Prayers. Contemporary Manifestations of the Religious in the City*, Zürich, Lars Muller Publishers.
- Davie, Grace, 2002, *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London, Darton Longman & Todd.
- De Bruijn, Mirjam, Rijk van Dijk, Dick Foeken, eds, 2001, *Mobile Africa. Changing patterns of movement in Africa and beyond*, Leiden-Boston, Brill.
- Droogers, André, 2003, The power dimension of the Christian community: An anthropological model, *Religion*, 33, 3: 263-280.
- Durkheim, Emile, 1893, *De la division du travail social: étude sur l'organisation des sociétés supérieures*, Paris, Presses Universitaires de France.
- Edensor, Tim, Mark Jayne, eds, 2012, *Urban Theory Beyond the West. A World of Cities*, New York, Routledge.
- Endelstein, Lucine, Sebastian Fath, Séverine Mathieu, eds, 2010, *Dieu change en ville*, Paris, L'Harmattan
- Evans Pritchard, Edward E., 1956, *Nuer Religion*, Oxford, Oxford University Press.
- Garbin, David, 2012a, Introduction: Believing in the City, *Culture and Religion*, 13, 4: 401-404.
- Garbin, David, 2012b, Marching for God in the global city: Public space, religion and diasporic identities in a transnational African church, *Culture and Religion*, 13, 4: 425-447.
- Gorski, Philip, David Kyuman Kim, John Torpey, Jonathan Van Antwerpen, eds, 2012, *The Post-Secular in Question. Religion in Contemporary Society*, New York and London, New York University Press.
- Gugler, Josef, 2002, The Son of the Hawk Does Not Remain Abroad: The Urban-Rural Connection in Africa, *African Studies Review*, 45, 1: 21-41.
- Gutkind, Peter C.W., 1973, Bibliography on Urban Anthropology, in *Urban Anthropology. Cross Cultural Studies on Urbanization*, Aidan Southall, ed, New York, Oxford University Press: 425-489.
- Hannerz, Ulf, 1980, *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology*, New York, Columbia University Press.
- Jamal, Vali, John Weeks, 1988, The Vanishing Rural-Urban Gap in Sub-Saharan Africa, *International Labour Review*, 127, 3: 271-292.

- Knott, Kim, 2005, *The Location of Religion: A Spatial Analysis*, London, Equinox.
- Lefebvre, Henri, 1968, *Du Rural à l'Urbain*, Paris, Anthropos.
- Lefebvre, Henri, 1970, *La Révolution urbaine*, Paris, Gallimard.
- Lévi-Strauss, Claude, 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- Low, Setha M., ed, 1999, *Theorizing the City. The New Urban Anthropology Reader*, New Brunswick-New Jersey-London, Rutgers University Press.
- Low, Setha, Denise Lawrence-Zuniga, eds, 2003, *The Anthropology of Space and Place: Locating Culture*, Oxford, Blackwell.
- Marcuse, Peter, Peter Van Kempen, eds, 2000, *Globalizing Cities. A New Spatial Order?*, Oxford, Blackwell Publ.
- Mitchell, Clyde J., ed, 1969, *Social Networks in Urban Situations. Analysis of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester, Manchester University Press.
- Oosterbaan, Martjin, 2009, Sonic Supremacy. Sound, Space and Charisma in a Favela in Rio de Janeiro, *Critique of Anthropology*, 29, 1: 81-104.
- Orsi, Robert, ed, 1999, *Gods of the City. Religion and the American Urban Landscape*, Bloomington, Indiana University Press.
- Pardo, Italo, Giuliana B. Prato, 2012, *Anthropology in the City. Methodology and Theory*, Farnham-Burlington, Ashgate.
- Prato, Giuliana B, Italo Pardo, 2013, 'Urban Anthropology', *Urbanities*, 3, 2: 80-110.
- Raulin, Anne, 2001, *Anthropologie urbaine*, Paris, Armand Colin.
- Signorelli, Amalia, 1996, *Antropologia urbana*, Milano, Guerini Studio.
- Sobrero, Alberto M., 1992, *Antropologia della città*, Roma, Carocci.
- Southall, Aidan, ed, 1973, *Urban Anthropology. Cross Cultural Studies on Urbanization*, New York, Oxford University Press.
- Tacoli, Cecilia, 1998, Rural-urban interactions: a guide to the literature, *Environment and Urbanization*, 10, 1: 147-166.
- Tönnies, Ferdinand, 1887, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig, Reiland.
- Van der Meulen, Marten, 2009, The Continuing Importance of the Local. African Churches and the Search for Worship Space in Amsterdam, *African Diaspora*, 2: 159-181.
- Wirth, Louis, 1938, Urbanism as a Way of Life, *American Journal of Sociology*, 44: 1-24.

Javier GONZÁLEZ Díez received his Ph.D. in Social Anthropology in 2010 from the University of Turin, where he is now Post-Doctoral Research Fellow at the Department of Cultures, Politics and Society. His research focuses on social and kinship networks in urban transition processes, in Gabon, India and Ecuador. Among his recent publications: *(In)sicurezze. Sguardi sul mondo neoliberale fra antropologia, sociologia e studi politici* (2014, co-edited with S. Pratesi and A.C. Vargas), “Costruire templi per tessere reti. Una lettura socio-spaziale della transizione urbana a Pondicherry, India meridionale” (*Quaderni storici*, 40, 2, 2015), “Les ‘nouvelles formes de famille’ en Italie: convergences morphologiques et persistances culturelles” (*Ethnologie Française*, 45, 2, 2016, with P.P. Viazzo).

javier.gonzalezdiez@unito.it

Alessandro GUSMAN, PhD in Social Anthropology (2008, Turin) is Research Fellow and Adjunct Professor of Medical Anthropology at the University of Turin. Since 2005 he carries out researches in Uganda studying the impact of Pentecostal churches on the Ugandan political and public sphere and, more recently, the presence of Congolese churches in Kampala. Among his recent publications: *Strings Attached. AIDS and the Rise of Transnational Connections in Africa* (2014, co-edited with N. Beckmann and C. Shroff); “The Abstinence Campaign and the construction of the Balokole Identity in the Ugandan Pentecostal movement” (*Canadian Journal of African Studies*, 47, 2013); “HIV/AIDS, Pentecostal Churches, and the Raise of the ‘Joseph Generation’ in Uganda” (*Africa Today*, 56, 2009).

alessandro.gusman@unito.it



Anna Iuso

Cancellare, riscrivere. Cancel culture, riscrittura della storia e difficult heritage

(doi: 10.48272/104313)

Rivista di antropologia contemporanea (ISSN 2724-3168)

Fascicolo 2, luglio-dicembre 2021

Ente di afferenza:

Università degli studi di Pisa (Unipi)

Copyright © by Società editrice il Mulino, Bologna. Tutti i diritti sono riservati.

Per altre informazioni si veda <https://www.rivisteweb.it>

Licenza d'uso

L'articolo è messo a disposizione dell'utente in licenza per uso esclusivamente privato e personale, senza scopo di lucro e senza fini direttamente o indirettamente commerciali. Salvo quanto espressamente previsto dalla licenza d'uso Rivisteweb, è fatto divieto di riprodurre, trasmettere, distribuire o altrimenti utilizzare l'articolo, per qualsiasi scopo o fine. Tutti i diritti sono riservati.

ANNA IUSO

Cancellare, riscrivere

Cancel culture, riscrittura della storia
e *difficult heritage*

Erase, Rewrite. Cancel Culture, Rewriting of History, and Difficult Heritage

Our contemporaneity is characterized by increasingly frequent cases of cancel culture, often linked with difficulties in managing contested past heritages. In other words, *cancel culture* is often linked to the presence of a *difficult heritage*. But how generalizable are these two notions? How far can they be declined according to different contexts? And to what extent do they participate in the more generalized movement of rethinking history that characterizes our contemporaneity? Starting from some ethnographic cases linked to the Fascist legacy of the city of Rome, this paper proposes new reflections and insights on the matter.

Keywords: Cancel Culture, Difficult Heritage, History, Fascism, Rome.

Traduzioni locali di un fenomeno globale

Cancel culture e *difficult heritage* sono due nozioni sempre più presenti nel dibattito pubblico, ma poco analizzate dalle scienze sociali, rispetto alle quali poche etnografie sono state proposte. Oltre a sembrarmi di grande interesse e attualità, mi chiedo se esse non possano essere contestualizzate, e se non sia possibile inscrivere in una riflessione di più ampia portata inerente la riscrittura della storia. È possibile, oggi, articolare in maniera fruttuosa queste tre modalità di posizionamento rispetto al proprio passato? In questo contributo proverò ad articolare queste tre dimensioni mostrando come la complessità e la densità della stratificazione storica del contesto italiano, e più specificatamente quello romano, siano un buon terreno per pensare le declinazioni locali del concetto di *cancel culture*, che nella necessità di una pacificazione delle memorie divise e

Anna Iuso, Dipartimento SARAS (Storia, Antropologia, Religioni, Arte e Spettacolo), Sapienza Università di Roma, P.le Aldo Moro 5 - 00185 Roma, email: anna.iuso@uniroma1.it, <https://orcid.org/0000-0002-5646-4934>

Rivista di antropologia contemporanea 2/2021, pp. 197-212

ISSN 2724-3168 © Società editrice il Mulino

della conseguente riscrittura della storia non può attuarsi, se non attraverso le modalità complesse e sfumate di uso e valorizzazione del *difficult heritage*.

Cancel culture è un'espressione relativamente recente che indica le proteste volte a rimuovere dalla memoria e dallo spazio pubblico persone, istituzioni e gruppi accusati di discriminazione verso alcune categorie, di solito minoranze. Sebbene queste proteste scaturiscano generalmente da dibattiti sul colonialismo e sulle sue eredità, la nozione di *cancel culture* si è ben presto estesa su forme di dissenso più variegata, e più genericamente attente alla difesa dei diritti di alcune comunità minoritarie. Com'è ormai noto, il dibattito globale sulla *cancel culture* è partito dal contesto mediatico statunitense, ma ben presto questo quadro interpretativo ha assunto una dimensione globale che ha oltrepassato il contesto nordamericano, dove si è per certi versi indigenizzato. Anche in altre parti del mondo infatti, e in particolare in Europa, una serie di rivendicazioni identitarie basate su una sfida a certe visioni del passato hanno guadagnato l'attenzione dei media, portando il concetto di *cancel culture* a intersecare questioni come la libertà di espressione, le politiche di comunicazione, il *politically correct*, i beni comuni, l'eredità culturale, lo spazio urbano, le tradizioni, le celebrazioni commemorative, la ricostruzione del passato.

Ciò è accaduto soprattutto attraverso la distruzione, lo spostamento o la risemantizzazione di statue e monumenti, e una maggiore attenzione, a volte parossistica, alle forme discriminatorie del linguaggio (Harvey 2020; Portelli 2020). Queste proteste sono state al centro di un acceso dibattito pubblico, a partire dal movimento *Rhodes Must Fall* in Sud Africa (Nyamnjoh 2016), le proteste britanniche a Bristol (Gapud 2020), le manifestazioni statunitensi legate al movimento *Black Lives Matter*, o quelle contro la statua di Indro Montanelli in Italia¹. Questi eventi affrontano diversi problemi centrali della coesistenza dei gruppi che non sono ancora stati adeguatamente problematizzati dalle scienze sociali. Anche gli studi etnografici sono pochi (Holmes e Loewhing 2016; Marschall 2017). Tuttavia, la dimensione mediatica del fenomeno della *cancel culture* ha precipitato la diffusione globale di questi processi. All'insegna di questa espressione, sempre più numerosi sono i tentativi di risignificare i simboli di passati dimenticati o glorificati, portando alla luce la presenza e il ruolo dei gruppi subordinati nelle narrazioni di passati nazionali (Handler 1988; Stoler 2011; Harvey 2020; Anderson 1983; Herzfeld 1996). Sarebbe quindi interessante superare le chiavi di lettura incentrate esclusivamente sul contesto socio-culturale nordamericano in cui è sorto il fenomeno della *cancel culture*, per osservare anche le espressioni locali di un fenomeno globale che consente la lettura del complesso rapporto

¹ Per i tempi e le forme con cui si sono espresse – imbrattamento con vernice rossa, scritte e richiesta di rimozione – le azioni contro la statua di Indro Montanelli sono fra le poche manifestazioni italiane a potersi ricollegare direttamente ed esplicitamente alle proteste di natura storica e ideologica tipiche della *cancel culture*.

che intercorre tra le forme di riproduzione del valore, la condivisione degli spazi e la retorica della memoria (Saul e Marsch 2018).

Nel contesto occidentale non è la prima volta che gruppi subordinati tentano di costruire l'identità della propria comunità attraverso la distruzione di simboli o la riscrittura del passato (Forest e Johnson, 2019), ma è evidente che oggi sono soprattutto i vinti, i gruppi minoritari, a chiedere rimozioni, cancellazioni e riscritture. In questa prospettiva, delle etnografie condotte con questa lente analitica consentirebbero di evidenziare gli aspetti più problematici di questi processi, che tendono a reificare ed essenzializzare, dando forma a una gerarchia globale di valori (Herzfeld 2004).

Ora la *cancel culture*, rimuovendo dagli spazi pubblici persone, istituzioni e gruppi ritenuti colpevoli di aver avallato atteggiamenti lesivi dei valori e dei diritti di alcuni gruppi minoritari, mette a rischio le forme di condivisione comunitaria – nella loro duplice dimensione simbolica e materiale (Low 2016) – evidenziando come la memoria stessa debba essere considerata uno spazio pubblico, nella misura in cui le memorie soggettive e collettive, ereditate e trasmesse, creano un campo d'azione spesso conflittuale (Gillis 1994). Mi sembra insomma che si possano leggere alcuni casi indagando empiricamente pratiche e retoriche legate alla *cancel culture*, osservandoli come tattiche che, attraverso una reinterpretazione e riscrittura della storia (Iuso 2018), permettono ai gruppi sociali di ripensare il significato del loro patrimonio culturale (Hall 2000; Harrison 2013; Iuso 2022; Smith 2006) e la conseguente costruzione della propria comunità. Credo sia importante proporre dei modelli interpretativi capaci di immergersi in contesti specifici e allo stesso tempo arricchire le chiavi di lettura globali, utilizzando gli apporti dell'antropologia del patrimonio, della memoria e degli usi del passato, espandendoli e rinnovandoli, mirando ad analizzare le continuità e le differenze fra la *cancel culture* e altre forme di rivendicazioni identitarie basate sulla contestazione e sulla riscrittura del passato.

Memoria e patrimonio come campo di battaglia

Se non può essere considerata una categoria analitica – è infatti piuttosto una categoria emica – la *cancel culture* potrebbe perlomeno fungere da cornice interpretativa attraverso la quale osservare lo svolgersi di conflitti e storie di contesti locali che, è importante sottolinearlo, non sono paesaggi neutri (Appadurai 1996, 2013; Hannerz 1993; Herzfeld 2004) ma spazi in cui le dinamiche in movimento su scala globale sono costantemente modificate con effetti non di rado sorprendenti. Per comprendere i modi in cui i contesti locali interagiscono con i discorsi globali, mi pare necessario considerare anche la diacronia, che spesso ci consente di osservare i modi in cui i conflitti temporaneamente risolti si riattivano con l'emergere di nuovi contrasti, e come la *cancel culture* venga usata come uno strumento nuovo per gestire conflitti precedenti. In altri termini, il quadro

interpretativo della *cancel culture* può consentire la lettura di contesti stratificati e codificati dove essa non è utilizzata per inaugurare nuove battaglie ma, al contrario, è un nuovo grimaldello – logico e ideologico – per la riattivazione di lotte intestine in contesti storicamente conflittuali.

È il caso, ad esempio, della memoria fascista in Italia la cui presenza, come è normale che sia, si articola intorno alle sue tracce fisiche, che puntellano il territorio nazionale creando una potenziale mappa narrativa della storia e dell'ideologia del regime mussoliniano. Molti studiosi, spesso stranieri, si interrogano sulle ragioni della persistenza dell'architettura e dell'arte del ventennio nello spazio pubblico italiano (Ben-Ghiat 2017). Gli studi storici mostrano come sia l'architettura sia l'arte fascista abbiano conosciuto solo una brevissima stagione di furia iconoclasta, cioè quella che si abbatté su alcuni dipinti, sculture e simboli del fascismo – in primis i fasci littori – nel momento che seguì la caduta di Mussolini nel 1943. Ciò che accadde in seguito invece, cioè l'occupazione tedesca e poi ancora la presenza degli alleati sul territorio nazionale, non consentirono né favorirono la cancellazione delle tracce del fascismo, anzi². Il periodo postbellico prolungò l'uso dell'architettura fascista pubblica, che nelle difficoltà economiche e pratiche del dopoguerra si offrì come un'ottima soluzione alla crisi: era solida, funzionale, disponibile. Da lì sembra nascere l'italica abitudine alla presenza delle tracce del fascismo; un'assuefazione, un radicamento nel paesaggio mentale di intere generazioni che nel tempo hanno investito questi luoghi di una molteplicità di pratiche, di sguardi, di esperienze, di significati che non cambiano, ma risignificano al presente le tracce dell'eredità fascista, facendoci arrivare, per certi versi, al cuore della questione dello status di questo patrimonio in Italia, che nel suo uso oscilla di fatto fra la contestazione e la rivendicazione.

È la prassi patrimoniale che Sharon McDonald (2009) ha definito il *difficult heritage*, cioè quel patrimonio che, iscritto nello spazio pubblico, pone difficoltà di gestione perché portatore di ideologie non condivisibili, ma proprio in quanto *patrimonio* non può essere distrutto e proprio perché *abitato* (Fabre e Iuso 2010) non può essere eluso. Molteplici sono i contesti che sollevano oggi la questione della permanenza, della pervasività e della quotidianità dell'uso dell'*heritage* architettonico del ventennio in Italia, e sui quali potremmo riflettere etnograficamente. Come viene vissuta, ad esempio, la città universitaria della Sapienza? Come vengono esperiti, a livello di consapevolezza intergenerazionale, il suo impianto razionalista e il suo portato ideologico fascista? Oggi le rivendicazioni patrimoniali riportano in primo piano il suo passato fascista, che sembra stridere col quotidiano degli studenti e dei docenti che la vivono: e proprio questo andirivieni fra riscoperte patrimoniali e distanziamenti ideologici fanno di questo

² Molto significativo è, per esempio, il fatto che gli Alleati abbiano stabilito il loro quartier generale in quel polo della monumentalità fascista che è il Foro Italico, senza mai mostrare la minima volontà di intaccare i segni e i simboli della memoria del ventennio.

caso un laboratorio sociale e intellettuale dell'articolazione fra *cancel culture* e *difficult heritage*.

La *cancel culture* si dipana, necessariamente, su diverse temporalità. È *cancel culture* l'abbattimento di alcuni simboli fascisti alla caduta di Mussolini? O l'abbattimento del muro di Berlino al crollo dei regimi comunisti? O delle statue di Ceaușescu alla morte del dittatore rumeno? È *cancel culture* la reazione di alcune frange della società civile nel momento in cui si rompe, si spezza un seppur contestato ordine sociale, un regime morale? O forse la *cancel culture* subentra nel momento in cui, nella valutazione e nel giudizio *ex post* di alcuni eventi storici, si impone un gesto censorio che intende riscrivere la storia eliminando i vincitori e ridistribuendo ruoli all'interno di un percorso storico, culturale e sociale in cui finalmente i vinti prendono la parola e occupano le piazze? Perché la distinzione fra vincitori e vinti è anche ciò che distingue, mi pare, la *damnatio memoriae* dalla *cancel culture*. Storicamente, sono i vincitori che impongono la *damnatio memoriae*, relegando personaggi ed eventi nell'oblio; la *cancel culture* invece, per definizione, è una richiesta di cancellazione di alcuni personaggi dalla storia, e dalla sua rappresentazione plastica, da parte di coloro che nel corso dei secoli o dei decenni sono stati i vinti, gli sconfitti, i danneggiati, gli esclusi.

Scegliere i campi di ricerca attorno ai quali si parla di *cancel culture* non significherebbe quindi studiare soltanto i casi di richiesta di totale rimozione di un personaggio da un panorama pubblico – vedi la rinominazione della Hume Tower nel campus universitario di Edimburgo (Dei 2021) – o i movimenti in campo postcoloniale – vedi le proteste legate al Columbus Day –, ma anche analizzare il rapporto tra cancellazione, rimozione o risignificazione delle tracce del passato all'interno di qualsiasi comunità che, mettendo in discussione tratti della propria storia, attua delle strategie simboliche e materiali per dar voce alle memorie dissonanti e mettere in scena le memorie divise, rispondendo a rinnovate esigenze sociali del presente. Sono questi scenari che consentono di comprendere i diversi modi simbolici e materiali di plasmare il passato attraverso l'osservazione di conflitti, negoziati e discussioni relativi al tema delle memorie condivise e contestate, facendo luce sui regimi morali, sulle retoriche politiche, sulle politiche di rappresentanza, sulle forme dell'organizzazione della memoria nello spazio pubblico, sull'auto-rappresentazione identitaria, del proprio passato e della propria memoria a cui soggetti e gruppi vogliono fare riferimento, ricostruendo relazioni e sistemi di appartenenza.

Rispetto alla nostra eredità fascista, poche sono di fatto le richieste di cancellazione, ma fanno molto rumore, suscitando polemiche estremamente eloquenti. Nel 2015 la Presidente della Camera dei Deputati, Laura Boldrini, su sollecitazione di alcuni membri dell'ANPI, propose la cancellazione del nome del duce dall'obelisco posto all'ingresso del Foro Italico di Roma, ma venne immediatamente bloccata dalle polemiche suscitate e dall'avviso contrario di periti architettonici e storici. Reazione comprensibile, se si tiene conto del fatto che nel 2015 era già

pienamente compiuto il mutamento dello statuto della memoria e dell'*heritage* fascista, che già dagli anni Ottanta del Novecento erano stati completamente rivalutati – sia per l'architettura sia per l'arte – tratteggiando la distinzione fra ciò che è ideologicamente brutto e ciò che è esteticamente brutto. La fine del Novecento fu infatti la fase storica in cui le linee epurate dell'architettura razionalista cominciarono a riverberare la loro luce sull'ideologia fascista e le pitture conobbero la fine della stagione censoria, proponendo di scindere il canone di un'estetica dalla simbologia del regime che l'ha voluta.

Nell'ultimo ventennio del Novecento si era infatti aperta una stagione in cui diventava sempre più necessario confrontarsi criticamente con l'eredità del regime mussoliniano e con i margini di consapevolezza con cui si perpetuava l'uso delle sue tracce; per le quali, alla luce del loro riscoperto e ormai lecito interesse architettonico e artistico, ci si interrogava sulla necessità e sulle modalità della loro conservazione. Dopo decenni in cui molte vestigia fasciste erano state, come sempre in questi casi, dimenticate o depotenziate, rese inerti attraverso una conservazione acritica e una trivializzazione del riuso che aveva preteso di spegnerne o perlomeno attenuarne il simbolismo – come ad esempio il caso del Palazzo della civiltà italiana utilizzato come quartier generale della Maison Fendi³ – si apriva la stagione in cui ci si poneva il problema della conservazione di questi beni, e con esso quello della loro tutela. Quest'ultima, è bene ricordarlo, implica la conoscenza, la conservazione e la valorizzazione dei beni tutelati, e traduce le aspettative e le ambizioni del presente rispetto al suo uso del passato (Troilo 2021). In questo caso, un passato considerato non chiuso e profondamente irrisolto, che per alcuni riecheggia e vibra e per altri è da cancellare, senza nessuna possibilità di redenzione (Ricoeur 2004).

Ma chi sono oggi i protagonisti di queste storie? Quante e quali sono le istanze che si celano dietro fenomeni di riuso ideologico, di richiesta di cancellazione o di rielaborazione? È in questo senso che i fenomeni riferibili alla *cancel culture* sembrano assumere una necessaria messa in discussione dei ricordi e del passato, nonché la promozione di strutture comunitarie più consapevoli, basate sulle risorse del patrimonio culturale nelle sue manifestazioni immateriali e materiali che sfociano in fenomeni di *difficult heritage*⁴. Proprio per questo, partendo dalla prospettiva dell'antropologia del patrimonio i conflitti emergenti nella gestione

³ Com'è noto, la Maison Fendi si è insediata al Palazzo della civiltà italiana – detto anche il Colosseo quadrato – rivendicando, con questa scelta, un'affermazione delle proprie radici romane e del dialogo fra tradizione e modernità. Per l'inaugurazione è stata allestita la mostra *Una nuova Roma. L'EUR e il Palazzo della Civiltà Italiana*, coordinata dalla Sovrintendenza Capitolina ai Beni Culturali e curata da Vittorio Vidotto e Carlo Lococo.

⁴ A questo proposito, emerge l'importanza del rapporto che questi processi hanno con le organizzazioni nazionali e sovranazionali, con particolare riferimento a quelle istituzioni che si occupano di definire ufficialmente ciò che è un «patrimonio mondiale». Lavorare sulla *cancel culture* significa anche ripensare e discutere alcuni concetti chiave che questo campo condivide con importanti istituzioni internazionali come, ad esempio, l'UNESCO.

del *difficult heritage* potrebbero essere osservati per capire in che modo esso traduce letture rinnovate, nuove istanze di memorie soggettive e collettive che richiedono un ripensamento del proprio ruolo all'interno dello spazio pubblico (Arantes 2009; Ballacchino e Bindi 2017; Fabre 2000; Simonicca e Bonetti 2016).

La monumentalità come *difficult heritage*

Postulare che la *cancel culture* possa avere delle traduzioni locali significa accettare che essa possa esprimersi sia con improvviso e irruento rigetto di una traccia memoriale, sia con un andamento che procede per silenzi e riproposizioni, così come sembra manifestarsi, per l'appunto, la costante ma mai violenta richiesta di cancellazione delle tracce del nostro passato fascista. Un buon laboratorio, quindi, è la città di Roma, dove il valore architettonico di molti edifici pubblici e privati di epoca fascista costringe a interrogarsi sul ruolo del patrimonio culturale nella costruzione della memoria, della storia e dell'identità cittadina che, in parte, si riverbera su quella nazionale. Qui i simboli mostrano bene il proprio carattere costruito ed essenzialistico, lasciando tuttavia emergere le varie forme di re-interpretazione degli attori sociali nelle dimensioni locali (Herzfeld 1991, 2009; Palumbo 2003; Low e Altman 1992).

Presente in moltissime zone della capitale, l'architettura fascista trova il suo apice nel monumentalismo del Foro Italico, luogo oggi significativo per la rappresentazione dell'Italia contemporanea a livello nazionale e internazionale, grazie alle grandi manifestazioni sportive che ospita, e non a caso sempre più di frequente oggetto di richieste di cancellazione e revisione. Nella pratica quotidiana, oggi il Foro italico è luogo di passeggiata domenicale per le famiglie, di allenamento infrasettimanale per migliaia di giovani romani, ma anche di affermazione di appartenenza territoriale e ideologica in occasione dei derby cittadini fra i tifosi della Roma e quelli della Lazio. Una stratificazione dell'uso del monumento ideale per cogliere la pluralità di esperienze e interpretazioni che dal basso vivono, immaginano, praticano e contestano questo *monumento abitato*.

Il Foro Italico è una vera e propria cittadella dello sport: vi si accede da diversi lati, ma l'ingresso monumentale è quello sul lato del Tevere, dove il ponte Duca d'Aosta funge da prospettiva sul Piazzale dell'Impero, introdotto e dominato dal celeberrimo obelisco in marmo di Carrara, alto 17 metri e mezzo, che grazie all'altrettanto marmoreo basamento raggiunge l'imponente altezza di 40 metri. La planimetria del Foro è irregolare, poiché si snoda su una superficie che segue l'ansa del Tevere e alla quale la collina di Monte Mario fa da sfondo verde naturale. Distribuiti in modo da ottimizzare al meglio lo spazio, impianti sportivi di enorme rilievo – lo Stadio Olimpico, lo Stadio dei Marmi, lo Stadio Pietrangeli, lo Stadio del tennis, l'intero e imponente complesso natatorio del Foro Italico – e una serie di edifici ancora oggi quasi esclusivamente destinati alle attività sportive: il Palazzo H, o palazzo Del Debbio, che è una sede di rappresentanza

del CONI, l'Università degli Studi di Roma Foro Italico (dedicato allo studio delle Scienze motorie e sportive), l'Auditorium Rai (già Accademia di Musica della Gioventù Italiana del Littorio) e l'Aula bunker del Tribunale di Roma. Quest'ultimo edificio ha visto cambiare la sua destinazione d'uso nel 1981, data prima della quale era noto come Casa delle Armi, ossia l'Accademia di scherma. Quotidianamente il Foro Italico brulica di presenze, ma a prima vista è difficile capire qual è la consapevolezza della natura e della storia di questo patrimonio architettonico, e solo un'etnografia attenta potrebbe far capire se questi spazi e questi monumenti sono percepiti come fascisti e/o se sono stati invece patrimonializzati e risignificati dall'uso quotidiano. Al di là di alcuni usi ideologici di questo spazio urbano, che sembrano innescarsi (non a caso intorno all'obelisco) in occasione di alcuni derby cittadini, bisognerebbe interrogarsi sulle modalità con cui i diversi attori sociali praticano e immaginano un monumento abitato di epoca fascista, sulle collettività che si costruiscono sul senso di appartenenza a questo luogo, sui valori che promuove, e sull'elaborazione sociale del passato che sollecita. I diversi registri della memoria culturale e della sua trasmissione intergenerazionale si costruiscono e funzionano infatti attraverso la selezione e l'interpretazione degli elementi del mondo con cui gruppi sociali e istituzioni sentono e condensano un'armonia di valori e storicità. Una mia etnografia che è ancora allo stato embrionale suggerisce che c'è un grande divario generazionale. I più piccoli e i giovanissimi sembrano ignorare del tutto la storia di questo luogo, che è un densissimo condensato dell'epopea fascista.

Progettato dall'architetto Del Debbio nel 1927, inizialmente battezzato «Foro Mussolini», già nel 1932 vide le prime inaugurazioni: il Palazzo H – all'epoca sede dell'Accademia fascista maschile di educazione fisica –, Lo Stadio dei marmi e lo Stadio dei cipressi – poi ridenominato Stadio dei centomila, e infine Stadio Olimpico – e il famoso e oggi controverso obelisco, detto anche il Monolite. Tutto fu condotto all'insegna della celerità, dell'eccellenza e della maestosità, di cui il ciclopico Monolite, con le sue 380 tonnellate di marmo bianco di Carrara, era l'emblema supremo⁵. Ora, se è vero che ancora oggi passeggiare dentro il Foro Italico può dare la surreale impressione di camminare fra le linee epurate di una tela di ispirazione metafisica, i cui rimandi ideologici potrebbero essere quindi sfrangiati ed elusi, è altrettanto vero che passeggiare nel tratto che va dall'obelisco alla Fontana della Sfera – un'altra scultura monoblocco posta in linea col Monolite nel 1934 – non lascia spazio al dubbio. Quel tratto, infatti, per opera di Luigi Moretti divenne il Piazzale dell'Impero: una superficie di 7000 metri quadri, un viale costeggiato da parallelepipedi marmorei sui quali furono incisi i momenti cruciali dell'epopea fascista, e coperto di mosaici realizzati con gli stessi tasselli in uso nella Roma antica. I mosaici raffigurano atleti, figure mitologiche, simboli del regime, ma anche la pianta del «Foro Mussolini», frasi come «Molti

⁵ Per l'importanza attribuita dal regime fascista all'architettura, si veda Cederna 1980 e Ciucci 2002.

nemici molto onore», «Duce la nostra giovinezza a voi dedichiamo» e scritte che ossessivamente ripetono «Duce a noi» o semplicemente «Duce, Duce, Duce». Insomma un viale, che del resto fu poi usato per le parate, il cui sapore simbolico, celebrativo e commemorativo è ancora oggi evidente.

Negli studi storici, architettonici e urbanistici il passato fascista romano è stato oggetto di numerose iniziative scientifiche (Giardina e Vauchez 2000; Insolera 2011; Gentile 2010; Vidotto 2003, 2004, 2005) che si sono interrogate sui dilemmi gestionali che questi monumenti sollevano per gli amministratori e i funzionari, ponendo però scarsa attenzione alle ragioni e agli effetti sociali che hanno portato alla conservazione dei monumenti, delle architetture e delle topografie fasciste⁶. Per comprendere i nuovi significati assegnati a questi luoghi, esplorando il rapporto tra storia, memoria e pratiche urbane del quotidiano (De Certeau 2001; Lefebvre 1976; Low 2016) bisognerebbe osservare gli effetti della mancata de-fascistizzazione dello spazio pubblico romano, ponendo l'attenzione sull'esperienza quotidiana di quest'ultimo con un'analisi delle memorie degli spazi monumentali legati all'epoca fascista nel tessuto urbano, cercando di cogliere le cornici politiche e culturali che influenzano la fruizione pubblica del passato: cosa accade in alcuni quartieri romani, dove i palazzi sono ancora adornati dai fasci littori, gli istituti superiori sono di architettura fascista, e della propria storia rivendicano con orgoglio l'inaugurazione per mano di Benito Mussolini? Questi spazi sono percepiti come fascisti o sono stati risignificati dagli abitanti che li attraversano e li adoperano? Oppure, ancora, riverberano la loro storia sulla rappresentazione identitaria dei giovani che ospitano?⁷ Queste realtà consentono di interrogarsi su come i diversi attori sociali praticano e immaginano un monumento abitato di epoca fascista, sulle collettività che si costruiscono sul senso di appartenenza a questo luogo, sui valori e i temi che esso promuove, e sulla costruzione sociale del passato che sollecita, inserendosi nel dibattito sul ruolo dei dispositivi monumentali nei processi di *nation building* (Hobsbawm e Ranger 1983; Gellner 1983; Lowenthal 1985). L'esperienza di questi spazi più o meno monumentali offre contributi al dibattito attorno al rapporto tra storia, memoria e pratiche urbane del quotidiano che portano ed effetti che possiamo assimilare alla *cancel culture* ma che sono forse meglio comprensibili attraverso la nozione di *difficult heritage*.

A oggi, il Foro Italico di Roma sembra restare il cuore, fisico e simbolico, della questione; le richieste di cancellazione del nome di Mussolini dall'obelisco sono state al centro di numerose riflessioni tra gli addetti ai lavori che si sono preoc-

⁶ Oggi è attivissimo in questo senso l'Istituto storico Parri, che oltre a promuovere studi e seminari sul ventennio, sta portando avanti una mappatura dei luoghi del fascismo in Italia.

⁷ La domanda pare fondata, se consideriamo i controversi eventi che hanno accompagnato i festeggiamenti del 2014 per gli ottanta anni della fondazione del Liceo classico Giulio Cesare, quando gli studenti produssero manifesti con le scritte: «Corso Trieste cuore nero d'Europa» e «Da sempre enclave fascista! Tanti auguri al nostro liceo!».

cupati di riconsiderare le politiche della rappresentazione che questo complesso monumentale continuamente rischia di riattivare. E infatti, nella sua compattezza fisica e ideologica, il Foro Italico può essere visto con un duplice sguardo: come «campo di forze in competizione» (Bourdieu 1992) e come «luogo della memoria» (Nora 1984). In quanto campo di forze in competizione, considerando la varietà delle attribuzioni di senso, l'osservazione degli usi politici e sociali di un luogo pensato per la celebrazione del potere fascista consente di vedere questi spazi sociali come reti di relazioni e conflitti tra attori che si confrontano per conquistare il controllo dei sistemi per definire o delimitare i canoni di ciò che può dirsi «giusto», «corretto», «valido» e «naturalmente appropriato». Non può non colpire il fatto che le reazioni alla richiesta di cancellazione del nome del duce da parte di Laura Boldrini abbiano provocato una levata di scudi che ha cavalcato logiche apparentemente dissonanti, a prima vista culturalmente dodecafoniche: da più parti sulla stampa e in rete la sua richiesta è stata considerata antidemocratica e divisiva, contraria a qualsiasi tentativo di pacificazione delle memorie nazionali. Le critiche alla sua proposta si sono poi trascinate a lungo su diverse testate, e sono state riprese dopo la pubblicazione dell'articolo di Ruth Ben-Ghiat sul «New Yorker». Esso ha suscitato un considerevole dibattito sulla stampa nazionale nel quale, per opporsi a qualsiasi tentativo di cancellazione, sono state invocate ragioni che vanno dal valore urbanistico, architettonico, artistico e culturale degli edifici razionalisti, alla necessità di tutelare vent'anni di storia italiana, passando per la richiesta di dibattere e non abbattere la storia, la denuncia delle letture ideologiche – considerate obsolete e pericolose – l'accusa alla furia iconoclasta del politicamente corretto, nonché l'accusa di fascismo insita, a dire dei commentatori, nella volontà di cancellare le tracce di un periodo storico. Reazioni, insomma, che a prima vista scompaginano le coordinate ideologiche, e invocano, sostanzialmente, un poco problematizzato uso pacificato del passato.

Come convivono simili tracce monumentali con una realtà contemporanea sempre più contraddistinta dal confronto con le diversità socioculturali? Quale cornice spazio-temporale riproducono questi monumenti? Qual è l'intreccio fra il vissuto autobiografico e gli eventi epocali che segnano la storia del Foro Italico? Come restituire la pluralità di voci e cornici valoriali che costruiscono oggi il Foro Italico come spazio pubblico? In questo senso esso potrebbe essere letto anche come «luogo della memoria», ossia come luogo-dispositivo capace di suscitare memorie di gruppo, sentimenti di appartenenza e distinzione, autobiografie e ricordi personali (Piccioni 2012) intrecciati ai grandi eventi storici o alle fasi più dolorose della storia nazionale.

Cancellare, riscrivere: quando l'eredità scomoda è arte

Sebbene in Italia gli effetti della *cancel culture* abbiano suscitato dibattiti assai più circoscritti rispetto a paesi come gli Stati Uniti o il Regno Unito, è evidente come le questioni da essa sollevate invitino a un ripensamento dei sistemi di conservazione, fruizione, esposizione e rappresentazione delle tracce del regime fascista legati a una riflessione sull'attuale ripensamento dello spazio pubblico. Il quale, al di là dell'attenzione per l'uso socio-politico dell'odonomastica⁸, coinvolge anche luoghi che, pur non essendo piazze o obelischi, restano eminentemente pubblici e rappresentativi.

Penso, ad esempio, al caso del Sironi, il dipinto murale dell'Aula Magna della Sapienza, quindi un luogo che, seppur «nascosto» agli occhi dei passanti, è luogo pubblico e simbolico per eccellenza, spesso esposto allo sguardo collettivo dai media. Qui la proposta non è quella di cancellare, ma è anzi posteriore a un'istanza di «cancellazione» e si inserisce nell'attuale cornice di ripensamento critico di un'eredità che, apertamente riconosciuta come *difficult heritage*, si tenta di collocare nella cornice della *critical preservation*. Siamo quindi ancora a Roma, nella fattispecie nella città universitaria de La Sapienza che, come già accennato, è stata anch'essa voluta da Mussolini e sorge in una delle zone che erano state prese in considerazione per la costruzione del Foro Italico, prima che per quest'ultimo si scegliesse di bonificare la zona sottostante Monte Mario.

La *Studium Urbis* fu progettata nel 1932 dall'architetto Marcello Piacentini, che ne diresse i lavori dal 1933 al 1935. Un cantiere complesso e grandioso, realizzato nei tempi rapidi cari al regime. Piacentini chiese a Mario Sironi, uno dei maggiori pittori dell'epoca, di realizzare la pittura murale che avrebbe decorato l'imponente Aula Magna del rettorato. Sironi la ideò, realizzandone per due anni numerosi disegni preparatori, e la dipinse in soli tre mesi nel 1935, consegnandola a ridosso dell'inaugurazione. Ancora una volta questa avvenne alla presenza di

⁸ In questo senso, interessantissimo è il caso della gestione della memoria di Rodolfo Graziani, legato per motivi biografici ai comuni di Filettino (dove è nato) e Affile (dove è vissuto). In nome della valorizzazione culturale locale, entrambi i comuni stanno procedendo a una ricostruzione della memoria sociale cercando di patrimonializzare la figura del «Maresciallo d'Italia». A Filettino (che fra il 1938 e il 1945 era diventato il comune Filettino Graziani) gli viene titolato il parco pubblico; ad Affile invece è stato creato il «Museo al Soldato». In quest'ultimo caso l'operazione condotta è stata molto più lunga, stratificata e complessa. Per aggirare l'ostacolo dell'opposizione ideologica, tutta la procedura amministrativa destinata a ottenere autorizzazioni e fondi dalla Regione Lazio ha giocato su un'ambiguità terminologica: sono stati ottenuti fondi per costruire il Museo al Soldato, per poi spiegare che ad Affile il Soldato è, per tutti, Rodolfo Graziani. Malgrado le proteste (anche qui la vicenda è finita sulla stampa nazionale e ancor di più su quella internazionale) e i tentativi di far abbattere il piccolo museo, oggi esso è ancora aperto, e pienamente visibile e rintracciabile anche tramite Google Maps, che lo indica come «Mausoleo Rodolfo Graziani». Devo la conoscenza di molti dettagli di questa vicenda alle segnalazioni di Samuel Giuliani, che su questa vicenda ha realizzato la sua tesi di laurea triennale, e che qui ringrazio.

Benito Mussolini, che la considerò il manifesto della nuova città universitaria di Roma. Com'è noto, l'opera, intitolata *Le Arti e le Scienze*, si estende su una superficie di quasi 140 metri quadrati, distribuendo nello spazio verticale figure rappresentanti diverse discipline⁹, nonché una raffigurazione dell'Italia, due gruppi di studenti dei Gruppi Universitari Fascisti, e alcuni simboli del fascio.

Strettamente connessa agli eventi del regime cui l'autore era legato, dopo la caduta di Mussolini l'opera rischiò di essere eliminata, ma il rettore incaricò una commissione di esperti affinché stabilissero se l'opera dovesse essere distrutta o salvata. I lavori della commissione, nominata di fatto due volte, furono lunghi e travagliati¹⁰. Si optò per la conservazione, che però non evitò la censura: nel 1944 il murale era già stato ricoperto con carta da parati, che venne riapplicata nel 1947, poi a sua volta tolta per cedere il posto a una ridipintura del murale che il pittore Alessandro Marzano realizzò nel 1950. Marzano eliminò i simboli del fascismo, ma ritoccò anche la quasi totalità del murale, modificandone le figure e cambiando i colori, stravolgendo quindi lo stile dell'autore. Purtuttavia, come scrisse in quello stesso anno Piacentini a Sironi, il murale era salvo.

Dal 1950 in poi questo murale di Sironi, considerato in un certo senso «velato» dal ritocco censorio, ha adornato l'Aula Magna della Sapienza, accompagnandone ogni momento ufficiale, e raggiungendo il 1982, quando venne eseguito un primo restauro conservativo. Nel 1985, in occasione delle celebrazioni del cinquantesimo anniversario della costruzione della città universitaria, il Sironi godette di una rinnovata attenzione e rivalutazione, concretizzatasi nella mostra «1935. Gli artisti nell'Università e la questione della pittura murale»¹¹. Fu poi ancora grazie a un appuntamento celebrativo (stavolta l'ottantesimo anno dalla fondazione della nuova città universitaria) che nel 2015, nel clima di rinato interesse per la pittura di epoca fascista, in nome del rispetto di un'arte di cui, come già detto, si considerava ormai che si dovesse separare la forma dai contenuti ideologici che veicolava, partirono le operazioni di restauro. Lunghie e complesse, realizzate grazie alla collaborazione dell'Istituto Superiore per la Conservazione e il Restauro, durarono due anni, e nel 2017, in presenza del Presidente della Repubblica Mattarella, il Sironi venne finalmente «svelato» e restituito alla comunità nel suo aspetto originario, di cui porta dunque, di nuovo, anche i simboli fascisti (Billi e D'Agostino 2020). Nato sotto il regime mussoliniano per esaltarne l'ideologia, questo impressionante murale, posto in un luogo pubblico, anzi di rappresentanza di una grande istituzione statale, ha attraversato l'epoca della

⁹ Più esattamente, per le Arti Sironi sceglie di rappresentare la Scultura, l'Architettura, la Giurisprudenza, la Storia, la Filosofia e la Pittura. Per le Scienze sceglie invece la Geologia, la Botanica, l'Astronomia, la Mineralogia e la Geografia.

¹⁰ Un preciso resoconto dei lavori della commissione, delle complessità relazionale e ideologica che segnò tutto l'iter è stato realizzato da Eliana Billi nel volume dedicato alle vicende del restauro del murale sironiano (Billi e D'Agostino 2017).

¹¹ Mostra curata da Simonetta Lux ed Ester Cohen.

censura per tornare oggi, grazie a una tutela che ne ha determinato il restauro, a splendere nella sua forma originaria¹². Non c'è *cancel culture* qui, ma al contrario, dopo decenni di censura, si impone l'idea di riportare un'opera al suo aspetto originario, affiancando al restauro un'operazione di riflessione sulla sua natura di *difficult heritage*. È infatti in corso un progetto¹³ di creazione di una mostra permanente destinata a narrare la storia del murale di Sironi in tutte le sue tappe, dalla progettazione all'attuale versione restaurata, attraversando criticamente il periodo dell'oblio e della censura. L'obiettivo è quello di una conservazione della memoria dell'opera critica e consapevole, di una riscrittura della storia dell'opera che tenga conto delle condizioni ideologiche della sua nascita, dei contesti che ne hanno determinato l'oscuramento, dell'odierna liceità di un distacco critico rispetto all'ideologia veicolata e, non da ultimo, dello statuto dell'opera d'arte.

Bisognerebbe forse innescare operazioni simili anche in altri luoghi della memoria? In un articolo del 2015, Sharon McDonald suggerisce una possibilità di superamento delle difficoltà insite nel *difficult heritage*, che sembra escludere ogni possibilità di *cancel culture*, per procedere invece verso una messa in scena della memoria traumatica, allo scopo di attivare la conoscenza del passato e la comprensione del suo ruolo, scoprendo quella che lei considera essere sostanzialmente l'agency del passato. Non siamo forse lontani dall'idea di uso pubblico del passato (Gallerano 1995) che è alla radice di una riflessione sull'uso sociale della storia (Iuso 2013). Questa dimensione è tanto più complessa in paesi come l'Italia e in città come Roma, dove la stratificazione dell'arte e dell'architettura sollecitano un necessario confronto con la dimensione semiotica e semiofora degli spazi pubblici. Si tratterebbe di operazioni a mio avviso estremamente delicate, ma forse necessarie.

Il 18 febbraio 2020 ero nell'Aula Magna del Rettorato della Sapienza per assistere al conferimento del Dottorato *honoris causa* in Storia dell'Europa a Liliana Segre. Vederla entrare e sedersi davanti al murale, osservare la sua figura che si stagliava sullo sfondo del Sironi originario è stata un'esperienza straniante, che mi ha profondamente turbata. Mi pare che nessuno abbia pubblicamente evocato la cosa, e io stessa l'ho commentata solo in privato. E forse il silenzio che ha accompagnato il contrasto fra l'ideologia propugnata dal murale, con la forza della sua bellezza, e la testimonianza delle sue conseguenze, che vibrava nelle parole di Liliana Segre¹⁴, ci porta al cuore della natura irrisolta della questione

¹² Assistiamo ormai da anni alla rinascita dell'interesse pubblico per i pittori del ventennio. Proprio Sironi è protagonista di una mostra al Museo del Novecento a Milano, *Mario Sironi. Sintesi e grandiosità*, che espone cento opere dell'artista dal 23 luglio 2021 al 27 marzo 2022.

¹³ A cura di Eliana Billi, storica dell'arte della Sapienza, e di Laura D'Agostino, membro dell'Istituto centrale per il restauro.

¹⁴ Dall'intenso e ponderato discorso di Liliana Segre emergeva la consapevolezza della discrepanza fra il lavorio del tempo e l'attualità di alcune domande: «Dentro di me [...] è cambiata la coscienza che gli anni sono passati [...] e che i miei perché non avranno mai risposta». E ricordando Primo Levi, lo citava: «Capire, comprendere è impossibile, ma conoscere è necessario».

fascista in Italia, ci illustra i motivi di alcune richieste di cancellazione, ci dà la misura delle difficoltà insite nell'eredità del ventennio e della complessità di una riscrittura della storia che dovrebbe, certo, essere polifonica e critica, ma che mi pare abbia ancora una lunga strada davanti a sé per accedere a una generalizzata coscienza storica e a un uso ragionato dell'oblio.

Riferimenti bibliografici

- Appadurai, A. (1996) *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Ballacchino, K. e Bindi, L. (2017) *Pratiche contestate*, «Etnoantropologia», 5 (2), pp. 99-133.
- Ben-Ghiat, R. (2017) *Why Are So Many Fascist Monuments Still Standing in Italy?*, «The New Yorker», <https://www.newyorker.com/culture/culture-desk/why-are-so-many-fascist-monuments-still-standing-in-italy#:~:text=The%20sheer%20number%20of%20relics,Fascist%20ideology%20on%20the%20landscape>.
- Billi, E. (2017) «Per procedere a degna sostituzione dell'affresco»: vicende alterne del murale romano tra negazione e recupero. Il «caso» Siviero, in E. Billi e L. D'Agostino, *Il Sironi svelato. Il restauro del murale della Sapienza*, Roma, Campisano Editore, 2017, pp. 121-140.
- Billi, E. e D'Agostino, L. (2017) *Il Sironi svelato. Il restauro del murale della Sapienza*, Roma, Campisano Editore.
- Bourdieu, P. (1992) *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil.
- Cederna, A. (1980) *Mussolini urbanista*, Bari, Laterza.
- Ciucci, G. (2002) *Gli architetti e il fascismo*, Torino, Einaudi.
- De Certeau, M. (2001) *L'invenzione del quotidiano*, Roma, Edizioni Lavoro.
- Dei, F. (2021), *La cancel culture come sub cultura politica*, «Psiche», 2, pp. 493-509.
- Fabre, D. (a cura di) (2000) *Domestiquer l'histoire*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-Ministère de la Culture.
- Fabre, D. e Iuso, A. (a cura di) (2010) *Les monuments son habités*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme-Ministère de la Culture.
- Gallerano, N. (a cura di) (1995) *L'uso pubblico della storia*, Milano, Franco Angeli.
- Gapud, A.J. (2020) *Displacing Empire*, «History and Anthropology», 31 (3), pp. 331-351.
- Gellner, E. (1983) *Nation and Nationalism*, Ithaca, Cornell University Press.
- Gentile, E. (2010) *Il fascismo di pietra*, Roma, Laterza.
- Giardina, A. e Vauchez, A. (2000) *Il mito di Roma da Carlo Magno a Mussolini*, Roma-Bari, Laterza.
- Gillis, J. (1994) *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Handler, R. (1988) *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Harvey, T.S. (2020) *Monuments to Hate*, «Anthropology News», blog, 2/7/2020, <https://www.anthropology-news.org/articles/monuments-to-hate/>.

- Herzfeld, M. (1991) *A Place in History. Social and Monumental Time in a Cretan Town*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Herzfeld, M. (1996) *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State*, London, Routledge.
- Herzfeld, M. (2009) *Evicted from Eternity: The Restructuring of Modern Rome*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Herzfeld, M. (2004) *The Body Impolitic. Artisans and Artifice in the Global Hierarchy of Value*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Hobsbawm, E. e Ranger, T. (a cura di) (1983) *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Holmes, C.E. e Loehwing, M. (2016), *Icons of the Old Regime*, «Journal of Southern African Studies», 42 (6), pp. 1-17.
- Insolera, I. (2011) *Roma moderna*, Torino, Einaudi.
- Iuso, A. (2013) *Il vento e gli asfodeli. Federico II e l'uso sociale della storia a Torremaggiore*, «Lares. Quadrimestrale di studi demoeoantropologici», 79 (2-3), pp. 159-177.
- Iuso, A. (2018) *Il senso della storia. Saperi diffusi e patrimonializzazione del passato*, Roma, Cisu.
- Iuso, A. (2022) *Costruire il patrimonio culturale. Prospettive antropologiche*, Roma, Carocci.
- Lefebvre, H. (1976) *La produzione dello spazio*, Milano, PGreco.
- Low, S. (2016) *Spatializing Culture. The Ethnography of Space and Place*, London, Routledge.
- Low, S. e Altman, R. (a cura di) (1992) *Place Attachment*, New York, Springer.
- Lowenthal, L. (1985) *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Marschall S. (2017) *Targeting Statues*, «African Studies Review», 60 (3), pp. 203-219.
- Mcdonald, S. (2009) *Difficult heritage. Negotiating the Nazi Past in Nuremberg and Beyond*, London-New York, Routledge.
- Mcdonald, S. (2015) *Is «Difficult Heritage» Still «Difficult»? Why Public Acknowledgment of Past Perpetration May No Longer Be So Unsettling to Collective Identities*, «Museum International», 67, pp. 6-22.
- Nora, P. (1984-1992) *Les lieux de mémoire*. Tome 1: *La République*; Tome 2: *La Nation*; Tome 3: *Les France*, Paris, Gallimard.
- Nyamnjoh, F.B. (2016) *#RhodesMustFall: Nibbling at Resilient Colonialism in South Africa*, Bamenda, Mankon.
- Palumbo, B. (2003) *L'Unesco e il Campanile*, Roma, Meltemi.
- Piccioni, L. (2012) *Città e dintorni. Trasformazione e identità in età contemporanea: Roma a confronto*, Milano, FrancoAngeli.
- Portelli, A. (2020) *Il ginocchio sul collo. L'America, il razzismo tra presente, storia e immaginari*, Roma, Donzelli.
- Ricoeur, P. (2004) *Ricordare, dimenticare, perdonare*, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1998).
- Saul, G. e Marsh D. (2018) *In Whose Honor? On Monuments, Public Spaces, Historical Narratives, and Memory*, «Museum Anthropology», 41 (2), pp. 117-120.
- Simonica, A. e Bonetti, R. (a cura di) (2016) *Etnografia e processi di patrimonializzazione*, Roma, Cisu.
- Stoler, A.L. (2011) *Colonial Aphasia. Race and Disabled Histories in France*, «Public Culture», 23 (1), pp. 121-156.

- Troilo, S. (2021) *Pietre d'Oltremare. Scavare, conservare, immaginare l'impero (1899-1940)*, Bari-Roma, Laterza.
- Vidotto, V. (2003) *Palazzi e sacrari: il declino del culto littorio*, in L. Piccioni (a cura di), *Roma in guerra, 1940-1943*, «Roma moderna e contemporanea», 11 (3), pp. 583-600.
- Vidotto, V. (2004) *Il mito di Mussolini e le memorie nazionali. Le trasformazioni del Foro Italico 1937-1960*, in A. Bruschi (a cura di), *Roma. Architettura e città negli anni della Seconda Guerra Mondiale*, Roma, Gangemi, 2004, pp. 112-121.
- Vidotto, V. (2005) *I luoghi del fascismo a Roma*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2, pp. 39-54.

Esperire l'alterità. "Migrantour" tra turismo e riqualificazione

Riflessioni a partire da un'etnografia delle passeggiate interculturali di Porta Palazzo a Torino

Sara Iandolo,

Università di Torino

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8552-8474>

Abstract. This work analyzes intercultural tours of Porta Palazzo and their role in building symbolic and economic value around places of multiculturalism. The ethnography of *Migrantour*, which guides tourists to discover otherness in the “world at home”, has made it possible to maintain two levels of analysis: the first concern of how cultural difference is produced and consumed as a commodity in the tourist experience. The second has to do with the co-production of the place as a touristic attraction: walkers and tourists, when they consume the place and the otherness that marks it, contribute to produce it. The tours encourage mechanisms of aestheticization and exoticization of migrants through selective narratives and cultural stereotypes and the display of objects, food and people, creating symbolic value that big investors capitalize on, contributing to activate gentrification and touristification process. For these reasons, in the case of Porta Palazzo, responsible tourism cannot be entirely separated from mass tourism: on the contrary, the two phenomena are extremely intertwined and very often the former feeds the latter.

Keywords. Intercultural tours; touristic experience; gentrification; touristification; sustainable tourism.

Le ragioni di un intervento

Torino, ottobre 2018. Io e alcune colleghe stavamo lavorando alla scrittura di un articolo su piazza della Repubblica, sede dello storico mercato di Porta Palazzo, travolta da progetti di riqualificazione e grandi investimenti che di lì a poco sarebbero sbarcati sulla piazza contribuendo a cambiarne il volto. In questo contesto ho intercettato il progetto *Migrantour* che organizza “passeggiate interculturali” proprio in quel luogo. Il 20 ottobre mi sono dunque trovata insieme ad un folto gruppo di turisti per compiere una passeggiata tra i banchi e i negozi “etnici”, guidata da una accompagnatrice interculturale, la quale

proponeva ai partecipanti un “viaggio sotto casa” alla scoperta dell’alterità di Porta Palazzo. In circa due ore la guida ci ha parlato di varie comunità migranti che abitano la zona e la città di Torino: quelle dei cinesi, dei latinoamericani, dei marocchini, dei romeni e perfino dei meridionali, con l’intento di delineare quella diversità culturale multiforme a partire dai flussi migratori che stratificano la storia cittadina. Da antropologa sono rimasta estremamente stupita delle modalità con cui si parlava di questi “Altri”. Più che decostruire stereotipi, a me sembrava che questi ultimi venissero continuamente prodotti e riprodotti durante le passeggiate. Si può parlare di tutte queste presunte culture in così poco tempo e in quel vasto e complesso spazio, tra un banco di contadini cinesi e una macelleria *halal*?

Ci fermiamo davanti all’*Oriental Market*. Il nostro posizionamento nello spazio mi fa riflettere e allo stesso tempo mi imbarazza: siamo tutti bianchi, raggruppati intorno alla guida, mentre di fronte sono sedute molte persone (soprattutto donne) nere che conversano, vendono alcuni prodotti e ci guardano. Allo stesso tempo, noi le guardiamo. Una turista ad un certo punto fa una domanda alla guida: “Cosa ci fanno queste persone nere qui sedute?”. Le “persone nere” diventano oggetto del nostro interesse e del nostro sguardo, come i prodotti esotici nelle bustine che la accompagnatrice interculturale ci mostra continuamente (Nota di campo, 20 ottobre 2018).

Quella passeggiata a cui ho partecipato quasi per caso, è stata la prima di tante. Quando ho saputo che il progetto aveva vinto il premio SIAA 2018 ho deciso di scrivere la mia tesi di laurea proprio su questi insoliti tour di Porta Palazzo, luogo in cui circa dieci anni fa è nato il progetto *Migrantour*. Le riflessioni che seguono sono il frutto di una etnografia durata un anno intero (da ottobre 2018 a novembre 2019) durante il quale ho avuto modo di partecipare a molte passeggiate, di parlare con i partecipanti e le partecipanti e con le accompagnatrici interculturali (tutte donne nei tour da me frequentati) e di osservare dall’interno questa particolare pratica turistica. I miei studi di antropologia e sociologia urbana e del turismo, congiunti all’interesse che avevo nell’approfondire i processi di cambiamento che attraversavano – e attraversano – il mercato di Porta Palazzo, mi hanno spinto a concentrare l’attenzione principalmente su tre aspetti: l’analisi dell’esperienza turistica che i tour offrono, le modalità con cui il multiculturalismo diviene oggetto del consumo turistico e il ruolo che le passeggiate hanno nell’attivare processi di turisticizzazione del luogo, estremamente legati a dinamiche di *gentrification*. L’intervento che segue è dunque da intendersi come uno sguardo parziale riguardo la complessità del progetto *Migrantour* che i colleghi (Mellino e Vietti 2019, Pozzi e Ceschi 2019, Falconieri 2020, Lo Re 2020) hanno ben rappresentato nello stimolante dibattito recentemente ospitato dalla rivista *Antropologia Pubblica*.

Porta Palazzo tra riqualificazione e turismo

L’area di Porta Palazzo si sviluppa intorno a Piazza della Repubblica, la quale ospita uno dei mercati più grandi d’Europa. Nonostante sia molto vicina al centro cittadino, nell’immaginario collettivo non viene associata ad esso: c’è chi la definisce una “periferia del centro” o il “centro della periferia”, mentre nelle parole della sindaca di Torino diviene addirittura una “periferia esistenziale”. È stata, nel corso del diciannovesimo secolo, un luogo di primo approdo per immigrati che dalle regioni limitrofe e dal sud

Italia si trasferirono a Torino per motivi di lavoro. Oggi accoglie migranti provenienti da paesi extra-europei: molti abitanti e frequentatori dell'area, ma anche imprenditori e venditori del mercato, sono infatti stranieri. Porta Palazzo dunque, similmente a molti luoghi etichettati come "multietnici", viene presentata dalla narrazione *mainstream* come una zona degradata, di spaccio e criminalità, insicura e dunque da riqualificare. A partire dal 1998, anno in cui è stato istituito un organo di *governance* del territorio con il ruolo di gestire i progetti di rigenerazione urbana, l'area è stata al centro di numerosi progetti di riqualificazione, alcuni quasi impercettibili, altri di notevole impatto. Arrivando ai nostri giorni, l'anno 2019 è stato intenso per Porta Palazzo: sbarca nella piazza Mercato Centrale Torino, società che da Firenze a Roma ha portato il suo marchio creando un polo del *food* di qualità, con banchi di alcuni tra i più famosi e stellati chef torinesi e non solo. Nello stesso anno, un altro avvenimento ha segnato il mutamento della zona. Una parte del mercato delle pulci, chiamata nel gergo cittadino "suq" per la preponderanza di venditori e frequentatori stranieri e per la tipologia di prodotti che si vendevano e acquistavano – cianfrusaglie di ogni tipo dai prezzi molto bassi esposte su lenzuoli o stoini – è stata sgomberata. A novembre 2019, un terzo intervento ha fatto capolino ai margini della piazza: si tratta dell'ostello Combo della società di un noto investitore torinese, con circa 200 posti letto accompagnati da bar, ristorante, spazi espositivi e quant'altro. Un ultimo tassello della riqualificazione è stato annunciato per il futuro: il rifacimento dell'area del mercato ittico che prevede l'installazione di botteghe per lo *street food*, friggitorie e ristoranti di qualità è previsto per il 2021.

Se nel 2018 il processo di turistificazione dell'area era considerato da Monica Gilli e Sonia Ferrari (2018) ad uno stadio iniziale, in soli due anni il panorama della piazza è nettamente cambiato: Porta Palazzo è emersa sempre più impetuosamente come attrazione turistica come si evince dalla sua crescente presenza non solo nelle guide alternative e negli itinerari di turismo responsabile, ma anche nel circuito del turismo *mainstream*. Le varie guide, siti di promozione turistica della Regione e della Città compresi, insistono sulla dimensione multiculturale del mercato e la scoperta dei suoi banchi diventa uno *straordinario viaggio antropologico*¹[1]. Associato a Portobello, alla Bouqueria e alla Vucciria²[2], Porta Palazzo è rappresentato come uno di quei mercati che hanno subito o stanno subendo importanti cambiamenti. La rinnovata attenzione per il *food* ha spesso portato al modificarsi dei mercati in quelle che Gonzalez e Waley (2013) hanno definito come nuove frontiere di *gentrification*: lentamente trasformati in luoghi di consumo per classi medie che si sostituiscono a quelle popolari, le quali li utilizzavano per fare la spesa a buon prezzo. Negli ultimi anni, dunque, molti mercati europei sono diventati luoghi di *leisure* a servizio dell'industria turistica, grazie alla sempre crescente attenzione sul cibo e alle campagne di *food branding* intraprese dalle città e alla promozione dei mercati come luoghi in cui sperimentare nuove esperienze di consumo che hanno a che fare con la feticizzazione del cibo locale (*ibidem*), ma anche "etnico".

A Porta Palazzo dunque, le passeggiate *Migrantour* si pongono oggi a cavallo tra i due fenomeni distinti ma connessi di *gentrification* e di turistificazione dell'area.

¹[1] <https://scopriportapalazzo.com/il-quartiere-2/>

²[2] Il riferimento è alla descrizione di Porta Palazzo presente nella guida *Lonely Planet* del 2010 di Luca Iaccarino.

Scoprire l'alterità che abita i nostri quartieri è infatti la motivazione di «un pubblico eterogeneo di popolazioni urbane interessate ad attivare delle performance di scoperta delle città che visitano o di riscoperta di quelle in cui vivono, attraverso una sorta di simulazione dell'esperienza turistica» (Rabbiosi 2016). Le passeggiate urbane alla scoperta del quartiere e della sua *anima* multiculturale sono praticate e spesso ideate da abitanti che si interessano al quartiere tentando di migliorarlo, di promuoverlo e valorizzarlo animati da una sorta di “attivismo civico”, nel tentativo di rovesciarne lo stigma negativo. A Porta Palazzo infatti, a partire dai primi anni duemila, ci sono state numerose iniziative organizzate dagli allora nuovi abitanti per invogliare cittadini a scoprire la bellezza del luogo, spesso incentrate sulla multietnicità. Lo stesso Vietti, come afferma nella sua risposta a Mellino, è un abitante di Porta Palazzo (Vietti 2019: 130). Il momento della scoperta dell'alterità è in effetti un elemento centrale nei processi di *gentrification*:

Si tratta di un'appropriazione culturale [...che] spesso inizia nei quartieri storici della città con la passeggiata. Questo giro è inizialmente costituito da volontari che individualmente vengono affascinati dalla combinazione di arcaismo e bellezza, o di autenticità e design, che hanno languito per anni sotto l'uso delle classi popolari (Zukin 1992, in Semi 2004: 100).

Quelli che in letteratura sono stati definiti “pionieri della *gentrification*” o *gentrifiers* sono abitanti di classe media o superiore che arrivano nel quartiere quando esso è investito da uno stigma territoriale e da una situazione di degrado fisico degli immobili e del loro conseguente basso valore. Essi si distinguono per la configurazione di classe e gli stili di consumo: il loro movimento residenziale, le pratiche che attivano e le narrazioni che producono sul quartiere influiscono sul cambiamento dello stesso e sull'aumento del suo valore immobiliare (Corbillé 2009, Semi 2015).

Dunque, gli ideatori di questo tipo di passeggiate sono (o forse ormai sono stati) abitanti. Tuttavia, anche alcuni dei frequentatori dei *Migrantour* rientrano in questa categoria: nuovi residenti intenzionati ad approfondire la conoscenza del quartiere e spesso inseriti in associazioni o in reti di cittadini attivi. Durante le passeggiate, «turisti e residenti sembrano mettersi allo specchio, diventare sempre più simili, ma anche passare uno dalla parte dell'altro, invertendo i propri ruoli» (Rabbiosi 2016). In questo specchiarsi di turisti e residenti e nell'intrecciarsi delle dinamiche di *gentrification* e di turisticazione, questo tipo di passeggiate ben si presta ad essere analizzato nell'ambito del turismo. Esse infatti guidano il frequentatore (sia esso abitante o no) ad esperire la città turisticamente, consumandola in senso fisico, ricreativo, storico, culturale, commerciale, simbolico ed estetico e promuovono una estetizzazione del quotidiano che ha molto a che fare con lo sguardo turistico. Le passeggiate possono inoltre essere riconducibili al fenomeno dell'escursionismo che nella letteratura è definito come lo spostamento dalla propria residenza abituale che non prevede un pernottamento, ma che fa parte della pratica turistica a tutti gli effetti, in quanto costituisce spesso il modo concreto per avviare la costruzione di un flusso, potenziando la forza attrattiva della località (Nocifora 2008). Svolgendosi da parecchi anni, potrebbero aver contribuito non poco alla produzione di Porta Palazzo come luogo turistico.

Esperire il multiculturalismo: migranti e culture ad uso e consumo turistico

Se per quanto riguarda *Migrantour* Catania, Irene Falconieri ha rilevato che «l'iniziativa non è pensata infatti principalmente nei termini di un'esperienza turistica ma come percorso di co-costruzione della conoscenza della storia locale che intende al contempo immaginare e promuovere nuove forme di cittadinanza» (Falconieri 2020: 213), la mia etnografia delle passeggiate interculturali torinesi si è fondata al contrario proprio sull'analisi dell'esperienza turistica che esse propongono durante i tour di Porta Palazzo. Qui infatti le passeggiate sono erogate da un vero e proprio *tour operator* di turismo responsabile, Viaggi Solidali.

Nel capitalismo odierno, la produzione e la vendita di esperienze sono alla base dell'industria culturale e in particolare dell'industria turistica: comprare un servizio turistico significa comprare una particolare esperienza (Britton 1991). Infatti, «l'industria culturale incoraggia la ricerca costante di novità e di esperienze alternative: nel caso del turismo, culture, popolazioni, luoghi, *sights*, comportamenti e ambientazioni sconosciuti e insoliti vengono incorporati nel sistema commerciale e istituzionale, costruito proprio per soddisfare la domanda di nuove esperienze» (Britton 1991: 454, trad. mia). Moltiplicare e diversificare i soggiorni turistici diventa quindi, per il turista-consumatore, il mezzo per accumulare esperienze di vita o piuttosto «“briciole” d'esperienza di altre vite (la povertà di un villaggio del Sahel, l'ambiente naturale di una foresta “verGINE” equatoriale, ...) per dare un senso e una coerenza alla propria» (Bachimon, Decroly, Knafou, 2016). Dunque, la gamma di esperienze proposte e vendute sul mercato è estremamente varia e può essere potenzialmente infinita in quanto ogni cosa può diventare un'attrazione appetibile per lo sguardo turistico.

I portatori dell'alterità nel “mondo sotto casa” che le passeggiate *Migrantour* si propongono di far scoprire al visitatore sono senz'altro i migranti. Investiti da costanti e ininterrotte attenzioni, che hanno che fare sia con discorsi e pratiche stigmatizzanti e razziste, ma anche con sentimenti e iniziative solidali, umanitarie e accoglienti, migrazioni e migranti sono oggetto di dibattiti decennali che hanno contribuito a costruirli come vere e proprie attrazioni. Riprendendo le parole del sociologo Dean MacCannell (2005), l'attrazione è il risultato di un processo di produzione che coinvolge l'intera società.

Se lo scopo delle passeggiate interculturali è quello di rendere protagonisti migrazioni e migranti, le narrazioni e i racconti che vengono scelti sono quasi sempre storie di percorsi migratori di successo. Emerge un costante tentativo di riabilitare la figura del migrante in quanto imprenditore e in quanto lavoratore. È capitato quasi in tutte le passeggiate che le accompagnatrici interculturali facessero riferimento all'apporto che i lavoratori migranti hanno nell'economia italiana incidendo nel PIL nazionale, o sottolineando la loro importanza nello svolgere lavori manuali come muratori (associati alla migrazione rumena) o badanti (associati ai latinoamericani).

Durante i tour, le “guide-migranti” hanno dunque la possibilità di presentare gli “Altri” e di presentare sé stesse in modo accettabile ai turisti, il più delle volte italiani, bianchi, di classe media. In una società che fa fatica ad accettare la presenza di stranieri, di corpi altri, pesanti e scomodi, che rivelano le contraddizioni della globalizzazione e le condizioni

di sfruttamento su cui si basa il sistema economico mondiale, una società che riesce ad accettarli – nel migliore dei casi – solamente quando sono braccia utili per lavorare a basso costo, essere produttivi, lavoratori o studenti, avere la partita IVA e contribuire al PIL nazionale appaiono come qualità positive da mostrare per ribaltare la retorica razzista e dominante. Rappresentarsi come lavoratori li rende dunque meno “Altri”. Il non detto, l’implicito di questi discorsi, sembra però rivelare una ulteriore divisione: quella tra stranieri “per bene”, volenterosi e produttivi, e “per male”, non meritevoli, inattivi e approfittatori (Pitch 2013). In linea con la criminalizzazione del povero tipica dell’ideologia neoliberista che, scaricando sull’individuo gli onori ma soprattutto gli oneri che derivano dall’assunzione del rischio (in questo caso quello che si corre migrando), cela e occulta le disuguaglianze strutturali e i rapporti di potere che vi sono alla base, ponendo l’enfasi sulla responsabilità individuale.

Bisogna però notare che i tour lasciano agli accompagnatori interculturali la possibilità di approfondire alcune tematiche. Miguel Mellino si chiedeva «in quale misura nella pratica le auto-narrazioni dei migranti restano autonome dal contesto, ovvero riescono a sottrarsi dal luogo di enunciazione entro cui vengono sollecitate a “parlare” dall’immaginario antropologico umanistico dominante»(Mellino 2019: 126). L’osservazione etnografica permette infatti di notare che alcune guide riescono ad inserire nei tour elementi e discorsi che tentano di complessificare le problematiche legate alle migrazioni. È capitato che un’accompagnatrice in particolare accennasse alla questione dei rifugiati politici denunciando la tendenza della commissione territoriale a valutare le storie personali in senso moralistico e accusatorio. L’inserimento di tali discorsi è però prerogativa della singola guida e dipende dal suo *habitus*, dalle modalità e dai periodi in cui ha avuto accesso alla formazione *Migrantour*, che sono stati differenti nel corso degli anni in quanto legati ai finanziamenti a cui il progetto ha avuto accesso.

Se si notano timidi tentativi di approfondimento di dinamiche strutturali, la maggior parte dei discorsi delle guide sviluppa una continua costruzione delle differenze e delle culture, le quali vengono strategicamente impacchettate ed essenzializzate per far sì che il turista possa “scoprirle” e consumarle. Più che venire decostruiti, nei discorsi delle guide gli stereotipi culturali vengono continuamente prodotti e riprodotti. La mia impressione è che queste narrazioni che reificano le culture sono parte imprescindibile dell’esperienza turistica perché fanno sì che le culture diventino merci, vendibili e consumabili dai turisti cosmopoliti. Esse sono materializzate in entità visibili: oggetti, cibi o persone che le marcano. Come ogni attrazione turistica, anche le culture hanno dei *markers* (MacCannell 2005): oggetti o cibi che rimandano ad essa. Dunque le guide portano i turisti alla ricerca della “lingua marocchina” o del venditore pugliese o cinese mostrando prodotti esotici, i quali molto spesso vengono esperiti dai partecipanti non solo tramite lo sguardo, ma anche per mezzo degli altri sensi. I tour interculturali di Porta Palazzo giocano molto sul cibo, il quale diviene un elemento essenziale per marcare la tipicità culturale. Esso «diventa *marker* di una cultura, che si muta esso stesso in attrattiva turistica e crea a sua volta i propri *markers*, diventando così un “patrimonio” o “*heritage*» (d’Eramo 2017: 194); si fa souvenir che i turisti acquistano in ricordo del loro viaggio, ma è anche parte integrante del viaggio ed è esso stesso “visitato” (*ibidem*). Il cibo è «la forma più tattile, più assaporabile, più annusabile con cui l’Altro si offre al turista» (*ibidem*: 189); anzi, proprio perché a volte è «l’unica interazione che va oltre la dimensione puramente visiva

e si fa carne, consistenza, pastosità, l'atto di assaggiarne i cibi è il modo principale per "degustare" una *cultura Altra*» (*ibidem*: 190).

In questo modo la diversità culturale, tramite l'esperienza turistica nella sua forma di merce, viene pacificata e addomesticata, messa in scena ma anche agita, ed edulcorata da tratti concepiti come negativi o conflittuali per diventare oggetto di consumo.

Turismo responsabile e turismo di massa: un legame a doppio filo

Il turismo responsabile non può essere del tutto scisso da quello di massa, anzi, i due fenomeni sono estremamente intrecciati e molto spesso il primo nutre il secondo. Già Mellino ha sollevato questa problematica in riferimento al progetto *Migrantour*:

Come sappiamo, da qualche anno a questa parte, il turismo, per dirla in modo semplice, non è più quello che era dieci anni fa: oggi la "turistificazione" delle città è uno dei tentacoli fondamentali degli attuali processi di gentrificazione urbana (Cfr Semi 2015). È così che la "turistificazione" è un elemento alla base di ciò che si può chiamare una crescente "razzionalizzazione" non solo dello spazio urbano, ma anche della stessa "forza lavoro" su cui vengono a strutturarsi i diversi processi di gentrificazione. Dato questo quadro, non è molto chiaro in che senso si possa parlare oggi di "turismo responsabile" nelle città (Mellino 2019:126).

Nel tentativo di evitare gli effetti devastatori del turismo di massa, il turismo responsabile si presenta come un insieme di attività turistiche fruite da un basso numero di utenti, che non provocano una modificazione dei paesaggi e della vita delle popolazioni ospitanti, ma piuttosto proteggono le risorse ambientali e rispettano e includono i locali nella progettazione, nell'organizzazione e nella gestione turistica. I promotori del turismo responsabile utilizzano quindi codici etici e morali per contrastare gli effetti distruttivi di un eccessivo sfruttamento economico e porre invece l'accento sui concetti di equità, relazione, prossimità, responsabilità e partecipazione. La retorica del turismo alternativo si avvale di prospettive e di stili discorsivi che lo delineano come se fosse un "turismo meno turistico" e che lo pongono al di fuori e contro il turismo di massa lasciando a quest'ultimo una connotazione negativa (Simonica 2006). In effetti, già dall'analisi delle brochures del progetto *Migrantour* si nota un continuo rimando al viaggio, alla scoperta, all'autenticità dell'incontro interculturale, nel tentativo di richiamare l'immaginario positivo del viaggio opposto a quello negativo del turismo. In accordo con Simonica, si può affermare che «se volessimo spingere a fondo la chiarificazione del concetto [di turismo responsabile] ci troveremo però di fronte a gravi difficoltà analitiche» (*ibidem*: 47-48). L'associare particolari aggettivi alla pratica turistica non priva quest'ultima di quei tratti essenziali che la rendono coerente con il più ampio sistema capitalistico: consumo e mercificazione di tutto ciò che tale pratica incontra nel suo svolgersi. Inoltre, passeggeri e turisti, nel momento in cui consumano il luogo e l'alterità che lo marca, contribuiscono a produrlo. Se lo spazio è costruito dalla dialettica tra le forze materiali che lo producono e i progetti individuali che lo trasformano (Semi 2007), i visitatori non svolgono solamente la funzione contemplativa, ma partecipano alla costruzione del paesaggio divenendo elementi di esso. I gruppi di turisti che si fermano davanti ad un banco alimentare ad ammirare prodotti "etnici" creano affollamento nel mercato e nella piazza, intralciando la strada ai consumatori quotidiani. Il mercato, luogo per eccellenza

del consumo, subisce in questo modo un reindirizzamento dell'uso "tradizionale", ovvero della compra-vendita dei cibi, e diviene oggetto di consumo estetico e turistico.

Nelle città, e soprattutto a Porta Palazzo, l'intreccio tra turismo responsabile e turismo *mainstream* risulta ormai estremamente evidente. Il valore simbolico, economico e geografico degli spazi del multiculturalismo (e dunque di Porta Palazzo in questo caso) prodotto dalle passeggiate *Migrantour*, spiana il terreno alla capitalizzazione di esso da parte dei grandi investitori che puntano al profitto. A questo proposito, la descrizione che si legge sul sito dell'Ostello Combo è emblematica:

Scegliere un quartiere significa sposare un'idea di comunità e di bellezza. Scoprire l'antica caserma dei pompieri di Porta Palazzo a Torino è stato un vero e proprio colpo di fulmine. Un edificio imponente ma in armonia con il contesto urbano, magnetico e al tempo stesso aperto al mondo, in cui estetica postindustriale, *energie multietniche* e *identità locale* si incontrano e si fondono. Il tutto a pochi passi dal più grande mercato d'Europa, nel cuore di una delle città più sofisticate e imprevedibili d'Italia³[3] (corsivo mio).

Il riferimento alle *energie multietniche* fa intravedere la volontà di sfruttare gli elementi che le iniziative dei nuovi abitanti o le passeggiate di turismo responsabile hanno contribuito a valorizzare e a mettere in luce durante tutti questi anni. Ovviamente, nel passaggio dalle pratiche "dal basso" a quelle promosse dai grandi investitori c'è un enorme scarto sia di intenti che di risultati. I grandi progetti sono funzionali agli investitori per ricapitalizzare il plusvalore e crearne altro (Harvey 2012) e il turismo urbano, nel configurarsi come una vera e propria industria, rappresenta una grande opportunità per i grandi capitalisti. L'enorme disparità di capitale economico tra i diversi attori, da cui consegue un differente potere di costruire e significare lo spazio urbano, si poggia però su un terreno comune che è, in questo caso, la mercificazione e la patrimonializzazione del luogo tramite il multiculturalismo. Le immagini di diversità addomesticata e priva di conflitti sono utili a questi attori per diversificare il target e fidelizzare un certo tipo di clientela turistica giovane, cosmopolita e creativa. I diversi attori, con gli itinerari e le narrazioni che propongo, contribuiscono dunque tutti al processo di produzione del luogo in senso turistico.

L'ultimo tassello di congiunzione tra *Migrantour* e il turismo di massa si può notare nei nuovi *food tour* che, a partire da ottobre 2020, sono realizzati da un gastronomo torinese in collaborazione con Mercato Centrale Torino.

Porta Palazzo [...] rappresenta anche il Bazar multietnico più importante della nostra città, dove si danno appuntamento i torinesi e i cittadini del mondo per fare la spesa di prodotti locali e di terre lontane. [...] Sarà un blitz gastronomico per imparare a fare la spesa nel Suq maghrebino, tra banchi di contadini cinesi, botteghe rumene, negozietti e gastronomie esotiche colme di spezie e ingredienti sconosciuti, che potrete scoprire tra curiosità e aneddoti, raccolti in 30 anni di viaggi intorno al mondo⁴[4].

Seppur con modalità estremamente differenti, sia dal lato della progettazione che da quello degli intenti, anche questo tour ha la finalità di portare il visitatore alla scoperta del multiculturalismo di Porta Palazzo tramite il cibo. E non è l'unico: anche *Eatnico*[5],

³[3] <https://thisiscombo.com/it/location/combo-torino/>

⁴[4] <https://www.ilgastronomade.com/>

finanziato dal grande progetto di riqualificazione AxTO⁵[6], ha recentemente organizzato passeggiate nei ristoranti “etnici” di Aurora, quartiere confinante a nord con Porta Palazzo, guidate da giovani stranieri o di seconda generazione chiamati “mediatori gastronomici”.

Vista la proliferazione di questo tipo di passeggiate urbane e il loro ruolo nell’incoraggiare meccanismi di estetizzazione dell’urbano, nonché della migrazione e dei migranti stessi, è necessario continuare ad interrogarsi collettivamente sull’apporto dell’antropologia in questo senso. Sicuramente sarebbe necessario ragionare in modo più approfondito sul ruolo dei migranti che direttamente e indirettamente prendono parte ai tour: in che modo partecipano ai processi di *gentrification* e turisticizzazione? Ne hanno consapevolezza, li subiscono o li sfruttano strategicamente a proprio vantaggio? Per riflettere su questi temi è necessario tenere presente che le disuguaglianze di classe sono presenti anche nel variegato gruppo degli “Altri” e che dunque vi sono delle importanti differenze tra gli inconsapevoli passanti fruitori del mercato, i quali divengono spesso oggetto degli sguardi dei turisti, e gli imprenditori “etnici”. I secondi in effetti, grazie ai legami con *Migrantour* conquistano una clientela variegata e dunque hanno modo di ampliare le loro attività commerciali. Considerare la classe intersezionale alla “razza” (Levine-Rasky 2011 et al.) fa però immaginare che i primi non ne risultino avvantaggiati allo stesso modo. A questo proposito bisogna notare, come accennato nei paragrafi precedenti, che la maggior parte dei frequentatori delle passeggiate sono bianchi e di classe media. Non possiamo pensare che il loro sguardo sugli “Altri” sia neutro, in quanto richiama la memoria della colonizzazione, del privilegio bianco e della differenza di classe. Queste riflessioni sono tuttavia solo abbozzate e andrebbero indagate con una maggiore precisione etnografica e teorica, nonostante analizzare i “turistati” (d’Eramo 2017) non è in effetti facile proprio per la natura mobile e fluida del turismo stesso.

Da giovane antropologa e lavoratrice precaria del terzo settore, il quale è ormai in balia di filantropi di turno e dei più svariati investitori privati, mi rendo conto della necessità di “sporcarsi i pantaloni” e di accettare compromessi indossando quel *sombrero* di cui parlava Geertz (Pozzi 2019). Credo nell’apporto positivo degli antropologi e delle antropologhe nel mondo dell’associazionismo, in quanto con le loro competenze analitiche, critiche e riflessive possono realmente essere utili nella progettazione e nella valutazione di servizi, anche culturali. Continuo però ad avere dubbi su alcune modalità in cui il sapere antropologico viene applicato fuori dall’accademia. Mi chiedo quale sia l’apporto di *Migrantour* nel contrastare le strutture materiali del razzismo sistemico che ci pervade e in che modo agisca effettivamente sulla rappresentazione se quest’ultima, come mostrato in precedenza, conferma spesso stereotipi culturali. Mi pare ci sia urgenza di “spacchettare” la produzione di questi stereotipi a partire dalle narrazioni veicolate dalle *brochures*, fino ad arrivare a quelle presentate ai turisti. È necessario notare inoltre che i limiti e le contraddizioni di cui il progetto è portatore sono in parte intrinseci al fenomeno turistico in sé e dunque possono difficilmente essere sciolti. Se da un lato il turismo rappresenta un mezzo di conoscenza effettivo, grazie al

⁵[6] AxTO (Azioni per le Periferie Torinesi) è un progetto di manutenzione e rigenerazione urbana dalla durata di tre anni (2017–2019) realizzato dalla Città di Torino e co-finanziato dalla Presidenza del Consiglio dei Ministri nell’ambito del Bando Periferie. Gli interventi di AxTO sono diffusi in tutto il territorio torinese, anche se buona parte di essi hanno interessato l’area nord della città, già da parecchi anni al centro dell’attenzione mediatica e di investimenti importanti, di cui la sede direzionale della Lavazza è uno tra i più imponenti.

ruolo dell'esperienza, dall'altro, in quanto industria, produce inevitabilmente effetti di estetizzazione e mercificazione. Credo però che l'articolata progettazione e la profondità della formazione che stanno dietro le passeggiate *Migrantour* siano gli elementi che le differenziano dalle altre e che vadano dunque valorizzati. Rinunciare a "impacchettare" le culture vorrebbe dire sicuramente rendere i tour meno vendibili sul mercato turistico, ma forse potrebbe arricchire la restituzione permettendo l'inserimento di elementi di complessità e consapevolezza politica.

Bibliografia

- Bachimon, P., Decroly, J., Knafou, R. 2016. Esperienze turistiche e traiettorie di vita. *Via Tourism Review*, <http://journals.openedition.org/viatourism/1341>
- Britton, S. 1991. Tourism, capital and place: towards a critical geography of tourism. *Environment and Planning D: Society and Space*, 9: 451-478.
- Corbillé, S. 2009. Tourisme, diversité enchantée et rapports symboliques dans les quartiers gentrifiés du nord-est de Paris. *Genèses*, 76: 30-51.
- D'Eramo M. 2017. *Il selfie del mondo. Indagine sull'età del turismo*, Feltrinelli Editore, Milano.
- Falconieri, I. 2020, L'antropologia tra critica e applicazione. Riflessioni inquiete a partire da e oltre il progetto *Migrantour*. *Antropologia Pubblica*, 6 (1): 207-217.
- Gilli, M., Ferrari, S. 2018. Tourism in a multi ethnic districts: the case of Porta Palazzo market in Torino. *Leisure studies*, 37 (2) 146-157.
- Gonzalez, S. Waley, P. 2013, Traditional Retail Markets: The New Gentrification Frontier? *Antipode: a radical journal of geography*, 45 (4): 965-983.
- Harvey, D. 2012. *Il capitalismo contro il diritto alla città*. Verona. Ombre Corte.
- Iaccarino, L. 2010. *Torino*. Torino. EDT editore.
- Levine-Rasky, C. 2011. Intersectionality theory applied to whiteness and middle-classness. *Social Identities*, 17 (2), 239-253.
- Lo Re, V. L. 2020. Il *Migrantour* oltrepassa il tour. Attraversare e ampliare gli spazi nel quartiere San Berillo di Catania. *Antropologia Pubblica*, 6 (1): 197-205.
- MacCannell, D. 2005 [1976]. *Il turista. Una nuova teoria della classe agiata*. Torino. Utet.
- Mellino, M., Vietti, F. 2019. Dibattito: l'antropologia applicata tra "tecniche di mercato" e "pratiche politiche". Riflessioni sui migranti, *Migrantour* e Noi. *Antropologia Pubblica*, 5 (1): 123-132.
- Nocifora, E. 2008. *La società turistica*. Napoli. Scriptaweb.
- Pitch, T. 2013. *Contro il decoro. L'uso politico della pubblica decenza*. Bari. Laterza.
- Pozzi, G., Ceschi, S. 2019. Dibattito: L'antropologia applicata tra "tecniche di mercato" e "pratiche politiche". Riflessioni sui migranti, *Migrantour* e Noi. *Antropologia Pubblica*, 5 (2): 127-143.

Rabbiosi, C. 2016. Il turismo partecipativo a Milano. Un'analisi critica di due iniziative, *Tourism Review*, <https://journals.openedition.org/viatourism/300?lang=ca>

Semi, G. 2004. Il quartiere che (si) distingue: un caso di gentrification a Torino, *Studi Culturali* 1 (1): 83-107

Semi, G. 2007, Lo spazio del multiculturalismo quotidiano, in *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*. Colombo, E., Semi, G. (a cura di). Milano. Franco Angeli: 59-76.

Semi, G. 2015, *Gentrification. Tutte le città come Disneyland?* Bologna. il Mulino.

Simonica, A. 2006. *Viaggi e comunità. Prospettive antropologiche*. Roma. Meltemi.

Vietti, F. 2018. Migrantour - Intercultural Urban Routes. Un progetto di antropologia applicata tra migrazioni, turismo e patrimonio culturale. *Antropologia Pubblica*, 4 (2): 125-140.

