



L'emigrazione in Sud Africa: storie di italiani

Publicato il 1 marzo 2020 da Comitato di Redazione



Famiglia di italiani migranti in Sud Africa (primi 900)

di *Franco Pittau*

La comunità italiana in Sud Africa non è mai stata tra quella numericamente più importante nel panorama mondiale, anche se nel continente africano è stata superata solo da quella insediata in Tunisia. A differenza di quanto è avvenuto in questo Paese dopo il suo accesso all'indipendenza, in Sud Africa gli italiani, pur non così numerosi come una volta, non si sono drasticamente ridotti. La loro storia merita di essere riproposta per due motivi. Innanzi tutto perché si tratta di flussi di vecchia data; diversi motivi hanno legato strettamente gli italiani alle vicende di quel Paese. In secondo luogo perché suscita un particolare interesse l'avventura di un abruzzese che all'inizio degli anni '30 del Novecento giunse sul posto dopo aver attraversato l'intero continente o a piedi o con mezzi di fortuna.

Durante la seconda guerra mondiale vicino a Pretoria venne costruito il più grande campo di prigionia per rinchiodervi gli italiani, che furono più di 100 mila. Infine nel dopoguerra i flussi verso il Sud Africa si sono interrotti perché il Paese, nella sua nuova configurazione, non ha più la capacità attrattiva nei confronti degli italiani interessati a fare fortuna, obiettivo una volta realizzato specialmente in ragione della loro eccellente qualità nei vari comparti di lavori edili. A questi aspetti verranno dedicati i vari paragrafi di questo articolo, che attinge le notizie a diversi contributi specializzati.

La prima emigrazione italiana in Sud Africa

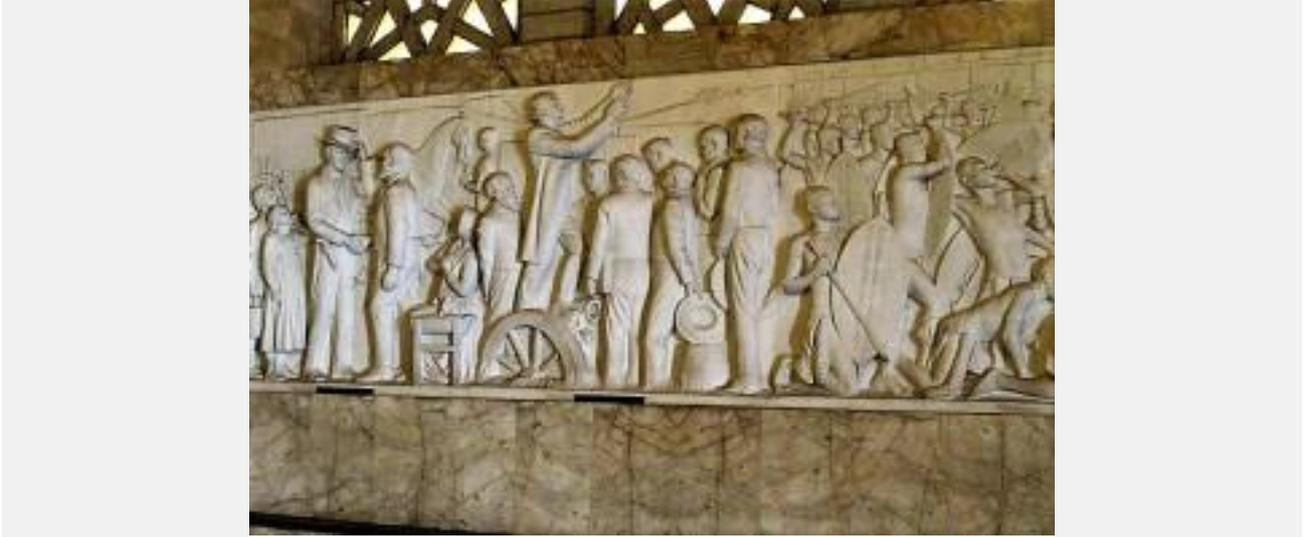


agricoltori valdesi diedero inizio ad una proficua importazione dei vitigni italiani, trapiantati in Sud Africa. È pressoché impossibile la loro quantificazione in termini numerici, perché essi erano molto affini ai membri della comunità degli ugonotti francesi, anch'essi emigrata. La componente piemontese poteva rappresentare all'epoca il 10% degli europei presenti nella regione del Capo. Di questi primi pionieri restano presenti alcuni nomi e toponimi di sicura matrice italiana come Malan, Lombard (Lombardi), Albertin (Albertino/Alberini), Joubert, Violen (Viglione) e forse Botha (Botta).

Nel corso del Settecento la colonia del Capo fu oggetto di un vivo interesse commerciale da parte dei Paesi europei. In accordo con le autorità olandesi, alcuni Stati italiani aprirono a Città del Capo delle rappresentanze diplomatiche, destinate a favorire i traffici commerciali tra la penisola italiana e la regione meridionale del continente africano. Nonostante ciò, le cronache del periodo non danno notizie di una qualche emigrazione italiana verso il Sud Africa, mentre segnano il transito di marinai, missionari, commercianti, militari e avventurieri, che lasciarono comunque poche tracce della loro presenza.

L'assenza di un flusso migratorio dall'Italia per la regione del Capo, era dovuto senz'altro alla diffidenza dei calvinisti verso la confessione cattolica, della quale gli italiani erano i massimi rappresentanti in quanto fedeli del Papa di Roma. Un'eccezione in tal senso fu rappresentata dalla vicenda del gesuita Matteo Ripa. Nato a Eboli in provincia di Salerno, non ancora trentenne, Ripa partì dall'Inghilterra nel giugno del 1708, diretto in Cina. Arrivato al Capo di Buona Speranza nel settembre dello stesso anno, il religioso italiano vi sostò per i rifornimenti due settimane, durante le quali ebbe modo di osservare la vita della colonia, gli usi e i costumi delle popolazioni indigene.

Il XIX secolo proiettò il Sud Africa nell'orbita imperiale della corona britannica. Dopo lo scoppio della Rivoluzione francese (1789) e l'ascesa al potere Napoleone Bonaparte (1769-1821), gli inglesi occuparono i possedimenti olandesi dell'Africa meridionale. L'arrivo del governo di Londra favorì in parte il superamento della pregiudiziale anticattolica per l'emigrazione in Sud Africa, dove da questo momento iniziarono ad arrivare diversi italiani, espressione per lo più dell'aristocrazia. Ai nobili, negli anni seguenti, si aggiunsero altri italiani delle classi sociali più umili, in cerca di lavoro e fortuna. Impegnati in diverse attività lavorative, essi si distinsero in particolare nei lavori agricoli, nella pesca, nell'artigianato, nel commercio e nelle opere di costruzione in generale. Lontani da casa e guardati in alcuni casi con sospetto per la loro fede cattolica, questi italiani ebbero il grande merito di inserirsi con ingegno nella società sudafricana, ottenendo alla lunga ottimi risultati.

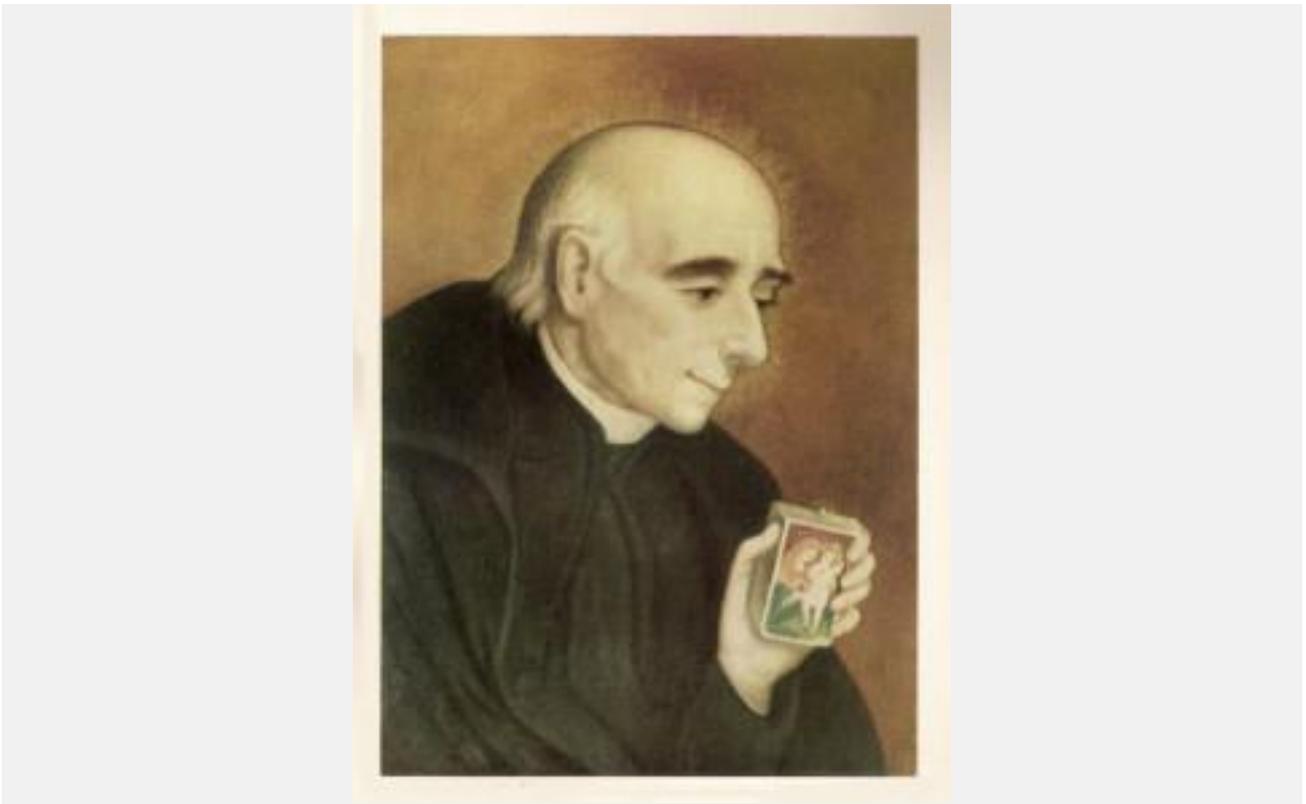


Pretoria, il bassorilievo dedicato agli immigrati che hanno rifondato la città

Emblematiche nel corso del XIX secolo furono le vicende di Teresa Viglione e Giuseppe Rubbi. Originaria del Piemonte, Teresa Viglione si rese protagonista nel 1838 di un coraggioso episodio che le permise di guadagnarsi la riconoscenza storica della comunità boera. Durante il *Great Trek*, Teresa salvò la vita ad una colonna di boeri in marcia, avvertendoli dell'imminente attacco degli indigeni del luogo. Nel 1938 il governo dell'Unione Sudafricana ricordò il gesto della ragazza italiana in uno dei bassorilievi in marmo scolpiti a Pretoria, che costituiscono il monumento dedicato ai protagonisti della Grande Migrazione. Nato a Marostica in provincia di Vicenza nel 1873, Giuseppe Rubbi giunse a Cape Town dopo aver trascorso alcuni anni in Argentina. Uomo colto e raffinato, Rubbi raggiunse in Sud Africa i più alti traguardi, divenendo alla fine un famoso costruttore. Dopo aver esercitato la professione di carpentiere presso le miniere aurifere del Transvaal, egli ritornò a Città del Capo, dove realizzò diverse opere (palazzi, chiese e scuole), tra le quali l'*Old Mutual Insurance Building*, di 18 piani, s, l'*OK Bazaar*, in Adderley Street, il *Southern Insurance Building*, l'edificio del quotidiano «Cape Times», il palazzo della *Sanlam Insurance*, tra *Burg* e *Wale St.*, il *Volk Hospital*, il teatro *Alhambra*, poi chiamato *Royal*. Un cenno a parte merita la vicenda delle cartucchiere Avigliesi. Nel 1888 due piemontesi di Avigliana (TO), Modesto Gallo, falegname, e Ferdinando De Matteis, muratore, giunsero in Sud Africa portando con sé cinque casse di dinamite. Arrivati a Leeuwfontein con la collaborazione di Agostino Murra di Busto Arsizio (VA), aprirono una fabbrica dedita alla produzione di dinamite. La scoperta di numerose miniere d'oro nella zona del Witwatersrand (Johannesburg) aveva infatti provocato l'affermarsi di un redditizio mercato della dinamite, indispensabile all'epoca per penetrare nel sottosuolo aurifero. A due anni dall'apertura della fabbrica, arrivarono nel Transvaal per lavorare sei ragazze di Avigliana, ingaggiate dalla proprietà per avvolgere la dinamite nella carta paraffina e darle la forma



definitiva. Nel giro di qualche anno esse furono raggiunte da altre venticinque ragazze che si stabilirono nella zona lavorando sempre per la fabbrica di esplosivi. Tra il 1890 e il 1897 arrivarono diverse altre persone dall'Italia, dando inizio alla formazione di una piccola comunità Avigliese. Nello stesso periodo si ebbero, purtroppo, gravi incidenti in cui trovarono la morte di alcuni operai.



Il beato Vincenzo Pallotti

La maggiore libertà religiosa introdotta dagli inglesi all'inizio del XIX secolo, consentì alla Chiesa cattolica di radicare la propria presenza anche all'interno dell'Africa meridionale. Nel 1835 il beato Vincenzo Pallotti (1795-1850) fondò nella colonia del Capo la Società dell'apostolato cattolico, un istituto di religiosi dediti alla propagazione della fede e al ritorno a Roma dei fratelli separati delle Chiese orientali e protestanti. Nel 1837 venne aperto il Vicariato apostolico del Capo di Buona Speranza, seguito poco dopo da quello del Natal, mentre nel 1870 la confessione cattolica ottenne un culto pienamente riconosciuto. Negli anni seguenti altri religiosi cattolici si recarono nella zona del Capo, svolgendovi lì la propria attività pastorale. Si ricordano padre Giovanni Battista Maggiorati e monsignor Pietro Strobinoetti.

Il radicamento degli Italiani in Sud Africa: tempi ed aspetti sociali



Tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX secolo la comunità italiana in Sud Africa fu impegnata nello sviluppo economico del paese. Occupati in gran parte nella costruzione di strade, ponti, linee ferroviarie ed edifici, gli italiani acquisirono in quegli anni la fama di lavoratori, qualificati e puntuali ed è fondato ritenere che essi contribuirono in larga misura alla realizzazione delle infrastrutture sudafricane.

La crescita dei territori dell'Africa meridionale, allora divisi tra la Provincia del Capo, soggetta alla Corona britannica, e gli Stati boeri, eredi dell'antica tradizione olandese, spinse il Governo di Londra ad allargare la propria influenza nell'intera regione. Già protagonisti di un precedente conflitto combattuto tra il 1880 e il 1881, gli inglesi e i boeri giunsero alla resa dei conti nel 1899 con lo scoppio della seconda guerra anglo-boera. Arruolatisi in netta prevalenza nelle file boere, gli emigrati italiani combatterono con impegno le forze inglesi meglio equipaggiate e più numerose.

Al termine della guerra, nonostante le limitazioni inglesi, la regione del Sud Africa continuò ad attirare l'arrivo di Italiani, convinti di poter trovare in quel Paese una propria sistemazione. L'aumentato interesse italiano spinse il governo di Roma ad intervenire presso le autorità locali. Il 2 dicembre 1902 sbarcava a Cape Town l'ispettore Adolfo Rossi, membro del Commissariato Generale dell'Emigrazione Italiana e noto esperto dei problemi sulla mobilità. La missione di Rossi doveva accertare le condizioni generali dei connazionali presenti e valutare la possibilità di nuovi arrivi, in accordo con i rappresentanti del governo coloniale inglese. Pur constatando il buon livello di vita raggiunto dagli italiani, Rossi inviò a Roma un parere negativo per un aumento della presenza italiana in Sud Africa, motivando il suo giudizio con la scarsa richiesta di manodopera sul posto e con l'insufficienza delle garanzie ricevute sulle retribuzioni dei lavoratori. Poco dopo, peraltro, le autorità inglesi adottarono per la colonia l'*Immigration Act*, un provvedimento legislativo che limitava l'ingresso nel Paese degli stranieri, con la sola eccezione per gli immigrati provenienti dai territori dell'Impero.

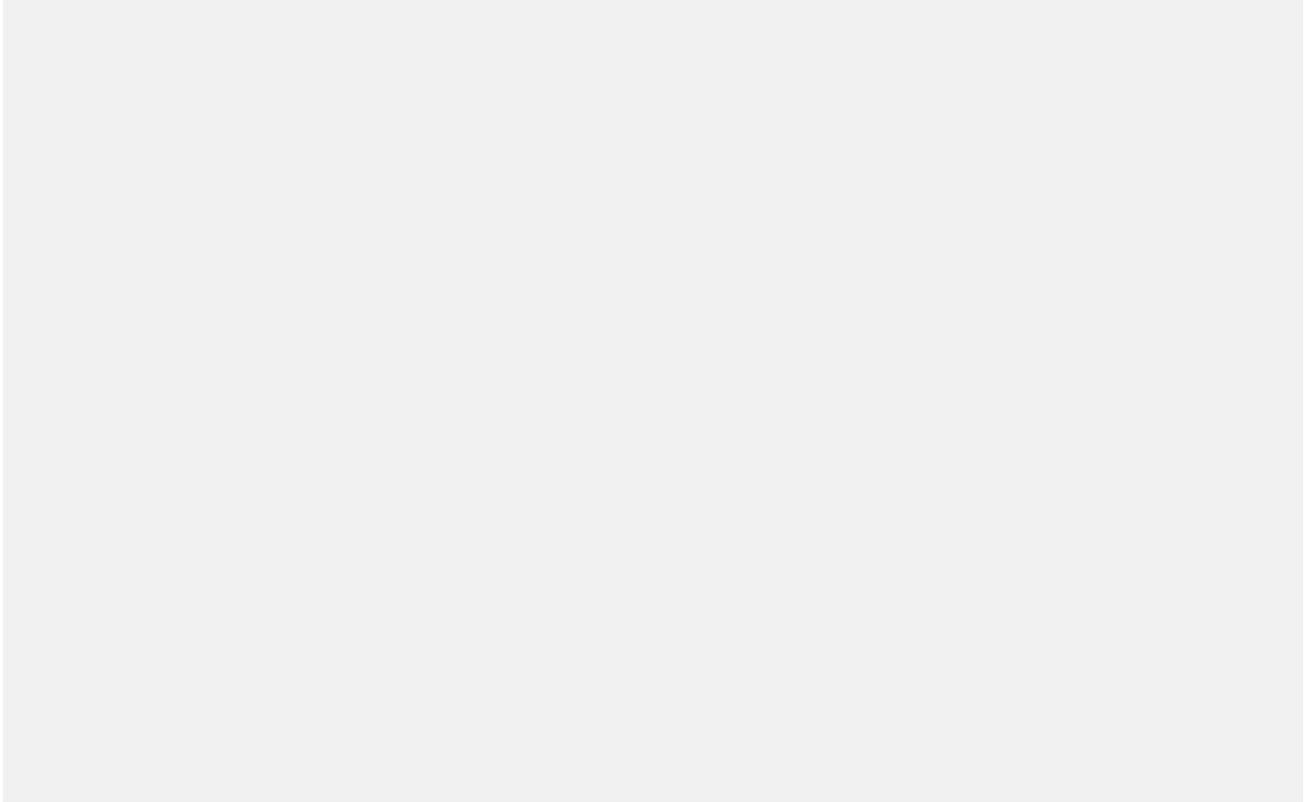


illustrazione di battaglia nella guerra anglo-boera

All'inizio del Novecento la presenza italiana all'interno del Sud Africa registrò, dunque, una battuta di arresto. La crisi economica successiva alla guerra anglo-boera e la precaria situazione politica degli ex Stati boeri andarono provocando nel Paese un diffuso malessere, il cui effetto immediato fu la crescita della disoccupazione. Un deciso miglioramento della situazione economica fu dovuto nel 1910 alla nascita dell'Unione Sudafricana, sorta per volontà di Londra dalla fusione delle Colonie inglesi del Capo, del Natal, del Transvaal e dell'Orange. Seguì la realizzazione di numerose strutture pubbliche, destinate ad ospitare le autorità di governo. La costruzione degli edifici richiese il lavoro di scalpellini, minatori e decoratori italiani.

L'assestamento della comunità italiana favorì in quegli anni un incremento dell'attività associativa. Molte associazioni, già presenti, trovarono all'inizio del XX secolo nuovi spunti per esprimere il proprio carattere nazionale. Un tipico esempio di questa nuova fase fu la Società Italiana di Mutuo Soccorso e di Beneficenza, operante a Cape Town. Istituita ufficialmente nel marzo del 1890, la Società raggiunse dopo un decennio una sua maturazione con una intensa attività.



Militari italiani arruolati in Sud Africa

Lo scoppio della Grande guerra nell'estate del 1914 coinvolse inevitabilmente anche le Colonie africane delle potenze europee. L'Unione Sudafricana partecipò al conflitto, impegnando le confinanti forze tedesche presenti nell'Africa del Sud-Ovest, ed inviando in Europa un corpo di volontari. Ciononostante, all'interno del Paese rimanevano delle forti tensioni tra i boeri, legati al ricordo della recente sconfitta subita e, per tale motivo, filotedeschi, e gli inglesi, attenti a non innescare una rivolta degli afrikaner (boeri).

Il prolungamento delle ostilità in Europa costrinse l'Italia ad abbandonare la neutralità iniziale. Nel maggio del 1915 il governo di Roma entrò in guerra al fianco delle potenze dell'Intesa, divenendo così un alleato dell'Unione Sudafricana. I legami tra la collettività italiana e la madrepatria convinsero circa 20 mila cittadini italiani, residenti in tutto il continente africano, ad arruolarsi nell'esercito italiano. Rientrati in Italia, furono inviati a combattere sulle montagne del Veneto e sulle alture del Carso.

All'inizio degli anni '20, la conquista del potere da parte di Benito Mussolini (1883-1945) portò il governo italiano ad elaborare una nuova politica in materia d'emigrazione. Secondo l'ideologia fascista, lo Stato italiano doveva farsi carico dell'organizzazione e dello sviluppo delle comunità italiane all'estero. Durante il ventennio Mussolini impiegò molte energie per l'inquadramento di quelle che il regime amava definire «Colonie italiane all'estero». I rapporti diplomatici tra l'Unione Sudafricana e il Regno d'Italia raggiunsero all'epoca dei buoni livelli; lo stesso Mussolini aveva invitato i connazionali all'estero al rispetto delle autorità locali, e ad una seria applicazione nelle proprie occupazioni. Il fascismo mirava al recupero dell'identità italiana e alla formazione di un «Italiano nuovo», enfatizzata dalla propaganda e ritenuta in grado di attirare l'attenzione delle «colonie italiane all'estero».



Protagonista della buona intesa stabilita tra i due Paesi fu il console Natale Labia, rappresentante ufficiale del Regno d'Italia in Sud Africa dal 1917 al 1936. Nel corso del suo lungo mandato egli dovette affrontare le conseguenze della grande crisi del 1929 e sostenere la politica del Duce nei confronti del continente africano.

Lo scoppio della Seconda guerra mondiale portò il Sud Africa a sostenere lo sforzo britannico nella dura lotta contro il nazismo tedesco. La dichiarazione di «non belligeranza», fatta da Mussolini poco dopo l'attacco nazista alla Polonia, spinse la comunità italiana in Sud Africa a sperare di poter sfuggire alle implicazioni della guerra. Ma così non avvenne e per nove mesi, dal settembre 1939 al giugno 1940, gli italiani vissero in una situazione di profonda incertezza, guardati con sospetto dalle autorità locali per la vicinanza dell'Italia fascista alla Germania hitleriana. Il 10 giugno 1940, in conseguenza della dichiarazione di guerra da parte di Mussolini nei confronti della Gran Bretagna, l'Unione Sudafricana entrò ufficialmente in guerra contro il Regno d'Italia. Il governo Smuts adottò subito dei provvedimenti contro la comunità italiana; il giorno successivo all'entrata in guerra dell'Italia iniziarono nel Paese le retate contro gli Italiani sospettati di essere fiancheggiatori del fascismo. Dopo alcuni mesi i civili poterono rientrare nelle loro case e furono trattenuti solo gli elementi dichiaratamente fascisti.



A partire dalla prima metà del 1941 iniziarono ad affluire in Sud Africa i primi prigionieri di guerra italiani, catturati dagli inglesi



nell’Africa Orientale Italiana. Inviati in Sud Africa, rinchiusi inizialmente in occasionali strutture, composte unicamente da recinti in filo spinato e torrette di legno per la sorveglianza, i militari italiani passarono alcuni mesi tra notevoli difficoltà. Nel 1941 le autorità britanniche diedero inizio alla costruzione di un nuovo campo di prigionia, situato in un ampio terreno non lontano dagli impianti minerari di Cullinan, ad est di Pretoria. In questa zona venne allestito il grande campo di concentramento alleato della Seconda guerra mondiale: Zonderwater (in afrikaans significa “di acqua scarsa”).

Nei primi tempi il campo ospitò un numero limitato di prigionieri italiani, alloggiati provvisoriamente in tende coloniche e con pochi servizi. La posizione del luogo, facilmente raggiungibile per strada e per ferrovia dal vicino porto di Durban, determinò in breve tempo a l’aumento del numero dei prigionieri. Tutto questo spinse gli Inglesi ad apportare significativi miglioramenti nella struttura. Il campo di Zonderwater era composto da 14 blocchi, suddivisi ognuno in 4 campi; ogni campo era in grado di alloggiare duemila uomini. Nel complesso nel campo si raggiunse il massimo di 108.885 soldati italiani, che poterono disporre di diversi servizi: ospedali, infermerie, cucine, aule studio, campi sportivi, cappelle per le funzioni religiose, laboratori tecnici, teatri e locali di ricreazione. A migliorare ulteriormente le cose nel campo giunse la nomina del nuovo comandante, il colonnello Hendrik Frederik Prinsloo, che dimostrò grande rispetto dei ruoli e un’indubbia umanità.

Le vittorie Alleate, la caduta di Mussolini e l’armistizio del 8 settembre 1943 produssero a Zonderwater e negli altri campi delle importanti novità. Ai militari italiani venne offerta la possibilità di lavorare all’esterno come prigionieri «cooperatori», naturalmente godendo di migliori condizioni rispetto a quelli che restavano nel campo. Le adesioni passarono dalle 431 del 1942 alle 10.878 del febbraio 1944, fino a toccare le 20 mila unità nel periodo seguente. Non mancarono peraltro altri tipi di scelte: vi furono anche quelli che, decisi a rivendicare la propria appartenenza all’ideologia fascista e alla lotta al fianco dell’Asse, rifiutarono ogni tipo di collaborazione con le autorità del campo, e, per tale motivo, vennero separati e destinati ad un blocco speciale. Gli studiosi delle vicende di quel tormentato periodo hanno fatto osservare che i prigionieri, catturati nella campagna d’Africa, in generale erano più attaccati all’ideologia fascista di quanti non lo fossero i soldati italiani arruolati nell’esercito italiano e successivamente catturati dagli Alleati. Da quanto è stato scritto al riguardo, si rileva che all’interno del campo squadre fasciste organizzarono vere e proprie azioni punitive nei confronti di chi si mostrava poco attaccato al regime.



Militari italiani a Zonderwater

Il campo di Zonderwater rimase in funzione fino al 1947, anno in cui gli ultimi militari italiani lasciarono il Sud Africa. Gli anni della guerra e l'esperienza dei prigionieri italiani diedero vita a quello che venne chiamato lo «spirito di Zonderwater», ovvero un proficuo rapporto di conoscenza e rispetto tra la comunità italiana e la società sudafricana. Il ricordo e l'opera dei «ragazzi di Zonderwater» favorì l'arrivo, al termine della guerra, di molti emigrati italiani.

La lunga marcia di Salvatore Borsei: nel 1930, a piedi dalla Tunisia al Sud Africa, in 21 mesi

Riportiamo, utilizzando le parole testuali del figlio che ne ha commemorato la memoria, la singolare esperienza di un abruzzese che all'inizio degli anni '30 attraversò l'intera Africa con mezzi di fortuna dopo aver vissuto l'esperienza migratoria in Europa e anche oltreoceano, per far del Sud Africa la tappa finale della sua avventura.

L'incipit è impegnativo, ripreso da Pitagora: «Quando passi i confini della tua patria, non guardare mai indietro», principio che vale specialmente per gli abruzzesi, dal carattere forte, temprato dalle loro amate montagne. Il racconto è avvincente.

«Mio padre, Salvatore Borsei, perse suo padre nella costruzione della ferrovia transiberiana nel 1888. Parigi divenne la sua città quando i suoi zii lo accolsero in casa loro e lui per questo si considerava un figlio adottivo della Francia. Sposò mia madre nel 1922. Il lavoro scarseggiava e quindi prese la decisione di cercarlo altrove. Al principio del 1924 lasciò l'Europa e partì per Buenos Aires, in Argentina, Sud America. Là lavorò per una ditta inglese che aveva vinto il contratto per la costruzione di una delle più pericolose ferrovie del mondo, che serpeggiava da La Paz, in Bolivia, a Lima, in Perù, fino a Bogotà. In certi punti la ferrovia



saliva fino a tremila metri. Si dovevano affrontare dirupi e si dovevano attraversare fiumi e i gradienti erano generalmente molto ripidi.

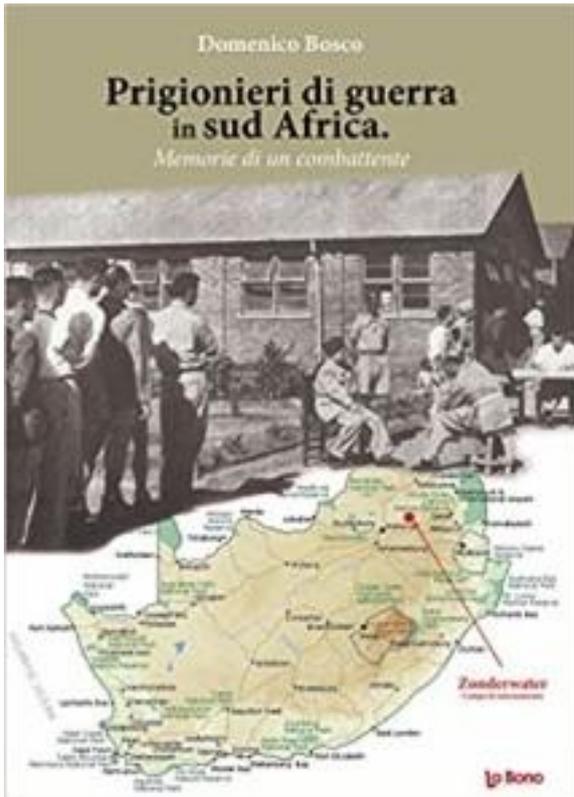
Nel 1930, dopo sette anni di questo arduo lavoro, si imbarcò su una nave a Caracas, in Venezuela, e ritornò in Italia, dove incontrò il suo primo figlio, mio fratello, che aveva ormai sette anni, per la prima volta. Ma la polizia si mise a indagare sui sotterfugi con cui aveva evitato il servizio militare ed egli dovette scappare a Marsiglia, dove si imbarcò su una nave in partenza per la Tunisia. Di nuovo lasciava mia madre sola e incinta di me. Io nacqui il 23 marzo 1931, ma incontrai per la prima volta mio padre nel 1947, quando arrivai in Sud Africa, a Palmietfontein, vicino a Johannesburg. Sulla nave mio padre divenne amico di un tunisino, al quale parlò del suo piano di raggiungere il Sud Africa. Mustafà aveva molte cose in comune con mio padre, dato che anche lui aveva vissuto abbastanza a lungo in Francia. Ospitato per alcuni mesi dal suo nuovo amico, mio padre attese di potersi unire a una carovana per attraversare il deserto del Sahara. Di tanto in tanto, attraversando la parte algerina del deserto, nel Tassili, gli capitava di incontrare fortini della Legione Straniera francese, per cui, quando raggiunsero la regione montana dell'Ahaggar fu come arrivare in paradiso. Finalmente l'erba per i cammelli era abbondante e i beduini parlavano anche di fiumi sotterranei e di antiche pitture rupestri. Vi erano più vita, più acqua e più verde di quanto gli riuscisse di ricordare, il che gli faceva comprendere quanto fosse diventato come un isolano nel viaggiare per chilometri e chilometri fra le dune di sabbia. Questa regione con montagne alte quanto il Gran Sasso gli fecero anche sentire la nostalgia del suo amato Abruzzo.

Il viaggio proseguì e la routine più disgustosa ma necessaria era quella di dover bere dalle sacche di acqua fatte con gli stomaci delle capre. Il mattino presto, quando l'acqua era ancora fredda o bollita per fare il tè, era sopportabile, ma nel caldo asfissiante della giornata diventava disgustosa. Incontrarono numerose carovane lungo quella che veniva chiamata una strada, benché per lui dovesse restare un mistero come riuscissero a sapere dove stavano andando. Carcasse di cammelli morti e abbandonati nella sabbia gli ricordavano il famoso detto di Ungaro su come la morte tocchi la vita di ognuno. Piano piano, da un'oasi all'altra, arrivarono fino a Bourem, che è il punto più a nord raggiunto dal fiume Niger nel Mali. La peculiarità del posto è che là dove arriva a toccare il 17° parallelo, si trova quasi esattamente sul meridiano di Greenwich. Più a sud, lungo il Niger, a Gao, la parte più faticosa dell'intero viaggio era finita. Sia gli uomini che i cammelli erano esausti.

Il difficile tragitto da Tunisi a Gao aveva richiesto un periodo di quattro mesi. La carovana partì per il viaggio di ritorno e lui rimase là a compiere il proprio destino. A piedi o in canoa riuscì a raggiungere Port Harcourt, nel delta del fiume Niger. Qui poté riposare in una stazione missionaria anglicana. A questo stadio della sua vita era ormai un provetto



muratore e la sua voglia di essere utile in tutti i modi possibili era molto apprezzata dai missionari, non soltanto in questa missione, ma in tutte quelle che visitò nel corso del suo viaggio. Erano tutti più che felici che restasse per tutto il tempo che desiderava.



Mio padre sapeva che a Douala, in Camerun, vivevano due suoi primi cugini, Quinto e Pio D'Amico, e quindi aveva bisogno di essere in buona salute e in forze prima di partire per andarli a trovare. I fratelli D'Amico erano proprietari di una segheria nella giungla ed esportavano legname in Francia. La sua permanenza fra loro fu piacevole, ma ben presto decise di continuare il suo viaggio attraverso il Gabon e il Congo per raggiungere il fiume Congo. Da qui si diresse verso Leopoldville (Kinshasa), in Zaire. E questa parte del viaggio fu confortevole quanto la traversata del Sahara, ma per opposte ragioni. Il terreno era difficile e vi era fin troppa acqua a causare molte malattie e tante difficoltà. Ci sono tanti santi, alcuni meritevoli di questo appellativo, altri no. Ma almeno i missionari in giro per l'Africa meritano un posto in paradiso, nel caso esista. Sono eroi sconosciuti capaci di altruismo nella forma più pura, senza vanità e senza egoismo.

Per raggiungere Kananga, a metà strada fra Leopoldville (Kinshasa) ed Elisabethville (Lumumbashi), fece uso soprattutto di canoe e scoprì che questo era un modo piacevole di viaggiare. L'acqua era pulita e rinfrescante, certamente molto diversa da quella nelle sacche di stomaco di capra nel deserto. Un incontro con una tribù indigena destò in lui una profonda impressione. Una grande folla aveva formato un cerchio intorno a un grande



appezzamento di terreno e aveva appiccato il fuoco all'erba. Poi avanzavano lentamente verso il centro del circolo e tutto quello che trovavano già cotto dalle fiamme veniva mangiato. Formiche, topi, serpenti, vermi, eccetera. Ma che ne sanno di bocconcini appetitosi i frequentatori di Maxim a Parigi? Queste erano vere delicatezze.

La traversata da Lumumbashi, in Zaire, allo Zambia (Northern Rhodesia) non presentò alcun problema e ancora una volta trovò ospitalità in una missione anglicana a Mufulira, sulla Copperbelt (cinture del rame). E di nuovo pagò in natura per l'ospitalità, ma dopo alcuni giorni cadde ammalato e svenne. Aveva raccontato la sua odissea a uno dei missionari, il quale fu veramente addolorato nel vederlo morire dopo aver superato tante avversità. Il corpo fu coperto con un lenzuolo e sistemato su una barella. Fu scavata una tomba nel piccolo cimitero della missione e mentre il "corpo" sulla barella veniva trasportato alla sua estrema dimora, il missionario che lo accompagnava recitava le ultime preghiere. Il movimento ondulatorio fece uscire un braccio dalla barella e il missionario si chinò per rimmetterlo a posto. Nel toccarlo gli sembrò di percepire un battito cardiaco e così il funerale fu annullato. Per sua fortuna il braccio uscito dalla barella era proprio dalla parte del religioso in preghiera. Dopo un periodo di convalescenza, riprese il suo viaggio verso sud attraverso lo Zambia (Northern Rhodesia) e lo Zimbabwe (Southern Rhodesia). Fu come una passeggiata nel parco, dato che di tanto in tanto erano anche disponibili mezzi di trasporto motorizzati. Attraversò il confine per entrare in Sud Africa e si diresse subito verso Johannesburg. A sua insaputa, il suo amico missionario di Mufulira aveva scritto alle autorità sudafricane, informandole della sua morte, per cui, al suo arrivo, erano già a conoscenza del suo lungo e difficile viaggio. La sua storia li aveva colpiti e commossi, al punto che gli diedero subito la residenza permanente.

La marcia era finita e la sua destinazione finale era in vista. Salì su un treno per Durban, dove ebbe il benvenuto dai molti suoi corregionali abruzzesi: Argentieri, Cocciantè, Buccimazza, Morelli, eccetera. Erano quelli gli anni in cui si costruivano ferrovie e ponti in tutto il Natal (Kwa Zulu Natal) e fu ingaggiato come caposquadra da Olaff Grinaker. Non prese la malaria pur avendo attraversato l'Africa a piedi e trascorrendo gran parte della sua vita lavorativa nei cantieri all'aperto. La sua avventura africana, cominciata nel settembre del 1930, si concluse nel 1932, un'odissea di 21 mesi. Mio padre era nato nel 1885 e morì nel dicembre del 1969. Aveva 84 anni».

Un'avventura migratoria straordinaria che ebbe un lieto fine, a sottolineare la straordinaria intraprendenza degli italiani.

L' emigrazione del secondo dopoguerra



Finita la guerra, la comunità italiana in Sud Africa riprese la propria vita cercando di concentrarsi sul lavoro e sulla ricerca di un futuro migliore. Nel frattempo il governo del Paese passò nelle mani del Partito nazionalista boero, che avviò un regime di separazione razziale tra bianchi e neri. La politica boera consentì all'emigrazione italiana di trovare un nuovo sbocco nell'Africa australe, nonostante le mete privilegiate al di fuori dell'Europa restassero per gli italiani i Paesi del Nord America, dell'Australia e dell'America Latina. Per gestire le partenze, nacquero in Italia, tra la fine degli anni Quaranta e l'inizio dei Cinquanta, diverse organizzazioni pubbliche e private, laiche e religiose, come il Cime (Comitato Intergovernativo per le Migrazioni Europee), la Direzione Generale dell'Emigrazione del ministero degli Esteri, la Pontificia Opera di Assistenza, la Sipe (Società Italiana Patronato per l'Emigrazione), l'Opera Bonomelli, le Acli, l'Icle (Istituto di Credito per il Lavoro Italiano all'Estero), l'Onarmo (Opera Nazionale Assistenza Religiosa e Morale agli Operai), e l'Opera intitolata al cardinale Ferrari.



Ingresso del Club degli Italiani a Pretoria

Nel 1950 e nel 1951 arrivarono nel Sud Africa più di mille italiani: il 5,3% dei 12.806 stranieri immigrati nel Paese nel 1950 e il 7,4% dei 15.275 di quelli arrivati nel 1951. Negli anni seguenti l'abilità sul lavoro, il loro comportamento e i rapporti politici instaurati con il partito boero al governo convinsero le autorità sudafricane ad incrementare e valorizzare l'emigrazione latina.

La nuova realtà sudafricana interessò l'Italia anche dal punto di vista finanziario. Dalla fine degli anni Quaranta iniziarono ad affluire verso il Sud Africa numerosi imprenditori e finanziari italiani, convinti di poter investire le loro risorse in un luogo sicuro e di possibile guadagno. Tra gli imprenditori arrivati in quel periodo si ricordano il padovano Sgaravatti, U.C.R.I. (Unione delle Comunità Romanes in Italia) - Via di Porta San Lorenzo. 5 • 00185 Roma



facoltoso proprietario agricolo di una nota azienda di Saonara (PD), Marzotto di Vicenza, il gruppo Venini di Venezia, e poi la casa d'auto torinese FIAT, l'Ansaldo di Genova, le imprese edilizie Astaldi di Roma, la Costruzioni Edili e Stradali di Savona, l'Eternit di Genova, l'impresa Puccini di Roma, la Cieni di Genova, la Chioma Pavolini dall'Abruzzo, l'Impresit e la Olivetti.

L'avvio di stabili rapporti economici tra i due Paesi rese possibile un maggiore interesse politico tra Roma e Pretoria. Inserito ancora all'interno del *Commonwealth* britannico, il Sud Africa mostrava in quegli anni un deciso indirizzo diplomatico filooccidentale, motivato dalla sua strategica posizione per il controllo di tutta l'Africa meridionale. Da non trascurare erano poi le relazioni maturate tra l'Unione Sudafricana e la Chiesa cattolica. Nel gennaio del 1951 il Vaticano autorizzò la formazione in Sud Africa di una gerarchia ecclesiastica locale; nel maggio 1952 Pio XII proclamò la Vergine Assunta patrona del Sud Africa, al termine del primo Congresso Mariano del Paese, presieduto da Mons. Martino Lucas, delegato apostolico nell'Africa meridionale. L'elezione a cardinale, nel 1960, dell'arcivescovo di Cape Town, Owen McCann, rafforzò ulteriormente la posizione del cattolicesimo sudafricano, la cui crescita sarà seguita con particolare attenzione dai pontefici Giovanni XXIII (1958-1963) e Paolo VI (1963-1978). La nascita della repubblica del Sud Africa nel 1961, e l'inasprimento del regime afrikaner verso la popolazione di colore, causarono delle forti tensioni tra Pretoria e il Vaticano, accusato di ingerenza negli affari interni del Sud Africa con le sue denunce di soprusi e violenze contro la popolazione nera.

L'impegno del clero cattolico in Sudafrica vide l'arrivo in forma stabile, a partire dagli anni Cinquanta, dei Missionari del Sacro Cuore e dei Lazzaristi, poi raggiunti dai Passionisti. Già presenti erano invece i Servi di Maria, che, nel 1956, aprirono la cappellania per gli emigrati italiani dell'intera diocesi di Johannesburg. Oggi molto attivi risultano anche gli Stigmatini, in particolare da ricordare anche l'intensa attività degli Scalabriniani, dei Comboniani presenti ed i Gesuiti.



Presente e futuro degli

Italiani in Sud Africa

La “rivoluzione pacifica” guidata da Nelson Mandela ha permesso al Sud Africa di superare la stagione dell'*apartheid* e di trasformarsi in un Paese democratico. Con la nomina di Mandela a presidente è iniziata una lunga stagione di riforme in grado di realizzare finalmente quel “Rinascimento africano” più volte annunciato. Sono molte le sfide da affrontare: riguardano il contrasto dell'alto tasso di disoccupazione, la repressione della criminalità comune, l'insicurezza nelle città, la piaga dell'AIDS (sono milioni i sieropositivi). Per il raggiungimento dei traguardi della *Rainbow Nation* (“la nazione dell'arcobaleno”, così è stato definito il Sud Africa) partecipa in maniera attiva la comunità italiana con la sua schiera di liberi professionisti, insegnanti, artigiani ed imprenditori, impegnati all'interno dei vari campi dell'economia, e con i suoi lavoratori. Livelli di eccellenza sono stati raggiunti nei settori della meccanica, dell'edilizia, di alcuni prodotti alimentari, e della ristorazione. È ben radicato sul territorio anche il fenomeno dell'associazionismo italiano (in Sud Africa anche sotto forma di Club italiano), anche dopo le seconde generazioni hanno iniziato a essere diversi gli interessi dei membri della comunità e qui, come in altri Paesi, l'associazionismo tradizionale va incontro a diverse difficoltà.

Rappresentanti dell'emigrazione italiana in Sud Africa sono presenti all'interno del Consiglio Generale degli Italiani all'estero, il CGIE, e dei Comitati degli Italiani all'estero, i COMITES, istituiti nel 2003. Opera inoltre la Società Dante Alighieri, per tenere viva la lingua materna tra gli italiani e diffonderne la conoscenza tra la popolazione autoctona.



Italiani a Città del Capo, oggi

L'attuale comunità italiana

Gli italiani residenti in Sud Africa sono risultati 34.465 (per metà donne) al 31 dicembre 2018 nell'Anagrafe degli italiani all'estero: il totale degli italiani in Africa ammonta a 68.523 e, quindi, si tratta della più consistente presenza italiana in Africa. Il 42,3% è presente sul posto per emigrazione, il 48,9% per nascita sul posto e il 4,5% per acquisizione della cittadinanza. La comunità non è stata ravvivata da un flusso costante e significativo di arrivi ma, comunque, l'incidenza degli anziani, pur consistente (21%), è più bassa rispetto a quella di altre antiche collettività, e l'incidenza dei minori (16%) è di un punto più alto rispetto alle media AIRE.

Il flusso degli italiani in Sudafrica negli ultimi due decenni è stato molto contenuto, poco più di 300 persone l'anno, per un totale di 6.609 unità nel periodo 2000-2018.

In conclusione, sembra che questa destinazione abbia perso la sua appetibilità per la lontananza, le condizioni di sicurezza e le opportunità di guadagno. Tra gli stessi membri della comunità italiana non sono mancati quelli spostatisi nel Regno Unito, in Australia, in Canada e in Russia. La maggior parte, comunque, è rimasta, perché con il tempo si finisce per far corpo con il Paese di accoglienza o dove si è nati da genitori ivi immigrati. Questa situazione desta una particolare attenzione non solo dal punto di vista sociologico ma anche da quello umano e culturale. Non mancano quindi le prospettive per interessarsi a questa lontana collettività, che ha messo radici in un Paese dalle grandi potenzialità, non confortate dagli obiettivi conseguiti, come purtroppo continua a capitare all'intero continente africano.



Dialoghi Mediterranei, n. 42, marzo 2020

gratoria. La condizione dell'immigrato è allora segnata da una "doppia assenza", perché l'assenza dal paese d'origine si traduce in una speculare nella società di insediamento, dove non è mai pienamente accettato perché straniero.

Le ricerche di Sayad, proseguite per tutti gli anni Ottanta e Novanta, ci conducono al periodo attuale, in cui l'etnografia delle migrazioni ha ormai raggiunto una maturità teorica e una posizione consolidata, in sociologia come in antropologia, come vedremo nel prossimo capitolo.

Le prospettive contemporanee

Sono passati molti anni, ma l'aneddoto illustra così bene uno dei temi centrali del nostro libro – i legami transnazionali – che non posso non riportarlo, ricostruendolo a memoria. Era l'estate del 2004 e stavo tornando in Italia dal Marocco, dove avevo passato il mese di agosto a fare ricerca sul campo tra Casablanca e Khouribga; avevo scelto di viaggiare in pullman, così come migliaia di migranti marocchini, e mentre aspettavamo di partire vidi un uomo sui trent'anni con evidenti problemi a una gamba che trascinava un'enorme valigia. Io e un altro ragazzo prontamente ci avvicinammo per aiutarlo ma sollevando il bagaglio ci accorgemmo che era pesantissimo. A fatica riuscimmo a metterlo nel bagagliaio e, saliti a bordo, ci sedemmo tutti e tre vicino per chiacchierare. Incuriositi, io e l'altro ragazzo, Hassan, chiedemmo al proprietario della valigia – che dopo essersi presentato come Khalid ci disse di essere egiziano – che cosa contenesse di così pesante: «Un clandestino?» scherzammo. Khalid rise e ci raccontò che abitava ad Alessandria da anni ed era venuto in Marocco per conoscere i genitori di sua moglie, per poi aggiungere che la valigia era piena di sabbia! «Sì», ci disse, «sabbia. Perché mi sto costruendo la casa in Italia e per fare la malta ho recuperato della sabbia in Egitto, l'anno scorso, e quest'anno l'ho presa qua in Marocco, il paese di mia moglie. Così nella nostra casa ci sarà qualcosa dei nostri due paesi...» (Carlo Capello).

La vignetta etnografica sopra rievocata da uno dei coautori del libro e legata al suo lavoro sul campo condotto tra Italia e Marocco all'inizio degli anni Duemila mette in scena alcune delle questioni che affronteremo in questo capitolo: la forza dei legami transnazionali che uniscono contesti di partenza, transito e approdo delle migrazioni; l'intreccio tra le dimensioni simboliche e le pratiche della mobilità; il ruolo delle case e delle altre infrastrutture materiali e immateriali che conferiscono un senso ai viaggi e ai rientri dei migranti nei paesi d'origine.

Come abbiamo visto al termine del capitolo 1, a partire dagli anni Ottanta del secolo scorso l'etnografia delle migrazioni si è affermata in modo sempre più solido ed è stata protagonista nei decenni successivi di una crescita sempre più marcata nel contesto degli studi antropologici e sociologici sulla globalizzazione.

Se per lungo tempo, infatti, le forme di mobilità erano rimaste ai margini degli interessi di ricercatori ben più attenti alla sedentarietà e ai localismi piuttosto che ai contatti culturali e alle dinamiche di trasformazione delle comunità descritte nelle loro etnografie (Malkki, 1997), alla fine del XX secolo migranti, turisti e altri "nomadi della contemporaneità" (Callari Galli, 2004) sono diventati i protagonisti di una vera e propria esplosione di ricerche dedicate alle storie di vita, alle pratiche, alle elaborazioni culturali di individui e collettività nell'epoca della globalizzazione. La condizione umana di persone che per necessità o per scelta lasciano il proprio luogo di nascita per mettersi in viaggio e superare ostacoli e frontiere in cerca di lavoro, sicurezza, felicità è apparsa sempre più come una chiave di lettura necessaria per interpretare l'età postmoderna di un mondo deterritorializzato e "fluidico" (Bauman, 2001).

«Siamo in un periodo di boom per l'antropologia della migrazione»: così scriveva Steven Vertovec (2010, p. 2) introducendo un volume dedicato a esplorare le "nuove direzioni" di un settore di studi che negli ultimi decenni pare aver conquistato una centralità e un'importanza crescenti nell'ambito della disciplina antropologica. È sufficiente in effetti analizzare le percentuali di tesi di dottorato, di pubblicazioni e di workshop delle più recenti edizioni delle principali conferenze internazionali per rendersi conto di come le migrazioni siano diventate uno dei principali oggetti di indagine etnografica, di sperimentazione metodologica e di concettualizzazione teorica per un'intera generazione di antropologhe e antropologi. Non si tratta certamente di un fenomeno riscontrabile nella sola antropologia; numerose sono le discipline, dall'economia alla geografia culturale, dalla psicologia sociale alle scienze politiche, dalla storia ai *cultural studies*, a essersi interessate ai processi di globalizzazione e alle migrazioni. Tuttavia gli studiosi che hanno condotto le loro ricerche attraverso quella particolare pratica di viaggio e di scrittura che è l'etnografia, ossia sostanzialmente sociologi e antropologi, sono parsi nella situazione migliore per cogliere la dimensione costituita «dalle articolazioni tra i luoghi dal quale il migrante proviene e quelli verso cui è diretto», nonché per condurre

«l'esplorazione dei modi in cui le persone rispondono a livello locale a processi di ordine globale» (Brettell, 2000, p. 98).

Tale attenzione ai collegamenti tra luoghi di origine e di approdo dei migranti e alle questioni di scala che modulano il rapporto locale/globale, come vedremo nel corso delle prossime pagine, è strettamente legata all'emersione del transnazionalismo come principale paradigma interpretativo delle migrazioni nel mondo contemporaneo (Kearney, 1995). Un modello di analisi che ha poi contribuito a sviluppare in tempi più recenti un ulteriore *mobility turn* con l'obiettivo di inserire lo studio delle migrazioni in una prospettiva ancora più ampia, riflettendo sulle articolazioni della mobilità e dell'immobilità nel quadro delle disuguaglianze globali generate dal capitalismo neoliberista. Un mondo in cui, oltre a ripensare alcune delle categorie attraverso cui è possibile analizzare le esperienze dei migranti interni e internazionali, dei turisti, dei lavoratori pendolari o in trasferta, occorre prestare particolare attenzione ai dispositivi con cui vengono irrigiditi e differenziati i percorsi consentiti ai più marginali: i "migranti forzati" che fuggono da situazioni di pericolo e rimangono sospesi nel limbo delle procedure per la richiesta di asilo, o che vengono rigettati dai sistemi di protezione umanitaria finendo per ritrovarsi in una condizione di irregolarità e di sfruttamento nei settori più penalizzati del mercato del lavoro nero, coloro i quali vivono in situazioni di grave precarietà abitativa, in stabili abbandonati o in accampamenti informali nelle periferie delle metropoli, nelle aree rurali o nelle zone di confine. Al governo biopolitico del corpo dei migranti, agli "stati d'eccezione" che segnano le loro biografie e al regime di esclusione sistematica che segna le loro esistenze sarà dedicata l'ultima parte del capitolo.

2.1

L'era della globalizzazione

Secondo il Cambridge Sociological Abstracts, il database scientifico che indicizza un amplissimo numero di pubblicazioni di sociologia e altre scienze sociali, tra il 1965 e il 1984 solamente 14 studi avevano tra le proprie *keywords* il termine "globalizzazione". Alla fine del decennio seguente, tali studi avevano superato quota 4.000 (Gille, Ó Riain, 2002).

La quantità degli studi prodotti nel corso degli anni Novanta è stata sostenuta da un contemporaneo approfondimento della qualità della riflessione sui diversi, multiformi aspetti dei processi di globalizzazione, rispetto alla quale sono andate declinandosi dimensioni economiche, politiche, finanziarie, sociali, culturali. Punto di partenza per gli etnografi che hanno voluto confrontarsi con la vera e propria sfida di un'etnografia globale – capace di analizzare relazioni sociali e dinamiche culturali scorporate da territori e comunità locali (Burawoy *et al.*, 2000) – è stato senza dubbio il confronto con il pensiero di Immanuel Wallerstein (1974) e con la sua concettualizzazione di un sistema-mondo, nel quale il rapporto disuguale in termini di potere e benessere tra centri e periferie si pone come il principale paradigma interpretativo del mondo postcoloniale segnato dal capitalismo globale: un mondo in cui le migrazioni si pongono come una delle dinamiche correlate alla divisione internazionale del lavoro e alle disuguaglianze tra paesi esportatori di manodopera a basso reddito e paesi ricchi importatori di forza lavoro.

La macroprospettiva di Wallerstein, strutturalmente centrata sulla dimensione statale delle relazioni tra centro e periferia, ha fornito una cornice di sistema entro cui poter inserire declinazioni regionali e microgeografiche di matrice specificamente antropologica, come hanno mostrato i coniugi John e Jean Comaroff (1992).

Altrettanto irrinunciabile riferimento per chi in questi anni si è recato sul campo per studiare le migrazioni internazionali è il concetto di global cities elaborato da Saskia Sassen (1997). L'attenzione rivolta dalla sociologa alle grandi metropoli, dove si concentrano i centri direzionali delle forze propulsive della globalizzazione e dove si localizzano i gangli di quelle estese e multiformi reti di interconnessione planetaria che attraversano il nostro mondo, ha il merito di riscattare e riorganizzare le unità spaziali delle precedenti analisi: emergono infatti qui con evidenza da un lato le dimensioni subnazionali, città e regioni *in primis*, e dall'altro le entità sovranazionali, multinazionali e transnazionali (Robinson, 2009). L'analisi di Sassen, condotta a partire dai casi studio di New York, Londra e Tokyo osservate tra gli anni Ottanta e Novanta, dedica uno spazio molto rilevante alle relazioni tra migrazioni e capitale globale, sottolineando come all'opposizione tra *downtowns* scintillanti di grattacieli e aree suburbane degradate e densamente popolate corrisponda il divario tra le élite che governano i processi di globalizzazione e le masse di lavoratori migranti che svol-

gendo i tanti "lavori sporchi", precari, irregolari e di servizio rendono possibile l'esistenza delle "città globali".

Se il punto di vista macrostrutturale risulta indispensabile per situare correttamente le dimensioni individuali e di rete tipiche dell'osservazione etnografica, il necessario passaggio dallo studio degli aspetti economici della globalizzazione a quelli più prettamente culturali può seguire le traiettorie indicate non a caso da un geografo quale David Harvey (1997, p. 83), che, individuando la compressione delle dimensioni spaziotemporali e il collasso delle barriere spaziali come caratteristiche principali del passaggio da una società caratterizzata da logiche di produzione fordiste a un'epoca postfordista, definisce postmoderna la condizione esistenziale in cui si riscontra «un'accentuata volatilità e carattere effimero di mode, prodotti, tecniche di produzione, processi di lavoro, idee e tecnologie, valori e pratiche stabilite» e in cui «emergono profonde questioni di significato e interpretazione».

Questioni che investono non solo il globale, ma anche la produzione del locale: la compressione dello spazio e del tempo infatti è il fenomeno centrale non solo dei processi di globalizzazione, ma anche delle parallele dinamiche di "localizzazione". Con questo binomio Zygmunt Bauman (2001, p. 4), sociologo noto in modo particolare per aver riccamente declinato il concetto di società liquida, mette in luce un aspetto rilevante per affrontare lo studio delle migrazioni nelle società complesse: mentre alcuni segmenti di élite diventano infatti globali nel pieno senso della parola (intellettuali, uomini d'affari, dirigenti di grandi industrie, artisti), intere popolazioni rimangono invece inchiodate alla propria località, una condizione esistenziale fortemente penalizzante e segregante in un mondo nel quale «la mobilità assurge al rango più elevato tra i valori che danno prestigio e la stessa libertà di movimento [...] diventa rapidamente il principale fattore sociale di stratificazione dei nostri tempi, che possiamo definire [...] postmoderni».

La visione ottimistica che vorrebbe descrivere la contemporaneità come un'epoca in cui tutti sono movimento, in cui i confini naturali e le barriere di classe vengono meno nel trionfo del neoliberalismo, dei viaggi e dei consumi, trascura dunque la fondamentale differenza che intercorre tra «l'attraversare il mondo e il vederselo passare accanto» (Bauman, 2001, p. 100), ossia tra le condizioni paradigmatiche che Bauman definisce del "turista" e del "vagabondo". Mentre la

globalizzazione lavora incessantemente per soddisfare i desideri del turista abbattendo le barriere alla libera circolazione di denaro, merci e informazioni, allo stesso tempo si costruiscono nuovi fossati e nuove barriere (chiamate di volta in volta leggi “sull’immigrazione” o “sulla nazionalità”) che bloccano i movimenti del vagabondo: un tipo di viaggiatore involontario, partito a causa di disuguaglianze globali che lo sradicano dalla sua località e gli impediscono di trovare altri luoghi migliori dove fermarsi.

Occorrono dunque tutta l’accortezza e la lucidità di un antropologo come James Clifford per recuperare ed estendere la metafora del viaggio anche a quei viaggiatori costretti alla mobilità, quei lavoratori migranti la cui mobilità è coatta, organizzata entro un assetto di lavoro subordinato e rigorosamente disciplinato. Mentre l’hotel può essere eletto a immagine emblematica della vita dei turisti della globalizzazione, quali ambientazioni potrebbero realisticamente essere immaginate per i rapporti culturali di «qualcuno che provenendo dalle campagne guatemalteche o messicane attraverso la frontiera statunitense», o di un africano occidentale che giunga nella *banlieue* parigina senza aver mai visto un albergo? Clifford si interroga su questo e per trovare una risposta ci invita a spostare tutta la nostra analisi sul terreno della «cultura-come-rapporti-di-viaggio» (Clifford, 1999, p. 37), un sito tanto d’incontri di viaggio quanto di residenza: «Se ripensiamo la cultura e la sua scienza, l’antropologia, in termini di viaggio, allora l’angolazione organica, naturalizzante del termine “cultura” [...] si trova messa in discussione. E affiorano più nettamente delineate storicità costruite e contestate, siti di dislocazione, interferenza e interazione».

In questa prospettiva, il lavoro dell’etnografo va configurandosi proprio come esercizio di messa a fuoco delle dimensioni del viaggio, senza perdere di vista la rilevanza dei centri, dei villaggi, dei terreni. Emergerà così come gli attori sul campo diano un senso a ciò che è locale e ciò che è globale e il ricercatore potrà «mettere in rilievo le molteplici, differenti modalità del nesso tra dentro e fuori, e ricordare che il viaggio, o lo spostamento, può coinvolgere forze che potentemente passano attraverso: la televisione, la radio, i turisti, le merci, gli eserciti» (ivi, p. 42).

L’assonanza tra i termini inglesi *roots* (“radici”) e *routes* (“strade”) diventa per Clifford un’efficace via per scardinare i concetti di comunità confinata, di cultura organica, di rapporto statico tra centro e peri-

feria, mettendo invece in luce la rilevanza delle esperienze di frontiera e di diaspora, attraverso cui luoghi separati e popoli dispersi possono trovarsi in relazione grazie a un viavai reso possibile dalle moderne tecnologie dei trasporti, delle comunicazioni e dalle migrazioni per lavoro. Aerei, telefoni, parabole satellitari riducono le distanze e agevolano il traffico, legale e illegale, fra i luoghi del mondo. Una connessione che passa attraverso la consapevole riconfigurazione da parte dei migranti dei propri riferimenti culturali all’interno di nuovi spazi (Gupta, Ferguson, 1992) e la capacità delle diaspore di immaginarsi come comunità al di là della prossimità fisica (Anderson, 1996).

Ed è proprio il concetto di immaginazione che ci conduce a trattare brevemente di *Modernità in polvere*, il fondamentale volume dell’antropologo di origini indiane Arjun Appadurai (2001) che, al di là di qualche limite evidenziato nel corso degli anni (Trémon, 2012), costituisce l’opera di riferimento per molti etnologi che in questi anni si sono recati sul campo per seguire le migrazioni nel mondo globale. La «modernità in polvere» tratteggiata da Appadurai deriva dagli effetti dell’interazione complessa tra comunicazioni di massa, migrazioni e immaginazione sociale. Quest’ultima è stimolata dai mass media elettronici e dai flussi transnazionali di persone e costituisce uno degli aspetti cruciali del presente globale. Le migrazioni non sono certamente un fatto nuovo nella storia dell’umanità. Ciò che è diverso dal passato è la combinazione della circolazione di masse di persone con il fluire delle immagini massmediatiche. Come osserva Appadurai,

quando lavoratori turchi emigrati in Germania guardano film turchi nei loro appartamenti tedeschi, quando coreani a Philadelphia guardano le Olimpiadi di Seoul grazie a collegamenti via satellite dalla Corea, e quando tassisti pakistani a Chicago ascoltano le cassette di prediche registrate in Pakistan o in Iran, siamo di fronte a immagini in movimento che incrociano spettatori deterritorializzati. Tutto ciò crea sfere pubbliche diasporiche, fenomeni che mettono in crisi quelle teorie che continuano a basarsi sulla rilevanza dello stato nazionale come fattore chiave dei più rilevanti mutamenti sociali (Appadurai, 2001, p. 17).

La rilevanza delle migrazioni di massa e delle mediazioni di massa non risiede dunque nella loro presunta novità, quanto nella loro capacità combinata di ampliare enormemente il numero di persone che possono immaginare di vivere e lavorare in luoghi diversi da quelli in cui

sono nati. L'immaginazione di nuovi modi di vita riguarda non solo le persone che migrano, ma anche coloro che sono immigrati e pensano di tornare, coloro che non sono ancora emigrati e si preparano o sognano di partire, e persino coloro che non pensano e non vogliono affatto emigrare. I "flussi culturali globali" che attraversano il mondo contemporaneo si articolano, secondo l'analisi di Appadurai, in cinque specifiche dimensioni, o per meglio dire "panorami": 1. etnorami, ossia l'insieme di tutti quei gruppi di persone, turisti, migranti, rifugiati ecc. che affrontano la realtà di doversi muovere, o la volontà di farlo; 2. mediorami, che indicano le capacità elettroniche di distribuire informazioni e le immagini del mondo prodotte dai media; 3. tecnorami, la configurazione globale di una tecnologia sempre più rapida, fluida e in grado di muoversi attraverso i confini; 4. finanziorami, la complicata, talvolta misteriosa, disposizione del capitale globale tra mercati monetari, borse nazionali e speculazioni commerciali; 5. ideorami, concatenazioni di immagini, spesso di natura politica, che attengono alle ideologie e alle controideologie statali e antistatali. Le "disgiunture" di velocità, intensità e volume tra questi diversi flussi sono il tratto caratterizzante di una modernità in cui si muovono non solo i migranti, ma anche gli etnografi che si recano su campi di ricerca attraversati da panorami mutevoli e "polverizzati". Emerge dunque la necessità per i ricercatori di dare vita a un'"etnografia cosmopolita", che provi a cogliere l'impatto della deterritorializzazione sulle risorse immaginative delle esperienze vissute localmente: «Detto altrimenti, il compito dell'etnografia diventa oggi la risoluzione di un enigma: qual è la natura della località come esperienza vissuta in un mondo globalizzato e deterritorializzato?» (ivi, p. 75).

2.2

La prospettiva transnazionale

La risposta che molti etnografi hanno trovato per rispondere alle sfide poste dalla globalizzazione può essere sintetizzata da un termine unico, ma estremamente sfaccettato: transnazionalismo (Levitt, Jaworsky, 2007).

Similmente a "globalizzazione", anche "transnazionalismo" in pochi anni è diventata una parola chiave per interpretare la contemporaneità, andando di pari passo incontro a un moltiplicarsi di accezioni, sfuma-

ture, interpretazioni, declinazioni, contestazioni. Transnazionali sono diventate le comunità, le identità, le pratiche, le famiglie (Parreñas, 1998) e i villaggi (Levitt, 2001), è stato individuato un "transnazionalismo dall'alto" e un "transnazionalismo dal basso" (Smith, Guarnizo, 1998), e si è riscaldato il concetto parlando di translocalismo e transurbanismo (Smith, 2001). Si sono opposte le visioni di chi ha visto in questo nuovo filone di studi la risposta necessaria per descrivere e interpretare un fenomeno del tutto nuovo e chi ha parlato semplicemente di un nuovo tipo di approccio, di una prospettiva adatta a cogliere i mutamenti in atto.

Con transnazionalismo ci si può riferire «in generale a interazioni e legami multipli che uniscono persone e istituzioni attraverso i confini degli Stati-nazione» (Vertovec, 1999, p. 447). Dobbiamo forse all'antropologo svedese Ulf Hannerz (1990, p. 237) le più profonde analisi sul rapporto tra globalizzazione, cultura e connessioni transnazionali: constatando che il mondo è diventato «una rete di relazioni sociali» e tra le diverse regioni c'è «un flusso di significati così come di persone e beni», egli indica come «la cultura mondiale sia creata attraverso la crescente interconnessione di varie culture locali, così come attraverso lo sviluppo di culture senza un chiaro ancoraggio in nessun singolo territorio». Se le culture sono strutture di significati che viaggiano su reti di comunicazione sociale, le interconnessioni caratterizzate da flussi, barriere e ibridi configurano "culture transnazionali" che viaggiano insieme alle persone e si concentrano in modo particolare in ambito urbano. Nel libro *La diversità culturale*, Hannerz (2001), combinando magistralmente l'approccio antropologico alla globalizzazione e allo studio delle città e prendendo in esame in particolare gli esempi di Amsterdam, Stoccolma e Sophiatown, tratteggia le modalità secondo cui alcune metropoli sono diventate centri dell'ecumene globale grazie al fatto che qui convergono differenti categorie di persone che condividono la caratteristica comune di avere legami transnazionali: tra queste un ruolo molto rilevante è indubbiamente svolto dagli immigrati.

Grazie a una serie di importanti ricerche etnografiche e a una continua opera di elaborazione e rielaborazione teorica, la prospettiva transnazionale si è affermata in particolare nell'ambito dei *migration studies*. Le ricerche sulle migrazioni transnazionali raccolgono la tradizione degli studi sulle diaspore (Cohen, 1997; Van Hear, 1998) e si pongono in continuità con le analisi relative alle migrazioni di ritorno e ai rientri dei migranti sviluppando l'approccio dell'analisi delle reti

sociali nelle esperienze migratorie. Da questo punto di vista *Return to Aztlan: The Social Process of International Migration from Western Mexico*, del sociologo americano Douglas Massey e dei colleghi messicani Rafael Alarcón, Jorge Durand e Humberto González (Massey *et al.*, 1987), può essere considerato tra i più diretti riferimenti per le indagini di tipo transnazionale. *Return to Aztlan* è un *ethnosurvey* che bilancia aspetti qualitativi e quantitativi, alternando il lavoro di campo etnografico e l'analisi statistica dei dati raccolti tramite questionario, e che traccia in questo modo un panorama del "sistema migratorio" instaurato tra gli Stati Uniti e le quattro comunità messicane di Altamira, Chamitlán, Santiago e del quartiere di San Marcos a Guadalajara. Gli autori si muovono tra i sobborghi di Los Angeles dove l'ambiente appare decisamente messicano, un mondo in cui una *working class* identica a quella che si incontra a Guadalajara va a comprare *chorizo* in *carnicería* parlando esclusivamente spagnolo, e i sobborghi di Guadalajara attraversati dal traffico di automobili con targa americana su cui viaggiano i *califas*, i migranti "californiani" che rientrano da *el Norte* per trascorrere il Natale con le proprie famiglie. Emerge così come la migrazione sia un processo sociale dinamico che attraverso i network dei migranti implica lo sviluppo di un intreccio di simboli, pratiche culturali e interessi economici tra le località di partenza, approdo e ritorno. Le "reti dei migranti" non sono dunque semplici "catene migratorie", ma legami che uniscono chi è emigrato, chi è tornato e chi non è (ancora) partito e che si pongono come forze mediatrici tra la dimensione strutturale della società e le azioni individuali delle persone (Massey *et al.*, 1993).

Gli antropologi e i sociologi che a partire dagli anni Novanta hanno volto la loro attenzione allo studio delle migrazioni si sono confrontati con alcune dimensioni specifiche che distinguono i processi migratori nel mondo globale. Dinamiche che differenziano a livello qualitativo e quantitativo le migrazioni attuali rispetto a quelle dei periodi precedenti, e che hanno spinto Stephen Castles e Mark J. Miller (2012) a definire la nostra epoca «l'era delle migrazioni»; essa si è affermata nel corso degli anni Ottanta attraverso una serie di trasformazioni economiche e sociopolitiche a livello planetario, tra le quali possiamo citare come particolarmente rilevanti per l'Italia il passaggio dei paesi dell'Europa mediterranea dallo *status* di zone di emigrazione a terre di transito e di immigrazione e il contemporaneo crollo dei regimi comunisti nell'Europa orientale e balcanica. Secondo Castles e Miller que-

sta nuova fase presenta alcune tendenze generali nella configurazione dei flussi migratori: *a*) globalizzazione; *b*) accelerazione; *c*) differenziazione; *d*) femminilizzazione; *e*) maggiore politicizzazione; *f*) proliferazione della transizione migratoria.

La combinazione di queste linee di sviluppo è un mondo in cui

mano a mano che migrare diventa più semplice e le persone raggiungono un livello più alto di mobilità, vengono a instaurarsi importanti e duraturi rapporti di tipo politico, economico, sociale o culturale in due o più società contemporaneamente, mettendo a repentaglio la lealtà indivisa, che è fondamentale per la sovranità degli stati nazione (ivi, p. 25).

È proprio l'attenzione all'emergere di "Stati-nazione deterritorializzati" e alle conseguenze di tale fenomeno sulle identità nazionali e le politiche internazionali ad aver originato quella che possiamo considerare l'opera fondamentale per l'affermazione del dibattito sul transnazionalismo: *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, pubblicato da Linda Basch, Nina Glick Schiller e Cristina Szanton Blanc nel 1994, riprendendo anche alcune considerazioni già esposte dalle medesime autrici due anni prima (Glick Schiller, Basch, Szanton Blanc, 1992), presenta tre casi studio etnografici divenuti un "classico" per la comprensione delle migrazioni transnazionali. La rilettura a distanza di vent'anni del seminale lavoro condotto dalle tre antropologhe ci permette di ricordare come, al di là dell'infinito dibattito teorico sviluppatosi nei due decenni seguenti, il concetto di transnazionalismo poggi su solide basi etnografiche e sia stato formulato, come le stesse autrici ricordano, in un preciso contesto storico e geografico: la circolazione migratoria tra i Caraibi e le Filippine e gli Stati Uniti a cavallo degli anni Ottanta e Novanta. La "scoperta" del transnazionalismo è in effetti il frutto della comparazione e del confronto tra le osservazioni condotte da Basch tra i migranti di Grenada e St. Vincent a New York a proposito dei diversi percorsi di autoidentificazione e dei sentimenti di "appartenenza" a entrambi i contesti; le riflessioni sul concetto di identità etnica di Glick Schiller basate sulla sua conoscenza degli immigrati haitiani negli Stati Uniti; e infine le ricerche sul campo nelle zone rurali delle Filippine realizzate da Szanton Blanc e volte in modo particolare ai migranti che, dopo aver trascorso molti anni di emigrazione negli Stati Uniti, rientravano a casa per costruire nuove abitazioni per le proprie

famiglie. In tutti e tre gli esempi presi in considerazione il transnazionalismo si configura come l'insieme dei «processi mediante i quali gli immigrati costruiscono e sostengono relazioni sociali composite che connettono le loro società d'origine e quelle di insediamento» (Basch, Glick Schiller, Szanton Blanc, 1994, p. 7).

«Campi sociali transnazionali» articolati secondo strategie familiari che, attraverso l'invio di rimesse e l'avvio di attività economiche, permettono «la sopravvivenza individuale e talvolta la mobilità sociale in contesti di vulnerabilità e subordinazione al capitalismo globale sia a casa che all'estero» (Glick Schiller, Basch, Szanton Blanc, 1995, p. 54). Le imprese commerciali transnazionali si situano in un ampio spettro che va dalla rivendita nel paese d'origine di piccoli beni portati nelle valigie al rientro dagli Stati Uniti, sino alla creazione di compagnie per l'import-export che trasportano tonnellate di merci tramite navi e aerei cargo. All'interno di una famiglia transnazionale, inoltre, non tutti i membri traggono vantaggio nella medesima misura dei benefici di tali attività, e frequentemente si evidenziano questioni di genere e tensioni tra componenti maschili e femminili. Le pratiche transnazionali, infine, spesso travalicano i limiti delle reti familiari e riguardano la partecipazione dei migranti a organizzazioni di tipo politico e religioso che uniscono il paese d'origine con le diverse comunità all'estero. I transmigranti sviluppano quindi la capacità di essere contemporaneamente «qui» e «là», o per meglio dire *betwixt and between*, «metà e metà», come ha scritto Ralph Grillo (2007). Una «bifocalità» (Vertovec, 2004) che li rende protagonisti di processi di costruzione nazionale tipicamente postcoloniali. Le più importanti conclusioni di *Nations Unbound* riguardano proprio il fatto che

la contraddizione tra la costruzione dello Stato-nazione, con la sua equazione tra territorio, Stato e persone, e l'esistenza di popolazioni transmigranti è un terreno sul quale diversi paesi esportatori di lavoro hanno cominciato a forgiare la costruzione di Stati-nazione deterritorializzati. A Granada, St. Vincent, Haiti e nelle Filippine [...] nel nuovo mondo delle pratiche transnazionali i confini geografici non sono più intesi come capaci di contenere tutti i cittadini dello Stato o i processi politici necessari alla sua perpetuazione (Basch, Glick Schiller, Szanton Blanc, 1994, p. 269).

Per comprendere le dinamiche transnazionali che caratterizzano il mondo globale occorre dunque che le scienze sociali rifiutino l'apparente naturalezza di un mondo diviso in società lungo le linee di

confine degli Stati nazionali, e spingano la loro analisi oltre le frontiere di questi ultimi. In tal senso la scoperta del transnazionalismo non ci mostra nulla di nuovo, ma è la conseguenza di un movimento epistemologico dell'osservatore, il risultato dell'allontanamento da ciò che possiamo definire «nazionalismo metodologico» (Wimmer, Glick Schiller, 2002, p. 302).

La svolta transnazionale ha certamente indicato una nuova direzione nell'antropologia delle migrazioni, rendendo definitivo il superamento dei modelli «bipolari» che ritraevano il migrante unicamente come emigrato o come immigrato destinato a essere assimilato nella società ricevente o a fare ritorno in patria. A partire dagli anni Novanta non è più stato possibile pensare le migrazioni come movimenti unidirezionali da un punto di partenza a uno d'arrivo, ma si è imposta la visione di un movimento bidirezionale, o meglio pluridirezionale, non solo di persone, ma anche di immagini, rappresentazioni, significati, beni e capitali (Cingolani, 2005; Ceschi, 2011). Quando le persone emigrano, a rientrare nel paese d'origine non sono solo le rimesse economiche, ma anche un ampio spettro di «rimesse sociali» costituite dalle idee, i comportamenti, le identità e il capitale sociale che fluiscono dalle comunità dei paesi di destinazione a quelli di origine.

«Il transnazionalismo è decisamente nell'aria», scrivevano Luis Guarnizo e Michael Smith (1998, p. 3) introducendo la famosa raccolta di saggi *Transnationalism from below*, che costituisce ancora oggi una delle più interessanti miscelanee di casi empirici su cui fondare una ponderata riflessione sul transnazionalismo. Si tratta infatti di studi etnografici, ampiamente descrittivi, che pur concentrandosi su specifiche comunità di migranti hanno dato un notevole contributo dal punto di vista della riflessione teoretica sul tema, all'insegna peraltro di un fecondo dialogo interdisciplinare (Brettell, 2000). Come i curatori ben sintetizzano nelle loro introduzioni, l'immagine che si delinea da questo specifico repertorio di casi etnografici è quella di un transnazionalismo meno «trionfante» di quanto molta letteratura coeva pareva descrivere.

Nell'articolo di Ninna Nyberg Sørensen (1998) sulle diverse esperienze dei migranti dominicani a New York e a Madrid si evidenzia, per esempio, come i legami transnazionali instaurati dai transmigranti con la loro terra natale differiscano notevolmente per portata, scala e obiettivi e come tali differenze siano dovute da un lato alla struttura delle opportunità nei luoghi di immigrazione e dall'altro a differenze

di classe, di genere e di capitale sociale. L'eterogeneità delle esperienze migratorie dei dominicani seguiti da Sørensen ci ricorda quanto sia improprio pensare i gruppi di migranti come "omogenei" e categorizzabili in base a generiche etichette etnico-nazionali, e riporta l'attenzione su tutti quegli aspetti che possono condizionare, limitare o impedire lo sviluppo di pratiche transnazionali: il capitale umano e sociale dei migranti, le circostanze storiche e politiche in cui avviene la migrazione, le possibilità di accesso alle opportunità del mercato del lavoro della società ricevente, l'apparato normativo che regola i flussi migratori tra il paese di provenienza e di approdo.

Particolarmente interessante risulta anche il contributo di Alan e Josephine Smart (1998) a proposito della costruzione di legami transnazionali tra Hong Kong e Cina. La ricerca ha due meriti principali: amplia dal punto di vista geografico il campo di studio del transnazionalismo, rimasto a lungo confinato all'area caraibica e al contesto ricettivo statunitense, ponendo al centro dell'attenzione il mondo cinese e il Sud-Est asiatico, che negli anni seguenti sarebbero diventati contesti estremamente interessanti per lo studio delle pratiche transnazionali (Ong, 1999; Mathews, 2011); inserisce l'analisi del fenomeno in una prospettiva storica, in cui la cancellazione del confine tra Hong Kong e la Cina diviene simbolo della necessità di storicizzare le condizioni che portano allo sviluppo o alla riconfigurazione di pratiche transnazionali: il transnazionalismo non si situa insomma fuori dalla geografia, in un'immaginaria "terza dimensione" astrattamente collocato "tra" i territori nazionali, e neppure fuori dalla storia, sospeso in un tempo statico, bensì in luoghi che hanno un passato, un presente e un futuro fatto di condizioni politiche, sociali ed economiche mutevoli. In altre parole: nessuna celebrazione dell'ibridismo o della fluidità del mondo globale, perché, come avrebbe scritto Michael Smith,

ciò serve a cancellare il fatto che indipendentemente dalla mobilità spaziale o dai passaggi frontalieri che caratterizzano gli attori transnazionali, i nuclei familiari, le comunità e le pratiche di *place-making*, gli attori sono corpi in movimento appartenenti a una classe, una razza e un genere in un contesto storico specifico, all'interno di spazi e formazioni politiche precise (Smith, 2005, p. 238).

L'anno seguente alla pubblicazione di *Transnationalism from below*, lo stesso Luis Guarnizo curò con i colleghi sociologi Alejandro Portes e

Patricia Landolt un numero speciale della rivista "Ethnic and Racial Studies". In esso, oltre a nuovi casi etnografici relativi alle migrazioni tra gli Stati Uniti e diversi paesi del Centro-Sud America, i tre curatori presentarono nell'introduzione una delle più complete analisi dei rischi e delle potenzialità della prospettiva transnazionale (Portes, Guarnizo, Landolt, 1999). Riconoscendo la frammentarietà degli studi etnografici prodotti e la carenza di un coerente quadro teorico, gli autori chiariscono che non è sufficiente «invocare in modo aneddótico il fatto che alcuni immigrati avviino un qualche business nel paese d'origine o che qualche governo conceda ai suoi emigrati il diritto di voto nelle elezioni nazionali» per giustificare un nuovo campo di studi. Il concetto di transnazionalismo andrebbe dunque applicato unicamente «alle occupazioni e attività che richiedono contatti regolari e sostenuti nel tempo attraverso i confini per il loro sviluppo» (ivi, p. 219): rientrano quindi in questa definizione le attività dei *viajeros* che ogni mese svolgono il ruolo di corrieri recapitando lettere e merci ai parenti dei migranti, ma non l'acquisto di una casa nel paese d'origine da parte di un emigrato. I contatti, i viaggi e le pratiche saltuarie o occasionali possono certamente rafforzare un campo transnazionale, ma in sé non costituiscono una novità che differenzi le migrazioni attuali da quelle dei periodi precedenti. Gli autori identificano nelle enormi trasformazioni avvenute nelle condizioni tecnologiche dei trasporti e delle comunicazioni il discriminante essenziale che ha permesso l'affermazione di pratiche transnazionali inedite rispetto alle migrazioni classiche: tra il XIX e la metà del XX secolo sarebbe stato semplicemente impossibile per un emigrato italiano o polacco aspirante "imprenditore transnazionale" far ritorno in patria nel fine settimana per svolgere una qualsiasi attività e rientrare al lavoro a New York il lunedì mattina. Tuttavia, era possibile inviare rimesse a casa, oppure comprare un terreno in patria con i soldi guadagnati in emigrazione. Sebbene abbia numerosi antecedenti storici, il transnazionalismo contemporaneo differisce dunque dalle forme precedenti per il numero di migranti che coinvolge, per la densità e vastità delle reti che lo sottendono, per la velocità e regolarità delle comunicazioni, per il fatto di corrispondere insomma «a un periodo differente nell'evoluzione dell'economia mondiale e un differente set di strategie e risposte alla sua logica dominante messe in campo da persone in posizione di svantaggio» (ivi, p. 227).

Tra le visioni critiche del transnazionalismo, va certamente ricordata la posizione dei sociologi Roger Waldinger e David Fitzgerald

(2004), che ne hanno decisamente contestato la visione come di uno “stile di vita” soggettivo scelto e praticato diffusamente dai migranti del XXI secolo, mettendo invece in luce quanto le politiche di controllo e mobilità attuate dagli Stati siano spesso condizioni oggettive e vincolanti (pensiamo per esempio alle norme su permessi di soggiorno e cittadinanza) che obbligano i migranti a essere coinvolti in pratiche translocali, le quali tuttavia non possono essere inquadrare in una “condizione transnazionale” strutturata e ben definita. Se il transnazionalismo vero e proprio è dunque un fenomeno raro, azioni sociali translocali destrutturate, frammentarie, variegate, intermittenti ed eterogenee sono la realtà del “vivere transnazionale quotidiano” di un numero molto maggiore di migranti: mentre per Waldinger e Fitzgerald questa constatazione conduce alla visione del transnazionalismo come di una dimensione marginale delle migrazioni contemporanee, per molti altri studiosi, in particolare Ralph Grillo, Bruno Riccio e Ruba Salih (2000), esso è piuttosto un nuovo modo di guardare alla mobilità che sorge dalla convinzione che la vecchia contrapposizione tra migrazioni temporanee e di popolamento non sembri più attuale. Ricollegandosi alla versione originaria del concetto (Rouse, 1991), questi autori sostengono che l’affermarsi della figura del “transmigrante” dipende in larga misura dal crescere dell’insicurezza economica e sociale tanto nei paesi di origine che nelle società di arrivo.

Ha scritto a tal proposito il sociologo francese Alain Tarrus:

A cavallo degli anni ottanta/novanta appaiono, in America Latina, nel Sud Est asiatico, sulle coste settentrionali e meridionali del Mediterraneo, nuove forme di migrazioni che vengono chiamate transnazionali. Esse si caratterizzano perché mobilitano gruppi di migranti poveri, etnicamente connotati o meno. Le reti e gli itinerari che essi alimentano attraversano molte nazioni, sia con movimenti circolari di lunga durata, una sorta di “giro” da casa propria a casa propria, senza sedentarizzazione, sia con andirivieni di tipo pendolare, dalla città d’origine a un’altra, con la propria famiglia stabilita nell’una o nell’altra (Tarrus, 2011, p. 97).

Ed è proprio a Tarrus e al suo concetto di “territori circolatori” che dobbiamo una delle prime declinazioni europee e specificamente mediterranee della prospettiva transnazionale. Nelle etnografie condotte a Marsiglia tra la fine degli anni Ottanta e i primi anni del Duemila, anche in collaborazione con i colleghi Michel Péraldi e Geneviève

Marotel (Tarrus, Péraldi, Marotel, 1988; Tarrus, 2002), lo studioso ricostruisce i percorsi di coloro che definisce “formiche della globalizzazione”, mettendo in luce il sistema economico informale del cosiddetto “commercio con la valigia”. Marsiglia, all’apice della sua crisi di città industriale di tipo fordista, si trasforma in grande snodo commerciale del Mediterraneo grazie anche al mondo sommerso e parallelo istituito da migliaia di immigrati nordafricani, tunisini e algerini, che nella città francese comprano merci da rivendere nei propri paesi d’origine, non solo all’interno del proprio circolo familiare, ma anche sul ben più ampio mercato nero locale.

Mentre la Francia sperimentava gli effetti delle migrazioni postcoloniali trovandosi collegata alla sponda sud del Mediterraneo attraverso i migranti maghrebini, l’Italia viveva la sua “transizione migratoria” da paese di emigrazione a territorio di transito e meta d’immigrazione internazionale. Fu proprio attraverso la lente del transnazionalismo e dell’approccio etnografico multisituato che all’inizio del XXI secolo gli studi sulle migrazioni in Italia svilupparono un *corpus* di ricerche su questa nuova fase della storia della mobilità (Ambrosini, 2007; Riccio, 2012).

2.3

Regimi di mobilità e biopolitica delle migrazioni forzate

Prima di concentrarci sul caso italiano, vediamo in che modo la prospettiva transnazionale abbia contribuito al più ampio *mobility turn* che nell’ultimo ventennio ha caratterizzato a livello internazionale un crescente interesse verso lo studio delle diverse forme di mobilità.

Sono passati oltre vent’anni dalla pubblicazione di *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*, il volume di John Urry che nel 2000 ha delineato l’ambito dei *mobility studies*, e la pandemia di COVID-19 iniziata nel 2020 ci ha recentemente dimostrato quanto il tema della (im)mobilità sia fondamentale per l’analisi del mondo contemporaneo. La necessità di contenere la diffusione del virus ha messo tutti noi di fronte all’esperienza, per molti versi senza precedenti, di un blocco prolungato e ripetuto delle possibilità di movimento. Gli ostacoli che nel corso dei decenni erano stati applicati quasi esclusivamente per disciplinare e contrastare i flussi migratori (chiusura delle frontiere, controllo e restrizioni delle motivazioni valide per gli spostamenti,

stati di fermo ed espulsioni) sono stati in parte estesi anche a quei “turisti della globalizzazione” i cui viaggi, nella famosa categorizzazione di Zygmunt Bauman, si contrappongono a quelli dei migranti proprio per il loro carattere libero, privo di limitazioni e costrizioni (Preciado, 2020).

Come ha ben ricostruito Bruno Riccio (2019), introducendo una recente raccolta di “incursioni etnografiche” sul tema della mobilità, il cosiddetto new mobilities paradigm (Adey, 2017) si è sviluppato proprio dal fecondo dialogo tra gli studi sulle migrazioni transnazionali e quelli sul turismo. Sono così emerse alcune interessanti opportunità di ricerca generate da un nuovo approccio interpretativo caratterizzato dalla volontà di de-eccezzionalizzare la mobilità, contestando l’assunto che la sedentarietà rappresenti in qualche modo una condizione di “normalità” dell’esperienza umana. Le migrazioni sono dunque state inserite in un’analisi più generale sulle molteplici scale e dimensioni della mobilità, decostruendo alcune delle categorie e delle partizioni che avevano tradizionalmente definito campi di studio differenti per differenti forme di mobilità.

Sempre seguendo Riccio (2019), sono stati essenzialmente tre i principali esiti della “svolta” sulla mobilità. Innanzitutto, si è approfondito lo studio sulle interconnessioni tra gli spostamenti attraverso i e all’interno dei confini nazionali, mostrando come sia opportuno leggere le migrazioni interne e quelle internazionali come due fasi di una comune storia di mobilità, in cui le reti, le risorse e le competenze acquisite attraverso la migrazione interna (spesso tra contesti rurali e urbani) siano una precondizione per possibili progetti di migrazione transnazionale.

È inoltre apparso evidente come l’etnografia delle migrazioni dovesse tener conto non solo del movimento geografico nel tempo, ma anche della mobilità sociale ed esistenziale. In questa prospettiva, appare cruciale prestare attenzione e ricostruire le “biografie della mobilità” di migranti e non migranti attraverso la raccolta e l’analisi di storie di vita capaci di restituire il senso delle loro strategie d’azione individuali e collettive, dei loro vissuti, aspirazioni ed esperienze. Caratteristica comune di questo approccio è la centralità assegnata alle (auto)narrazioni di soggetti che, al di là delle etichette che vengono loro applicate (migranti economici, transnazionali, interni, di ritorno, forzati...), esperiscono traiettorie di mobilità molteplici e multiformi, navigando tra crisi, difficoltà e fratture delle proprie biografie, ma an-

che cogliendo opportunità, esprimendo scelte, aspirazioni, progettualità connesse alla “geografie variabili” dei propri spostamenti su scala locale e globale.

Infine, il paradigma della mobilità ha approfondito la nostra capacità di riflessione sul ruolo degli immaginari, mostrando come il lavoro dell’immaginazione nella costruzione simbolica dell’altrove sia all’opera per molte persone coinvolte in processi di mobilità geografica nel mondo contemporaneo.

Nel caso, per esempio, dei migranti e dei turisti, siamo di fronte a due forme di mobilità, spesso descritte come antitetiche, che sono effettivamente acomunate dal ruolo che la circolazione di immagini, racconti e informazioni svolge nel costruire anticipazioni e proiezioni delle esperienze che ci si aspetta di vivere in luoghi che si crede di conoscere.

In questa scia, altre ricerche hanno indagato la possibilità di disarticolare la consolidata contrapposizione tra “produzione” e “consumo” come elementi connotanti in modo esclusivo rispettivamente l’esperienza della migrazione e del turismo, e di esplorare le diverse declinazioni del migration-tourism nexus (Hall, Williams, 2002). Per esempio, Ramona Lenz (2010) ha messo in discussione la tradizionale dicotomia host/guest e ha sottoposto a critica i discorsi sull’ospitalità in alcuni contesti insulari del Mediterraneo attraversati al tempo stesso da flussi migratori e turistici. Il luogo prescelto dall’antropologa tedesca per condurre le proprie osservazioni è stato l’hotel, cronotopo per eccellenza dell’esperienza turistica (Clifford, 1999), divenuto anche spazio di vita, lavoro o accoglienza per migranti e rifugiati.

Evidentemente queste considerazioni sui possibili nessi tra migrazioni e turismo non devono prestarsi al rischio di essere evocate per avvalorare le tesi ampiamente utilizzate nel dibattito pubblico e mediatico da attori politici interessati ad affermare retoriche xenofobe secondo cui i migranti compirebbero i loro viaggi e sarebbero accolti “come turisti”. Per questa ragione, risulta particolarmente pregnante il concetto di “regimi di mobilità”, proposto inizialmente dagli importanti interventi di Ronen Shamir (2005) e Rey Koslowski (2011) e poi ulteriormente sviluppato dal noto contributo di Nina Glick Schiller e Noel Salazar (2013).

Secondo questi autori, la mobilità nel mondo contemporaneo sarebbe articolata in “regimi” caratterizzati da sistemi di regolamentazione, sorveglianza e governo che generano non solo connessioni e

sovrapposizioni, ma anche e soprattutto gerarchie di potere, disuguaglianze, conflitti: «un approccio basato sui “regimi-di-mobilità” deve andare oltre la facile equazione tra mobilità e libertà, esaminando non solo il movimento come connessione ma anche come aspetto dei nuovi modi di confinamento e di sfruttamento» (ivi, p. 190).

Un monito a non depoliticizzare il tema e a tenere in considerazione accanto alla mobilità anche le connesse condizioni di immobilità, confinamento, stasi. Queste categorie si definiscono infatti l'un l'altra e sono determinate «dai rapporti sociali, politici, culturali ed economici di produzione del capitale che si esprimono all'interno di contesti locali specifici» (ivi, pp. 195-6).

Si delinea così un campo di studio costituito proprio dalle “politiche della mobilità”: si tratterà dunque di cogliere etnograficamente un complesso intreccio di movimento, rappresentazioni e pratiche, mettendo in luce i diversi modi con cui le mobilità e le immobilità sono prodotte da, e produttive di, relazioni sociali (Cresswell, 2010).

Muoversi su questo campo ibrido, fatto di connessioni e sovrapposizioni, ma anche della pervasività dei dispositivi di controllo, sorveglianza e governo della libertà di movimento nel mondo neoliberale, significa per studiosi e studiosi anche individuare dei luoghi dove sia possibile esercitare il proprio sguardo etnografico.

Il confine è così divenuto uno spazio emblematico dove studiare gli effetti di una linea di demarcazione che unisce e al tempo stesso divide i vari soggetti in campo, delimitando l'area di una vasta zona di frontiera in cui rientrano questioni identitarie, asimmetrie di potere, scambi interculturali. Introducendo il volume collettaneo *Border Encounters: Asymmetry and Proximity at Europe's Frontiers*, Jutta Lauth Bacas e William Kavanagh (2013) hanno scritto a tal proposito:

Poiché le frontiere mettono insieme le persone in una condizione di prossimità spaziale (anche se ovviamente tale prossimità fisica non ne implica necessariamente una sociale) di grande interesse sono i rapporti gerarchici tra le persone che si incontrano sui confini internazionali: residenti permanenti di un lato o l'altro della frontiera internazionale, migranti, viaggiatori, turisti, commercianti e pensionati in interazione con guardie di frontiera, poliziotti o personale di sicurezza dotati del potere di permettere o ritardare il passaggio oltre il limite fisico della frontiera (Lauth Bacas, Kavanagh, 2013, p. 2).

La stessa Lauth Bacas, discutendo nel dettaglio il caso dell'isola greca di Lesbo, ha efficacemente inquadrato l'“incontro di frontiera” che

qui avviene tra i migranti provenienti dal Medio Oriente, gli abitanti locali, i numerosi turisti europei, le forze di polizia e gli operatori delle organizzazioni non governative presenti sull'isola. Nelle strutture di prima accoglienza e nello spazio pubblico del principale centro urbano e turistico dell'isola, la cittadina di Mitilene, è possibile cogliere nitidamente i processi attraverso cui si sedimentano gli immaginari sulla reciproca alterità e si costruiscono relazioni gerarchicamente strutturate, in cui centrale è la gestione della prossimità/distanza tra i diversi attori e l'elaborazione della dimensione del confine come repertorio di discorsi, di norme e di pratiche (Lauth Bacas, 2013).

Confini che non si trovano solo sui margini esterni degli Stati-nazione, ma anche all'interno dei territori e delle città. Ne è un buon esempio Chungking Mansions, un enorme palazzo di diciassette piani nel cuore di Kowloon, il quartiere commerciale di Hong Kong, forse «l'edificio più globalizzato del pianeta», dove «imprenditori e lavoratori temporanei dall'Asia sud-orientale, dall'Africa subsahariana e dal resto del mondo vengono per cercare fortuna, accanto ai richiedenti asilo in cerca di un rifugio e ai turisti desiderosi di avventura e di un alloggio economico» (Mathews, 2011, p. 7).

L'antropologo Gordon Mathews ha dedicato a Chungking Mansions l'etnografia *Ghetto at the Center of the World* mostrando come l'edificio sia al tempo stesso un luogo di segregazione, di sfruttamento e di isolamento per le diverse tipologie di stranieri che vi abitano, lavorano o transitano (un ghetto, appunto), ma anche un luogo di eccezionale centralità nel mondo globale grazie alla continua interazione tra i grossisti cinesi che operano nel palazzo e i tradesmen africani che, beneficiando della flessibile politica dei visti in vigore a Hong Kong all'epoca della ricerca condotta da Mathews, potevano giungere e ripartire con una certa facilità portando con sé le merci acquistate, per lo più telefoni cellulari e altri oggetti elettronici destinati ai mercati dell'Africa subsahariana.

Che si tratti delle frontiere militarizzate della Fortezza Europa o delle fratture interne dello spazio urbano delle metropoli globali, l'etnografia delle migrazioni deve dunque oggi confrontarsi con un vasto repertorio di “regimi di (im)mobilità” che agiscono sul corpo e sulle biografie dei migranti e che insistono con particolare violenza su coloro i quali si trovano in condizioni di particolare marginalità e fragilità.

Come ha ben notato Fabio Dei (2013, p. 45) in un suo contributo incluso nella collettanea *Storie di questo mondo. Percorsi di etnografia*

delle migrazioni (Bachis, Pusceddu, 2013), per gli attivisti antirazzisti e impegnati a favore dei diritti dei migranti, così come per molti ricercatori che si sono confrontati con questo tema in accademia, si sono rivelati particolarmente fruttuose alcune categorie d'analisi, quali per esempio "biopotere", "nuda vita", "stato di eccezione permanente", basate sui lavori di Michel Foucault e Walter Benjamin e rielaborate alla fine del Novecento da pensatori come Giorgio Agamben, Antonio Negri e Michael Hardt. Secondo Dei, che mette in guardia anche da possibili derive in tal senso, le cosiddette "migrazioni forzate" sono dunque diventate un campo privilegiato per applicare e rendere in qualche modo "popolari" concetti estremamente complessi. Questi si sono così affermati come strumenti per leggere il nesso tra le disuguaglianze nel mondo globale e il trattamento riservato ad alcune categorie di immigrati, specialmente gli irregolari, i "clandestini", i richiedenti asilo e i rifugiati, ossia soggetti che si trovano a subire violenze, respingimenti alle frontiere, violazioni dei propri diritti, forme di detenzione e di limitazione della libertà analoghe a quelle inflitte come pena ai criminali.

Il pensiero di Foucault (1977, 2005), in particolare, è stato richiamato in questa tradizione di studi come elemento fondante per l'analisi delle dimensioni "biopolitiche" del governo attuale delle migrazioni, dove per biopolitica si fa riferimento a una fase avanzata del potere disciplinare, in cui lo Stato e le sue istituzioni mirano a esercitare un controllo su quegli aspetti della vita che, in precedenza, in quanto ritenuti "naturali", risultavano esclusi dall'ambito della politica (*in primis*, natalità e mortalità). Attraverso la mediazione del razzismo, la biopolitica si fa poi tanatopolitica, ossia il diritto sovrano di lasciar morire individui e gruppi come parte delle politiche di Stato.

Secondo la pertinente disamina di Fabio Dei (2013, p. 53), il biopotere analizzato da Foucault alla fine del XX secolo ha trovato, con le questioni migratorie, un nesso evidente che acquisiva allora un'inedita centralità nel discorso politico, attraverso l'intuizione del filosofo Giorgio Agamben, che ha mostrato come il linguaggio foucaultiano permettesse di pensare la condizione dei migranti clandestini e dei *sans-papier* nel quadro del crescente numero di non cittadini che in ogni parte del mondo vivono in contesti di esclusione dai diritti. Il luogo, concreto e simbolico, a cui è costretta questa porzione di umanità è per Agamben (1995, p. 195) "il campo", la cui essenza «consiste nella materializzazione dello stato di eccezione e nella conseguente creazione di uno spazio in cui la nuda vita e la norma entrano in una soglia di indistinzione».

Gli esempi di "campi" suggeriti da Agamben nel 1995 sono vari, dallo Stadio della Vittoria di Bari dove i profughi albanesi giunti sulle coste pugliesi nell'estate 1991 furono rinchiusi prima di essere espulsi, alle *zones d'attente* degli aeroporti francesi destinati alla segregazione temporanea dei richiedenti asilo. Negli anni seguenti, molti altri casi si sarebbero aggiunti a questa rassegna di spazi segnati da "stati di eccezione", ben rappresentati in Italia dalla realtà dei CPT (Centri di permanenza temporanea), poi diventati CIE (Centri di identificazione ed espulsione) e infine CPR (Centri di permanenza per il rimpatrio). Come hanno recentemente indicato Francesca Declich e Silvia Pizalis (2021) nell'introduzione di un volume dedicato a etnografie sulla presenza dei migranti in spazi urbani e non urbani, la "forma campo" si estende secondo linee di continuità che congiungono i veri e propri campi per sfollati con altre forme di gestione dell'accoglienza e della permanenza di richiedenti asilo e rifugiate/i.

L'antropologia ha una sua specifica storia di studi sulle migrazioni forzate e in particolare sulla condizione dei rifugiati all'interno dei campi (Chatty, 2014). Dopo le prime ricerche pionieristiche degli anni Cinquanta-Settanta del Novecento, furono gli anni Ottanta a proporre le indagini più solide e influenti, tra cui spicca la ricerca condotta attorno alla metà del decennio da Liisa Malkki tra i rifugiati burundesi in Tanzania. In *Purity and Exile*, Malkki (1995) si muove tra due collettività di profughi Hutu, gli uni ospitati in un remoto campo per rifugiati e soggetti a un forte controllo sociale e alla produzione collettiva di narrazioni che tendevano a rielaborare l'identità del proprio gruppo etnico in termini di purezza e differenziazione dagli altri gruppi; gli altri, insediati invece in una città al confine tra i due paesi e impegnati piuttosto a perseguire una prospettiva di integrazione nel contesto locale attraverso una pragmatica "strategia dell'invisibilità", per lo più a livello individuale, tesa a nascondere la propria identità di rifugiati. Secondo Malkki (ivi, p. 170), la documentazione dell'identità è una delle "tecnologie del potere" cui i profughi sono soggetti. Infatti, attraverso i documenti d'identificazione «la gente può essere fissata e reificata, e nel processo resa più visibile come oggetto di conoscenza e target di "cura e controllo"».

L'ansia di controllo e gli strumenti di cui gli Stati dispongono per identificare, conteggiare e separare gli sfollati nei campi, si ripropongono anche per ostacolare o smantellare la forma insediativa degli "accampamenti", che in questi anni sono sorti in contesti urbani e rurali a

segnalare il fallimento delle politiche d'accoglienza e l'abbandono da parte delle istituzioni delle tante persone che si sono trovate di fronte al diniego delle proprie istanze di protezione umanitaria (Queirolo Palmas, Rahola, 2020). Nelle campagne pugliesi come nelle periferie delle grandi metropoli, negli edifici abbandonati e occupati così come nella Giungla di Calais, si concretizza quello che Barak Kalir (2019) ha efficacemente definito *Departheid*: un regime politico e burocratico repressivo che veicola l'idea che i migranti siano soggetti "illegali", e dunque "deportabili", strutturato su una visione coloniale e "razzializzante" della loro alterità:

L'essenza del *Departheid* è un esercizio di ingegneria spaziale basato sull'identificazione, la separazione e il trattamento differenziato dei "migranti illegalizzati". L'obiettivo formale del *Departheid* di mantenere il territorio nazionale libero dai migranti illegalizzati viene perseguito attraverso il dispiegamento della violenza legale, psicologica e fisica in tre luoghi chiave: nei punti di ingresso, gli Stati fortificano e proteggono i confini [...]; all'interno del loro territorio sovrano, segregano e confinano i migranti in "zone di attesa" appositamente designate [...]; nei punti di uscita, obbligano i migranti ad "andarsene volontariamente" o a essere espulsi con la forza. Il *Departheid* ha sia una concreta materialità [...] che uno spirito che si esprime sotto forma di quegli atteggiamenti culturali e sociali prevalenti che ispirano e promuovono la disumanizzazione dei migranti illegalizzati (Kalir, 2019, p. 20).

La deportabilità dei migranti indesiderati risponde alle logiche e alle retoriche dei discorsi sulla sicurezza e sul decoro, categorie strutturalmente connesse a quella "ragione umanitaria" (Fassin, 2018) che non trova contraddizione tra le azioni di pattugliamento e salvataggio in mare, il limbo dei centri di accoglienza dove i migranti sono costretti a rimanere in una condizione di totale incertezza sui tempi d'attesa e sul destino del proprio futuro, la securizzazione degli spazi urbani attraverso il confinamento, l'assoggettamento e il controllo dei loro corpi.

Oltre al disciplinamento attuato attraverso l'operato delle forze dell'ordine e le azioni di polizia contro gli "irregolari", i migranti sono oggetto di altre ambigue pratiche di governo anche nel caso riescano a intraprendere i percorsi stabiliti dalle istituzioni per compiere la traiettoria da "rifugiati a cittadini". Come magistralmente illustrato da Aihwa Ong (2005) nel suo *Da rifugiati a cittadini. Pratiche di governo nella nuova America*, diventano qui centrali le modalità attraverso cui lo Stato-nazione con i suoi sistemi giuridico-legislativi, i suoi apparati

burocratici, le sue entità economiche e i suoi metodi di governamentalità controlla e regola ogni tipo di popolazione, sia essa residente o in movimento. Emergono così nuovi modi di produzione del soggetto nel tardo capitalismo, caratterizzati da pratiche di soggettivazione e di assoggettamento che, nel caso dei rifugiati cambogiani negli Stati Uniti protagonisti delle ricerche di Ong, si cristallizzano attorno alla questione delle "pratiche di cittadinanza".

Una continua opera di negoziazione, un'alternanza di schermaglie e di momenti di stallo che vede fronteggiarsi i rifugiati del Sud-Est asiatico a Oakland e San Francisco e una selva di medici, burocrati, assistenti sociali e predicatori impegnati a insegnar loro come diventare "buoni cittadini" americani:

Negli ambiti ufficiali e pubblici – campi profughi, welfare state, sistema giudiziario, ospedali pubblici, chiese locali e organizzazioni civiche – i rifugiati sono assoggettati a norme, regole e sistemi, ma al tempo stesso modificano queste pratiche e questi obiettivi deviando agilmente il controllo e inserendo un elemento critico (ivi, p. 11).

Questioni che nell'ultimo decennio si sono poste prepotentemente anche nel contesto italiano, sia per le trasformazioni del sistema di gestione dell'immigrazione durante e dopo la cosiddetta "crisi europea dei rifugiati" del 2015, sia per il diretto coinvolgimento di tanti giovani con formazione antropologica e sociologica all'interno dei progetti di accoglienza sul territorio nazionale. Un'esperienza che ha chiamato in causa la capacità riflessiva e critica dell'antropologia pubblica, portata a interrogarsi e schierarsi nella problematica triangolazione tra migranti, istituzioni pubbliche e terzo settore (Altin, Sanò, 2017). L'applicazione dell'antropologia in quest'opera di mediazione ha posto in primo piano i dilemmi etici delle studiose e degli studiosi di fronte all'intreccio di prospettive di ricerca e di pratiche di lavoro, impegno, militanza e dialogo con operatori, volontari, attivisti, amministratori locali e professionisti di altre discipline, accorciando le distanze tra teoria e prassi e riproponendo a distanza di molti anni l'attualità della tesi a suo tempo espressa da Barbara Harrell-Bond (1986), ossia che la ricerca "sui" rifugiati debba essere necessariamente utilizzata "per" i rifugiati.

Le aree tematiche

Nel settembre 2021 ho accompagnato mia figlia al suo primo giorno di scuola elementare. Nella confusione e nell'emozione dei tanti genitori presenti di fronte ai cancelli d'ingresso sono stato avvicinato da un signore sorridente che mi ha salutato in romeno. Anche lui era lì per accompagnare la sua quattrogenita, che da lì a pochi minuti sarebbe diventata un'inseparabile compagna di classe di mia figlia. Con grande sorpresa scoprivo essere Radu, un uomo rom, che anni prima avevo conosciuto durante una ricerca etnografica in un insediamento abitativo spontaneo nella mia città, chiuso con un imponente intervento di sgombero. Quell'intervento era stato oggetto di analisi critiche da parte sia degli stessi operatori sociali coinvolti sia degli studiosi che, come me, da tempo si occupavano del tema. Nell'ambito di quel progetto Radu era stato trasferito, con non poche difficoltà, in un condominio trasformato in centro di accoglienza per più di quaranta famiglie. Da quel momento avevo perso sue notizie. Radu davanti alla scuola mi rivelava che, nel frattempo, si era autonomamente trovato un alloggio di edilizia residenziale pubblica ed era riuscito a mandare tutti i suoi figli a scuola. Riflettendo sulla storia di Radu riconoscevo come tanti dei meccanismi politici, delle logiche di potere, di gestione e di costruzione dell'alterità, osservati anni prima nel caso dei rom, si stavano riproducendo ora con rifugiati e richiedenti asilo a Torino come in molte altre località italiane. Ancora una volta era attuale il tema delle occupazioni, degli sgomberi, dell'ostilità delle popolazioni locali ma anche delle solidarietà e delle forme di resistenza, tutti aspetti che lo sguardo etnografico ha permesso di cogliere in profondità (Pietro Cingolani).

Le aree tematiche sulle quali le studiose e gli studiosi delle migrazioni hanno lavorato sono numerose. Una pluralità che rispecchia tanto la complessità del fenomeno, quanto i diversi posizionamenti e interessi di ricerca.

In questo capitolo, presentiamo una serie di temi particolarmente significativi attraverso la selezione di studi etnografici che interessano

il nostro paese e che riguardano le cause strutturali e le culture dell'emigrazione, i legami transnazionali, le politiche migratorie, il mondo del lavoro migrante, le questioni di genere e generazione, il problema del razzismo e le dinamiche di costruzione identitaria, le trasformazioni dei contesti urbani e rurali prodotte dalle migrazioni. La maggior parte dei riferimenti che guida le nostre riflessioni nelle prossime pagine è tratta dall'ampio archivio di ricerche etnografiche condotte e pubblicate in Italia a partire dagli anni Novanta del secolo scorso e sino all'inizio degli anni Venti del Duemila¹. Sebbene abbiamo scelto di organizzare il materiale per paragrafi tematici, come mostra l'aneddoto citato, in realtà ciascun tema deve essere connesso agli altri: non si possono capire le dinamiche delle famiglie e della scuola senza considerare le politiche abitative della città e la situazione dei quartieri, così come non si possono studiare i migranti se non in relazione e insieme alle popolazioni autoctone. Per questo motivo invitiamo i lettori a non considerare gli argomenti dei vari paragrafi come aspetti a sé stanti, ma a pensarli come tra loro sempre interconnessi.

3.1

Il sistema-mondo e le cause strutturali dell'emigrazione

In un importante passaggio della sua recente etnografia dedicata a esplorare le stratificazioni di significato del termine marocchino *l-barra* ("ciò che è fuori", "l'altrove"), Alice Elliot (2021, p. 151) afferma che erano i suoi stessi interlocutori marocchini a spiegarle il loro desi-

1. Per una ricostruzione del percorso che ha portato all'affermazione e allo sviluppo in Italia dei *migration studies* cfr. la rassegna tratteggiata da Bruno Riccio (2012). Noi vorremmo qui ricordare il pionieristico studio che ha dato vita al volume *Uguali e diversi* (IRES-Piemonte, 1991) e l'importante ruolo svolto all'inizio degli anni Duemila dalla serie di volumi raccolti nella collana "Stranieri in Italia" dell'Istituto Cattaneo (Colombo, Sciortino, 2002). Nel 2003 usciva anche *Più di un Sud* (Sacchi, Viazzo, 2003), un volume che raccoglieva etnografie su migrazioni interne e internazionali nella città di Torino, tra i primi titoli di una collana dell'editore FrancoAngeli su questi temi, nella quale compariranno negli anni moltissimi altri lavori. A partire dal 2007 e negli anni seguenti la rivista "Mondi migranti" del Centro Studi Medi di Genova ha mostrato un particolare interesse nei confronti dell'approccio transnazionale. Per quanto riguarda l'antropologia, un lavoro di sistematizzazione di questo campo di studi è stato proposto dal volume collettaneo *Antropologia e migrazioni*, curato da Riccio (2014).

derio di emigrare «facendo spesso riferimento a fattori già identificati nelle analisi accademiche della povertà strutturale e dell'inuguaglianza in Marocco», sottolineando per esempio le difficoltà economiche del paese, l'alto tasso di disoccupazione, i problemi politici. Tuttavia, aggiunge la studiosa, il significato dell'emigrazione va oltre i fattori strettamente economici, comprendendo dimensioni sociali, culturali, morali e di genere (Elliot, 2021; cfr. Capello, 2008; Menin, 2016; Vacchiano, 2022). Alice Elliot esprime bene la posizione epistemologica dell'etnografia delle migrazioni rispetto alle cause e alle ragioni dei movimenti migratori, che pur nella costante attenzione ai fattori strutturali, cerca sempre di evitare ogni forma di riduzionismo.

È ormai consolidata l'idea che per comprendere appieno le migrazioni sia necessario prendere in considerazione diversi tipi di fattori, posti su tre livelli: uno macro, quello delle strutture economiche e politiche nazionali, regionali e globali; uno micro, che si riferisce alle motivazioni individuali degli attori migranti; uno intermedio, meso, quello delle comunità locali, delle reti migratorie, dei sistemi di significato condiviso (Ambrosini, 2005; Castles, Miller, 2012). La ricerca etnografica ha trovato il suo spazio concentrandosi primariamente su quest'ultimo mesolivello, ma il macrolivello delle strutture e dei flussi economici, dei rapporti di potere nazionali e internazionali rimane decisivo anche per la nostra disciplina. Le indagini etnografiche sulla cultura dell'emigrazione, sulle scelte migratorie individuali e familiari, sui reticoli transnazionali hanno senso e valore nel momento in cui i risultati sono posti in relazione con il più ampio scenario economico e politico. Un'osservazione, quest'ultima, valida ovviamente per tutta l'impresa etnografica, non solo per le ricerche sulla mobilità.

I macrofattori economico-politici sono imprescindibili per capire le migrazioni, perché queste ultime riflettono e seguono le linee di divisione e i rapporti di potere tra paesi e aree del mondo (Kearney, 1995; Mezzadra, Neilson, 2014). In particolare, rimandano allo scenario postcoloniale e tardocapitalista, con la sua divisione storica tra centri e periferie, tra Nord e Sud del mondo. Sebbene la maggior parte dei rifugiati, in fuga da conflitti, calamità naturali e non, si sposti lungo una linea Sud-Sud o all'interno del loro stesso paese come sfollati o rifugiati interni, è però vero che soprattutto le migrazioni economiche possono essere viste tendenzialmente come un movimento dal Sud al Nord del mondo, dai paesi più poveri della periferia ai paesi benestanti del Nord. In altre parole, per afferrare da un punto di vista strutturale

i movimenti migratori contemporanei è necessario guardare – come si è già accennato nel capitolo precedente – alla globalizzazione e alle dinamiche del sistema-mondo capitalista. Secondo quanto scrivono nel loro influente libro Basch, Glick Schiller e Szanton-Blanc (1994, p. 22): «La migrazione transnazionale è inestricabilmente legata alle mutevoli condizioni del capitalismo globale e va analizzata nel contesto dei rapporti globali tra capitale e lavoro». Rapporti globali che nell'attuale fase tardocapitalista portano a una moltiplicazione e frammentazione del lavoro che coinvolgono, in primo luogo, i lavoratori migranti, come mostrano Sandro Mezzadra e Brett Neilson (2014).

Sia questi ultimi che le tre antropologhe americane si riallacciano, nei loro rispettivi studi sul ruolo biopolitico dei confini e sul transnazionalismo, alla teoria del sistema-mondo elaborata da Immanuel Wallerstein (1974, 2003) e sviluppata da Giovanni Arrighi (1994) che, al netto di alcuni necessari aggiustamenti e aggiornamenti, rappresenta comunque il più solido punto di partenza per comprendere il presente globale, la sua genealogia e i rapporti di potere che lo innervano². La teoria del sistema-mondo si presta bene alla comprensione delle dinamiche migratorie – anche solo come cornice di riferimento ultima, come accade in molte ricerche etnografiche che vi si rifanno in modo indiretto o implicito – grazie all'attenzione per i rapporti di potere globali che sottostanno allo sviluppo inuguale e combinato del capitalismo. Secondo questa teoria, l'affermarsi del modo di produzione capitalistico si fonda sulla suddivisione tra centri, periferie e semiperiferie dell'economia-mondo, sulla base della loro posizione all'interno della divisione internazionale del lavoro e dei rapporti di scambio sbilanciati che permettono ai paesi ricchi dei centri – l'Europa e il Nord America in primo luogo – di avvantaggiarsi del surplus dei paesi periferici, situati nel cosiddetto Sud del mondo. In epoca moderna, con l'espansione mondiale del capitalismo per mezzo della violenza del colonialismo diretto e indiretto, i centri si sono appropriati delle risorse delle nazioni sottomesse con la forza e con il mercato, causando in larga misura il loro "sottosviluppo", sotto forma di povertà, disoccupazione di massa, disgregazione sociale (Frank, 1969; Wallerstein, 2003). Storicamente, anche le migrazioni sono state parte dell'estrazione di risorse da parte della metropoli, configurandosi come appro-

2. Come ben afferma anche Franco Lai (2012) nella sua efficace introduzione a questa teoria e alle sue potenzialità socioantropologiche.

priazione di forza lavoro provenienti da regioni povere a favore dello sviluppo industriale dei centri dell'economia-mondo (Meillassoux, 1975). E nonostante il fatto che nell'attuale fase tardocapitalista molte cose siano notevolmente cambiate a livello economico e produttivo, le migrazioni transnazionali seguono ancora in larga misura la direttrice periferia-semiperiferia-centri, corrispondente del resto al passaggio da realtà impoverite e con poche opportunità di crescita all'ipersviluppo dei paesi tardocapitalisti. Il che è tanto più vero se si tiene conto che la relazione inuguale e lo squilibrio tra centri e periferie si riproduce anche all'interno dei singoli Stati: anche le migrazioni interne (spesso sottovalutate negli attuali studi migratori, nonostante la loro portata) si pongono come movimento dalle aree più marginali verso i centri dello sviluppo capitalistico – più o meno solido.

Tuttavia, nonostante la sua precoce diffusione all'interno dei migration studies (Kearney, 1986, 1995), la teoria del sistema-mondo nella sua versione originaria è stata spesso criticata, in particolare in antropologia culturale (Ong, 1999). Alle teorizzazioni di Wallerstein, Frank e Arrighi è stata spesso rimproverata, per esempio, un'eccessiva rigidità nella ricostruzione della divisione globale del lavoro e un'attenzione pressoché esclusiva alle necessità economiche dei centri quali motori del sistema, lasciando meno spazio alle possibilità di cambiamenti anche importanti (si pensi, per esempio, al passaggio storico della Cina da una posizione periferica a una assolutamente centrale) e alla capacità di azione e reazione delle realtà periferiche e marginali (Wolf, 1990). In effetti, molte delle più importanti riflessioni sulla globalizzazione (tra cui l'idea di impero di Hardt e Negri, la teoria dei flussi e dei panorami di Appadurai o quella della società-mondo di Luciano Gallino) sono sorte mettendo in discussione diversi assunti della teoria del sistema-mondo. D'altra parte, soprattutto in relazione alla mobilità transnazionale, come hanno mostrato Michael Kearney (1995) e Basch con Glick Schiller, Szanton Blanc (1994), o ancora Ulf Hannerz (1996), i diversi modelli teorici non sono necessariamente in contrapposizione. La globalizzazione, anche nella sua più basilare accezione di intensificazione e accelerazione delle dinamiche transnazionali e dei flussi di persone, beni e simboli, continua a seguire le linee della divisione internazionale del lavoro, della ricchezza e del potere, con la sua gerarchia storica fatta di paesi ricchi e dominanti da un lato e regioni subalterne e marginalizzate dall'altra. Il sistema-mondo è, però, una formazione storica, propria del modo di produzione capitalista, cosicché i rapporti

tra centro e periferia e la stessa gerarchia globale sono sempre soggetti al cambiamento in relazione alle sue diverse fasi di sviluppo.

In un efficace articolo di sintesi, Roy Hudson (2016) ricostruisce, richiamandosi a Giovanni Arrighi, i vari passaggi storici che hanno portato dalla vecchia divisione internazionale del lavoro alla fase più attuale dello sviluppo combinato e inuguale del capitalismo globale. Nella gerarchia globale classica, corrispondente alla colonizzazione e al primo periodo postcoloniale, i centri del sistema-mondo in quanto potenze industriali sfruttavano le reti di scambio inuguali con le periferie coloniali e postcoloniali in una logica di appropriazione di materie prime, risorse primarie e forza lavoro. La migrazione si configurava allora come mezzo di articolazione tra il capitalismo industriale dei centri e la comunità domestica delle realtà assoggettate (Meillassoux, 1975), prendendo per lo più la forma di movimenti regolati di lavoratori per sopperire alle richieste di forza lavoro a basso costo delle economie sviluppate (Castles, Miller, 2012). Fino agli anni Settanta del secolo scorso, quindi, la configurazione spaziale dell'economia globale era piuttosto lineare; una linearità riscontrabile anche nelle dinamiche migratorie. Il programma di migrazioni di lavoro temporanee prevalente in Germania dagli anni Cinquanta fino agli anni Settanta, con i suoi "lavoratori-ospiti" (*Gastarbeiter*) provenienti dall'Europa mediterranea e dalla Turchia, rappresenta una chiara esemplificazione delle dinamiche migratorie di questo periodo storico. Ma si pensi anche alla storica migrazione interna in Italia, che ha visto lo spostamento massiccio di lavoratori dalle regioni depresse e periferiche del Sud e dell'Est verso le capitali della produzione fordista, come Torino e Milano (Arru, Ramella, 2003; Gallo, 2012).

A partire dagli anni Settanta, con le trasformazioni proprie del tardo capitalismo, l'affermarsi delle logiche di accumulazione flessibile e l'imporsi a livello mondiale delle dottrine e delle politiche neoliberiste, la geografia dell'economia-mondo inizia a cambiare. L'epoca della globalizzazione in senso stretto corrisponde a questa "nuova" divisione internazionale del lavoro, più complessa e più fluida della precedente, sebbene non meno gerarchica nelle sue relazioni tra Stati e regioni. La nuova fase dello sviluppo combinato e inuguale si caratterizza per la progressiva perdita di importanza della produzione industriale nei vecchi centri del sistema-mondo, ormai spinti verso un'economia incentrata sui servizi, il terziario e la finanza; lo spostamento della produzione industriale – per mezzo di continue delocalizzazioni e

rilocalizzazioni delle manifatture e della costruzione di catene globali di fornitura e valore sempre più articolate – verso le semiperiferie e le periferie dell'Est e del Sud del mondo; la crescita esasperata dei flussi della finanza e del suo dominio transnazionale; il passaggio di paesi come la Cina dalla periferia al centro del sistema economico-politico; l'emergere di regimi migratori complessi, segnati da politiche di controllo sempre più rigide da parte dei paesi ricchi e dalla sempre maggiore spinta migratoria nei paesi della periferia, dovuta non solo a motivi economici ma anche a ragioni politiche e alla disgregazione del tessuto sociale locale.

Le ricerche di Pun Ngai (2012) e dei suoi collaboratori (Ngai, Chan, Selden, 2015) ci offrono un drammatico ritratto di alcune di queste trasformazioni, concentrandosi sulle conseguenze umane dello sviluppo cinese, fatto di rapida crescita economica e di sfruttamento dei lavoratori, molto spesso migranti interni provenienti da regione rurali, destinati non di rado a vivere in condizioni alienanti in grandi dormitori collettivi mentre lavorano nelle enormi fabbriche, parte della catena globale del valore, a cui si deve la continua disponibilità di beni come smartphone e laptop.

Rispetto alle dinamiche migratorie si può affermare, semplificando una realtà multiforme, che mentre nella vecchia divisione internazionale del lavoro le migrazioni Sud-Nord rispondevano al bisogno di forza lavoro industriale dei centri, nella fase attuale i migranti si inseriscono sempre più nel settore terziario e dei servizi a basso valore aggiunto, oltre che nell'ampio mondo del lavoro informale, all'interno di un universo lavorativo sempre più instabile, segnato dalla precarietà e dal declino della fabbrica. I centri continuano ad aver bisogno di forza lavoro migrante, ma nella fase attuale sembra essere saltato ogni equilibrio – già prima molto relativo – tra i fattori *push* – le cause dell'emigrazione nelle zone di partenza – e quelli *pull* – gli elementi economici di attrazione nei paesi di arrivo – al punto da rendere sempre meno utile questo tipo di analisi delle dinamiche migratorie (Mezzadra, Neilson, 2014).

Avvicinandoci al piano dell'etnografia, le vicende che hanno contrassegnato la migrazione dal Marocco verso l'Europa forniscono una buona illustrazione della relazione profonda tra la logica di potere del sistema-mondo e le dinamiche della mobilità interna e internazionale (Vacchiano, 2022). La migrazione marocchina – un fenomeno che interessa più del 10% della popolazione con forte ricadute su tutta la

C'ADDA A NIVVU

società (Elliot, 2021) – è iniziata con la colonizzazione da parte della Francia, grazie al protettorato instaurato nel 1912, e della Spagna, che dominava le regioni settentrionali del paese. Colonizzazione che ha sancito lo *status* del regno marocchino come periferia del sistema-mondo quale fonte di materie prime – per esempio dei fosfati – e di manodopera e come mercato per le merci francesi ed europee. Dapprima la migrazione fu soprattutto interna, consistente in uno spostamento – ancora in corso in realtà – dalle impoverite zone rurali alle città della costa come Casablanca e alle città minerarie come Khouribga (Capello, 2008; Elliot, 2021), ma i poteri coloniali alimentarono anche migrazioni di lavoro verso la metropoli per rispondere al fabbisogno di manodopera, per esempio durante le due guerre mondiali. La fine della colonizzazione nel 1956 non significò la fine dell'emigrazione verso la Francia, che al contrario crebbe sistematicamente per molti anni, fino al blocco dell'immigrazione ufficiale istituito in Francia negli anni Settanta – in relazione alla depressione economica e alle prime mutazioni in senso postindustriale dell'economia nordeuropea – il quale portò a un riorientamento dei migranti marocchini verso altri paesi europei come l'Italia, dove si sono inseriti in settori quali l'edilizia e il commercio, dando vita a una delle più grandi comunità immigrate in Europa. A rimanere costante nel corso di questo secolo di emigrazione dal Marocco è la relazione tra la posizione di subalternità del paese nordafricano all'interno dello sviluppo inuguale del capitalismo coloniale e postcoloniale – che lo ha mantenuto in una situazione di povertà e di mancanza di opportunità di lavoro tanto nelle campagne quanto nelle grandi città – e il costante flusso migratorio verso l'estero, verso *l-barra* (Elliot, 2021; Vacchiano, 2022).

Dal canto loro, le diverse forme del transnazionalismo romeno permettono di dare uno sguardo ad altri aspetti della nuova divisione internazionale del lavoro. Rispetto a quella marocchina, l'emigrazione romena è molto più recente, essendo di fatto iniziata nel 1990, dopo la caduta del regime comunista. La fine del socialismo reale, che aveva tenuto a lungo la Romania ai margini dell'economia-mondo, ha stimolato una problematica transizione verso una forma di capitalismo sregolato, portando dapprima a un traumatico smantellamento delle vecchie industrie di Stato, con forti ricadute occupazionali, ma anche all'insediamento di diverse aziende estere (Gambino, Sacchetto, 2007). Moltissime imprese italiane hanno spostato tutta o parte della loro produzione in Romania, alla ricerca di bassi salari e condizioni

favorevoli per i loro profitti (Redini, 2011). Un classico esempio di delocalizzazione produttiva che ha generato, tra l'altro, un considerevole flusso migratorio di imprenditori, manager e tecnici, anch'esso espressione del transnazionalismo contemporaneo, che si muove in direzione opposta alla più nota migrazione romena verso l'Italia. Riprendendo i concetti di Appadurai (2001), l'inserimento in posizione subalterna della Romania nel sistema-mondo capitalista ha messo in movimento i finanziamenti – gli investimenti di capitale straniero nel paese – i tecnorami – si pensi al capitale fisso dei macchinari e delle linee produttive rilocalizzate – e soprattutto un articolato etnorama, popolato dai numerosi migranti trasferitisi in tutta Europa e in particolare in Italia, anche grazie all'entrata del paese nell'Unione Europea. Migranti che, in linea con le trasformazioni postindustriali dei paesi di destinazione, si sono inseriti innanzitutto in ambiti come i servizi alla persona e l'edilizia (Cingolani, 2009; Perrotta, 2011).

Questi due esempi storici testimoniano come le migrazioni transnazionali continuino ad assumere la direzione di un movimento dalle periferie ai centri del sistema-mondo, in stretta relazione con la situazione delle economie dei paesi di origine e di quelli di destinazione. Allo stesso tempo, però, tutte le indagini etnografiche sulle migrazioni dal Marocco e dalla Romania cui abbiamo fatto riferimento mostrano come i fattori strutturali locali e globali non possano essere disgiunti dai valori e dagli immaginari collettivi, che filtrano e danno senso alle motivazioni economiche. Dimostrano, in altre parole, che oltre all'economia è necessario guardare alla cultura dell'emigrazione e alle reti migratorie, aspetti ai quali ci rivolgeremo nei prossimi paragrafi.

3.2 *Capello e Cingolani* Culture dell'emigrazione

Il concetto di cultura dell'emigrazione si ritrova con una certa frequenza nelle etnografie contemporanee per indicare l'insieme di significati, valori e rappresentazioni socialmente condivisi che si riferiscono e danno senso alle pratiche di mobilità di un gruppo sociale. Nel suo significato più ampio, il concetto vuole porre l'attenzione sul fatto che la migrazione non è una scelta casuale o la somma di decisioni puramente individuali, bensì una pratica sociale che si radica in specifici contesti.

In un'ottica classica, la decisione di partire è una scelta individuale che risponde a una logica strumentale di costi e benefici. Una visione piuttosto astratta che l'etnografia delle migrazioni ha contribuito a rielaborare criticamente, soffermandosi sulle dimensioni culturali e sui fattori sociali che il modello del migrante come *homo oeconomicus* tende a trascurare. Il concetto di cultura dell'emigrazione si riferisce in primo luogo a questi fattori, agli insiemi di significati e valori che danno senso al processo migratorio. Come affermano Jeffrey Cohen e Ibrahim Sirkeci (2011, p. IX): «la scelta di emigrare non è guidata esclusivamente dal bisogno economico [...] la cultura, in altre parole le pratiche sociali, i significati e la logica simbolica della mobilità, va compresa insieme all'economia».

All'interno di diverse collettività, la migrazione è parte della vita quotidiana, della normalità, ricevendo una valutazione sostanzialmente positiva che favorisce la decisione di partire verso la metropoli o verso l'estero. Douglas Massey e collaboratori (1993) rilevano nella cultura dell'emigrazione uno dei fattori che possono contribuire alla perpetuazione del fenomeno, anche quando le motivazioni economiche rendono la scelta migratoria meno vantaggiosa o indispensabile. Con il tempo, infatti, quando all'interno di una realtà sociale l'esperienza di mobilità si radica e si prolunga, «la migrazione si inserisce profondamente nei repertori dei comportamenti delle persone e i valori associati con la migrazione diventano parte dei valori della comunità» (ivi, pp. 452-3). In particolare, rilevano, la mobilità interna o internazionale può divenire un rito di passaggio per i giovani e chi non prova a emigrare è giudicato negativamente.

In Marocco, dove la speranza di raggiungere l'Europa sorge dall'impossibilità per molti giovani di accedere all'autonomia della vita adulta (Capello, 2008; Vacchiano, 2022), la migrazione è vista spesso come la sola possibilità per diventare veri uomini (Notarangelo, 2011). E una concezione sociale analoga può senza dubbio riscontrarsi nei contesti albanesi (King, Mai, 2008) e moldavi (Vietti, 2010), dove la mobilità internazionale coinvolge buona parte della popolazione attiva.

Anche i movimenti migratori degli abitanti di Marginea in Romania verso l'Italia possono essere letti nei termini di un rito di iniziazione. Cingolani (2009) mostra come spesso la partenza venga intesa come il percorso migliore e più breve per raggiungere la maturità e l'autonomia economica necessaria per una vita indipendente. Queste rappresentazioni della migrazione si legittimano in riferimento

a una tradizione di mobilità precedente, riattualizzata per pensare e sostenere le scelte migratorie attuali. Nella zona di Marginea, già negli anni Settanta, buona parte degli uomini adulti si spostavano come migranti temporanei o come pendolari, dividendosi tra le aree ricche e industriali e il villaggio d'origine, dove rimanevano le donne, in una suddivisione del lavoro che vedeva queste ultime occuparsi dei lavori agricoli nella cooperativa locale. Con la crisi economica e industriale seguita alle trasformazioni postsocialiste, molte famiglie hanno scelto l'emigrazione verso l'Italia. Come nel caso dei precedenti spostamenti interni, la permanenza all'estero è per lo più pensata e vissuta come temporanea, prevedendo un ritorno dopo che si è riusciti ad accumulare risorse sufficienti per realizzare i progetti personali e familiari al paese, all'interno di una forma "debole" di transnazionalismo (*ibid.*).

L'esempio romeno ci ricorda che la storia dei movimenti migratori è spesso cruciale nell'accettazione e nella valorizzazione sociali dell'emigrazione. Ma la cultura dell'emigrazione non è solo tradizione, rimandando a diverse dimensioni simboliche e immaginative delle società coinvolte. Arjun Appadurai (2001) ha sottolineato il ruolo decisivo dell'immaginazione sociale nel favorire e sostenere le migrazioni di massa; le immagini, i simboli e i significati offerti dai media stimolano l'immaginazione collettiva e la valorizzazione della mobilità.

Russel King e Nicola Mai (2008) forniscono una testimonianza eloquente dell'influenza dei media sull'immaginario migratorio, in riferimento alla migrazione albanese verso l'Italia. Fin dai primi arrivi nel 1990 la televisione italiana ha «generato un intenso desiderio di emigrare dall'Albania in cerca di ricchezza materiale ma anche, cosa più importante, perché solo spostandosi in Italia [...] i giovani albanesi potevano "trovare sé stessi" ed esprimere la loro vera identità» (ivi, p. 53). Già negli anni Settanta, durante il regime di Enver Hoxha, la televisione italiana e di altri paesi, captata nonostante gli sforzi repressivi, si diffuse presso la popolazione albanese, divenendo uno spazio di dissenso e veicolando immaginari di un altrove di libertà e benessere. Ma in particolare con la crisi del regime, le immagini televisive e il loro immaginario consumistico ed edonistico divennero un "catalizzatore" per i progetti migratori. L'immaginazione mediatica ha creato un desiderio per un altrove idealizzato, carico delle speranze di consumo e di realizzazione personale frustrate in patria, favorendo direttamente l'esodo di massa iniziato nel 1990. D'altra parte, l'immaginazione non va disgiunta dal più ampio panorama sociale in cui

si radica e dalle forze economiche e politiche che contribuiscono a modellarla. La visione utopica dell'Italia, deformata dalle retoriche consumistiche, era in larga misura una risposta alle condizioni di disagio vissute in patria.

Capello (2008) ha fornito una lettura per molti versi analoga della "cultura dell'esilio" diffusa a Casablanca e Khouribga in Marocco. La forte idealizzazione della migrazione verso l'Europa e la diffusione del desiderio di fuga presso i giovani delle classi medie e basse sono da mettere in relazione a una difficile realtà socioeconomica e a meccanismi di esclusione che colpiscono innanzitutto i giovani. La disoccupazione e la sotto-occupazione impediscono loro di diventare autonomi e di realizzarsi, generando una condizione di alienazione e di esilio nel proprio paese. La fuga per mezzo dell'emigrazione è allora percepita come la sola opportunità di miglioramento per sé e per la propria famiglia e l'Italia e l'Europa diventano "mondi immaginati" su cui proiettare i propri desideri di realizzazione. Francesco Vacchiano (2022) ha ulteriormente sviluppato questo punto, mettendo in luce le dimensioni etiche e politiche degli immaginari migratori in Marocco e mostrando come il desiderio di raggiungere l'Europa sia parte di una più ampia lotta, personale e collettiva, per il riconoscimento e la dignità, negati a causa delle persistenti disuguaglianze di potere ed economiche.

Media come la televisione satellitare e Internet hanno parte attiva nell'alimentare i meccanismi proiettivi della migrazione immaginata, così come è importante il ruolo della musica *sha'bi* e *raï*, i cui testi spesso forniscono immagini idealizzate dei migranti e dei loro successi economici. La musica popolare è spesso un veicolo decisivo nel diffondere la cultura dell'emigrazione: nel caso romeno, per esempio, il compito spetta al *manele* (Cingolani, 2009), in Senegal allo *mbalax* (Ricciò, 2007). È, però, soprattutto l'esempio di chi è già emigrato a rafforzare la cultura dell'esilio. Nei loro rientri temporanei durante le vacanze, gli emigrati portano con sé beni di consumo, doni e denaro da mostrare alla comunità e assumono spesso atteggiamenti ostentatori per affermare il proprio successo all'estero e confermare la scelta dell'emigrazione. Tale comportamento è stato letto, nel contesto marocchino, come un tentativo di convertire il capitale economico accumulato in Europa in capitale simbolico, in riconoscimento sociale (Salih, 2003; Capello, 2008). In questo modo, gli emigrati rafforzano la visione positiva dell'emigrazione e infiammano il desiderio di partire diffuso tra i giovani.

Anche Bruno Ricciò (2007), nel suo lavoro etnografico sui movimenti transnazionali senegalesi, rileva l'importanza dell'esempio di chi è già partito e dell'emulazione nel favorire l'emigrazione. La sua ricerca ha mostrato come negli anni si sia costruita un'immagine ambivalente dell'estero e del migrante, il quale è sì considerato sempre a rischio di occidentalizzarsi, perdendo i legami con la famiglia e la propria cultura, ma allo stesso tempo è una sorta di eroe che sostiene economicamente il gruppo domestico e la comunità. Questa caratterizzazione positiva spinge altri migranti a partire, seguendo percorsi già aperti da chi è partito in precedenza e appoggiandosi alle reti transnazionali per riuscire a realizzare il progetto migratorio. Gli immaginari sono in continuo cambiamento e, come Fulvia Antonelli (2011) dimostra, attualmente in Marocco la nuova generazione dei potenziali migranti, anche se non concepisce alternative sociali rispetto all'esilio, è molto più disillusa riguardo all'Europa e all'Italia. Quest'ultima è vista soprattutto come terra di passaggio e i sogni migratori si spostano più a nord, in Olanda, Norvegia o Inghilterra. Simili considerazioni sono emerse anche dal lavoro di Sacchetto e dei suoi colleghi tra gli adolescenti di alcuni paesi dell'Europa orientale, Romania, Ucraina e Moldavia, in aree a forte emigrazione (Sacchetto, 2011). Molti dei ragazzi intervistati hanno dimostrato di essere ben consapevoli dei problemi lavorativi e della discriminazione sofferta dai genitori in Italia e sognano un futuro in patria, oppure in destinazioni europee dove ritengono di poter meglio realizzare le proprie ambizioni professionali.

Molti lavori etnografici hanno dunque messo in luce come le visioni dell'altrove siano complesse, cangianti e legate a un'immaginazione geosociale che dipende da molteplici variabili. Degli Uberti (2019), nel suo lavoro sull'emigrazione dei giovani senegalesi, sottolinea come i loro immaginari sull'Occidente siano ben lontani dalla semplicistica rappresentazione presente nei media locali, ovvero quella di un Eldorado per cui si è disposti anche ad affrontare la morte. La mobilità si costruisce in forma dialettica con la sedentarietà, non sono condizioni esistenziali antitetiche, ma piuttosto interdipendenti. Paolo Gaibazzi (2015), nella sua etnografia condotta in un villaggio di lingua *soninke* in Gambia, dimostra come la mobilità di alcuni è permessa dall'immobilità di altri. Soprattutto nei gruppi domestici meno numerosi, dove vi è necessità di forza lavoro agricola, le pressioni a rimanere sono forti e i residenti assicurano che le attività e i valori legati alla vita rurale vengano trasmessi alle generazioni future. Le aspirazioni all'immobilità

sono altrettanto importanti quanto quelle alla migrazione, e devono essere studiate in forma complementare. Il tema dei rapporti complessi tra mobilità e immobilità, in particolare rispetto al genere, è centrale anche nell'etnografia che Alice Elliot (2021) ha dedicato all'immigratorio migratorio nel Marocco centrale, concentrandosi sul punto di vista delle donne che sognano di emigrare, autonomamente o più spesso per raggiungere i loro coniugi e familiari.

Negli ultimi anni, le etnografie sulle culture dell'emigrazione hanno sempre più evidenziato come le aspirazioni siano socialmente distribuite, secondo categorie culturalmente costruite in termini di classe, età e genere. Aurora Massa (2021), nella sua etnografia condotta a Mekelle nella regione del Tigray, in Etiopia, tra rifugiati eritrei e rimpatriati etiopi, fa emergere come questi due gruppi, entrambi coinvolti in percorsi di mobilità, sono considerati "altri" rispetto al mondo locale. Nello spazio della frontiera si articolano mobilità desiderate, immaginate e imposte e la "cultura della fuga" per molti giovani rimane l'unico modo per vedersi realizzati. L'attenzione alla dimensione di genere emerge nel lavoro etnografico di Milena Belloni (2019) tra giovani donne eritree ad Asmara. Queste ragazze, aspirando alla migrazione, si immaginano futuri alternativi ma anche nuove forme di femminilità. Non si identificano infatti né con l'immagine della donna tradizionale, moglie e madre devota alla propria famiglia, né con le donne combattenti, celebrate dall'ideologia governativa, e neppure con le donne migranti di generazioni precedenti, per le quali l'etica del sacrificio si è tradotta esclusivamente nel sostegno ai gruppi familiari rimasti, attraverso le rimesse. La migrazione è concepita come una possibilità per posticipare il momento del matrimonio e per costruirsi percorsi di autonomia.

Tutti questi lavori dimostrano come, in conclusione, il migrante, come ciascuno di noi, non sia un atomo isolato, ma un attore sociale che ragiona e decide all'interno di contesti sociali e culturali specifici, che l'etnografia deve indagare e comprendere. D'altro canto, l'analisi culturale e la cultura dell'emigrazione non vanno contrapposte alle spiegazioni economico-politiche, perché il significato e il valore che una collettività attribuisce all'emigrazione non sono disgiunti dalle condizioni materiali e dalle considerazioni economiche. Gli elementi culturali e relazionali operano insieme ai macrofattori nello strutturare le dinamiche migratorie, orientando le scelte personali e i movimenti collettivi.

CINQUE

3-3

Reti, mobilità e pratiche transnazionali

L'analisi di rete ha offerto ai ricercatori uno strumento fondamentale per la comprensione delle dinamiche migratorie, costituendo un ponte tra le teorie macrostrutturali e le teorie microsociologiche. Ha messo cioè in luce come le decisioni non vengano mai prese in solitudine dai migranti, ma piuttosto all'interno di gruppi sociali, che spaziano dal gruppo domestico a quelli parentali o di vicinato; solo lo studio approfondito di questi gruppi, nei vari poli della migrazione, può permettere una reale comprensione delle scelte e dei comportamenti degli individui. Il concetto di catena migratoria ha permesso di spiegare per quale motivo determinati gruppi di persone arrivino in determinate località e soprattutto perché, con il passare del tempo, il processo migratorio si stratifichi e i comportamenti sociali si riproducano, anche al modificarsi delle cause iniziali. La ricerca etnografica, condotta sia in Italia che nei paesi di partenza, ha permesso di osservare dall'interno il funzionamento di queste reti, di spiegare come avvenga il reclutamento dei candidati alla partenza tra i potenziali migranti, come le reti si ristrutturino con il passare del tempo e quali ruoli abbiano i diversi soggetti all'interno di tali reti.

Remus Anghel (2013), studiando la cittadina mineraria di Borșa in Romania, ha messo in luce come le risorse per partire, le informazioni e i contatti utili in Italia si reperiscano proprio all'interno della rete parentale. Con il passare del tempo le strategie migratorie sono cambiate; dall'attraversamento irregolare delle frontiere, effettuato dai pionieri della migrazione, si è passati all'utilizzo di intermediari specializzati e successivamente, con l'aumentare dei parenti presenti in Italia, i costi economici e sociali della migrazione si sono sensibilmente abbassati, fino ad arrivare con il 2007 alla libera circolazione all'interno dell'Unione Europea. Margherita Baldisserri (2011), grazie a un'etnografia multisituata condotta tra l'Italia e il Perù, ha messo in luce come con la mobilità internazionale alcuni legami all'interno della rete familiare acquistino importanza rispetto ad altri. Nel primo periodo i peruviani tendono a richiamare i fratelli e le sorelle in età lavorativa, in seguito i coniugi, quindi i collaterali di primo o di secondo grado, e solo in una fase successiva i figli che non sono ancora autonomi. L'analisi degli ordini delle partenze permette di evidenziare le discrasie tra la nozione emica di famiglia peruviana migrante e quella implicitamente

Sovranità e controllo diffuso della mobilità nel regime dei visti

DI PAOLO GAIBAZZI*

Abstract

L'articolo analizza le modalità attraverso cui la sovranità statale fonda la propria legittimità sul controllo della mobilità umana. Lo fa attraverso il caso dei visti di entrata, con particolare riferimento ai visti europei, Schengen e non, nella gestione delle frontiere esterne europee con l'Africa Occidentale. Il regime dei visti esprime in forma diretta ed esplicita il potere sovrano dello Stato nei confronti del movimento di persone. Discutendo casi etnografici concreti, il saggio decostruisce, tuttavia, il rapporto tra esercizio effettivo e legittimazione del controllo. L'amministrazione dei visti dipende, sia direttamente che indirettamente, dalla capacità regolatrice di altre istituzioni e attori, come le famiglie dei richiedenti. Si mostra pertanto come il lavoro consolare costituisca anche una performance legittimante dello Stato nei confronti di questa situazione di controllo diffuso.

Parole chiave: Stato, confini, migrazione africana, parentela, legittimità.

Il movimento di persone è stato storicamente regolato da diversi attori sociali. Oltre alle varie formazioni politiche, erano in passato case commerciali, famiglie e dinastie, e altri soggetti, a farsi carico di fornire ai propri membri le adeguate credenziali e garanzie per il transito e l'approdo in determinati luoghi. Con l'affermarsi dell'ordine stato-nazionale a livello globale nel corso dell'Ottocento, tuttavia, gli Stati progressivamente hanno concentrato il controllo della mobilità attraverso l'istituzione dei confini territoriali, il diritto e l'amministrazione burocratica (Torpey 2000; McKeown 2008). Da membro di una comunità, il viaggiatore diventò un soggetto svincolato da legami sociali e portatore di diritti individualizzati in senso liberale. Sebbene le collettività di riferimento non siano scomparse, e abbiamo continuato a esercitare una forma di controllo del movimento, lo Stato ha conquistato, citando la famosa parafrasi di Max Weber coniata da John Torpey (1998), "the monopolization of the legitimate means of movement". È così che i

* paolo.gaibazzi@zmo.de

documenti di viaggio come il passaporto e il visto di entrata si diffusero come mezzi attraverso cui lo Stato tentò di stabilire il proprio monopolio sul movimento legittimo e come un'affermazione di sovranità territoriale (Torpey 2000). La Prima Guerra Mondiale segnò uno spartiacque nella diffusione dei regimi documentali della mobilità. I flussi di rifugiati generati dal conflitto e, poi, dall'ascesa del Nazismo, così come altre esigenze (es. controllo epidemiologico), orientarono gli Stati, soprattutto in Occidente, ad adottare misure più sistematiche e restrittive rispetto all'accesso al proprio territorio. Il visto in particolare mutò di significato. Come suggerisce il termine stesso, esso rappresentava una vidimazione apposta da un ufficiale su uno dei tanti documenti di viaggio in uso fino ad inizio Novecento. In seguito diventò un documento accessorio al passaporto rilasciato dalle autorità diplomatiche del Paese di destinazione, e quindi uno strumento per effettuare un "controllo a distanza" sulle entrate (Bigo e Guild 2005). Dopo la Seconda Guerra Mondiale, il regime dei visti si è ulteriormente diffuso a livello globale imponendosi come sistema cardine di facilitazione/restrizione dei movimenti transfrontalieri (Salter 2006).

In questo articolo mi soffermo sull'importanza del regime dei visti nella costruzione della 'statalità'¹. Ciò che mi interessa sottolineare è "*not* how states supposedly control migration [through visas], but how migration control feeds into the creation of a specific kind of state authority" (Alpes 2013, p. 148). L'obiettivo è quindi di decostruire il rapporto tra legittimazione ed esercizio effettivo del controllo, mostrando come il regime dei visti costituisca, o meno, la sovranità statale nella pratica.

Discuterò il regime dei visti nella frontiera tra Europa e Africa Occidentale, zona di confine dove la natura e la geografia politica del controllo e della sovranità già presentano diverse complessità (Vaughan-Williams 2015). Un processo di europeizzazione ed esternalizzazione interessa da vent'anni a questa parte la gestione delle frontiere esterne europee (Müller 2014). I visti ne sono parte integrante. In particolare, il regime unificato dei visti Schengen consente all'Unione Europea di gestire alcune tipologie d'ingresso nello spazio europeo in maniera extraterritoriale e parzialmente sovra-statale. Allo stesso tempo, contrariamente a quanto avviene in altre forme esternalizzate del controllo – impiegate per esempio nell'ambito delle migrazioni irregolari – persino i visti Schengen mantengono la forma classica e diretta del potere sovrano dei singoli stati, che attraverso le loro rappresentanze consolari decidono in maniera discrezionale se concedere o meno il diritto di entrata.

1 La ricerca per questo articolo è stata finanziata da: Missione Etnologica in Benin e Africa Occidentale (MEBAO) e Ministero dell'Istruzione e Ricerca della Repubblica Federale Tedesca (codice di finanziamento 01UG0713). L'autore ringrazia Marco Gardini e i due revisori anonimi della rivista per i preziosi commenti. L'autore è comunque responsabile per il contenuto dell'articolo.

È qui che un'analisi etnografica permette di andare oltre definizioni formali e strettamente giuridiche, nonché quelle puramente verticistiche, del potere sovrano. La ricerca etnografica sui visti è purtroppo ancora poco sviluppata, quantomeno in questa area geografica. Sebbene l'articolo abbia origine in uno studio da me realizzato sulla socialità dei visti nel Gambia (Gaibazzi 2014), esso non rappresenta un singolo caso studio in senso classico. Tenta piuttosto di raccogliere i contributi esistenti più significativi, in particolare sui consolati europei in Africa Occidentale. Dopo aver tracciato il contesto della frontiera euro-africana, il saggio discute il merito di tali studi, i quali mostrano che il controllo sulla mobilità deve essere considerato non solo come esercizio del potere ma anche come performance di auto- e de-legittimazione all'interno del più ampio quadro di attori, statali e non, che regolano il movimento. Alcuni attori sono contemplati dallo stesso regime amministrativo dei visti, mentre altri vengono coinvolti indirettamente. Ritornando quindi al Gambia rurale, il saggio si concentra sulle famiglie e i rapporti di parentela come attori che regolano la mobilità preselezionando coloro che fanno effettivamente richiesta di visto. Si concluderà pertanto che esistono pratiche di controllo diffuso che lo Stato innesca, di cui si appropria o che, semplicemente, cela – non sempre con successo – in modo da rafforzare la propria sovranità sulla circolazione delle persone.

Sovranità e controllo migratorio lungo i confini esterni europei

Oggi il dibattito pubblico, e in parte accademico, sulla frontiera euro-africana è dominato dalle migrazioni irregolari, più che da quelle regolari. Ed è proprio nell'ambito delle migrazioni irregolari verso l'Europa che emergono le questioni più critiche e paradossali del rapporto tra Stato, legittimazione e controllo effettivo delle migrazioni. Prima di analizzare il regime dei visti nel dettaglio, è pertanto utile delineare alcuni elementi di contesto.

In primo luogo la frontiera euro-africana porta a una considerazione sulle strategie di legittimazione: definendo chi e come si muova legittimamente, lo Stato decreta l'illegittimità di altri mezzi e forme della mobilità. Alla luce di quanto succede oggi alle frontiere dell'Europa si potrebbe altresì sostenere il contrario, cioè che la de-legittimazione di certi mezzi della mobilità permetta allo Stato di mantenere il proprio monopolio sui mezzi legittimi. La delegittimazione, e più precisamente la costruzione dell'illegalità, è diventata una risorsa chiave nel mantenimento della sovranità statale nel suo complesso, a fronte di processi globali che oggi mettono in discussione premesse ed efficacia dello Stato (de Genova 2002). Come ha fatto notare Ruben Andersson (2014), a fronte di un fenomeno numericamente piuttosto contenuto, l'Europa ha creato una complessa industria del contrasto

all'immigrazione irregolare (dall'Africa) che di fatto contribuisce a produrre proprio ciò che tenta di eliminare, ossia il "migrante illegale".

Sia gli Stati singoli sia l'Unione Europea adottano queste strategie (de)legittimanti, talvolta entrando in conflitto tra loro. Negli ultimi vent'anni sia le politiche migratorie sia l'esercizio effettivo del controllo hanno subito un graduale processo di europeizzazione. Anche in questo caso, e forse ancor più esplicitamente, l'Unione Europea ha utilizzato la carta del controllo della mobilità attraverso le sue frontiere esterne per affermarsi come istituzione sovra-statale, che presidia uno spazio comunitario di libera circolazione (Schengen) all'interno delle frontiere stesse (Van Houtum e Pijpers 2007). E ciò genera non poca ambiguità. Basti pensare a quanto la cosiddetta "crisi migratoria" del 2015 sul versante meridionale dell'Unione, e soprattutto su quello orientale, abbia seminato dissenso tra gli Stati europei. Tra il 2015 e i primi mesi del 2016 alcuni Stati dell'Europa centrale e nord-occidentale ricorrono alla chiusura delle frontiere in nome della sicurezza nazionale, facendo valere le proprie prerogative di sovranità non solo sui migranti ma anche sul trattato di libera circolazione tra Paesi europei, generando così una "crisi Schengen" e quindi dell'Unione stessa.

Se le mobilità non documentate sono quindi rappresentate come una minaccia per la stabilità nazionale ed europea, bisogna ricordare che in zone di frontiera come il Mediterraneo l'emergenza ha ormai assunto un carattere permanente (Raeymaekers 2014, pp. 165-166). Di fatto ciò costituisce una precondizione affinché gli Stati interessati possano mettere in campo imponenti misure di sicurezza che talvolta eludono le normali procedure del diritto. Più che tradire una debolezza dello Stato, queste misure eccezionali esprimono un potere sovrano forte e decisionista (Agamben 2003).

Anche queste strategie sovrane sono parzialmente europeizzate. Tuttavia non si tratta più di una "Europa Fortezza", *topos* diffuso tra i critici, assestata su posizioni di difesa rispetto alla paventata minaccia migratoria che proviene da sud e da est. Il controllo delle frontiere esterne europee ha subito nell'ultimo decennio un marcato processo di esternalizzazione. Il concetto di esternalizzazione prende piede, non solo in Europa, a metà degli anni Duemila (Gaibazzi, Bellagamba e Dünwald in stampa). In questo periodo nasce Frontex, l'agenzia per il coordinamento intra-europeo della gestione delle frontiere esterne, e il cosiddetto Approccio Globale alla Migrazione (e Mobilità) (GAM, dal 2011 GAMM), che mira a rafforzare la cooperazione tra, da una parte, Unione e Stati membri e, dall'altra, Paesi terzi di partenza e di transito. L'obiettivo principale dell'esternalizzazione resta quello del contenimento e della prevenzione. Mira a coinvolgere i governi di tali paesi affinché controllino i migranti diretti verso l'Europa, ed evitino che questi arrivino ai posti di frontiera (e poi facciano richiesta di asilo). Per quanto riguarda l'Africa, lo sforzo europeo si è dapprima concentrato verso i paesi nordafricani, per poi estendersi ulteriormente a sud, lungo le rotte

migratorie che partono principalmente dall’Africa Occidentale e dal Corno d’Africa, attraversano il Sahara, e sfociano sia nel Mediterraneo occidentale (lo Stretto di Gibilterra), sia e soprattutto in quello centrale (il Canale di Sicilia). Un importante terreno di sperimentazione in questo senso è stata inoltre la rotta Atlantica dall’Africa nord-occidentale verso le Isole Canarie, emersa a metà degli anni Duemila a seguito della chiusura effettiva dello Stretto di Gibilterra, e messa in sicurezza nel giro di pochi anni proprio grazie a nuove formule di cooperazione con alcuni stati africani, tra cui Mauritania, Senegal e Gambia (Andersson 2014).

Sebbene l’approccio securitario-militare continui a dominare le politiche di esternalizzazione, il GAMM vorrebbe gestire il fenomeno migratorio nella sua globalità. All’interno di questa cornice l’Europa finanzia, per esempio, misure per affrontare le “cause dell’emigrazione”, che spaziano da progetti di sviluppo rurale e corsi professionali a campagne di sensibilizzazione contro i pericoli della migrazione clandestina. La promozione dei canali di mobilità legale è un altro aspetto del GAMM che prevede particolari schemi di mobilità circolare, facilitazione dei visti per certe categorie (es. studenti, lavoratori qualificati), e anche appoggio a migranti e organizzazioni diasporiche che sostengono progetti nell’imprenditoria e nello sviluppo nei paesi d’origine.

L’esternalizzazione esporta e trasforma i confini europei, e con essi il significato di sovranità statale. Assistiamo a una deterritorializzazione effettiva del controllo sull’immigrazione attraverso azioni a scopo contenitivo e preventivo: operazioni di polizia e intelligence oltre confine, tecnologie di sorveglianza radar, biometrica e fisica, come campi extraterritoriali per migranti, e altro ancora (Rigo 2007). Osserviamo al contempo un grado di delega del controllo e della sovranità, come nel caso di governi africani coinvolti nella gestione dei migranti in transito verso l’Europa (Casas-Cortes, Cobarrubias e Pickles 2015). Nella gestione delle frontiere euro-africane non appaiono solo agenzie governative, siano esse di Stati singoli europei o africani, o dell’Unione Europea; un insieme eterogeneo di attori si occupa a vario titolo dell’industria del confine, a cominciare dalle agenzie internazionali (es. ACNUR, OIM), passando per compagnie private o *joint-ventures* pubblico-private (soprattutto nel settore della sicurezza), per arrivare a organizzazioni non governative che gestiscono vari programmi di sviluppo, accoglienza, espulsione, reinserimento, ecc.

L’esternalizzazione delle frontiere non va tuttavia intesa solamente come una serie di atti sovrani di estensione o cessione del potere dello Stato, ma come piani di incontro e scontro tra diversi regimi di mobilità (Tsianos, Hess e Karakayali 2009, p. 2). Il modello di cooperazione tra i vari attori di tali regimi non è necessariamente quello classico della *governance*. Papadopoulos, Stevenson e Tsianos (2008, p. 179) parlano piuttosto di “Istituzioni Porocratiche Liminali”, la cui funzione è governare la porosità dei confini, ma la cui esistenza negli interstizi istituzionali spesso sfugge alle forme di

partecipazione e controllo pubblici tipici della *governance* liberale. Esse danno quindi vita a forme di sovranità postliberale, diffondendo il controllo sulla mobilità umana oltre i territori europei attraverso gli accordi con paesi terzi.

La complessità ed eterogeneità della gestione esternalizzata delle frontiere europee espone chiaramente le sfide teoriche e metodologiche nell'analisi dello Stato contemporaneo. Ci invita innanzitutto a volgere uno sguardo critico verso modelli e categorie formali (es. la sovranità), a evitarle come dati oggettivi, e piuttosto a interpretarli come elementi di un processo di legittimazione e costruzione egemonica dello Stato. Ci invitano inoltre a un'analisi circostanziata delle effettive pratiche e degli attori del controllo senza assumere che esse abbiano una forma e territorialità date. Ecco, dunque, che nell'ultimo decennio l'approccio etnografico è stato rivalutato da antropologi e altri scienziati sociali come metodo chiave per ricostruire, a partire dal terreno di ricerca, le disparate forme di controllo della mobilità che compongono i regimi di confine (Tsianos, Hess e Karakayali 2009, p. 2). Nella sezione seguente mostro i vantaggi di un'analisi etnografica dei visti nel rilevare pratiche e performance del controllo, e come esse costituiscano il potere sovrano.

Al consolato: il regime dei visti

Il sistema dei visti rappresenta un tassello fondamentale nella gestione dei confini esterni europei. Questo è vero tanto per lo Stato singolo quanto per l'area Schengen, lo spazio di libera circolazione che coincide, salvo qualche eccezione, con l'Unione Europea. I visti Schengen regolano l'accesso e la permanenza per periodi brevi (da 1 a 90 giorni) nello spazio comunitario di cittadini di determinati Paesi. I visti Schengen prevedono procedure e sistemi informativi unificati (Bigo e Guild 2005), e rappresentano dunque un aspetto del governo europeizzato delle mobilità, in cui certe pratiche e sistemi sono sovra-statali e, in alcuni casi, delegate (uno Stato può delegare il rilascio di visti per uno o più Paesi terzi al consolato di un altro paese Schengen ivi presente). Ma al contrario del controllo delle migrazioni irregolari, che opera attraverso deleghe e forme ibride di sovranità, in questo caso il controllo rimane sostanzialmente nelle mani degli Stati singoli. La gestione dei visti Schengen è di fatto affidata ai consolati dei Paesi membri. Non potrebbe essere altrimenti: in quanto mezzo legittimo di movimento, il visto è espressione diretta del potere sovrano statale di includere o escludere. Ciononostante alcuni esempi etnografici ci mostreranno come gli agenti consolari non solo esercitino, ma anche costruiscano simbolicamente questo legittimo monopolio sui mezzi di movimento. Dietro questo lavoro di legittimazione si cela una realtà più complessa, composta da altri soggetti e

pratiche del controllo, che lo Stato in parte contrasta, e in parte integra nella sua gestione della mobilità. Esistono pertanto anche in questo caso forme comparabili alle misure di esternalizzazione del controllo riportate sopra nel caso della gestione delle migrazioni irregolari.

Il visto rappresenta in generale un documento complementare al passaporto attraverso il quale le autorità consolari dello Stato di destinazione stabiliscono l'idoneità del soggetto richiedente ad entrare nel suo territorio, subordinandola a condizioni e verifiche sul profilo personale di quest'ultimo (economico, familiare, medico, formativo, legale, ecc.) e della sua missione di viaggio (turismo, lavoro, affari, ecc.). "Vistare" significa per l'appunto "rendere visibili", vagliare e certificare, queste precondizioni di accesso² (Salter 2006).

Fatta eccezione per la sua natura parzialmente sovra-statale, il visto Schengen costituisce un caso paradigmatico dei regimi documentali contemporanei. Il Codice dei Visti di Schengen (CE 810/2009) non propone una cieca chiusura nei confronti dei Paesi non appartenenti all'Unione, ma piuttosto una mirata selettività che discrimina, in primo luogo, tra Paesi terzi sulla base della loro situazione economica (e politica), e in secondo luogo tra i loro cittadini. La famigerata "lista nera", l'elenco di Paesi ai cittadini dei quali è richiesto il visto di entrata Schengen, contiene principalmente Paesi in via di sviluppo in Asia e Africa – il solo paese africano esonerato è Mauritius. Il Codice dispone inoltre le autorità consolari a selezionare solo richiedenti *bona fide*, scartando coloro che costituiscono un rischio per la sicurezza nazionale, sia in termini prettamente criminali che meramente migratori. Il concetto di "rischio migratorio" appartiene esplicitamente al linguaggio gestionale-manageriale del paradigma securitario, e teorizza il pericolo che alcuni soggetti possano servirsi di un visto Schengen di breve durata (turismo, visita, missione, ecc.) per poi rimanere in Europa al suo scadere. Questi casi contribuiscono effettivamente alla migrazione irregolare con volumi solitamente ben più significativi rispetto agli attraversamenti cosiddetti clandestini delle frontiere marittime e terrestri (Finotelli e Sciortino 2013). Oltre a misure di controllo amministrativo dei documenti presentati dai richiedenti, i consolati elaborano profili di soggetti più o meno rischiosi in tali termini migratori. Giovani di Paesi meno abbienti con percorsi formativi e professionali poco qualificati o precari sono generalmente la categoria sociale più sospetta.

Lo studio etnografico condotto da Francesca Zampagni (2011; 2013) all'Ambasciata Italiana a Dakar, Senegal, offre un esempio dell'organizzazione amministrativa di ciò che l'autrice chiama la funzione filtro dei visti Schengen. Collocata in un Paese con elevata propensione migratoria verso

2 Formalmente il visto non dà diritto all'ingresso, che viene comunque stabilito alla frontiera territoriale dello Stato destinazione.

l'Italia e l'Europa in generale, la sezione consolare dell'ambasciata si è dotata di un apposito ufficio visti, segno dell'importanza dei regimi documentali nella gestione delle frontiere esterne. L'ufficio lavora effettivamente come un sistema di filtraggio a livelli successivi, dei quali gli sportelli di accettazione della domanda costituiscono il primo e fondamentale passaggio. È qui che avviene un primo vaglio della documentazione, ne viene controllata innanzitutto la completezza, è poi accertata l'attendibilità dei certificati, annotando possibili frodi e falsificazioni che richiedono ulteriori controlli. Agli sportelli si eseguono anche interviste preliminari dei candidati, il cui scopo è cogliere informazioni celate o quantomeno incongruenze nell'esposizione degli obiettivi di viaggio che lascino trapelare l'intenzione di non tornare in Senegal. Anche in questo caso gli operatori di sportello, che includono personale autoctono e/o in grado di parlare almeno il Wolof, la lingua franca del Senegal nord-occidentale, allegano annotazioni al formulario, indicando rischi e ulteriori controlli da passare agli ufficiali consolari nelle retrovie. Saranno questi, e in ultimo grado il primo segretario, a stabilire il rilascio o il diniego. È bene far notare che l'adempimento dei criteri di eleggibilità non costituisce garanzia del rilascio del visto, sul quale le autorità consolari ritengono il massimo livello di discrezionalità. È sufficiente il sospetto di rischio migratorio affinché una domanda venga bocciata. Come evidenzia Zampagni, il sospetto costituisce l'elemento chiave nella prassi procedurale e in particolare nell'intervista, che assume la forma di un vero e proprio processo alle intenzioni.

Il regime dei visti rappresenta dunque un'espressione diretta del potere sovrano, sotto forma di potere arbitrario di includere o escludere. Tuttavia, nonostante tale potere abbia conseguenze concrete e osservabili, non sempre coincide con la visione ufficiale di sovranità statale. Lo studio di Maybritt J. Alpes (2011, cap. 4) del Consolato Francese di Yaoundé, Camerun, descrive aspetti performativi delle pratiche consolari che tradiscono una realtà più complessa. Alpes si interessa ai visti per ricongiungimento familiare tra le donne camerunesi e i loro mariti francesi, ovvero visti di lunga durata che non rientrano nel regime Schengen, ma che sono amministrati in maniera simile. Queste unioni avvengono spesso a distanza, attraverso siti internet specializzati, e/o senza conoscenza approfondita da parte degli sposi. Anche in questo caso gli ufficiali francesi procedono con manifesto sospetto che le donne utilizzino il matrimonio come espediente per emigrare in Francia. Parlano di frode, e nella sede del consolato affiggono lamentele scritte da mariti francesi delusi dall'esperienza che accusano le mogli di egoismo e opportunismo. Con domande pressanti durante l'intervista con le richiedenti tentano altresì di svelare interessi altri rispetto agli ideali di amore disinteressato che, dal loro punto di vista, dovrebbero sostenere il matrimonio. Eppure, a fronte di certificati validi presentati dalla candidata, gli ufficiali raramente rifiutano il visto. Ciò che colpisce è in sostanza lo sforzo comu-

nicativo da parte degli ufficiali francesi. In gioco c'è la difesa dei confini della nazione in un campo non prettamente giuridico e amministrativo ma morale e culturale. Gli ufficiali francesi legano la legittimità migratoria a una legittimità matrimoniale concepita in termini etnocentrici e normativi.

Tali atti comunicativi o performativi svolgono parte del lavoro di legittimazione dello Stato rispetto al controllo della mobilità (Coplan 2012; Cuttitta 2012). In un altro saggio, Alpes (2013) descrive l'Ambasciata Americana a Yaoundé, mettendo in luce ulteriori aspetti di tale lavoro di legittimazione. Qui gli ufficiali consolari discreditano l'intermediazione di persone estranee alla domanda di visto. In Camerun, come altrove, l'intermediario o broker è una figura ricorrente nella burocrazia dei visti e offre vari servizi a coloro che devono affrontare il tortuoso *iter* dei visti e della documentazione da allegare alla richiesta. Gli ufficiali consolari raffigurano i broker come soggetti loschi che si approfittano dei cittadini, mentre rappresentano il servizio da loro offerto come un'applicazione della legge rigorosa e trasparente. Questa costruzione ideologica ha sicuramente risvolti pratici, ma rivela pur sempre lo sforzo costante dello Stato nel mantenere la propria legittimità nel controllo sulla mobilità. Non è una rappresentazione sempre accettata; gli interlocutori camerunesi di Alpes sottolineano che il consolato, al pari dei broker, richiede un pagamento sotto forma di tassa non rimborsabile, pur non garantendo l'ottenimento del visto. Alpes conclude invitandoci a non prendere per assodato il controllo della migrazione da parte dello Stato. Per comprendere il lavoro svolto dai regimi documentali dei confini serve pertanto restituire visibilità a sistemi di regolazione oscurati dalle performance del controllo.

Prima del consolato: parentela e preselezione in Gambia

Nei casi fin qui descritti prevale una contrapposizione ideologica e morale tra Stato e altri soggetti, nella fattispecie broker e donne. Tuttavia, andare oltre la costruzione ideologica e performativa del legittimo controllo da parte dello Stato significa mettere in evidenza convergenze che a volte si celano dietro apparenti dicotomie e contrapposizioni. È sufficiente una scorsa ai requisiti per la domanda del visto Schengen per rendersi conto di quanto i consolati si appoggino ad altri enti regolatori per giudicare il profilo del candidato. Come accennato, la documentazione da allegare alla domanda comprende una serie di certificati e lettere rilasciate sia da enti pubblici che privati; l'elenco include, tra gli altri: passaporto, estratti conto bancari e/o fideiussione di un garante, lettere d'invito di persone fisiche o giuridiche, contratto di lavoro (in caso di visto per lavoro), lettere del datore di lavoro, assicurazione di viaggio, ecc. Esiste dunque un sistema di delega, che potremmo definire di esternalizzazione, all'interno delle migrazioni regolari.

Non è forse un caso che certificati e intermediari generino tanta apprensione, sospetto e tentativi di auto-legittimazione da parte degli ufficiali consolari. In diversi paesi in Africa Occidentale come altrove sono infatti sorti veri e propri *business* che offrono documenti falsi o contraffatti, ma anche regolari, grazie soprattutto a pratiche di pagamento, corruzione e collusione sia nelle istituzioni statali che in quelle private mediate appunto dai broker³.

Più che il funzionamento dell'economia informale dei visti, mi interessano le pratiche regolatrici innescate da essi ma non interamente controllate dallo Stato. Mi soffermerò in particolare sul ruolo delle famiglie e delle reti di parentela come regolatori della mobilità, riprendendo l'esempio dei Soninke nel Gambia da me studiato (Gaibazzi 2014). I Soninke vantano una lunga storia migratoria, dominata dagli uomini. Le loro mete si trovano in Africa e in diversi continenti, soprattutto in Europa, dove i Soninke sono conosciuti come uno dei primi gruppi sub-sahariani nelle migrazioni di manodopera basso-qualificata già durante il periodo postbellico (Manchuelle 1997). Tra i Soninke la discendenza è patrilineare e la residenza patrilocale; la parentela matrilaterale riveste comunque un ruolo importante. "Famiglia" in questo contesto denota una concessione domestica (*ka*) composta da una o più unità familiari e gestita gerarchicamente secondo i principi di genere, generazione ed età, con gli uomini più anziani al vertice della piramide (vedi Gaibazzi 2015, cap. 5). Per gli uomini la migrazione rappresenta un mezzo per sostenere la famiglia, per emanciparsi socialmente e per accumulare risorse finanziarie da investire negli affari, nei beni di prestigio e nelle relazioni sociali.

Esistono almeno due aspetti dei visti che riconducono alle reti familiari. Uno lo abbiamo già incontrato: i ricongiungimenti familiari, cioè visti specifici basati sulla parentela attraverso il matrimonio e la filiazione. Essi rappresentano uno dei canali ancora percorribili di emigrazione regolare. Tuttavia anche alcuni brevi visti Schengen prevedono, di fatto, il supporto di parenti e conoscenti per ottenere, ad esempio, la lettera d'invito e la fideiussione come garanzia per chi fa domanda di visto. Esistono ovviamente diversi modi di procurarsi quest'invito che non dipendono dalla famiglia. In Gambia, ad esempio, molti giovani passano ore su internet a stringere amicizia con persone in Europa (e altrove), stringere contatti con organizzazioni e aziende, oppure cercando di allacciare legami amicali o intimi con turisti/e provenienti dall'Europa. La prassi è tuttavia di appoggiarsi a parenti già emigrati all'estero, quantomeno nel *milieu* Soninke.

Un secondo nesso tra visti e parentela è di tipo pratico-economico. Avere un parente stretto all'estero è fondamentale per sostenere i costi e la complessità burocratica della richiesta di visto. Alla tassa non rimborsabile per

3 Zampagni (2013, cap. 4) sottolinea che il personale del consolato mantiene contatti, anche informali, con varie istituzioni pubbliche e private per effettuare controlli incrociati.

la domanda (60 €), al biglietto aereo, all'assicurazione sanitaria, e ad altri costi diretti, si aggiungono quelli per il reperimento dei documenti ufficiali da allegare alla domanda. Se un effetto dell'esternalizzazione nei visti è quello di informalizzare e monetizzare l'accesso a documenti e servizi (Palidda 2008, p. 86), gli intermediari non sono certo a buon mercato. Come se non bastasse, in Gambia non vi sono consolati europei che emettano visti Schengen; la domanda va presentata presso le sedi consolari ubicate nei paesi limitrofi, per esempio a Dakar. Al conto bisogna quindi aggiungere le relative spese di viaggio e alloggio. Le reti familiari, o quantomeno etniche e di provenienza, servono anche in questo caso, poiché i richiedenti godono spesso dell'ospitalità di un conoscente in loco, il quale spesso e volentieri lo mette in contatto con i broker locali.

Per affrontare i costi e i passaggi burocratici legati alla domanda di visto la maggior parte dei giovani Soninke si affida dunque a parenti e conoscenti. Le reti sociali sono tuttavia selettive. Le famiglie non hanno risorse illimitate a fronte dei numerosi candidati all'emigrazione. Si tratta dunque di selezionare i candidati. In maniera non dissimile dal processo consolare, la selezione dei candidati all'emigrazione si svolge raramente in maniera lineare e trasparente. Le famiglie non sono unità omogenee e monolitiche che decidono in maniera concertata chi e come tra i propri rampolli debba emigrare. Esistono certi principi e pratiche ben consolidati; per esempio i fratelli maggiori sono tenuti ad aiutare quelli minori a emigrare, generando così una catena migratoria virtuosa. Ma i rapporti di parentela sono spesso segnati da ambiguità e tensione, nonché dagli immancabili conflitti tra sezioni della famiglia e persino all'interno di esse. Le molteplici contingenze legate al scivoloso *business* dei visti non fanno altro che aggiungere incertezza e, sovente, allungano i tempi di attesa e la mole di frustrazione di chi aspetta a casa.

La selezione si basa inoltre su una certa logica del merito. Il giovane che vuole emigrare non può restare con le mani in mano. Si deve dar da fare per mobilitare i propri contatti, nel tentativo di trasformare il proprio capitale sociale in effettivo aiuto materiale. Pur non sottraendolo dall'incertezza, la sua opera di persuasione risulterà tanto più convincente quanto più egli riuscirà a mantenere una reputazione immacolata e a ricevere il sostegno di altri parenti che esercitano un peso nelle decisioni del suo sponsor. Il giovane si deve calare nel ruolo, per esempio, del fratello minore fedele al fratello maggiore emigrato che ha le risorse per aiutarlo. Deve anche comportarsi da figlio devoto e intraprendente, poiché il fratello ascolterà il consiglio dei genitori e degli anziani della famiglia. Ciò significa in pratica coltivare i campi della famiglia, cercare lavori e denaro per sostenere la famiglia durante la stagione secca, mostrarsi disponibile e obbediente nei confronti degli anziani, seguire gli investimenti del fratello emigrato, e così via. Insomma, candidarsi all'aiuto ha un effetto disciplinante, oltre che selettivo.

Seppur appena tratteggiata, questa descrizione della selezione familiare dei candidati al visto rivela un folto sottobosco di pratiche regolatrici. Come nel caso delle donne e dei broker camerunesi, è possibile che alcuni ufficiali consolari cerchino attivamente di screditare le famiglie gambiane in quanto competitori nella gestione migratoria. Tuttavia qui non si tratta solamente di contrapposizione e competizione. Per fare un esempio, nel 2014 il consolato italiano a Dakar valutò 6.096 domande Schengen, comprese quelle provenienti da cittadini Gambiani, rigettandone più del 43% (Commissione Europea 2015). È evidente che si tratti di numeri piuttosto limitati rispetto alla massa di giovani che nella sola rete Soninke, per non parlare del resto della regione, proverebbero volentieri a ottenere un visto per l'Italia (piuttosto che avventurarsi, come fa un numero crescente di gambiani, per deserti e mari fino ad approdare in Sicilia). Se ne deduce che la maggior parte degli aspiranti viaggiatori non presenta nemmeno domanda. Certamente gli ostacoli economici e burocratici disseminati lungo il complesso iter dei visti europei, ai quali si aggiunge l'incertezza dell'esito, scoraggiano molti⁴. Eppure qui non possiamo esimerci dal pensare che le pratiche sociali che distribuiscono iniquamente la possibilità stessa di far domanda in fondo facilitino, indirettamente e paradossalmente, il lavoro di filtraggio consolare descritto da Zampagni.

Conclusioni

Nell'ipotizzare un intreccio tra filtraggio consolare e familiare non ambisco ad altro che aggiungere una possibilità, o una sfumatura, al complesso rapporto tra controllo e legittimazione nel governo della mobilità. Nel regime dei visti, Schengen e non, la delega di autorità regolatrice è meno diretta che in altri esempi dell'esternalizzazione delle frontiere europee. Tuttavia non è tanto l'aspetto della delega, quanto quello del controllo diffuso in rapporto alla sovranità che ho voluto sottolineare. È palese che lo Stato eserciti, mediante la compagine consolare, un potere sovrano nella sua forma più decisionista attraverso il diniego/rilascio discrezionale dei visti. Ma se questo rappresenta un dato empiricamente osservabile, non può costituire una premessa analitica. In questo senso l'analisi etnografica dei regimi di confine non parte da un modello aprioristico di istituzioni e poteri statali, ma piuttosto ci invita a pensare all'autorità statale come emergente da azioni contestuali e cumulative su un terreno politico non totalmente predeterminato (Tsianos, Hess e Karakyali 2009). Alla luce degli esempi etnografici descritti in questo articolo, dobbiamo pensare al controllo sulle circolazioni umane

⁴ Le percentuali di diniego Schengen per l'Africa Occidentale sono le più alte al mondo.

come una pratica non interamente concentrata nelle mani dello Stato, dal quale poi scaturirebbero atti sovrani di disciplina o delega. Tale controllo è una pratica plurale e diffusa tra diversi attori, il cui lavoro di regimentazione viene contestualmente riconosciuto o ignorato, formalizzato o sanzionato, usato o contrastato, dallo Stato nella sua opera costante, e mai veramente compiuta, di monopolizzazione e legittimazione.

Bibliografia

- Agamben, G., (2003), *Stato di eccezione*, Torino, Bollati e Boringhieri.
- Alpes, M.J., (2011), *Bushfalling: How young Cameroonians dare to migrate*. Tesi di Dottorato, Università di Amsterdam.
- (2013), 'Why do they take the money and not give visas?' The governmentality of consulate offices in Cameroon, in M., Geiger e A., Pécoud, eds., *Disciplining the transnational mobility of people*, Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Andersson, R., (2014), *Illegality, inc.: Clandestine migration and the business of bordering Europe*, Berkely, University of California Press.
- Bigo, D., Guild, E., (2005), Policing at a distance: Schengen visa policies, in D., Bigo, E., Guild, eds., *Controlling frontiers: Free movement into and within Europe*, Aldershot, Ashgate.
- Casas-Cortes, M., Cobarrubias, S. and Pickles, J., (2015), Changing borders, rethinking sovereignty: Towards a right to migrate, *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 23, 44, pp. 47-60.
- Commissione Europea, (2015), *Visa statistics per consulate, 2014*.
- Coplan, D., (2012), Borders show business: Performing states at the margin, in: T.M. Wilson, H., Donnan, eds., *A companion to border studies*, London, Wiley Blackwell.
- Cuttitta, P., (2012), *Lo spettacolo del confine: Lampedusa tra produzione e messa in scena della frontiera*, Milano, Mimesis.
- De Genova, N., (2002), Migrant 'illegality' and deportability in everyday life, *Annual Review of Anthropology*, 31, 1, pp. 419-47.
- Finotelli, C., Sciortino, G., (2013), Through the gates of the fortress: European visa policies and the limits of immigration control, *Perspectives on European Politics and Society*, 14, 1, pp. 1-22.
- Gaibazzi, P., (2014), Visa problem: Certification, kinship, and the production of 'ineligibility' in the Gambia, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 20, 1, pp. 38-55.
- (2015), *Bush bound: Young men and rural permanence in migrant West Africa*, Oxford; New York, Berghahn.
- Gaibazzi, P., Bellagamba, A. and Dünwald, S., Introduction: An Afro-

- Europeanist perspective on Eurafrikan borders, in P. Gaibazzi, A. Belagamba and S. Dünwald, eds., *Eurafrikan borders and migration management: Political cultures, contested spaces and ordinary lives*, New York, Plagrave Macmillan (in press).
- Manchuelle, F., (1997), *Willing migrants: Soninke labor diasporas, 1848-1960*, Athens (USA), Ohio University Press; London, James Currey.
- McKeown, A.M., (2008), *Melancholy order: Asian migration and the globalization of borders*, New York, Columbia University Press.
- Müller, A., (2014), *Governing mobility beyond the state: Centre, periphery and the EU's external borders*, New York, Palgrave Macmillan.
- Palidda, S., (2008), *Mobilità umane: Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Milano, Cortina.
- Papadopoulos, D., Stephenson, N. and Tsianos, V., (2008), *Escape routes: Control and subversion in the twenty-first century*, London, Pluto Press.
- Raeymaekers, T., (2014), Introduction: Europe's bleeding border and the Mediterranean as a relational space, *ACME: an International E-Journal for Critical Geographies*, 13, 2, pp. 163-172.
- Rigo, E., (2007), *Europa di confine: Trasformazioni della cittadinanza nell'unione allargata*, Roma, Meltemi.
- Salter, M.B., (2006), The global visa regime and the political technologies of the international self: Borders, bodies, biopolitics, *Alternatives*, pp. 167-189.
- Torpey, J., (1998), Coming and going: On the state monopolization of the legitimate "means of movement", *Sociological Theory*, 16, 3, pp. 239-259.
- (2000), *The invention of the passport: Surveillance, citizenship, and the state*, Cambridge; New York, Cambridge University Press.
- Tsianos, V., Hess, S. and Karakayali, S., (2009), Transnational migration. Theory and method of an ethnographic analysis of border regimes, *Working Paper of the Sussex Centre for Migration Research*, 55.
- Van Houtum, H. and Pijpers, R., (2007), The European Union as a gated community: The two faced border and immigration regime of the EU, *Antipode*, 39, 2, pp. 291-309.
- Vaughan-Williams, N., (2015), *Europe's border crisis: la Biopolitical security and beyond*, New York, Oxford University Press.
- Zampagni, F., (2011), A visa for Schengen's Europe: Consular practices and regular migration from Senegal to Italy, *CARIM Analytic and Synthetic Notes*, 59, pp. 1-35.
- (2013), *Who moves? Schengen visa policy and implementation in consulates. A fieldwork study from the Embassy of Italy in Senegal*, Tesi di Dottorato, Università di Pisa.

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



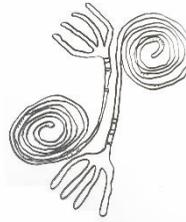
PROSPERO EDITORE



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 Painsi (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 fiero 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.


 **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 gli 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'innumerevoli 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 rincarrare 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 *mafia*, 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.

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.

CARMELO RUSSO

LA RIABILITAZIONE DEI POTERI MAGICO-RITUALI COME STRUMENTO DI EMANCIPAZIONE FEMMINILE

SUGGERZIONI ETNOGRAFICHE DAL TEMPIO DELLA GRANDE DEA DI ROMA

Quando ci si pone il problema della realtà dei poteri magici, si è tentati di presupporre per ovvio che cosa si debba intendere per *realtà* (...). Ma per poco che l'indagine venga iniziata e condotta innanzi, si finisce prima o poi col rendersi conto che il problema della realtà dei poteri magici non ha per oggetto soltanto la qualità di tali poteri, ma anche il nostro stesso concetto di realtà, e che l'indagine coinvolge non soltanto il soggetto del giudizio (i poteri magici), ma anche la stessa categoria giudicante (il concetto di realtà).

E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2019 (1958), pp. 9-10.

1. *Introduzione.*

Appresi casualmente dell'esistenza del tempio della Grande Dea di Roma nel maggio del 2016. Giulia¹, studentessa del master in Religioni e mediazione culturale dell'Università Sapienza di Roma – oggi fieramente aderente alla spiritualità della Dea – si era recata presso l'attuale sede per ragioni di ricerca. La sala di preghiera dell'islam che avrebbe dovuto intercettare era stata sostituita da uno spazio sacro dedicato ad Afrodite. Il rovesciamento di segno declinato rispetto al genere di quel luogo – dall'androcrasia mono-teista del Dio patriarcale, sin troppo enfatizzata a livello mediatico nel caso islamico², al 'ritorno' del sacro femminile, peraltro mutuato dalla Dea che sfidò il potere di Zeus sconvolgendone ripetutamente il senno, al punto da indurlo a infonderle un irrefrenabile desiderio per il giovane mortale An-

¹ Nel rispetto della tutela delle identità degli intervistati i nomi sono stati modificati, salvo nei casi in cui gli interlocutori abbiano optato in modo esplicito per quelli reali.

² I. Zempi – I. Awan, *Islamophobia. Lived Experiences of Online and Offline Victimisation*, Bristol, Policy Press, 2016; *The Routledge International Handbook of Islamophobia*, edited by I. Zempi – I. Awan, London, Routledge, 2021.

chise³ – ha destato in me immediata curiosità scientifica, tenuta sopita sino al novembre 2019, quando ho intrapreso una ricerca di campo nel tempio. Accolto dalla sacerdotessa Maya Vassallo Di Florio e da alcuni frequentanti, ho cominciato a registrare le loro storie di vita e i significati delle loro esperienze, anche con lo scopo di dotare il tempio di un ‘archivio condiviso di memorie’. Ho intervistato dodici persone, tutte di nazionalità italiana, nove donne e tre uomini, di età compresa tra 20 e 51 anni, per complessivi diciotto incontri⁴.

Intimorito dalla profondità teorica, storica, bibliografica, simbolica che i racconti dei miei interlocutori stimolavano, ho lasciato che la pandemia e nuovi impegni mi distogliessero da tanti interrogativi inevasi. Tra molti temi rimasti in sospeso, mi è sembrato doveroso tentare di mettere ordine a del materiale che considero preliminare⁵: mi limito in questa sede a condividere solo alcuni tra i primi esiti di quell’esperienza etnografica, rifuggendo dalla pretesa di risultati generali o definitivi, con la convinzione che tanto ancora ci sia da indagare, e che tuttavia solo cominciando è possibile individuare percorsi di approfondimento.

Obiettivo del saggio⁶ è analizzare la centralità della riacquisizione di poteri magico-rituali delle donne del tempio della Grande Dea di Roma allo scopo di evidenziarne i significati riabilitativi nel segno dell’empowerment

³ L. Faranda, *Anime assenti. Sul corpo femminile nel Mediterraneo antico*, Roma, Armando Editore, 2017, pp. 133-142.

⁴ Gli incontri sono stati tre per due testimoni, due per altri due, uno per i restanti. Tutte le interviste sono state audioregistrate. In tutti i casi, tranne due, i testimoni hanno autorizzato la videoregistrazione. Le registrazioni sono state lasciate al tempio e ai singoli testimoni. Sedici interviste sono state realizzate in presenza seguendo la traccia di un temario che permettesse di confrontare le risposte rispetto agli argomenti. La gran parte di esse è stata effettuata entro febbraio 2020, in presenza, incontrandoci al tempio. In tre casi la registrazione è avvenuta nelle abitazioni private degli interlocutori. Due interviste sono state realizzate online, nei mesi di marzo e ottobre 2020. Al di là delle interviste e delle registrazioni, l’informalità di dialoghi, chiacchierate e scambi di opinioni si è rivelata preziosa per cogliere nelle fonti orali significati e rappresentazioni mentali talvolta meno esplicitamente espressi dall’‘ufficialità’ dell’intervista. Il mio posizionamento di ‘ricercatore uomo’ in un ambito a prevalenza femminile – sono soprattutto ricercatrici a essersi occupate del tema – non ha costituito elemento disturbante.

⁵ Questa ricerca è parte del progetto *RELCAPETOWN – Religious Super-Diversity in Cape Town. Dynamics of Leadership and Territorialization Through Religious Spaces in the Migration Process*, che ha ricevuto un finanziamento dal programma di ricerca e innovazione Horizon 2020 dell’Unione Europea formalizzato dal grant agreement Marie Skłodowska-Curie nr. 886578 (beneficiario: Sapienza Università di Roma; ricercatore: Carmelo Russo).

⁶ Sono grato a Laura Faranda e Maria Chiara Giorda per i preziosi suggerimenti che mi hanno permesso puntuali integrazioni.

femminile al cospetto dell'ordine androcratico. Si vuole mostrare come tali pratiche non solo curino le «ferite del patriarcato»⁷ per il loro carattere taumaturgico, ma si pongano al contempo come elementi di riscatto, in quanto capacità che demarcano un territorio 'di genere', e di recupero, poiché rappresentano la volontà di restituire alla sfera femminile una serie di abilità che legittimano una relazione composita in cui rientrano aspetti psicologici, sensibilità e terapie olistiche.

Se sondare tali temi ha implicato un utilizzo prevalente delle fonti orali e del metodo etnografico, la consistente bibliografia ha costituito una base imprescindibile per orientarsi. Le fonti scritte prodotte dai membri del tempio romano⁸ o da studiosi e intellettuali insider che si sono occupate degli argomenti qui considerati, spesso di ambito nordamericano e nordeuropeo, si sono rivelate fondamentali per interpretarne l'approccio interno. Lo sfondo teorico è costituito dall'ampia discussione definitoria della categoria 'spiritualità' in relazione alla 'religione'⁹, e dalla considerazione che la spiritualità della Dea¹⁰ viene situata dagli studiosi nella fluida macroarea del neopaga-

⁷ K. Rountree, *Goddess Pilgrims as Tourists. Inscribing the Body Through Sacred Travel*, «Sociology of Religion», LXIII (2002), 4, Winter, pp. 475-496: 486.

⁸ Il tempio della Grande Dea di Roma produce una rivista, consultabile gratuitamente online, intitolata «La rivista del Tempio della Grande Dea». Gestisce inoltre un blog sul suo sito internet, animato principalmente dalla sacerdotessa Maya.

⁹ La bibliografia che indaga i rapporti tra spiritualità e religione, talvolta viste in opposizione, in altri casi in commistione, in altri ancora come elementi interscambiabili, è molto ampia. Assumo come definizione di spiritualità quella proposta da Stefania Palmisano e Nicola Pannofino: «un nuovo rapporto con il sacro incentrato sul pragmatismo, sulla visione olistica dell'uomo e dell'universo, in cui si combinano in modo eclettico e sincretico credenze appartenenti a tradizioni diverse, sensibile alla dimensione corporea e pragmatico-esperienziale, e caratterizzata da un orientamento di tipo intramondano», S. Palmisano – N. Pannofino, *Spiritualità. Note su una categoria controversa*, «Quaderni di Sociologia» (online), LXVII (2018), pp. 1-27: 8. La religione verrà intesa nei suoi aspetti istituzionali, nel rigore gerarchico, negli obblighi cui i credenti devono sottostare, nei dogmi (R. Wuthnow, *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley, University of California Press, 1998). Stefania Palmisano e Nicola Pannofino individuano «una relazione dialettica tra le due categorie, assumendo religione e spiritualità come forme di agire religioso che coesistono nel campo sociale interdefinendosi e interpenetrandosi costantemente. Religione e spiritualità, cioè, non sono sfere indipendenti l'una dall'altra, ma si fertilizzano vicendevolmente attraverso incontri, assimilazioni e scontri che producono continue trasformazioni del campo socio-religioso» (Palmisano – Pannofino, *Spiritualità. Note su una categoria controversa*, p. 20).

¹⁰ La letteratura che analizza la spiritualità della Dea, nota nel mondo anglofono come *Goddess spirituality* o anche *feminist spirituality*, coinvolge diverse prospettive disciplinari, che in questa sede non è possibile analizzare. Come osserva Carole Cusack (C. M. Cusack, *The Return of the Goddess: Mythology, Witchcraft and Feminist Spirituality*, in *Handbook of Contemporary Paganism*, edited by M. Pizza – J. Lewis, Leiden, Brill, 2009, pp. 335-362: 355), già nel secolo XX

nesimo o paganesimo contemporaneo¹¹ – per quanto molti aderenti non vi si riconoscano – e nell'alveo dei movimenti di ispirazione femminista¹². Mi astengo, non rientrando tra gli obiettivi del saggio, dall'affrontare l'ampio dibattito scientifico sull'«antica autenticità» delle origini del movimento – tema peraltro trattato con vena polemica da alcuni autori¹³ e talvolta con

gli interessi intellettuali verso i movimenti della Dea hanno attraversato le frontiere tra accademia e pratica spirituale, chiamando in causa uno dei problemi più rilevanti dell'epistemologia dell'antropologia contemporanea. Sguardi *insider* ed esterni hanno cominciato – e hanno continuato – a contaminarsi, confondersi e intersecarsi, poiché molti di coloro che hanno studiato o studiano la Goddess spirituality sono a loro volta praticanti, avendo spesso pretesa di oggettivare la propria stessa esperienza, anche sottolineando l'ineluttabilità dell'aspetto emozionale vissuto dall'interno.

¹¹ Il cosiddetto neopaganesimo o paganesimo contemporaneo presenta, secondo molti autori, assieme a un'ampia varietà e complessità interna, la costante volontà di far riemergere tradizioni religiose – oggi, più precisamente definite come 'spirituali' – individuate come precristiane e quindi autentiche e 'naturali'. Sono spesso individuate le seguenti correnti: Heathenismo, Wicca, Druidismo, Neosciamanesimo, Goddess spirituality. Va detto che quest'ultima non è definibile appieno come 'pagana' o 'neopagana', talvolta proponendosi come trasversale a classificazioni (attraversando, in certi casi, il 'patriarcale' cristianesimo) e persino pre-pagana. Si vedano, tra gli altri: M. Adler, *Drawing Down the Moon. Witches, Druids, Goddess-Worshippers, and Other Pagans in America Today*, Boston, Beacon Press, 1986 (1979); *Handbook of Contemporary Paganism*; M. J. Harrington, *Paganism and the New Age*, in *Handbook of New Age*, edited by D. Kemp – J. R. Lewis, Boston, Brill, 2007; G. Harvey, *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*, Kent Town, Wakefield Press, 1997; G. Harvey – C. Hardman, *Paganism Today. Wiccans, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century*, London, Thorsons, 1996; L. Jencson, *Neopaganism and the Great Mother Goddess. Anthropology as Midwife to a New Religion*, «Anthropology Today», V (1989), 2, pp. 2-4; J. Pearson, *A Popular Dictionary of Paganism*, London, Routledge, 2002; S. Pike, *Earthly Bodies, Magical Selves. Contemporary Pagans and the Search for Community*, Berkeley, University of California Press, 2001; M. York, *Defining Paganism*, «The Pomegranate: Journal of Neo-Pagan Thought», XI (2000), pp. 4-9.

¹² K. Aune, *Feminist Spirituality as Lived Religion. How UK Feminists Forge Religious Spiritual Lives*, «Gender and Society» XXIX (2015), 1, pp. 122-145; C. P. Christ, *Why Women Need the Goddess. Phenomenological, Psychological and Political Reflections*, in *The Politics of Women's Spirituality. Essays on the Rise of Spiritual Power within the Feminist Movement*, edited by C. Spretnak, New York, Anchor Books, 1982, pp. 71-86; C. P. Christ – J. Plaskow, *Womanspirit Rising. A Feminist Reader in Religion*, San Francisco, Harper and Row, 1979; C. Eller, *Relativizing the Patriarchy. The Sacred History of the Feminist Spirituality Movement*, «History of Religions», XXX (1991), 3, pp. 279-295; T. G. Foltz, *Women's Spirituality Research. Doing Feminism*, «Sociology of Religion», LXI (2000), 4, Winter, pp. 409-418; W. Griffin, *The Embodied Goddess. Feminist Witchcraft and Female Divinity*, «Sociology of Religion», LVI (1995), 1, pp. 35-49; K. Rountree, *Embracing the Witch and the Goddess. Feminist Ritual-Makers in New Zealand*, London, Routledge, 2004; J. Salomonsen, *Enchanted Feminism. The Reclaiming Witches of San Francisco*, London, Routledge, 2002.

¹³ L. Meskell, *Goddesses, Gimbutas and "New Age" archaeology*, «Antiquity», LXIX (1995), pp. 74-86; C. Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory. Why an Invented Past Won't*

posizionamento ‘partigiano’ – limitandomi a osservare che, al fine di cogliere significati e rappresentazioni mentali del punto di vista emico, una ‘verità storica’ può essere secondaria rispetto alla capacità dei miti di informare l’orizzonte reale¹⁴.

2. *Il tempio della Grande Dea di Roma.*

Il tempio della Grande Dea di Roma sorge in via Val di Lanzo 147-149, presso piazza Conca d’Oro nel quartiere Monte Sacro (Municipio III). Un albero dal tronco avvolto in nastri colorati e i dipinti sulle saracinesche ne attestano la peculiarità nell’isolato. Il piano terra è composto da un ampio locale. Appena entrati, una piccola scarpiera ricorda la necessità di togliere le calzature. Di fronte all’ingresso spicca il banco per l’accoglienza e una piccola libreria con oggettistica e volumi destinati alla vendita. La parete di destra è occupata da un’altra libreria su cui sono riposti alcuni libri disponibili alla pubblica consultazione. Sono stati donati dalla suocera di Maya, la madre di suo marito Diego Zoppo, da lei ‘iniziato’ ai valori matrifocali e ai saperi esoterici. Dalla parte opposta, un lungo divano basso, il tappeto e i cuscini, una nicchia che funge da mini-palco completano quella che Maya definisce una «sala di decompressione intermedia tra il caos della città e la profonda pace e sacralità del tempio»¹⁵, in cui vengono realizzate alcune delle attività proposte. La porta di una stanza più piccola, recentemente allestita come sala per terapie olistiche, è attigua a un’altra apertura che conduce in basso. I colori caldi, gli arredi, i profumi, le iconografie: quanto in queste sale già richiama il sacro femminile si amplifica in intensità scendendo le scale e accedendo all’ambiente al piano seminterrato, il tempio vero e proprio, inverandosi in altari, dipinti, statuette, candele.

Quello romano è il primo tempio della Goddess spirituality in Italia, come sottolinea con orgoglio Maya, che lo ha fondato con Diego nel maggio

Give Women a Future, Boston, Beacon Press, 2001; R. Hutton, *Paganism and Polemic. The Debate over the Origins of Modern Pagan Witchcraft*, «Folklore» CXI (2000), 1, pp. 103-117; P. Pisi, *Il mito della Grande Dea*, in *Storia delle Religioni e Archeologia. Discipline a confronto*, a cura di I. Baglioni, Roma, Alpes, 2010, pp. 237-251.

¹⁴ L. Faranda, *Viaggi di ritorno. Itinerari antropologici nella Grecia antica*, Roma, Armando Editore, 2009, pp. 12 e 74.

¹⁵ Intervista a Maya Vassallo Di Florio, ca. 35 anni, 7 novembre 2019. A Maya vanno i miei ringraziamenti per la lettura di questo contributo, nello spirito di reciproco rispetto e collaborazione tra indipendenza della ricerca e considerazione del punto di vista di chi esperisce la spiritualità.

2016¹⁶, poco prima che Giulia vi si imbattesse. Maya è sacerdotessa del mare, di Afrodite e della sessualità sacra¹⁷. Dopo i primi approcci alla Dea e alle tecniche spirituali ed energetiche di diverse tradizioni, tra 2014 e 2017 si è formata agli insegnamenti di Kathy Jones presso il Glastonbury Goddess Temple, da lei fondato nel 2000. Inaugurato due anni dopo, è riconosciuto a livello mondiale dai diversi gruppi della spiritualità della Dea come il maggiore riferimento di tradizione avaloniana¹⁸.

Originaria della costiera amalfitana, madre di due bambini, Maya ha coniugato agli interessi spirituali la formazione accademica e quella teatrale, tra Roma – dove ha studiato comunicazione, giornalismo, editoria – e Londra, praticando la recitazione shakespeariana. È la prima artefice della crescita del tempio, al quale ha dato un'impronta chiara e riconoscibile nella presenza fisica e in quella virtuale¹⁹, grazie al coinvolgimento di tante donne

¹⁶ Intervista a Maya Vassallo Di Florio, ca. 35 anni, del 7 novembre 2019. La primogenitura del tempio romano nel panorama nazionale è riportata anche nella sezione 'La nostra storia' del sito internet del tempio della Grande Dea di Roma, <https://tempiodellagrandeadea.com/la-nostra-storia> (09/2021). La data ufficiale di apertura del tempio è l'8 maggio 2016. Dal marzo 2015 erano già iniziate le attività ufficiali e la pagina Facebook del tempio veniva già regolarmente aggiornata. Altri templi si trovano a Torino, Sassari e Amorusi (BN). In Italia sono presenti altre associazioni, tra cui quelle di Trento e Venezia, che propongono incontri presso abitazioni private, non disponendo di una sede fisica, in qualche caso avendo provato a sostenerne le spese di gestione di un luogo pubblico, in altri tentando di usufruire di spazi presso altri enti o realtà associative.

¹⁷ Sul sito internet e sui profili social la parola 'amore' ha recentemente sostituito 'sessualità', che aveva comportato fraintendimenti e persino rischi di blocchi nella navigazione telematica a causa dell'indicizzazione di motori di ricerca e social network (conversazione privata con Maya del 1° ottobre 2021).

¹⁸ La tradizione avaloniana della spiritualità della Dea si basa sulla centralità del tempio di Glastonbury. Avalon è un'isola mitica nota per il ciclo letterario di re Artù, situata nella parte occidentale delle isole britanniche, identificata talvolta con Glastonbury. Tale luogo, connesso a molti miti religiosi (anche cristiani) e spirituali, è considerato intriso di magia e misteri e permeato dalle energie del divino femminile, che si incarna nella Signora di Avalon, Morgana, Signora di Camelot, altrimenti identificata in Brigit (Bridie) della Fiamma Sacra, Nove Morgens, Modron (Grande Madre della stirpe di Avallach), Nostra Signora Maria di Glastonbury, la Crona di Avalon, la Dea del Tor, La Signora delle Colline Cave, la Dama del Lago e la Signora delle Sacre sorgenti e pozzi. Si veda M. Bowman, *Railways, Rivalry and the Revival of Pilgrimage in Glastonbury, 1895 and 1897*, in *Religion, Culture, Society. Yearbook of the MTA-SZTE Research Group for the Study of Religious Culture 2G*, edited by G. Barna – O. Gyöngyössi, Szeged 2015, pp. 168-190. Utile è anche il sito del Glastonbury Goddess Temple, <https://goddess-temple.co.uk/our-story/> (10/2021).

¹⁹ Non è questa la sede per discutere l'importanza della rete internet – a livello di diffusione, di comunicazione e di relazioni – per un movimento come la Goddess spirituality e in particolare per il tempio di Roma. Va detto che la bibliografia sulle relazioni tra religioni/spiritualità

in ruoli attivi. I numeri testimoniano l'aumento di interesse verso questo luogo, a diversi livelli. Dal 2016 al 2019, ogni anno circa duecento persone diverse sono entrate nel tempio tra frequentatori abituali, aderenti provenienti da altre parti d'Italia e dall'estero, partecipanti alle iniziative proposte, abitanti del quartiere entrati per curiosità. Nel complesso, tra contatti offline e online, sono circa 17.000 le persone che attualmente mantengono contatti abbastanza costanti con il tempio²⁰. Tra questi vi sono persone che seguono dirette su YouTube o ascoltano broadcast, che leggono materiale informativo e articoli, esplorano il blog e la pagina Facebook. Soprattutto, che seguono i diversi corsi offerti (anche da altre donne, tra cui altre sacerdotesse). Tra questi, quelli tenuti da Maya sono i più frequentati. Il più importante è il training triennale Sacerdote-ssa del Mare-Sacerdote-ssa di Afrodite e della Sessualità Sacra, che nel 2022 è ripreso in presenza, per la prima volta anche con tre iscritti di sesso maschile²¹. Altri corsi hanno durata annuale o biennale e sono fruibili interamente online: Figlie di Afrodite, Yoni Eggs Teacher Training, Medichessa del Sangue di Luna (su piattaforma Zoom), Rosa Mistica di Afrodite, la Magia delle Acque, Iniziazione ai Misteri della Sirena (in differita).

I nomi dei corsi sono rivelatori – così come lo sono le percentuali per genere: l'88% dei partecipanti alla vita del tempio si dichiara di sesso femminile²² – dei temi su cui poggiano i principi del tempio e di tutta la Goddess

e web sta assumendo, non solo dagli ultimi anni, ampie proporzioni. Si rimanda, tra gli altri, a B. E. Brasher – S. D. O'Leary, *The Unknown God of the Internet. Religious Communications from the Ancient Agora to the Virtual Forum*, in *Philosophical Perspectives on Computer-mediated Communication*, edited by C. Ess, Albany (NY), University of New York Press, 1996, pp. 233-269; C. Helland, *Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communities*, in *Religion on the Internet. Research prospects and promises*, edited by J. K. Hadden – D. E. Cowan, New York, JAI Press, 2000, pp. 205-233; L. Dawson – D. Cowan, *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, New York, Routledge, 2004; P. H. Cheong – P. Fisher-Nielsen – S. Gelfren – C. Ess, *Digital Religion, Social Media and Culture. Perspectives, practices and Futures*, New York, Peter Lang, 2012; H. A. Campbell, *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*, New York, Routledge, 2013; S. Gelfgren – T. Hutchings, *The Virtual Construction of the Sacred. Representation and Fantasy in the Architecture of Second Life Churches*, «Nordic Journal of Religion and Society», XXVII (2014), 1, pp. 59-73.

²⁰ I numeri sono stati forniti da Maya in data 1° ottobre 2021, dopo ricerca effettuata da alcune collaboratrici.

²¹ Gli iscritti al corso sono aumentati negli anni. Nel 2019 vi prendevano parte quattro studentesse al terzo anno, cinque al secondo e dieci al primo, di cui alcune collegate telematicamente da altri paesi (intervista a Maya del 20 novembre 2019).

²² L'11% è di sesso maschile mentre il restante 1% si definisce 'altro'. Anche questi dati sono stati comunicati da Maya, riferiti in data 1° ottobre 2021.

spirituality: la parità dei rapporti uomo-donna nel segno dell'empowerment femminile, il recupero di dignità e centralità delle donne nella società, in armonia con tutte le componenti umane e non, in una larga accezione ecologica. Questi argomenti si articolano su diversi piani interrelati: spirituale, politico, sociale, culturale e ambientale. L'assunto da cui tali esigenze muovono poggia sull'assoggettamento delle donne all'ordine androcratico, agli albori della storia, il quale ha rovesciato quello precedente connesso al culto della Grande Madre Terra²³. Il patriarcato ha limitato abilità e capacità femminili, accesso al sacro e ai diritti; ha destituito le donne dei propri saperi e ne ha controllato, per molto tempo negandola, l'istruzione, confinandole nella marginalizzazione di ruoli passivi e nella condanna alla subalternità al cospetto maschile²⁴. Valorizzazione della sessualità – anche per mezzo del sangue mestruale, risignificato grazie a una mutazione completa di segno: da vergogna a potere generativo e rigenerativo –, liberazione da condizionamenti sociali e familiari, da tabù legati alla subordinazione dei ruoli, attivismo a favore dei diritti dei discriminati, tutela e rispetto dell'ambiente – identificato con la Dea Madre Terra – rappresentano elementi rilevanti e riattualizzati su cui si impernia il riscatto delle donne²⁵.

È immediato riconoscere in tali istanze questioni politiche femministe – alternative a quelle laico-marxiste – che sfidano il monoteismo androcentrico e patriarcale con la proposta di una visione del mondo basata sulla cosmologia del sacro femminile: una teologia²⁶ – ma anche una eco-teologia²⁷ – che si riconnette all'*anima mundi*. Il cosmo, la natura, il mondo: tutto è ciclico. Nelle donne la stagionalità che segna la ciclicità temporale – ritualmente sacralizzata nella ruota dell'anno²⁸ – si manifesta nei 'misteri del sangue': me-

²³ M. Stone, *When God Was a Woman*, New York, Harcourt Brace Jovanovich, 1976.

²⁴ Christ, *Why Women Need the Goddess*; Christ – Plaskow, *Womanspirit Rising*; M. Daly, *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston (Ma), Beacon Press, 1974; D. Hampson, *Theology and Feminism*, Oxford, Blackwell, 1990; E. Gadon, *The Once and Future Goddess. A Symbol for Our Time*, Wellingborough, The Aquarian Press, 1990; Griffin, *The Embodied Goddess*; Harvey, *Listening People, Speaking Earth*.

²⁵ S. Palmisano – N. Pannofino, *Religione sotto spirito. Viaggio nelle nuove spiritualità*, Milano, Mondadori, 2021, p. 103.

²⁶ N. Goldenberg, *Changing of the Gods. Feminism and the End of Traditional Religions*, Boston (Ma), Beacon Press, 1979.

²⁷ Starhawk, *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, San Francisco, Harper and Row, 1979; H. B. Urban, *Magia Sexualis. Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esotericism*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 2006.

²⁸ La ruota dell'anno è costituita dalle quattro maggiori festività 'ancestrali' di Samhain (1° novembre), Imbolc (1° febbraio), Beltane (1° maggio), e Lughnasa (1° agosto), cui vanno aggiunti equinozi e solstizi. La ruota è utilizzata non solo dalla Goddess spirituality ma anche da

narca, mestruo e menopausa riproducono l'ordine vitale di nascita, rigenerazione e morte negli archetipi di vergine, madre, incantatrice e crona²⁹.

3. *Le ferite del patriarcato.*

Le storie di vita delle donne intervistate presentano, tra molte differenze, alcuni tratti comuni. Tra questi, l'elevato profilo socioeconomico e di istruzione: molte donne provengono da famiglie agiate e sono laureate o plurilaureate. L'ambito maggiormente rappresentato è quello umanistico: archeologia, storia dell'arte, antropologia, storia delle religioni. Gli studi accademici hanno concorso alla 'scoperta' della spiritualità della Dea, cui sono approdate più direttamente tramite gli interessi per esoterismo, terapie olistiche e occultismo.

In parallelo, le 'seguaci della Dea' hanno conseguito indipendenza economica e soddisfazioni professionali in un percorso tutt'altro che scevro da difficoltà causate dal loro sentimento di donne 'ostaggio' dei poteri patriarcali. Olga, circa 40 anni, ha lavorato per molto tempo nel campo della recitazione e del doppiaggio, dove, in quanto donna, ha dovuto «sempre sgomitare... sgomitare, ma non troppo! Se sei troppo, non va bene. Se è troppo poco, non va bene»³⁰. Nel 2019 ha intrapreso gli studi in naturopatia, cominciando a coltivare l'interesse per la spiritualità della Dea. Dopo un anno è riuscita a cambiare occupazione lavorativa, impiegandosi a tempo pieno come naturopata e iridologa. Chiara, ca. 50, sposata, con due figli, laureata in storia dell'arte, svolge la mansione di guida turistica. Ilaria, ca. 30 anni, è studentessa universitaria di storia dell'arte e lavora come consulente nel campo finanziario³¹.

Tutte le donne del tempio denotano forti personalità e al contempo un passato di fragilità costellato da grandi «ferite del patriarcato»³². Molto spesso emergono da traumi personali talvolta indicibili, dovuti a figure pa-

collettività neopagane, come diverse *Wiccan covens*. Si veda tra gli altri C. Eason, *Every Woman a Witch*, London-New York-Toronto-Sydney, Quantum, 1996.

²⁹ Cusack, *The Return of the Goddess*, pp. 348-349; R. Pibiri, *Genere e religione: la costruzione del femminile nel movimento della Spiritualità della Dea in Italia*, in *D come donne, D come Dio*, a cura di A. Giorgi – S. Palmisano, Milano, Mimesis, 2016, pp. 79-97: 84; R. Pibiri, *Re-membering the Goddess: the Avalon Sacred Path in Italy between Tradition and Innovation*, in *Invention of Tradition and Syncretism in Contemporary Religion. Sacred Creativity*, edited by S. Palmisano – N. Pannofino, New York, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 91-119.

³⁰ Intervista a Olga, ca. 40 anni, naturopata e iridologa, 22 febbraio 2020.

³¹ Un'altra donna che chiede totale anonimato è insegnante di religione cattolica.

³² Rountree, *Goddess Pilgrims as Tourists*, p. 486.

terne assenti o troppo autoritarie, famiglie che hanno osteggiato gli interessi esoterico-spirituali, crisi esistenziali e sentimenti di inadeguatezza, mancato equilibrio nelle relazioni con la propria corporeità, abusi sessuali, aborti spontanei o forzati, rapporti conflittuali con partner poco comprensivi o violenti, che hanno compromesso, negato o umiliato la loro femminilità³³.

Sebbene sia riduttivo e fuorviante ricondurre a cause psicologiche l'avvicinamento delle donne alla spiritualità della Dea³⁴, sarebbe disonesto negare il ruolo protettivo e integrativo del sacro femminile nelle vite di persone per le quali sembra calzante una nota osservazione di Ernesto de Martino: «i traumi, le frustrazioni, i conflitti irrisolti nelle singole biografie individuali, e tutta la varia potenza del negativo (...) si traduceva in altrettanti *perils of the soul*»³⁵. Peraltro, le biografie indagate rivelano percorsi psicoterapeutici, percepiti alternativi o in dialogo con la spiritualità. La sacerdotessa Maya evidenzia il proprio percorso di sostegno psicologico come necessario per l'assolvimento del proprio ruolo:

Lo pensavo allora [alcuni anni fa] come attrice e lo penso oggi come sacerdotessa: lavorare con le emozioni e svolgere una professione di aiuto richiede una grande serietà nell'approccio e si ha non solo il piacere di farlo, ma il dovere di dedicarsi a un percorso psicologico [su se stessi]. Altrimenti non potrei essere d'aiuto se io stessa (...) non mi mantenessi consapevole di quello che sono, di quello che accade dentro di me e fuori di me. Per me, già allora, seguire un percorso psicologico era un atto ecologico (Maya, intervista del 7 novembre 2019).

La destabilizzazione psicologica sembra porsi in contiguità con personalità fortemente sensibili. Dai loro racconti, le donne della Dea emergono come persone critiche con se stesse, che hanno riflettuto e riflettono di continuo sulla propria vita e sulle proprie insoddisfazioni, sul mondo e sull'armonizzazione tra sé, l'umanità e l'ambiente. Sin dall'età adolescenziale, qualche volta persino da bambine, hanno messo in discussione il loro modo di

³³ Questi temi emergono da altre ricerche sulla spiritualità femminile in Italia, come quelle di Stefania Palmisano e Nicola Pannofino, perlopiù limitate alle esperienze delle cerchie di donne delle 'Tende rosse'. Si veda Palmisano – Pannofino, *Religione sotto spirito*, p. 102.

³⁴ Alcuni contributi indagano sulla componente psicologica, se non psicotica, dei movimenti spirituali. Si vedano: D. Caird, *Religion and Personality. Are Mystics Introverted, Neurotic or Psychotic?*, «British Journal of Social Psychology», XXVI (1987), pp. 345-346; R. A. Emmons, *The Psychology of Ultimate Concerns. Motivation and Spirituality in Personality*, New York, Guilford, 1999; D. Tacey, *Jung and the New Age*, London-New York, Brunner-Routledge, 2001.

³⁵ E. de Martino, *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud*, Milano, il Saggiatore, 2015 (1961), p. 74.

vivere, i valori in cui crescevano, l'educazione familiare, l'orizzonte culturale in cui erano socialmente immerse, il credo religioso o viceversa l'ateismo imperante. Sono donne inquiete e incomprese, che hanno coltivato per molto tempo, nella frustrazione del segreto, interessi giudicati 'strani' dai familiari: «A mio padre non dico nulla. Viene qua [a casa], guarda l'altare e dice: "E questo che è?". "Ma niente, papà, è Madre Terra, sai quanto amo la natura". E lui si tranquillizza: "ah, vabbè..."»³⁶.

La severità dello sguardo altrui ha fatto ritardare in molti casi l'approdo alla spiritualità della Dea. I racconti ripetono tentennamenti, incertezze, indecisioni sfociati in travagli interiori. Se perfino il proprio giudizio ha procrastinato l'ingresso nel tempio romano – «Mi sentivo attratta, ma io stessa mi chiedevo: nel 2021, ha senso parlare di sacerdotessa?»³⁷ – la percezione di isolamento negli interessi esoterici e spirituali, quella di sentirsi incompresi da famiglie e affetti hanno costituito una spinta per avvicinarsi al tempio. Le testimonianze indulgiano sul forte ruolo sociale di questo luogo fisico³⁸, connotato dalla prospettiva di incontrare persone che nutrissero interessi simili, di sentirsi «capiti» da chi può sperimentare le stesse esigenze³⁹, di condividere esperienze e rituali collettivi che dimostrassero a se stesse «che non ero folle se accendevo delle candele in camera di nascosto e se pensavo alla Dea e sentivo voglia di danzare»⁴⁰.

Parlando con un qualsiasi medico che ho conosciuto prima dei trent'anni mi avrebbe definito borderline e iper-depressa. Ora la vita ha un significato: che non è portare i soldi a casa, ma molto più grande. (...) Io una casa, per tanti anni, non ce l'ho avuta, non mettevo radici. Questa è stata la mia prima casa (Cindy, ca. 35 anni, sacerdotessa di Afrodite formatasi con Maya, intervista del 10 febbraio 2021).

Lo spazio protetto del tempio sembra garantire alle donne la possibilità di confronti 'al femminile' – esperienza spesso negata nella 'vita preceden-

³⁶ Intervista a Ilaria, ca. 30 anni, consulente nel campo finanziario e studentessa universitaria di storia dell'arte, 20 novembre 2019.

³⁷ Intervista a Olga, ca. 40 anni, naturopata e iridologa, 22 febbraio 2020.

³⁸ Le frequentatrici del tempio romano (e le aderenti italiane in genere) riconoscono ai luoghi di culto negli spazi urbani il ruolo di rendere visibile la spiritualità della Dea. È un tema che si relaziona a quello del recupero dei templi 'storici'. Un esempio è il progetto promosso dal tempio di Roma, *Ri-Attivazione degli antichi templi e dei luoghi sacri della Dea*, <https://tempiodellagrandedea.com/riattivazione-templi-luoghi-sacri-dea> (10/2021). Si veda inoltre il contributo della sacerdotessa Laura Ghianda, *Tempio coperto, tempio scoperto. Come è fuori, così è dentro. Tutto è sacro*, pubblicato sul suo blog *Teasofia*, in data 10 settembre 2014, <http://lauraghianda.blogspot.com/2014/09/tempio-coperto-tempio-scoperto-come-e.html?m=1> (10/2021).

³⁹ Pike, *Earthly Bodies, Magical Selves*.

⁴⁰ Intervista a Antonella, ca. 25 anni, laureata in ambito umanistico, 7 febbraio 2020.

te' – e soprattutto il reintegro di una 'presenza' per tanti anni posta a rischio di smarrimento⁴¹: «Vengo da molti tradimenti, rapporti morbosi col femminile, con le amiche del passato. Qui tutti i giorni lavoriamo affinché ci sia sempre sincerità e anche nel conflitto cerchi di rispettare l'integrità dell'altra»⁴². Le biografie restituiscono particolari drammatici, come l'attraversamento di «una sorta di grande depressione e di autolesionismo, dai 20 ai 30 anni»:

Non aveva un valore la vita. Scusami, eh, mi emoziono... Quando ho scoperto il tempio, ha avuto un valore importante a livello sociale perché ha ridato valore alla mia vita. Avevo rapporti interpersonali malsani, senza darmi valore. Ho avuto dieci anni di abusi. Quando ho iniziato a prendermi cura di me, ad avere strumenti diversi, a uscire da una solitudine immensa, a essere responsabile della mia vita... Ho imparato quello che potevo dare agli altri (Cindy, ca. 35 anni, sacerdotessa di Afrodite formatasi con Maya, intervista del 10 febbraio 2021).

Il primo ingresso nel luogo è descritto come un evento di densa e irrefrenabile emozione: «Le prime volte che ero qui dentro piangevo per quanto fossi emozionata»⁴³. Allo stesso modo, le celebrazioni vengono caricate di elevato potere simbolico, estetico, evocativo ed emozionale.

4. *La riacquisizione di poteri magico-rituali.*

Studio ed emozioni, razionalità e occulto, formazione e intuito, scienza e 'magia': le aderenti alla spiritualità della Dea vivono la densità degli intrecci tra elementi all'apparenza opposti⁴⁴. Al contrario, quelli che sembrano inconciliabili concorrono in modo complementare alla valorizzazione del proprio essere donna, che passa per la centralità del benessere psico-fisico e relazionale – pertanto nelle connessioni tra psicologia, potenziale umano, energie della natura, stili di vita sostenibili – in quanto testimonianza di guarigione dal lascito negativo del patriarcato. La salute del corpo non è concepibile se non in relazione a quella della mente: per questo le pratiche olistiche, che tante donne del tempio hanno sperimentato sia attivamente

⁴¹ E. de Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2019 (1958), pp. 73-74; Id., *Sud e magia*, Milano, Feltrinelli, 2007 (1959), pp. 90-96.

⁴² Intervista a Cindy, ca. 35 anni, sacerdotessa di Afrodite formatasi con Maya, 10 febbraio 2021.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ G. Vincett – L. Woodhead, *Spirituality*, in *Religions in the Modern World. Traditions and Transformations*, edited by L. Woodhead – C. Partridge – H. Kawanami, New York, Routledge, 2016, pp. 323-344.

che come ‘pazienti’, sono strettamente collegate alla spiritualità femminile⁴⁵. D'altra parte, esse rappresentano solo alcune delle riacquisizioni situate lungo un percorso di recupero di abilità sconosciute o denegate dall'ordine patriarcale. Le donne della Dea scoprono o riscoprono le proprie attitudini verso ‘antiche’ pratiche apotropatiche e taumaturgiche: quelle divinatorie che in certi casi definiscono sciamaniche, la lettura di carte e tarocchi, il meno eterodosso counseling psicologico, pratiche oracolari, capacità oniriche premonitrici, geomanzia, lettura dell'iride, naturopatia, caffèomanzia.

Giungono al recupero di tali abilità seguendo strade impervie e differenti, sempre sottraendosi alla domesticazione normativa, attingendo da territori liminari dove lo iato tra irrazionale e scienza, rimozioni prelogiche e ragione, trascendenza e biomedicina contamina le contraddizioni. Chi perché d'improvviso ha cominciato a scrivere frammenti poetici sparsi sotto la guida di un irrefrenabile impulso misterioso, in un dialetto sconosciuto⁴⁶, o altrettanto d'impeto ha iniziato a disegnare soggetti di cui era sino a quel momento incapace⁴⁷. Chi per mezzo di ‘follia creativa’ dovuta alle sofferenze di malattie fisiche o psichiche, capaci di dilatare la coscienza in una forma superiore e diversa di sapienza⁴⁸. È questo il caso di Cinzia, ca. 30 anni, laureata in ambito umanistico, che soffre sin da bambina di esperienze fuori dal corpo, che le hanno comportato in passato forti crisi di panico, sino a quando, studentessa universitaria poco più che ventenne, non si è imbattuta in una psicoterapeuta junghiana che, utilizzando meditazione e reiki, ha favorito l'avvicinamento alla spiritualità. Da quel momento anche le sue capacità telepatiche e i sogni premonitori che prima la perseguitavano spaventandola – presagendo per esempio una malattia del padre e il ripalesarsi di una controversa relazione amicale, interrotta da cinque anni – sono recepiti da Cinzia come un'opportunità anziché un problema⁴⁹.

⁴⁵ P. Heelas – L. Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is giving way to Spirituality*, Oxford, Blackwell, 2005.

⁴⁶ Intervista a Chiara, ca. 50, storica dell'arte e guida turistica, 27 febbraio 2020.

⁴⁷ Intervista a Olga, ca. 40 anni, naturopata e iridologa, 22 febbraio 2020.

⁴⁸ Mi sembra doveroso segnalare, per esplorare alcune connessioni tra la follia e la sua ‘invenzione’, soprattutto come tema della classicità, alcuni lavori emblematici della trasversalità dell'argomento: M. Foucault, *Histoire de la folie à l'Age Classique*, Paris, Gallimard, 1972; L. Faranda, *Dimore del corpo. Profili dell'identità femminile nella Grecia classica*, Roma, Meltemi, 1996; B. Callieri – L. Faranda, *Medusa allo specchio. Maschere fra antropologia e psicologia*, Roma, Edizioni Universitarie Romane, 2001, soprattutto il cap. 2. di Laura Faranda, *Ripensando “la via delle maschere”*, pp. 19-37; G. Guidorizzi, *Ai confini dell'anima. I Greci e la follia*, Milano, Cortina, 2010.

⁴⁹ Intervista a Cinzia, ca. 30 anni, laureata in ambito umanistico, 1° ottobre 2021.

Come osserva Ilaria, le pratiche magico-rituali di cui le donne della Dea si riappropriano non vanno intese in accezione semplificata o persino ridicolizzata, ma vanno integrate in un percorso formativo articolato:

Il secondo anno [di formazione], dopo aver imparato che cosa vuol dire vivere la ruota dell'anno, è tutto sulla divinazione. Non è la divinazione banalizzata ma relazionata a un processo interiore. Una sorta di psico-magia (...). Per esempio, con le carte oracolari (...). Le arti olistiche e le pratiche divinatorie sono in connessione e servono per la centratura: cioè essere nel presente (Ilaria, intervista del 20 novembre 2019).

Reputo di grande interesse queste capacità femminili perché sembrano denotare una rivendicazione in continuità con quelle delle veggenti del mondo contadino di alcuni decenni fa⁵⁰, di cui le etnografie di Ernesto de Martino, Annabella Rossi e di Luigi M. Lombardi Satriani restituiscono esempi magistrali⁵¹. Se tuttavia donne come Giuseppina Gonnella di Seradarce (Salerno), che parlava posseduta dall'anima del giovane nipote Alberto Glorioso, come Marietta D'Agostino, veggente mariana di Orta Nova (Foggia) e la più famosa Natuzza Evolo di Paravati (Vibo Valentia) condividevano bassa estrazione sociale, povertà, afferenza al mondo agrario dei subalterni e semianalfabetismo⁵², le donne incontrate al tempio di Roma rovesciano questi assunti: appartengono a classi sociali medio-alte, provengono da famiglie benestanti, evidenziano soddisfazioni nella sfera occupazionale ed elevato livello di istruzione.

5. *Il mondo magico delle nuove streghe.*

Il mondo magico dei subalterni, che gli studi demartiniani individuano nel Mezzogiorno contadino, lungi dalla sparizione cui precocemente destinato, è tutt'altro che estraneo all'infanzia di alcune aderenti alla spiritualità della Dea. Nonne, mamme e zie dedite a rituali apotropaci o curativi lo rendono quanto mai reale e concreto.

⁵⁰ Con qualche cautela, tali figure femminili sembrano riconnettersi alle voci del mondo classico che, a diverso titolo, 'prendono parola' tra follia e poteri oracolari, per esorcizzare l'ordine androcratico: pizie, sibille, coribanti, baccanti, tarantate. Faranda, *Dimore del corpo*; Guidorizzi, *Ai confini dell'anima*.

⁵¹ de Martino, *Sud e magia*; A. Rossi, *Le feste dei poveri*, Bari, Laterza, 1969; L. M. Lombardi Satriani, *La restaurazione della visione: il caso di Natuzza Evolo*, in L. M. Lombardi Satriani – M. Meligrana, *Il ponte di San Giacomo. L'ideologia della morte nella società contadina del sud*, Milano, Rizzoli, 1982, pp. 275-287.

⁵² Rossi, *Le feste dei poveri*, pp. 59-73.

Vengo da una famiglia che è sempre stata in ambito, diciamo, esoterico. Avevo una zia di Benevento che era la famosa strega, tra virgolette. Ha sempre fatto i tarocchi, ma in ambito cristiano. Lì c'era una contaminazione tra il tarocco e il messaggio della Madonna. (...) Mia mamma invece era astrologa, appassionata alle carte astrali. Interpretava il tema natale; interpretava, a seconda della data e dell'ora di nascita, vari aspetti (Ilaria, intervista del 20 novembre 2019).

Ilaria evidenzia la stretta contiguità tra pratiche magico-rituali e cattolicesimo. In *Sud e magia*, de Martino si è espresso in modo chiaro:

la magia per quanto attenuata e resasi mediatrice (...) non scompare mai del tutto, poiché – a considerare la cosa dal punto di vista teorico generale, e al di fuori di ogni polemica confessionale – le religioni per “elevate” che siano, se sono davvero religioni e non soltanto vita morale o conoscenza o poesia dispiegate e fatte autonome nella coscienza, racchiudono sempre un nucleo mitico-rituale, una “esteriorità” o “vistosità” pubbliche, una tecnica magica in atto, per quanto affinata e sublimata⁵³.

Il tema torna con prepotenza nel seguente dialogo, tratto da un'intervista con la sacerdotessa Maya del novembre 2019:

D: Come hai incontrato la Dea?

R: Diciamo che è iniziato quando ero piccolina. Sotto forma, per molte di noi è cominciata così, di provare una devozione per la Madonna. Che non è la Dea, è una forma depotenziata. È, diciamo, una parte di tutto quello che è la Dea. Sminuita e depotenziata, ma è un'immagine molto bella. Mia nonna era molto devota alla Madonna.

D: In che contesto geografico siamo?

R: Campania.

D: Quanti anni avevi?

R: Guarda, non ricordo esattamente. Fin da subito avevo un rapporto molto forte con lei. E ricordo proprio questo atto devozionale. Lei era una donna... Oserei dire: quasi una strega! [sorridente] Perché pur essendo cristiana, spesso c'è questa fusione, queste tradizioni che permangono, si intrecciano poi con la matrice cristiana. Lei mi insegnava a lavorare il pane, preparare il pane mettendo l'incanto nel pane. Lavorare a maglia incantando le trame.

D: In cosa consisteva l'incanto?

R: Cantare proprio dentro. Lavorava con le erbe. Conosceva delle formule per togliere il malocchio, per guarire il mal di pancia e vari altri mali. Che sono cose che spesso vengono scambiate con la superstizione, usanze che vanno incontro a vari pregiudizi. In realtà gli studi dell'epigenetica più moderni ci dimostrano come tutto influisca: i nostri pensieri, la nostra parola, che sono vibrazioni del campo energetico, influiscono sul nostro benessere psico-fisico. Perciò quello che facevano le nostre nonne poi non era così sciocco. Magari non avevano la consapevolezza. Quando le persone stor-

⁵³ de Martino, *Sud e magia*, p. 120.

cono il naso, io parlo loro dell'approccio più scientifico, se ne hanno bisogno per tranquillizzarsi! [sorride] Gli studi di epigenetica stanno dando molte risposte.

Ricordo la lentezza e la devozione con cui lei accendeva i ceri alla Madonna. Questa è una cosa in comune: l'uso dell'incenso, delle erbe, della fiamma. Mi risuonava come qualcosa che mi apparteneva profondamente. Di molto antico. Tanto che per alcuni anni, quando ero piccolina, volevo farmi suora. Poi ho capito che non era per me, perché una religione – in quel caso era una religione, non era una forma di spiritualità come questa –, un sentiero che implica la mortificazione del corpo, non era quello che faceva per me (Maya, intervista del 7 novembre 2019).

Come Ilaria, Maya rileva nella figura mariana un legame occultato e implicito con la Dea. È questo un argomento di grande interesse, che tra dibattiti e polemiche si articola tra fautori e detrattori delle teorie mediterraneiste⁵⁴ – come noto, sostenute da studi archeologici ritenuti controversi⁵⁵ – secondo le quali l'area mediterranea vivrebbe di una contiguità religiosa basata sull'ancestrale culto di una Grande Madre ctonia – o la Potnia – caritatevole e crudele, responsabile di vita e morte, di pace e guerra, protettrice della fecondità, del parto e degli infanti⁵⁶, la quale, snodandosi tra Iside e le figure femminili del pantheon greco-romano, riemerge nella sua ultima ipostasi: Maria, vergine e madre⁵⁷. È questo il senso che assume la Madonna per Maya, non a caso definita una Dea «sminuita e depotenziata»⁵⁸.

La zia di Ilaria a Benevento era «la famosa strega». Lo stesso sostantivo viene utilizzato da Maya per la nonna e con esso si autodefiniscono, con

⁵⁴ Pisi, *Il mito della Grande Dea*, pp. 242-244.

⁵⁵ Gli studi dell'archeologa lituana Marja Gimbutas, cristallizzati nei suoi lavori *The Goddesses and Gods of Old Europe* (1974), *The Language of the Goddess* (1989) e *The Civilization of the Goddess* (1991), hanno costituito la base per rafforzare l'idea di un'epoca d'oro incentrata su un matriarcato primordiale, peraltro teorizzata da archeologi e antropologi evolucionisti. Sin troppo nota è la pubblicazione nel 1861 del volume di Bachofen su questo tema: J. J. Bachofen, *Il matriarcato. Ricerca sulla ginecocrazia del mondo antico nei suoi aspetti religiosi e giuridici*, t. I, Torino, Einaudi, 2016 (1861). Per una critica di tale approccio si vedano, tra gli altri: Eller, *The Myth of Matriarchal Prehistory*; Meskell, *Goddesses, Gimbutas and "New Age" archaeology*.

⁵⁶ U. Pestalozza, *I miti della Donna-giardino da Iside a Sulamita*, a cura di P. A. Carozzi, Milano, Medusa, 2001 (1938, pubblicato come *Preludio*, «Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere», LXXII).

⁵⁷ Per gli studi italiani, si rimanda al lavoro a cura di Tilde Giani Gallino, *Le grandi madri*, Milano, Feltrinelli, 1989, soprattutto al capitolo di Attilio Agnoletto, *Maria e la strega*. Si vedano inoltre Ph. Borgeaud, *La Mère des Dieux. De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, Seuil, 1996; Cusack, *The Return of the Goddess*, pp. 336, 353; M. Warner, *Alone of All Her Sex*, London, Picador, 1990 (1976).

⁵⁸ Marja Gimbutas, in *The Language of the Goddess. Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization* (San Francisco, Harper & Row, 1989, pp. 110, 159, 255), scrive di «una versione retrocessa della Dea originaria».

orgoglio, tante altre donne del tempio. Le ragioni sono diverse. Da un lato, il termine ‘strega’ serve a rivendicare quel bagaglio di conoscenze esplicate per mezzo di abilità femminili – veggenza, premonizione, divinazione, uso delle erbe, ecc., come visto, in parte confluite nelle pratiche olistiche – di cui l’uomo si è appropriato per larghi tratti della storia, risignificandolo e legittimandolo in senso ‘scientifico’⁵⁹. Per altro verso, la riabilitazione della stregoneria permette di smascherare ancora il cristianesimo e il suo patriarcato, che ha da subito derubricato le streghe a adoratrici e amanti del diavolo⁶⁰. Come avviene anche, per esempio, nella Wicca, definirsi ‘strega’ assume una valenza politica: quella di denunciare l’abominio e l’ingiustizia di persecuzioni e roghi – l’Olocausto delle donne secondo Starhawk⁶¹ – per mano dell’Inquisizione.

Un’ulteriore accezione riconosciuta al tema stregonesco si avvale di studi che riconnettono le relazioni con il diabolico all’esigenza maschile di dominio e controllo sulle donne, e parimenti di stigmatizzarne il potere sessuale. Se l’uomo medievale (e non solo) individua una proporzione diretta tra perpetrato del proprio potere e marginalizzazione delle donne⁶², tali esigenze si annidano in un forte retroterra sessuale, poiché secondo alcuni autori celano storie di misoginia, di un’angoscia fobica di castrazione, di timori al cospetto della sessualità femminile, di impotenza maschile ritorta verso

⁵⁹ Riprendendo Wudt, Ernesto de Martino nel *Mondo magico* (p. 53) si sofferma sulla «preferenza da parte dell’uomo occidentale a favore del “meraviglioso universo di Galileo e Newton”, cioè dell’universo *dato* all’osservazione, controllabile con l’esperienza, risolubile razionalmente dalla legalità scientifica», a svantaggio dello scandalo che suscita il problema della realtà dei poteri magici.

⁶⁰ G. Bonomo, *Caccia alle streghe. La credenza nelle streghe dal sec. XIII al XIX con particolare riferimento all’Italia*, Palermo, Palumbo, 1985 (1959), p. 45; N. Cohn, *Il mito di Satana e degli uomini al suo servizio*, in *La stregoneria. Confessioni e accuse, nell’analisi di storici e antropologi*, a cura di M. Douglas, Torino, Einaudi, 1980 (1970), pp. 35-49: 35; A. M. Di Nola, *Il diavolo*, Roma, Newton Compton, 1987. In particolare, Giuseppe Bonomo sottolinea come la donna medievale provocasse inquietudine teologica per l’accusa di essere attratta dal diavolo. Questo tema aveva radici lontane: sant’Agostino, Ugo di San Vittore, Pietro Lombardo, san Tommaso individuavano nell’uomo la ragione e nella donna la parte inferiore dell’umanità, quella irrazionale, impulsiva, emotiva e perciò corruttibile (Bonomo, *Caccia alle streghe*, p. 206).

⁶¹ Starhawk, *The Spiral Dance*.

⁶² Il volume *Donne e Inquisizione*, curato da Marina Caffiero e Alessia Lirosi (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020), coglie non solo le differenze tra i generi nella repressione e nei processi, ma anche il modo in cui il carattere femminile incide in ambiti dottrinali, relazionali e comportamentali.

le mogli⁶³: temi che ritornano, più o meno impliciti, nella spiritualità della Dea. Ogni donna, dunque, è una strega: la necessità maschile di prevaricazione avrebbe progettato false accuse per esautorare il genere femminile dal potere della sapienza. La denegazione del patrimonio di conoscenze delle donne – streghe – rientrava in questo disegno⁶⁴.

Il cristianesimo ha codificato lo stigma già nella credula ingenuità con cui Eva cedette al Diavolo-serpente⁶⁵, originando la «razza delle donne»⁶⁶ – di degna discendenza dalla compagna di Adamo, non a caso nata dalla sua costola – che avrebbe perpetuato nei secoli relazioni con il diabolico. Il cattolicesimo che emerge dai racconti delle testimonianze raccolte ha contribuito ad accrescere in loro la «giusta rabbia»⁶⁷ per il riscatto dalla subalternità⁶⁸.

6. *L'inevitabile humus cattolico.*

I tarocchi e le carte astrali della zia e della madre hanno segnato l'infanzia di Ilaria. La nonna campana – devota alla Madonna – è l'iniziatrice (inconscia?) di Maya ai saperi esoterico-spirituali. 'Incanta' il pane e le trame dei lavori a maglia, guarisce dal mal di pancia, toglie il malocchio e conosce le proprietà curative delle erbe. Queste donne si situano a pieno titolo nel solco di fattucchiere e veggenti subalterne descritte da de Martino e Annabella Rossi. Proprio come loro, le 'antenate'⁶⁹ citate nelle due testimo-

⁶³ P. Clemente, *Caccia alle streghe e studi demologici*, «La Ricerca Folklorica», XIV (1986), pp. 137-140: 138.

⁶⁴ Per le relazioni tra spiritualità della Dea e le sue accezioni stregonesche si rimanda ai seguenti lavori: Eason, *Every Woman a Witch*; Griffin, *The Embodied Goddess*; D. Purkiss, *The Witch in History. Early Modern and Twentieth Century Interpretations*, London, Routledge, 1996.

⁶⁵ Bonomo, *Caccia alle streghe*, p. 206.

⁶⁶ Laura Faranda, in riferimento al mondo greco e non alla *Genesi* cristiana, utilizza l'espressione «razza delle donne» richiamando le interpretazioni esiodiche di Pandora in quanto non generatrice dell'umanità ma, appunto, del *génos* femminile (*Viaggi di ritorno*, pp. 78-79).

⁶⁷ M. Vassallo Di Florio, *Cogliere la pandemia per il balzo verso il Nuovo Paradigma*, «Autrici di Civiltà», 25 aprile 2020, <https://www.autricidiciviltà.it/cogliere-la-pandemia-per-il-balzo-verso-il-nuovo-paradigma-maya-vassallo/> (10/2021).

⁶⁸ Non si può non ricordare in proposito i lavori di Carlo Ginzburg, che inserisce la stregoneria in un quadro complesso in cui l'ossessione per i complotti trova alleanza in rituali, credenze e racconti popolari. Si vedano in particolare: *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966; *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1976; *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi, 1989.

⁶⁹ Le antenate, nella Goddess spirituality, non sono solo donne che genealogicamente hanno preceduto quelle 'di oggi', ma sono investite di particolare importanza sacrale e rituale poiché

nianze si muovono nell'alveo cattolico⁷⁰. Si è visto nei precedenti paragrafi che le donne della Dea si discostano dal cattolicesimo e dai monoteismi, identificati come patriarcali, oppressivi e autoritari, e che adducono diverse ragioni per percepirne gli esiti negativi. Tuttavia le relazioni tra spiritualità della Dea e cattolicesimo sono più complesse⁷¹ e non possono essere ridotte al semplice rifiuto o alla discontinuità: le pratiche magico-rituali che Maya e Ilaria hanno conosciuto nella fanciullezza testimoniano di come, sovrapposte a quelle cattoliche, e perfino inestricabilmente intessute a esse, possano coesistere forme spirituali e rituali superficialmente considerate 'altre' o incompatibili.

«Non sono stata battezzata, quindi sono cresciuta atea, senza nessun insegnamento di tipo religioso e spirituale. A un certo punto della mia vita ho sentito il bisogno di cercare qualcosa di più, perché la pura materialità non mi bastava»⁷²: il caso di Cinzia è un'eccezione. In gran parte, le donne che frequentano il tempio provengono da una formazione cattolica⁷³, ed è in quell'ambito – come Maya, che da bambina aspirava a diventare suora – che sublimano inizialmente i bisogni spirituali. Non è casuale che molte giungano alla Dea per mezzo di Maria, riconoscendone 'barlumi' e 'lasciti' di divinità, sebbene ridimensionata dal monoteismo, come già visto.

In qualche caso le donne del tempio hanno studiato in istituti scolastici cattolici e spesso hanno completato il percorso sacramentale tra battesimo e cresima. Quasi sempre l'allontanamento dalla Chiesa consegue a tentativi introspettivi di ravvivarsi nella fede e di arginare le tentazioni di abbandono

considerate come coloro che hanno rotto gli schemi patriarcali promuovendo una nuova – e recuperando una antica – conoscenza. Le aderenti italiane alla spiritualità della Dea tributano particolare rispetto a Luciana Percovich, autrice di diversi contributi teorici. Si veda, tra gli altri, L. Percovich, *Verso il luogo delle origini. Un percorso di ricerca del sé femminile (1982-2014)*, Roma, Castelvecchi, 2016.

⁷⁰ Annabella Rossi asserisce che sino a quando le autorità ecclesiastiche hanno ottenuto vantaggi dai proventi dovuti alle veggenti 'eterodosse' le hanno legittimate in quanto cattoliche. Quando non erano più utili alla Chiesa, l'incompatibilità dei rituali proposti è stata utilizzata come criterio per estrometterle dall'ortodossia dottrinale (*Le feste dei poveri*, p. 187).

⁷¹ Le ricerche di Anna Fedele tra Spagna, Portogallo e Italia individuano alcune relazioni tra spiritualità della Dea e cattolicesimo, tra continuità e risignificazioni. Cfr. A. Fedele, *The Metamorphoses of Neopaganism in Traditionally Catholic Countries in Southern Europe*, in *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe*, edited by R. L. Blanes – J. Mapril, Leiden, Brill, 2013, pp. 51-72.

⁷² Intervista a Cinzia, ca. 30 anni, laureata in ambito umanistico, 1° ottobre 2021.

⁷³ Il volume curato da Stefania Palmisano e Alberta Giorgi, *D come donne, D come Dio*, sviluppa, soprattutto nell'Introduzione, il rapporto tra cattolicesimo e spiritualità 'alternative' anche in termini generazionali.

no. Alla percezione di antagonismo tra dignità femminile e patriarcato monoteistico si aggiunge l'insostenibile peso di essersi scontrate con insanabili contraddizioni della vita parrocchiale: usando locuzioni adoperate dalle interlocutrici, «aspetti esteriorizzati» che celano «tentazioni ipocrite», adesioni «di facciata», «giudizi bigotti», cattolici che «non si fanno domande» o «cattolici “socialmente” piuttosto che per convinzione». Gli aspetti consumistici hanno contribuito a guardare al cattolicesimo in modo sempre più critico⁷⁴. È il caso di Olga, educata dalle suore, che rifiuta la cresima delusa per aver osservato tra i coetanei l'anteposizione di regali e festeggiamenti al significato religioso⁷⁵.

Dalle interviste emergono rapporti diversificati e complessi con il cattolicesimo⁷⁶. Pur ribadendo con fermezza l'incompatibilità dei valori matrifocali con l'ordine cattolico patriarcale, le donne della Dea necessariamente non possono sfuggire a un 'humus culturale' da questo in buona parte impregnato. È un tema che riguarda non solo il passato delle loro famiglie di origine ma anche, se non soprattutto, il presente: sono frequenti le negoziazioni in ragione di figli in età scolare che optano per l'insegnamento della religione cattolica, rapporti di lavoro, relazioni familiari e amicali, partecipazione a feste religiose per fini di socialità. Da questa complessità scaturiscono non

⁷⁴ Questo caso, in cui la spiritualità della Dea è percepita da Olga come meno 'corrotta' del cattolicesimo circa gli interessi economici e consumistici, invita alla necessità di problematizzare la presunta facilità di inserimento dei 'nuovi movimenti religiosi' nei circuiti del mercato capitalista e neoliberale, rimproverata alla spiritualità da un ampio filone di indagine, tra cui i seguenti contributi: L. R. Iannaccone, *The Consequences of Religious Market Structure. Adam Smith and the Economics of Religion*, «Rationality and Society», III (1991), 2, pp. 156-177; J. Carrette – R. King, *Selling Spirituality. The Silent Takeover of Religion*, London, Routledge, 2005; D. Waldron, *Witchcraft for Sale! Commodity vs. Community in the Neopagan Movement*, «Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions», IX (2005), 1, pp. 32-48; L. M. Scott – L. Peñaloza, *Matriarchal Marketing. A Manifesto*, «Journal of Strategic Marketing», XIV (2006), 1, pp. 57-67; S. Camus – M. Poulain, *La spiritualité: émergence d'une tendance dans la consommation*, «Management & Avenir» XIX (2008), 5, pp. 72-90; D. Rinallo – L. M. Scott – P. Maclaran, *Consumption and Spirituality*, London, London, Routledge, 2012. Sulle relazioni più generali tra religioni e mercato si rimanda a: M. Einstein, *Brands of Faith. Marketing Religion in a Commercial Age*, London-New York, Routledge, 2007. Il volume *Religioni ed Economie. Idee ed esperienze* (a cura di M. C. Giorda – M. G. Turri – S. Palmisano, Milano, Mimesis, 2013) fornisce utili riflessioni sulle economie delle religioni abramitiche. Per un esempio limitato al noto caso cristiano della Terra Santa si veda tra gli altri: N. Collins-Kreiner – N. Kliot, *Pilgrimage Tourism in the Holy Land. The Behavioural Characteristics of Christian Pilgrims*, «GeoJournal», L (2000), 1, Springer, pp. 55-67.

⁷⁵ Intervista a Olga, ca. 40 anni, naturopata e iridologa, 22 febbraio 2020.

⁷⁶ Su complessità e negoziazioni tra 'identità neopagane' e cattolicesimo si veda K. Rountree, *Crafting Contemporary Pagan Identities in a Catholic Society*, London, Routledge, 2010.

tanto recisioni nette quanto relazioni non-lineari con il cattolicesimo. Anche per il ruolo che esso assume nel contesto italiano e nell'ordinamento dello Stato, il cattolicesimo è non solo un substrato, ma il riferimento che modella i rapporti con il sacro⁷⁷: molte ricerche etnografiche, storiche e storico-religiose mostrano che un 'nuovo sistema culturale' o 'di autorità' non può aspirare a porsi sempre e solo come una discontinuità; non viene inventato 'dal nulla' ma attinge a quanto già è conosciuto o presente. Con Claude Lévi-Strauss, si direbbe che riplasmazioni e risignificazioni con cui le donne del tempio innovano e ricreano le proprie adesioni spirituali, comunque sostenute da specifici studi, ricerche ed esperienze, non possono sottrarsi all'utilizzo di 'materie prime' di cui concretamente già dispongono⁷⁸.

7. Conclusioni.

Sin dagli anni Sessanta e Settanta, la spiritualità della Dea si caratterizza come contro-culturale: è nelle rivoluzioni giovanili, è negli hippies che si oppongono all'autorità paterna e alla società borghese e capitalista, è in coloro che cercano rifugio nel mondo utopico talvolta ammiccante alla 'saggezza orientale' del 'mondo indiano' – emblema stereotipato della prevalenza dello spirito sulla ragione⁷⁹. Sottotraccia, ritroviamo questi temi tra quanto emerge dalle interviste realizzate presso il tempio di Roma, che restituiscono un movimento eclettico incentrato sul sacro femminile, sulla ciclicità della ruota dell'anno e sulla ritualità⁸⁰.

Come per molti 'nuovi movimenti religiosi', in quello della Dea, che nel caso romano si declina nella tradizione avaloniana del Goddess Temple di Glastonbury, le relazioni tra aderenti si alimentano nel mondo virtuale⁸¹ grazie alla facilitazione di contatti con studiose e praticanti di altre aree italiane, europee e globali, di condivisioni di informazioni e conoscenza tramite siti web, blog, social network, ecc. Ciononostante, l'apertura del tempio a Roma nel maggio 2016 ha rimesso al centro le attività in presenza – tema quanto mai pertinente con la congiuntura pandemica – permettendo a molte/i aderenti di disporre di un luogo fisico in cui riconoscersi. Il tempio assolve a diverse funzioni sociali. Consente di incontrarsi in uno spazio pubblico (in precedenza, come per altri casi, gli incontri avvenivano in abitazioni private)

⁷⁷ Palmisano – Pannofino, *Religione sotto spirito*, p. 148.

⁷⁸ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

⁷⁹ Palmisano – Pannofino, *Religione sotto spirito*, p. 150.

⁸⁰ Eason, *Every Woman a Witch*.

⁸¹ Campbell, *Digital Religion*.

impregnato dalla simbologia femminile nel quale condividere la dimensione rituale collettiva, caratterizzata dal forte potere evocativo delle celebrazioni, dal richiamo ad attributi sessuali e alla stessa sessualità femminile. Garantisce alle donne uno spazio protetto⁸² dove confrontarsi e incontrare persone che nutrono gli stessi interessi, superando l'isolamento, se non la condizione di segretezza, in cui molte erano confinate prima.

Usufruire di un luogo fisico aiuta nella cura delle «ferite del patriarcato»⁸³. La primaria esigenza della spiritualità della Dea si situa nel rovesciamento della subalternità alla quale il genere femminile è stato costretto dal dominio androcratico. Si oppone al patriarcato, di cui individua una forma coercitiva nel cattolicesimo e in genere nei monoteismi⁸⁴. Inoltre molte donne provengono da esperienze traumatiche del passato, di diversi livelli di gravità, che investono gli ambiti della femminilità e delle relazioni di genere. Le interviste denotano personalità particolarmente sensibili, sofferenti perché vivono e osservano realtà sociali insoddisfacenti, trascinanti in atteggiamenti critici verso se stesse e il prossimo. Il percorso di molte di loro è costellato di travagli nei quali si intrecciano psicoterapia, interessi esoterici, peregrinazioni tra diverse forme religiose e spirituali. Ambito privilegiato cui esse si rivolgono è quello delle pratiche olistiche. Queste permettono loro di dominare una serie di abilità da spendere sia nel mondo professionale che – soprattutto – nel recupero di capacità precipuamente femminili da situarsi, tra frammentazioni e continuità più o meno flebili, tra quelle più complessive inerenti alle pratiche magico-rituali: non a caso, le donne della Dea si definiscono streghe contemporanee⁸⁵. Come le streghe medievali, affinano poteri divinatori, adoperano erbe curative, interpretano carte e tarocchi, evidenziano sensibilità e preveggenza, enfatizzano l'esperienza onirica. Il recupero della stregoneria diviene strumento di emancipazione perché permette di riprendersi quanto l'arroganza maschile ha loro sottratto nel passato: sia in termini di bagaglio di conoscenze connesse ad attitudini taumaturgiche, terapeutiche e magiche, sia come artificio strumentale alla delegittimazione per perpetrare il proprio piano di assoggettamento femminile.

Quest'ultimo punto chiama in causa di nuovo il cattolicesimo: l'assimilazione tra strega e adoratrice/amante del diavolo ha costituito un elemento decisivo per giustificare la stregoneria medievale come strumento finalizzato

⁸² Pibiri, *Genere e religione*, pp. 82-83.

⁸³ *Ibidem*, p. 84; Rountree, *Goddess Pilgrims as Tourists*, p. 486.

⁸⁴ Goldenberg, *Changing of the Gods*.

⁸⁵ Eason, *Every Woman a Witch*; Griffin, *The Embodied Goddess*; Purkiss, *The Witch in History*.

all'esclusione e alla marginalizzazione delle donne. Nella confessione cattolica le donne del tempio individuano insanabili criticità che strutturano simbolicamente e materialmente l'inferiorità delle donne, relegate a un piano subalterno rispetto a quello degli uomini. Eppure denotano nei rapporti con il cattolicesimo alcune non evadibili ambivalenze. Per molte di loro, il cattolicesimo ha rappresentato un inevitabile orizzonte di riferimento e il primo ambito di bisogno spirituale. È un cattolicesimo in cui sono già iscritti quegli elementi solo all'apparenza perturbanti, apporto del 'mondo magico' di nonne e zie che leggono le carte, tolgono il malocchio, conoscono le proprietà delle erbe, 'incantano' il pane e i lavori a maglia.

Le esperienze femminili del tempio della Grande Dea di Roma costringono a riconsiderare il grande tema della 'realtà' dei poteri magici⁸⁶. Se, con de Martino e Annabella Rossi, possiamo riconnettere questa esigenza al 'dramma storico' dell'angoscia scaturente «dal rischio di non esserci»⁸⁷, alla rassicurazione propria di ogni sistema magico-rituale (e non solo)⁸⁸, le donne della Dea, al contrario del mondo contadino dei due autori citati, non afferiscono agli strati subalterni della società ma presentano status sociale elevato, hanno completato almeno un ciclo di studi accademici, si distinguono per indipendenza e soddisfazioni lavorative⁸⁹. Il tempio di Roma ricorda che la magia, derubricata da evoluzionismo e positivismo a credenza antiscientifica, ascientifica o prelogica, non è scomparsa, come sbrigativamente previsto, con l'avanzare del benessere e della tecnologia, poiché non è una reminiscenza di mondi obsoleti e sistemi di pensiero 'arretrati'⁹⁰. D'altra parte, i decenni a cavallo tra i secoli XIX e XX hanno dato ampia dimostrazione di quello che Loïc Wacquant chiama «il ritorno del rimosso»: aspettative democratiche, istanze di eguaglianza e giustizia sociale, parità nei diritti, que-

⁸⁶ de Martino, *Il mondo magico*. Si veda in particolare il cap. 1, *Il problema dei poteri magici*, pp. 9-69.

⁸⁷ *Ibidem*, pp. 73-74.

⁸⁸ Rossi, *Le feste dei poveri*, pp. 105-107.

⁸⁹ Come noto, le teorie sulla presunta secolarizzazione incipiente sono state fortemente rivisitate negli ultimi decenni. La 'magia' delle donne della Dea, che afferiscono in gran parte al 'Primo mondo', mostra come l'associazione tra aumento del benessere, miglioramento economico, progresso tecnologico da un lato, e diminuzione del magismo, dei bisogni spirituali e marginalizzazione della religione dall'altro sia fallace. P. Norris – R. Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.

⁹⁰ P. Van Der Veer, *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2014. In particolare, si veda il cap. 5, *Secularism's Magic*, pp. 115-139.

stioni economiche sono rimaste in buona parte inevase⁹¹. Prospettive scientifiche e biomedicina sono state caricate di aspettative eccessive e non hanno cancellato il bisogno indicibile di attingere ai mondi occulti dell'extraumano, dell'esoterico, del non razionale, dell'immaterialità.

La magia, come testimoniano le donne della Dea, vive nel presente e in esso assolve a funzioni 'reali'. Si intreccia, con contraddizioni più o meno evidenti, a religione, spiritualità, morale, scienza, medicina. Non solo per la labilità dei confini di queste categorie⁹², ma perché esse stesse sono costruite, come osserva, tra gli altri, Timothy Fitzgerald⁹³, sul pigro pregiudizio di assunti epistemologici, normativi e valoriali di matrice cristiana che derivano dalla familiarità con cui gli studiosi – non solo gli aderenti – intrattengono rapporti con i modelli concettuali che il cristianesimo fornisce.

⁹¹ L. Wacquant, *I reietti delle città: ghetto, periferia, stato*, a cura di S. Paone – A. Petrillo, Pisa, ETS, 2016 (2008), pp. 43-45.

⁹² J. Z. Smith, *Trading Places*, in *Ancient Magic and Ritual Power*, edited by M. Meyer – P. Mirecki, Boston-Leiden, Brill, 2001 (1995), pp. 13-27.

⁹³ T. Fitzgerald, *A Critical View of the Anthropology of Religion*, «Anthropology Today», XXXVII (2021), 2, pp. 1-3.