

**ANTROPOLOGIA
PUBBLICA**

Rivista della Società Italiana di Antropologia Applicata

VOLUME 1/2024

DIREZIONE

Marco Bassi, Università di Palermo
Mara Benadusi, Università di Catania

COMITATO DI REDAZIONE

Maria Carolina Vesce, Università di Macerata
Giovanni Cordova, Università di Napoli Federico II
Lorenzo D'Angelo, Università La Sapienza di Roma
Irene Falconieri, Università di Catania
Giuseppe Grimaldi, Università di Trieste
Stefania Pontrandolfo, Università di Verona
Giuliana Sanò, Università di Messina
Chiara Scardozi, Università di Bologna
Cristiano Tallé, Università di Sassari

COMITATO SCIENTIFICO

Roberta Altin, Università di Trieste
Letizia Bindi, Università del Molise
Roberta Bonetti, Università di Bologna
Massimo Bressan, IRIS
Sebastiano Ceschi, Centro Studi di Politica Internazionale CeSPI
Andrea Cornwall, SOAS
Thomas Hylland Eriksen, University of Oslo
Cecilia Gallotti, Università di Bologna
Maia Green, University of Manchester
Ralph David Grillo, University of Sussex
Reihnard Johler, Universitat Tubingen
David Lagunas Arias, Universidad de Sevilla
Selenia Marabello, Università di Modena e Reggio Emilia
Leone Michelini, Università di Messina
Jean-Pierre Olivier de Sardan, École des hautes études en sciences sociales (EHESS)
Leonardo Piasere, Università di Verona
Giovanni Pizza, Università di Perugia
Ivo Quaranta, Università di Bologna
Andrea Ravenda, Università di Torino
Sandrine Revet, SciencesPo Centre de Recherches Internationales
Bruno Riccio, Università di Bologna
Luca Rimoldi, Università di Milano "Bicocca"
Richard Rottenburg, WISER - The Wits Institute for Social and Economic Research,
University of the Witwatersrand
Ivan Severi, ANPIA
Paul Sillitoe, Durham University
Alessandro Simonicca, Università degli Studi di Roma "La Sapienza"
Federica Tarabusi, Università di Bologna
Massimo Tommasoli, IDEA
Sabrina Tosi Cambini, Università di Parma
Francesco Vietti, Università di Milano "Bicocca"



**ANTROPOLOGIA
PUBBLICA**

Rivista della Società Italiana di Antropologia Applicata

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

Isbn: 9791222312828
Issn: 2531-8799

© 2024 – MIM EDIZIONI SRL
Piazza Don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 21100089

In copertina:
© Elena Zottola, *Prosféro*

Indice

Editoriale

- 9 Celebrare i mutamenti? La nuova *Antropologia Pubblica*
La Redazione

In memoriam

- 19 David Turton, Londra 1940 – Londra 2023
Marco Bassi

Dossier

- 25 Figli di migranti e italianità. Antropologia delle nuove generazioni d'Italia
Giuseppe Grimaldi, Fabio Vicini
- 43 Giovani musulmani tra pratiche religiose ed etica della cittadinanza
Fiorella Giacalone
- 69 Figli di un Dio minore? Eredità migratorie ed alterità nelle scuole di confine
Roberta Altin
- 95 Italianness at the mirror. The Juventus Club of Addis Ababa and the “return” of children of immigrants to Ethiopia
Giuseppe Grimaldi
- 119 Sentirsi a casa fra Tunisia e Italia. Un confronto fra generazioni di origine tunisina sul concetto di casa
Sabrina Nefzi
- 145 Be loud! Esperienze di maternità afroitaliana, tra nerezza, radicalità e spazi di cittadinanza affettiva
Serena Scarabello

- 175 Non mi chiamo Francesca. Prospettive e traiettorie di giovani donne tra diaspore marocchine in Emilia-Romagna e Lombardia
Giulia Consoli, Ijjou Berdaouz
- 201 Gli italiani non sputano per terra. L'interiorizzazione del fondamentalismo culturale dello Stato tra i giovani di origine bangladesese
Andrea Priori
- 229 Attivismo, politica e performance di italianità delle nuove generazioni
Giulia Liti
- 261 Appartenenze virali Nuovi italiani e italianità su TikTok
Francesco Bachis

Confronti

- 293 Analisi congiunturale, immaginazione etnografica e critica sociale. Conversazione con Tony Jefferson
Miguel Mellino
- 311 Bordes, vínculos y caminos a la inversa: diálogo con Lucio Boschi, fotógrafo argentino y fundador del Museo En Los Cerros
Chiara Scardozzi

Forum

Paesaggi rurali: Scenari ecologici, immaginari territoriali, gentrificazione delle campagne. A cura di Simonetta Grilli e Valentina Lusini

- 329 Paesaggi Rurali: Prospettive di ricerca per l'antropologia
Simonetta Grilli, Valentina Lusini
- 343 *Parco o No parco?* Identità, natura e altri conflitti di significato nella gentrificazione di un territorio tutelato
Francesco Pompeo
- 357 Nelle campagne toscane: antropologia applicata e ricerche partecipate su neoruralismo e gentrification
Pietro Meloni

- 371 Infrastrutture per la pesca di sussistenza tra rovina, patrimonializzazione e regressione
Lia Giancristofaro
- 389 Paesaggi in movimento. Pascoli, tratturi, antropocene
Letizia Bindi
- 403 Etnografia, saperi tradizionali e prassi istituzionale nella salvaguardia della biodiversità coltivata
Alessandra Broccolini, Flavio Lorenzoni, Vincenzo Padiglione, Daniele Quadraccia
- 421 La riparazione socioecologica del paesaggio agrario e rurale della Piana di Gela in Sicilia
Alessandro Lutri

Addendum

- 437 I find it kind of funny, I find it kind of sad
Ivan Severi

Recensioni

- 453 Angéla Kóczé, Violetta Zentai, Jelena Jovanović, Enikő Vincze (eds.), *The Romani Women's Movement Struggles and Debates in Central and Eastern Europe*, New York, Routledge, 2019
Francesca Scrimieri
- 459 Flavia Cuturi (a cura di), *La natura come soggetto di diritti. Prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*, Firenze, Edit Press, 2020
Zelda Alice Franceschi
- 467 Osvaldo Costantini, *Riprendersi la vita. Etnografia dell'Hotel Quattrostelle occupato tra bisogno e socialità*, Verona, ombre corte, 2023
Chiara Cacciotti
- 473 Marie Stender, Claus Bech-Danielsen e Aina Landsverk Hagen (eds.), *Architectural Anthropology: Exploring Lived Space*, Londra e New York, Routledge, 2021
Riccardo Montanari



Editoriale

Celebrare i mutamenti? La nuova *Antropologia Pubblica*

Da antropologhe e antropologi sappiamo bene che nel ciclo di vita degli esseri umani ci sono momenti particolarmente delicati che il rito prova ad addomesticare. Avviene quando si tratta di gestire il passaggio verso un nuovo ordine di cose: la nascita, la morte, il matrimonio, l'entrata nella vita attiva. Se il *limen* è la zona dove avviene la metamorfosi, la separazione dalla condizione precedente non decreta di punto in bianco l'ingresso in ciò che si è in procinto di essere. E infatti l'esperienza liminale contiene sempre un carico di rischi per chi sta sulla soglia tra "il non ancora e il non più" di una fase di mutamento. Per questo le società continuano ad attribuire a una varietà di cerimonie il compito di aiutarli a gestire la transizione.

Il primo numero del 2024 di *Antropologia Pubblica* (AP) segna l'ingresso in una fase importante per la rivista. Da quando, nel 2022, abbiamo ricevuto il riconoscimento della classe A per il settore concorsuale oggi ridenominato 11/SDEA-01 – Scienze DemoEtnoAntropologiche, il passaggio al nuovo stato ha esposto la Redazione a sentimenti contrastanti, in bilico tra l'euforia di essere risucchiati in una dimensione attrattiva e l'inquietudine di fronte alla paura di perdere qualcosa di costitutivo per la rivista. Lo abbiamo spiegato nell'editoriale del fascicolo 2/2022 utilizzando una sorta di mantra irridente: *Stay in Class A, Stay Foolish* (Benadusi 2022).

Da allora, la mole del lavoro redazionale è aumentata e lo stesso vale per le energie impiegate nel proiettarsi in avanti. Certo, il tempo del transito non si esaurisce nell'atto della certificazione ministeriale e per AP è cominciato ben prima di riceverla. Per quanto oggi i rituali di passaggio possano sembrare contratti e svuotati di senso, sappiamo che i momenti di transizione richiedono

un'assunzione di consapevolezza rispetto al rischio di essere sanzionati socialmente, se ritenuti non idonei alle prove richieste dalla nuova condizione. È proprio per questo motivo che abbiamo sentito il bisogno di rafforzare il gruppo redazionale, di riflettere sull'identità della rivista e di appoggiarci a un altro editore, Mimesis. A Claudio Tubertini di Clueb va tutta la nostra riconoscenza per i traguardi raggiunti insieme nella strada che ci ha condotto fin qui. Senza il gioco di squadra reso possibile dai due editori non avremmo saputo come affrontare quest'ultimo anno che ci lasciamo alle spalle. Vi presentiamo dunque la nuova *Antropologia Pubblica*, che vien fuori da una fase di transizione per molti versi turbolenta ma anche fertile di progettualità.

Sfogliando l'archivio online sul sito della rivista, i lettori noteranno la diversa interfaccia grafica che abbiamo scelto. Ciascun numero ha una copertina che ospita un'immagine selezionata dal portfolio di fotografie che la Società Italiana di Antropologia Applicata (SIAA) ha raccolto da quando, nel 2018, ha dato vita alla prima edizione del Premio Fotografico SIAA. La nuova impostazione delle copertine segnala che da questo fascicolo sarà possibile, oltre alla fruizione in open access dei numeri, anche l'acquisto dei volumi stampati. Ma la grafica delle copertine rende al contempo evidente un'attenzione per il visuale che già avevamo accolto tra le pagine di AP, soprattutto nella sezione *Pratiche Visuali* curata da Chiara Scardozzi, dove diamo spazio a indagini multimodali capaci di restituire creativamente la complessità della ricerca antropologica e del suo impatto pubblico. Il visuale dovrebbe insomma funzionare come una sorta di richiamo per comunicare un impegno rinnovato nel favorire forme di dialogo non gerarchico tra immagini e testi, ma anche tra pratiche e saperi differenti, tra professioni, tra generazioni, tra contesti vicini e lontani, e creare così occasioni di confronto il più possibile aperte e plurali.¹

Navigando sul nuovo sito della rivista,² il lettore noterà anche che sono state integrate o aggiornate le pagine dedicate al codice etico e alle politiche editoriali, i testi di presentazione delle diverse sezioni, le linee guida per gli autori, le indicazioni sul processo di referaggio. Il cambiamento tecnico più significativo riguarda però le modalità di sottomissione dei contributi, che dal 2024 sono gestite direttamente sulla piattaforma Open Journal Systems (OJS). Una rivista di classe A ha bisogno di un sistema di programmazione, archiviazione e organizzazione del lavoro che renda l'iter editoriale più funzionale ed efficace, ridu-

¹ Ringraziamo autori e autrici, vincitori/vincitrici di edizioni passate del Premio fotografico SIAA e in generale tutti i partecipanti al Premio che hanno concesso l'utilizzo delle loro opere per le nuove copertine. Si possono visionare le gallerie fotografiche complete sul sito della Società Italiana di Antropologia Applicata al seguente link: http://www.antropologiaapplicata.com/progetti_fotografici/.

² Si veda: <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/antropologia-pubblica>

cendo – almeno in parte – la fatica redazionale. Un apprezzamento particolare va a Carolina Vesce, nel suo ruolo di nuova caporedattrice, per aver lavorato in tandem e continuità con Stefania Pontrandolfo a gestire il trasferimento, a Mara Benadusi e Marco Bassi per aver diretto e coordinato il lavoro di ripensamento della rivista, e alla Redazione tutta per aver coadiuvato questo processo di transizione. Ai membri del comitato redazionale che abbiamo accolto più di recente, Lorenzo D’Angelo e Giuliana Sanò, diamo ufficialmente il benvenuto. Cogliamo l’occasione per rinnovare il nostro ringraziamento agli autori, augurandoci che continueranno a mantenere vivo il loro interesse per la rivista, e ai revisori, il cui contributo, meno visibile sul piano pubblico, costituisce la vera garanzia della qualità scientifica ed etica di *Antropologia Pubblica*. Un sentito ringraziamento, infine, al Direttivo della Società Italiana di Antropologia Applicata che ci ha sostenuto in questa fase di passaggio.

Dieci anni fa – era il 2014 – nel periodo in cui AP si preparava a muovere i primi passi, la rivista già si pensava come un cantiere in cui potessero trovare ospitalità riflessioni e dibattiti su questioni cruciali della contemporaneità, per promuovere un modo di fare antropologia che potesse influire sulle decisioni e sulle politiche pubbliche. Già allora questo aggettivo, “pubblica”, rimarcava l’impegno verso la collettività, un impegno che ha continuato a connotare la nostra linea editoriale nel tempo e per il quale si rende necessaria un’attenta selezione dei temi affrontati e dei registri per trattarli. Per questo, con il passaggio al nuovo editore abbiamo cercato di rispondere anche alle sollecitazioni ricevute da una parte dell’antropologia accademica in Italia in occasione del dibattito post-pubblicazione suscitato dall’ultimo Forum apparso sulla rivista nel 2023: *Precarizzazione delle sfere della vita, lavoro accademico e professionalizzazione dell’antropologia*, a cura di Carolina Vesce e Irene Falconieri. Come una parte dei nostri lettori e lettrici ricorderanno, la pubblicazione del Forum, oltre a sollevare alcune polemiche nel corso dell’Assemblea dei soci e delle socie della SIAA di dicembre 2023, ha portato al ritiro del commento di Ivan Severi dal fascicolo 2/2023, deciso dall’autore in accordo con la Redazione. In questo numero lo pubblichiamo in addendum all’attuale Forum, in una nuova versione che tiene conto delle reazioni pervenute nei giorni immediatamente successivi alla prima uscita.³

Per la Redazione gestire questo iter ha comportato, in prima istanza, studiare un corpus di letteratura che aiutasse a ricondurre la situazione nell’alveo di

³ Per il dibattito post-pubblicazione sul Forum apparso nei numeri 9/1 e 9/2 (2023) si veda: <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/antropologia-pubblica/article/view/4049>; per la comunicazione sul ritiro del contributo di Ivan Severi allo stesso Forum (9/2 2023) si veda: <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/antropologia-pubblica/article/view/4050>.

un dibattito dai confini più ampi. Abbiamo infatti deciso di prendere in esame diverse criticità affrontate dalle riviste scientifiche a livello internazionale a seguito dell'introduzione delle procedure di *ranking*, cioè di un modello di valutazione della ricerca standardizzato sul criterio prevalente del “numero di articoli pubblicati in riviste di prestigio”. Si tratta di una tendenza, acuitasi negli ultimi vent'anni, che sempre più, inevitabilmente, viene ricondotta all'imperativo del *publish or perish*. Questo particolare contesto di produzione e valutazione ha provocato, da una parte, un aumento di più del 40% del numero di pubblicazioni complessive apparse su riviste internazionali, dall'altra, un corrispondente aumento di criticità ricorrenti, tra cui – appunto – i casi di correzione o ritiro di articoli. I motivi possono essere svariati, da problemi di condotta rispetto all'etica della ricerca a errori in buona fede. L'aumento di ritiri, tuttavia, non viene necessariamente considerato un sintomo di peggioramento della qualità della produzione scientifica. Nella letteratura che abbiamo visionato, si attribuisce il dato anche all'aumento della quantità e qualità dei controlli sui processi editoriali. Sono infatti le riviste con più alta reputazione quelle che hanno il maggior numero di contributi ritirati. Per fare un esempio tra tutti, nell'ambito delle scienze naturali, la rivista *Nature* risulta tra quelle con il maggior numero di ritiri, ma anche con un *impact factor* tra i più alti. Tale congiuntura viene fatta dipendere dall'implementazione di un processo estensivo e allargato di *peer-review*, ovvero da procedure di revisione tra pari che si estendono a tutte le fasi del processo di pubblicazione: dalla presentazione degli articoli, alla loro produzione, fino alla fase post-pubblicazione. Quello che rende affidabile una rivista in questo contesto, e ciò che permette di distinguere editori scientifici di qualità da un'editoria predatoria, sembra essere soprattutto la trasparenza della comunicazione rispetto alle strategie di gestione di simili processi.⁴ La Redazione di *Antropologia Pubblica* ha dunque

⁴ Segnaliamo dal corpus della letteratura consultata, per il suo valore di sintesi su molte delle questioni a cui si fa qui riferimento: Hall Jamieson, Kahan e Scheufele (2017), e in particolare, al suo interno, il saggio di Marcus e Oransky (2017). Questi ultimi sono anche i fondatori di *Retraction Watch*, un blog e un database (consultabile al link: <https://retractionwatch.com/>) – prodotti dal *Center for Scientific Integrity* (un'organizzazione no profit americana) con l'obiettivo di promuovere il più possibile la trasparenza e la correttezza delle pubblicazioni scientifiche – che a partire dal 2010 è diventato uno dei siti più consultati, soprattutto nell'ambito delle riviste di settori bibliometrici ma non solo, per il monitoraggio e l'analisi di casi di ritiro di articoli, *expressions of concern* e problemi correlati. Siti come quello di *Retraction Watch*, così come quello citato più avanti nel testo del *Committee on Publication Ethics* (COPE), rappresentano oggi punti di riferimento fondamentali per riflessioni e aggiornamenti sull'integrità dei processi editoriali delle riviste scientifiche; riflessioni valide non solo per i settori bibliometrici (per i quali sono possibili analisi anche statistiche sul corpus di articoli pubblicati e ritirati negli ultimi decenni, grazie alla consolidata presenza di database che raccolgono l'insieme delle pubblicazioni di certi settori disciplinari – si pensi a titolo esempli-

condotto un ulteriore approfondimento sulle prassi avviate da un cospicuo corpus di riviste a livello internazionale per prevenire alcune delle succitate criticità, adottando pratiche virtuose non solo per esplicitare in modo chiaro e visibile le forme del referaggio doppio cieco, ma anche per rendere accessibili online i dibattiti post-pubblicazione, come abbiamo fatto per il nostro Forum sul precariato. Le vicende che hanno seguito la pubblicazione del Forum hanno messo insomma il comitato redazionale di fronte alla necessità di occuparsi in maniera più sistematica di questioni etiche e procedurali che trovano riferimenti puntuali e importanti nello spazio di confronto promosso dal *Committee on Publication Ethics* (COPE),⁵ al quale è ispirato il codice etico della rivista. Stimolati dalla necessità di riflettere sulle scelte editoriali da fare con il passaggio al nuovo editore, su questi temi abbiamo inoltre rinnovato il rapporto di scambio e collaborazione con il Presidente onorario della SIAA, Antonino Colajanni, con i *Probi Viri* e le *Probae Mulieres* e tutto il Direttivo della Società Italiana di Antropologia Applicata. Con loro abbiamo discusso degli scenari editoriali sopra delineati e dei cambiamenti da intraprendere. L'ingresso di AP nella lista delle riviste di classe A dell'ANVUR comporta l'adesione a canoni scientifici che hanno una loro stringenza e per questo possono ingenerare tanto criticità quanto opportunità. Da un lato, mantenere vivo, allargato e dispiegato nel tempo l'interesse verso l'integrità etica e scientifica delle pubblicazioni può attivare circuiti di referaggio che rispondano meglio non solo alle aspettative degli autori, dei revisori e dei redattori ma anche a quelle del pubblico e – per chi fa ricerca sul campo – alle aspettative dei propri interlocutori diretti. Su questo dovrebbe basarsi la differenza tra editori considerati “affidabili” perché si preoccupano di favorire la diffusione di conoscenze interessanti per la comunità scientifica e utili a stimolare un dibattito di qualità, e – viceversa – editori che adottano pratiche opportunistiche o predatorie. Dall'altro lato, però, le attuali pratiche di *ranking* potrebbero portare a un restringimento di fuoco sul settore scientifico disciplinare per cui è accreditata una rivista, con effetti indesiderati rispetto alla vocazione di quegli spazi editoriali che vorrebbero invece mantenere aperto il dialogo transdisciplinare, dentro e fuori l'accademia, e che vorrebbero anche continuare ad affrontare questioni controverse. Il Forum sulla precarizzazione delle sfere della vita nel lavoro antropologico ha toccato proprio una di

ficativo alla piattaforma PubMed per gli articoli scientifici di area medica –), ma anche per i settori non bibliometrici, laddove le incipienti analisi vengono prodotte a partire da piccoli database e studi di caso (si veda per esempio Craig *et al.* 2020).

⁵ <https://publicationethics.org/>.

queste questioni. Riteniamo quindi che possa essere utile spendere qualche parola in più sull'argomento.

Riflettere retrospettivamente sulle esperienze di precarietà, come da tempo avviene in campo internazionale, ha portato alla luce dimensioni che a lungo erano rimaste relegate nel cono d'ombra di un presente inaccessibile a chi non vive la condizione di sospensione che caratterizza i processi di precarizzazione. L'emersione imprevista, sul piano scientifico ed esperienziale, di queste storie ha evocato contraddizioni di non facile risoluzione, che hanno indotto AP ad avviare, come spiegato poc'anzi, un processo di riflessione e riorganizzazione della rivista e del lavoro redazionale. D'altra parte, le contraddizioni che, a più livelli, pone il metodo auto-etnografico, tanto più quando ci si confronta con i temi del lavoro e, per di più, del lavoro accademico – zona sensibile intorno alla quale tutti noi gravitiamo – hanno rappresentato una sfida a cui AP non ha voluto sottrarsi. Gli effetti materiali della precarizzazione sulle vite private e sui corpi delle persone, l'attitudine condivisa a vedere nell'accademia l'unico sbocco professionale desiderabile, l'impatto che la precarietà genera sui percorsi di ricerca, in termini di durata, continuità e, quindi, possibilità di impegno ci sembravano temi rilevanti. Più che in una sezione monografica, abbiamo pensato che, allo stato attuale del dibattito in Italia, tali questioni avrebbero potuto trovare una collocazione più adatta in uno spazio come il Forum, che non accoglie articoli scientifici sottoposti a *double-blind peer-review*, ma brevi commenti personali atti a sollecitare la discussione, anche a partire da posizioni diversificate.

I confronti e gli scambi avvenuti dopo la pubblicazione del Forum ci hanno spinto tuttavia a un ripensamento di questo spazio editoriale, che dal 2025 non sarà più ospitato sui due numeri della rivista. Fin dalla sua introduzione nella forma di Panel Discussion, con il numero 1 del 2017, la sezione Forum di AP ha ospitato alcuni dei dibattiti più vivaci che hanno animato la Società Italiana di Antropologia Applicata e contaminato vari spaccati dell'antropologia in Italia: il confronto che si è aperto intorno all'intervento di Pietro Saitta e Dino Cutolo *Collaborare o rigettare? L'arcipelago dell'accoglienza e il mestiere d'antropologo* (ospitato sul volume 3, n. 1 e 2, e 4, n. 1 e 2, della rivista); il dibattito intorno al progetto *Migrantour* (disteso sui due fascicoli del vol. 5, n. 1 e 2, e sul vol 6 n. 1); lo scambio sul senso dell'antropologia applicata in Italia a partire dalla pubblicazione del *Carteggio Seppilli-Colajanni* (apparso sul volume 7, n. 1 e 2, del 2021); e *Comprendere le rotte migratorie fuori dall'accademia* (vol. 8, n. 1 e 2, 2022), che ha preceduto la pubblicazione dell'ultimo Forum apparso sulla rivista nel 2023.

Paesaggi Rurali. Scenari ecologici, immaginari territoriali, gentrificazione delle campagne, il nuovo Forum che lanciamo sul presente fascicolo per proseguirlo nel

prossimo, chiude una stagione vivace e proficua per la rivista. Ne apre però una nuova, con la quale immaginiamo di rilanciare in modo diverso la sfida. In continuità con le prassi adottate in precedenza, i Forum prenderanno forma in risposta a una call aperta e ospiteranno contributi in cui sia chiaramente esplicitato il posizionamento dell'autore/autrice all'interno di un confronto plurale, vivace e interlocutorio. Nel ripensare lo spazio Forum abbiamo deciso insomma di mantenere vivo l'interesse intellettuale, applicativo e pubblico di questo genere di scambi, capaci di innescare dibattiti buoni da pensare per l'antropologia. Tuttavia, a partire dal vol. 10 n. 1/2025, i Forum si svilupperanno in una pagina dedicata del sito di AP, fuori dalla forma rivista e dai numeri semestrali, in uno spazio che rimarrà aperto lungo tutto il corso dell'anno. Sul modello di altre iniziative simili portate avanti da riviste internazionali che ospitano saggi in forma breve su argomenti di interesse pubblico,⁶ i contributi on-spot del nuovo Forum confluiranno poi in un ebook in open-access.

Non possiamo che essere riconoscenti nei confronti dei colleghi e delle colleghe che, con le loro sollecitazioni, con la lettera aperta, con la partecipazione al dibattito post-pubblicazione hanno favorito la riflessione sulle criticità del Forum e sul suo rinnovamento.

A questo punto non resta che presentare il numero corrente della rivista. Il fascicolo si apre con la sezione *In memoriam*, dedicata a un breve ricordo di David Turton (1940-2023), uno dei primi antropologi a lavorare nel sud dell'Etiopia. Marco Bassi ne ricorda la carriera, improntata al rigore scientifico e a un impegno costante a sostegno della popolazione dei Mursi dell'Etiopia sudoccidentale. Alla relazione tra figli di migranti e italianità sono dedicati gli articoli scientifici pubblicati nella sezione *Dossier*, a cura di Giuseppe Grimaldi e Fabio Vicini. Le etnografie che vi confluiscono esplorano questi due costrutti "analiticamente opachi, ma dal forte carattere performativo" a partire da solide ricerche di terreno. Ne emerge un quadro complesso, in cui l'italianità si configura, da un lato, come matrice di differenza e, dall'altro, come spazio di costruzione e performance del sé. Come sottolineano i curatori del *Dossier*, i nove contributi etnografici si concentrano sui percorsi di crescita e costruzione identitaria, "sulle strutture di esclusione sociale e le pratiche di resistenza, interiorizzazione o di risemantizzazione della differenza". E lo fanno a partire da campi vicini e lontani, che coprono un ampio spettro di situazioni socio-economiche e di contesti culturali, muovendosi con originalità all'interno di un dibattito che in Italia è approdato alla fine del Ventesimo secolo ma che oggi risulta di estrema attualità.

⁶ Pensiamo, per esempio, ai forum tematici online di *American Anthropologist*, o ai contenuti delle *Fieldsights* che si combinano con quelli di *Cultural Anthropology*, o ai *Carnets de Terrain* della rivista francese *Terrain* o ancora al Forum online di *Polar*.

Il summenzionato Forum *Paesaggi Rurali*, a cura di Simonetta Grilli e Valentina Lusini, invece sollecita una discussione sulle dimensioni socio-culturali delle trasformazioni che interessano i contesti rurali nella contemporaneità, ponendosi nel solco tracciato da una lunga tradizione di studi, in Italia e fuori dall'Italia. Le esperienze di ricerca di cui rendono conto i contributi di questa prima parte del Forum trovano nella riflessione antropologica un momento propizio di approfondimento che possa sorreggere azioni concrete nei territori, in contrasto all'abbandono e alle politiche di gentrificazione che fanno piazza pulita delle storie e memorie delle campagne, oppure le rileggono in un'ottica funzionale a processi di turisticizzazione di matrice esclusivamente ricreativa, respingenti per le classi popolari e – talvolta – anche per la piccola borghesia dei borghi.

La sezione Confronti ospita due contributi: l'intervista di Miguel Mellino a Tony Jefferson, una tra le figure di maggiore spicco del *Center for Contemporary Cultural Studies* dell'Università di Birmingham, e il dialogo tra l'antropologa Chiara Scardozzi e Lucio Boschi, fotografo argentino e fondatore del *Museo En Los Cerros* (MEC, Argentina), di cui i lettori possono ammirare alcuni scatti che vengono pubblicati per la prima volta in Italia. A chiusura del fascicolo proponiamo infine quattro suggerimenti di lettura, ospitati nella sezione Recensioni.

Come Redazione speriamo che la nuova veste di *Antropologia Pubblica* risponda alle aspettative della comunità di lettori che segue la nostra rivista e che – almeno in parte – fornisca risposta alle critiche che sono state sollevate negli ultimi mesi.

Van Gennep scriveva che nei momenti di transizione l'individuo rischia di rimanere sospeso “tra cielo e terra” (Van Gennep [1909] 1960, p. 186). “Le entità liminali non sono né qui né là”, fuori quindi dalle posizioni assegnate e stabilite dalla legge, dal costume, dalle convenzioni, dal cerimoniale, precisava – circa sessant'anni dopo – Victor Turner ([1974] 1977, p. 95; 1966). Quel che è certo è che la Redazione, il Direttivo e gli altri organi della SIAA hanno provato ad accompagnare *Antropologia Pubblica* verso una condizione post-liminare in cui, senza tradire lo spirito della rivista, si mantenga fede al rigore e ai canoni scientifici della classe A dell'ANVUR. Resta ai lettori e alle lettrici decidere se riconoscersi nel rinnovato spazio di confronto che con questo numero prende vita.

La Redazione di *Antropologia Pubblica*



Bibliografia

Benadusi, M.

2022 Stay in Class A, Stay Foolish, *Antropologia Pubblica*, 8 (2), pp.1-4.

Craig, R., Cox, A., Tourish, D., Thorpe, A.

2020 Using retracted journal articles in psychology to understand research misconduct in the social sciences: What is to be done? *Research Policy*, 49 (4) 103930. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.respol.2020.103930>

Hall Jamieson, K., Kahan, D. M., Scheufele, D. (eds.)

2017 *The Oxford Handbook of the Science of Science Communication*, Oxford University Press, Oxford.

Marcus, A., Oransky, I.

2017 *Is There a Retraction Problem? And, If So, What Can We Do About It?*, in K. Hall Jamieson, D.M. Kahan, D.A. Scheufele (eds.), *The Oxford Handbook of the Science of Science Communication*, Oxford University Press, Oxford, pp. 119-126. DOI: <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190497620.013.13>

Turner, V.W.

1966 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Aldine, Chicago; tr. it. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Morcelliana, Brescia, 1972.

Turner, V.W.

1977[1974] *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press Paperbacks, Ithaca (NY).

Van Gennep, A.

1960[1909] *The Rites of Passage*, Routledge and Kegan Paul, London; tit. orig. *Les rites de passage*, Paris, Émile Nourry, 1909; tr. it. *I riti di passaggio*, Torino, Bollati Boringhieri, 1981.



In memoriam

David Turton, Londra, 1940 – Londra, 2023

In memoriam

David Turton, London, 1940 – London, 2023

Marco Bassi, Università degli Studi di Palermo
ORCID: 0000-0003-0610-6087; marco.bassi@unipa.it

Con grande tristezza annunciamo la scomparsa di David Turton, avvenuta a Londra il giorno sabato 9 dicembre 2023.

David è stato un antropologo che merita di essere riconosciuto come uno dei fondatori dell'antropologia etiopista contemporanea. Quando, a fine anni Ottanta, preparavo la ricerca di campo per il mio dottorato, per l'Etiopia meridionale si disponeva di pochissimi riferimenti bibliografici di livello internazionale. Tra questi, c'erano i testi della scuola di morfologia culturale tedesca, Adolf Jensen ed Eike Haberland; la produzione coloniale italiana con i contributi di Enrico Cerulli e le etnografie di un ristretto gruppo di antropologi. Dalla fine degli anni Sessanta, questi studiosi avevano condotto ricerche tra i popoli del centro e del sud dell'Etiopia, prima che il regime del Derg imponesse il divieto alla ricerca etnografica. Formatisi nelle migliori scuole antropologiche europee, hanno stabilito un rapporto diretto, approfondito e prolungato con un singolo gruppo etno-linguistico, tale da influenzare profondamente le stesse storie di vita dei ricercatori, come nel caso di Ivo Strecker con gli Hamar, di Serge Tornay con i Nyangatom e di David Turton con i Mursi. Sono sempre stati disponibili a fornire consigli e assistenza alle giovani generazioni di antropologi che si sono avvicinati a questo difficile campo di ricerca.

Dopo aver studiato all'Università Gregoriana di Roma, David ha effettuato gli studi dottorali di antropologia presso la *London School of Economics*. Qui ha incontrato la moglie Patricia, anch'essa una studentessa di antropologia. Ispirato dal resoconto del viaggio di esplorazione di fine Ottocento di Böttege, nel 1968 ha iniziato la ricerca sul campo tra i Mursi nella bassa valle dell'Omo (Stevenson 2024). Per raggiungere quelle aree era ancora necessario affrontare molti giorni di spostamenti con muli e guide. Dal 1971 al 1990, David ha insegnato presso il Dipartimento di Antropologia Sociale dell'Università di Manchester, alternando l'insegnamento a periodi di ricerca sul campo. Dal 1974 al 2001 ha



realizzato, in collaborazione con il regista Leslie Woodhead, sei documentari su diversi aspetti della vita sociale dei Mursi. I documentari sono confluiti nelle serie *Disappearing World* e *True Stories* della Granada Television e hanno incontrato il favore del grande pubblico televisivo.¹ In linea con tale esperienza, nel 1987 ha contribuito significativamente alla realizzazione del *Granada Centre for Visual Anthropology*, presso l'Università di Manchester e all'avvio del noto programma di Master in antropologia visuale.

Dopo il pensionamento, David ha continuato ad essere attivo sia dentro che fuori l'accademia. I lettori di *Antropologia Pubblica* probabilmente lo conosceranno per la sua carica di Direttore del *Refugees Study Centre* dell'Università di Oxford dal 1997 al 2001. Ha fortemente contribuito a rafforzare la rivista *Disasters*, legata all'*Overseas Development Institute* (ODI), portando l'attenzione sui problemi delle popolazioni vulnerabili, e sui temi delle migrazioni forzate e del *development-forced displacement*, ovvero su coloro che perdono la terra e l'accesso alle risorse naturali a causa di grandi progetti infrastrutturali, come la realizzazione di dighe, miniere, coltivazioni industriali, crescita urbana o costruzione di strade.

Fino alla costruzione della diga *Gibe 3*, questa problematica non aveva toccato i Mursi, che si trovano in un contesto territoriale troppo isolato per attrarre investimenti e grandi opere. Tuttavia, erano già stati marginalmente penalizzati dalla realizzazione di parchi nazionali, iniziative che, nei paesi caratterizzati da una debole applicazione dei diritti umani, spesso ignorano le esigenze delle popolazioni locali. La costruzione della diga *Gibe 3*, tuttavia, ha introdotto problemi di ben diversa scala. Come David ha riferito in un articolo pubblicato su *Antropologia Pubblica* (Turton 2018), la diga ha interrotto le inondazioni annuali nella bassa valle dell'Omo, essenziali per la crescita di una vegetazione lussureggiante in un'ampia regione semidesertica e per lo sviluppo di abbondanti risorse ittiche sia nel fiume Omo che nel Lago Turkana. I popoli agro-pastorali, pescatori e cacciatori-raccoglitori dell'area avevano basato le loro economie di sussistenza su un utilizzo complementare e diversificato di queste risorse. Inoltre, la regolazione del flusso del fiume ha facilitato la pianificazione e l'implementazione di grandi impianti di irrigazione per l'agricoltura industriale e monocolturale, portando alla sottrazione forzata e diretta del territorio ai popoli locali. David ha identificato queste problematiche con grande lucidità già nelle fasi progettuali della diga e, da allora, si è impegnato incessantemente per cercare di mitigare i potenziali effetti devastanti per la popolazione locale.

¹ La lista completa può essere trovata sul sito Mursionline, <https://www.mursi.org/audiovisual/film-and-video-clips/television-documentaries> (consultato il 25/04/2024).



In quel periodo ebbi l'onore di conoscerlo personalmente. Dal 2007 al 2009 ho infatti lavorato come ricercatore presso l'*African Study Centre* dell'Università di Oxford, per un progetto di ricerca fondamentale sulla storia ambientale della bassa valle dell'Omo sotto la sua guida e quella dello storico David Anderson. Durante questo periodo ho avuto di conoscere l'amicizia e l'ospitalità di David e Pat, sia a Oxford sia durante le permanenze sul campo in Etiopia.

David era profondamente legato ai canoni etnografici classici, e al tempo stesso, non credo di aver mai conosciuto un accademico così impegnato e dedicato alla causa del gruppo studiato. Da un lato, il rigore del suo impianto metodologico si rifletteva nella costruzione di dati oggettivi e verificabili, logicamente e inequivocabilmente legati alle teorie. Dall'altro, la necessità di influenzare i processi sociali ed economici in atto richiedeva, almeno secondo la mia visione, una certa flessibilità nella selezione dei fatti rilevanti, nell'uso dei concetti e nelle tecniche retoriche impiegate nella comunicazione pubblica. Il modo in cui David combinava l'oggettività scientifica con un profondo coinvolgimento personale ha rappresentato per me un dilemma epistemologico, specialmente nelle fasi iniziali. Per certi versi, risuonano qui alcune delle contraddizioni espresse dall'ossimoro dell'osservazione partecipante. Non a caso l'altra figura che mi viene in mente è proprio quella di Bronislaw Malinowski, a mio avviso solo formalmente legato al paradigma neo-positivista, ma in pratica profondamente coinvolto, come dimostrato dai tanti contributi nel campo dell'antropologia applicata (Colajanni 2022).

A distanza di anni, credo di poter dire che David intendesse il suo modo di essere antropologo operando una netta separazione tra la dimensione accademica, caratterizzata da una pratica etnografica e una produzione scientifica² sempre improntata al massimo rigore, e la sfera privata, segnata, con il pieno sostegno della moglie Pat, da un impegno incessante per i Mursi. Ne sono derivati dei posizionamenti pubblici sempre pacati, circostanziati e ben sostanziati dai dati, accompagnati da proposte di soluzioni ragionevoli per i diversi decisori e anche per le controparti più direttamente interessate. Le caratteristiche di un tale approccio si possono immediatamente cogliere consultando due siti web alla cui costruzione David ha contribuito significativamente. Il primo, *Mursi Online*,³ è stato da lui costruito in notti e notti di instancabile lavoro. Questo sito presenta una ricca collezione di materiali sui Mursi e sulla loro regione, inclusi

² Oltre ai numerosi articoli e capitoli su vari aspetti della vita sociale dei Mursi, reperibili su *Mursi Online* (<https://www.mursi.org/documents-and-texts/published-articles/david-turton>, consultato il 25/04/2024), David Turton ha pubblicato nel campo delle migrazioni forzate, delle minoranze in Europa e del federalismo etiopico.

³ <https://www.mursi.org/> (consultato il 25/04/2024).



contenuti audiovisivi etnografici, contributi antropologici, rapporti di organizzazioni internazionali, valutazioni di impatto ambientale e sociale, e articoli dei media internazionali. La gestione del sito è ora affidata a Jed Stevenson, del Dipartimento di Antropologia dell'Università di Durham. Parallelamente, con l'emergere dei problemi legati all'impatto della diga *Gibe 3*, David si è prodigato per mettere in rete studiosi internazionali con competenze rilevanti. Da tale lavoro è derivato il sito *Omo-Turkana Research Network (OTuRN)*,⁴ di carattere più interdisciplinare rispetto a *Mursi Online*, e focalizzato sui cambiamenti in atto nella regione. Il sito è gestito dalla Michigan State University.

David Turton ha esemplificato una modalità forse unica, per grado e profondità, di praticare l'antropologia pubblica, con un approccio che, in qualche misura, può caratterizzare ognuno di noi. Il suo insegnamento in questo ambito si è distinto per la serietà e l'impegno, sempre teso a costruire, tramite la ricerca e lo sviluppo di reti autorevoli, una base di conoscenza solida e incontrovertibile. Evitando posizionamenti urlati o eccessivamente ideologizzati, ha costantemente promosso una critica attenta dei concetti impiegati, guardando oltre il loro impatto immediato, per valorizzare una comprensione più profonda e duratura delle dinamiche culturali e sociali.

Bibliografia

Stevenson, J.

2024 David Turton (1940–2023). *Anthropology Today*, 40, pp. 20-20. <https://doi.org/10.1111/1467-8322.12865>

Turton, D.

2018 Hydropower and irrigation development in the Omo Valley. Development for whom?. *Antropologia Pubblica*, 4 (1), pp. 51-64. <https://doi.org/10.1473/anpub.v4i1.127>

Colajanni, A.

2022 Bronislaw Malinowski, practical anthropology, politics and colonialism, *Anuac*, 11 (2), pp. 3-66. <https://doi.org/10.7340/anuac2239-625X-5395>

⁴ <https://www.canr.msu.edu/oturn/aboutus> (accesso 25/04/2024).

Dossier



Figli di migranti e italianità

Antropologia delle nuove generazioni d'Italia

Children of Immigrants and Italianness

For an anthropology of Italy's new generations

Giuseppe Grimaldi, Università degli Studi di Trieste
Orcid: 0000-0002-0250-0362; giuseppe.grimaldi@units.it

Fabio Vicini, Università degli Studi di Verona
Orcid: 0000-0002-5997-5211; fabio.vicini@univr.it

De-migrantizzare i “figli di migranti”

La collocazione presente e futura dei figli di migranti nella società italiana, seppur con configurazioni diverse a seconda dei periodi politici e delle maggioranze governative, è presente nel discorso pubblico nazionale almeno da due decenni (Hawthorne 2017; Vicini 2021; Grimaldi 2022).¹ Rappresentazioni mediatiche e politiche in Italia hanno contribuito a perpetuare modelli identitari e stereotipi, perlopiù atti a porre in discussione l'appartenenza di queste persone alla comunità nazionale o a mettere i figli di migranti in condizione di dover dimostrare una supposta “italianità”.

Il rapporto tra figli di migranti e l'italianità è ancora oggi al centro di un dibattito che orienta anche il piano istituzionale (Riccio, Russo 2009). Da oltre un decennio è in discussione una legge che riconosca la cittadinanza a questi giovani; una legge che viene costantemente boicottata lungo l'arco di approvazione parlamentare. Uno dei pretesti più ricorrenti per il suo accantonamento è proprio la continua messa in questione dell'“italianità” dei figli dei migranti (Gerrand 2021). Ma la discussione sull'italianità intesa come appartenenza al corpo legale, sociale e simbolico della nazione per i figli di migranti cresciuti in Italia, d'altronde, è tutt'altro che contingente o ristretta all'approvazione della legge sulla cittadinanza (Grimaldi 2022). Affonda infatti le sue radici nei lunghi processi di

¹ I due curatori hanno contribuito in egual misura alla realizzazione di questo numero speciale, dalla sua ideazione alla sua finalizzazione. Lo stesso vale per questa introduzione, anche se Vicini è stato l'autore principale della seconda e terza sezione, mentre Grimaldi della prima e della quarta.

costruzione dell'identità europea, prima, e quella nazionale italiana poi, rispetto ad altre minoranze religiose ed etniche (Vicini 2022), all'esperienza coloniale e postcoloniale come tratto costitutivo della sua riproduzione (Pesarini 2021), all'impossibilità di definire un carattere nazionale (Patriarca 2010) se non attraverso un continuo ricorso a processi di alterizzazione (Giuliani 2014).

In questo numero speciale si è tentato di ragionare su questo complesso campo relazionale mettendo in tensione due costrutti – quello di figli di migranti e italianità – analiticamente opachi ma dal forte carattere performativo. Lo si è fatto raccogliendo contributi che hanno esplorato questo nesso etnograficamente, secondo una tradizione di lungo corso nel campo degli studi antropologici italiani sulle migrazioni (Andall 2002; Caneva, Ambrosini 2009; Colombo, Domaneschi, Marchetti 2009; Cingolani, Ricucci 2014; Ferrero 2018; Giacalone 2021; Guerzoni, Riccio 2009; Marinaro, Walston 2010; Notarangelo 2011; Queirolo Palmas 2006; Riccio, Russo 2009; Tarabusi 2012; Zinn 2010). Vale la pena in primis ragionare sul costrutto “figli di migranti”, utilizzato in luogo di quello più famoso “seconde generazioni”, abbreviazione di “seconda generazione di immigrati” importata nel dibattito accademico e pubblico negli anni 1990 per fare riferimento alle nuove generazioni di figli di migranti provenienti dal Sud del Mondo negli Stati Uniti (i.a. Alba, Nee 1997; Rumbaut 1997; Zhou 1997; Brubaker 2001; Portes, Rumbaut 2001). La locuzione “seconde generazioni” è al centro di critiche nel dibattito pubblico e nell'analisi sociale² dato che sottintende una prospettiva “continuista” che mette in relazione diretta l'esperienza dei genitori migranti con quella dei figli spesso nati e cresciuti in Italia – figli che hanno scarsa o nulla contezza del contesto di origine ancestrale.³ Una critica che si è configurata come punto di partenza analitico anche in questo numero speciale.

La locuzione “figli di migranti” – messa al centro dei contributi pubblicati – non risolve tutte le questioni: come quella di “seconde generazioni”, il costrutto “figli di migranti” non distingue l'età d'arrivo dei soggetti, mescolando persone cresciute nel contesto di residenza con coloro arrivati da adolescenti e, così, finendo per associare diverse esperienze generazionali a discapito di una prospettiva “diacronica” (Mannheim [1923] 1970). Come mostra Scarabello in questo numero, d'altronde, è un fatto assolutamente comune che tanti “figli di migranti” siano ormai padri e madri.

² Sulla critica al costrutto “seconde generazioni” in Italia si vedano Thomassen (2010); Andall (2002); Grimaldi (2021).

³ La locuzione “contesto di origine ancestrale” è mutuata dall'inglese “*ancestral land*” quale modalità per rimarcare un'origine non direttamente connessa all'esperienza di vita dei figli di migranti (i.a. King, Christou 2011).

Entrambe le locuzioni, inoltre, non distinguono lo status legale di queste persone, una questione dirimente in Italia, includendo sia cittadini che non cittadini, creando ambiguità nell'ambito dell'intervento sociale e delle loro stesse rivendicazioni. La locuzione "figli di migranti", tanto quanto quella di "seconde generazioni (di immigrati)", nei fatti, più che uno spazio di auto definizione rappresenta dunque il bisogno delle società riceventi di etichettare e contare gli immigrati e la loro prole (Thomassen 2010).

La differenza tra le due locuzioni, come sottolinea Avallone (2022), sta piuttosto in uno slittamento dello sguardo nelle modalità attraverso cui questo gruppo sociale viene inquadrato dalla "società ricevente". Sottolineando una continuità intergenerazionale con l'esperienza migratoria dei loro genitori, la locuzione "seconde generazioni" configura il gruppo sociale in questione come strutturalmente "in between" tra due paradigmi nazionali, due contesti sociali, due appartenenze (Grimaldi 2022). Tuttavia, come sottolinea in questo numero Giacalone questa polarizzazione è ben lontana dall'essere parte costitutiva della loro vita sociale, la quale è invece determinata dall'essere "in between" molteplici poli identitari e geografici. Anche i lavori che in questo numero si riferiscono alla relazione con i contesti d'origine dei genitori come quello di Nefzi e di Grimaldi mostrano sovrapposizioni e sfumature nella costruzione delle appartenenze e del significato sociale che vanno ben oltre i poli dicotomici "società di origine" - "società ricevente".

La locuzione "figli di migranti" pur non risolvendo alcuna contraddizione di tipo "descrittivo" che quella di "seconda generazione" si porta dietro, sposta l'attenzione sul loro essere "nazionali, figli di stranieri" (Avallone 2022, p. 8) ovvero sui processi di socializzazione che hanno luogo in primis nel contesto "ricevente". Permette di ragionare, come si è tentato di fare in questo numero, sui percorsi di crescita e le pratiche di costruzione identitaria, così come sulle strutture di esclusione sociale e le pratiche di resistenza, interiorizzazione o di risemantizzazione di queste ultime – a partire dal contesto in cui tali soggetti sono nati o cresciuti. Questo slittamento di prospettiva costituisce un passo significativo verso un imprescindibile cambio di paradigma, orientato dalla necessità di de-migrantizzare (Dahinden 2016) la ricerca rispetto al tema dei giovani italiani con background migratorio a cui si è fatto esplicito riferimento in questo numero. Ma soprattutto, questo posizionamento permette di creare un ponte analitico fondamentale con l'altro costruito sociale al centro di questo numero, quello di italianità. Andando oltre ogni forma di essenzializzazione e di modelli fissi della rappresentazione, proponiamo di inquadrare questo costruito sociale quale specchio (Riccio 2023) e prisma identitario col quale i figli di migranti si confrontano, finendo per farne – in modi diversi, sfaccettati e multiformi – l'altro da sé rispetto al quale si percepiscono e vedono il mondo.

Italianità come matrice della differenza

Se, come suggerito, non concepiamo il concetto di “seconde generazioni” come un costrutto analitico bensì, al contrario, come un dispositivo che serve a marcare una alterità radicale tra figli di migranti e italianità, allora esso ci aiuta di riflesso per comprendere l’italianità stessa. Questa viene qui intesa come una matrice della differenza che, in quanto tale, va analizzata non tanto per la sua validità analitica quanto per le modalità tramite cui si fa generativa di alterità. L’italianità è referente, di per sé astratto e immaginato, solo vagamente definito e comunque cangevole, la cui espressione si radica in dinamiche di status, privilegi sociali ed economici, e narrazioni che vengono messe in atto da parte di coloro che possono dichiarare di afferirvi, poiché “nati qui” da genitori autoctoni. In quanto tale, più che un’essenza con tratti chiaramente definiti essa è una matrice che serve a marcare, ogni volta con riferimenti e sfumature diverse, un divario eternamente incolmabile tra queste persone e chi, come i figli di migranti, non possono afferire al medesimo status. In questa ottica, l’italianità funziona come una struttura prismatica che si definisce storicamente nel momento stesso in cui costruisce l’altro, in particolare i migranti e i loro figli, sulla base di processi di differenziazione continua (Grimaldi 2022).

Come l’identità ha un carattere contingente e relazionale (Remotti 1996; Fabietti 1998), così l’italianità è stata storicamente costruita di volta in volta intorno a opposizioni differenti. Queste trovano una loro prima matrice generativa nei processi che hanno portato alla costruzione dell’identità italiana nel corso del Risorgimento e dei successivi percorsi di affermazione dello stato-nazione italiano. Sin dal principio l’italianità si definisce infatti con riferimento a un immaginario preciso che opponeva un Nord moderno, sviluppato, civile ed europeo, a un Sud arretrato, sottosviluppato, incivile, e “africano,” secondo dicotomie che si ripetono oggi nelle nuove definizioni di alterità. In uno scambio epistolare tra Luigi Carlo Farini e Camillo Benso di Cavour datato 27 ottobre 1860, il giorno dopo il famoso incontro a Teano tra Giuseppe Garibaldi e Vittorio Emanuele II che nei fatti sancì l’unificazione italiana, Farini, inviato nel mezzogiorno a costatare lo stato della popolazione, scrive: “Altro che Italia, questa è Affrica [con due “f”], i beduini in confronto sono fior di virtù civile” (Cavour 1949, p. 208). Farini utilizza un linguaggio spazialista, che serve a marcare una distanza pressoché incolmabile tra il Nord e il Sud del paese. Questa distanza non è tanto di natura geografica, quanto “civilizzazionale”. Essa è funzionale a marcare un divario radicale tra queste due parti del paese, che servirà non solo a definire i tratti salienti dell’emergente italianità ma anche, non a caso, ad esercitare nel tempo il dominio di una parte del paese, delle sue élites e delle sue visioni, sull’altra.



L'opposizione nord/sud è uno dei quattro assi principali ma non esclusivi che strutturano il rapporto dell'italianità con l'alterità, di cui i più ricorrenti sono l'eredità del passato coloniale, il discorso orientalista e africanista sull'alterità, e la percezione dell'Italia come un paese cattolico (Grillo 2002, pp. 10-14). Come ben esposto da Gaia Giuliani (2014), l'italianità è da sempre un meccanismo di tipo "altero-referenziale". In quanto tale esso genera linee demarcative mai perfettamente coincidenti ma che tuttavia rimangono pressoché invariate nella loro profondità e perentorietà nel marcare una differenza rispetto ad "un altro" preso come termine di paragone. È infatti contestualmente e per distanziamento rispetto a ciò che viene definito di volta in volta come altro da sé che la matrice dell'italianità agisce e si riproduce. Così l'italianità continua a generare alterità che sono diverse ma in stretta continuità col passato coloniale e postcoloniale, come dimostrano Scarabello e Grimaldi in questo numero speciale. Scarabello in particolare ripercorre "i modi in cui la nerezza, come auto-rappresentazione ma anche come elemento di esclusione dal corpo nazionale, venga nominata, declinata e articolata nelle relazioni educative, nell'alternarsi delle generazioni e delle fasi di vita", con una attenzione particolare per la maternità. In questo saggio la questione del "colore" e della nerezza emergono con forza nelle interazioni quotidiane delle interlocutrici. Grimaldi invece mette in luce come la matrice "italianità" continui a operare persino su figli di migranti che visitano la terra ancestrale dei genitori, poiché essa è funzionale alla riproduzione della distinzione, per come intesa da Bourdieu (2001), di questi ragazzi rispetto ai coetanei etiopi "autoctoni".

D'altronde, l'italianità si ritrova anche nei luoghi meno attesi, pronta a ergere nuovi muri che non sono solo razziali e/o culturali, ma anche di status e di classe. Come illustrato da Altin in questo numero, essa funge da meccanismo di "presidio" rispetto all'alterità dei nuovi migranti bengalesi, afgani e pakistani, e i loro figli di migranti che lavorano nel comparto industriale di Trieste e Monfalcone, mentre le scuole in lingua slovena (fino a tempi recenti frequentate in maniera pressoché esclusiva da minoranze linguistiche fortemente differenziate nello spazio cittadino) diventano nuovi luoghi di rifugio per una italianità ora ripensata all'interno dei contorni socio-politici dell'Unione Europea – oltre che della bianchezza e delle comuni radici cristiane. Assistiamo qui a un processo di risemantizzazione dell'alterità, che sposta il proprio raggio di azione, ma che non cambia nella sua natura differenzialista. Come osserva ancora Altin, l'italianità innesca processi generativi di "alterità radicali eterodeterminate" che non hanno una radice puramente identitaria, bensì sono il frutto di "un'ottica conservatrice" il cui fine ultimo è quello di riprodurre forme di privilegio sociale e culturale degli "autoctoni" rispetto ai nuovi migranti e i loro figli. Come illustrato anche da Grimaldi, l'italianità esclude perché serve a marcare una ce-

sura lungo una gerarchia di classe e status che divide autoctoni e non autoctoni e che è funzionale alla riproduzione della differenza.

Se in principio l'italianità si definiva per opposizione al meridionale e poi al "nero", subalterno e colonizzato, oggi trova nel migrante straniero il suo alter ego principale. Essa continua a perpetuarsi per mezzo di una auto-attribuita superiorità etica e morale che trova le sue radici in dicotomie civilizzatrici di lungo corso. Come è stato osservato, non è un caso se è a partire dalle cosiddette "crisi migratorie" degli anni 1990 e poi ancora dagli eventi dell'11 settembre 2001, in Europa, esponenti politici e cittadini hanno cominciato ad appellarsi alle radici cristiane del continente (Bachis 2019; Marinaro, Walston 2010). In questa ottica va aggiunto che la riscoperta dell'Italia come un paese cattolico è stata consustanziale anche alla riattivazione di matrici generative di differenza di ancora più lungo corso, precedenti a quella dell'italianità, come il "razzismo spirituale" (di Nola 1973), il quale trova le sue radici nei complicati rapporti tra Cristianità e altre minoranze religiose nell'Europa medievale e moderna (Vicini 2022).

Così Giacalone (*infra*) ci illustra come l'italianità assorba e si faccia baluardo di alcuni principi etici assoluti come la libertà femminile, la liberazione sessuale, l'uguaglianza tra uomini e donne, i quali vengono erti a simulacri da proteggere in opposizione ad un Islam che sarebbe contrario a questi valori. L'italianità categorizza ed esclude, definendo il perimetro dei modi di vivere e sentire il mondo che sono giudicati più consoni ed entro i quali è legittimo e consentito agire, pensare, comportarsi. Dal canto loro, invece, Berdaouz e Consoli (*infra*) illustrano come l'italianità venga esperita dai figli di migranti a scuola, tramite la lingua, la storpiatura di nomi e/o cognomi, nelle parole e pratiche di insegnanti e coetanei (anche Altin *infra*; Vicini 2022). Pertanto, essa richiede sempre ai figli e alle figlie di migranti una qualche forma di rinuncia in termini di posizionamento. Ma l'italianità si manifesta anche nelle dimensioni meno esplicite dell'agire quotidiano, al di là di discorsi e retoriche. Come illustrato da Nefzi (*infra*), essa si impone in una dimensione "incorporata", in un *habitus* che si esperisce nel corso del processo stesso di adattamento, più o meno cosciente, a certi modi di camminare, di osservare le persone o, più semplicemente, di abitare il mondo nel comportamento di tutti i giorni.

La matrice dell'italianità si riproduce inesorabilmente anche nei casi di figli di migranti che non vengono inghiottiti dalla spirale di subalternità. Nel suo contributo in questo numero, Bachis ci parla di una italianità categorizzante, che anche quando non agisce per esclusione, come nel caso dei figli di migranti di successo, come il cantante Mahmood, assorbe questi ultimi all'interno dell'ordine di discorso maggioritario, ergendoli a rappresentanti delle non-prettamente-italiane "seconde generazioni". Collocati all'interno di questo costruito



analitico, che abbiamo analizzato in apertura, il potenziale di queste figure di rompere i muri dell'italianità viene neutralizzato tramite il ricorso a una retorica *politically correct*, spesso anche “di sinistra”, che finisce per riprodurre i meccanismi del razzismo culturale diffuso.

L'italianità si presenta quindi come una matrice di discorso-potere egemonica alla quale, in quanto tale, diventa pressoché impossibile sfuggire – almeno fino a che un certo vocabolario e le pratiche ad esso associate non verranno superati. Questo diventa altrettanto evidente negli altri due casi esplorati in questo numero speciale, nei quali l'“italianità” esercita un richiamo ammalianante sui migranti e i loro figli, invitandoli a performare alcuni elementi ritenuti distintivi di questa matrice, quali il successo personale e l'affermazione nello spazio pubblico. Nel caso esplorato da Priori, l'adesione ad una presunta “italianità” da parte di giovani migranti bengalesi serve a legittimarli a dispetto di altri loro coetanei che decidono di abbandonare il paese. Per gli interlocutori e le interlocutrici di Liti, invece, aderire a certi modelli di partecipazione politica diffusi nel paese offre la possibilità di farsi largo negli spazi comunicativi e di affermazione della politica nazionale. Non sembra, quindi, mai possibile sfuggire completamente all'italianità. La possibilità di scavalcare le distinzioni di classe e status che essa serve a incidere nel corpo della nazione sembra rimanere subordinata alla capacità dei figli di migranti di performare in modo sufficientemente convincente i modelli comportamentali, identitari, sociali e politici dominanti. Tuttavia, il loro mettersi in gioco e interagire con la matrice dell'italianità attiva tutta una serie di processi che aiutano a generare discontinuità nel modo in cui questa viene riprodotta nel tempo.

Il prisma identitario: performare l'italianità

Se da un lato, come appena illustrato, risaltano i processi di alterizzazione, marginalizzazione e negazione dell'italianità con cui i figli di migranti si confrontano tanto nel quotidiano quanto nel rapporto con le istituzioni, dall'altro emergono le pratiche sociali che essi mettono in atto per confrontarsi con il costruito dell'italianità, talvolta incorporandolo e adattandolo, almeno in parte, altre rifiutandolo, altre ancora ribaltandolo. Pur se vincolati dai limiti imposti dalla visione egemone di italianità, essi agiscono adottando un ventaglio di soluzioni che travalicano la dicotomia tra “adesione” e “rigo” che il discorso integrazionista vorrebbe invece continuare a proporre. Inoltre, le loro strategie aprono spazi di riflessione circa la possibile strada da intraprendere per portare a termine un lento ma progressivo ripensamento dell'italianità, incluso il superamento dei suoi tratti più escludenti. Le pratiche messe in atto da parte di que-

ste ragazze e ragazzi non rappresentano semplicemente dei modelli attraverso cui mettono in campo una politica della differenza (Grillo 2002). Esse aprono la strada a processi di risemantizzazione dell'italianità, attribuendo nuovi significati all'appartenenza nell'Italia di oggi e di domani.

Il saggio di Scarabello ci illustra come l'italianità venga vissuta e affrontata da parte di giovani donne italo-africane attraverso il prisma della maternità. Come madri esse incoraggiano i propri figli e figlie a non ritirarsi dagli attacchi dell'italianità, ma piuttosto a “farsi sentire” (*be loud*) esponendo la loro nerezza con orgoglio. Se questo atteggiamento non metterà, quasi certamente, fine al senso di esclusione e marginalizzazione che esse ed essi sperimentano nel quotidiano, serve tuttavia a contestualizzare il problema, spostando il piano della questione da quello soggettivo-individuale a quello socio-politico e delle ingiustizie sociali. Come dice sempre Scarabello, le madri si prodigano in un atteggiamento “radicale” di opposizione alle interazioni premonitrici di processi di differenziazione imposti dall'italianità sui loro figli e le loro figlie, invitandole invece ad affrontare “di petto” il carattere escludente di questi discorsi. La possibilità di conferire nuovi significati all'italianità deve passare innanzitutto per una chiara presa di coscienza della matrice socio-politica che ne sta alla base.

Dalla esplicita denuncia dell'italianità passiamo all'atteggiamento più sfumato delle interlocutrici italo-marocchine di Berdaouz e Consoli, per molte delle quali l'italianità va sì rigettata nel suo carattere esclusivo ed escludente ma può essere abbracciata tramite la messa in atto di “sfumature d'appartenenza” che permettono di ritenersi “soddisfacentemente italiane” pur nell'affermazione di alcune differenze e peculiarità espressione del contesto ancestrale di origine. È attraverso la messa in atto di queste appartenenze sfumate che forme esclusive di italianità vengono messe in discussione da parte di queste donne e ragazze. Anche nel caso dei figli e delle figlie di migranti musulmani studiati da Giacalone, la loro presenza e attivismo nella sfera pubblica agisce al contempo su due piani paralleli solo apparentemente opposti come quello del progetto di riforma morale dell'Islam e della società (*da'wa*) e dell'impegno civico. La partecipazione a eventi pubblici dove essi mettono in crisi rappresentazioni stereotipate della fede islamica, su tutte la pratica di indossare il velo per le donne, sono al contempo un modo di predicare e diffondere il corretto Islam e di aprire un dibattito sui diritti loro e di altri figli di migranti intorno a temi di pubblico interesse come quello dell'etica della cittadinanza”. In questo modo essi contribuiscono a risemantizzare il nesso tra cittadinanza e italianità.

Alcuni degli aspetti più critici di questa convergenza tra conformità ad alcune aspettative dell'italianità circa i doveri civici e di cittadinanza, da un lato, e la messa in campo della propria alterità, dall'altro, sono messi in evidenza da Liti e Priori. I membri del CoNNGI studiati da Liti rispondono alla richiesta degli

attori istituzionali italiani che li chiamano a “dimostrare” la loro italianità attraverso una serie di pratiche performative che replicano la prassi della comunicazione e della politica italiana, oltre che essere centrate sull’affermazione dell’appartenenza alla comunità nazionale. Gli interlocutori italo-bangladesi di Priori si spingono oltre, fino al punto di interiorizzare alcuni segmenti delle retoriche anti-immigrazione nel momento in cui elevano il “merito” a tratto distintivo di una italianità che li accomunerebbe agli italiani autoctoni e li distinguerebbe da tutti gli altri migranti, inclusi i coetanei italo-bangladesi che hanno deciso di lasciare l’Italia. Piuttosto che come un tentativo di utilizzare le proprie identità diasporiche per cercare un futuro migliore, la fuga dall’Italia dei coetanei viene letto come sintomatico di un fallimento nell’abbracciare alcuni crismi dell’italianità. Questa visione si riflette anche nella loro condiscendenza verso la retorica islamofobica italiana ed europea, alla quale rispondono proponendo un Islam “integrato” alle esigenze del contesto nazionale. Anche se mostrano un ripiegamento dei figli di migranti verso modelli normativi di italianità, questi due casi evidenziano le possibili sovrapposizioni tra discorsi e pratiche di figli di migranti e retoriche dell’italianità, così contribuendo a risemantizzare quest’ultima in una chiave meno contrastiva rispetto alla presunta “alterità” dei figli di migranti. Pur nella loro specificità, i figli di migranti condividono modi di sentire e vedere il mondo degli “italiani autoctoni” senza per forza dover negare le loro appartenenze religiose e identitarie “altre”.

D’altronde, l’appiglio a una qualche forma di italianità sembra essere un atteggiamento posizionale diffuso presso i figli di migranti, utilizzato sia sul piano inter- che intra-generazionale. Così per i genitori degli interlocutori di Nefzi il costruire una casa in Tunisia è il riflesso di processi di “auto-alterizzazione” in risposta alle forme di marginalizzazione ed esclusione esperite in Italia. Per i loro figli, invece, queste vengono tuttalpiù viste come residenze di vacanza o investimenti a lungo termine. Essi costruiscono il loro *homing* in relazione all’Italia, perché, dicono, è qui che sono cresciuti e cresciute e questo si manifesta in tutta una serie di disposizioni, sensibilità e comportamenti “incorporati”, tra i quali il parlare in dialetto marchigiano. Pertanto, l’“italianità” diventa un asset strategico per ridefinire i campi possibili della sua stessa semantica, senza cadere negli atteggiamenti evasivi dei genitori. Essa funge, inoltre, da matrice utile a costruire una “identità diasporica” quando, in visita nel paese ancestrale dei genitori, si instaurano amicizie con altri figli di migranti tunisini cresciuti in Italia, Francia, o altri paesi europei. Similmente l’italianità “torna utile” nel contesto di origine ancestrale dei figli di migranti italo-etiopei frequentati da Grimaldi per distinguersi dai coetanei autoctoni. Anche in questo caso, tuttavia, essa diviene il veicolo per una ridefinizione dei contorni dell’italianità in una prospettiva diasporica e cosmopolita, e quindi costitutivamente aperta



all'“alterità”: un'italianità che entra in risonanza con forme identitarie contemporanee che coinvolgono tanto i figli di migranti quanto gli “italiani autoctoni” e che rispondono a una vocazione più cosmopolita rispetto alle generazioni precedenti.

Come evidenziano in modo puntuale i casi trattati da Altin e Bachis, infatti, il passare delle generazioni e i più recenti cambiamenti nel modo di esperire e socializzare la differenza fanno impazzire i “frutti puri” dell'italianità. Altin ci mostra come già nel secondo dopoguerra i migranti transfrontalieri incorporassero sensi di appartenenza e lingue che erano declinazioni estremamente locali, che includevano elementi istro-veneti, sloveni e croati, e che quindi travalicavano ogni tipo di adesione integrale alla lingua e alla nazione intese come espressione di una identità monolitica. Il riavvicinamento in termini identitari con i discendenti di questi migranti in nome di una comune appartenenza europea mette in luce il carattere fragile, labile e cangiante dei confini dell'italianità anche come conseguenza del crescente impatto che il progetto europeo ha sull'immaginario delle nuove generazioni italiane tutte. Nel caso di Bachis assistiamo, invece, al tentativo conscio e ricercato di ribaltare alcuni assunti della presunta “italianità” da parte di figli di migranti che, fino a poco tempo addietro, erano vittime di una doppia subalternità: economico-sociale e identitaria. I social media ormai da tempo giocano un ruolo di primo piano nella riflessione critica sulle questioni dell'identità (Zinn 2010). L'utilizzo di un media più recente e di ricezione più immediata da parte degli utenti qual è TikTok, tuttavia, offre a quelli che Bachis chiama i “nuovi italiani” un quadro particolare per distanziarsi e denunciare ironicamente le forme più comuni di non-riconoscimento dell'italianità. Mettendo in luce il profondo nesso che lega mobilità e immobilità di tutte le generazioni del nostro tempo, questi TikTokers di successo sfruttano il privilegio posizionale rapidamente e recentemente acquisito per “demigrantizzare” l'idea di migrazioni e “migrantizzare” quella di cittadinanza, così contribuendo in modo efficace al processo di risemantizzazione dell'italianità.

Spazialità alternative per comprendere la relazione tra figli di migranti e italianità

Ragionare sulla relazione tra figli di migranti e italianità significa prendere in considerazione gli spazi di senso in cui questo processo dialettico, contrastivo, posizionale prende forma e, quindi, sulle arene di significato che questa relazione materializza. In forma diversa tutti i contributi inclusi in questo numero speciale mostrano in primis l'incontrovertibile insostenibilità – in primis ana-

litica – di una metafisica sedentarista (Mallki 1992) nel pensare il rapporto tra figli di migranti e italianità: la congruenza tra un determinato gruppo sociale, una precisa identificazione e uno spazio sociale fisso sfuma completamente nella costruzione delle vite dei figli di migranti. Quando ciò si riproduce avviene in spazi che su questa supposta congruenza fondano la loro stessa esistenza – come sottolineato da Liti nel suo lavoro sulla partecipazione dei figli di migranti alla sfera della politica istituzionale. L'autrice mostra come nella relazione con le strutture politiche attraverso cui si riproduce il concetto stesso di “nazione” da un punto di vista istituzionale i figli di migranti debbano sovente legittimarsi attraverso rappresentazioni reificate del sé, delle dinamiche culturali del contesto d'origine ancestrale e della stessa italianità che, a maggior ragione per i “nuovi italiani”, deve essere rappresentata come fissa e immutabile.

Fuori dal quadro istituzionale, tuttavia, è piuttosto il movimento – tanto reale quanto immaginato, tanto agito quanto rigettato, ciò che Sanò e Della Puppa (2020) inquadrano come “prisma dell'(im)mobilità – ad avere un ruolo chiave e configurarsi come la pietra di paragone attraverso cui dare senso alla relazione tra figli di migranti e italianità. Come mostra Giacalone, d'altronde, gli stessi processi di produzione identitari dei figli di migranti sono oramai inscindibilmente legati a reti e dinamiche che eccedono lo stato nazione e si esplicano in uno spazio transnazionale ben oltre i poli identitari di residenza e origine ancestrale. Il contributo di Nefzi, che prende in considerazione la casa costruita dai genitori migranti in Tunisia come vera e propria infrastruttura della mobilità (Grimaldi 2018), è indicativo in questo senso. Risemantizzando il senso della casa nel contesto d'origine ancestrale fuori dalla retorica del “ritorno”, Nefzi mostra come i figli di migranti diano senso alla casa “delle radici” all'interno dei processi di formazione di un'italianità transnazionale in cui giocano un ruolo fondamentale nel considerare la casa “attraattiva”, o meno, le reti sociali, i gusti e i progetti di futuro connessi al loro essere nati o cresciuti in Italia. Una prospettiva simile è messa in campo da Grimaldi rispetto ai “ritorni” degli italiani di origine etiopie ad Addis Abeba. Alle rappresentazioni identitarie connesse al contesto di “origine” si sovrappongono pratiche e performance di italianità che addirittura investono luoghi postcoloniali della città. Queste performance di italianità, tuttavia, lungi dall'essere il riflesso di una metafisica sedentarista – una sorta di esigenza di “Italia” oltre confine –, si rivelano essere fondamentali per produrre un preciso posizionamento nel contesto di origine ancestrale e di conseguenza riconoscimento sociale. Allo stesso tempo gli spazi dell'italianità in Etiopia attivano strutture egemoniche esponendo i figli di migranti a un continuo rischio di essere ricondotti a un'alterità.

Questa dialettica tra dentro e fuori il campo dell'italianità pone l'accento su un altro “spazio” fondamentale per comprendere l'esperienza dei figli di migranti

– ossia il confine, tanto simbolico quanto reale. Altin nel suo lavoro sul confine italo sloveno, ponendo lo sguardo sull'istituzione scolastica, mostra il rapporto dinamico tra inclusione ed esclusione su cui si fonda l'italianità e le modalità attraverso cui agisce. Il suo sguardo diacronico – che tiene insieme le riconfigurazioni dell'italianità e del suo confine dall'esodo istriano del secondo dopoguerra ai giorni nostri – mostra quanto il confine si configuri come spazio centrale per cogliere la salienza dei processi su cui si fonda l'italianità e, allo stesso tempo, le forme attraverso cui si risemantizza. Priori ragiona su questo confine simbolico nell'adesione alle retoriche sull'italianità da parte dei giovani di origine bengalese che si oppongono alla “geografia aspirazionale” dei loro pari, che dopo aver ottenuto la cittadinanza italiana hanno migrato in altri paesi dell'area Schengen (UK su tutti) in cerca di condizioni lavorative e un futuro migliori per loro e le loro famiglie. Lo stare “al di qua” del campo simbolico dell'italianità come leva di mobilità sociale – una scelta che esprimono anche con un'adesione alle sue strutture più escludenti – mostra proprio la salienza di questo confine e, citando l'autore, “il ruolo svolto dall'islamofobia, dal razzismo, dall'inclusione subalterna delle persone migranti nella selezione di chi merita di essere chiamato Italiano”. Questa continua esposizione al confine – tanto reale quanto simbolico – rende allora necessaria la costruzione di spazialità che cortocircuitino rappresentazioni e pratiche dell'italianità e aprano a campi di significato alternativi. Nei lavori di Berdaouz e Consoli, di Scarabello e di Bachis queste spazialità “alternative” a un'italianità egemonica prendono forme tanto differenti quanto significanti. Nell'analisi delle “sfumature di appartenenza” che i figli di migranti adottano per navigare le strutture escludenti dell'italianità Berdaouz e Consoli mostrano, ad esempio, la salienza di luoghi di socializzazione e scambio frutto di progetti sociali (Riccio, Tarabusi 2024) quali arene attraverso cui diventa possibile uscire dalle gabbie strette di un'italianità egemonica. Progetti come una biblioteca di quartiere in questo senso, citando le autrici, possono configurarsi come “spazi di libera aggregazione che, seppur precari a causa dell'ardua sostenibilità economico-spaziale, concedevano al contrario momenti di sospensione dei propri posizionamenti e riconoscimento pubblico, seppur ristretto, della propria pluralità individuale”.

In questo senso, gli spazi diventano poli attraverso i quali prendere voce e sviluppare posizionamenti rispetto al costruito stesso di italianità. Il lavoro di Scarabello mostra come l'esperienza della maternità da parte di donne afro-italiane si possa configurare, oltre che come uno specchio delle strutture dell'italianità, come uno spazio di presa di parola e di consapevolezza sulla sua matrice differenziale. La possibilità di usare il proprio vissuto di donne razzializzate come lente attraverso cui proiettare l'esperienza della maternità diventa una forma di pedagogia come pratica di liberazione (bell hooks 2020), non solo per i figli



ma per le stesse madri. Nella costruzione di spazialità alternative rispetto ai luoghi egemonici dell'italianità entra infine con grande forza il lavoro di Bachis sull'uso della piattaforma social *Tik Tok* da parte dei figli di migranti: uno spazio in cui si riproduce e, allo stesso tempo, si risemantizza il rapporto tra figli di migranti e italianità. La riflessione sulla *viralità* dei contenuti espressi è in questo senso centrale: i *Tik Tokers* figli di migranti attingono certamente a repertori stereotipati del contesto d'origine, della diaspora, del luogo in cui sono nati e cresciuti per diventare "virali"; ma li sovrappongono a significati su cosa significhi essere figli di migranti che emergono da risemantizzazioni politiche e pubbliche prodotte dal basso. In questo senso, il social network diventa uno spazio in cui si vanno sedimentando rappresentazioni dell'italianità che, dovendo essere costitutivamente virali per emergere, si propongono come potenzialmente capaci di contestare la rappresentazione fissista dell'identità nazionale e aprire nuovi scenari.

Per concludere, va sottolineato che la riflessione sulla costruzione della relazione tra figli di migranti e italianità deve necessariamente interrogarsi sugli spazi di "enunciazione" entro i quali si produce. Nei lavori di Nefzi e Liti la questione del posizionamento quale figlie di persone con background migratorio e direttamente coinvolte nei processi oggetto dell'analisi assume una rilevanza che va ben oltre dimensioni autobiografiche o politiche dell'identità. Mostra invece la correlazione diretta tra spazio di enunciazione e agibilità su un tema, quello della relazione tra figli di migranti e italianità, che ha per le due autrici una valenza esistenziale oltre che analitica esplicitata direttamente nei loro scritti. Da questo punto di vista fare antropologia sulle "nuove generazioni d'Italia" – come proponiamo nel titolo di questo numero speciale – significa anche ragionare su questi spazi di enunciazione che superano l'ordine nazionale delle cose.

Bibliografia

Alba, R., Nee, V.

1997 Rethinking assimilation theory for a new era of immigration. *International migration review*, 31 (4), pp. 826-874.

Andall, J.

2002 Second-generation attitude? African-Italians in Milan. *Journal of ethnic and migration studies*, 28 (3), pp. 389-407.

Avallone, G.

2022 Prefazione, in G. Grimaldi, *Fuorigioco: figli di migranti e Italianità. Un'etnografia tra Milano Addis Abeba e Londra, Ombre Corte, Verona*.



- Bachis, F.
2019 *Sull'orlo del pregiudizio*, Aipsa Edizioni, Cagliari.
- bell hooks
2020 *Insegnare a trasgredire*, Meltemi, Milano.
- Bourdieu, P.
2001 *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Il Mulino, Bologna.
- Brubaker, R.
2001 The return of assimilation? Changing perspectives on immigration and its sequels in France, Germany, and the United States. *Ethnic and racial studies*, 24 (4), pp. 531-548.
- Caneva, E., Ambrosini, M.
2009 Le seconde generazioni: nodi critici e nuove forme di integrazione. *Sociologia e politiche sociali*, 1, pp. 1000-1022.
- Cavour, C.
1949 *La liberazione del Mezzogiorno e la formazione del Regno d'Italia*, vol. 3, Zanichelli, Bologna.
- Cingolani, P., Ricucci, R. (a cura di)
2014 *Transmediterranei. Generazioni a confronto tra Italia e Nord Africa*, Accademia University Press, Torino.
- Colombo, E., Domaneschi, L., Marchetti, C.
2009 *Una nuova generazione di italiani: l'idea di cittadinanza tra i giovani figli di immigrati*, Franco Angeli, Milano.
- Dahinden, J.
2016 A plea for the 'de-migrantization' of research on migration and integration. *Ethnic and Racial Studies Review*, 39 (13), pp. 2207-2225.
- di Nola, A. M.
1973 *Antisemitismo in Italia 1962/1972*, Vallecchi, Firenze.
- Fabietti, U.
1998 *L'identità etnica*, Carocci, Roma.
- Ferrero, L.
2018 *Protagoniste in secondo piano*, CISU, Roma.
- Gerrand, V.
2021 *Reimagining Citizenship in the Black Mediterranean: From Jus Sanguinis to Jus Soli in Contemporary Italy?*, in The Black Mediterranean Collective (ed.), *The Black Mediterranean: Bodies, Borders and Citizenship*, Springer, Cham, pp. 199-231.



- Giacalone, F.
2021 *Tra hijab e pratiche sociali. Generazioni di donne musulmane in Italia*, FrancoAngeli, Milano.
- Giuliani, G.
2014 L'italiano Negro: The Politics of Colour in Early Twentieth-Century Italy. *Interventions*, 16 (4), pp. 572-587.
- Grillo, R.
2002 *Immigration and the politics of recognizing difference in Italy*, in R. Grillo, J. Pratt (eds.), *The politics of recognizing difference*, Ashgate, Burlington, pp. 1-24.
- Grimaldi, G.
2022 *Fuorigioco: figli di migranti e Italianità. Un'etnografia tra Milano Addis Abeba e Londra*, Ombre Corte, Verona.
2021 *The Habesha Italians: The Black Mediterranean and the second-generation condition*, in The Black Mediterranean collective (ed.) *The Black Mediterranean: Bodies, Borders and Citizenship*, Springer International Publishing, Cham, pp. 233-261.
2018 Family first: diaspora houses in Mekele from infrastructures of return to infrastructures of mobility. *Studi Emigrazione, International Journal of Migration Studies*, 212, pp. 575-592.
- Guerzoni, G., Riccio, B.
2009 *Giovani in cerca di cittadinanza. I figli dell'immigrazione tra scuola e associazionismo: sguardi antropologici*. Guaraldi, Rimini.
- Hawthorne, C.
2017 In search of black Italia: Notes on race, belonging, and activism in the black Mediterranean. *Transition*, 123 (1), pp. 152-174.
- King, R., Christou, A.
2011 Of counter-diaspora and reverse transnationalism: return mobilities to and from the ancestral homeland. *Mobilities*, 6(4), pp. 451-466.
- Malkki, L.
1992 National geographic: the rooting of peoples and the territorialization of national identity among scholars and refugees. *Cultural anthropology*, 7 (1), pp. 24-44.
- Mannheim, K.
1970 *The Problem of Generations*, in P. Kecskemeti (ed.), *Essays on the Sociology of Knowledge*, Collected Works, Routledge, New York.
- Marinero, I., Walston, J.
2010 Italy's 'Second Generations'. *Bulletin of Italian Politics*, 2 (1), pp. 5-19.



Notarangelo, C.

2011 *Tra il Maghreb e i Carruggi*, CISU, Roma.

Patriarca, S.

2010 *Italianità: la costruzione del carattere nazionale*, Laterza, Roma-Bari.

Pesarini, A.

2021 *When the Mediterranean "Became" Black: Diasporic Hopes and (Post) colonial Traumas*, in The Black Mediterranean Collective (ed.), *The Black Mediterranean: Bodies, Borders and Citizenship*, Springer, Cham, pp. 31-55.

Portes, A., Rumbaut, R.

2001 *Legacies: The story of the immigrant second generation*, University of California Press, Berkeley.

Queirolo Palmas, L.

2006 *Prove di seconde generazioni: giovani di origine immigrata tra scuole e spazi urbani*, Franco Angeli, Milano.

Remotti, F.

1996 *Contro l'identità*, Laterza, Bari.

Riccio, B.

2023 L'“effetto specchio” delle migrazioni africane sui servizi e il sistema accoglienza in Italia. *Antropologia*, 10 (1), pp. 7-19.

Riccio, B., Russo, M.

2009 Ponti in costruzione tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione. Cittadinanza e associazioni di 'seconde generazioni' a Bologna. *Lares*, 75 (3), pp. 439-468.

Riccio, B., Tarabusi, F.

2024 *Antropologia ed etnografia per i servizi socio-educativi*, Edizioni Junior, Reggio Emilia.

Rumbaut, R.

1997 Assimilation and its discontents: Between rhetoric and reality. *International migration review*, 34 (4), pp. 923-960.

Thomassen, B.

2010 'Second Generation Immigrants' or 'Italians with Immigrant Parents'? Italian and European Perspectives on Immigrants and their Children. *Bulletin of Italian Politics*, 2 (1), pp. 21-44.

Sanò, G., Della Puppa, F.

2020 Il prisma della (im)mobilità. Pratiche di appaesamento e esperienze di immobilità di richiedenti asilo e rifugiati, in un'etnografia multisituata tra Nord e Sud Italia. *Studi Emigrazione*, LVII, 220, pp. 582-598.



Tarabusi, F.

2012 Figli dell'Italia, figli dell'immigrazione. Percorsi etnografici tra gli adolescenti di origine straniera. *Educazione Interculturale*, 10 (1), pp. 21-41.

Vicini, F.

2021 Fra islam e italianità: Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale. *Antropologia Pubblica*, 7 (2), pp. 143-163.

2022 Il lato quotidiano dell'islamofobia: Micro-razzismo a scuola tra differenzialismo culturale e razzismo spirituale, *EtnoAntropologia*, 10 (2), pp. 60-78.

Zhou, M.

1997 Segmented assimilation: Issues, controversies, and recent research on the new second generation. *International migration review*, 31 (4), pp. 975-1008.

Zinn, D. L.

2010 Italy's Second Generations and the Expression of Identity Through Electronic Media. *Bulletin of Italian Politics*, 2 (1), pp. 91-113.



Giovani musulmani tra pratiche religiose ed etica della cittadinanza

Young Muslims between Religious Practices and Ethical Citizenship

Fiorella Giacalone, Università degli Studi di Perugia
ORCID: 0000-0003-1643-9379; fiorella.giacalone@unipg.it

Abstract. The article examines the social practices of young observant Muslims in the GMI. Their transnational dynamics are revealed, on a family and religious level, such as those relating to double loyalty (faith and constitution) as Italian citizens. The text makes clear the relationship, in their lives, between Islamic faith and Italian culture, as well as the importance of connecting ethics and religion through social and cultural practices as Italian citizens of the Islamic religion. Their narratives convey how the concepts of nationality and citizenship must find new expressions for their multiple identities.

Keywords: young Muslims; ethics of citizenship, Italians of Islamic religion.

L'islamofobia

L'identità italiana è argomento che ha implicazioni politiche, giuridiche, culturali. La retorica sul tema accompagna quotidianamente i discorsi politici, tesi a preservare l'immagine di una comunità pensata come omogenea sul piano religioso e culturale. Lo stato-nazione è ancorato ad un'idea di cittadinanza legata al sangue (*ius sanguinis*), mentre la cittadinanza per nascita o per naturalizzazione (*ius soli*) ampiamente diffusa in Europa occidentale, non riesce a farsi strada tra leggi sospese in parlamento e mai realizzate, quando si parla di persone che studiano nelle scuole italiane.¹ Chi nasce o cresce in Italia viene cristallizzato in

¹ Nel 2015 fu portata in parlamento dal Partito Democratico (PD) la proposta dello *ius soli temperato o mitigato*, che prevedeva l'acquisizione della cittadinanza per i nati in Italia, o al momento della nascita, se richiesto dai genitori con permesso di soggiorno, o ottenuto al diciottesimo anno d'età se il soggetto è in possesso di un diploma scolastico ed è residente in Italia. Arenato questo progetto dalle

una forma identitaria incompiuta, per cui riceve un trattamento giuridico differenziato, così che la nazionalità si trasforma in una sorta di essenza, che può essere acquisita attraverso un cammino trasformativo radicale. Come ricorda Miranda (2012, p. 63) i giovani di origine straniera interrogano le frontiere nazionali: la loro stessa visibilità mette in evidenza il carattere relazionale di quelle frontiere ed evidenzia il grado di conformità che viene richiesto per essere riconosciuti parte della maggioranza. Le identità nazionali, anche nei paesi democratici, si sentono messe in crisi dalle minoranze, attivando una rappresentazione di sé come “maggioranza minacciata” dalla “sostituzione etnica” o dall’“islamizzazione dell’Europa” (Appadurai 2005, p. 139). L’ansia da “incompletezza” (la purezza nazionale) trova sbocco nell’idea di “istanze purificatrici”, che tendono a imporre alle minoranze ostacoli di carattere normativo per poter acquisire la cittadinanza facendo leva sulle loro caratteristiche somatiche, culturali e religiose. Come ricorda Sayad, c’è in gioco “la lotta per la definizione delle identità [...], è una lotta per la manipolazione delle rappresentazioni mentali” (Sayad 1999, p. 337).

Molti sono preoccupati per la presenza di comunità musulmane e sottolineano come la visibilità di donne con l’*hijab* stia cambiando il panorama urbano. Le donne musulmane sembrano rimettere in discussione principi delle società laiche, come la libertà femminile, la liberazione sessuale, l’uguaglianza tra uomini e donne. È diffusa l’idea che associa islam a integralismo, per cui l’islam viene considerato incompatibile con le democrazie occidentali, in quanto considerata una religione che permea la quotidianità del fedele e impone norme distanti da quelle occidentali. L’islamofobia viene espressa come odio sedimentato da un lungo processo di scontro tra cristiani e musulmani sul piano storico e geografico, ma anche come discriminazione nei confronti degli immigrati musulmani presenti in Italia (Massari 2006). L’ostilità si esprime anche con il divieto di costruzione di moschee in gran parte dei comuni italiani, la cui presenza “visibile” viene rifiutata in primo luogo perché modifica il “paesaggio urbano”, nel quale il campanile della chiesa ha rappresentato il senso di una comunità che si riconosce in pratiche cattoliche diffuse. La presenza delle moschee mette in discussione un’urbanistica che vede come centri di potere la chiesa e il Comune, in una sorta di divisione territoriale tra enti pubblici e religiosi che è parte della storia italiana. Dunque, alterare il paesaggio urbano diventa intrusione visiva e religiosa dentro le città. Il secondo elemento, ugualmente vissuto come disturbante, è l’idea che le moschee siano luoghi d’indottrinamento, specie per

destre, oggi si riparla di *ius scholae*, ritornando sulla formazione scolastica e proponendo la cittadinanza a coloro che hanno completato un ciclo d’istruzione di cinque anni (cfr. Parisi 2023, pp. 208-209).

le nuove generazioni; perciò, i più giovani sono guardati con sospetto, specie dopo gli attentati di Parigi (2015-2017), divenuti simboli non solo dell'integralismo islamico, ma anche espressione di un'integrazione non realizzata. E ancora di più lo sono le giovani con l'*hijab*, assunto a simbolo dell'oppressione femminile di un regime patriarcale incompatibile con l'Occidente. Più autori (Mernissi 1999; Delphy 2006; Laurence-Vaïsse 2007; Giacalone 2020) rimarcano come l'ostilità nei confronti degli immigrati di religione islamica venga da più fronti: dalle forze clericali conservatrici, che temono per l'identità cristiana, ma anche dai laici ostili alla presenza religiosa nello spazio pubblico o nelle scuole. Se la destra, da posizioni più o meno apertamente razziste, chiede forme di controllo verso i musulmani e l'operato degli *imam*, la sinistra si batte per modelli emancipatori occidentali (spesso neocoloniali) verso le donne, divenute simbolo della misoginia medio-orientale. Perciò le donne musulmane devono fronteggiare sia il patriarcato orientale (Abu-Lughod 2013), che le costruzioni discorsive che le leggono come sottomesse e prive di autonomia.

Giovani musulmani transnazionali

Le riflessioni proposte in questo articolo si sviluppano a partire dalle ricerche da me svolte con adolescenti e giovani musulmani di seconda generazione. Trattare la questione dell'islamofobia significa infatti, in primo luogo, cogliere il senso di discriminazione subita attraverso le narrazioni di coloro che ne sono oggetto, e vedere come gli stessi si fanno parte attiva per affrontarne le diverse articolazioni e attivarsi per superarle. Ho svolto una ricerca-azione in due scuole professionali di Perugia, verificando la difficoltà della scuola a interagire con minori stranieri;² ho poi effettuato un'etnografia specifica tra i giovani osservanti dell'associazione Giovani Musulmani d'Italia (GMI).³

² Progetto di ricerca d'interesse nazionale (PRIN) finanziato dal Ministero dell'Università e della Ricerca, dal titolo: *Contesti urbani, processi migratori e giovani migranti*. La ricerca è stata coordinata a livello nazionale da Matilde Callari Galli ed è stata svolta nelle città di Bologna e a Perugia. Una parte rilevante della ricerca è stata compiuta attraverso una ricerca-intervento in due istituti professionali, per due anni (2008-2009). Si veda: Falteri, Giacalone (2011); Guerzoni, Riccio (2009). Precedentemente avevo svolto una ricerca sulle famiglie marocchine in Umbria (Giacalone 2002).

³ Ho svolto un'etnografia tra il 2016-2017, tra i giovani del GMI all'interno di una ricerca nazionale (PRIN) intitolata: *Migrazioni, legami familiari e appartenenze: interrelazioni, negoziazioni e confini*, Università di Perugia, Siena e Bologna. Una prima riflessione è stata presentata in un convegno organizzato a Parigi dal titolo: *Oscillations. Croire et pratiquer entre sphère intime et sphère publique*, 13-14 décembre 2016, Ecole Pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, Groupe Sociétés, Religion, Laïcités. Parte dei risultati è presente in Giacalone (2021).

Per quanto riguarda le complesse questioni identitarie, ritengo utili e significative le riflessioni compiute da Oliver Roy e Tariq Ramadan, quest'ultimo punto di riferimento dei giovani musulmani del GMI. Ramadan definisce l'Occidente non più la "dimora della guerra" (*dār al-harb*) ma la "casa del trattato" (*dār al-ahd*): ciò significa che è il luogo delle leggi, delle norme, anche perché i musulmani hanno più garanzie e diritti negli stati secolarizzati, che nei paesi islamici, che spesso non sono democrazie. In tali Paesi si applicano alla lettera le punizioni corporali e la pena di morte, valide per altre epoche e si reprimono le popolazioni dicendo che sono l'applicazione degli *hudūd* (AA.VV. 2004, pp. 25-26).⁴ La globalizzazione crea nuovi rapporti e nuovi diritti; il musulmano diventa testimone di un'etica di vita. Fare serie riflessioni sugli *hudūd*, e per quali reati si debba essere puniti secondo i "confini morali" dell'islam, richiede nuovi ambiti legislativi ed etici. Sugli *hudūd* non esiste un consenso tra i saggi (*ijma*), pur essendo scritti nel Corano, perciò c'è un problema interpretativo. Molti giovani musulmani italiani sono infatti impegnati in un confronto sulle questioni dei diritti, sul tema delle disuguaglianze, sul dialogo interreligioso.⁵

⁴ *Hadd*, e il plurale *hudūd*, confini, hanno un significato normativo e giuridico poiché indicano la pena per chi commette atti che vengono sanzionati nel Corano, che sono delitti contro la religione, come la fornicazione, la prostituzione, il furto, il bere alcolici e come tali il *fiqh* li classifica come illeciti e perciò sanzionati (Campanini 2005, pp. 129-130).

⁵ Il rapporto tra islam e democrazia si esprime in posizioni distinte e in questa sede non è possibile affrontarlo compiutamente. La fonte del diritto islamico, dopo il Corano e la Sunna, è la *ijmā*, che si basa sull'accordo di opinione della comunità (*umma*) e degli esperti (*'ulamā*), il cui parere è fondamentale nel *fiqh* (diritto religioso). La consuetudine (*shura*), variante della *ijma*, è una fonte per regolare i rapporti giuridici, è la forma che prende una decisione, che non sia in contrasto con i testi. La *shura* in passato era l'assemblea tribale, eretta a sistema in Maghreb e in Andalusia (Vercellin 1996, p. 88; p. 312). Il concetto di secolarismo, parola che indica il mondo "terreno", separato dalla religione, in uno Stato liberale indica una demarcazione tra l'autorità religiosa e quella politica, permettendo la presenza di simboli religiosi nella società. Il laicismo è qualcosa di più forte, poiché i simboli religiosi sono separati dalla sfera pubblica e si tratta di un "atteggiamento riduttivo del religioso nei comportamenti collettivi" (Filali-Ansary 2003, p. 27; si veda anche Mernissi 2002). Filali-Ansary tratta direttamente la relazione tra islam e laicità. Il concetto di secolarismo (*alamaniyya*, mondo sensibile) viene spesso letto con una connotazione negativa, a-religiosa. Egli distingue, come altri autori, i principi del dogma, che rimangono invariabili, dai processi storici, che hanno visto la diffusione dell'islam in varie aree geografiche e che rimanda a sistemi politici diversificati, in relazione alle interpretazioni delle scuole teologiche e giuridiche e all'ambito della pratica religiosa. La confusione tra questi due aspetti ha dato vita a sistemi politici caratterizzati da società frammentate e tribali: "è stata l'assenza dello Stato tra gli arabi, prima dell'islam, che ha portato gli arabi alla creazione "di uno Stato in nome dell'islam" (Ivi, p. 114). In effetti le norme giuridiche, pur riferendosi ai testi sacri, presentano variabili significative. Un autore critico sul rapporto tra islam e democrazia è Bassam Tibi, il quale distingue l'islam, che è compatibile con la democrazia, dall'islamismo jihadista. Quest'ultimo si basa sulla *shari'a* come base di uno stato islamico, fondato sulla sovranità di Dio e contrario a quella popolare; dunque, alla separazione dei poteri politici e religiosi (Tibi 2009).

Dobbiamo aprire spazi di espressione, dobbiamo andare verso una cittadinanza attiva. Quello che accade negli Stati Uniti e in Europa è che i musulmani iniziano ad appropriarsi di questo pensiero critico, di questa cittadinanza attiva, grazie agli spazi di libertà loro concesso. Essi avranno influenza sul mondo musulmano proprio in virtù del fatto che hanno iniziato ad affrontare le questioni di fondo [...] Possiamo rimanere fedeli ai principi della nostra religione facendo allo stesso tempo evolvere il nostro pensiero [...] Siamo in un processo di formazione dei musulmani che è sempre più conforme all'ambiente occidentale e sempre meno a quello delle generazioni precedenti, malgrado alcuni ricerchino la Via islamica nel mondo musulmano riadattandola comunque ai modi di vita occidentale (AA.VV. 2002, p. 28).

Per Roy, centrale per capire le "seconde generazioni" è vedere la loro separazione da una "cultura araba", intesa come un islam tradizionale legato ai paesi d'origine e percepito non adeguato a un islam transnazionale che prescinde dalle singole identità nazionali. La religiosità dei giovani cresciuti in Europa si spoglia di pratiche locali e si affida a una rilettura dei testi sacri. Per questo viene attuata una separazione tra religione e cultura; ci si può convertire ad una religione, mentre la cultura si apprende e si adatta al proprio vissuto (Roy 2009, pp. 60-61). Si assiste così a un "disaccoppiamento" tra religione e cultura d'origine e un'adesione all'islam come esperienza soggettiva e volontaria, a seconda del luogo in cui si pratica.

Una religione può adattarsi alla mondializzazione e universalizzarsi solo se si pone, anche in termini astratti, come non culturale [...] L'oscillazione tra deculturazione e inculturazione caratterizza lo sviluppo di tutte le religioni, sviluppo che passa continuamente attraverso il confronto con l'alterità della cultura degli altri, ma anche della cultura prodotta dalla religione stessa quando intraprende processi di secolarizzazione e autonomizzazione [...] [Nell'islam] il profano è collocato nella zona grigia tra *halal* (concesso) e *haram* (vietato): *mandub* (raccomandato), *makruk* (sconsigliato) e soprattutto *mubak* (neutro) sono tre categorie che, senza riferimento a un'autentica positività, sfuggono alla norma religiosa. Nell'islam il secolare appartiene alla dimensione dell'autonomia del politico e del diritto consuetudinario, anche se i dottori manifestano la tendenza a negare o limitare un'autonomia con cui devono tuttavia fare i conti (Ivi, pp. 53-54).

La ricostruzione identitaria si basa su un processo di rifondazione e riappropriazione individuale del rapporto con la religione in un contesto nel quale l'islam è religione minoritaria, spesso ostacolata. Questo può portare a forme di neofondamentalismo o alla riformulazione di una religiosità in termini di realizzazione individuale e di valori. Quindi ciò che cambia non sono i dogmi, ma il modo nel quale i credenti vivono e praticano il rapporto con la religione

(Roy 2003, p. 50). Seguendo questo approccio, l'identità musulmana presenta diverse variabili e si presenta come un *marcatore* tra altri, ma non rappresenta l'unica identità delle nuove generazioni. Siamo noi che tendiamo ad "etnicizzare" i musulmani, vedendo la religione come ambito separato dal vissuto e poi "oggettivata", come se fosse una cultura a sé, come se debba occupare l'intera esperienza sociale di un individuo in maniera totalizzante. Questa confusione tra cultura e religione ha come conseguenza l'etnicizzazione del religioso, facendo rientrare le tante variabili delle realtà musulmane in categorie etniche per costruire azioni discriminatorie, confondendo miti fondativi con esperienze soggettive diversificate (Ivi, p. 55).

L'esperienza della migrazione richiede un cambiamento che i musulmani dovrebbero porre in atto, sia nello spazio pubblico, formale, sia in quello privato. Il processo di scolarizzazione delle seconde generazioni, la conoscenza della storia e della cultura italiana, tendono a modificare i modelli culturali dei paesi di provenienza, alla ricerca di nuove identità. Nell'esperienza migratoria l'assenza di un contesto islamico (autorità religiose che regolano la dimensione sociali e giuridica) mette i giovani di fronte alla ricerca di percorsi differenziati per diventare e sentirsi musulmani italiani.

In Umbria da decenni sono presenti famiglie di varie provenienze, in particolare dal Marocco, ma anche dalla Tunisia, dalla Giordania, dalla Siria. Meno significative le presenze di pachistani e afgani. Perugia è la città che ha visto nascere il primo gruppo di studenti islamici, prevalentemente mediorientali, che hanno fondato nel 1971 l'Unione Studenti Musulmani Italiani (USMI) che aprirono una piccola sala di preghiera in una via centrale della città riservata ai soli uomini. Molti erano giovani che fuggivano dal conflitto israelo-palestinese e studiavano medicina nella città dove, sin dal 1928, è presente l'Università per Stranieri, per imparare l'italiano e iscriversi all'università. Molti di loro sono diventati medici e alcuni *imam*, come quello di Perugia. Qui sono nati e cresciuti i loro figli. Dall'USMI è poi nata l'Unione Comunità e Organizzazioni Islamiche in Italia (UCOII) nel 1990, che oggi rappresenta la gran parte dei centri islamici italiani.

Parlare di omogeneità tra questi giovani è quanto meno improprio. Gli islam sono diversi a seconda dei paesi di provenienza e tante sono le sfumature anche tra i figli della prima generazione, tra nordafricani e mediorientali, tra albanesi e pachistani. Ve ne sono tanti che non sono osservanti o che non esprimono la loro adesione all'islam, per il desiderio d'invisibilità religiosa, che non li etichetti e non li discrimini. Questi atteggiamenti appaiono evidenti nelle scuole, dove tanti studenti tendono a non esprimere la loro appartenenza religiosa, a volte mostrando un atteggiamento di ostilità nei confronti della stessa fede e comunità.

La prima generazione ha pensato che essere fedeli all'islam significava mantenere i "costumi" del Paese d'origine, e spesso si è isolata dal contesto, per paura di un occidente dove tutto appare lecito. I genitori avevano paura che, se i figli non si fossero riconosciuti nella "cultura araba" (o "pachistana", ecc.), avrebbero perso anche i riferimenti religiosi. Perciò hanno spesso proibito ai figli un tempo libero con i loro coetanei, chiudendosi nelle comunità o nei centri islamici. Ma i giovani vivono il loro tempo e non si può ignorare il mondo circostante (Ramadan 2006, pp. 284-85).

Molti di loro sono in conflitto con i genitori e le loro regole, perché socializzati in contesti italiani, con stili di consumo e uso del tempo libero simili a quelli dei loro coetanei, con valori e immaginari con i quali costruiscono nuove identità (Guerzoni 2009, p. 30). Al tempo stesso sono legati affettivamente alla famiglia, ma è difficile conciliare il mondo comunitario d'appartenenza, con la forte pressione esercitata dal gruppo dei pari con i quali ci si vuole identificare.

Assistiamo a fenomeni importanti di scolarizzazione tra i giovani di provenienza marocchina, tunisina e giordana, che rappresentano il focus dei giovani incontrati anche nelle ricerche, numericamente più rilevanti e più omogenei sul piano storico-religioso. Diverse ricerche in questi anni hanno posto al centro le difficoltà e le dinamiche scolastiche degli studenti stranieri e musulmani in particolare (Frisina 2007; Guerzoni-Riccio 2009; Notarangelo 2011; Giacalone 2011; 2012; Guerzoni 2019; Vicini 2021). Nelle scuole i ragazzi sembrano più inclini all'invisibilità, perché il loro abbigliamento non definisce un'identità religiosa (a differenza delle ragazze che portano l'*hijab*) e hanno l'opportunità di vivere il tempo libero con minori restrizioni. Le ragazze si lamentano invece del controllo sociale e delle difficoltà d'integrazione con i coetanei.

Alle superiori stavo sulle mie. A quell'età piace divertirsi, il loro obiettivo quando escono è bere, io non posso e quindi non uscivo mai con loro. Quando organizzavamo una cena andavo, ma mai mi sono venuti incontro, mai una volta si poteva uscire senza bere e ubriacarsi. Adesso [all'università] mi trovo bene: i miei amici non hanno problemi. Se propongono una serata in un posto in cui io non voglio andare si cambia programma, e questo lo fanno per me (studentessa di origini giordane).⁶

Sono giovani con identità multiple e che si percepiscono entro una dimensione transnazionale. Appartengono infatti a famiglie diasporiche, tra nonni ancora residenti nel luogo di origine, cugini e zii in altri paesi (Belgio, Francia, Olanda), in un'ampia diaspora europea. Sono transnazionali nel loro sentirsi parte di una generazione *in between*, considerati stranieri quando vanno in vacanza

⁶ Intervista effettuata nel marzo 2013.

nel paese di origine dei genitori, ma anche qui dove non si sentono pienamente accettati. Sognano di partire per altre destinazioni per completare i loro studi o lavorare, lì dove le condizioni appaiono migliori che in Italia (Guerzoni 2009; Giacalone 2011). La possibilità di attraversare più frontiere diventa così un'opportunità più che una necessità, una capacità di "sfruttare le frontiere" e trarne benefici (Gandolfi 2006, p. 57). Le loro storie parlano di percorsi di adattamento e rinegoziazione tra simboli, tratti culturali e senso di appartenenza nei processi di riterritorializzazione, in un percorso "che implica un incessante lavoro di mediazione tra affiliazioni complesse e appartenenze multiple" (Salih 2003, p. 155).

Adolescenti incontrati in una scuola professionale, esprimevano la consapevolezza di vivere in Italia, ma anche i conflitti con la propria storia familiare. Un laboratorio svolto durante la ricerca era rivolto alla ricostruzione dell'albero genealogico, associando i parenti alle attività svolte, per poi affrontare i loro progetti e le aspettative lavorative, che sentivano disattese nel frequentare una scuola professionale. La tematica dell'albero, sperimentata in altri progetti educativi,⁷ tendeva a indagare come i ragazzi raffiguravano sé stessi e i propri ascendenti, per ripensarsi rispetto alla storia familiare, per definire la propria identità nel tempo e nello spazio, rendere visibile l'elaborazione personale dei rapporti di parentela e la loro collocazione in riferimento alla migrazione. Questo per individuare persistenze e mutamenti, e percepire una loro diversità nel confronto con la propria famiglia. Nonostante l'aiuto dato ai ragazzi nel disegnare l'albero, alcuni di loro non hanno condiviso la scelta, cancellando più volte il disegno o lasciando il foglio in bianco. Ciò ha reso evidente come fosse complesso, sul piano emotivo e oggettivo, ricostruire le dimensioni spazio-temporali (ampiamente transnazionali) entro i quali collocare i rapporti di parentela. La gran parte di loro si è limitata alla composizione attuale della famiglia, delineando linee orizzontali (rinunciando a quelle verticali, in relazione alle generazioni in linea ascendente). Inoltre, hanno incluso nella linea anche amici, privilegiando il rapporto tra pari e indicando le relazioni affettive scelte quasi come "parentela spirituale". In generale hanno dato poca rilevanza ai familiari rimasti nel Paese d'origine e maggiore specificazione a quelli presenti a Perugia o in Italia (Falteri 2011, pp. 275-277). Il "fallimento" del laboratorio ha reso evidente la difficoltà di pensare sé stessi in

⁷ Sul tema dell'albero genealogico ha molto lavorato il Movimento di Cooperazione Educativa (MCE) del gruppo nazionale di antropologia culturale. L'albero rappresenta il ciclo della vita, il passato (le radici) e il futuro, come i fiori e i frutti. È il simbolo di sentirsi saldi con le radici, di crescere da un passato come eredi e frutti e non doversi giustificare della propria esistenza (Lazzarini 1990, pp. 166-171).

relazioni a mondi percepiti distanti, anche perché le coppie genitoriali sono anche il frutto di dinamiche parentali articolate (palestinesi-kuwaitiani, giordano-siriani, marocchini-italiani). La difficoltà di collocarsi entro un albero genealogico preciso riflette la frattura migratoria e si percepiscono spezzati tra mondi distinti, alla ricerca di uno spazio personale che appaia più vicino a quello dei loro coetanei. Attraverso alcune interviste, è stato più chiaro come la messa in moratoria della propria genealogia possa consentire di accedere allo spazio pubblico, “interpretando una ‘quasi italianità’”, ovvero un’identità nazionale “per rafforzare la propria aggiornata forma di re-invenzione identitaria” (Guerzoni 2009, p. 30).

È cambiato tutto, il modo di vivere, le cose che faccio...Ho scoperto un nuovo mondo. Hai più conoscenza del mondo, lo vedi da più punti di vista [...] Magari qui ci sono più opportunità che dove stavano i miei. Per questo hanno deciso di venire (studente di origine marocchina).⁸

A volte la discriminazione è nell’atteggiamento dei docenti, pronti a non vedere i successi scolastici degli studenti di seconda generazione. Può essere evidente quando vengono esclusi dalle attività di gruppo, come nella costruzione di uno spettacolo teatrale o persino nelle decorazioni natalizie, in nome di un presunto rispetto religioso che in realtà separa e differenzia, aumentando le differenze tra le religioni. Le figlie dell’imam di Perugia hanno sempre partecipato alla costruzione delle “madonnine” nel presepe in quanto Maria è figura rispettata e presente nel Corano.⁹ Oppure si viene discriminati per l’idea che il dialetto possa essere parlato solo dagli italiani di più generazioni.

Quando mi dicono “torna al tuo paese”. A chi lo dici? A me? Io che son cresciuta tra i banchi di scuola studiando Manzoni e Dante proprio come te? E quando rispondo in perugino colorito “e dua vo? N’to ‘l mio Sammariano” la gente ha un momento di confusione. Velo e perugino non sono un connubio del tutto italico. Come la solita professoressa d’italiano che, quando mi sentiva parlare perugino, mi diceva che non ne avevo il diritto. Il dialetto non mi apparteneva. “Te parrà ta te” (Abdel Qader 2015, p. 29).¹⁰

⁸ Intervista effettuata nel maggio 2013.

⁹ La XIX sura si intitola *Sura di Maria* ed è dedicata alla figura di Maria di Nazareth: in particolare si parla dell’Annunciazione e della nascita di Gesù nel deserto, in un testo che dà valore al ruolo di Maria. Nel Corano, in altri versetti, si parla dei miracoli di Gesù (III, 49; V, 109-110). Si veda Bausani (1997).

¹⁰ “Dove vado? A San Mariano (quartiere periferico di Perugia). Ti sembra a te”.



Nel centro islamico con i giovani del GMI

L'associazione GMI (Giovani Musulmani Italiani) è particolarmente attiva nel tessuto cittadino, non solo in Umbria.¹¹ Gli obiettivi principali dell'associazione sono di promuovere la costruzione identitaria di musulmani "italiani ed europei", attraverso percorsi formativi di conoscenza della religione islamica e della lingua araba. Sul versante pubblico si impegnano, sia a livello locale che nazionale, in attività e iniziative che promuovono "le cause della giustizia, della pace, della salvaguardia dei diritti umani" (art. 3 dello statuto).

Ho svolto osservazione (2016-2017) durante le loro attività culturali nel centro islamico, nelle cene di rottura del digiuno (*iftar*) e in quelle religiose; ho raccolto le loro storie, per poi partecipare insieme a dibattiti e percorsi formativi nelle scuole. La mia esperienza etnografica mi ha portato non solo a partecipare alle loro riunioni al Centro culturale islamico, ma anche a intervenire come relatrice in eventi pubblici organizzati da associazioni e ONG che si occupano d'integrazione e accoglienza, interagendo con i giovani italo-musulmani, facendomi parte attiva nella richiesta dei loro diritti in quanto nuovi cittadini. Per questo mi sono sentita sempre più coinvolta nelle loro attività culturali, in una interazione complessa e articolata. Fava sottolinea come il concetto di "implicazione" non si riferisce solo al ruolo assunto dal ricercatore nella rete sociale oggetto di studio, ma "anche al modo in cui gli attori rendono presente il ricercatore in essa come loro interlocutore in quanto ricercatore" e dunque rinvia al ruolo del ricercatore, in quanto "situato" dagli attori del campo (Fava 2008, p. 88). La mia presenza ha infatti sollecitato confronti sul tema del dialogo interreligioso, sulle questioni dei diritti e della cittadinanza, sul tema del velo nello spazio pubblico. Perciò il mio posizionamento è passato da quello di osservatrice a forme d'implicazione diretta in ambiti formativi e di contrasto all'islamofobia. Con alcune di loro, in particolare, abbiamo insieme partecipato a corsi di formazione per assistenti sociali, insegnanti, seminari universitari.¹²

¹¹ Il gruppo nasce a Milano, all'interno dell'UCOII, ma poi se ne distacca per formare un'associazione specifica, che è *autonoma* (dall'UCOII), *apolitica*, *indipendente*, con forme di autofinanziamento. Ogni sezione organizza attività sociale, lezioni di Corano, incontri interreligiosi, dibattiti con le scuole, insegnamento dell'arabo, gite. Fanno parte di un'organizzazione europea, il FEMYSO (*Forum of European Muslim Youth and Student Organisation*) e sono riconosciuti dal Parlamento Europeo. Hanno un sito internet, il veicolo principale per farsi conoscere e migliorare le forme organizzative: anche questo è un segno generazionale.

¹² Ho partecipato ad una serie di seminari sull'islam delle seconde generazioni organizzati dalla ONG Alisei e dalla Regione dell'Umbria, settore migrazioni, tra il 2015 e il 2018; ad un corso di aggiornamento per insegnanti di scuola media sull'islam e le seconde generazioni, nella primavera del 2018; ad un corso di aggiornamento per assistenti sociali sul tema delle seconde generazioni musulmane

Il Centro Culturale Islamico è collocato in una strada secondaria poco distante dalla stazione ferroviaria. È uno spazio a pianterreno, cui si accede da un ampio cortile, dove si svolgono le cene comunitarie. A destra vi è l'accesso a due piccoli locali di parrucchiera e cucina. Sulla sinistra, vi è l'accesso ai bagni (necessari per l'abluzione prima della preghiera) e l'ingresso nella sala di preghiera delle donne. Al centro del cortile c'è l'ingresso alla sala di preghiera, ampia e coperta da tappeti, dove l'*imam* volge la preghiera del venerdì. Dietro la grande sala c'è l'ufficio dell'*imam*, in cui riceve le persone della comunità.¹³ A destra della sala, vi è un ambiente ampio, con sedie, tavoli e lavagne, dedicata agli incontri dei giovani musulmani, ma anche a dibattiti e seminari che coinvolgono la popolazione locale e le istituzioni, sia laiche che religiose. Il cortile è il luogo dell'*iftar*, la cena di rottura del digiuno durante il mese di Ramadan. Vengono apparecchiati diversi tavoli e le famiglie, provenienti dal Maghreb e dal Medio-orientale portano cibo cucinato in casa: *couscous*, *felafel*, *arira*, *tajin*, frutta, dolci. È il momento nel quale i giovani del GMI sono particolarmente attivi: accolgono le persone con il loro italiano scolarizzato, presentano piatti e persone, scattano selfie con gli invitati, preparano il tè alla menta, indispensabile bevanda marocchina di fine pasto. I bambini giocano nella sala di preghiera a rincorrersi, tutti parlano italiano. Nella sala degli incontri si aspetta il momento della rottura del digiuno, mentre si invitano i rappresentanti di associazioni ed enti pubblici a intervenire nell'occasione di una ospitalità che vuole essere momento di conoscenza e di superamento di stereotipi e incomprensioni. È un evento importante, nel quale si incontrano musulmani e cristiani, laici e religiosi, esponenti politici e del mondo universitario, nell'idea di una città accogliente e plurale, cosa che non accade nella quotidianità.

Ho passato tanti pomeriggi con i giovani che organizzano quella che chiamano GMI's Academy, che consiste nel riflettere sulle pratiche religiose e sociali, attraverso la lettura e il commento di versetti coranici. Attraverso momenti di *peer education*, le ragazze più grandi, spesso studentesse universitarie, si preparano per parlare di vari argomenti: il calendario islamico, i miracoli scientifici del Corano, il ruolo della donna, il valore della preghiera, l'uso dell'*hijab*, la sessualità prematrimoniale. Storicamente l'interpretazione dei testi sacri (*ijtihad*)

all'USSM (Ufficio servizi sociali minorenni, Dipartimento Giustizia minorile e di Comunità) nell'autunno del 2018, corsi tenuti insieme a Maymouna Abdel Qader, figlia dell'imam di Perugia. Purtroppo, la pandemia da Covid 19 ha interrotto queste attività, riprese solo da alcuni mesi.

¹³ Mouhammad Abdel Qader è stato imam di Perugia per quaranta anni. Venuto a Perugia alla fine degli anni Sessanta, è stato un medico omeopata, guida spirituale della comunità islamica perugina e promotore di un dialogo religioso con i cattolici. Purtroppo, nel febbraio del 2021 è morto di Covid-19 e anche le attività dei giovani sono state sospese per anni. Oggi la moglie Zubayda e la figlia Maymouna continuano ad essere un punto di riferimento nel centro culturale islamico.

è riservata a coloro che hanno competenze specifiche in campo religioso: *imam*, *‘ulāma*, *shaikh*, ma questi giovani vogliono farsi un’idea, discuterne, per poi confrontarsi con gli esperti portando le loro posizioni e verificare l’autenticità di un’affermazione. Chiedono consigli e pareri anche alla moglie dell’*imam*, Zubyayda, che è una *murchidad*, una guida spirituale in quanto esperta di questioni religiose.¹⁴ La presenza femminile è parte attiva dell’associazione, anche per conoscere i testi e confrontarsi, come ricorda Salih.

Dando vita ad una sorta di *ijtihad*, le donne sfidano l’indiscussa autorità maschile sulle questioni religiose. Le donne osservanti sono protagoniste di una complessa ancorché ambivalente ricerca di spazi di autonomia, che spesso si concretizza [nella possibilità di] ampliare il proprio ruolo nella sfera pubblica (Salih 2008, p. 126).

I giovani sentono l’esigenza di riscoprire un nuovo modo di leggere le fonti dell’islam, per rispondere alle esigenze di un contesto diverso da quello dei propri genitori: lo studio, la mediazione culturale, il dialogo diventano centrali per sentirsi musulmani italiani e contribuire allo sviluppo economico e culturale del paese. Così si esprime Chaouki.¹⁵

Non basta instaurare un rapporto di pacifica convivenza tra paese ospite e immigrato. Occorre, invece, realizzare un rapporto tra liberi concittadini che condividono uguali valori di democrazia, libertà, laicità. È necessario dunque anzitutto superare le paure e le diffidenze che sono alimentate da pregiudizi dovuti ad una mancata conoscenza reciproca. Gli elementi di condivisione nella dimensione pubblica della socialità, dell’associazionismo, del mondo del lavoro, non devono essere offuscati dall’unico aspetto di differenziazione, quello della sfera religiosa, che riguarda la sfera privata di ognuno (AA.VV. 2004, pp. 140-141).

Essere musulmani italiani significa studiare i testi pur affermando una distanza dalla cultura di origine, cercando di conciliare i principi islamici con la vita in Italia (Ramadan 2006, p. 284). Dagli incontri appare chiaro come la gran parte degli adolescenti non conosca l’islam, se non nelle pratiche quotidiane insegnate dai genitori relative ai cinque pilastri (*shahāda*, *salāt*, *zakāt*, *sawm*, *hajj*) senza una consapevolezza del loro valore e della loro connessione con i testi sacri. Così i loro incontri diventano un percorso *infra-religioso*, che serve a leggere,

¹⁴ Nel 2015 è nata l’Associazione islamica italiana degli *imam* e delle guide spirituali, che ha il compito di formare gli *imam* e le guide spirituali femminili, che si occupano di mediazione familiari, di conflitti intergenerazionali, ma anche di migliorare la relazione con le istituzioni pubbliche.

¹⁵ Kalid Chaouki è stato il primo presidente del GMI ed è stato parlamentare del PD tra il 2013-2018.

discutere, farsi domande, praticare il dialogo. Sono immersi in una cultura cattolica, di cui non conoscono bene i fondamenti, ma che vivono nelle forme del mercato e nelle feste scolastiche. Natale diventa “la festa dell’amicizia” o della pace, si approfitta delle vacanze per organizzare incontri nazionali o regionali, dove ascoltare conferenze, avere momenti di socialità con coetanei, sentirsi parte di una comunità. Parlano di sé dicendo di essere di cultura italiana e di fede islamica, come ci sono italiani di altre religioni.

L’islam si è modificato nel tempo a seconda dei Paesi in cui è arrivato, e così sta avvenendo per l’Europa e l’Italia. Sono giovani desiderosi di conoscere la propria religione, di comprendere meglio quella cristiana, di confrontarsi con le differenze e le affinità, di interpretare, alla luce del tempo attuale, il messaggio coranico. Sono ragazzi di questo tempo e di questo paese e vogliono sentirsi parte di quei giovani transnazionali in cerca di una patria culturale in cui sentirsi cittadini a pieno titolo. Perché sono italiani musulmani, e non solo figli di giordani, marocchini, siriani; sono anche quello eppure sono altro, nuovi italiani. “Ci siamo spogliati dei fattori culturali e abbiamo preso la religione” dice Maymouna, figlia dell’*imam*.

L’italiano è la lingua che conoscono meglio: scritta, letta e parlata, molto più e molto meglio dei loro genitori, che spesso la usano ma non sono in grado di scriverla. Anche durante gli incontri nel centro islamico, parlano in italiano, a parte la lettura dei versetti e i momenti della preghiera del tramonto.

Alcuni di loro hanno scritto interessanti autobiografie (Chaouki 2005; Abdel Qader 2008; 2019; Abdel Qader 2015) che segnano il loro percorso scolastico e familiare tra mondi distanti e sempre compresenti. Un modo di raccontare a sé stessi, prima che agli altri, i propri percorsi identitari, tra scuola, tempo libero e il senso che la religione ha nella loro vita. L’autobiografia è memoria che si fa racconto e poi struttura narrativa. Narrarsi è il percorso che porta alla definizione di sé, di ciò che si è diventati attraverso le esperienze vissute e i segni che lasciano dentro di noi. Nello scrivere di sé, il vissuto diventa documento di esperienze generazionali e vengono riscoperte trame nascoste che riorientano la forma che ha preso la vita. Diventa un cammino di autoformazione, attraverso cui il soggetto assume una sua struttura/identità, aperta al suo continuo ridefinirsi (Cambi 2002, p. 21).

Khalid Chaouki descrive la sua formazione in una scuola cattolica a Belluno, del timore di essere “indottrinato” al cristianesimo, tra letture del Corano e Topolino, tra cassette di canti islamici e album degli Articolo 31. Eppure, proprio la frequentazione delle messe domenicali lo avvicina al Corano, ma anche alle figure di Maria e di Gesù, grandi profeti dell’islam (Chaouki 2005, p. 55). La scelta di inviare i figli alle scuole cattoliche è molto più frequente di quanto si pensi, perché è una scuola che offre principi morali e religiosi. Così anche Su-



maya Abdel Qader, primogenita dell'*imam* di Perugia, fa studiare le figlie dalle Orsoline, a Milano dove vive. Le figlie confondono il nonno con Babbo Natale, poiché generalmente sono gli uomini musulmani che portano la barba.

Uno dei motivi che ci hanno convinti a mandare le bimbe dalle suore nasceva dalla speranza che riti pagani o comunque un'impostazione troppo commerciale non fossero contemplati. È Natale e ovviamente arriva Babbo Natale. Vabbé, e vada per il Babbo. Ma chi poteva pensare che Dania [una delle figlie] immaginasse che Santa Claus fosse musulmano? Perché? "Perché Babbo Natale ha la barba lunga come il nonno, che è musulmano, mentre i cristiani non ce l'hanno". Ovvio no? (Abdel Qader 2008, p. 121).

Sumaya descrive molto bene anche i suoi viaggi ad Amman, dai nonni e gli zii, il senso di famiglia che vi ritrova e anche quello, nella città, di estraneità. Entrambi ruotano intorno al cibo, intorno al quale ruota il senso di un'appartenenza, anche in questo caso, duplice.

Penso alle verdure ripiene, alla carne di agnello, al riso basmati, agli stufati di carne e verdure, allo yogurt naturale preparato secondo la tradizione giordana. Salto in cucina e comincio a respirare profumo di casa. La mia seconda casa. L'ambiente è accogliente, gli zii cominciano il terzo grado su come vanno gli studi e il lavoro. Attaccano con la solita tiritera su quanto dev'essere difficile vivere all'estero. Inutile spiegargli che l'Italia è casa mia e non l'estero [...] Mangio quello che voglio, perché tutto è *halal*, lecito. Non devo preoccuparmi che una merendina contenga liquore o strutto. [Entro in un supermercato] Trovo pure un angolo dedicato all'*Italian food*. Ah, la pasta! Casa dolce casa. Correndo tra un corridoio e l'altro come esagitati, facciamo la scorta e ci avviamo alla cassa. La cassiera alza lo sguardo e commenta: "Ringo, Bounty, cereali, Nutella. Siete di fuori, vero? Solo voi stranieri fate questi acquisti" (Abdel Qader 2008, pp. 58; 64).

L'alimentazione è parte dell'identità, costruita intorno ad abitudini sin da bambini, tra carni proibite e vietate, tra la quotidianità del cibo italiano e la cucina familiare che tramanda spezie e sapori dell'altrove, divenuto cibo-legame con parenti lontani.

***Da'wa* ed etica della cittadinanza**

Per comprendere più da vicino le attività sociali dei giovani del GMI, è bene introdurre il concetto di *da'wa*. Con questo termine s'intende, in maniera semplificata, il proselitismo dell'islam nello spazio pubblico, la sua diffusione e comprensione. Seguiamo la definizione che ne dà Bausani:

Da'wa è l'invito a migliorare sé stessi e chi ti sta intorno, quindi la tua società sulla via di Dio. Quindi è una realizzazione personale, attraverso il miglioramento di sé, ma è anche attività per diffondere e far comprendere l'islam. Il concetto di *da'wa* è quindi *jihad* [lo sforzo per vincere le proprie passioni] nel senso più profondo del termine (Bausani 1997, p. 100).

I giovani italo-musulmani vogliono capire come conciliare il miglioramento di sé stessi, lo sforzo di vivere i precetti dell'islam in un contesto europeo e italiano, non più visto come terra di "infedeli", ma come "casa del trattato" (*dar al-'ahd*) e anche la "casa dell'appello di Dio" (*dar ad-da'wah*), secondo quanto espresso da Ramadan. Secondo il teorico dell'islam europeo, i musulmani nei paesi occidentali godono di più diritti rispetto alle nazioni d'origine, ma è anche il luogo in cui devono trasmettere il messaggio religioso, per far conoscere la spiritualità e l'etica dell'islam, coniugata con le norme europee. La fede non può rimanere un atto privato, ma deve tradursi in azione e comportamenti; le persone devono porre in atto un'agency che coniughi "pratica e spiritualità, educazione e trasmissione" in un'interazione attiva con l'ambiente, a partire dalla conoscenza dei testi sacri (Ramadan 2006, pp. 115-116). I musulmani devono diventare testimoni dei valori dell'islam, e devono vivere i luoghi in cui si abita come "spazio di responsabilità" (Ivi, pp. 107-109). I musulmani che vivono in Italia appartengono infatti alla comunità islamica (*umma*) in quanto credenti, ma sono cittadini italiani e dunque si riconoscono nella Costituzione: è quello che si chiama la "doppia lealtà" (alla religione e allo stato) (Salih 2008). La fedeltà all'insegnamento islamico e alla propria coscienza impone di vivere conformemente alle leggi del Paese in cui si vive (Ramadan 2006, p. 133). Per questo dovrebbero essere buoni credenti e buoni cittadini, e conciliare la fede con le norme costituzionali. Questo comporta rispettare le leggi dello stato italiano, ma rifiutare quelle pratiche considerate *haram* come bere alcolici o praticare l'interesse bancario (*ribà*). Perché vi sia un vero trattato, sarebbe necessaria un'intesa tra lo Stato e le comunità islamiche, non ancora presente in Italia, che garantisca loro la possibilità di costruire moschee, avere cimiteri con riti islamici, la diffusione dei prodotti *halal*.¹⁶

Il discorso non è diventare cittadini in qualunque modo, a qualunque costo. Qui si congiungono nella loro universalità i principi islamici dell'azione umana e i principi costituzionali dell'impegno civile: tutti si fondano sulla dignità dell'essere umano e tut-

¹⁶ Anche i giovani sono attenti a questi ambiti e alle differenze. È in atto una ricerca, dal 2022, con colleghi giuristi e veterinari dell'Università di Camerino e Perugia sul tema dei prodotti *halal*, a cui sto collaborando.

ti esigono un'etica. Ecco perché sosteniamo l'idea di promuovere una vera "etica della cittadinanza" [...] Significa insistere, nei confronti dei cittadini musulmani, non sul mantenimento del sentimento dell'alterità, ma sulla consapevolezza del loro apporto e del loro contributo alla società in generale (Ramadan 2006, p. 218).

Per cogliere ancora meglio questo concetto, ne introduco un altro, che è quello di *niyya*, intenzione di fede, che consiste nel rinnovare la fede attraverso le azioni che si compiono, oggetto di alcuni *hadith*, che sottolineano come le azioni valgono per le intenzioni che le animano (Imam An-Nawāwī, 2005, p. 31). Parliamo di un atto, collegato alla preghiera quotidiana, condizione indispensabile a ogni atto rituale (Chebel 1998, p. 125), tanto più se si vive in un paese secolarizzato. L'argomento è stato oggetto di discussione in uno dei pomeriggi al centro culturale islamico e Houda introduce il tema e legge alcuni versetti, per farne comprendere l'importanza.

Saba Mahmood, in un importante saggio del 2003 sul revival islamico tra le donne nelle moschee de Il Cairo, chiarisce bene il senso di questa relazione, nella forma di un'agency che connette un'intensa attività di preghiera ad una nuova consapevolezza della vita quotidiana, capace di collegare la dimensione religiosa con quella sociale. Nell'esperienza egiziana le donne vivono la preghiera come forma di riflessività per comprendere il proprio ruolo nella società, utilizzandola come stimolo a una dimensione etica nella vita sociale. La preghiera viene dunque letta non come fine a sé stessa, ma risignificata per obiettivi specifici, poiché contribuisce alla formazione di una disposizione etica verso gli altri (Mahmood 2003, p. 843; 845). Se si compie il rituale della preghiera con il giusto tipo d'intenzione (*niyya*), questa si radica nei comportamenti, connettendo apprendimento, memoria ed esperienza per costruire il sé, come un *habitus*, per cui corpo (la preghiera è collegata a movimenti corporei), mente ed emozioni vengono "allineati simultaneamente" per raggiungere una competenza. Pur rifacendosi al concetto di *habitus* di Bourdieu, Mahmood sottolinea come nell'islam vada intesa come una prassi pedagogica per acquisire un carattere morale, coordinando disposizioni interne e comportamento esteriore (Ivi, pp. 850-51), in un intreccio tra etica e libertà, orizzonte religioso e pratiche sociali. Rosa Parisi ha indagato pratiche religiose delle donne musulmane a Roma e anche lei vede il legame tra preghiera e presa di coscienza delle proprie aspettative e potenzialità, una sorta di "disciplina della resistenza" (Parisi 2020, p. 155).

In Italia la connessione tra fede e azione porta le giovani musulmane a un'etica della cittadinanza, che coniughi fede e azione, preghiera e *agency*. Questa esperienza viene spesso condivisa con i partner: la gran parte delle giovani ha una relazione di coppia con musulmani e con loro condividono pratiche e preghie-

re. Zineb, spiegando il rapporto col marito, parla di “dimensione romantica”, quando si svegliano per la preghiera dell’alba (*al-fajr*) o quando digiunano insieme durante il mese di ramadan, rafforzando il legame di coppia.

Le modalità con le quali i giovani del GMI praticano la loro *da’wa* sono molto articolate e contraddistinte da azioni sociali e culturali, come organizzare seminari su diversi temi (seconde generazioni, integralismo islamico, dialogo inter-religioso) che li vede coinvolti come soggetti attivi e propositivi. La cultura del dibattito è entro la dimensione democratica occidentale, come la dimensione civica, intesa come partecipazione a progetti di quartiere o sociali. Si sentono investiti di responsabilità come cittadini e non solo in difesa della propria comunità religiosa, anche se l’etica islamica deve orientare le azioni del credente.¹⁷

La loro partecipazione a eventi organizzati da associazioni culturali e politiche li vede relatori sull’uso/abuso dei media nella rappresentazione delle donne musulmane o del terrorismo islamico. La coscienza di essere cittadini si esprime nell’impegno sociale, come la partecipazione alle Marce della Pace svolte da Perugia ad Assisi, o nelle pratiche di solidarietà e di giustizia sociale: non a caso diversi tra loro studiano infermieristica, medicina, biotecnologia, servizio sociale.

Tra le varie iniziative, ricordo un seminario di tre giorni organizzato in un paese del lago Trasimeno, durante le feste di Pasqua del 2017, dal titolo *Equilibriamoci. L’arte di vivere sul filo*. I temi trattati erano i diritti e doveri del buon musulmano, la questione dell’islamofobia. Invitata a tenere una relazione sulle seconde generazioni, coinvolgo i giovani partecipanti a raccontare il proprio vissuto e le diverse identità nelle quali si riconoscono. Partecipano degli studenti romani di origine indiana e *gmine* di Perugia. Il tema delle discriminazioni emerge nelle loro storie:

Bisogna dare “tempo al tempo” e aspettare un’altra generazione per superare le discriminazioni. Nel frattempo, è necessario fare quello che facciamo: studiare, diventare migliori, essere meglio degli altri, rispettare le regole (studentessa di origine marocchina).

Non è una causa persa. Allora perché facciamo campeggio, *da’wa street*? Io parlo con chiunque, gli spiego cos’è un buon musulmano. Noi ci dobbiamo impegnare a dare l’immagine giusta, anche se ci sono persone che sbagliano (Ferdawz, studentessa di origine marocchina).

¹⁷ Copertino, che ha indagato le qualità morali e le soggettività dei credenti in una moschea a Milano, sottolinea come l’imam si affidi agli *hadith* per sollecitare una condotta devota del buon musulmano italiano, per adottare una *da’wa* a beneficio della comunità. Infatti, le buone pratiche (le azioni per la comunità) sono preponderanti rispetto alle azioni rituali (il formalismo delle regole) ai fini della salvezza dell’anima (Copertino 2013, p. 54).

Sono attenti a mostrare un farsi pubblico dell'islam con le proprie convinzioni, con lo studio e le attività culturali, ma ancora non si sentono accettati pienamente come cittadini.

Dopo il crollo del comunismo, l'occidente ha trovato un nuovo nemico, un nuovo capro espiatorio che siamo noi. Se non prendo alcolici, mi dicono che sono troppo rigido, ma se l'islam dice di non bere non devo farlo. Se mi isolo a pregare, mi guardano male. Suddividono i praticanti dai non praticanti: per me non ha senso questa divisione. Purtroppo, il praticante è visto negativamente e devo farmi forza per andare avanti. I doveri e gli obblighi sono diversi tra cristiani e musulmani (studente di origini indiana).

La questione della cittadinanza vede diversi autori confrontarsi sui temi della migrazione, tra locale e transnazionale (Ong 2005; Benhabib 2006; Isin 2009). Ong parla di "regimi di cittadinanza" che dipendono dalle diverse condizioni economiche e dal sistema di disuguaglianze nel quale sono coinvolti gli immigrati; Benhabib parla di "cittadinanza frammentata" in relazione ai "legami di fedeltà" chiesti ai migranti per essere inclusi nello stato-nazione; la loro inclusione differenziata è definita dai vincoli democratici che dimostrano. Isin propone un'ottica più articolata: il migrante sfida l'idea di una cittadinanza basata su una singola lealtà, quella di un'identità basata sull'appartenenza familiare e territoriale (Isin 2009, p. 380). Per lui invece la cittadinanza è un flusso, è dinamica, basata sulle forme che assume nelle pratiche locali, nei valori comuni, nei modi di costruzione politica del soggetto. Vedere la fluidità dei confini fra diritti sociali e politici su differenti scale territoriali, dalla città agli spazi transnazionali, inglobando il processo di de-territorializzazione dei confini nazionali. I nuovi attori della cittadinanza sono *activist citizen*, cittadini in lotta per i loro diritti e per cambiare i contesti sociali nei quali vivono (Parisi 2023, pp. 201-204).

In quest'ottica diventa interessante vedere i percorsi di alcune di loro, tesi a rivendicare spazi di lavoro e di azione pubblica, in sintonia con i valori comuni. Penso a Maymouna, attiva nel dialogo interreligioso da donna praticante, ma al tempo stesso impegnata nell'associazione dei genitori nella scuola dei figli, partecipando a eventi istituzionali durante il Natale, portando i valori della pace e della solidarietà. L'etica della cittadinanza si esprime infatti nella partecipazione attiva nella vita del proprio quartiere o della propria città, portando sia i propri valori religiosi che quelli di responsabilità sociale nella collettività di cui ci si sente parte.¹⁸

¹⁸ L'Associazione Genitori Torgiano", con la partecipazione attiva di Maymouna Abdel Qader, ha organizzato per il Natale 2023, in collaborazione con la scuola elementare e con il patrocinio del

La scelta dell'hijab

Ho incontrato ragazze consapevoli dell'importanza della formazione e dell'indipendenza lavorativa, anche se l'uso dell'*hijab* rende difficile la ricerca di un lavoro, che non sia quello della mediatrice culturale. Diverse tra loro collaborano con istituzioni scolastiche per superare le conflittualità emergenti tra famiglie durante le feste cattoliche, disponibili a un vero dialogo interreligioso.

La questione del velo è spesso al centro di dibattiti, come nei pomeriggi al centro islamico, dove c'è la libertà sulla decisione di portarlo o meno, poiché non obbligatorio (Mernissi 1999; Delphy 2006, Barlas 2012). Il velo è sempre stato oggetto di contenzioso politico, e fu rimesso spesso contro il modello femminile occidentale, come in Algeria o in Iran (Salih 2008). Certo è che il modo di portare il velo, spesso indossato per praticità o per tradizione dalle loro madri, assume per queste giovani un significato diverso: il "nuovo velo" è segno di una differenza, un *marcatore religioso* (Roy 2009), una scelta ponderata e difficile, che comporta sacrifici e discriminazioni. Zyneb si lamenta che il suo velo le impedisce di lavorare come infermiera, nonostante la laurea, mentre è consentito alle suore in tanti istituti sanitari. Così racconta Ferdawz un pomeriggio:

Sono partita per un mese e sono andata a trovare i nonni. Quando sono tornata a Perugia, sono andata a lezione e uno studente mi ha detto: "Cosa hai nello zaino? Una bomba che hai preparato a casa tua? Sono rimasta malissimo.

Le donne velate, che vorrebbero rappresentare il volto pacifico dell'islam, per chi è contrario alla loro presenza, diventano il simbolo di altre preoccupazioni: quello di stare qui per fare figli musulmani, convertire altri cittadini, progettare attentati. La "maschera" di pacifista nasconde così il vero volto dello/a musulmano/a, quello del martire, dello *shaib* pronto a immolarsi per la *jihād*. Ferdawz partecipa attivamente al blog *MAI+ Islamofobia – Monitoraggio Anti Islamofobia*,¹⁹ che raccoglie frasi e atteggiamenti islamofobici, per rendere consapevole il pubblico delle discriminazioni subite dai musulmani e come documentazione del clima d'odio che non accenna a diminuire.

Comune di Torgiano, un'iniziativa dal titolo: *Natale sotto il segno della pace*, con eventi come il teatro dei burattini, concerti, dialogo con i ragazzi della parrocchia. Maymouna partecipa ai dialoghi interreligiosi, come quello del 27 ottobre 2023, svolto ad Assisi, nel quale hanno pregato insieme per la pace in Palestina una musulmana, un'ebrea, una ortodossa romena, una etiopica, un'anglicana. Il giorno successivo si è tenuta una tavola rotonda dal titolo *Possono le religioni fermare la guerra?* alla quale lei ha partecipato come membro attivo del centro islamico di Perugia.

¹⁹ Cfr: <https://maipiuislamofobia.wordpress.com/> (consultato il 19/1/2024)

La questione viene ripresa quando alcune ragazze decidono di togliere il velo, dovuto alla difficoltà del trovare lavoro: ne parlano insieme per paura di essere criticate o non più accettate dal gruppo. C'è chi tra i ragazzi trova sconveniente questa scelta, mentre altre capiscono e non giudicano. Maymouna ricorda che si può essere buone musulmane anche senza velo, se la fede è sincera. Ognuna deve sentirsi libera di decidere delle proprie scelte e dei motivi per cui lo fa; l'importante è rifiutare le cattive azioni. Il velo inoltre trova nuove modalità di essere portato: c'è chi lo mette a mo' di turbante, come un cappello, con il collo libero; chi mette una sorta di cuffia che copre i capelli: i modi si rinnovano nelle forme. È quello che si chiama l'innovazione (*bid'aa*), ciò che è vietato dai salafiti, molto rigidi nelle pratiche.

Diverse autrici evidenziano come esista uno sguardo coloniale che costruisce una "donna musulmana" del terzo mondo come uno sguardo sottomesso che emerge triste sopra il *niqab*. Gli studi postcoloniali, a partire dalla Spivak, hanno sottolineato le ambiguità del femminismo occidentale nei confronti delle donne del sud del mondo quale "missione civilizzatrice", poiché propone una unica via di emancipazione e continua a ribadire la dicotomia democrazia/tirannide, sviluppo/arretratezza (Spivak 1994, pp. 66-111). Jasmine Zine da anni dedica le sue riflessioni alla doppia oppressione di razzismo e islamofobia verso le donne musulmane: le sue ricerche nelle scuole canadesi evidenziano le forme nelle quali il patriarcato e il sessismo delimitano i confini della vita quotidiana: quello che lei definisce *gendered Islamophobia*.

Central to the analysis of Muslim women and girls in Western diasporas is the notion I refer to as "gendered Islamophobia." This can be understood as specific forms of ethno-religious and racialized discrimination leveled at Muslim women that proceed from historically contextualized negative stereotypes that inform individual and systemic forms of oppression. Various forms of oppression, for example, racism, sexism, and classism, are rooted within specific ideological/discursive processes and supported through both individual and systemic actions. In the case of gendered Islamophobia, the discursive roots are historically entrenched within Orientalist representations that cast colonial Muslim women as backward, oppressed victims of misogynist societies (Zine 2006, p. 240).

Le giovani del GMI promuovono un testo su "I diritti delle donne nell'Islam", nel quale sono riportati i versetti coranici più importanti, che mettono al centro il rispetto delle donne: "Esse agiscono coi mariti come i mariti agiscono con loro, con gentilezza" (Bausani 1997, II, 228, p. 26). Ricordano il diritto alla proprietà, l'amore nelle relazioni coniugali: "E uno dei Suoi Segni è che Egli v'ha create da voi stessi delle spose, acciocché riposiate con loro, e ha posto fra di voi compassione e amore. E certo in questo v'ha un Segno per gente che sa meditare" (Bausani 1997, XXX, 21, p. 296).

L'obiettivo è dimostrare che le donne musulmane hanno diritto all'istruzione e al matrimonio libero, e ricordano come nella cultura islamica vi siano diritti e responsabilità, tra uomini e donne, che si completano a vicenda. Il nuovo velo, quello che portano le giovani del GMI, è un segno di riconoscimento, di appartenenza a una religione, un modo di affermare la loro fede nelle difficoltà quotidiane, cui vanno incontro nel lavoro e nelle relazioni sociali.

L'hijab è importante nel rapporto con gli uomini. L'hijab chiede rispetto all'uomo che non deve sminuire il mio corpo [...] Il velo mi protegge dagli uomini ovunque io sia. In Italia, per esempio, quasi sempre la prima domanda è: – perché porti il velo? – Spiegato questo e il significato di rispetto che per me racchiude i ragazzi italiani mi rispettano! (studentessa di origine giordana).²⁰

Le donne che indossano il velo sono fortemente contrarie al *burqa* afghano. Sumaya Abdel Qader, in un romanzo autobiografico, racconta del suo viaggio in Arabia Saudita, dove è costretta a indossare la *abaya*, il lungo abito nero con foulard nero abbinato e la *niqab*, la stoffa che copre il viso.

Una volta, per non averlo messo al mercato, mi prendo le frustate sulle gambe da un “guardiano della morale religiosa” che mi urla: “Copriti il viso!” [...] Da quel momento non ho più voluto portare né l'abito scuro né coprirmi il volto. E chi osava riprendermi lo liquidavo sempre con la stessa battuta: “portami le prove scritte nel Corano o nella Sunna che devo vestirmi di nero e coprire il viso e io lo farò subito”. Ovviamente nessuna risposta mi è mai giunta (Abdel Qader 2008, pp. 92-93).²¹

Dal loro impegno pubblico, sociale e politico (tra loro vi sono state candidate ad elezioni comunali) emerge il rifiuto di essere considerate solo in base alla religione e non alle loro competenze: la loro identità non si esaurisce nel credo, ma si sviluppa nelle forme di *agency* con le quali danno forza al loro essere italiane e musulmane. E in quanto cresciute in una società nella quale le donne rivendicano i loro diritti, si oppongono a matrimoni combinati e lottano contro la violenza di genere.²²

²⁰ Intervista dell'ottobre 2017.

²¹ I riferimenti al velo nel Corano, in diverse accezioni, sono: XXXIII, 53; XXXIII, 59; XXIV, 31. Si parla di cortina che separa gli spazi o di velo per distinguere le musulmane da altre donne; ma mai si parla di un abbigliamento che copre interamente il viso e il corpo.

²² Ricordo il *Progetto Aicha* del CAIM (presente a Milano e diverse città lombarde), composto da donne di seconda generazione, attivo contro la violenza di genere tra le famiglie immigrate di religione musulmana attraverso corsi di formazione, anche per coinvolgere gli *imam* a riconoscere la violenza sulle donne. L'attuale presidente è Amine Al Zeer.

In questa sede voglio anche ricordare un evento particolarmente interessante, una rappresentazione teatrale, *Il volo degli uccelli* di Farīd al-din Attār (uno scrittore persiano) del giugno 2016 con il Teatro di Sacco, un'associazione teatrale locale che svolge spesso attività nelle scuole superiori. Il teatro nordafricano si sviluppa sul piano religioso, con testi poetici e canti, più simili alle sacre rappresentazioni (Ruocco 2010), dunque un teatro vicino al rito. In particolare, questo testo usa la metafora degli uccelli, che devono decidere chi sarà il loro re. Il più saggio, l'upupa, convince gli altri a cercare Simurgh, simile alla fenice. Il viaggio rappresenta la ricerca di Dio e l'upupa il maestro sufi, mentre gli altri uccelli sono metafora dei diversi vizi umani, che ostacolano il cammino verso l'illuminazione. Questo esempio rende chiaro il senso della *da'wa*: migliorare sé stessi e presentare i valori dell'islam. Ogni ragazza portava il suo *hijab* e il testo rendeva evidente il senso del teatro religioso e la metafora della lotta per il bene. Ognuno dei protagonisti era cresciuto nell'esperienza teatrale ed era contento di aver fatto conoscere il testo attraverso un evento culturale, con ampia presenza di pubblico. Il regista, nel dibattito seguito allo spettacolo, aveva spiegato come anche per lui fosse stata un'esperienza importante sul piano relazionale, come superamento di alcuni stereotipi sulla religione islamica.

Questi giovani sono espressione di una cittadinanza attiva, di un "islam pubblico" e una *jihad* sociale, in un dibattito con la società civile e le istituzioni, che dà spazio all'etica della cittadinanza. Sono giovani *embeddedness* tra umma e costituzione (Acocella, Pepicelli 2018, p. 34), tra la memoria dei padri e il desiderio del futuro, radicati in un occidente europeo che fa fatica a vederli come nuovi cittadini, poiché ancora oggetto di scarsi riconoscimenti giuridici e religiosi. Perché la pratica religiosa possa influenzare le relazioni sociali, occorre una corrispondenza "tra lo stato del cuore e il senso dell'azione", nell'ottica di un'attenzione all'ambiente, ai diritti umani, per una responsabilità attiva e intelligente (Ramadan 2006, pp. 167-168). Rifiutando l'assimilazione e cercando di arginare l'esclusione, cercano di riconcettualizzare il concetto di cittadinanza e di appartenenza, basata su criteri di omogeneità territoriale come presupposto dello stato. Attraverso pratiche sociali e politiche, rendono "possibile il mantenimento di diverse e molteplici appartenenze e lealtà e propongono un superamento della logica dell'integrazione nazionale" (Salih 2003, p. 156).

È difficile anche trovare un'etimologia giusta per descriverci. Siamo ancora un prodotto in attesa di classificazione, in una società che è ancora ferma ad una visione di un'Italia statica e non dinamica [...] Nuovi italiani? O semplicemente italiani? L'italiano, dunque, è solo colui che con i suoi avi ha contribuito a renderla tale? Possiamo ritenerci nuovi contribuenti. L'Italia è fatta di una storia e noi ne facciamo parte (Abdel Qader 2015, p. 34).



Bibliografia

AA.VV.

2004 Il nostro islam. I musulmani d'Europa. *Limes*, 3/04, pp. 23-202.

Abdel Qader, S.

2008 *Porto il velo, adoro i Queen. Nuove italiane crescono*, Sonzogno, Milano.

2019 *Quello che porto in testa*, Sonzogno, Milano.

Abdel Qader, M.

2015 *Ho viaggiato per mondi, modi, identità, fino....* Aliseicoop, Perugia.

Abu-Loghod, L.

2013 *Do Muslim Women Need Saving?*, Harvard University Press, Cambridge.

Acocella, I., Pepicelli, R. (a cura di)

2018 *Transnazionalismo, cittadinanza, pensiero islamico*, Il Mulino, Bologna.

Appadurai, A.

2005 *Sicuri da morire*, Meltemi, Milano.

Asad, T.

2009 The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui parlo*, 17 (2), pp. 1-30.

Barlas, A.

2012 *Femmes musulmanes et oppression: lire la libération à partir du Coran*, in Z. Ali, (ed.) *Féminismes islamiques*, La Fabrique, Paris, pp. 71-97.

Bausani, A. (a cura di)

1997 *Il Corano*, BUR, Milano.

Benhabib, S.

2006 *I diritti degli altri. Stranieri, residenti, cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano.

Bowen, J.R.

2004 Does French Islam have borders? Dilemmas of domestication in a global religious field. *American Anthropologist*, 106 (1), pp. 43-55.

2012 *A new Anthropology of Islam*, Cambridge University Press, Cambridge.

Campanini, M. (a cura di)

2005 *Dizionario dell'islam*, Rizzoli, Milano.

Chaouki, K.

2005 *Salaam Italia. La voce di un giovane musulmano in Italia*, Alberti, Reggio Emilia.



Chebel, M.

1998 *Islam. Simboli di una tradizione*, Mondadori, Milano.

Copertino, D.

2013 L'autorità in questione: Islam e modelli di soggettività devota nelle discussioni in Moschea a Milano. *Lares*, 79 (1), pp. 45-72.

Delphy, C.

2006 Antisexisme ou antiracisme. Un faux dilemme. *Nouvelles Questions Féministes*, 25 (1), pp. 59-83.

Falteri, P.

2011 *Laboratori e dintorni* in P. Falteri, F. Giacalone (a cura di), *Migranti involontari. Giovani "stranieri" tra percorsi urbani e aule scolastiche*, Morlacchi, Perugia, pp. 259-278.

Fava, F.

2008 *Lo Zen di Palermo. Antropologia dell'esclusione*, Franco Angeli, Milano.

Filali-Ansary, A.

2003 *Islam e laicità. Il punto di vista dei musulmani progressisti*, Castelvecchi, Roma.

Frisina, A.

2007 *Giovani musulmani*, Carocci, Roma.

Gandolfi, P.

2006 *Lo spazio transnazionale e i migranti marocchini: essere coinvolti nei processi di sviluppo sfruttando l'essere "in-tra."*, in E. Trevisan Semi (a cura di), *Mediterraneo e migrazioni*, Il Ponte, Venezia, pp. 51-68.

Giacalone, F.

2011 *Giovani musulmani tra bisogno d'integrazione e confini d'appartenenza* in P. Falteri, F. Giacalone (a cura di), *Migranti involontari*, Morlacchi, Perugia, pp. 135-193.

2012 Les enfants d'immigrés en Ombrie: milieu urbain et pratiques religieuses des jeunes musulmans. *Migration Société*, XXIV, (141-142), pp. 171-196.

2020 Islamofobia e sessismo nella rappresentazione delle donne musulmane in Italia. *Voci*, XVII, pp. 198-222.

2021 *Tra hijab e pratiche sociali. Generazioni di donne musulmane in Italia*, Franco Angeli Milano.

Guerzoni, G., Riccio, B. (a cura di)

2009 *I figli dell'immigrazione tra scuola e associazionismo: sguardi antropologici*, Guaraldi Universitaria, Rimini.

Guerzoni, G.

2019 *Le dinamiche interculturali nella scuola: uno sguardo antropologico*, in F. Giacalone (a cura di) *Il tempo e la complessità*, Franco Angeli, Milano, pp. 250-282.



- Imam An-Nawāwi
2005 *Les quarante hadiths*, Albouraq, Paris-Libane.
- Isin, E.F.
2009 Citizenship in flux: the figure of activist citizen, *Subjectivity*, 29 (1), pp. 367-388.
- Laurence, J., Vaïsse, J. (eds)
2006 *Intégrer l'islam. La France et ses musulmans: enjeux et réussites*, Odile Jacob, Paris.
- Lazzarin, G.
1990 *La foresta degli alberi genealogici*, in D. Canciani (a cura di), *La città invisibile. Storie di Mestre*, Arsenale Editrice, Venezia, pp. 166-171.
- Mahmood, S.
2003 Ethical Formation and Politics of Individual Autonomy in Contemporary Egypt. *Social Research*, 70 (3), pp. 837-866.
2005 *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press Princeton.
- Massari, M.
2006 *Islamofobia. La paura e l'islam*, Laterza, Bari.
- Mernissi F.
1991 *The Veil and the male Elite: a feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Perseus Book, New York.
2002 *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Giunti, Firenze.
- Miranda, A.
2012 Les enfants d'immigrés en Italie entre assignations et revendications. *Migration Société*, XXIV (141-142), pp. 61-70.
- Notarangelo, C.
2011 *Tra il Maghreb e i Carruggi. Giovani marocchini di seconda generazione*, CISU, Roma.
- Okin Miller, S. (ed.)
1999 *Is Multiculturalism bad for Women?*, Princeton. Princeton University Press.
- Ong, A.
2005 *Da rifugiati a cittadini*, Raffaello Cortina Editore, Milano.
- Parisi, R.
2020 *Donne musulmane nei luoghi di preghiera*, in R. Parisi (a cura di), *Compagni/e di viaggio. Le associazioni laicali nelle religioni*, Franco Angeli, Milano, pp. 133-166.



- 2023 *Panorami contemporanei della mixité. Coppie miste tra vita quotidiana e politiche istituzionali*, Rubettino, Cosenza.
- Ramadan, T.
2015 *Être occidental et musulman aujourd'hui*, L'Archipel, Paris.
2006 *L'islam in occidente. La costruzione di una nuova identità musulmana*, Rizzoli, Milano.
- Roy, O.
2003 *Global Muslim. Le radici occidentali nel nuovo islam*, Feltrinelli, Milano.
2009 *La santa ignoranza. Religioni senza cultura*, Feltrinelli, Milano.
- Ruocco, M.
2010 *Storia del teatro arabo*, Carocci, Roma.
- Salih, R.
2003 Transnazionalismo e multiculturalismo. Pratiche di resistenza e meccanismi di contenimento. *Contemporanea*, VI (1), pp. 150-157.
2008 *Musulmane rivelate*, Carocci, Roma
- Sayad, A.
1999 *La double absence*, Seuil, Paris.
- Spivak, G.C.
1993 *Can the Subaltern Speak?*, in P. Williams, L. Chrisman (eds.), *Colonial Discourse and Post-colonial Theory. A reader*, Columbia University Press, New York, pp. 66-111.
- Tibi, B.
2009 Islamism and Democracy: on the Compatibility of Institutional Islamism and the political Culture of Democracy. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 10 (2), pp. 135-164.
- Vercellin, G.
1996 *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino.
- Vicini, F.
2021 Fra islam e italianità. Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale. *Antropologia pubblica*, 7 (2), pp. 143-163.
- Zine, J.
2006 Unveil Sentiments: Gendered Islamophobia and Experience of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School. *Equality & Excellence in Education*, 39 (3), pp. 239-252.



Figli di un Dio minore?

Eredità migratorie ed alterità nelle scuole di confine

Children of a Lesser God?

Migratory Legacies and Otherness in Border Schools

Roberta Altin, Università degli Studi di Trieste
ORCID: 0000-0002-5545-2739; raltin@units.it

Abstract. Based on a brief historical analysis of the educational and social integration of the children of migrants in the Trieste border area after the Second World War, this paper seeks to deconstruct the categories of “second generation” and “children of migrants” through a comparative analysis of these concepts as applied to the construction of “Italian-ness” and Italian citizenship in the school, then and now. The aim is to show how the uncritical construction of such labels produces radical otherness, heterodetermined by a conservative perspective that tends to preserve many of the privileges of “natives” and certain social classes. The history of the Italian school and the nationalistic rhetoric still tied to the idea of “blood” lineage and belonging to the “body of the nation” show an inability to think about forms of recognition for “mobile” or heterogeneous identities, which in practice already constitute the composite historical basis of the Italian nation. The (unfinished) law on citizenship, the education of students with “migrant backgrounds”, the political and media representations indicate an Italy anchored in mythologies of an imaginary past in which identity has its “roots”. Placed in a European context or a global scenario, this vision of “Italian-ness” is myopic in its view of the demographic, social and political present/future.

Keywords: Italianness; border; migrant children; schooling; social exclusion.

Introduzione

Tu ami la lingua del tuo paese, non è vero? L'amiamo tutti. [...]
L'amiamo perché l'hanno formata, lavorata, arricchita,
trasmissa a noi come un'eredità sacra milioni e milioni d'esseri del nostro sangue,
dei quali, per secoli, ella esprime il pensiero, e le sue sorti furon le sorti d'Italia,
la sua vita la nostra storia, il suo regno la nostra grandezza.
E. De Amicis, *L'idioma gentile*, 1905



Language skills can be dangerous,
so use a little common sense.

So long, William.

J. Leeds (W. Hurt) in *Children of a lesser Good* (1986)

In questo articolo propongo di analizzare il ruolo svolto dalla scuola come presidio identitario di “italianità” nell’area di confine nord-orientale di Trieste. La tesi è che sia nell’immediato dopoguerra che nella fase contemporanea tale costruito identitario sia stato alimentato da politiche ufficiali e da pratiche quotidiane di esclusione dei figli/e dei migranti in cui l’istituzione scolastica ha avuto un ruolo fondamentale, soprattutto nel gioco di trasmissione generazionale. Il Friuli-Venezia Giulia è una regione autonoma con presenza di minoranze storiche riconosciute e tutelate dalla legge n. 482/1999 e con uno statuto speciale dal 1963 in virtù della sua posizione di confine. Durante il ventennio fascista la comunità slovena subì una forte persecuzione: il progetto di un’autarchia linguistica portò all’italianizzazione dei cognomi e delle scuole, fino alla censura ed esclusione della comunità slovena dalla vita pubblica, per oscurarne *in toto* l’esistenza. Lo “slavo” come elemento “allogeno” fu uno dei *leit-motiv* della propaganda fascista; la riforma gentiliana oltre a cancellare la toponomastica slovena, croata e tedesca dalla regione Friuli Venezia Giulia e Istria, aveva cercato di mettere in atto una vera e propria “bonifica etnica” nelle scuole perché: “L’Italia vuole dei cittadini che parlino la lingua dello Stato, e con legittimo orgoglio ricordo [...] che la cultura italiana è stata in ogni tempo faro di civiltà e onore e vanto del nostro popolo” (Gentile in Vinci 2011, p. 161; Andri, Mellinato 1994, p. 134). Negli anni successivi alla Seconda guerra mondiale gli istituti con lingua di insegnamento slovena riemersero lentamente, diventando testimoni depositari della resistenza partigiana che aveva sconfitto il nazionalismo fascista e di uno dei diversi modi di essere italiani in area di confine (Verginella 2008); ancor oggi nelle scuole per la minoranza slovena si respira una tradizione di pensiero antifascista, che si evince dall’attaccamento alle celebrazioni memoriali della resistenza.

Nel 2012 a Trieste in una scuola secondaria per la minoranza di lingua slovena si iscrive Gaia,¹ proveniente da una famiglia del centro Italia appena trasferitasi al Nord; i genitori familiarizzano con gli altri che sono prevalentemente madrelingua slovena, l’età media in classe è attorno ai dodici anni. Con la maggiore conoscenza e frequentazione sociale di Gaia dopo un po’ risulta evidente agli altri geni-

¹ Il nome è di fantasia, ma i fatti sono rigorosamente avvenuti e mi sono stati riportati da N.B., collega e amica che ringrazio per queste informazioni.

tori e insegnanti che il suo contesto familiare non ha alcun aggancio né interesse per la lingua e la comunità slovena, rivelando una forte propensione nazionalista contraria a scambi interculturali. Superata l'iniziale sorpresa, alla richiesta di spiegazioni riguardo la scelta di iscrivere Gaia in una scuola per minoranza slovena, la risposta immediata dei suoi genitori fu: "perché almeno qua non corriamo il rischio di avere dei cinesi come compagni di scuola per Gaia".

Era un primo segnale del cambio di percezione nel processo di costruzione del senso di "italianità" e di chi costituisce l'alterità in un'area storica di confine come quella di Trieste.² A distanza di dieci anni le dinamiche di questo tipo si sono ormai moltiplicate nelle scuole di Trieste e di Monfalcone, dove l'amministrazione comunale ha varato un piano per il triennio 2024-27 per "ridurre il sovraffollamento scolastico per evitare la preponderanza di studenti stranieri e per fare in modo che in ogni istituto comprensivo la maggioranza dei bambini in ogni classe sia italoфона". Secondo la sindaca di Monfalcone Annamaria Cisint: "si crea in questo modo una grave alterazione del sistema didattico e relazionale in considerazione che il background sociale, culturale, relazionale degli studenti non italoфoni risulta dominante e incide perfino sulla lingua parlata in classe, che non risulta essere l'italiano". Il paradosso, afferma, è che "gli alunni italiani, che sono in percentuale minoritaria rispetto agli stranieri, sono costretti a vivere in uno stato di isolamento al punto che molti genitori decidono di iscrivere i figli in altri comuni".³ Oppure iscrivono i figli nelle scuole di lingua slovena per sfuggire a questa "invasione" di figli di bangladesi o di altre nazionalità extra-europee, una diversità percepita evidentemente come estrema e non negoziabile. Sono forme di neo-razzismo⁴ oscillanti tra la grettezza esplicita che vuole omettere i problemi di classe sociale e la più sottile simulazione di un agire "politicalmente corretto" che segna tuttavia confini invalicabili per l'esercizio della piena cittadinanza italiana a chi eredita il background migratorio dai genitori.

Non è necessario richiamare lo studio classico di Fredrik Barth (1967) per comprendere quanto e come l'identità nazionale, in quanto processo relazionale,

² Per un approfondimento in merito alle dinamiche interculturali nelle scuole di confine rimando ai risultati della ricerca comparativa interdisciplinare del Progetto Interreg di Cooperazione transfrontaliera Italia-Slovenia "Eduka-Educare alla diversità" che ho coordinato come partnership italiana nel 2012-2014. I materiali didattici e di ricerca sono disponibili online: <https://www.eduka-itaslo.eu/pagina.php?p=projekt&lang=ita>; in particolare il report scientifico curato da N. Bogatec e N. Zudič Antonič (2014).

³ Orizzonte Scuola News: <https://www.orizzontescuola.it/il-caso-della-citta-di-monfalcone-dove-il-33-dei-cittadini-e-di-fede-islamica-il-sindaco-in-una-scuola-primaria-una-maestra-voleva-far-disegnare-un-cane-ma-non-e-stato-possibile/> (consultato il 23/1/2024).

⁴ Faccio riferimento soprattutto al razzismo differenzialista e xenofobia descritti da Aime (2016) e Stolke (1995).

venga definita e rimessa in campo soprattutto nelle zone liminali di frontiera. Può essere invece più interessante capire cosa succede quando i pashtun si trovano non più a contendere lo spazio identitario fra Pakistan e Afghanistan, ma in un'arena di frontiera collocata al termine della cosiddetta "rotta balcanica" che costituisce il percorso migratorio più utilizzato dal 2015 per entrare via terra in Europa. Afghani e pakistani rappresentano di fatto le nazionalità più rappresentate nelle domande di richiesta di asilo o di protezione internazionale alla Commissione Territoriale di Trieste, ma il mio intento è quello di allargare la profondità storica dello sguardo etnografico, per analizzare gli intrecci fra le appartenenze nazionali, le cosiddette minoranze "storiche", i rifugiati (italiani) di ieri e i migranti (non europei) di oggi.

Userò il campo etnografico di Trieste, una città di circa 200.000 abitanti, con un alto grado di eterogeneità dovuto alla presenza storica di diverse comunità linguistiche e religiose (Deganutti 2023), frutto della stratificazione di varie migrazioni con dinamiche complesse e intrecciate che la rendono un laboratorio ideale per comprendere l'eredità composita risultante da processi migratori in periodi storici diversi. Se l'alterità di ieri era costituita dagli slavi – o meglio *s'ciavi* – come ancora oggi si usa definirli con un termine dialettale denigratorio che accorpa sotto un'unica etichetta il variegato mondo ad Est del confine italiano, oggi la diversità assume le sembianze dei bangladesi, afghani o pakistani, ma in entrambi i casi la separazione fra chi è "dentro" come cittadino con pieni diritti e chi viene escluso si gioca soprattutto attraverso il passaggio transgenerazionale. Ed è interessante come la "narrazione di 'sangue e/o suolo', nella misura in cui consentono di costruire i confini dell'alterità, permettono di produrre anche un discorso, contraddittorio e negoziabile quanto si vuole sulla propria appartenenza" (Bachis 2013, p. 197).

In una zona di confine la funzione di organizzazione delle appartenenze risulta particolarmente evidente perché lo stato-nazione inteso come contenitore fisico e cognitivo ci educa a pensare attraverso "mappe" mentali (Lakoff, Johnson 2003) e la scuola costituisce il luogo fisico e politico dove si costruiscono queste appartenenze linguistiche e simboliche, tramite le scelte educative ma anche attraverso i contesti di frequentazione e di ascrizione sociale che impattano soprattutto sui figli dei migranti (Mezzadra, Nielson 2013). La relazione fra scuola e frontiera consente infatti un'osservazione dei processi storici di "incorporazione" della diversità in aree liminali di confine (Fabietti 2000) e parallelamente, la scuola-frontiera compare quando "nello scontro/incontro tra culture globalizzate, si presta attenzione non tanto al timore che si crei un sistema mondiale che elimini le culture dette tradizionali [...] quanto al fatto che, se resistenza c'è, è per preservare la differenza nel cambiamento culturale, in una scuola che diventa uno 'spazio di interscambio'" (Piasere 2004, p. 10).

Oltre alla bibliografia sulle seconde generazioni (Guerzoni, Riccio 2009; Falteri, Giacalone 2011) la ricerca scientifica su scuola e frontiera ci conduce spesso in contesti sudamericani (Tassinari 2000; Gomes 2019); in questo articolo vorrei adottare l'approccio teorico della "pedagogia degli oppressi" del brasiliano Freire contro ogni forma di discriminazione che si esercita "sulla lingua, la razza, il genere e l'etnicità [...] cosicché i vari gruppi oppressi possano diventare più efficaci nella loro lotta collettiva contro ogni forma di oppressione (Freire, Macedo 2008, pp. 74-75). Utilizzerò una comparazione storica fra le testimonianze di due diverse passaggi migratori: il cosiddetto "esodo" di circa 300.000 sfollati dai territori di Istria e Dalmazia passati alla Jugoslavia al termine della Seconda guerra mondiale, e la situazione oggi nello stesso territorio dei figli di migranti che riconducono a mobilità transnazionali del nuovo millennio. L'intento metodologico è quello di riflettere sulla sovrapposizione e sull'intreccio di queste diverse fasi della migrazione in un quadro relazionale che fa riferimento alla cosiddetta "svolta riflessiva" negli studi sulla migrazione (Amelina 2021a; 2021b), aprendo una comparazione sulle molteplici disuguaglianze e regimi di mobilità in gioco, con una prospettiva storica che abbraccia circa settant'anni di processi migratori in questo contesto. Una parte dei dati etnografici proviene da una ricerca applicativa effettuata tra il 2018 e il 2022 nelle scuole di Trieste e Monfalcone, utilizzando questionari e interviste all'interno del progetto FAMI-IMPACT contro la dispersione scolastica in contesti caratterizzati dalla presenza di alunni stranieri o con background migratorio (Altin 2022). La parte di analisi storica è invece frutto di una più recente ricerca finalizzata a ricostruire le memorie di ex profughi o figli di profughi istriani transitati per lo più attraverso i campi di prima accoglienza, utilizzando fonti di archivio, interviste in profondità e storie di vita che ho raccolto personalmente tra marzo e settembre 2023 (Altin 2024).

L'input per questo articolo viene dalle troppo frequenti ricorrenze storiche riscontrate come forme di marginalizzazione tra i figli di migranti di ieri e di oggi, "colpevoli" per nascita di portarsi addosso la migrazione dei genitori, svantaggiati in partenza come "figli di un Dio minore". La costruzione del confine come sito materiale, politico e simbolico rende esplicite le politiche nazionali ed europee e le traduce in pratiche di inclusione o di rifiuto dei migranti, generazione dopo generazione (De Genova 2017; Khosravi 2010). Da questa prospettiva, un confronto nel tempo tra diverse fasi storiche nello stesso contesto di confine può aiutare a evidenziare i cambiamenti più paradigmatici nei processi migratori, così come nella loro organizzazione, gestione e percezione pubblica (Donnan *et al.* 2017).

Figli di esuli istriani

Quando vivevo al Silos, ero abbandonata a me stessa, andavo a scuola sola, già dalle elementari a sei anni. Giravo fino all'altopiano da sola. Io mi vergognavo tanto... ma ero brava a scuola e facevo i compiti al doposcuola nel Silos... Gli insegnanti degli anni '50 erano terribili. Eravamo divisi tra maschi e femmine ed avevamo una settimana al mattino e una al pomeriggio. Mia mamma non mi ha mai accompagnato a scuola, non poteva, mi accompagnavano due compagne del Silos più grandi di quinta elementare, ma erano ripetenti, quasi tutti quelli del Silos lo erano. La maestra in prima, siccome ero arrivata una settimana dopo l'inizio della scuola, mi ha chiesto subito di andare alla lavagna e di scrivere "mela". Io ero distrutta: era il mio primo giorno di scuola e la maestra me l'ha fatto pagare subito il ritardo. E io l'ho scritto perché di pomeriggio avevo chiesto ad una mia cugina di insegnarmi l'alfabeto, e provavo a casa, da sola (R.C. 2023).



Fig. 1. R.C. nel doposcuola del Silos, Trieste 1962 (foto dell'informatrice, gentilmente concessa).

La storia raccontata da R.C. passa attraverso il Silos, il più grande centro di prima accoglienza per sfollati dall'Istria dopo la guerra, organizzato nel centro di Trieste tra il porto, la stazione ferroviaria e quella dei bus; oggi lo stesso Silos semi-diroccato è divenuto un rifugio informale per i richiedenti asilo che arrivano dalla rotta balcanica (Altin 2020). Come per gran parte dei *displaced people* del dopoguerra lo sfollamento era dovuto alla ridefinizione dei confini nazionali territoriali; nel caso degli istriani la scelta di migrare o meno dipese non solo dalle appartenenze alle varie comunità etno-linguistiche, come la storiografia nazionale sottolinea, ma anche dalla prospettiva di rimanere in un paese a regime socialista oppure di optare per l'Italia, abbandonando casa con lo status di profughi. È estremamente interessante notare come questo movimento migratorio, determinato dall'esito bellico come conseguenza diretta del fascismo che aveva cercato forzatamente di "italianizzare" tutte le aree eterogenee dell'Istria, venga oggi utilizzato come strumento ideologico di presidio ed emblema dell'italianità contro i nuovi "invasori" migranti che contaminano l'identità nazionale. Dopo un silenzio di quasi 40 anni, infatti la tragica vicenda bellica delle foibe, vicenda traumatica e complessa come tutti gli esiti violenti di guerre civili, viene re-interpretata in maniera semplicistica dalla destra italiana come "pulizia etnica" di martiri italiani che si opponevano all'invasione del nemico, slavo e comunista. Il governo nazionale e regionale finanziano una retorica nazionalistica tramite giornate commemorative come "Il giorno del ricordo", musei, mostre, serial televisivi ed educazione scolastica per rappresentare gli ex-esuli o profughi istriani come gli eroi che si sono sacrificati per fedeltà alla patria, omettendo tre particolari rilevanti (Catalan 2022, pp. 134-135): che in realtà i profughi provenivano da territori dove l'identità era ibrida e composita (Orlić 2023), che molti infoibati erano sloveni o croati e non solo italiani e, soprattutto, che il trattamento riservato agli esuli in Italia era stato molto simile a quanto succede ai migranti oggi: razzista e discriminatorio (Nemec 2015).

Molti figli dei profughi che erano stati smistati nelle baracche dei campi profughi dell'altopiano carsico vennero separati dalle famiglie per venire "educati" in collegi assistiti dall'Opera Profughi; altri ricordano ancora l'ostilità e le accuse ricevute all'epoca a scuola:

Gli italiani ci accusavano di connivenza e di aver lasciato il "paradiso socialista", eravamo visti con diffidenza; spesso ci trovavamo quindi a girare "in banda" solo tra noi bambini del campo profughi. Il collegio spesso era una soluzione perché nel campo c'erano situazioni troppo promiscue e non adatte a minori (L.V. 2023).



Fig. 2. L.V. con gli amici di scuola nel campo profughi, Trieste 1960 (foto dell'informatrice, gentilmente concessa).

Quelli che dopo i campi profughi in centro città venivano smistati nelle aree del carso sloveno, venivano identificati come fascisti “in fuga da Tito”. La polizia presidiava spesso i campi anche per paura che le persone di lingua slovena si scontrassero con i vicini sloveni (F.M. 2019).

Solo in famiglia si era liberi di esprimersi apertamente, mentre all'esterno si cercava di controllare il proprio linguaggio, sforzandosi di adeguarlo e livellarlo a quello degli altri per non essere derisi. come se l'essere profugo fosse una colpa o un termine dispregiativo, una vergogna da nascondere [...] La parola esule poteva sembrare più nobile, ma in realtà per molti denotava solo un usurpatore o un colluso col fascismo (Zennaro Marsi 2021, p. 26).

I profughi istriani vennero smistati dal governo italiano per lo più in campi profughi a ridosso del confine dove abitavano storicamente le popolazioni slovene; si trattava di un uso strumentale degli sfollati per bonificare zone in-

sediate considerate “a rischio” per l’italianità; tale forma di smistamento e segregazione spaziale nei campi periferici produrrà ovviamente ghettizzazione e problematiche sociali anche tra i figli dei profughi (Volk 2004; Nemeč 2015). In tutto il periodo dagli anni ’50 fino all’entrata nel 2004 della Slovenia nell’Unione Europea il rapporto con tutte le “minoranze” era conflittuale e la scuola predisponava a mantenere le comunità “tutelate” alla giusta distanza l’una dall’altra. Sloveni e istriani erano per lo più collocati in aree periferiche a ridosso del confine dove si crearono filiere linguistiche scolastiche separate a partire dalla scuola materna fino al ciclo completo delle secondarie, sebbene spesso in edifici collocati uno a fianco all’altro.

Solo dal recente confronto fra studiosi di storie e antropologie che scavalcano i vari nazionalismi metodologici accademici (Orlić 2023; Verginella 2008; Hrobat Virloget 2023) sono usciti documenti e dati etnografici che smontano e mettono in crisi la narrazione di una presunta omogeneità nazionale, sia nel suo luogo di origine, sia nel vissuto transgenerazionale. Se la documentazione richiesta per comprovare l’identità di un profugo istriano si basava prevalentemente sull’attestazione di competenze linguistiche in lingua italiana, è ovvio che tale criterio di verifica fosse alquanto discrezionale dopo vent’anni di scolarizzazione fascista in Istria. Dai documenti consultati nell’Archivio di Stato di Belgrado Mila Orlić (2019) dimostra che buona parte dei profughi della “zona B” dell’Istria,⁵ quella più coinvolta nell’esodo, avesse dichiarato già ai tempi dell’Impero Austro Ungarico una “non-appartenenza ad alcuna nazionalità”, optando per forme di identità locali dove convivevano pacificamente diversi idiomi ibridi, alternandosi. “Il criterio fondamentale per il diritto all’opzione per la cittadinanza italiana era determinato, oltre alla residenza sul territorio, dalla lingua d’uso” (Orlić 2023, p. 150). Era una norma già adottata dagli statisti asburgici per categorizzare la popolazione attraverso censimento, ritenuto uno dei criteri oggettivi. La realtà sociale era tuttavia storicamente plurilingue nelle prassi e più ambigua nelle oscillazioni dovute ai frequenti cambi di regime che imponevano diverse lingue con insegnamento obbligatorio, come sotto il regime fascista che per venti anni aveva rimosso

⁵ Alla Conferenza di pace di Parigi (1945-1947) l’Italia era presente come Stato sconfitto e responsabile del conflitto. La discussione sulla ridefinizione dei confini portò il 15 settembre 1947 all’istituzione del Territorio Libero di Trieste, che si estendeva fino all’Istria, prevedendo un governatore nominato congiuntamente dall’Italia e dalla Jugoslavia, mentre le Nazioni Unite (ONU) ne garantivano l’indipendenza. Poiché non fu possibile trovare un governatore comune, il territorio fu diviso dalla ‘Linea Morgan’ in Zona A (con Trieste) sotto il governo militare alleato e Zona B (l’entroterra istriano) sotto il governo militare jugoslavo. Questo spostamento delle linee geopolitiche causò una migrazione di 250.000-300.000 profughi, in quello che è noto come “l’Esodo”, dall’Istria jugoslava all’Italia; come spesso accade, un gran numero di questi sfollati rimase nella città più vicina al confine, Trieste (Colummi *et al.* 1980) in bibliografia è Colummi *et al.* 1980.



le lingue slovene e croate. La burocrazia dei Ministeri jugoslavi nel dopoguerra riconobbe l'appartenenza all'italianità solo a chi dimostrava di usare l'italiano come "lingua d'uso", cioè "usata abitualmente nelle relazioni sociali" (Orlić 2023, p. 151), dato che la maggior parte della popolazione dell'area di confine conosceva due o più lingue. In realtà il senso di appartenenza, così come le lingue erano declinazioni estremamente locali, *po našu* (alla nostra), che alternavano forme di dialetto istro-veneto, sloveno e croato senza alcuna specifica adesione integrale alla lingua nazionale normalizzata (Tomizza 2000, pp. 190-191).

Al contrario di quanto racconta la retorica nazionalistica, il fatto che il governo italiano nel dopoguerra avesse investito ingenti somme per "l'italianità" tramite la costituzione e il finanziamento di molte istituzioni educative, culturali e sociali per i profughi istriani nelle zone di confine rimandava all'esigenza istituzionalizzata di costruire un'identità nazionale, lasciando intravedere un implicito dubbio che questa non fosse poi così stabile e solida o che, addirittura si intrecciasse con altre identità e lingue. In effetti i figli dei profughi vennero accolti nelle scuole degli anni '50 e '60 come "stranieri", *s'ciavi* o comunque eredi di un costruito identitario legato alla scelta dei genitori, quasi fossero dei "portatori sani" del virus migratorio, pur essendo giuridicamente italiani. L'Opera Profughi, istituita nel dopoguerra per agevolare l'inserimento sociale degli esuli che andarono a costituire quasi un terzo della popolazione residente a Trieste, enfatizzava il carattere specifico dell'italianità adriatica e della sua lunga storia come punto di partenza di un processo di integrazione nazionale, ma la realtà risultava molto più problematica.

Fulvio Tomizza (2000, p. 129), scrittore di frontiera e profugo, racconta il suo vissuto di "straniero in patria": "In non pochi luoghi d'Italia dove i profughi italiani hanno tentato di inserirsi per eccesso di italianità, dai locali vengono chiamati 'slavi'". Lo scarto fra il culto di una patria per la quale avevano abbandonato la terra natia e l'accoglienza discriminatoria soprattutto a scuola emerge da molte interviste ai figli dell'esodo che riportano di essersi sentiti "stranieri" a scuola, per questioni linguistiche e sociali. Ricorda una profuga istriana intervistata da Mila Orlić (2023, p. 184) che nel primo periodo da sfollata in Italia: "non mi sono trovata molto bene, prima di tutto perché parlavano tutti dialetto e non capivo una parola, ero isolata, ero una straniera [...] All'inizio mi sentivo come una specie di *vu cumpra*". Come bene sottolinea il collettivo *Nicoletta Bourbaki* che rilegge in maniera critica la rappresentazione neo-nazionalistica nella classica filmografia sull'esodo:⁶ nell'"ideologia *Blut und Boden*, terra e sangue [...]

⁶ Collettivo Wu Ming, <https://www.wumingfoundation.com/giap/2019/01/fantasy-normacossetto-1-red-land/> (consultato il 22/02/24)

è fondamentale la rappresentazione dell'altro da sé: ad es. gli "slavi" addobbati come zingari in contrapposizione ai bambini italiani vestiti invece con abiti "normali". Anche i bambini istriani identificati come "slavi", scalzi e dalla carnagione ambrata, ricordano più che altro la rappresentazione leghista dei rom e degli immigrati" (Raimo 2019, p. 59).

Molto spesso gli insegnanti segnalavano nei registri i figli degli esuli come scolari "difficili" a causa della loro origine e del loro dialetto con uso delle doppie ignorato. Altri segnalavano spesso problematiche sociali familiari, soprattutto per chi viveva nei campi profughi o nei "borghi istriani" costruiti in periferia di Trieste negli anni '50 e '60.

Il fatto di venir denigrati per carenze linguistiche risulta veramente simile a quanto avviene alle cosiddette "seconde generazioni" di migranti oggi: in entrambi i casi non si tiene minimamente in considerazione dell'auto-percezione identitaria e si proietta la visione di un'italianità standardizzata basata sulle origini e sulla competenza linguistica. Come riportato dai registri scolastici delle scuole elementari negli anni '50 (Molinari 2006, p. 74), "i figli degli 'esuli' hanno sperimentato un vero e proprio problema di integrazione culturale, si sono sentiti a lungo 'stranieri' e hanno considerato spesso le origini delle loro famiglie qualcosa di cui vergognarsi o da nascondere".

"Nei temi io usavo l'italiano che parlavamo a casa, con i nonni, ma le maestre mi cerciavano sempre le parole in rosso e io non capivo l'errore" (R.A. 2023). Un'altra figlia di profughi ricorda che "quando ci chiedevano di portare i documenti dei genitori e vedevano da dove provenivano mi chiamavano *sc'iava*, allora mi vergognavo, ma provavo anche incomprensione e rabbia" (A.R. 2023). Nel museo della Civiltà Istriana, Fiumana e Dalmata aperto a Trieste nel 2015, una sezione è dedicata alla ricostruzione della scuola italiana in Istria prima dell'esodo, con l'intento di documentare l'italianità storica del territorio. Senza alcuna riflessione critica, si esibiscono i temi dei bambini del periodo fascista che celebrano la vittoria delle truppe italiane in Etiopia. Gli stessi bambini, sfollati in Italia, dovranno subire un'esperienza traumatica di separazione e di non accettazione da parte della madre patria italiana che ha silenziato questa storia per quasi 50 anni, prima di tradurla in propaganda nazionalistica. "Gli istriani hanno subito e sono rimasti talmente traumatizzati di quanto è successo, che non hanno più voluto parlarne né sapere più niente dell'Istria per molti anni" (R.C. 2023).

L'idea di fondo è che lo status di rifugiato o di migrante non sia permanente (Malkki 1995; Sayad 2002); di conseguenza chi migra non ha il diritto di inserire la propria eredità in quella ufficiale, perché non si adatta ai contenitori preconfezionati dalla memoria mitologica che costruisce gli Stati nazionali o le entità sovranazionali come l'Europa. L'etichetta "sfollati", coniata dopo la Se-



conda Guerra Mondiale nel tentativo di eliminare la condizione di apolidia, enfatizza in ogni caso l'essere "fuori luogo", in attesa di un presunto ritorno al paese di origine (Salvatici 2007). La scelta di riconoscere questa storia migratoria è passata infatti attraverso l'epurazione delle memorie non compatibili o assoggettate alle logiche nazionalistiche, costruendo un processo di doppia subalternità. Come rimarca Freire, "nella misura in cui ogni forma specifica di oppressione si sviluppa entro la sua collocazione storica, e accetta quindi il profilo che è stato creato dall'oppressore, diventa molto più difficile promuovere una lotta efficace" (Freire, Macedo 2004, p. 75) che possa condurre al vero riconoscimento e all'autodeterminazione.

Minoranze confinate a scuola

In questa regione di frontiera le istituzioni scolastiche ed educative costituiranno a lungo, anche nel dopoguerra, un tradizionale campo di battaglia tra nazionalisti e linguisti da entrambi i lati del confine, sia per le cosiddette minoranze "storiche" come gli sloveni in territorio italiano, sia per le minoranze italiane rimaste in Jugoslavia, che divenne poi Slovenia o Croazia.⁷

Verranno divise per appartenenze "rigide" ed esclusive che non contemplano forme di contatto o di eterogeneità: da un lato la maggioranza italiana, dall'altro le scuole slovene, evitando le contaminazioni anche nel tempo del doposcuola gestito da società sportive e ricreative separate a seconda delle diverse appartenenze linguistiche. Negli spazi della scuola d'infanzia con sezione bilingue italiana e slovena non si organizzano iniziative didattiche comuni, evitando addirittura di far giocare assieme in giardino i bambini di lingua italiana e slovena. Alla richiesta di conoscere le motivazioni alla base di tale rigida separazione, la Direzione didattica italiana dell'Istituto di Opicina – Prosecco rispose che: "Gli sloveni sono notoriamente chiusi e non disponibili a mescolarsi" (nota di campo, 2012). Si noti che solo recentemente e per iniziativa personale di un Dirigente scolastico particolarmente "innovativo" è stata data l'opportunità di poter scegliere lo sloveno come seconda lingua straniera a scelta nelle scuole italiane secondarie di primo grado.⁸

⁷ Per un approfondimento sulle scuole per lingue di minoranza rimando a Iannaccaro, G. (2010). *Lingue di minoranza e scuola. A dieci anni dalla legge 482/99. Il plurilinguismo scolastico nelle comunità di minoranza della Repubblica Italiana*, Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, Roma.

⁸ L'istituto comprensivo Iqbal Masih di Trieste sotto la guida del preside Andrea Avon è stata la prima scuola della regione FVG ad aver inserito come materia curriculare l'insegnamento della lingua slovena come seconda lingua straniera.nell'a.s. 2009-10; Bogatec, N., Lokar, V. 2016. *A scuola di slove-*

Con l'entrata della Slovenia nello spazio comune europeo di Schengen nel 2004 il confine orientale di Trieste, prima presidio militarizzato contro un'ipotetica invasione del nemico comunista da Est, diventa sempre più fluido. Tuttavia già a partire dal 2011 cominciano ad arrivare i migranti extraeuropei in fuga dalle varie crisi dei paesi arabi e africani, con il climax nella lunga estate del 2015 quando arrivano circa 800.000 migranti via terra. Il Silos, l'ex enorme centro di accoglienza per profughi giuliani, diventa il dormitorio per centinaia di migranti afghani, pakistani e altri esclusi dall'accoglienza in spazio italiano (Altin 2020).

All'interno dello spazio comune europeo la tutela delle minoranze si circonda attorno alle comunità linguistiche "storiche" la cui mobilità è prevalentemente intraeuropea, anche se già a partire dagli arrivi negli anni '90 i flussi migratori diventano transnazionali e attraversano continenti, non solo regioni limitrofe. Mentre le minoranze che si definiscono "autoctone" (sloveni in Italia, Italiani in Slovenia e Croazia) perdono sempre più iscritti nelle loro scuole a causa dei frequenti matrimoni misti e della fine del confine blindato, compaiono nuove immatricolazioni dei figli dei migranti (per lo più serbi o croati, ma anche senegalesi) nelle scuole slovene, malviste e spesso apertamente ostacolate (Altin 2014). Oltreconfine i numeri di iscrizione nelle scuole di lingua italiana si mantengono grazie al traffico transfrontaliero di studenti italiani che scelgono la scuola slovena per una serie di vantaggi materiali come il numero ridotto previsto in classe, l'ottima collocazione e il servizio di mensa scolastica; in Croazia la perdita di iscritti di lingua italiana "costringe" i presidi ad accettare immatricolazioni di figli di cinesi che dall'Italia si sono spostati in Croazia per sfruttare maggiori opportunità commerciali. Va anche considerato che l'ingresso nell'Unione Europea ha modificato in parte la percezione comune verso le lingue straniere, alimentando la convinzione che la cittadinanza europea richieda plurime competenze linguistiche e che una educazione scolastica che usa una lingua diversa da quella della maggioranza aiuti a sviluppare in ogni caso una predisposizione al plurilinguismo, a prescindere da quali lingue concretamente siano insegnate.

Queste forme di mobilità hanno suscitato molte perplessità e critiche, sia perché hanno sancito di fatto la fine di un "monopolio" delle scuole di lingue minoritarie riservate solo alle comunità locali, ma soprattutto perché hanno introdotto alunni di famiglie miste con seconde generazioni davvero "mobili" e flessibili in termini di senso di appartenenza. È il problema politico di fondo con cui deve

no. Una ricerca sull'insegnamento dello sloveno in una scuola italiana di Trieste, Trieste; pdf online <http://www.slorig.it/publicazioni/a-scuola-di-sloveno-una-ricerca-sullinsegnamento-dello-sloveno-in-una-scuola-italiana-di-trieste/> (consultato il 23/2/24).



confrontarsi l'Europa contemporanea, finora ancora molto ambigua nelle posizioni "integrative" di inclusione sociale che svolge funzioni meramente conservativa di lingue e comunità locali chiuse, senza contemplare i flussi interni e transnazionali dei migranti che attraversano gli stessi territori.

Durante una lunga ricerca transfrontaliera effettuata nelle scuole con forte presenza straniera o eterogenea (Altin 2014), abbiamo riscontrato che nelle scuole per minoranza italiana d'oltre confine si utilizzava come strumento di lettura e di educazione civica il libro *Cuore* di Edmondo De Amicis (1886), senza guardare al composito mondo scolastico declinato con molte più sfumature linguistiche e culturali nella vita quotidiana di classe (Bonetti 2014). Se la retorica nazionalistica cerca di eliminare soprattutto le identità ibride, di cui chiaramente i figli dei migranti sono i maggiori rappresentanti, il confine è il punto di osservazione ideale per vedere chi viene collocato all'interno dell'italianità e chi ne resta fuori. Il processo è quello di "razzionalizzazione" (Balibar 2007) che costruisce un'ereditarietà di esclusione in cui la scuola gioca un ruolo fondamentale, costruendo una mitologia delle origini comuni che esclude i non "autoctoni", selezionandoli soprattutto in base a competenze linguistiche dell'italiano come lingua madre, filtrando così il background familiare. In perfetta linea con il motto dell'Unione Europea *United in Diversity* (UE 2000), le scuole di lingua slovena o italiana in area di confine supportano una politica e prassi educativa a garanzia della tutela e della promozione delle identità culturali e linguistiche delle minoranze presenti nella regione; sono orientate verso la costruzione di una società inclusiva e rispettosa della diversità. Tuttavia, sembra lecito chiedersi quale tipo di "italianità" si costruisce alimentandosi su fonti come il libro *Cuore* e, soprattutto, quale spazio inclusivo troviamo per le "altre" minoranze che iscrivono i figli nelle scuole italiane?

Nei documenti ministeriali il presupposto resta quello di una classe monolingue (italiana) con un approccio di tipo binario (lingua italiana - L2 / lingua d'origine - L1), mentre in una realtà di frontiera la norma è il multilinguismo, inteso come capacità di una persona di utilizzare, anche contestualmente, più lingue in diversi contesti (Pennycook 2010). Quando una lingua "materna" viene silenziata, o diventa clandestina o marginale, il messaggio che viene dato è "se non sai l'italiano, non sai, in generale", con un impatto sull'auto-percezione identitaria e sulla rappresentazione di non riconoscimento. Scuole come contenitori etno-linguistici chiusi, senza vasi comunicanti in modo da costruire rigide appartenenze per "radici" che affondano in un ipotetico passato comune e non nell'attuale comunità di pratiche quotidiane composite.

Se, a pochi chilometri da Trieste, Monfalcone risulta il comune italiano con maggior presenza straniera in rapporto alla popolazione locale, cosa fa la scuola per inserire i figli delle famiglie bangladesi, rumene, albanesi e delle altre che costituiscono una comunità stabile sul territorio da ormai oltre vent'anni

(Quattrocchi *et al.* 2003)? Data la richiesta costante di manodopera straniera dovuta alla Fincantieri, a Monfalcone i figli dei migranti costituiscono il 43,6 % della popolazione scolastica complessiva (MIUR 2023, p. 31), tuttavia la municipalità ha deciso di introdurre le quote per gli studenti stranieri (come previsto dalla Circolare Ministeriale n. 2 dd. 8/1/2010) al fine di garantire un equilibrio di “italianità” nelle scuole evitando la concentrazione degli alunni con background migratorio in determinati istituti. Il Ministero dell’Istruzione e del Merito ha fissato i criteri organizzativi circa la loro distribuzione tra le scuole e nelle singole classi e il numero di alunni con cittadinanza non italiana con ridotte conoscenze della lingua italiana non deve superare di norma il 30% degli iscritti in ciascuna classe e in ciascuna scuola.

In base agli ultimi rilevamenti ministeriali che riportano i dati dell’anno scolastico 2021/22 gli alunni con cittadinanza straniera in Italia sono 872.360, in costante incremento e rappresentano oltre il 10% della popolazione scolastica (MIUR 2023). Tuttavia il 67% di loro è composto dalle cosiddette “seconde generazioni”, ovvero nati in Italia, ma privi del diritto di cittadinanza a causa della legge n. 91 del 1992 che stabilisce la modalità di acquisizione ancora vincolata allo *ius sanguinis* che privilegia la trasmissione ereditaria alle terze e quarte generazioni di emigrati italiani all’estero, ma non vuole riconoscerla per i figli dei migranti che nascono e vengono scolarizzati in Italia (Gerrand 2021). A questi numeri va aggiunto il conteggio dei cosiddetti studenti/sse con “background migratorio”, categoria ambigua composta da “alunni/e che abbiano la cittadinanza italiana o di altro paese UE, ma che abbiano almeno un genitore che sia immigrato in Italia da un paese extra-UE”,⁹ che rende ancora più esplicita la costruzione di chi è pienamente rappresentativo dell’italianità grazie alla sua origine e chi ha invece qualche antenato non del tutto compatibile con la piena appartenenza al corpo della nazione.

Il “corpo della nazione” utilizza la scuola come palestra di addestramento per una costruzione simbolica dell’italianità che rimarca i confini di chi sta dentro o fuori a partire dal background: enfatizzando la provenienza, fa leva sul passato come vincolo di riconoscimento, scaricando sulle famiglie molte responsabilità che dovrebbero essere in carico alla scuola pubblica quale istituzione educativa. L’archetipo del non-cittadino è il migrante straniero; ma il “migrante”, e ancor di più i figli dei migranti, non rappresenta una semplice categoria identitaria, perché la migrazione è costituita all’interno del campo di forza con dislivelli di potere, spesso con pesanti eredità coloniali (Lazar 2013, p. 15).

⁹ https://www.miur.gov.it/documents/20182/2223566/linee_guida_integrazione_alunni_stranieri.pdf/5e41fc48-3c68-2a17-ae75-1b5da6a55667?t=1564667201890 (consultato il 13 maggio 2024).



Si dice “migratorio” ma si pensa “etnico”, come esce dalle parole di questo insegnante di Monfalcone coinvolto nel progetto FAMI-Impact: “Io lavoro in una situazione rarissima, una classe di 25 alunni tutti stranieri e di un’unica etnia”; per inciso l’etnia sarebbe il Bangladesh, che non ha il diritto di essere considerata come una nazione, nonostante la sua popolazione abbia quasi raggiunto i 170 milioni in patria. Ed è interessante che proprio a Monfalcone negli ultimi anni molte famiglie italiane optino per l’iscrizione dei figli nelle scuole di lingua slovena piuttosto che inserirli in classi con alunni extra-europei, perlopiù bangladesi. L’episodio descritto all’inizio di questo articolo segnalava solo l’inizio di una tendenza diffusa a modificare il costrutto di alterità, sostituendo sloveni e popolazioni dell’Est Europa, genericamente definiti slavi, con i migranti extraeuropei (Green 2013). Sono gradi diversi di esclusione differenziata, che ricadono soprattutto sulle nuove generazioni che ereditano il background migratorio e, soprattutto, restano impigliate in politiche e prassi scolastiche che non consentono di uscire da un’eterna fase liminale di frontiera che “non si esaurisce nella semplice linea tracciata tra Stati, ma coinvolge molti attori, e innumerevoli pratiche, economie e storie. Le categorie “indesiderate” non vengono respinte solo al confine, ma anche dopo averlo varcato” (Khosravi 2019, p. 9). Quando invece la selezione dei figli di migranti è funzionale al mercato del lavoro, come negli istituti tecnico professionali che operano in diretta sinergia con la Fincantieri, il meccanismo delle quote improvvisamente si ribalta e facciamo fatica a trovare il 30% di italiani nella componente scolastica. In questo caso la scuola diventa il canale privilegiato per la formazione di vere e proprie filiere etnico-nazionali che porta a lavori subappaltati nell’ambito della cantieristica (Grimaldi 2022b).

La competenza linguistica resta il maggiore fattore discriminatorio, ma non si tratta di semplice apprendimento dell’italiano, si tratta di una proiezione identitaria che non offre alcun ancoraggio inclusivo per italiani non “purosangue”. Dai questionari e interviste effettuate con studenti di Trieste e a Monfalcone nelle scuole con forte presenza di studenti stranieri o con background migratorio,¹⁰ alla richiesta di esplicitare i problemi maggiormente sentiti, ecco cosa emerge:

¹⁰ Il Progetto FAMI IMPACT FVG 2014-2020 – “Qualificazione del sistema scolastico in contesti multiculturali attraverso azioni di contrasto alla dispersione scolastica” ha effettuato una ricerca con un team interdisciplinare tra il 2019 e il 2022, attraversando quindi la fase di pandemia di Covid-19 che ci ha costretti all’utilizzo di questionari e didattica a distanza. Le risposte ai questionari erano codificate da sigle e sono state anonimizzate per questione di privacy; ai questionari ha fatto seguito un periodo di ricerca azione in alcune classi mirate. Per approfondimento e maggiori dettagli etnografici rimando ad Altin 2022, pp. 9-25.



- Ho pensato di abbandonare... perché sono straniera, è tanto difficile.
- Dopo le bocciature ho perso un po' la forza.
- Invece di prestare più attenzione ai ragazzi che vanno bene a scuola, aiutare di più a quelli che non possono fare da soli o che non hanno la capacità necessaria per fare in tutte le materie alcune materie sono veramente difficili ed è un vero problema provarci e poi non avere risultati positivi perché i professori pensano che è così facile fare le materie i professori pensano che è così facile fare (studiare) le materie difficili quando dovrebbero di mettersi più intimi con quelli stranieri e quelli che non riescono di fare da soli.
- Non essere così cinici e comprendere determinate condizioni, familiari, emotive ecc.
- Non insultarci e sottovalutare noi studenti e le nostre famiglie.
- Aiutarci sentimentalmente e con i problemi vitali.
- Ho pensato di lasciare la scuola quando ho capito che per me era un peso enorme, e preferivo lavorare e guadagnare qualcosa al posto di venire a scuola e sentire le formatrici urlarmi contro.
- ... perché la mia famiglia ha tanti problemi economici e non ce la faccio a vedere mia mamma che sta sveglia la notte per cercare di portare a casa qualche soldo, quindi vorrei contribuire perché mi sento inutile ed impotente, anche se so che l'istruzione è importante e me lo dice sempre anche lei.

A confermare la distanza di lettura dei processi da parte degli insegnanti, queste sono le loro risposte nei questionari di restituzione somministrati al termine di webinar formativi nel 2020 durante e dopo il lockdown pandemico. La domanda era "Nella sua attuale esperienza, chi sono gli studenti/ le studentesse più difficili da raggiungere attraverso la didattica a distanza?":

- R. Bambini stranieri
- R. Gli stranieri e coloro che hanno dei disagi in famiglia
- R. Studenti con famiglie dal basso livello socioculturale italiane ma soprattutto con background migratorio.
- R. alunni non italofofoni e alunni di origine straniera
- R. Gli studenti di origine straniera.
- R. Alunni stranieri
- R. Gli alunni stranieri e le famiglie prive di mezzi tecnologici adeguati
- R. Le famiglie con alunni stranieri
- R: Famiglie con difficoltà economiche/socioculturali
- R. Studenti che non vengono sostenuti dai propri genitori
- R. Coloro che hanno una famiglia che considera la scuola un'attività facoltativa.
- R. Studenti con famiglie non collaborative
- R. Gli studenti stranieri, i bengalesi nello specifico.
- R. Non italofofoni



- R: Gli alunni non italo-foni di origine bengalese
- R. Alunni/e con background migratorio, alunni/e che non hanno avuto sostegno dalla famiglia
- R. Stranieri di origine africana
- R. Quelli con disagi economici e famigliari
- R. Bambini appartenenti a famiglie provenienti da altre culture (Bangladesh)
- R. Gli studenti stranieri e quelli che non hanno una famiglia alle spalle

Da notare che, sebbene la domanda indicasse “gli studenti difficili da raggiungere” (e quindi a rischio di dispersione), la maggior parte delle risposte imputa la responsabilità al background familiare. Spesso si imputa alla carenza di mediatori culturali l’incapacità di contatto con gli studenti e di dialogo con le loro famiglie, demandando alla mediazione gran parte delle (ir)responsabilità della scuola. Non è quindi solo una questione di numeri, ma di mondi scolastici che cercano di portare avanti routine quotidiane con ragazzi e ragazze che spesso si disperdono perché manca un filo, un orizzonte di senso; il rischio è che si creino sempre più classi “differenziali” per chi eredita marginalità dalla storia di migrazione familiare. Il numero di abbandoni e tasso di dispersione scolastica per i figli dei migranti è uno dei problemi strutturali della scuola italiana (Altin 2022), tuttavia forse “viene spontaneo chiedersi se le seconde generazioni di origine immigrata che, sempre più numerose, frequentano le scuole italiane saranno le nuove classi operaie del futuro, più che i cittadini di una società realmente plurale e inclusiva” (Benadusi 2014, p.156).

Leggere in termini etnici quelli che talvolta si rivelano conflitti sociali significa spostare sul piano etnico-culturale il dibattito, evitando così di affrontarne le radici socioeconomiche: “eticizzando i gruppi si tende in realtà a mascherare la loro posizione subordinata o marginalizzata in rapporto alla società globale e, allo stesso tempo, a cancellare le differenze interne dei gruppi etnicizzati in termini di classe, risorse o potere” (Aime 2016, pp. 62-63).

La storia della scuola italiana e la retorica di un nazionalismo ancora legato all’idea discendenza “per sangue” e di appartenenza al “corpo della nazione” indicano l’incapacità di pensare forme di riconoscimento per identità “mobili” o più semplicemente eterogenee (Malkki 1995), che nelle pratiche costituiscono già la base storica composita della nazione italiana.

Richiamandosi forse agli scritti di Edmondo De Amicis citato in apertura di articolo, le rappresentazioni politiche e mediatiche indicano un’Italia ancora-ta su mitologie di un passato glorioso in cui affondano le “radici” identitarie. Come ha affermato pubblicamente il Ministro dell’Agricoltura Francesco Lollobrigida, a margine degli Stati generali della natalità “Credo che sia evidente a tutti che non esiste una razza italiana. È un falso problema immaginare un

concetto di questa natura. Esiste però una cultura, un'etnia italiana, quella che la Treccani definisce raggruppamento linguistico culturale, che immagino che in questo convegno si tenda a tutelare. Perché sennò non avrebbe senso”.¹¹ Il nazionalismo italiano, come sottolinea Raimo (2019, p. 113) “non ha una storia facilmente riscrivibile; contiene i germi di un'ideologia di pulizia etnica”.

Conclusioni

Collocata nel contesto europeo o in uno scenario globale questa visione di “italianità” risulta miope nella messa a fuoco del presente/futuro demografico, sociale e politico. La distinzione tra “migrante” e “cittadino” è cruciale nella costruzione e nella governance degli Stati nazionali e dei loro confini territoriali, soprattutto nel transfert intergenerazionale. Gli studi sulle migrazioni nel loro complesso falliscono se non offrono un'alternativa alla dicotomia migrante/non migrante, rafforzando così la convinzione che anche i figli dei migranti siano una minaccia per la comunità nazionale, qualcosa di destabilizzante che provoca disordine (Dahinden 2023).

Al contempo la scuola in area di confine, immaginandola come spazio di coesione sociale, è un utile faro per illuminare la costruzione di un senso di appartenenza a diverse scale (locale, regionale, nazionale, europea, occidentale, diasporica, ecc.) in relazione a coloro che vengono “da fuori”, nonché a ciò che questo “fuori” significa in termini categoriali. Il concetto di migrazioni o mobilità “intrecciate” (Gutiérrez 2021) riconosce che le migrazioni locali riflettono le migrazioni globali in modo complesso, richiamando l'analisi delle connessioni storiche, del radicamento territoriale, delle confluenze culturali e della sovrapposizione di relazioni antagonistiche tra nazioni e continenti. Forse la questione centrale è la tensione tra il trattare l'universale e lo specifico in relazione alle diverse migrazioni attraverso il tempo e lo spazio, perché analizzare “secondo” migrazioni significa introdurre una variabile temporale a chi di fatto non ha attraversato lo spazio liminale di frontiera, ma vi è rimasto imbrigliato tramite il passaggio di generazione.

I figli di migranti, con i loro patrimoni linguistici e legami affettivi che li connettono ad altri luoghi, sono “fuori” quota, fuori dalle rigide mappature nazionali e cognitive, restano imprigionati in categorie interpretative etero-definite e preconfezionate fuori dal loro percorso biografico e storico

¹¹ ANSA, 11 maggio 2023: https://www.ansa.it/sito/notizie/topnews/2023/05/11/lollobrigida-esiste-una-etnia-italiana-da-tutelare_c8a72fa8-6a51-4972-b0b2-3d2ccea9d5d1.html (consultato il 19/1/2024).



di cittadinanza. L'attuale legge per la cittadinanza italiana persegue ancora l'approccio dello *ius sanguinis*, senza sanare la situazione davvero insostenibile di oltre 800.000 studenti "stranieri" nati e scolarizzati in Italia nel 2023 (Save the Children 2023; MIUR 2023). Per loro, anche per chi parla ormai il dialetto del posto e gareggia con la squadra sportiva del paese o del quartiere, il tempo di attesa per diventare "davvero" italiano – solo se nati in Italia – è lungo l'intero ciclo scolastico, fino al compimento della maggiore età per poter avviare l'iter di "naturalizzazione". Le parole hanno un loro peso simbolico e il linguaggio ministeriale in questo caso rimarca che si è italiani "naturalmente" solo per eredità trasmissiva, ovvero tramite sangue, non per scelta, né tanto meno come percorso educativo di cittadinanza in cui l'italianità viene costruita e portata avanti da insegnanti e dalle nuove generazioni in maniera attiva e proattiva. Questa logica conservatrice che interpreta la cittadinanza e le appartenenze identitarie a partire dal *background* enfatizza ovviamente la provenienza e il passato a scapito dell'orizzonte presente di chi costruisce la comunità.

Applicando una lente di comparazione storica, pare molto interessante notare come queste categorie abbiano determinato pratiche discriminatorie simili nei contesti scolastici, sia tra i figli dei profughi italiani negli anni '50 e '60, sia con i figli delle migrazioni transnazionali degli anni '90 e del nuovo millennio. Il "ritardo" scolastico, l'inadeguatezza linguistica, l'eccessiva presenza che introduce quote discriminatorie sembrano prassi ormai consolidate per segnare il territorio di chi è "dentro" il corpo della nazione (o etnia direbbe il ministro) e chi deve restarne fuori. Quello che risulta modificato nei processi storici è la categoria di alterità più radicale, che si sposta dal vicino "slavo" all'ancor più distante migrante extraeuropeo. Si tratta ovviamente di problematiche giuridiche legate ai diritti di cittadinanza, ma anche di una rappresentazione identitaria del "noi" italiani ed europei che si modifica nel tempo (Eriksen 1995). Se ieri erano sloveni, croati, serbi, bulgari e tutto l'Est Europa a costituire la barriera di differenziazione politica e culturale quasi dicotomica fra Est e Ovest, oggi anche l'Ucraina entra a far parte di un senso di "comunità europea", diventando un fronte comune contro chi è extraeuropeo, quasi sempre proveniente da aree colonizzate (Green 2013; De Genova 2017). Tale diversità si tramanda quasi fosse una tara genetica anche nei nati in Italia. Nonostante l'italianità di nascita, di educazione scolastica e di vita quotidiana sociale, restano condannati a essere "fuorigioco", per usare una riuscita metafora di Grimaldi (2022a); fuorigioco e fuori posto in quanto trasgrediscono i limiti del confine, non entrano nelle categorie della cittadinanza italiana, segregati in uno spazio liminale di disidentità: "ne qui né lì" (Grimaldi 2022b, pp. 106-108; Sayad 2002). Per riprendere Freire nelle riflessioni finali e dare una risposta ai proclami della sindaca

di Monfalcone: “l’etichetta minoranza distorce e falsifica la realtà, se teniamo presente che le cosiddette minoranze costituiscono la maggioranza, mentre gli oppressori rappresentano di solito l’ideologia dominante della minoranza” (Freire, Macedo 2004, p. 75).

Se l’Europa continua ad alimentarsi di un vocabolario declinato solo sulla base del mercato comune come potrà fronteggiare il pericolo di derive e scissioni? Come e con chi costruire la cittadinanza europea? Sul retaggio del passato o sui patrimoni transculturali del presente, con i “nativi” o con i cittadini? Conoscere e vivere insieme crea un legame territoriale, anche per coloro che provengono da luoghi e retaggi diversi. I confini sono prospettici, relazionali e mobili, e l’area di Trieste appare come un composito di origini e di permanenze eterogenee, con una porosità di confine che allo stesso tempo filtra e assorbe (Demetriou, Dimova 2029). Piuttosto che (solo) un nome o un oggetto, un confine dovrebbe essere visto come un verbo, cioè come una pratica, una relazione, un’immaginazione e un desiderio (Van Houtum 2021, p. 419) per evitare che continuino a riprodursi, per nascita o per destino, “figli di un Dio minore”.

Bibliografia

- Aime, M. (a cura di)
2016 *Contro il razzismo. Quattro ragionamenti*, Einaudi, Torino.
- Altin, R.
2014 *Confini e identità mobili tra vecchie e nuove minoranze*, in N. Bogatec, N. Zudić Antončić (a cura di), *Educare alla diversità: Ricerca comparativa interdisciplinare tra Italia e Slovenia*, Annales Università del Litorale, Koper, pp. 185-206.
2020 *Silos in Trieste, Italy. A Historical Shelter for Displaced People*, in T. Scott-Smith, M. Breeze (a cura di), *Structures of Protection? Rethinking Refugee Shelter*, Berghahn, New York-London, pp. 198-208.
2024 (in press) *Border Heritage. Migration and Displaced Memories in Trieste*, Lexington, Lanham.
- Altin, R. (a cura di)
2022 *Fuoriclasse. Migranti e figli di migranti (dis)persi nel sistema scolastico di un’area di frontiera*, EUT, Trieste.
- Ambrosini, M.
2005 *Tra problemi sociali e nuove identità: I figli dell’immigrazione*, in R. Billi (a cura di), *Integrazione e cittadinanza*, Italian Team Edizioni, Bologna, pp. 37-100.



- Ambrosini, M. Caneva, E.,
2009 Le seconde generazioni: nodi critici e nuove forme di integrazione. *Sociologia e politiche sociali*, 12 (1), pp. 25-46.
- Ambrosini, M., Molina S. (a cura di)
2004 *Seconde Generazioni. Un'introduzione al futuro dell'emigrazione in Italia*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- Amelina, A.
2021a. Theorizing Large-Scale Societal Relation through the Conceptual Lens of Cross-Border Assemblage. *Current Sociology*, n. 69 (3), pp. 352-371.
2021b. After the Reflexive Turn in Migration Studies: Towards the Doing Migration Approach. *Population Space Place*, 27(1), e2368, <https://doi.org/10.1002/psp.2368>.
- Andri, A., Mellinato, G.
1994 *Scuola e confine*, IRSML, Trieste.
- Bachis, F.
2013 *Tra sangue e suolo. Note sull'identità e appartenenza nel discorso pubblico della Lega Nord (1995-2001)*, in S. Aru, V. Deplano (a cura di), *Costruire una nazione*, Ombre Corte, Verona, pp. 182-200.
- Balibar, É.
2007 Le retour de la race. *Mouvements*, 50 (2), pp. 162-171.
- Barth, F.
1969 *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Cultural Difference*, George Allen & Unwin, London.
- Benadusi, M.
2014 *Scuola* in B. Riccio (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, CISU, Roma, pp. 144-156.
- Bogatec, N., Zudič Antonič, N. (a cura di)
2014 *Educare alla diversità. Ricerca comparativa interdisciplinare tra Italia e Slovenia*, Edizioni Universitarie Annales, Koper.
- Bonetti, R.
2014 *La trappola della normalità. Antropologia ed etnografia nei mondi della scuola*, SEID, Firenze.
- Catalan, T.
2021 Il giorno del ricordo fra celebrazioni, sguardi esterni e stereotipi. *Italia Contemporanea*, 296, pp. 125-144.



- Columnni, C., et al.
1980 *Storia di un esodo, Istria 1945–1956*, Istituto Regionale di Storia del Movimento di Liberazione nel Friuli-Venezia Giulia, Trieste.
- Dahinden, J.
2023 Deterritorialized and Unfinished ‘Integration Nations’? *Ethnic and Racial Studies*, 46, (8), pp. 1609-1619.
- Deganutti, M.
2023 *Literary Multilingualism in the Borderlands. The Challenge of Trieste*, Routledge, London.
- De Genova, N. (ed.)
2017 *The Borders of “Europe”. Autonomy of Migration, Tactics of bordering*, Duke University Press, Durham-London.
- Demetriou, O., Dimova, R. (ed.)
2019 *The Political Materialities of Borders. New Theoretical Directions*, Manchester University Press, Manchester.
- Donnan, H., Hurd, M., Leutloff-Grandits, C. (ed.)
2017 *Migrating Borders and Moving Times*, Manchester University Press, Manchester.
- Eriksen, T.H.
1995 We and Us: Two Modes of Group Identification. *Journal of Peace Research*, 32, pp. 427-436.
- Fabietti, U.
2000 *Il traffico delle culture*, in: U. Fabietti, R. Malighetti, V. Matera (a cura di), *Dal tribale al globale*, Mondadori, Milano, pp. 163-232.
- Falteri, P., Giacalone F. (a cura di)
2011 *Migranti involontari. Giovani ‘stranieri’ tra percorsi urbani e aule scolastiche*, Morlacchi, Perugia.
- Freire, P., Macedo, D.
2008 *Cultura, lingua, razza. Un dialogo*, Forum, Udine.
- Gerrand, V.
2021 *Reimagining Citizenship in the Black Mediterranean: From Jus Sanguinis to Jus Soli in Contemporary Italy?*, in G. Proglione et al. (a cura di), *The Black Mediterranean: Bodies, Borders and Citizenship*, Springer International Publishing, Cham, pp. 199-231.
- Gomes, A.M.
2019 Antropologia ed educazione tra ricerca e azione sul territorio. *Antropologia Pubblica*, 5 (2), pp. 3-20.



- Green, S.
2013 Confini e delocalizzazione dell'Europa. *Annual Review of Anthropology*, 42, pp. 345-361.
- Grimaldi, G.
2022a. *Fuorigioco. Figli di migranti e italianità. Un'etnografica tra Milano, Addis Abeba e Londra*, Ombre Corte, Verona.
2022b. *La ricerca-azione a scuola come frontiera: la relazione tra educazione e progresso oltre l'inclusione differenziale*, in R. Altin (a cura di), *Fuoriclasse. Migranti e figli di migranti (dis) persi nel sistema scolastico di un'area di frontiera*, EUT, Trieste, pp. 45-65.
- Guerzoni, G., Riccio B.
2009 *Giovani in cerca di cittadinanza. I figli dell'immigrazione tra scuola e associazionismo: sguardi antropologici*, Guaraldi, Rimini.
- Gutiérrez Rodríguez, E.
2021 *Entangled Migrations: The Coloniality of Migration and Creolizing Conviviality*. Mecila Working Paper Series, No. 35, São Paulo: The Maria Sibylla Merian International Centre for Advanced Studies in the Humanities and Social Sciences Conviviality-Inequality in Latin America. <http://dx.doi.org/10.46877/rodriguez.2021.35>
- Hrobat Virloget, K.
2023 *Silences and Divided Memories: The Exodus and Its Legacy in Post-War Istrian Society*, Berghahn, Oxford.
- Khosravi, S.
2010 *"Illegal" traveller: An Auto-Ethnography of Borders*, Palgrave MacMillan, Basingstoke-New York.
2019 What do we see if we look at the border from the other side? *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, 27 (3), pp. 409-424.
- Lakoff, G., Johnson, M.
2003 *Metaphors We Live By*, The University of Chicago Press, London.
- Lazar, S. (a cura di)
2013 *The Anthropology of Citizenship. A Reader*, Wiley Blackwell, Malden-Oxford.
- Malkki, L.H.
1995 Refugees and exile: From "refugee studies" to the national order of things. *Annual Review of Anthropology*, 24, pp. 495-546.
- Mezzadra, S., Neilson, B.
2013 *Border as Method, or, the Multiplication of Labour*, Duke University Press, Durham.



MIUR

2023 *Gli alunni con cittadinanza non italiana, a.s. 2021/22*. Report statistico online (https://www.miur.gov.it/documents/20182/7715421/NOTIZIARIO_Stranieri_2122.pdf/2593fc66-1397-4133-9471-b76396c2eb97?version=1.1&t=1691593500475) (consultato il 17/1/2024).

Molinari, M.L.

2006 *Villaggio di San Marco. Via Remesina 32 Fossoli di Carpi*, EGA Editore, Torino.

Nemec, G.

2015 *Dopo venuti a Trieste. Storie di esuli giuliano-dalmati attraverso un manoscritto di confine 1945-1970*, Alphabeta Verlag, Merano.

Orlić, M.

2019 Né italiani né slavi. State- e Nation-building jugoslavo nel secondo dopoguerra in Istria. *Contemporanea, Rivista di Storia dell'800 e '900*, 22 (4), pp. 561-584.

2023 *Identità di confine. Storia dell'Istria e degli Istriani dal 1943 ad oggi*, Viella, Roma.

Pennycook, A.

2012 *Language and Mobility. Unexpected Places*, Short Run Press, Salisbury.

Piasere, L.

2004 La sfida: dire “qualcosa di antropologico” sulla scuola. *Antropologia*, IV, pp. 7-17.

Quattrocchi, P., Toffoletti, M., Tomasin, E.

2003 *Il fenomeno migratorio nel comune di Monfalcone. Il caso della comunità bengalese*, Rapporto di ricerca AREAS, Trieste.

Raimo, C.

2019 *Contro l'identità italiana*, Einaudi, Torino.

Salvatici, S.

2007 *Senza casa e senza paese*, Il Mulino, Bologna.

Sayad, A.

2002 *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano.

Save the Children

2023 *Il mondo in una classe. Un'indagine sul pluralismo culturale nelle scuole italiane*, Report di ricerca online: https://s3.savethechildren.it/public/files/uploads/pubblicazioni/il-mondo-una-classe_0.pdf (consultato il 19/1/2024).

Stolcke, V.

1995 Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics for Exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36, pp. 1-24.



Tassinari, A.M.I.

2000 *Escola indígena: novos horizontes teóricos, novas fronteiras da educação*, in A. Silva e M. Ferreira (eds.), *Antropologia, história e educação: a questão indígena e a escola*, Global, São Paulo, pp 57-72.

Tomizza, F.

2000 *Alle spalle di Trieste*, Bompiani, Milano.

Van Houtum, H.

2021 Beyond 'Borderism': Overcoming Discriminative B/Ordering and Othering. *Tijdschrift voor Economische en Sociale Geografie*, 112 (1), pp. 34-43.

Verginella, M.

2008 *Il confine degli altri. La questione giuliana e la memoria slovena*, Donzelli, Roma.

Vinci, A.

2011 *Sentinelle della patria. Il fascismo al confine orientale 1918-1941*, Laterza, Bari.

Volk, S.

2004 *Esuli a Trieste: bonifica nazionale e rafforzamento dell'italianità sul confine orientale*, Kappavu, Udine.

Zennaro Marsi, A.

2021 *Vita a Palazzo Silos*, White Cocal Press, Trieste.



Italianness at the mirror

The Juventus Club of Addis Ababa and the “return” of children of immigrants to Ethiopia

Giuseppe Grimaldi, University of Trieste
ORCID: 0000-0002-0250-0362; giuseppe.grimaldi@units.it

Abstract. Colonial and post-colonial structures play a key role in the analysis of the children of immigrants in Italy. However, little research has been done on this topic in the former colonies. The purpose of this article is to analyse how coloniality and post-coloniality play a key role in the determination of mobility projects to Ethiopia by Italians of Ethiopian origins. Focusing on the Juventus Club in Addis Ababa, the city’s postcolonial space par excellence and at the same time one of the reference spaces for Italians of Ethiopian origin during their stay in Ethiopia, the aim of the paper is to show the complex field of meanings within which the children of immigrants reproduce their Italianness. The Italian post-colonial structures, dynamics, and symbols that are considered, function as a mirror that reflects the relation between children of immigrants and Italianness both in Italy and in Ethiopia.

Keywords: Second generation; Italianness; Colonialism; Counter diasporic mobility; Ethiopia.

Introduction

In recent decades there has been a consolidation of studies on the relationship between Italian children of immigrants¹ and Italian colonial and post-colonial legacies.

¹ For a panorama of the studies on the relation between children of immigrants and the Italian context see, among others, Andall (2002); Giacalone (2011); Colombo, Rebughini (2012); Marinaro, Walston (2010); Riccio, Russo (2011); Riccio (2016); Queirolo Palmas (2006); Ambrosini (2009).

In some seminal works on children of immigrant the “legacy and memory” of Italian colonialism (Andall 2002) have been central to the analysis. In the last two decades, studies on the nexus between children of immigrants and coloniality (Thomassen 2010; Marinaro, Walston 2010; Grimaldi 2022) have discussed the notion of “second generation”² giving it new meanings. The link between the subjectivity of children of immigrants and coloniality has been widely explored within the framework of the Black Mediterranean (the Black Mediterranean Collective 2021; Grimaldi 2019a, 2022; Hawthorne 2022), where the analysis of the structures of marginalization in Italy is directly linked to the emergence of European modernity and its history of empire, colonial conquest, and racism (Danewid 2017).³

However, despite the flourishing literature on this relationship and the specific attention paid to children of immigrants from former Italian colonies (especially from Ethiopia⁴ and Eritrea),⁵ very few studies have focused on the ways in which coloniality affects the subjectivities of Italian children of immigrants outside Italy, especially when they refer to their ancestral land.

The paucity of literature on this subject is certainly related to the Italian context and its relation to the colonial history: although since the seminal work of Del Boca (1976) there has been an increase of studies on the colonial and post-colonial structures in the former Italian colonies, there is still a long way to go to explore the effects of the Italian imperial history on the subjectivities of the people involved.⁶ On the other hand, the absence of a research tradition on this topic has much to do with the political and analytical framework that guides the analysis of the so-called “second generations”: in fact, the literature on children of immigrants still tends to consider them as cultural and racial “halves” (Silverstein 2005). With a few notable exceptions,⁷ in the analysis of the relation of children of immigrants with the ancestral land, the place where they were born or raised is almost absent from the inquiry. Influenced by a

² The term “second generations” has been contested both as a descriptive concept and as an analytical tool. In reference to the Italian context see, among the others, Colombo, Domaneschi, Marchetti (2009); Colombo, Rebughini (2012); Thomassen (2010); Andall (2002); Grimaldi (2022).

³ See, among others, Proglia (2017); Raeymaekers (2014).

⁴ The definition of Ethiopia as an Italian “colony” is a matter of a long debate (Triulzi 1982) which goes well beyond the scopes of this article. Although Ethiopia was never fully occupied nor fully controlled by Italy, it is undoubtable that before as well as after the AOI, Italians played a decisive role in shaping Ethiopian policies and imaginaries (Trento 2012). In this sense I follow Marchetti (2014) in using the term “postcolonial” in relation to the Italian presence in Ethiopia after the end of the AOI.

⁵ See Andall (2002); Arnone (2010); Martignoni (2016).

⁶ For the analysis of the postcolonial legacy in the former Italian colonies see Chelati Dirar (2007).

⁷ On the analysis of long-term mobility projects of the children of immigrants in the ancestral land see among others King, Christou (2010; 2011; 2014) and Potter, Philips (2006; 2008; 2009).



certain methodological nationalism (Wimmer, Glick Schiller 2002), this perspective reproduced the triad of “home – belonging – nationality” as a central category of inquiry and implied a rupture between the place where children of immigrants were born or grew up and the place of their ancestral origins (Soysal 2002). Following this perspective, however, the risk is to frame the very experience of the children of immigrants as the material representation of a “rupture” between modern national identification and colonial otherness (Said 1978) or to frame their “in-between” status as a starting point for analysis rather than as an object of inquiry. It is no coincidence that, as King and Christou (2010) point out, most analyses on children of immigrants’ patterns of mobility to the land of their ancestors have largely focused on short-term, holiday visits. Framed as the liminal space of holidays, the ancestral land would represent a third space (Bhabha 1994) par excellence: a space where children of immigrants negotiate their relationship with the ancestral land within a framework of structural difference.⁸ In such a perspective, the role played by the place where they were born or grew up in orienting their mobility paths towards their ancestral land is obscured, denied, or simply considered a mere identity pole rather than a material reality. This is so even when, as in the case of the relationship between the Italian nation-state and its former colonies, the relevance of colonial and post-colonial structures continues to affect the very determination of spaces and identities (Hawthorne 2021; Grimaldi 2017; 2021; 2022).

In this paper I try to shed light on how coloniality and its contemporary reverberations affect the relationship of the children of immigrants with their ancestral land. I draw on research conducted in Ethiopia with Italians of Ethiopian origin who have undertaken medium and long-term mobility projects to Addis Ababa. Specifically, I consider the ways in which Italian colonial and postcolonial structures and discourses intersect with modern Ethiopian national identification and affect the experiences of children of immigrants with their ancestral land. I will focus on the Juventus Club of Addis Ababa, one of the city’s postcolonial spaces par excellence (Fuller 2007). Through an ethnographic lens, I will explore the reasons why children of immigrants

⁸ In her work on the Eritrean second generations short term mobility to Asmara, Bettina Conrad (2006) poignantly showed the relationality between resemblance and difference by analyzing their patterns of identifications within the ancestral land. They were locally labelled as Beles, a Tigrayan word for “prickly pear”. Prickly pear in Asmara is harvested during the summer season, when children of immigrants return to the ancestral land. Therefore, the term Beles indicates the seasonal nature of their presence in Eritrea as well as their perception as a “resource” as they typically contribute through remittances and gifts: a presence based on their structural differentiation from the local context.

consider the club as one of the reference points in their experience of the ancestral land, despite the fact that it is also where they are constantly facing the same processes of differentiation they live in Italy. By focusing on the ways in which their being Italian is intertwined with the club's function as both a hub of cosmopolitan Addis Ababa and a trace of the Italian postcolonial presence in the Horn of Africa,⁹ the article will reveal the club's function as a mirror. Drawing on Sayad's metaphor of migrations as a mirror (2002), the analysis of Club Juventus will reflect the relation between children of immigrants and Italianness (Vicini 2021), not only in Ethiopia, but also in Italy. The article, in this perspective, is an example of the processes of reterritorialization of the symbolic borders in which racialized subjects reproduce their experience of the nation (Dahinden 2022).

The present work is part of a multilocal ethnography (Giuffrè, Riccio 2012; Riccio 2007) that I conducted between Italy, Ethiopia, and the United Kingdom for my Ph.D. thesis. I built my research in Ethiopia by following an Italian of Ethiopian origin, Johnny,¹⁰ a cultural anthropology student enrolled in a university in Amsterdam who was himself researching ethnographically the return practices of "second generations" Ethiopians to their ancestral country.¹¹ By following his research, I had the opportunity to meet the group of Italians of Ethiopian origin who were staging counter-diasporic projects (King, Christou 2011) and investigate the relevance of Italian colonial and post-colonial structures in orienting their presence in Addis Ababa. I gained access to the Juventus Club thanks to Marta, an Italian of Ethiopian origin, who was a member of the club's board of directors. The paper is based on the ethnography I conducted with three children of immigrants in the club (two men and a woman in their late twenties), and enriched with the narratives and interviews I collected from members of the club (old white Italians or mixed Italian-Ethiopians born or raised in Ethiopia), as well as with archive material (newspapers, books, archival documents) of the club. The data on which this article is based were collected in 2016, before the outbreak of civil war in 2020 that shook Ethiopia and the entire Horn of Africa.¹²

⁹ It is out of the scopes of this article to analyse how during the Italian postcolonial presence in the Horn of Africa, Ethiopia itself acted as a hegemonic power in the area reproducing a proper colonial attitude especially regarding the issue of the Eritrean independence. See Iyob (2000).

¹⁰ Names and direct references to the people I worked with are changed for privacy reasons.

¹¹ In this article I will refer to people born and raised in Italy from at least one Ethiopian parent and not Italians or mixed Italians who were born and raised in Ethiopia whose relationship with national identity, ancestral land, and the very concept of home is totally different. On the analysis of these relations see Grimaldi (2022).

¹² On the civil war in the Horn of Africa see Plaut, Vaughan (2023).



Club Juventus and its multiple configurations

J: I was in Addis in the summer of 2006, when the World Cup final between Italy and France was taking place. The club was packed with hundreds of people and there were strict access controls. When I got to the entrance, the guard stopped me and told me there was no more room to get in. Meanwhile, lots of people were getting in without any problem. It was ridiculous. I did not try to convince him, I just pushed him away to get in. He grabbed my arm and pushed me violently out of the doorway. He shouted at me to go away and threatened me with a stick.

G.: So you did not see the match?

J.: I eventually managed to get inside, but I spent the whole time thinking about the guard. These are my memories of the day Italy won the World Cup.¹³

These words were spoken by Johnny the first time we entered the Juventus Club, the Italian clubhouse in Addis Ababa. Officially known as the *Circolo Sportivo Italiano Juventus* and – at the time of the research – widely regarded as one of the city’s most important sporting centers,¹⁴ the Juventus Club was a significant hub for the cosmopolitan circles of Addis Ababa, thanks to its western standards, its facilities, and its renowned Italian restaurant and bar. At the same time, the club was the social and symbolic reference space for Italians in Addis Ababa, and a hub in the city for the social and institutional activities connected to the “Italian community”.¹⁵

As clearly emerged in the previous ethnographic extract, Johnny was very surprised when he came to know about the social relevance of the club among his networks. Johnny was at his first non-holiday experience in Ethiopia, and he never paid attention to the club: a place that, in his words, has never been of great relevance for the Milanese children of immigrants who go to Ethiopia for short vacations. He always insisted on the absurdity of going to a place that made him feel uncomfortable in “his own” country.

This contradiction, as I will show in this article, impressively reasserts the social function of the Juventus Club in the counter-diasporic experience of the children of immigrants. The club is a place of legitimation of the subjectivities of children of immigrants and, at the same time, a space of radical marginalization. In order to understand this function of the club as a “mirror” of the relationship that the children of immigrants have with the concept of Italianness

¹³ Fieldnotes, 13.01.2016

¹⁴ <https://www.thereporterethiopia.com/1249/> (last accessed 16.05.2024)

¹⁵ I will deepen the history of the club and its impact in the making of the Italian postcolonial presence in the Horn of Africa all along the article.

in the ancestral land, it is first necessary to understand how and why these two features are constructed. From this perspective, it is necessary to understand why the cosmopolitan environment of the Juventus Club can be attractive to people who have moved from Western environments to their “ancestral land”. In doing so, the category of “modernity” will emerge as a significant trope that links the contemporary configuration of the club to its postcolonial heritage.

Italians of Ethiopian origin and the “value” of difference in the ancestral land

Looking at the second-generation return paths of *Bajan Brits* (British of Barbadian origin) to the postcolonial context of Barbados, Potter and Phillips (2006) analyzed the ways in which they related to western modernity as a source of identification in the ancestral land. The category of the West and, moreover, the ways in which *Bajan Brits* performed their Britishness (from the English accent to patterns of behavior) allowed them to locate themselves in a position of economic and social privilege within the Barbadian postcolonial context (Ivi, p. 913). The narratives collected by Potter and Phillips (Ivi pp. 914-919) show representations of the local environment within a framework of differential power relations. Bajan-British children of immigrants explicitly self-represent through the hegemonic values of the colonizer (determination, organization, proactivity), in a relationship of contraposition with the devaluing tropes of the colonized (laziness, disorganization, fatalism). Their positioning, from this perspective, assumes a hybrid function, granting them a privileged status, but at the same time preventing them from full assimilation within their ancestral context (Ivi, p. 920).

There are striking similarities between the process highlighted by Potter and Phillips¹⁶ and the way in which Italians of Ethiopian origin have constructed their relational field within the ancestral land. Like the Bajan British, Italians of Ethiopian origin also presented their “western” and “modern” nature as a primary source of legitimation within the Addis Ababa environment: from this perspective, the Juventus Club, with its western and Italian style, would represent the perfect environment for them, specifically because of their “otherness” in relation to the wider Ethiopian environment. According

¹⁶ It is necessary to state that this process analysed by Potter and Philip is just an acid test of the salience of the “returns” whose analysis in the Italian history (from the return of the Italian migrants from all over the world to the so called *colonie libere*) goes well beyond the scopes of this work. For an analysis of the relation among colonies and *colonie libere* see Calchi Novati (1992).



to this perspective, marginalized Italians – as they are considered in Italy – would automatically turn into bearers of Western hegemony once in their ancestral land: bearers with no intention (or even possibility) of “adapting” to the ancestral environment. Their “Western” attitude towards the ancestral land would, in this perspective, be the inevitable effect of their being “modern” in an “unmodern” society.

The analysis of the performance of “differentiation” in the ancestral land by the children of immigrants, however, cannot be reduced to an (unconscious) echo of the colonial and postcolonial structures that have oriented the relationship between Italy and Ethiopia, the former colonizer and the colonized societies. This framework runs the risk of falling into what Said (1978) defined as a binary framework: a Eurocentric way of thinking that produces an ontological and epistemological “otherness” as a test to reproduce a self-validating Western identification. The analysis of the “modern” attitudes of the children of immigrants should take a different path: while the meanings associated with Western modernity have indeed been the main source of legitimation of the European colonial enterprise (Mignolo 2007; Bhambra, Holmwood 2021), they are undoubtedly interrelated with the meanings that have spread “within” the former colonies. In fact, the category of modernity, far from being abolished (Appadurai 1996), has become one of the cornerstones of the postcolonial panorama.

The case of Ethiopia is paradigmatic in this respect: modernity is a central category to understand the very making of Ethiopia from the era of Menelik II¹⁷ and the need to “modernize” the country has been part of its nationalist discourse since the end of the Italian occupation.¹⁸ In recent decades, however, the rhetoric of development (Lyons 2007) that has spread in Ethiopia has become transnational: it has implied large investments and a strong involvement of people of Ethiopian origin around the world. The Ethiopian government’s effort to involve people abroad was so strong that the term “diaspora”¹⁹ itself

¹⁷ On the process of construction of the modern Ethiopia from the Highland empire to its present configuration see Zewde (1991).

¹⁸ Haile Selassie, in his act of “forgiveness” of the Italians said that he hoped that: “Italians (technicians, businessmen and workers) would remain numerous in Addis Ababa to ensure that industry and commerce flourished and that the level of civilization in the capital did not drop” (Calchi Novati 1996).

¹⁹ In Ethiopia there is an ID card for people of Ethiopian origin, the so-called “diaspora card” designating the “foreign rational, other than a person who forfeited Ethiopian nationality and acquired Eritrean nationality, who had been Ethiopian national before acquiring a foreign nationality; or at least one of his parents or grandparents had been”. This card allowed the Ethiopian abroad to access specific regulations advantaging them in their engagement to Ethiopia (Kuschminder, Siegel 2013), in working and economic activities, in taxation, in housebuilding processes (Grimaldi 2018).

became a proper institutional category and a form of recognition within the Ethiopian public sphere.²⁰ The category of diaspora has specific social attributes in Ethiopia: diaspora people are “mobile”; diaspora people are “modern”; in short, diaspora people are the material representation of the developmental paradigm that underlies the Ethiopian nation-state (Grimaldi 2018).

From this point of view, the meaning taken by the concept of diaspora in Ethiopia seems to be crucial in order to understand the social positioning of Italians of Ethiopian origin in their ancestral country. It makes it possible to understand the reasons why they put in place practices of social, economic, linguistic, and symbolic differentiation from the average Ethiopian social setting, without falling into an epistemological essentialization of their being “Italians”. Far from being proof of their inability to adapt to the ancestral land, their Western-style behavior is in fact a real source of recognition which allows them to build their mobility to Ethiopia as an asset (Moret 2016). Juventus Club is the material representation of this paradigm. But while it is one of the “symbols” of modern Ethiopia, it is still marked by colonial and post-colonial structures.

The Juventus Club: between cosmopolitanism and coloniality

Club Juventus is structurally linked to the reorganization of the Italian presence in the Horn of Africa immediately after the end of the AOI experience.²¹ Officially founded in 1952 to form an Italian football team to play in the Ethiopian championship, the club gradually acquired institutional value. Since 1959, when the foundation stone of the current building was laid, the Juventus Club has configured itself as a mirror of the structures reproducing the Italian post-colonial presence in the region.²² On the one hand, the club was completely cut off from the rest of Ethiopian society – non-Italian members were only admitted in 1997. On the other, it was a center of transregional postcolonial Italianness, organizing leisure activities such as football tournaments or car races aimed at connecting

²⁰ In December 2023 the Ethiopia’s Prime Minister Abiy Ahmed Ali launched a proper campaign worldwide to engage children of immigrants in order to – following the prime minister words – “connect to your multicultural roots, connect to your history and leave your legacy”. The hashtag is very revelatory: #BackToYourOrigins campaign. See <https://taarifa.rw/ethiopias-prime-minister-urges-second-generation-ethiopians-worldwide-to-return-home-in-back-to-your-origins-campaign/> (last accessed 16.05.2024)

²¹ Another institution directly connected to the colonial past is the Italian school of Addis Ababa; for the analysis of the Italian school in the former colonies see Pesarini (2022); Ghidei Biidu, Marchetti (2010).

²² On the link between sport and colonialism see Stoddart (1988).



the geographically distant contexts of the former empire, first and foremost Addis Ababa and Asmara. The club's attitude as a center of post-colonial Italianness declined drastically after 1974, when the fall of Haile Selassie and the rise to power of a communist military junta led thousands of Italians to leave the former colony (Del Boca 1976). Since then, however, the club has grown in institutional importance as a link between Addis Ababa and Italy: the Juventus Club was a reference point for Italians during the political upheavals that swept through Ethiopia from the seventies until recently,²³ and it was (and still is) a *de facto* interlocutor with the Italian institutions both in Ethiopia and in Italy.²⁴

However, with the turn of the millennium and the spread of Ethiopia's nation-state development policies, the club once again transformed its social function. It opened up to the wider Ethiopian social space and gradually reconfigured itself as a hub of cosmopolitan circles in Addis Ababa. At the time of the research, most of the people who participated in the daily activities of Club Juventus were not Italian nationals. Middle-class Ethiopians and Western expatriates attended the dozens of sports courses that Club Juventus offered, dined in the club's Italian restaurant or attended the evening parties organized by the club's bar. Today, Amharic and English, rather than Italian, are the most commonly spoken languages at the club.

At the time of the research, however, I even met people who explicitly defended their fascist affiliation and their racial superiority over the Ethiopians, or even their nostalgia for General Graziani.²⁵ The vast majority of these people were born or grew up in post-colonial Ethiopia: some of them never left Ethiopia, others returned after the fall of the Derg and the opening of the Ethiopian nation-state to neoliberal policies. As one of them told me, explaining his decision to leave Ethiopia when Haile Selassie was overthrown: "I was born a fascist. I couldn't live or die under a communist regime".²⁶

The club, in short, is a place where multiple and often contradictory meanings circulate. In the same space, it was possible to feel in a cosmopolitan place oriented towards the West and to be the target of racist and supremacist rhetoric linked to Italian imperialism in Ethiopia.

²³ These events go from the deposition of Haile Selassie in 1974 and the instauration of the Derg (Pankhurst 2001), to the liberation of Ethiopia in 1991 (Zewde 1991) from the war against Eritrea in 1998 (Iyob 2000), until the civil war that erupted in November 2020 (Tronvoll 2022).

²⁴ Club Juventus Archives. *Gazzetta del Circolo sportivo Juventus* (1991).

²⁵ Graziani, the so-called "butcher of Ethiopia", was one of the most famous and brutal fascist generals. Among the many atrocities he perpetrated during the repression of the Ethiopian resistance against the Fascist occupation, he was responsible of mass murderers by using toxic gas on the population. For an overview on Graziani and his postcolonial legacy, see Morone (2013), Campbell (2010).

²⁶ Fieldnotes, 01.04.2016.



It is therefore necessary to understand how the Italians of Ethiopian origin who frequented the club made sense of these contradictions that constituted the everyday life of the place.

Children of immigrants at the Juventus Club: keeping coloniality invisible?

During my fieldwork at the club, I met Marta, an Italian Ethiopian in her late twenties who had moved from Italy to Ethiopia to work for an Italian NGO two years before. She was on the board of Club Juventus, so I asked her how the organization dealt with the presence of fascists and colonial rhetoric in the place. She was obviously aware of this presence but did not attach any importance to it. She classified the nostalgic discourses about the Italian fascist period, led by its oldest members, as a “folkloric” element. She said that it was impossible to change their minds, but that it was tolerable because they had no decision-making power. She added that it was unfair to send them away as they were in their room playing cards – they spent most of their time in a *member only* room separated from the rest of the club – and keeping each other company.²⁷

In Marta’s view, the Manichean distinction between “Italians” and the others, which the old fascists had reproduced, belonged to the club’s past. A past that is still present, but that does not affect the day-to-day dynamics of the Juventus Club.

This apparent coexistence seemed to be confirmed in the analysis of the way in which Jack, the other Italian of Ethiopian origin I met in Addis Ababa, made sense of his social experience at Club Juventus. Jack was born and raised in Milano and he moved in Addis Ababa in 2013 to work in his father’s construction agency but specially to escape from financial problems he had in Milano. In 2015, Jack decided to attend a taekwondo course at Club Juventus. The course was run by an Italian-Ethiopian man who had lived in Italy for over 20 years, and the students were people of Jack’s own status and age. Most of them were Western expatriates. Although he had never practiced taekwondo in Milan, he said he decided to start because it was a way of dealing with the stress of his life in Ethiopia. Jack felt disoriented in Ethiopia – he was almost forced to leave Italy – and he constantly remarked on his difference from the wider local environment. It was precisely for this reason that he chose the Juventus Club

²⁷ Fieldnotes, 21.03.2016.



as his routine space. In addition to being able to speak his mother tongue, share Italian food or watch Italian television, the club allowed him to make his being Italian a source of differentiation from the Ethiopian setting and a source of identification in the cosmopolitan niche of the city where he made most of his friends and social relations.²⁸

In his experience of the club, Jack never clung to the institutional function of the club, nor to its value as a discursive pole of national belonging. At the same time, he never had problems with the “hidden” part of the club, which consisted of nostalgia for the post-colonial era. In short, he usually neither joined nor suffered from the differential order that reproduces Italianness in the club in its (post)colonial configuration.²⁹ Alongside Marta and Jack’s explicit representations of a denial of the relevance of the colonial and postcolonial paradigm that sustains the club, however, the ethnographic practice revealed other processes. The “spatial” division between one club configuration and another was anything but fixed: while it was true that the “*nostalgics*” spent most of their time in a private room, they were certainly not barred from accessing the rest of the club. On the contrary, it was that room to be the “members only” area, the space where the “others” could not enter. It was common, instead, to encounter these “*nostalgics*” at the bar counter, at a restaurant table, or in the outdoor courtyard of the Juventus Club. People who, more or less consciously, enacted micro-practices related to an Italianness linked to postcolonial imaginaries. The following extract from my fieldnotes shows how the two seemingly coexisting paradigms structurally overlap in the Juventus Club.

I sat at the table with Johnny, Marta and Tesfay, an American of Ethiopian origin. Tesfay was Marta’s flat mate and Johnny had asked her to arrange a meeting with him to carry out an interview for his research. Jack reached us because he was there for his taekwondo training. Because of Tesfay’s presence, we mainly spoke in English rather than Italian. In the middle of the conversation, a middle-aged white Italian interrupted to ask for some information about the club. When Marta answered him, he complimented her on her wonderful Italian and began to talk about his trip to Ethiopia and his plans to move to Addis Ababa for good. What impressed me the most was the way he addressed differently each of us based on his own assumptions about our own degree of “Italianness”. When he spoke to me, he spoke proper Italian, whereas, when he talked to the others, he uttered words very slowly, building simple seman-

²⁸ The sporting activity, in fact, placed him in a space of validation of his black masculinity in the white niche of the expats of Addis Ababa: Stuart Hall called this phenomenon of ambivalent admiration and alterization orienting the white gaze on black men in sport “the spectacle of the other” (1997).

²⁹ Fieldnotes, 17.03.2016.

tic structures, and often conjugating verbs in the infinitive tense, or avoiding using articles. He also kept tapping or leaning on Marta's shoulder while he spoke. Ten minutes after he left, while Marta and Jack immediately began to laugh, Johnny nervously began to speak against the old man. On the contrary, Marta was much more concerned about what he was saying than about his behavior. She thought his behavior was a matter of ignorance. In her words, although she did not find it justifiable, it was understandable that an old Italian man who saw four black people had behaved that way.³⁰

It is crystal clear that the man behavior was part and parcel of the structures that maintain hegemonic Italianness in the club. From the man's attitude, my whiteness was the mirror where to reflect his self-ascribed hegemonic condition. On the contrary, his behavior towards the others reproduced, even in a physical way, their supposed "deviation" from a normative Italianness: a deviation that he explicitly represented through his use of language and body.

The main aspect that emerges from the extract, however, is that while Marta and Jack did not react strongly to this process, Johnny found the behavior of the man unacceptable. In trying to understand such a different reaction it is possible to shed light on the value of Italianness for children of immigrants in their counter-diasporic journey. It is necessary to start from an assumption. Jack and Marta's presence in Ethiopia was very different compared to Johnny. They were in Addis Ababa respectively from two and three years with no projects of leaving the city. In their experience of the ancestral land, therefore, the Juventus Club had a crucial relevance. The club was a space of social identification, legitimation, and recognition, and one of the most important locations for giving meaning to their experience of Ethiopia. In the club Jack found his cosmopolite niche, while Marta invested so much in that space to become part of the board. The relevance of the club as a gauge to reproduce their Italianness in Ethiopia to them was incomparably more important than an episode of "differentiation".

Johnny's positioning about the club, on the contrary, was totally different: his presence in Ethiopia was short termed and not intended to be permanent, therefore he never thought of the club as a space of social legitimation, nor as a context where to fund his perspective about the ancestral land. Johnny was an international student with a strong political commitment: his reaction mirrored the processes of differentiation that he had experienced in Italy during his whole life, but with the aggravation of being racialized even in his own place of origin.

³⁰ Fieldnotes, 26.03.2016.



The excerpt above clearly shows that it is impossible to think of the club as a space where the meanings associated with a certain configuration can be selectively deactivated: what makes the club a source of legitimation for Italians of Ethiopian origin can – at any moment – overlap with colonial and postcolonial structures. The effects of these ongoing superpositions, furthermore, differently act on the people depending on the ways they make sense of their counter diasporic project.

The overlapping between these different meanings, as I will show in the next paragraph, can even be institutionally driven. I had the opportunity to see the salience of these processes during the visit of the President of the Italian Republic, Sergio Mattarella, to the Juventus Club. On this occasion, the club became a real mirror that reflected the differential condition of Italians of Ethiopian origin.

Losing domesticity at “home”: the Juventus Club and the bare citizenship

I heard about President Mattarella’s official visit to the club a few days before the event. The purpose of the visit was to meet the Italian community in Addis Ababa after an institutional trip to Ethiopia. In the days leading up to the visit, the club was in turmoil. Marta, as a member of the Club’s Directory Committee, spent most of her days there.

She had to organize the reception and was involved in the security of the club and the organization of accesses. It was the question of who to let in that interested me most. Throughout my fieldwork I met many people who frequented the Italian clubs in Addis Ababa, even if they were not Italian citizens. Many of the Ethiopians who returned from Italy did not meet the requirements to apply for Italian citizenship,³¹ even though they had lived in Italy – sometimes for decades.³² Some others, born in Ethiopia (or Eritrea) of extra-marital rela-

³¹ According to the law 91/92, Italian citizenship to extra EU members may be “conceded” to immigrants regularly residing in Italy for at least 10 years. The concession of the citizenship is subordinated to a series of legal, economic and cultural requirements the applicants need to satisfy. On the procedures to obtain Italian citizenship see <https://www.esteri.it/it/servizi-consolari-e-visti/italiani-all-estero/cittadinanza/> (last accessed 17.05.2024).

³² I am not considering here the people who had the possibility to benefit of the Law 218/1995, “Reform of the Italian System of Private International Law”, who stipulates that foreign judgments are automatically recognized in the Italian legal system provided they meet certain requirements. This law became a means to regularise various pending situations regarding Italian citizenship in the former occupied territories, see Fusari (2020).

tionships between Italian men and Ethiopian women, had no formal recognition.³³ I asked Marta how they decided to deal with these cases and whether it was necessary to present an Italian passport at the entrance. Marta reassured me that a passport was not required and that the guards would have selected people at the entrance. She added that the decision of the club's directory committee was aimed at avoiding a direct link between being Italian and having a defined legal status.³⁴

However, the decision not to use a formal tool to identify who could enter made the recognition of who was "Italian" a subjective matter; the guards had to decide in a discretionary and arbitrary manner for each case. Paradoxically, this situation led most Italian citizens of Ethiopian origin to bring their passports and use their legal status as a source of recognition on the day of the President's visit. At the end of Mattarella's institutional visit to the club, in fact, I met Lili, a returnee from Milan in her fifties. Born and raised in Asmara, she moved to Italy in the Nineties, acquired Italian citizenship, and decided to settle in Addis Ababa with her family in 2010. She told me that she arrived late at the club (the entrance was closed thirty minutes before the President's visit for security reasons), so she had to wait outside the club for the whole of the President's speech. As she told me, there were a lot of people with her. And almost all of them spent all of the time waving their Italian passports in front of the guards and claiming to be allowed in. Once inside, however, she and her friends, who had also returned to Ethiopia from Italy as "Italian citizens", seemed far from being shaken by their previous experience. On the contrary, they started taking pictures of the stage from which Mattarella was speaking and posting them on Facebook.³⁵

While Lili and her friends had no problem showing their passports, Johnny's case was different. Unlike most of his Italian network, Johnny decided not to go to the club that day. As he told me the morning before the event, he thought it was crazy that Italians of Ethiopian origin wanted to take part in a discourse from which they were excluded in their Italian daily lives. When I got home after the event, I met Johnny. He seemed quite shaken. He told me that since most of the people he knew were at the club and he was bored at home alone, he had considered joining us. As he prepared to leave the house, he instinctively put his Italian passport in his pocket. It was one of the first times he took his passport all over his staying: normally the passport was well secured in a

³³ For the analysis of this phenomenon, called "*Madamato*", in Ethiopia and Eritrea, see among others Sorgoni (1998); Iyob (2000); Barrera (1996); Pesarini (2015); Le Hou erou (2015); Trento (2011).

³⁴ Fieldnotes, 12.03.2017.

³⁵ Fieldnotes, 15.03.2016.



hidden part of his room in order to avoid the risk of losing it. Yet when he realized the implications under this instinctive act, he immediately dropped his bag and decided to stay at home. He said that he did not know what had made him think of taking his passport, but that it was one of the most humiliating things that had happened in his whole life.³⁶

The “humiliation” that Johnny felt was quite understandable. He perceived that even in his ancestral land he had to “prove” to be Italian and that he had no other means to do it than his passport.

Johnny’s experience shows that the reproduction of a hegemonic Italianness can trace such a deep line of differentiation to produce a condition where citizenship is the only source of recognition in the experience of the children of immigrants. In his work on the concept of the future (2013), Appadurai introduces the notion of bare citizenship, drawing on Agamben’s “bare life”. Bare citizenship describes a state of deprivation of social capital and cultural credibility (p. 122), divesting citizenship of its social and political meaning and reducing it to a statistical fact (p. 123). Appadurai’s “bare citizenship” serves as a yardstick for exploring the contrasts between the celebration of a transnational Italianness and its social effects on structurally differentiated Italians. On the day of the Italian President’s visit, the admission policy to the club was not based on Italian citizenship or other “tangible” criteria. It was a legally empty space (Agamben, 2003); a space in which the mechanisms of recognition – and admission – were implicitly founded along those racial and class lines reproducing a hegemonic Italianness. In this perspective the admission policies of the club became a mirror of the power relations that reproduce a hegemonic Italianness in Ethiopia: and as it emerged in the ethnographic extract, it produced different reactions.

In the case of Lili and her friends – who despite the Italian citizenship self-perceived as “locals” the lack of their recognition was offset by the social value of their entry into the club: an entry that was configured as a source of legitimation in relation to their wider Ethiopian network. They had no problems in showing or even waving their passport in front of the guards. On the contrary, these self-validating characteristics were completely absent from Johnny’s experience. Born and raised in Milan, he constantly had to confront the issue of social recognition in Italy since his childhood, with his differential condition compared to the hegemonic representation of Italianness. However, in his counter-diasporic journey to Ethiopia, with the exception of his transnational family, most of his social networks were linked to Italy. While most of them

³⁶ Fieldnotes, 15.03.2016.



minimized or denied their differential condition in relation to a hegemonic Italianness to perform their presence in Ethiopia (as Marta and Jack did), he had no reason to do so. His initial decision to take his passport to the club was all but irrelevant in this perspective. In his unconscious gesture, he felt he had to accept his differential condition as a given: by taking his passport he implicitly acknowledged that his legal status – and not the way he spoke, behaved, dressed or lived his life – was his only source of recognition of his Italianness. In this way, even in Addis Ababa, he felt that he had to prove to be Italian: same as when he was stopped and searched by the police during his adolescence in Milano.

The act of taking his passport, in short put Johnny under a mirror that reflected the processes of differentiation he lived in Italy even in the ancestral land. The way he had always thought about Ethiopia since his trips with his parents during his childhood was of a place where he could feel legitimized because of his difference, of his being part of the western world, and even of his being Italian. The fact that the very categories that he had always putted in place in his counter diasporic journeys – modernity and Italianness – marginalized him represents a loss of the references that have always oriented his staying in Ethiopia. Johnny loses his orientation, finds himself lost. Ernesto de Martino (1977) defines this phenomenon of loss of cultural horizons as a crisis of domesticity. In showing his passport Johnny did not just experienced (outside of Italy) the same processes of differentiation connoting the most of his life in Milano. The very categories through which he built his relation with the ancestral land entered in crisis.

Conclusion. Researching the “second generation” condition

The paper focuses on the dynamics of the counter diasporic projects (King, Christou 2010) of the Italians of Ethiopian origin, exploring the importance of postcolonial spaces in shaping their mobility trajectories and identity patterns: postcoloniality, far from being a mere historical trace, represents a living reality that acts on their lives and produces social meanings (Potter, Philips 2006). The article moves beyond an epistemological approach based on an alleged “in-betweenness” of the children of immigrants (Silverstein 2005). At the same time, it rejects a perspective that imagines the context of residence and the ancestral land as structurally separated (Soysal 2002). Instead, it shows how children of immigrants understand their Italianness as an asset for better social positioning in Ethiopia (Moret 2016). In this sense, the Juventus Club – a space with a distinctly postcolonial matrix – turns out to be revealing of the complex-



ities and stratifications (Altin 2024) on which children of immigrants represent and practice their ancestral land. In the club, Italians of Ethiopian origin can, on the one hand, emphasize their Western and cosmopolitan status in order to reproduce a precise and recognizable positioning in Ethiopia. On the other hand, the analysis shows the performativity of the colonial and postcolonial dynamics and rhetoric that run through the Juventus Club. These dynamics can reproduce the differential structures that characterize the experience of the children of immigrants in Italy, their constant being placed “beyond” the social and symbolic fences within which a hegemonic idea of Italianness is reproduced (Grimaldi 2022).

In this sense, the article opens up to central questions in the existential trajectories of the children of immigrants, which go far beyond their relationship with the land of their ancestors. Rather, the social dynamics studied turn out to be a mirror (Sayad 2002) that reflects the condition of Italians with a migrant background even in the context in which they were born and grew up. A mirror that reflects the field of possibilities and constraints, of marginality and privilege that underpins the transnational life of children of immigrants, showing the historical continuities and interactions that reorganize the postcolonial in the contemporary scenario. It is a mirror that, in addition, questions the processes of the de-territorialization of the symbolic border of citizenship and belonging in the contemporary scenario. The processes of “migrantization” (Dahined 2016) in the children of immigrants’ experience – both in Italy and in their ancestral land – show that the lack of recognition of their Italianness turns to become part and parcel of a real border regime (Dahinden 2022). The ethnographic process, in this perspective, reveals the performativity of the category of “second generation” as a “condition” (Grimaldi 2021; 2022) rather than a sociological descriptor. Ethnography shows how this condition stays for the material representation of a set of differentiation patterns, emphasizing a never-ending continuity (racially, culturally, symbolically) with what is perceived as an incommensurable “otherness”.

The article is based on the analysis of dynamic with a clear postcolonial connotation: although the postcolonial lens constitutes a central element of my argument, it can also be seen as a potential limitation of the research. An urgent question that needs to be addressed is: how useful can Italianness be as a heuristic concept in the construction of the “return” of Italians with a migrant background, whose contexts of ancestral origin were alien to the Italian colonial dimension? How Italianness enters in the definition of returnees’ practices in a space where it is not as relevant as it is in Ethiopia? How its “modern” configuration can be played by children of immigrants in their ancestral contexts? And how it can “turn” into a differential structure? Further analysis can



take into consideration the role of the structures of Italianness in orienting the “counter-diasporic” mobilities of children of immigrants well beyond colonial and postcolonial settings.

This paper aimed at emphasizing the necessity to add complexity to the debate on children of immigrants in Italy, their mobility patterns and their place in the national scenario (Vicini 2021), showing the necessity of an urgent need for political change.

References

- Altin, R.
2024 *Border Heritage. Migrants and displaced Memories in Trieste*, Lexington, Lanham.
- Agamben, G.
2003 *Stato d'eccezione. Homo Sacer II*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Ambrosini, M.
2009 *Italiani con il trattino: identità e integrazione tra i figli degli immigrati*, in L. Tieghi, M. Ognissanti (a cura di), *Seconde generazioni e riuscita scolastica. Il progetto SeiPiù*, Franco Angeli, Milano, pp. 33-51.
- Andall, J.
2002 Second-Generation Attitude? African-Italians in Milan. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (3), pp. 389-407.
- Appadurai, A.
1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Vol. 1, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Barrera, G.
1996 Dangerous Liaisons: Colonial Concubinage in Eritrea, 1890-1941, *Program of African Studies Working Papers, n. 1*, Northwestern University. DOI: <https://doi.org/10.21985/N2PJ1M>
- Bhabha, H.K.
1994 *The Location of Culture*, Routledge, London.
- Bhambra, G., Holmwood, J.
2021 *Colonialism and Modern Social Theory*, John Wiley & Sons, Hoboken.
- Calchi Novati, G.
1996 Re-Establishing Italo-Ethiopian Relations after the War: Old Prejudices and New Policies. *Northeast African Studies*, 3 (1), pp. 27-49.



- Campbell, I.
2010 *The Plot to Kill Graziani: The Attempted Assassination of Mussolini's Viceroy*, Addis Ababa University Press, Addis Ababa.
- Chelati Dirar, U.
2007 Colonialism and the Construction of National Identities: The Case of Eritrea. *Journal of Eastern African Studies*, 1 (2), pp. 256–76.
- Colombo, E., Rebughini, P.
2012 *Children of immigrants in a globalized world: a generational experience*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Colombo, E., Domaneschi, L., Marchetti, C.
2009 *Una nuova generazione di italiani: l'idea di cittadinanza tra i giovani figli di immigrati*, Franco Angeli, Milano.
- Conrad, B.
2006 A Culture of War and a Culture of Exile Young Eritreans in Germany and Their Relations to Eritrea. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 22 (1), pp. 59-85.
- Dahinden, J.
2016 A Plea for the “de-Migrantization” of Research on Migration and Integration. *Ethnic and Racial Studies*, 39 (13), pp. 2207-25. DOI: <https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1124129>
2022 *Deterritorialized and Unfinished “Integration Nations”?* *Ethnic and Racial Studies*, 46 (8), pp. 1609–1619. DOI: <https://doi.org/10.1080/01419870.2022.2130705>
- Danewid, I.
2017 White Innocence in the Black Mediterranean: Hospitality and the Erasure of History. *Third World Quarterly*, 38 (7), pp.1674-1689.
- De Martino, E.
1977 *La Fine Del Mondo*, Einaudi, Torino.
- Fuller, M.
2007 *Moderns Abroad: Architecture, Cities and Italian Imperialism*, Routledge, London.
- Fusari, V.
2020 Between Legacy and Agency: Italo-Eritreans Raised in Orphanages and Their Access to Italian Citizenship. *Northeast African Studies*, 20 (1-2), pp. 59-90. DOI: <https://dx.doi.org/10.14321/nortafirstud.20.1-2.0059>
- Giacalone, F.
2011 *Nuove generazioni*, in P. Falteri, F. Giacalone (a cura di), *Migranti involontari. Giovani “stranieri” tra percorsi urbani e aule scolastiche*, Morlacchi, Perugia, pp. 21-68.



Giuffrè, M., Riccio, B.

- 2012 Prospettive transnazionali ed etnografie multilocali in Italia. *L'Uomo Società Tradizione Sviluppo*, 37 (1-2), pp. 309-319. DOI: 10.7386/72601

Grimaldi, G.

- 2017 Structures of Return between Italy and Ethiopia: Mobility of the Second Generations to the Ancestral Land as a Self-Fulfilling Prophecy. *Africa e Mediterraneo*, 26, 86, pp. 54-58.
- 2018 Family First: Diaspora Houses in Mekele from Infrastructures of Return to Infrastructures of Mobility. *Studi Emigrazione*, 212, pp. 575-592.
- 2019 The Black Mediterranean: Liminality and the Reconfiguration of Afro-European-ness. *Open Cultural Studies*, 3 (1), pp. 414-427. DOI: 10.1515/culture-2019-0035
- 2021 *The Habesha Italians: The Black Mediterranean and the Second-Generation Condition*, in The Black Mediterranean Collective (ed.), *The Black Mediterranean: Bodies, Borders and Citizenship*, Springer International Publishing, Cham, pp. 233-261.
- 2022 *Fuorigioco. Figli di migranti e italianità, un'etnografia tra Milano, Addis Abeba e Londra, ombre corte*, Verona.

Hall, S.

- 1997 *The Spectacle of the Other*, in S. Hall, J. Evans, S. Nixon (eds.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*, Sage, London, pp. 223-290.

Hawthorne, C.

- 2021 *L'Italia Meticcia? The Black Mediterranean and the Racial Cartographies of Citizenship*, in The Black Mediterranean Collective (ed.), *The Black Mediterranean: Bodies, Borders and Citizenship*, Springer, Berlin, pp. 169-98.
- 2022 *Contesting Race and Citizenship: Youth Politics in the Black Mediterranean*, Cornell University Press, Ithaca.

Iyob, R.

- 2000 The Ethiopian–Eritrean Conflict: Diasporic vs. Hegemonic States in the Horn of Africa, 1991-2000. *The Journal of Modern African Studies*, 38 (4), pp. 659-82. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0022278X00003499>

King, R., Christou, A.

- 2010 Cultural Geographies of Counter-diasporic Migration: Perspectives from the Study of Second-generation “Returnees” to Greece. *Population, Space and Place*, 16 (2), pp. 103-19. DOI: <https://doi.org/10.1002/psp.543>
- 2011 Of Counter-Diaspora and Reverse Transnationalism: Return Mobilities to and from the Ancestral Homeland. *Mobilities*, 6 (4), pp. 451–66. DOI: <https://doi.org/10.1080/17450101.2011.603941>



- 2014 Second-generation “Return” to Greece: New Dynamics of Transnationalism and Integration. *International Migration*, 52 (6), pp. 85–99. DOI: <https://doi.org/10.1111/imig.12149>
- Kuschminder, K., Siegel, M.
- 2013 *Diaspora Engagement and Policy in Ethiopia*, in M. Collyer (ed.), *Emigration Nations: Policies and Ideologies of Emigrant Engagement*, Palgrave Macmillan, London, pp. 50-74.
- Le Hou  rou, F.
- 2015 Gender and Sexual Abuses during the Italian Colonization of Ethiopia and Eritrea. The “Insabbiatti”, Thirty Years after. *Sociology Mind*, 5 (4), pp. 255-67. DOI: [10.4236/sm.2015.54023](https://doi.org/10.4236/sm.2015.54023)
- Lyons, T.
- 2007 Conflict-Generated Diasporas and Transnational Politics in Ethiopia: Analysis. *Conflict, Security & Development*, 7 (4), pp. 529-49. DOI: <https://doi.org/10.1080/14678800701692951>
- Marchetti, S.
- 2014 *Black girls: migrant domestic workers and colonial legacies*, Brill, Chicago.
- Marinero Clough, I., Walston J.
- 2010 Italy’s “Second Generations”: The Sons and Daughters of Migrants. *Bulletin of Italian Politics*, 2 (1), pp. 5-19.
- Martignoni, M.
- 2016 *Postcolonial Organising: An Oral History of the Eritrean Community in Milan*. University of Leicester, Thesis. <https://hdl.handle.net/2381/37730> (last accessed 17.05.2024).
- Mignolo, W.
- 2007 Introduction: Coloniality of Power and de-Colonial Thinking. *Cultural Studies*, 21 (2-3), pp. 155-67. DOI: <https://doi.org/10.1080/09502380601162498>
- Moret, J.
- 2016 Cross-Border Mobility, Transnationality and Ethnicity as Resources: European Somalis’ Post-Migration Mobility Practices. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 42 (9), pp. 1455-1472. DOI: <https://doi.org/10.1080/1369183X.2015.1123089>
- Morone, A.
- 2013 The Trouble with Italy’s Postcolonial Memory: Affile celebrates Rodolfo Graziani, the “Butcher of Ethiopia”. *ARIA. Annual Review of Islam in Africa*, 11, pp. 25-29.
- Pankhurst, R.
- 2001 *The Ethiopians: A History*. Vol. 1. Sterling. Stylus Publishing, LLC.



Pesarini, A.

2015 *Colour Strategies. Negotiations of Black Mixed Race Women's Identities in Colonial and Postcolonial Italy*. PhD Thesis. University of Leeds.

2022 Making Visible the Invisible: Colonial Sources and Counter Body-Archives in the Boarding Schools for Black "Mixed Race" Italian Children in Fascist East Africa. *Journal of Postcolonial Writing*, 58 (5), pp. 625-39. DOI: <https://doi.org/10.1080/17449855.2022.2160270>

Plaut, M., Vaughan, S.

2023 *Understanding Ethiopia's Tigray War*, Hurst Publishers, London.

Potter, R., Phillip, J.

2006 Both Black and Symbolically White: The "Bajan-Brit" Return Migrant as Post-Colonial Hybrid. *Ethnic and Racial Studies*, 29 (5), pp. 901-927. DOI: <https://doi.org/10.1080/01419870600813942>

2008 The Past Is Still Right Here in the Present: Second-Generation Bajan-Brit Transnational Migrants' Views on Issues Relating to Race and Colour Class, *Environment and Planning D: Society and Space*, 26 (1), pp. 123-145. DOI: <https://doi.org/10.1068/d>

2009 *Where am I Supposed to be – in Mid-air?*, in D. Conway, R.B. Potter (eds.) *Return migration of the next generations: 21st century transnational mobility*, Ashgate, Farnham, pp. 79-99.

Proglio, G.

2017 *Decolonising the Mediterranean: European Colonial Heritages in North Africa and the Middle East*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.

Queirolo Palmas, L.

2006 *Prove di seconde generazioni: giovani di origine immigrata tra scuole e spazi urbani*, Franco Angeli, Milano.

Raeymaekers, T.

2014 Introduction. Europe's Bleeding Border and the Mediterranean as a Relational Space. *ACME: An International Journal for Critical Geographies*, 13 (2), pp.163-72.

Riccio, B.

2007 "Toubab" e "Vu Cumprà". *Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Cleup, Padova.

2016 *The ambivalent experiences of Italian second-generation associations*, in F.G. Nibbs, C.B. Brettell (eds.), *Identity and the Second Generation. How Children of Immigrants Find Their Space*, Vanderbilt University Press, Nashville, 104-123.

Riccio, B., Russo, M.

2011 Everyday practiced citizenship and the challenges of representation: second-generation associations in Bologna. *Journal of Modern Italian studies*, 16 (3), pp. 360-372.



- Said, E.
1978 *Orientalism*, Pantheon books, New York.
- Sayad, A.
2002 *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano.
- Silverstein, P.
2005 Immigrant Racialization and the New Savage Slot: Race, Migration, and Immigration in the New Europe. *Annual Review of Anthropology*, 34, pp. 363-84. DOI: <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.34.081804.120338>
- Sorgoni, B.
1998 *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interraziali nella colonia Eritrea*, Liguori, Napoli.
- Soysal, L.
2002 *Beyond the Second Generation: Rethinking the Place of Migrant Youth Culture in Berlin*, in D. Levy, Y. Weiss (eds.), *Challenging Ethnic Citizenship: German and Israeli Perspectives*, Berghahn Books, New York-Oxford, pp. 121-136.
- Stoddart, B.
1988 Sport, Cultural Imperialism, and Colonial Response in the British Empire. *Comparative Studies in Society and History*, 30 (4), pp. 649-73.
- The Black Mediterranean Collective
2021 *The Black Mediterranean: Bodies, Borders and Citizenship*, Springer Nature, Berlin.
- Thomassen, B.
2010 "Second Generation Immigrants" or "Italians with Immigrant Parents"? Italian and European Perspectives on Immigrants and Their Children. *Bulletin of Italian Politics*, 2 (1), pp. 21-44.
- Trento, G.
2011 Madamato and Colonial Concubinage in Ethiopia: A Comparative Perspective. *Aethiopica*, 14, pp. 184-205.
2012 EthiopianItalians. Italian Colonialism in Ethiopia and Gender Legacies. *Arabian Humanities. Revue internationale d'archéologie et de sciences sociales sur la péninsule Arabique/International Journal of Archaeology and Social Sciences in the Arabian Peninsula*, 17. <https://journals.openedition.org/cy/1878> (last accessed 17.05.2024). DOI: <https://doi.org/10.4000/cy.1878>
- Triulzi, A.
1982 Italian colonialism and Ethiopia. *The Journal of African History*, 23 (2), pp. 237-243.



Tronvoll, K.

2022 The Anatomy of Ethiopia's Civil War. *Current History*, 121 (835), pp. 163-69. DOI: <https://doi.org/10.1525/curh.2022.121.835.163>

Vicini, F.

2021 Fra islam e italianità. Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale. *Antropologia Pubblica*, 7 (2), pp. 143-163. DOI: <https://doi.org/10.1473/anpub.v7i2.235>

Wimmer, A., Glick Schiller, N.

2002 Methodological Nationalism and beyond: Nation-State Building, Migration and the Social Sciences. *Global Networks*, 2 (4), pp. 301-334.

Zewde, B.

1991 *A History of Modern Ethiopia, 1855-1991*, Ohio University Press, Athens.



Sentirsi a casa fra Tunisia e Italia

Un confronto fra generazioni di origine tunisina sul concetto di casa

Feeling at Home between Tunisia and Italy

A Comparison between Generations of Tunisian Origin on the Concept of Home

Sabrina Nefzi, Università di Bologna

ORCID: 0000-0002-8674-6684, sabrina.nefzi@outlook.it

Abstract. Both social and legal recognition of the children of migrants within the Italian national system continues to find strong resistance, which is due, among many reasons, to an essentialized idea of culture. This is conceived as a quality intrinsic to individuals, transmissible invariably and independently of the context in which one lives. Through this article, we will see how these conceptions related to belonging and citizenship can represent divergences between different generations of the same family group. This is what emerged from a field research and semi-structured interviews conducted in 2021 and 2022 between Béja (Tunisia) and the province of Ancona. A survey that, using the “remittance houses” as a pretext, investigated the conceptions and feelings of home of some Tunisian migrants and their children who grew up in Italy, among whom the undersigned is included. In particular, the perspective of the latter showed generational differences in the way they relate to identity, especially to Italianness. A construct that causes young people to be considered as essentially “other” from the rest of their peers. Although this entails a strong influence on identity elaboration processes, we will see how this construct is played out through intragenerational networks and forms of mobility that produce new transnational identity constructions, related both to the ancestral context of origin and to macro-regional or globalized forms of belonging.

Keywords: Home; Italianness; Tunisia; Intergenerational



Introduzione

Perché sono ancora un bambino
un po' italiano, un po' tunisino
ma che politica è questa?
Cambiano i ministri, ma non la minestra.
C'è chi ha la mente chiusa
ed è rimasto indietro, come al Medioevo.
Il giornale ne abusa, parla dello straniero
come fosse un alieno, senza passaporto,
in cerca di denaro.
Quando mi dicono: "Va' a casa",
rispondo: "Sono già qua"
Io t.v.b. cara Italia, sei la mia dolce metà.
(Ghali, *Cara Italia*)

Emblematici questi versi tratti dalla canzone *Cara Italia* scritti da un famoso rapper nato e cresciuto a Milano e figlio di genitori tunisini. Racchiudono in poche simboliche parole alcuni degli aspetti solitamente messi in luce quando si parla di migrazione e di chi viene identificato in base all'origine straniera: dalla politica italiana che, nonostante le profonde trasformazioni interne alla società, dal 1992 ad oggi ha mantenuto la stessa legge sulla cittadinanza;¹ alle retoriche mediatiche che rappresentano lo straniero come una figura minacciosa da respingere; alla frase "Tornatene a casa tua" spesso rivolta a chi è nato e cresciuto nello stesso Paese di chi la pronuncia (Grimaldi 2022).

Nello specifico, nell'estratto riportato il cantante descrive il Belpaese come la sua "dolce metà", affermazione che porta immediatamente a pensare che sia la Tunisia, il paese d'origine dei suoi genitori, a costituire la "sua altra metà"; tuttavia quella che appare come una deduzione semplice e scontata merita in realtà approfondimenti e riflessioni che la problematizzino e la mettano in discussione. A tal fine, in questo articolo verrà presentato parte di un lavoro etnografico che si è incentrato su un tema che è risultato essere strategico per indagare questioni legate all'identità e all'appartenenza, ovvero la casa.² In particolare, a partire da

¹ Nel testo si fa riferimento alla legge 91/1992, normativa sulla cittadinanza – sinora in vigore – basata sul principio dello *iure sanguinis*. Ad oggi uno dei movimenti che si distingue nell'intento di riformare tale legge in via più inclusiva verso chi è nato e cresciuto in Italia è la campagna "Dalla parte giusta della storia", la cui pagina è consultabile al seguente link: <https://dallapartegiustadellastoria.it> (consultato il 25/03/2024).

² La ricerca presentata in questa sede è stata svolta per la realizzazione della tesi magistrale per il corso di laurea in Antropologia culturale ed etnologia all'Università di Bologna.

una prospettiva transnazionale (Glick Schiller, Wimmer 2003),³ verrà esplorato il punto di vista di alcuni migranti tunisini e dei loro figli, cresciuti sin da piccoli nel centro Italia, rispetto alla decisione (presa dai primi) di investire tempo, energie e denaro in una casa in Tunisia.⁴ Un oggetto d'indagine che ha permesso di cogliere in ottica generazionale il nesso fra l'idea di casa e il senso di appartenenza (o non appartenenza) a una data comunità immaginata.

Questa chiave di lettura, la quale ha pertanto messo a confronto il punto di vista di genitori e figli, mi ha chiamata in causa in prima persona, essendo anch'io figlia di un immigrato tunisino da anni impegnato nella realizzazione di una dimora nella sua città d'origine. Occorre specificare che la scelta di porre il tema della casa al centro della ricerca è dovuta alle sue potenzialità nel far luce su processi socioculturali che, in quanto tali, sono rivelatori di aspetti che vanno ben al di là della sfera intima e privata. Infatti, come suggerisce la distinzione fra i due termini inglesi *house* e *home*, la casa non va intesa solo nella sua materialità ma anche nel suo senso più simbolico, ossia come un insieme di immaginari, pratiche e desideri legati a quel processo ogni volta unico e originale che ha come fine il sentire di appartenere a un determinato ambiente.

Per questo motivo analizzare le rappresentazioni di casa dei figli dei migranti e i significati che loro attribuiscono alle abitazioni costruite in Tunisia dai loro genitori è un punto di partenza importante per comprendere il tipo di relazione e il variegato senso d'appartenenza che hanno intessuto non solo con il contesto tunisino ma anche con quello italiano. In particolare, permetterà di osservare come si posizionano rispetto al costruito dell'italianità, ovvero rispetto a quella visione egemone, presente nella nostra società, che definisce a livello sociale e simbolico i termini entro i quali rientra ciò che può essere identificabile come "italiano". Un tipo di percezione che tende a non riconoscerli come parte della nazione, secondo lo stesso paradigma a cui si lega la definizione di "seconde generazioni": termine, consolidatosi negli anni Novanta come indicatore sociologico (Portes, Zhou 1993), ancora oggi utile a designare una differenza a priori fra figli di genitori di origine straniera e il resto dei loro coetanei, indiscutibilmente legittimati a rappresentare l'italianità.

³ Con "prospettiva transnazionale" si intende un approccio tipico degli studi antropologici sulla migrazione che intende mettere in luce quell'insieme di interconnessioni, risultanti dall'esperienza migratoria, in grado di travalicare più territori. Questa metodologia dà valore alla capacità del migrante di essere partecipe in due contesti simultaneamente e supera quei paradigmi basati sul cosiddetto "nazionalismo metodologico" che lo consideravano esclusivamente in quanto immigrato all'interno del paese d'accoglienza. Per un approfondimento si veda Kivisto 2001; Ambrosini 2007; Glick Schiller *et al.* 1992; Ceschi 2011.

⁴ Nel testo si fa riferimento al fenomeno riguardante le case costruite dai migranti nel proprio paese d'origine grazie alle risorse acquisite all'estero, spesso denominate in letteratura come *remittance houses* (López 2010).

Metodo e questioni di posizionamento

Il materiale che verrà presentato è stato raccolto attraverso una ricerca di campo⁵ condotta a Béja⁶ (città natale di mio padre dove vive attualmente la maggior parte della famiglia) da agosto ad ottobre 2021 e tramite delle interviste semi-strutturate (Natali 2018) svolte nel capoluogo tunisino e in Italia (nella provincia di Ancona). Per difficoltà logistiche, alcune interviste sono state realizzate telefonicamente e mediante le piattaforme *Zoom* e *Messenger*. Le persone intervistate (di cui sono riportati esclusivamente nomi di fantasia per preservarne l'anonimato) per ragioni di comodità vengono qui suddivise in due gruppi: tunisini emigrati in Italia e giovani nati da genitori tunisini. Samir, Moufida, Haluma, Sirin, Kamel, Rim e Mohamed sono rappresentanti del primo gruppo: emigrati fra la fine anni Ottanta e inizio degli anni Duemila, hanno vissuto in media 25 anni della loro vita in diverse città del centro Italia e sono tutti (ad eccezione di Rim) accomunati dalla scelta di edificare una casa in Tunisia, luogo in cui tre di loro hanno deciso di tornare definitivamente.⁷ Le loro testimonianze hanno offerto spunti di riflessione importanti sia sulle loro esperienze di vita che su quella dei figli. Noha e Hamdi – entrambi figli di Sirin – assieme a Iheb compongono invece il gruppo degli italiani di origine tunisina. Ho avuto il piacere di conoscere Noha, una studentessa universitaria, e suo fratello, un capo magazziniere, grazie a un incontro fortuito avvenuto in nave fra i nostri padri, divenuti amici prima che si trasferissero in Italia. Iheb è invece un dottorando in Antropologia che sta conducendo una ricerca in Giappone, e di cui venni a conoscenza tramite un articolo all'interno della rivista *L'Altra Tunisia*.⁸ Tutti e tre, come me, sono nati intorno alla metà degli anni Novanta e sono cresciuti sin da piccoli in alcuni borghi dell'entroterra marchigiano⁹; peculiarità che si denoterà dalla trascrizione delle interviste rimasta fedele all'uso dell'italiano regionale. La scelta di mantenere il dialetto è dovuta alla volontà di dare risalto sia a un aspetto della loro biografia che è al centro di questo articolo – essere cresciuti in Italia – sia all'autenticità delle interviste, avvenute fra giovani coetanei provenienti dalla stessa provincia.

⁵ La scelta di una ricerca di campo situata in Tunisia segue la scia dei contributi di numerosi autori che riflettono sull'importanza di un'etnografia multisituata (Marcus 1995; Clifford 1999; Pennacini 2010) e sull'adozione di uno sguardo "bifocale" (Ceschi 2011) che consideri sia il contesto di partenza che d'arrivo dei migranti.

⁶ Béja è una città situata a nord-ovest della Tunisia, capoluogo dell'omonimo governatorato.

⁷ I dati riportati nell'articolo vanno riferiti al momento in cui sono state svolte le interviste.

⁸ <https://lalturatunisia.it>.

⁹ Iheb e Noha sono nati in Italia, mentre Hamdi ha lasciato la Tunisia all'età di tre anni.

A questo punto, è doveroso riportare alcune considerazioni rispetto al mio posizionamento che, durante il lavoro di ricerca, ha richiesto un inevitabile coinvolgimento particolarmente introspettivo, a tratti difficile da gestire. A Béja, nello specifico, ero una nipote in veste di ricercatrice, fattore che se da un lato ha avuto risvolti positivi, come la facilità nel reperire i contatti e una posizione privilegiata per poter cogliere il punto di vista emico degli informatori, dall'altro lato ha comportato il fare i conti con le ansie e preoccupazioni da parte dei parenti,¹⁰ talmente forti da condizionare le possibilità di spostarmi liberamente e colloquiare con le persone. Questi timori nei miei confronti erano motivati specialmente dall'essere una donna europea, di madrelingua non araba (fattore che ha condizionato le interviste, per questo condotte totalmente in italiano) in una città semi-rurale priva di turismo.¹¹ Tutti aspetti che mi portavano a essere soggetta a una serie di stereotipi legati a una precisa immagine idealizzata dell'Occidente; la stessa che viene evocata dai *social*, dalla tv (Malchiodi 1992) e dai ritorni dei migranti e dei loro figli (Khedher 2008). Questa consiste in un ideale di ricchezza e di progresso che contribuisce ad alimentare il desiderio di emigrare di molti tunisini (secondo i dati MED-HIMS del 2021, un tunisino su cinque), ovvero quel tipo di progetti e di sogni che sono parte costitutiva di ciò che viene definita "cultura della migrazione" (Cohen 2004; Gaibazzi 2011).

È interessante notare come queste difficoltà legate alle pressioni dei parenti e all'essere percepiti in un determinato modo si siano rivelate punti in comune fra i miei soggiorni a Béja e quelli dei ragazzi di origine tunisina intervistati. Infatti, dato il mio posizionamento, è emerso un insieme di affinità di esperienze e opinioni che hanno fornito un'impronta particolare al lavoro di analisi. Tuttavia, ho ritenuto importante che queste analogie non portassero gli intervistati a omettere o a dare per scontato degli elementi utili alla ricerca; un rischio che ho cercato di arginare assumendo quell'attitudine socratica che guida l'antropologo affinché "si faccia piccolo come un bambino" (Clemente 2010, p. 80). Per far comprendere questo aspetto, riporto qui di seguito delle note tratte dal diario di campo.

¹⁰ Rispetto al tema delle forme di protezione-controllo da parte dei parenti durante la ricerca di campo è interessante considerare il lavoro etnografico dell'antropologa Abu-Lughod in veste di figlia adottiva all'interno di un gruppo di beduini in Egitto (Fabietti, Matera 2007).

¹¹ La regione di Béja, storicamente conosciuta per la sua attività agricola, è ad oggi fra le aree del paese maggiormente segnata dagli alti tassi di disoccupazione (*Institut National de la Statistique*, 2020) e dalla mancanza di servizi e infrastrutture (Bounouh, Gsir 2017); condizioni le cui cause risalgono già al periodo coloniale (1881-1956), anni in cui è iniziato un costante sfruttamento delle zone rurali a favore di un sviluppo economico di impronta capitalistica delle zone costiere (Picouet 1970; Adel 2022).

Chiedo a Noha se questa estate fosse stata in Tunisia; risponde di sì, ma solo per venti giorni, ha constatato che due settimane sono il tempo giusto per godersi le vacanze con i parenti. Racconta che ha visitato Dougga, un sito archeologico romano che non conoscevo; le piace scoprire luoghi legati alla cultura. Sento una certa intesa nei suoi confronti... Concordiamo che è un peccato che non ci siamo incontrate a Béja; abbiamo età simile, siamo universitarie e ci piace disegnare. In seguito mi dirà che non le era mai capitato di conoscere una ragazza tunisina in Italia. Mi incuriosisce che mi consideri tale pur avendo mamma italiana e non si parli arabo. Si prefigura una bella serata che si concluderà con lunghe chiacchiere, tante risate e una cena a base di couscous e risotto ai funghi, buon connubio tra Italia e Tunisia che si riflette sia nei presenti che nella casa in cui ci troviamo.¹²

Il pensiero di Stato e il costruito dell'italianità

In questo paragrafo verranno presentati i presupposti teorici che hanno funto da sfondo d'analisi di questo articolo. In primo luogo, per comprendere i presupposti culturali che soggiacciono a una determinata concezione dei figli dei migranti, è necessario partire dalle criticità insite nella denominazione con cui quest'ultimi vengono comunemente etichettati, ossia "seconde generazioni". In questa categorizzazione l'attributo di "seconda", così come quello di "prima" nella definizione di "immigranti di prima generazione", acquisiscono entrambi significato solo in riferimento ad una presupposta immigrazione in un Paese d'accoglienza (Mannheim 1952; Ambrosini, Caneva 2009), creando "the false illusion of temporal simultaneity, shared identity and shared challenges across time and space" (Thomassen 2010, p. 27). Sarebbe senza dubbio adeguata se alludesse per esempio a una particolare ondata migratoria realizzatasi a seguito di un precedente flusso con medesime provenienza e destinazione; tuttavia, in Italia questa terminologia è stata riferita nel 75% dei casi a persone che non hanno compiuto alcun tragitto migratorio, dal momento che sono nate e cresciute nel contesto italiano (ISTAT 2020). Pertanto è opportuno chiedersi i motivi per cui ad oggi appare ancora corretto adottare un'espressione che implicitamente pone al centro della questione il tema della migrazione (Dahinden 2016), sottintendendone un legame diretto, quando questa, di fatto, non è stata vissuta.

Uno dei fattori fondamentali che continua a giustificare questa ambiguità, e con essa una serie di implicazioni, è dato da una reificazione culturale che presuppone un'idea chiusa e statica di cultura, intesa come un'essenza che definisce

¹² Appunti di diario di campo scritti in data 28/11/2021.

in toto l'identità di un individuo e ne determina qualsiasi comportamento, trasmissibile in modo invariato e immutabile di generazione in generazione (Callari Galli, Scandurra 2009; Eve, Perino 2011). L'italianità, secondo questo modello di pensiero, è qualcosa di connaturato agli italiani per ragioni basate sulla discendenza sanguinea e non sull'esperienza di vita. Un riduzionismo etnico che induce a considerare acriticamente come stranieri o non-italiani-al-100% anche quei figli di migranti che, sebbene si siano formati e abbiano intrapreso un processo di socializzazione all'interno dello stesso sistema di riferimento dei loro coetanei di discendenza italiana, si ritrovano spesso coinvolti in discorsi sull'integrazione che “negano prima di tutto la concretezza della loro personale esperienza ‘italiana’”¹³ (Zoletto 2019, p. 64). Trattati della personalità di per sé complessi, molteplici e situazionali vengono quindi ricondotti unicamente a una presunta etnicità essenzializzata (Fabietti 1998), la quale diventa un concetto distintivo che rende possibile assimilare e incasellare all'interno dello stesso gruppo – sotto il nome di “seconde generazioni” – persone con *background* e storie di vita spesso molto diverse in termini di classe sociale, provenienza parentale, credenze religiose, tempi di permanenza in Italia (Eve 2013).

Tutti questi aspetti vengono messi acriticamente in secondo piano tanto nel discorso comune quanto in quello istituzionale, ma quando invece vengono considerati mostrano chiaramente le fragilità di questo tipo di categorizzazione, la quale, purtroppo, incide anche sui processi di ottenimento della cittadinanza. L'idea di una cultura rigida e fissa nel tempo, così come quella dello straniero costantemente “fuori posto”, derivano e al tempo stesso sono alimentate da ciò che il sociologo algerino Abdelmalek Sayad (2002) indica con il nome di “pensiero di Stato”, cioè da quelle categorie mentali che riflettono le strutture dominanti con cui gli Stati-nazione modellano ciò che li circonda. In particolare, attraverso di esse vengono naturalizzati i confini nazionali – oscurando i processi storici, politici e sociali che li hanno creati – e vengono attribuite alle persone di una stessa nazione qualità intrinseche e genetiche che dimostrino la reale appartenenza a quel luogo. Si tratta di qualità che sono frutto di una precisa selezione e strumentalizzazione al netto di autodeterminare un “noi”, ipoteticamente omogeneo e unito al suo interno, il quale per esistere necessita di un confronto con un “loro” da cui distinguersi e al quale talvolta contrapporsi (Remotti 2017). Zygmunt Bauman (1992) compara infatti lo Stato moderno a un giardino da cui vengono rimosse le erbacce, metafora delle differenze culturali, al fine di realizzare una mitica omogeneità in cui, seguendo quelle logiche

¹³ Si noti l'uso dei termini inseriti nel titolo di un volume pubblicato nel 2020 dall'ISTAT: “Identità e percorsi di integrazione delle seconde generazioni in Italia”.

descritte sopra, si può essere esclusivamente assimilati o espulsi. Ciò significa che si è abituati a vedere, senza rendersene conto, il mondo suddiviso al pari di un mosaico in cui ogni area è ben delimitata dalle altre e in cui ogni individuo possiede intrinsecamente sin dalla nascita qualcosa che rappresenti la propria nazionalità: in Italia lo *ius sanguinis* e la cittadinanza in senso biologico rappresentano un chiaro esempio di tale prospettiva.

In questi processi appena descritti e nella costruzione di una certa immagine dell'alterità entrano in gioco sviluppi storici che riguardano secoli di colonizzazione e rapporti di potere che operano tanto a livello locale quanto a livello globale, i quali fanno sì che ad oggi alcuni tratti somatici, pratiche e ordini religiosi, a differenza di altri, vengano considerati come qualcosa di essenzialmente altro e distante dalla propria identità nazionale. Come dimostrano diversi studi sul contesto italiano, il legame tra razzializzazione, razzismo e identità nazionale è all'origine della formazione dello Stato unitario (Re 2010). Una connessione che portò all'affermazione della bianchezza degli italiani, realizzatasi non tanto dal riconoscimento di quest'ultima, ma da una differenziazione dapprima interna alla popolazione della penisola e successivamente indirizzata nei confronti delle persone colonizzate a fine dell'Ottocento.¹⁴ Fu infatti con l'avvento del fascismo che la linea di demarcazione tra bianchi e neri si spostò ancora più a sud, omogeneizzando la popolazione italiana attraverso una netta quanto inventata linea di demarcazione tra i cosiddetti "mediterranei archetipici" e tutte le altre popolazioni affacciate sullo stesso mare (Giuliani, Lombardi-Diop 2013).

Non meno importante è che una certa idea di italianità si è costruita attorno a un discorso orientalista attraverso cui "i musulmani e la loro fede hanno nel tempo rappresentano quella alterità radicale rispetto alla quale l'Occidente, e l'Europa in particolare, hanno storicamente costruito la propria identità" (Vicini 2021, p. 146). Una prospettiva che trovò forte riscontro e sostegno specialmente nella retorica mediatica e politica implementata in risposta agli attentati dell'11 settembre 2001. I sentimenti di odio e di islamofobia che sfociarono durante quel periodo e l'influenza che tale evento riveste sino ad oggi sulla percezione dei musulmani nel contesto italiano trovano conferma nelle testimonianze delle persone intervistate, i primi a citare questo episodio: "Tanta gente aveva paura a un certo punto, specialmente dopo il bombardamento in America a New York. [...] Abbiamo subito quel momento, ti vergognavi a camminare in mezzo alla gente [e sentire]: 'Oh marocchino, assassino!'" (Samir, 30 settembre 2021).

¹⁴ Tra Otto e Novecento i processi di razzializzazione coinvolsero anche i migranti italiani, la cui posizione nella gerarchia razziale o bianchezza venne spesso messa in discussione. Per il caso statunitense si veda Guglielmo, Salerno (2003).

Nonostante lo sguardo antropologico riveli la natura artificiosa delle rappresentazioni socio-culturali insite nel costrutto dell'italianità, da queste scaturiscono modi di interpretare la realtà apparentemente scontati e oggettivi che producono effetti concreti sulle persone e sulle loro condizioni di vita – fra cui stigmatizzazione e forme di esclusione – tramutando una determinata visione in una condizione effettivamente esperita. Tali dinamiche verranno adesso smascherate utilizzando la casa come lente d'analisi, partendo dalla consapevolezza delle implicazioni sociali racchiuse in questo concetto: il senso di casa, comunemente confinato alla sfera intima e al sentire personale, dipende infatti da criteri sociali e culturali pregni di una forte valenza normativa, i quali rendono la casa un costrutto che palesa quanto la sfera pubblica e privata si compenetrino. Per comprendere ciò è utile prendere come riferimento le espressioni inglesi *house* ed *home*, le quali distinguono la dimensione estetica del termine da quella connotata dalle relazioni e dalle emozioni. Pertanto se la parola *housing* riguarda il fare casa secondo un'accezione fisica, la nozione di *homing* (Bocagni 2017) indica una ricerca attiva (talvolta inconscia) finalizzata a costruire e a mantenere un tipo di relazione particolare con un determinato contesto, ossia quel processo che può essere esperito in varie forme ed in modo diverso in ogni fase della vita dipendendo da una serie di pratiche sociali, sentimenti, ideali, relazioni e simboli che possono essere trasferiti e riprodotti in diversi luoghi nel tempo, oppure in più posti contemporaneamente (Levitt, Waters 2002). Due dimensioni che al contempo sono interconnesse e non così facili da distinguere: come infatti vedremo, investire nella casa in senso materiale può costituire un modo per sviluppare un senso di *home* (Miller 2001) e dare forma a quegli immaginari legati all'idea di casa che uniscono passato, presente e futuro. A questo punto, considerati gli elementi emersi in questo paragrafo, vale la pena chiedersi: dal momento che il contesto italiano con cui gli immigrati e i loro figli devono relazionarsi è permeato da logiche legate al pensiero di Stato, quali concezioni e modi di sentire relativi alla casa ne possono scaturire?

“Mica sei a casa tua”: i significati di casa dei genitori

Per rispondere all'interrogativo e mostrare la forte influenza che alcune concezioni culturali esercitano, al punto da determinare in modo incisivo percorsi e progetti di vita, partiamo da una delle prime affermazioni rinvenute dall'intervista a Sirin: “Adesso faccio casa mia [a Béja]. Sarà casa per i miei figli dopo, per i prossimi anni [...] faccio un appartamento per me, uno per mio figlio, uno per lei [mia figlia]” (27 novembre 2021). Il progetto a cui si riferisce Sirin è una pratica molto comune e diffusa in Tunisia che prevede la costruzione di una

casa di proprietà, al quale poter aggiungere altri piani superiori da destinare ai propri figli quando saranno sposati. Al momento della domanda sulle ragioni che avessero spinto lei, così come gli altri intervistati, a voler costruire un'abitazione in Tunisia, la replica che emergeva immediatamente con convinzione era in gran parte dei casi sintetizzata in questa frase: "Casa mia è casa mia". Emblema e risposta riassuntiva alle domande con cui gli interlocutori esprimevano spesso una correlazione diretta e indiscutibile fra il termine "casa" e il proprio Paese di nascita:

In Italia ti sentivi a casa?

No, non tanto. Anche se mi vogliono bene e mi hanno trattato molto molto bene, però rimango sempre straniero. Sempre straniero. [...] Mi sento tranquillo, rilassato [a casa mia] e invece a casa degli altri no, anche se è tua sorella o tuo fratello, non puoi fare come ti pare, ci son cose da evitare, [perciò] mi sento meglio a casa.¹⁵

In questo estratto, piuttosto esemplificativo delle diverse testimonianze, emerge come, nonostante il lungo lasso di tempo trascorso in Italia, le carriere lavorative intraprese e le forti reti amicali instaurate nel Paese, i miei interlocutori si siano auto-percepiti come ospiti a casa di qualcun altro. Ciò è trasparso anche dalla volontà di sottolineare l'esigenza di una giusta condotta per poter vivere in Italia:¹⁶ "Si mettono in mezzo alla strada a mangiar' una pizza e la bottiglia di birra, ma chi sei? Chi sei e dove sei? Mica sei a casa tua, sei a casa degli altri e tocca rispettarla" (Samir, 30 settembre 2021). Lo stesso buon comportamento che fra l'altro viene richiesto per poter ottenere la cittadinanza italiana, il cui conseguimento dipende dalla assenza di precedenti penali.

In questo quadro, il costruire un'abitazione in Tunisia – un lavoro lungo, dispendioso e molto spesso pieno di insidie – può esprimere la volontà di rendere reale quella destinazione che appare naturale una volta raggiunta la pensione:¹⁷ "Qui io dopo cosa faccio? Non sono fundamentalmente italiano" (Noha citando i genitori, 27 novembre 2021). A conferma di ciò, una buona parte degli intervistati ha attualmente concretizzato tale aspirazione, tornando definitivamente in Tunisia e compiendo così ciò che Markowitz e Stefansson (2004) definisco-

¹⁵ Intervista a Samir raccolta dall'autrice a Béja (Tunisia) in data 30/09/2021.

¹⁶ Il tema della giusta condotta richiama l'"iper-correttezza sociale" a cui si riferisce Sayad, secondo cui le azioni "devianti" o non in linea con il senso civico (riprendendo gli esempi di Samir) commesse dallo straniero, già colpevole del "reato latente" di essere fuori posto, ovvero al di fuori dei confini nazionali in cui dovrebbe stare secondo la logica del pensiero di Stato, divengono aggravanti di una condizione considerata già di per sé anomala, quella dell'immigrato.

¹⁷ Riguardo al riconoscimento dello straniero nel Paese d'accoglienza solo in quanto lavoratore, anche se in forma diversa, si pensi al concetto di "nuda vita" di Agamben (2005).

no come *homecoming*, ovvero il ritorno verso “la casa d’origine”: una scelta che, come sostengono gli autori, rende chiaro il nesso esistenziale e identitario fra la patria e i suoi cittadini.

La ricerca ha tuttavia rilevato che le persone che affrontano questo ritorno definitivo – così come coloro che tornano nella città natale solo saltuariamente – devono molto spesso scontrarsi con aspettative e stereotipi, legati ad una certa immagine dell’emigrato che condiziona fortemente il modo con cui vengono considerati dai membri della comunità d’origine (Notarangelo 2011). Questi immaginari legati alla figura di coloro che emigrano in Occidente (visti basicamente come persone molto abbienti in grado di permettersi uno standard di vita agiato con poca fatica) sono frutto di pratiche e strutture di potere, riproposte ed evolutesi nel tempo, che sono riconducibili ad una storia di migrazione che ha sempre contraddistinto il Paese. Un elemento così costitutivo nella società (già risalente al periodo coloniale) tanto da fungere da condizione strutturante che diviene imprescindibile considerare per poter comprendere la visione del mondo di quel contesto, un insieme di concezioni che danno forma e alimentano così la cosiddetta “cultura della migrazione” (Degli Uberti 2014). Queste rappresentazioni divengono una questione importante per i tunisini all’estero, dal momento che rimettono in discussione sia il loro ruolo all’interno della società d’origine sia quella che era la loro idealizzazione di “casa” mentre erano in Italia. Aspetti che possono disilludere quell’insieme di attese, desideri e sentimenti nostalgici legati al “mito del ritorno” (Anwar 1979). Un progetto, quello di tornare, che oltre a dover considerare le possibili difficoltà viste finora, deve fare i conti con la situazione economico-politica del Paese e il suo sistema di *welfare* a cui non si è più abituati; dati che molto spesso inducono a dei ritorni immaginati ma mai realmente realizzati o a forme di pendolarismo: “Voglio fa’ una casa così se mi stufo, magari sto sei mesi in Italia [e] sei mesi in Tunisia” (Sirin, 27 novembre 2021).

Perciò accade che quel “fare casa”, nel senso di *home*, risulti un processo più laborioso del previsto; ciononostante, la Tunisia rimane di certo un luogo da poter considerare, in cui poter creare, progettare e immaginare scenari futuri: non solo per sé stessi ma anche per i propri figli.

L’atto di costruire casa appare quindi sia come la manifestazione più tangibile dell’*home-making* dei migranti, sia come un processo di auto-alterizzazione che funge in risposta a quello esercitato in Italia nei loro confronti, “al senso di inadeguatezza percepito nella società italiana” (Cingolani 2009, p. 141). In questo senso le case in Tunisia sembrano acquisire un valore performativo che risponde alla seguente logica: “in fondo non mi sento italiano e quindi costruisco una abitazione a casa mia, dove forse tornerò un giorno e in cui lascerò qualcosa ai miei figli”.

La prospettiva di figlie e figli

Ma come vivono i figli tutto questo processo? Un primo aspetto rilevante emerso dalla ricerca è dato dalla constatazione di alcune strette correlazioni fra quanto evidenziato dal mio lavoro e i risultati di alcune indagini svolte dalla ricercatrice Lauren Wagner (2014) relative alle dinamiche di *housing* a Tangeri, in Marocco. Esse riguardano proprio il tipo di legame instaurato fra alcune persone di origine marocchina cresciute in Europa e le case costruite dai loro genitori nella loro città natale. Come evidenziato dall'autrice, un punto fondamentale riguarda il cambio di significato connesso a queste case nel passaggio di generazione, così come le finalità preposte ai viaggi verso il Paese di nascita dei genitori. Tali abitazioni hanno assunto la funzione di case vacanze o di seconde case da cui trarre benefici economici, più che rappresentare un simbolo di attaccamento verso il Paese in cui è stata edificata, come nel caso dei genitori: "The significance of and strategies for maintaining and using these homes are shifting over generational transitions, reflecting different configurations of place attachment as both imagined and practiced by successive generations" (Wagner 2014, p. 72). Questo punto viene espresso chiaramente dalle opinioni di Hamdi e Noha a proposito della scelta dei loro genitori di erigere degli appartamenti a Béja:

Non l'avrei visto per me come possibile vita, ma come investimento sì lo avrei fatto. Non l'avrei mai fatto se mi dicono "Ce devi anda' a vive". Non riuscirei mai a viverci, semplicemente perché non parlo bene l'arabo, non so né leggere né scrivere, non ho la loro mentalità, non sono capace di lavorare lì.¹⁸

All'inizio me ne fregavo, dicevo proprio: "Se lo vuoi fa', fallo, se non lo vuoi fa' non mi importa". Però la sto rivalutando, magari un giorno potrebbe essere comoda. Adesso non me interessa fondamentalmente magari un giorno come investimento potrebbe esse' comodo.¹⁹

Personalizzando, da diretta interessata, queste riflessioni, la prima considerazione che emerge rispetto alla tematica "padre costruttore-figlio beneficiario", spesso sottolineata da mio padre nel suo mostrare con orgoglio i risultati del duro lavoro per poter costruire un piano per ognuno dei suoi figli, è la fatica da me percepita di sentire come mia quella casa, nonostante il mio sforzo in quella direzione. Un vivere con distacco tale "possedimento" che trapela anche dalle parole di Iheb:

¹⁸ Intervista ad Hamdi raccolta dall'autrice a Castelfidardo (AN) in data 27/11/2021.

¹⁹ Intervista a Noha raccolta dall'autrice a Castelfidardo (AN) in data 27/11/2021.



Noi da piccoli non avevamo mai interesse per questa casa. Non abiteremo mai in Tunisia, non ci interessa molto. È una cosa che ha fatto papà, anche se un giorno dovesse venderla e dividere il guadagno [con noi], lo darei probabilmente alla mamma, non la sento proprio come mia (5 dicembre 2023).

L'indifferenza di cui egli parla è la stessa provata dai figli di Makki,²⁰ uno di quei tunisini che non trova motivo nel restare in Italia (nello specifico nelle Marche) ora che è pensionato. La sua idea era quella di aggiungere dei piani superiori alla sua casa situata a Rafraf da destinare ai propri figli; un progetto che ha subito ripensamenti di fronte al disinteresse di questi ultimi: "I miei figli è già tanto se vengono in Tunisia una volta ogni cinque anni: hanno da fare, sono presi dagli amici, dalle cose loro, non ci pensano di venire" (Makki, 23 ottobre 2021). Da queste affermazioni si evince come la Tunisia, per i figli di Makki, sia sempre stata vissuta come un luogo dove recarsi d'estate, distante dalla realtà quotidiana, cosa che risuona perfettamente con le parole di Noha: "Abbiamo vissuto tutta la nostra vita qui, per noi andare in Tunisia era solo una vacanza" (27 novembre 2021). Considerazioni analoghe emergono anche dai figli dei marocchini conosciuti dalla Wagner, i quali sottolineano come le visite in Marocco abbiano soprattutto fini di svago, piuttosto che quello di trascorrere la maggior parte del tempo con i familiari. Un esempio calzante a riguardo, nel mio caso, è dato dalla divergenza familiare sulla scelta della locazione della casa che è testimonianza di diverse prospettive: ho sempre espresso disapprovazione riguardo alla decisione di mio padre di costruire la casa a Béja piuttosto che in una città costiera, dove ci sarebbe una maggiore disponibilità di servizi e luoghi d'intrattenimento, dove, insomma, poter trascorrere delle "vere" vacanze. Dall'intervista di Hamdi questo aspetto viene evidenziato molto chiaramente; infatti nel raccontarmi i suoi soggiorni in Tunisia durante le ferie, si soffermò molto sulle possibilità offerta dal cambio valuta:

Mi svegliavo la mattina, andavo al ristorante, se avevo voglia di entrare nell'albergo, entravo nell'albergo, se volevo fare serata, potevo fare serata, qualunque cosa volevo fare lo potevo fare. Semplicemente perché mi presentavo con l'auto targata italiana, già sapevano che avevi l'euro, avevi possibilità maggiore rispetto a un altro. Quindi magari saltavi la fila, entravi prima rispetto a un altro, magari se l'albergo è completo, a quello che aveva riservato che è di lì non lo facevano entrare, gli dicevano "Purtroppo abbiamo avuto un problema" e facevano entrare me. Sì perché là tanto dicono "Questo viene, il soldo ce l'ha in tasca, sicuramente mi spende". [...] Ecco diciamo che fai quasi una vita [da] vip per

²⁰ Makki è un signore conosciuto casualmente in nave durante il viaggio di ritorno, originario di Rafraf, città costiera a nord della Tunisia.



quei venti giorni. Allora io mi sono reso conto che quello che io mi posso permettere' di fa' lì, qui non me lo posso permettere' assolutamente, e i *local* non se lo possono minimamente permettere', è una cosa impensabile [...] Questo è come mi vivo io la Tunisia.²¹

La sua idea dei viaggi in Tunisia come giorni di pura vacanza è stata resa chiara anche nel momento in cui gli riferii di aver trascorso tre mesi a Béja, la città in cui risiedono anche i suoi parenti:

Ma co' sei matta? È come di' ho passato tre mesi in un paese de vecchi, zero attività, manco i mezzi di trasporto, sei pazzo. Io ti giuro che se passo più di una settimana continua – e io esco eh – a Béja, prendo il primo volo e torno a casa. Tu tre mesi! Come ti è venuto in mente? Stavi in galera. Se tu vuoi stare bene, ti vuoi divertire, devi affittarti un appartamento al Lac a *Tunis*. [...] Pare de sta' a Boulevard Street: grattacieli, gente che va a corre', gente che passeggia col cane... Vestita bene, in giro Ferrari... Guarda, tu non hai mai conosciuto la vera Tunisia perché sei stata a Béja che è un paese de campagnoli. Sai chi ce va a Béja? Quelli che pia [prendono] la pensione e che hanno visto tutto nte la [nella] vita e vole [vogliono] la calma.²²

Queste ultime affermazioni oltre a essere fortemente correlabili agli esiti della ricerca compiuta dalla Wagner, si ricollegano alle riflessioni conseguite da Grimaldi (2022) a seguito delle sue ricerche riguardanti i giovani italiani di origine etiope ed eritrea. In particolare, l'autore fa notare come il distanziarsi dalle abitudini e dalle pratiche della popolazione locale e di conseguenza differenziarsi da essa possa costituire, al contrario di quanto ci si possa aspettare, un modo per esserne parte. Un "integrarsi" nella società attraverso quelle rappresentazioni proprie della cultura della migrazione oppure, utilizzando gli stessi termini riportati da Grimaldi, della "cultura della mobilità contro-diasporica", la quale, come egli evidenzia, "si basa su una differenziazione come possibilità di riconoscimento del ruolo sociale all'interno del contesto di origine ancestrale" (2022, p. 79). Una posizione di privilegio che trae vantaggio sia dalla maggiore "prestazione consumistica" che può fungere da "principale criterio di inclusione" (Bauman 2010, p. 66), sia da fattori razziali dati da una "bianchezza" simbolica in un contesto post-coloniale (Potter, Phillips 2006) – caratteristica che abbiamo visto essere propria del costruito dell'italianità. In tal senso, essere diversi e mostrare una diversa provenienza significa allora mettere in scena la propria italianità e condizione di "seconda generazione", le quali possono divenire dunque un mezzo utile per integrarsi in un panorama post-diasporico.

²¹ Intervista ad Hamdi raccolta dall'autrice a Castelfidardo (AN) in data 27/11/2021.

²² *Ibidem*.

Se l'essere cresciuti fuori dalla Tunisia trapela dal tipo di legame e di interesse vigente verso le case costruite a Béja, così come dal modo di vivere il Paese e di trascorrervi le vacanze, questo si manifesta anche nelle concezioni sulla casa esposte nel paragrafo successivo.

Sentirsi a casa

Dopo aver analizzato il modo in cui nel passaggio di generazione cambiano i significati di quelle abitazioni che erano al centro dei processi di *homing* dei migranti, occorre ragionare su quale invece sia l'idea di *home* dei loro figli. Dalla ricerca risulta essere l'Italia il Paese a cui viene associata la loro idea di casa, dal momento che appare come l'unico (a differenza dei genitori) in cui sono stati socializzati e "addomesticati", in cui hanno potuto realmente nutrire un senso di conforto, familiarità e controllo (Botticello 2007). Per questo motivo, quando chiesi a Noha cosa le venisse in mente ascoltando la parola "casa", la sua risposta immediata fu la seguente: "Io sicuramente non giù [in Tunisia]. Eh, ho sempre vissuto qua, questa per ora è casa mia" (27 novembre 2021). Le difficoltà riscontrate dai figli di Kamel, nati in Italia, al momento del loro trasferimento in Tunisia nel 2018 confermano questa prospettiva. Le problematiche riguardo lo stile di vita e l'inserimento in una società nuova e con altri sistemi di significato dimostrano che quel contesto non è mai stato vissuto in quanto casa: "Per quello nessuno [dei miei figli] vuole rimanere qui, perché l'abitudine della vita lì non è facile che si cambia. Il comportamento [delle persone] non è uguale" (Kamel, 6 marzo 2022). Anche se Béja è la città in cui risiede la famiglia e in cui avvengono episodi importanti che possono rafforzare relazioni da sempre vissute a livello transnazionale, queste ultime rimangono occasioni piuttosto marginali rispetto alla vita di tutti i giorni e alla dimensione di "casa". Questo concetto emerge concretamente dalle parole di Rim a proposito dei propri figli:

Hadil l'altra volta, un'amica sua le ha detto "Sei africana te, perché vieni dall'Africa", si è offesa: "Io sono nata in Italia, sono italiana!". Io le ho detto "Sì ma perché la Tunisia è in Africa, Nordafrica, ma comunque è lì". [Lei ha risposto:] "Sì ma io la Tunisia, mi piace andà' a trovare nonna, ma comunque non voglio stare lì. Voglio solo vedere i nonni e tornare in Italia". Quindi per loro "casa" è l'Italia, a Corinaldo.²³

Come vediamo già da questo estratto, nonostante i figli dei migranti sentano come casa l'Italia, il rimando alla loro diversa etnicità e di riflesso ad una prove-

²³ Intervista a Rim raccolta dall'autrice a Corinaldo (AN) in data 29/11/2021.

nienza geografica come elemento cardine della loro identità è sempre presente. Questo avviene soprattutto quando essi sono oggetto di quella reificazione culturale descritta all'inizio di questo articolo. Un esempio di questo fenomeno è espresso anche da alcune frasi dichiarate da Hamdi, le quali fanno intendere il modo in cui determinati tratti somatici siano sufficienti a definire la presupposta appartenenza ad un luogo: "Comunque qua [in Italia] per quanto puoi fare e dire sei sempre straniero. Ti vedono sempre con un occhio diverso. Qui c'è sempre il pregiudizio, al lavoro mi chiedono 'Chi è il capo qui?', danno già per scontato che non possa essere io" (27 novembre 2021).

Gli stessi genitori tendono ad adottare una visione reificata nei confronti dell'identità dei propri figli. Quando una delle intervistate in relazione al figlio afferma che "la Tunisia è il suo Paese" mostra una concezione che è in linea con quelle politiche sulla cittadinanza che lo rendono "un diritto di sangue", alle quali la stessa Moufida fa appello per spiegare la ragione per cui la Tunisia è la casa dei suoi figli:

Anche se prendiamo la cittadinanza qui, casa nostra è sempre la Tunisia. [...] Non puoi negare mai la tua nazionalità o anche la città dove sei nata... Vabbè io sono nata là, loro sono nati in Italia, però come famiglia, come... Sono tunisini, non hanno nessun sangue italiano (Moufida, 19 ottobre 2021).

Dalla ricerca è emerso anche come questo modo di considerare i propri figli possa portare all'intento dei genitori di far riallacciare delle supposte radici con un Paese che per loro è quasi sconosciuto. Desideri che son molto legati all'ideologia del ritorno al Paese d'origine che funge da "cartina tornasole in grado di svelare le strategie, le rappresentazioni e le risorse mobilitate dai migranti per costruire un progetto migratorio", influenzando "la maggior parte delle scelte che si fanno una volta all'estero riguardo alle soluzioni abitative, ai risparmi, all'educazione dei figli" (Maitilasso 2014, p. 234). Un chiaro esempio di quanto appena descritto è dato dalla decisione presa dal marito di Moufida di lasciare il figlio di cinque anni assieme alla nonna in Tunisia in modo tale da fargli proseguire lì i suoi studi, spinto dalla paura che i figli un giorno non accettino l'idea di lasciare l'Italia.

Lui dice che [se] lasciamo che i bambini fanno la scuola qua [in Italia], dopo non tornano più [in Tunisia] [...]: "Noi dobbiamo far studiare i nostri bimbi in Tunisia perché loro devono imparare la lingua araba, devono scrivere l'arabo, devono saper leggere il Corano, devono prendere la via giusta della Tunisia e un giorno torneremo anche noi".²⁴

²⁴ Intervista a Moufida raccolta dall'autrice per via telefonica in data 19/10/2021.

Questa scelta, mai approvata né da Moufida né dal figlio,²⁵ non costituisce un caso isolato, bensì quello di molte altre famiglie tunisine che decidono di staccarsi dai figli purché non perdano le proprie radici,²⁶ dimostrando “quanto la famiglia giochi un ruolo centrale nel processo decisionale e di realizzazione dell’impresa migratoria” (Bonizzoni 2007, p. 104), impresa che tuttavia i figli dei migranti non possono sentir completamente propria, non avendola mai compiuta.

Le pretese dei genitori sull’attaccamento al loro Paese d’origine lasciano trasparire una concezione di appartenenza ad un luogo soltanto per il fatto di esser figli di chi per parte della loro vita ci ha vissuto; ciò però, come abbiamo visto, non corrisponde al vissuto di questi ultimi: “Entrambi [i miei genitori] pretendevano un po’ che cadesse dal cielo questo attaccamento però hanno sempre sottovalutato il fatto che per noi andare in Tunisia era una noia mortale. Magari facendoci fare più attività, conoscere più il territorio queste cose qua, avremmo sviluppato un attaccamento più forte” (Iheb, 5 dicembre 2023). Un punto che viene evidenziato da Iheb, Noha e Hamdi nel limitare il senso d’appartenenza alla società tunisina riguarda quegli indicatori – primo fra tutti la lingua – di una diversa provenienza, nonostante questa sia celata dai loro tratti fisici. Aspetti che spesso fanno sì che le persone locali riservino loro un trattamento differente condizionato dagli stessi stereotipi rivolti ai loro genitori:

In Tunisia ti senti a casa?

Assolutamente no, ovviamente, zero proprio. Perché comunque non solo sono tunisino all’estero, ma Taba e Nefza sono due buchi, c’hanno proprio un modo di parlare diverso, quindi il mio tunisino è super tipo vecchio da campagnolo, quindi anche parlando con la gente... Già ho i miei limiti linguistici ma in più ho un dialetto un po’ della campagna. Tagliato fuori da tutto.²⁷

²⁵ Dalla ricerca sono più volte emerse opinioni contrastanti tra uomini e donne, specialmente sull’idea del ritorno definitivo in Tunisia, differenze che non potranno essere approfondite in questa sede. Si consigliano comunque Giuffrè (2014) e Salih (2008) per una riflessione critica sull’esperienza delle famiglie transnazionali secondo un’ottica di genere.

²⁶ Cfr. *Najla Hassen: Sono nata in Italia, ma a sei anni i miei genitori mi hanno mandato a scuola in Tunisia, senza di loro. Una scelta che mi ha segnata: non fate lo stesso errore con i vostri figli*, in “L’Altra Tunisia”: <https://laltratunisia.it/najla-hassen-sono-nata-in-italia-ma-a-sei-anni-i-miei-genitori-mi-hanno-mandato-a-scuola-in-tunisia-senza-di-loro-una-scelta-che-mi-ha-segnata-non-fate-lo-stesso-errore-con-i-vostri-f/>, consultato il 10/01/2024.

²⁷ Intervista a Iheb raccolta dall’autrice tramite Zoom in data 05/12/2023.

Pensano che semo ricchi. Capiscono subito che sei un turista, anche se non parli che stai lì fermo, ti vedono subito, non so è un laser. [...] Si vede da come guardi le cose, da come ti muovi, da quello che hai addosso, lo capiscono. Se tu entri in un *suq* [mercato], e ti vedono che hai dei brand addosso, capiscono che te non sei de là. [Pensano:] “Che è 'ste scarpe Nike?”. Queste qui, delle semplici Effort da cento euro, ma là non le trovi. Se le trovi, trovi quelle da trenta dinari – [come] dimo noi – del marocchi', capito? Cercano de fregatte, poi ovviamente dipende da come ti poni. Perché potresti essere un tunisino che ha sempre vissuto fuori, come noi: lei [Noha] è nata qua mentre io sono venuto su a tre anni e mezzo, parliamo più italiano che arabo, quindi riescono a capire dal tuo accento, da come tu dici la parola, loro sanno se te sei un *local* o se sei di fuori, se stai usando uno *slang* o un modo di dire di due anni fa. Quindi cercano di fregatte. Però se tu hai un altro tipo di *slang* che ti dimostri un po' più forte, un po' più “yo-yo”, ti trattano come un pari perché dicono “Ok, questo vive fuori però se ne intende, sa come funzionano le cose”.²⁸

Per le ragioni spiegate da Hamdi, anch'io quando vado a Béja cerco di “mime-tizzarmi” fra le persone stando attenta al mio modo di camminare o, semplicemente, al modo di osservare le persone; in sostanza, cerco di fare attenzione al mio modo di essere e abitare. Durante i soggiorni in Tunisia, mi si palesano le teorie sulle “tecniche del corpo”, secondo cui la cultura è uno stare al mondo che include il modo con cui si utilizza il proprio corpo in base a certe “tecnologie” (Mauss 1965): come allungo il braccio per chiamare il taxi, le espressioni facciali che metto in atto, come mi rivolgo a un cameriere, capisco che sono tutti segnali del mio non essere del posto.

Tutte queste constatazioni dimostrano come l’“essere italiano” sia parte costitutiva dell’esperienza incorporata piuttosto che un fattore genetico: una sorta di “habitus” (Bourdieu 2003) che, al di là di come vengano identificati o si auto-percepiscono i giovani di origine tunisina, si riflette sulle pratiche, sui modi di pensare e sulle visioni della realtà che derivano per forza di cose dall’essere cresciuti in Italia. Ciò è intuibile dalle frasi di Hamdi:

Ho avuto un forte odio verso quel Paese, non avevo proprio voglia di andarci perché non mi piacevano né le persone né la mentalità. Perché non la comprendevo, essendo piccolo, avendo avuto solo una mentalità che è quella europea, non comprendevo. Poi crescendo e capendo un po' i *pro* di una cosa e... [...] Dopo cos'è successo: io crescendo, frequentando un po' altre persone, ho avuto un giro [con] gente della mia età, gente che viveva in Francia anche loro nella mia situazione che si trovano a tornare in Tu-

²⁸ Intervista a Hamdi raccolta dall'autrice a Castelfidardo (AN) in data 27/11/2021.



nisia, qualche amico italiano, qualche ragazzo americano che vive... C'è [cioè] stranieri che tornano a casa, una cosa che non so...²⁹

Dall'estratto appena riportato, è interessante notare come la categoria di "seconda generazione" divenga una risorsa nel riprodurre un'identità diasporica: nel caso di Hamdi essere italiano ed europeo, come altri figli di tunisini cresciuti in Occidente, ha permesso di sentirsi parte di un gruppo transnazionale che non si fonda solo sulle origini in comune ma anche sull'essere cresciuti fuori dalla Tunisia. Come evidenziato dagli studi di Conrad (2006) sui giovani di origine eritrea, marginalizzati in Germania e allo stesso tempo estranei alla società eritrea (tanto da definirsi "*quite homeless*"), attraverso le loro reti hanno creato un nuovo modo di sentirsi eritrei, diverso da quello provato dai loro genitori, secondo cui l'Eritrea non simboleggia più il mito di un ritorno. Ciò dimostra come gli italiani figli di migranti agiscano e si definiscano in uno spazio internazionale mediante relazioni, spesso su base generazionale, con cui poter generare forme di appartenenza macro-regionali o globalizzate che non si limitano alle cornici di senso dello Stato-nazione. Infatti, anche per Iheb aver viaggiato e aver instaurato relazioni con persone provenienti da altri contesti ha costituito un aiuto sia nel rivalutare il proprio legame con la Tunisia sia nella rielaborazione di processi identitari:

In Giappone qui è un mondo a parte. È un po' come andare su un altro pianeta. Puoi dire che sei italiano e nessuno saprà mai che magari hai altre origini, cioè se ne sbattono: c'è lo straniero che ingloba tutto il resto del mondo e non c'è la distinzione tra... Sì okay, c'è la distinzione tra i migranti asiatici e non asiatici: io da non asiatico sono visto un po' come l'Occidente. Perché qui la concezione di straniero cambia.³⁰

Vivere in Giappone ha costituito un'occasione per uscire dalle consuete categorie etnicizzanti ed entrare in altre nuove, in cui riappacificare quelle parti identitarie in conflitto o potersi sentire diversamente rappresentato (come nella categoria di "straniero non asiatico") travalicando l'ordine nazionale per affacciarsi su uno di tipo transnazionale. Le forme di mobilità, proprie di questo periodo storico e della generazione che stiamo trattando, divengono quindi possibilità per elaborare strumenti utili a pensarsi in modo diverso, generando nuove rappresentazioni identitarie in dialogo con il costruito dell'italianità (Appadurai 2001). Considerando il peso dei contesti biografici nel processo di elaborazione identitaria per chi ha origini straniere (Ambrosini 2006), queste

²⁹ *Ibidem.*

³⁰ Intervista a Iheb raccolta dall'autrice tramite Zoom in data 05/12/2023.

esperienze di mobilità assumono ancora più significato se si considera il tessuto sociale presente nei piccoli paesi marchigiani fra gli anni Novanta e Duemila, paesi in cui spesso vi era una sola famiglia tunisina residente,³¹ come nel caso di Hamdi, Noha e Iheb. In generale, trovare riferimenti con cui poter costruire la propria identità è sicuramente un lavoro complesso e in continuo divenire, specialmente per chi fin da piccolo ha dovuto mettere in discussione la propria appartenenza nel Paese in cui è cresciuto; aspetti che vengono ben spiegati dalla testimonianza di Iheb, la quale penso sia esemplificativa di vari punti trattati in questo articolo:

È stato uno shock per me scoprire che in realtà della Tunisia non conoscevo niente, non sapevo niente. Quindi in quell'epoca la subivo come "in Italia non sono come gli italiani" e poi andando in Tunisia ho scoperto che anche lì non ero visto come un tunisino normale. Questo penso che è tipico di tutti noi di seconda generazione. Dopo un po' impari a convivere. Nel mio caso è stato utile uscire un po' di casa, andare ad abitare da solo: andare a studiare fuori mi ha consentito un po' di scoprirmi lontano da tutti. Quando sono dentro casa, dentro la Tunisia in Italia, dentro questa bolla che sono i genitori e i parenti, sai che devi adeguarti a un certo tipo di regole e se vai fuori queste regole non va bene o vieni criticato, si parla male di te o vieni accusato di non essere più tunisino. [...] E la stessa cosa valeva anche fuori dalla bolla: per poter essere più inserito dovevi fare certe cose ma queste cose non andavano bene a casa. C'era troppo da pensare, il contrasto era questo, pensare di accontentare un po' tutti: accontentare casa, accontentare fuori, accontentare me stesso: io magari volevo essere più inserito in certe dinamiche. Troppo da pensare, uno sbatti. Praticamente dopo quando vai via e c'è un nuovo contesto pensi più a quello che devi fare tu, metti in primo piano te stesso. Quindi è meno il contrasto: vivi senza pensare troppo a queste dinamiche di appartenenza. Perché io alla fine ho sempre pensato di non appartenere a nessuno, ho la mia concezione di vita e vorrei praticarla no? Senza dover dire sì ma se faccio questo... Poi studiando antropologia ho iniziato un percorso un po' da filosofo, per cui non credo più nel concetto di identità: ti rendi conto che l'identità è una cosa costruita culturalmente e non mi sento di appartenere a nessuna categoria di questo tipo. Anche perché, a parte la cittadinanza, cos'è essere italiano? L'Italia è varia, ci sono un sacco di differenze. Quindi come prima cosa do importanza a che io stia bene con me stesso e non mi sono più interrogato su questa cosa identitaria. Cioè sono io in un contesto super complesso variegato e non sono né fiero di essere italiano... cioè sono cose a cui non penso più.³²

³¹ Yosri Razgui, *da Camerano al Giappone per un dottorato sulla tifoseria giapponese*, in "L'Altra Tunisia", online: <https://laltratunisia.it/yosri-razgui-da-camerano-al-giappone-per-un-dottorato-sulla-tifoseria-giapponese/>, consultato il 26/03/2024.

³² *Ibidem*.

Conclusioni

Sentirsi a casa in un Paese, prima che una questione di nascita, appare un tipo di relazione tra singolo e contesto che viene costruita ed alimentata nel tempo, in cui sono implicati fattori politici, sociali e culturali. In questo contesto, ad una prospettiva genitoriale, ancorata a una visione classica e tradizionale di cittadinanza legata alla famiglia – la stessa applicata dalle nostre leggi – i figli antepongono e confermano quanto espresso dall'antropologo Staid: "Abitare è un concetto che non riguarda solo la dimensione domestica, ma che ha a che fare con le relazioni che siamo in grado di costruire con le persone della comunità. È un concetto che si definisce passando attraverso le ragnatele di significati che ogni giorno intessiamo con i nostri vicini" (2021, p. 18).

Il senso di casa, connesso a quello di appartenenza, sembra quindi qualcosa di difficilmente trasmissibile, in senso generazionale, perché è il frutto dell'esperienza di vita.

E se da una parte la condizione di "seconda generazione" può comportare un costante sentirsi fuori posto, dall'altra parte può rivelarsi una risorsa per integrarsi attraverso certe rappresentazioni proprie di una cultura della migrazione contro-diasporica, la quale prevede una determinata immagine dell'emigrato e dell'Occidente. Riprendendo le parole di Hamdi riportate nelle pagine precedenti, "Se ti mostri un po' più 'yo-yo', ti trattano come un pari perché dicono 'Ok, questo vive fuori però se ne intende, sa come funzionano le cose'".

Differenze generazionali nel modo di rapportarsi all'identità e in particolare all'italianità che tracciano un inevitabile percorso di differenziazione, il quale, anche se in modo e misura diversi, può essere tipico di qualsiasi relazione fra genitori e figli: "Which generation did not feel 'different' from their parents, having to develop a different set of values and attitudes in a world of change?" (Thomassen 2010, p. 28).

E mentre ogni generazione cerca la sua strada per affermare il proprio senso di appartenenza, come un tassello importante si colloca la recente esibizione di Ghali allo spettacolo di Sanremo 2024, serata che ha visto sul palco storico dell'Ariston un'originale combinazione fra un brano cantato in arabo e *L'italiano* di Toto Cotugno. Interessante come una platea che magari nemmeno crede che un ragazzo musulmano dalla carnagione scura possa definirsi "italiano vero" abbia seguito ed acclamato Ghali, seppur con un filo di disagio che si leggeva su qualche volto in galleria. Ci si augura che la "rivoluzione", già in atto tra i figli di migranti, possa presto tradursi anche in un'identificazione formale, a livello politico-normativo, di chi in Italia è



nato, cresciuto e vissuto e come tale si riconosce: “Sono nato in Italia. Mi sposerò in Italia. I miei figli saranno italiani. Morirò in questo Paese. Sono anch’io un italiano vero”.³³

Bibliografia

Ambrosini, M.

2006 *Nuovi soggetti sociali: gli adolescenti di origine immigrata in Italia*, in A. Marazzi, G. Valtolina (a cura di), *Appartenenze multiple. L’esperienza dell’immigrazione nelle nuove generazioni*, Franco Angeli, Milano, pp. 85-104.

Ambrosini, M., Caneva, E.

2009 *Le seconde generazioni: Nodi critici e forme di integrazione. Sociologia e Politiche Sociali*, 12 (1), pp. 25-46.

Anwar, M.

1979 *The Myth of Return*, Heinemann, Londra.

Appadurai, A.

2001 *Modernità in Polvere*, Meltemi, Roma.

Bauman, Z.

1992 *Modernità e olocausto*, Il Mulino, Bologna.

Boccagni, P.

2017 *Migration and the Search for Home: Mapping Domestic Space in Migrants’ Everyday Lives*, Palgrave, London.

Bonizzoni, P.

2007 *Famiglie transnazionali e ricongiunte: per un approfondimento nello studio delle famiglie migranti. Mondi migranti*, 2, pp. 91-108.

Botticello, J.

2007 *Lagos in London. Finding the Space of Home. Home Cultures*, 4 (1), pp. 7-23.

Bourdieu, P.

2003 *Per una teoria della pratica. Con tre studi di etnologia cabila*, Raffaello Cortina, Milano.

³³ Intervista a Ghali riportata in *Ghali sull’esibizione a Sanremo 2024: “Amo e credo in questo paese, sono anch’io un italiano vero”*, “Fanpage”: <https://www.fanpage.it/spettacolo/eventi/ghali-dopo-la-sua-esibizione-a-sanremo-sono-anchio-un-italiano-vero-moriro-in-questo-paese/>, consultato il 10/03/2024.



- Callari Galli, M., Scandurra, G.
2009 *Stranieri a casa. Contesti urbani, processi migratori e giovani migranti*, Guaraldi, Rimini.
- Cingolani, P.
2009 *Romeni d'Italia. Migrazioni, vita quotidiana e legami transnazionali*, Il Mulino, Bologna.
- Clemente, P.
2010 *L'antropologo che intervista. Le storie della vita*, in M. Pistacchi (a cura di), *Vive voci. L'intervista come fonte di documentazione*, Donzelli, Roma, pp. 63-88.
- Cohen, J.
2004 *The Culture of Migration in Southern Mexico*, University of Texas Press, Austin.
- Dahinden, J.
2016 A plea for the 'de-migranticization' of research on migration and integration. *Ethnic and Racial Studies*, 39 (13), pp. 2207-2225.
- Degli Uberti, S.
2014 *Culture delle migrazioni*, in B. Riccio (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, CISU, Roma, pp. 20-35.
- Eve, M., Perino, M.
2011 Seconde generazioni: quali categorie di analisi? *Mondi Migranti*, 2 (2), pp. 175-193.
- Eve, M.
2013 I figli degli immigrati come categoria sociologica. *Quaderni di sociologia*, 63, pp. 35-61.
- Fabietti, U.
1998 *L'identità etnica*, Carocci, Roma.
- Gaibazzi, P.
2011 Qui, nell'Altrove: giovani, migrazione e immaginazione geo-sociale nel Gambia rurale. *Mondi Migranti*, 3, pp. 117-129.
- Giuliani, G., Lombardi-Diop, C.
2013 *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Mondadori, Milano.
- Glick Schiller, N., Wimmer, A.
2003 Methodological Nationalism, the Social Sciences, and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. *The International Migration Review*, 37 (3), pp. 576-610.
- Grimaldi, G.
2022 *Fuorigioco: figli di migranti e italianità. Un'etnografia tra Milano Addis Abeba e Londra*, Ombre Corte, Verona.



- MED-HIMS (Households International Migration Surveys in the Mediterranean Countries)
2021 *Enquête Nationale sur la Migration Internationale*, <http://ins.tn//publication/rapport-de-lenquete-nationale-sur-la-migration-internationale-tunisia-hims> (consultato il 20/12/2023).
- ISTAT
2020 *Identità e percorsi di integrazione delle seconde generazioni*. <https://www.istat.it/it-archivio/241471>, consultato il 15/12/2023.
- Khedher, R.
2008 Al Harq Littalyene: Dreams Beyond the Mediterranean (Clandestine Migration from Tunisia to Italy). *Ufahamu: A Journal of African Studies*, 34, pp. 12-37.
- Lenhard, J., Samanani, F. (eds.)
2020 *Home. Ethnographic Encounters*, Bloomsbury, London.
- Levitt, P., Waters, M.C. (eds.)
2002 *Changing Face of Home. The: The Transnational Lives of the Second Generation*, Russell Sage Foundation, New York.
- Malchiodi, M.
1992 L'impatto della televisione italiana (Rai 1) sulla società tunisina. *Africa: Rivista Trimestrale di Studi e Documentazione dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, 47 (4), pp. 595-617.
- Maitilasso, A.
2014 *Migrazioni di ritorno*, in B. Riccio (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, CISU, Roma, pp. 233-242.
- Mannheim, K.
1952 *The Problem of Generations*, in P. Kecskemeti (ed.), *Essays on the Sociology of Knowledge: Collected Works*, Routledge, New York, pp. 276-320.
- Markowitz, F., Stefansson, A. H.
2004 *Homecomings: Unsettling Paths of Return*, Lanham, Lexington.
- Miller, D.
2001 *Home Possessions: Material Culture Behind Closed Doors*, Berg Publishers, London.
- Natali, C.
2018 *The anthropological recorded interview. Methodological issues and ethnographic examples*, in S. Marchignoli (ed.), *Teaching and University Internazionalization: The E-QUAL Project*, Bonomo Editore, Bologna, pp. 117-152.
- Notarangelo, C.
2011 *Tra il Maghreb e i carruggi: giovani marocchini di seconda generazione*, CISU, Roma.



- Potter, R. B., Phillips J.
2006 Both black and symbolically white: The 'Bajan-Brit' return migrant as post-colonial hybrid. *Ethnic and Racial Studies*, 29 (5), pp. 901-927.
- Rapoport, A.
1995 *A critical look at the concept 'home'*, in D. Benjamin (ed.), *The Home: Words, Interpretations, Meanings, and Environments*, Avebury, London, pp. 25-52.
- Re, L.
2010 Italians and the Invention of Race: The Poetics and Politics of Difference in the Struggle over Libya, 1890-1913. *California Italian Studies*, 1 (1), pp. 1-65.
- Remotti. F.
2017 *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma.
- Salih, R.
2008 *Identità, modelli di consumo e costruzione di sé tra il Marocco e l'Italia*, in B. Riccio (a cura di), *Migrazioni transnazionali dall'Africa. Etnografie multilocali a confronto*, UTET Università, Milano, pp. 92-111.
- Sayad, A.
2002 *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Raffaello Cortina, Milano.
- Soyal, L.
2002 *Beyond the Second Generation: Rethinking the Place of Migrant Youth Culture in Berlin*, in D. Levy, Y. Weiss (eds.), *Challenging Ethnic Citizenship. German and Israeli Perspectives on Immigration*, Berghahn Books, New York, pp. 121-136.
- Staid, A.
2021 *La casa vivente. Riparare gli spazi, imparare a costruire*, Add Editore, Torino.
- Thomassen, B.
2010 'Second Generation Immigrants' or 'Italians with Immigrant Parents'? Italian and European Perspectives on Immigrants and their Children. *Bulletin of Italian Politics*, 2, (1), pp. 21-44.
- Tintori, G.
2018 *Ius soli the Italian way. The long and winding road to reform the citizenship law*. *Contemporary Italian Politics*, 10 (4), pp. 434-450.
- Vicini, F.
2021 *Fra Islam e italianità: Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale*. *Antropologia Pubblica*, 7 (2), pp. 143-163.



Wagner, L.

2011 *Negotiating Diasporic Mobilities and Becomings: Interactions and Practices of Europeans of Moroccan Descent on Holiday in Morocco*, Tesi di dottorato, University College London.

2014 *Trouble at Home: Diasporic Second Homes as Leisure Space Across Generations*. *Annals of Leisure Research*, 17 (1), pp. 71-85.

Zoletto, D.

2019 *Dall'interculturalità ai contesti eterogenei. Presupposti teorici e ambiti di ricerca pedagogica*, Franco Angeli, Milano.



Be loud!

Esperienze di maternità afroitaliana, tra nerezza, radicalità e spazi di cittadinanza affettiva

Be loud!

Experiences of Afro-Italian Motherhood, between Blackness, Radicality and Spaces of Affective Citizenship.

Serena Scarabello, Università di Pavia

ORCID: 0009-0007-3173-6706; serena.scarabello@unipv.it

Abstract. This article explores the intertwining of maternal and citizenship practices, focusing on the experiences of Afro-descendant Italian mothers and on the meanings that blackness can take on in educational relationships and against the backdrop of hegemonic and colour-blind notions of Italianness. By approaching motherhood as a biosocial threshold, it analyses the process through which mothers seek a “good balance” in supporting the building of self-esteem and pride in their sons and daughters, while transmitting to them the political value of the colour-line, awareness of the social hierarchies associated with it and the different ways in which it is articulated in social life. Furthermore, by highlighting the lines of continuity and discontinuity traced with the parental styles adopted by the previous generation, this contribution aims to reflect on the meaning of the “radical relationality” introduced by black Italian mothers in the social spheres, understanding it not as a breaking choice, but rather as a way to expand and diversify the spaces of affective citizenship for themselves and their descendants.

Keywords: Afro-Italian mothering, affective citizenship, radical relationality, strategic motherhood, Blackness.

Maternità, nerezza, italianità?

Mothering is personal, mothering is cultural, mothering is political.
(Getfield 2022, p.139)

Cinzia è un'educatrice che si occupa di supporto alla genitorialità e nel suo profilo Instagram, *Education with Cinzia*, si presenta come una professioni-



sta “di origine italiana e nigeriana in nessun ordine particolare” .¹ Nata in Italia da genitori giunti dalla Nigeria negli anni ‘80, dopo la laurea affina un “approccio interculturale e orientato alla giustizia sociale” per accompagnare quei profili genitoriali che, per via delle loro origini e background culturali, vengono percepiti come “non conformi” alla maggioranza. Cinzia, che è a sua volta madre di quattro figli, sostiene che il suo stile genitoriale e quello professionale sono entrambi nutriti da una precisa visione “politica” delle diseguglianze e delle barriere socioculturali presenti nella società italiana. Nel ruolo di madre ed educatrice ritiene, infatti, di poter dar voce e ascolto a quelle istanze di riconoscimento che continuano a venire oscurate dietro nozioni egemoniche e statiche di italianità. Come esemplifica in una diretta *Instagram*, ospitata dalla pagina dell’associazione “Sorelle Afroitaliane” nel settembre del 2023, questo è un bisogno che lei stessa percepisce nella sua quotidianità:

Quando mi relaziono con la scuola, mi rendo conto che sia io che i miei figli veniamo collocati, a livello statistico e non solo, tra gli alunni e i genitori italiani. Tuttavia, il fatto che non venga data alcuna declinazione alla mia italianità appiattisce la mia identità e non favorisce il riconoscimento dei miei bisogni di donna e madre nera italiana.²

Mettendo in relazione maternità, nerezza e italianità, Cinzia sollecita a porre l’attenzione sulle esperienze genitoriali di donne italiane afrodiscendenti, che rappresentano delle dinamiche emergenti nel contesto italiano. L’attuale evoluzione socio-demografica del paesaggio migratorio vede le “figlie delle migrazioni” diventare donne adulte, lavoratrici e, talvolta, madri; al contempo, il persistere di concezioni omologanti ed escludenti di appartenenza alla nazione comporta il rischio che anche le loro traiettorie materne, come le loro biografie, si dispieghino in “condizioni di seconda generazione” (Grimaldi 2022). Ma (qual)cosa cambia quando donne afroitaliane, come Cinzia, diventano madri? Quali bisogni esprimono e in che modo i loro stili genitoriali sono influenzati dal confronto con le rappresentazioni dominanti di italianità e cittadinanza? Come si intrecciano tra loro le dimensioni personali, culturali e politiche che innervano le traiettorie biografiche e materne?

¹ Questa ricerca è stata finanziata nell’ambito del progetto WAD (“*Women of the African Diaspora: Herstories’ beyond Numbers in Lombardy*”) Rif. 2021-1202 – Bando 2021 – Ricerca sociale, Fondazione Cariplo, CUP: F15F21002440007, PI: Prof. Marco Gardini.

² Evento intitolato “*Black Education Growth*”, organizzato dal gruppo Sorelle Afroitaliane, Instagram, 9 settembre 2023.

Introduzione

In questo articolo mi propongo di esplorare la relazione tra “nuove generazioni” e italianità attraverso la lente della maternità, intesa nel suo carattere processuale, esperienziale e relazionale. Il divenire madre rappresenta, infatti, un processo di trasformazione del sé e, simultaneamente, un’esperienza socialmente situata (Lowe 2019; Hallstein *et al.* 2019) nel corso della quale le soggettività materne entrano in tensione e si posizionano rispetto a norme sociali, poli identitari e aspettative di riproduzione biologica e sociale (Gedalof 2009). Mi focalizzerò, in particolare, sulle traiettorie materne di donne italiane afrodiscendenti (le cui origini familiari affondando in alcuni paesi dell’Africa occidentale) ponendo al centro della riflessione i modi in cui la nerezza, come auto-rappresentazione ma anche come elemento di esclusione dal corpo nazionale, viene nominata, mobilitata e articolata nelle pratiche educative e materne. Le traiettorie biografiche e di maternità di queste donne si articolano simultaneamente in “condizioni di seconda generazione” (Grimaldi 2022) e “di minoranza nera” (Ndiaye 2008). Le sedimentate logiche *color-blind* di appartenenza al corpo della nazione (Lombardi-Diop, Romeo 2012; Giuliani 2015) rendono infatti la nerezza e la discendenza africana uno tra i possibili elementi di messa in discussione della propria appartenenza e cittadinanza italiana (Hawthorne 2021; 2023). Nella vita quotidiana, le persone africane e afrodiscendenti sono esposte a processi di razzializzazione basati sulla linea del colore (Ghebremariam Tesfau’, Picker 2020) che vengono contrastati anche attivando processi di risemantizzazione delle identità, degli spazi di azione e di partecipazione (Frisina, Hawthorne 2018; Frisina, Kyeremeh 2022). In questo senso, la nerezza va intesa come una categoria sociale che dà forma a gerarchie sociali e il cui significato sociale può essere variamente appropriato e declinato. Se, da un lato, comporta dinamiche di differenziazione e inferiorizzazione, dall’altro genera processi di identificazione e rivendicazione di identità e appartenenze multiple, radicate simultaneamente nei contesti africani di origine familiare, nelle culture delle diaspore nere e nel contesto di vita di cui si è cittadini e cittadine (Andall 2002; Grimaldi 2019; Scarabello, de Witte 2019).

Dopo una breve presentazione e contestualizzazione del dibattito su maternità e politiche (identitarie) della nazione, la riflessione si svilupperà attorno a due nuclei tematici principali. Nella prima parte, verrà privilegiata una prospettiva attenta alle relazioni intergenerazionali, per osservare come l’esperienza della nerezza venga gradualmente resa visibile, esplicitata, politicizzata nell’alternarsi delle generazioni delle diaspore e al variare delle condizioni di cittadinanza. In seguito, si restringerà il focus sulle generazioni di madri più giovani, italiane di discendenza africana, evidenziando come la relazione materna possa da



loro venire intesa e vissuta come uno spazio “razzialmente protetto” (Reynolds 2005), contemporaneamente volto alla costruzione di strumenti per contrastare le gerarchie sociali basate sul colore e ad alimentare sentimenti di appartenenza, seppur negoziati, con il contesto nazionale. La conclusione di questo articolo porterà a riflettere sulle motivazioni e sulle articolazioni della “radicalità relazionale” (Nash 2018) introdotta dalle madri nere italiane in diverse sfere sociali. Si proporrà di interpretare questo atteggiamento non tanto come un segno di rottura con il corpo nazionale ma, piuttosto, come una richiesta di traslare dal piano privato a quello collettivo le strategie di contrasto alla razzializzazione e allargare così gli spazi di cittadinanza affettiva per sé, come per i figli e le figlie (Mookherjee 2005; Fortier 2016; Miri *et al.* 2021).

Prima di addentrarmi nell’analisi, è importante fare una premessa terminologica poiché il linguaggio costituisce un terreno fondamentale attraverso cui si articolano i dibattiti sulle appartenenze (Scego 2005). Questo vale anche per le persone afrodiscendenti, che possono attingere a diversi repertori linguistici e identitari e utilizzare categorie di auto-rappresentazione variabili, solo in parte sovrapponibili e in ogni caso rilevanti sul piano soggettivo e politico (Hawthorne 2023). Per esempio, termini quali “afroitaliano/a”, “italo-nigerian/a”, “afrodiscendente” e “nero/a italiano/a” rimandano a richieste di riconoscimenti di identità plurime, a legami con le culture delle società o delle diaspore africane, alla consapevolezza del valore politico del colore nelle relazioni sociali. Queste etichette verranno utilizzate cercando di rispecchiarne l’uso che le interlocutrici ne hanno fatto nel corso delle loro narrazioni. In alcuni passaggi, saranno introdotte anche le categorie di “prima” e “seconda generazione”: riconoscendo la loro problematicità in quanto marcatori di una differenza apparentemente incolmabile tra cittadini/e autoctoni/e e cittadini/e con altre origini, si specifica che verranno utilizzate solo per distinguere il vissuto delle generazioni più anziane delle diaspore (con un’esperienza migratoria vissuta in prima persona) da quelle più giovani (nate e diventate cittadine nel contesto di approdo dei genitori).

Maternità e idee di nazione: un quadro teorico

La maternità rappresenta una “soglia biosociale” (Marabello 2017, p. 21) su cui si riverberano tensioni, negoziazioni e trasformazioni che avvengono tanto sul piano soggettivo, quanto su quello collettivo e politico. La costruzione sociale del ruolo materno si basa su gerarchie di potere tra soggetti, generi e istituzioni, stratificate e agite in un determinato contesto storico e culturale e a cui

sono sottese aspettative di riproduzione di corpi, norme e appartenenze (Rapp 2001). Parallelamente, l'esperienza materna si inserisce in sfere intime e private che toccano la corporeità, gli affetti, le emozioni e le trasformazioni del sé, articolandosi come un processo in divenire (Lowe 2019) nel corso del quale le soggettività negoziano e reinterpretano desideri, legami intergenerazionali, ideologie sui generi e sul lavoro riproduttivo (Rich 1986; O'Reilly 2019). Gli studi sociali sulla maternità e sulla riproduzione³ hanno evidenziato il fatto che le possibilità di azione e negoziazione delle madri possono variare a seconda di elementi quali la classe, l'etnicità, la nazionalità, la fede religiosa, la razza, l'orientamento sessuale (Ginsburg, Rapp 1995; Kanaaneh 2002; Van Hollen 2003; Ribeiro Corossacz 2004; Culley, Hudson, van Rooij 2009). Hanno inoltre messo in evidenza la stretta correlazione tra idee di nazione, politiche della fecondità e concezioni della genitorialità. Nel contesto italiano, questo intreccio è stato analizzato da due diverse prospettive che hanno rispettivamente analizzato l'intersezione tra scelte riproduttive e politiche demografiche da un lato, e le ricadute delle politiche migratorie sulle traiettorie di maternità di donne con background migratorio dall'altro.

La prima linea di ricerca è stata sollecitata dalla retorica allarmistica sull'“inverno demografico” italiano e dalle controverse iniziative politiche, attivate dagli anni Novanta in poi, volte a contenerlo.⁴ Spingendo la riflessione oltre una presunta “naturalizzazione” del desiderio e delle scelte procreative delle donne, le scienze sociali hanno osservato le condizioni sociali e culturali in cui queste si dispiegano mettendo in luce la rilevanza di fattori sistemici quali i disequilibri di genere, le pressioni verso modelli di genitorialità intensiva,⁵ la precarietà lavorativa, l'inadeguatezza del sistema di welfare e delle politiche di conciliazione (Krause 2005; D'Aloisio 2007; Gribaldo 2010). Parallelamente, hanno evidenziato come le politiche e le narrazioni pubbliche sulla fecondità si radichino su un'identità nazionale basata su specifiche nozioni di genere, razza e classe (Krause 2001; Marchesi 2012). La retorica che rilancia il “pericolo di sostituzione etnica” (Pe-

³ Appoggiandoci a Mattalucci, definiamo il campo della riproduzione come un “insieme di idee e pratiche, culturalmente variabili e socialmente situate, attorno alla fertilità, alla gestazione, alla nascita, alla cura dei figli, alla formazione delle famiglie e alla continuità tra generazioni” (Mattalucci 2017: XV).

⁴ Ad esempio, il Piano Nazionale per la fertilità, introdotto dal Ministero della Salute nel 2015, ha sollevato critiche e aspri dibattiti perché pregno di una retorica paragonata a quella di epoca fascista, che sollecitava le donne a fare figli per il bene dello Stato. Il Piano venne inoltre criticato per non aver tenuto debitamente in considerazione gli elementi socio-politici che favoriscono, o meno, le scelte di fecondità.

⁵ Per genitorialità intensiva si intende quel modello che viene promosso nelle società euro-americane e che richiede ai genitori un investimento sempre più cospicuo in termini di tempo, competenze e denaro nella cura dei figli. Vedi, ad es. Furedi (2001).



trovich Njegosh 2023) e che rappresenta i comportamenti riproduttivi della popolazione straniera come eccessivi e incontrollati (Krause, Marchesi 2007) altro non fa che rinforzare idee sui doveri di riproduzione riposti sulle donne ponendo, al contempo, delle linee di demarcazione tra maternità autoctone e non-autoctone.

L'intersezione tra maternità e migrazione, come fenomeno sociale e prospettiva di analisi, ha consentito di articolare ulteriormente l'analisi delle ricadute delle politiche nazionali sulle traiettorie materne. Spostando il focus sui regimi di gestione dei confini, geografici e culturali della nazione, le analisi hanno esplorato le implicazioni dei regimi di mobilità sui circuiti affettivi e le pratiche di reciprocità in reti parentali e legami intergenerazionali dispiegati in orizzonti transnazionali (Bonizzoni 2009; Vietti 2010; Giuffrè 2018a). Sono state inoltre messe in luce le molteplici forme di precarietà, legale, materiale ed esistenziale, che investono le traiettorie di madri in migrazione come anche il *continuum* di violenze esperite nel corso della migrazione e nel contesto di approdo (Pinelli 2017; Taliani 2019; Quagliariello 2019). Nell'incontro con le politiche di accoglienza, socio-sanitarie ed educative si sono rese evidenti tensioni, fratture e conflittualità tra istituzioni e soggetti, in relazione agli stili di *maternage*, alle pratiche genitoriali e alle scelte educative (Falteri, Giacalone 2013; Della Puppa *et al.* 2020; Crivellaro, Tarabusi 2021), ma anche processi di co-produzione di prassi e saperi che possono costituire inaspettate pratiche di cittadinanza (Erel 2011).

L'intreccio tra maternità e cittadinanza rimane un ambito parzialmente inesplorato nel contesto italiano. La letteratura femminista ha evidenziato la stretta correlazione tra questi due aspetti, suggellata dalla rappresentazione delle madri come responsabili della riproduzione della nazione attraverso la messa al mondo e l'educazione dei suoi futuri cittadini (Rai 2013; Yuval-Davis 1996). Nel caso di madri con background migratorio questo aspetto diventa ancora più evidente: dare alla luce cittadini patriottici, capaci e partecipativi rende queste donne delle "vere e buone cittadine" agli occhi della collettività nazionale. Inversamente, incarnano il fallimento dell'integrazione nel momento in cui trasmettono i "propri" valori e norme culturali poiché, così facendo, riproducono "la differenza" rispetto all'identità della nazione che le ospita (Erel, Reynolds, Kaptani 2018). Gli approcci postcoloniali e intersezionali si sono focalizzati su ulteriori elementi di marginalizzazione, derivanti non tanto (o non solo) dal vissuto migratorio ma da assi di differenziazione sociale, quali il colore, la religione, la classe, gli orientamenti sessuali, l'abilismo: questi danno forma a barriere socio-culturali anche per coloro che godono di pieni diritti di cittadinanza. La letteratura ha analizzato, per esempio, i diversi modi in cui i processi di razzializzazione influiscono sulle pratiche genitoriali (Taylor *et al.* 1990; Collins 1994; Reynolds 2005; Thomas, King 2007; Mullings 2013; Barnes

2016; Dow 2019), rendendo la dimensione domestica un sito di resistenza e contrasto a forme di discriminazione e inferiorizzazione (hooks 1990).

Ispirata da questa letteratura e volgendo lo sguardo alle esperienze di madri afroitaliane, nelle prossime pagine esplorerò i modi in cui le pratiche genitoriali vengono articolate sulla base dei significati che la nerezza assume nella vita sociale in Italia, perciò anche in relazione alle logiche della cittadinanza e dell'identità nazionale. Guarderò alla dimensione della cittadinanza non tanto in termini giuridici, ma nella sua dimensione esperienziale, relazionale e incorporata (Kallio *et al.* 2020; Suerbaum, Richter-Devroe 2022). Questa direzione di indagine consentirà di osservare i dubbi e le riflessioni delle madri in merito alle scelte e agli stili educativi da adottare nella sfera domestica, mostrando come possono venire caricati anche di significati politici e sociali.

Note di metodo e di contesto: il tempo della maternità afroitaliana, tra cittadinanza e memorie di migrazioni

Le donne italiane si sentono tra loro,
le donne immigrate si sentono,
noi afroitaliane dove siamo e dove ci collochiamo?⁶

Questo articolo si basa su un percorso di ricerca condotto nell'ambito del progetto WAD, della durata di 24 mesi e volto a esplorare l'intreccio tra esperienze di maternità e migrazione nelle storie di vita di donne della diaspora ghanese in Italia.⁷ Tra l'autunno 2022 e la primavera del 2024 ho condotto 25 interviste a donne, prevalentemente madri, tra i 30 e i 70 anni e con diverse traiettorie migratorie. Una parte di queste donne (12 interviste) appartiene alla prima ondata migratoria: sono giunte in Italia tra gli anni '80 e '90 e hanno un'età che si aggira tra i 50 e i 70 anni. Il secondo gruppo di intervistate (13) include donne tra i 30 e i 45 anni che rientrano invece nella generazione successiva di donne nate e cresciute in Italia. Le traiettorie materne di questo secondo gruppo sono emerse in tutta la loro peculiarità, rispetto alle esperienze della generazione precedente come a quelle delle madri italiane per "origine". Ho continuato ad approfondire l'esperienza delle madri di "seconda generazione" aprendomi al confronto con altre 7 donne italiane e con genitori provenienti da altri stati

⁶ Focus group, novembre 2023 (indicato con FG d'ora in avanti).

⁷ Per tutelare l'anonimato delle persone, verranno utilizzati nomi fittizi e indicata in maniera generica la regione di residenza e la fascia di età.



dell’Africa Occidentale (Togo, Nigeria, Senegal). Come per il flusso ghanese, anche le migrazioni da questi paesi sono iniziate tra gli anni ‘80 e ‘90 del Novecento. Queste donne sono state invitate a partecipare a un focus group, che si è tenuto online nel novembre 2023 e durato circa 4 ore. Il gruppo di partecipanti era così composto: 3 donne italo-nigeriane, 2 italo-ghanesi, 1 italo-senegalese, 1 italo-togolese, tutte nella fascia di età tra i 30 e 40 anni, alcune residenti nel nord Italia (4), altre nel centro-Italia (3). In comune tra loro vi è l’esperienza della maternità (da 1 a 4 figli, tra 1 e 14 anni di età), il possesso della cittadinanza italiana, il livello di scolarizzazione medio-alto (laurea conseguita o in corso di conseguimento in Italia) e pregresse esperienze in ambito associativo o di mediazione linguistico-culturale. Il confronto si è principalmente concentrato su due questioni, ossia la gestione delle esperienze di discriminazione, prima e dopo la nascita dei figli, e il confronto con gli stili educativi dei genitori.

Il focus group è stato un passaggio importante della ricerca sul campo perché ha permesso di meglio contestualizzare le esperienze genitoriali delle seconde generazioni. Integrandosi con quanto emerso nel corso delle interviste, i dialoghi intessuti nel corso del focus group hanno permesso di fare luce sulla complessità data da processi di posizionamento rispetto ai genitori che hanno migrato, alle reti diasporiche in cui sono cresciute e agli spazi di cittadinanza, ristretti da nozioni omologanti di italianità. In particolare, è apparso come condiviso il desiderio di “parlare tra noi” e “far parlare di noi”:

Mi rendo conto che, soprattutto in contesto italiano, la nostra presenza non viene considerata. Indipendentemente dalla questione della cittadinanza, la “mamma nera” non viene contemplata, se non in ottica di devianza, marginalità o migrazione.⁸

Le interlocutrici della ricerca percepiscono, infatti, il vuoto conoscitivo e discorsivo che le circonda. È un vuoto che riguarda la maternità in generale: nel dibattito pubblico italiano, il tema della maternità, sia essa migrante o autoctona, diventa visibile solo a fronte di vuoti demografici o di eventi drammatici ed eccezionali (la maternità negata, l’infanticidio, la maternità medicalizzata), lasciando in ombra quelle situazioni che rientrano in una dimensione di “normalità” e “stabilità” e “presunta naturalità” (cfr. Giuffrè 2018b). Per le madri afrodiscendenti coinvolte nella ricerca, il possesso della cittadinanza – spesso frutto di percorsi burocratici tortuosi – è un elemento che le colloca dentro questa ambivalente “normalità”. Da un lato, garantisce la possibilità di esercitare diritti soggettivi, dall’altro rischia di mantenere il silenzio attorno alle

⁸ FG

pluralità socioculturali insite nel contesto Stato-nazione. Come è stato ampiamente osservato, la cittadinanza giuridica non si traduce automaticamente in una cittadinanza affettiva che rispecchi identità ibride, appartenenze multiple, bisogni molteplici dei cittadini/ e delle minoranze (Mookherjee 2005).

L'etichetta di "maternità afroitaliana" e il "noi" collettivo spesso utilizzato per auto-rappresentare la propria esperienza serve precisamente a spingere la riflessione "oltre la cittadinanza" e rivendicare l'esistenza di terreni esperienziali condivisi, e peculiari, tra cittadine di origine africana in Italia. La categoria "afroitaliana" sollecita dei cambiamenti nei modi di intendere l'italianità, spingendo a includere patrimoni culturali, esperienziali, estetici plurali e "altri". Al contempo, invita a "de-migrantizzare" (Dahinden 2016; Bakuri *et al.* 2020; Vicini 2021) l'esperienza delle "nuove generazioni" di cittadini/e, circoscrivendo l'esperienza della migrazione alla biografia dei genitori e alla storia familiare. Questo implica, però, anche il riconoscimento del bagaglio di memorie, relazioni, modelli veicolati nelle relazioni intergenerazionali e transnazionali. Per le madri afrodiscendenti, infatti, il confronto con i propri riferimenti educativi comporta anche una riflessione sull'impatto che la mobilità può aver avuto sulla vita dei genitori, in termini di orizzonti culturali, legami transnazionali, vissuti di precarietà e aspirazioni per il futuro. Questo significa interrogarsi sui modi in cui la stratificazione della mobilità riemerge nel fare quotidiano e possa venire risignificata, valorizzata, riassembleta nelle pratiche di cura:

I genitori sono sempre un modello con cui ci si confronta, a cui ci si avvicina o ci si distanzia. Questo vale per tutti i figli ma nel nostro caso di più perché loro hanno fatto quel viaggio, che non è il nostro ma che farà sempre parte delle nostre esistenze.⁹

Una delle implicazioni del "viaggio" dei genitori è l'aver messo al mondo i figli e le figlie nel contesto europeo, che si rappresenta ancora come "bianco e culturalmente omogeneo" (Mellino 2012): questo è un aspetto con cui la prima generazione di genitori ha inevitabilmente dovuto confrontarsi e che si ripercuote nelle traiettorie materne delle generazioni successive. I processi di razzializzazione e le gerarchie sociali che ne derivano "toccano l'anima",¹⁰ generando vissuti dolorosi di difficile rielaborazione dal punto di vista emotivo ed educativo. Proprio la dimensione emotiva associata alla nerezza, e gli strumenti educativi a essa correlati, sono elementi sui quali le madri afrodiscendenti riflettono e che portano a individuare delle forme di continuità e discontinuità con i modelli genitoriali.

⁹ FG

¹⁰ FG



Ricerca strumenti per educare al/nel colore, tra generazioni e introspezioni

Sappiamo che il mondo esterno è quello che è:
se non costruiamo una pelle spessa sui nostri figli,
se non diamo loro degli strumenti per confrontarsi,
diventa difficile dar loro delle vite serene.¹¹

Ripercorrendo a ritroso le riflessioni relative alla dimensione del colore nei legami materni, ovvero partendo dai racconti delle madri più anziane e dalle memorie di infanzia delle loro figlie, vale la pena notare come la nerezza e la bianchezza siano categorie sociali dai tratti variabili e negoziati e che assumono un forte significato anche sul piano emotivo. Nell'esperienza delle madri di "prima generazione" e nei ricordi di giovinezza della generazione successiva, la dimensione del colore viene spesso associata alla sfera della paura e del dolore. Rita, italo-ghanese di 32 anni, descrive così la reazione della madre, in Italia dalla fine degli anni '80, alla notizia del suo fidanzamento con un ragazzo bianco e italiano di origine: "All'inizio le dicevo: 'Sto uscendo con questo ragazzo, si chiama Andrea ed è bianco.' E lei: 'Stai attenta, non li vedi i giornali, guarda cosa fanno... Devi stare attenta, sei nera. C'è anche la sua famiglia, magari non ti vogliono e non riescono a capire'. Mia mamma aveva paura".¹²

La madre teme che la relazione "mista" possa diventare un sito di sofferenza per la figlia, a causa del rischio di riproposizione, sul piano intimo e domestico, di gerarchie sociali, cliché negativi e forme di violenza osservate o vissute nello spazio pubblico. Tale sottofondo emotivo non va inteso come un ostacolo alla costruzione di relazioni che trascendono le diversità: "Mia madre poi si è ricreduta, per fortuna!" conclude infatti Rita. Parallelamente, possono emergere rappresentazioni altrettanto reificanti della bianchezza intesa, per esempio, come scontato veicolo di benessere, privilegio e civilizzazione. La madre di Judith, italo-ghanese, ha fortemente osteggiato la scelta matrimoniale della figlia, ritenendo che il futuro marito, anche lui italo-ghanese, potesse rendere più difficile il percorso di "emancipazione" che aveva immaginato per lei, dopo averla data alla luce in Europa e aver supportato il suo percorso di studi fino alla laurea.

In questi episodi si intravede una generalizzata paura delle ricadute negative che i processi di razzializzazione possono avere, in maniera diretta o indiretta,

¹¹ FG

¹² Intervista a Rita, italo-ghanese, nata in Italia, madre di due figli, tra i 30 e i 40 anni, raccolta dall'autrice in Lombardia, in data 04/12/2022.

nel futuro dei figli. Non sempre, però, il timore del razzismo e le categorie del colore vengono esplicitate negli spazi domestici. Ama, una donna ghanese sui 60 anni, in Italia da 30, raccontandomi della sua storia di maternità non cita mai gli episodi di discriminazione subiti dai figli. Questa scelta può essere stata in parte determinata dalla mia posizionalità di ricercatrice bianca (Schramm 2005), ma è apparsa anche coerente con le strategie da lei adottate per tutelare i bambini. A seguito di una mia domanda diretta, Ama afferma infatti di essere certa che i figli abbiano esperito micro-aggressioni di stampo razziale, ma che con lei non ne hanno mai parlato apertamente, tranne in rari casi:

Solo una volta mi hanno parlato di razzismo... Nell'autobus che mio figlio prendeva per andare a scuola, è salito un uomo che ha fatto delle scenate perché non voleva sedersi vicino ai neri, nemmeno a lui quindi. Mio figlio è tornato, dicendomi che non voleva più andare a scuola. Ovviamente gli ho spiegato che quell'uomo era matto e piano piano l'ho convinto [...] Ma, sai, mio figlio viaggiava spesso in Ghana con noi e poteva andare a dire ai suoi professori del liceo che era andato a pranzo con la moglie di Kofi Annan.¹³

Scegliendo di traslare la discriminazione subita dal figlio dal piano strutturale e sistemico a quello della malattia e della devianza del singolo, Ama ha evitato di entrare esplicitamente nel tema delle gerarchie razziali con i figli. Tuttavia, nel corso degli anni ha coltivato la loro fierezza e autostima, attraverso frequenti viaggi in Ghana e la trasmissione di storie di famiglia, costellata da figure di leader politici, imprenditori, professionisti di successo. Questo non è l'unico caso in cui episodi di razzismo sono stati "silenziosi" nelle relazioni con i figli e, più in generale, con il contesto locale. Abena, italo-ghanese e nata nel 1989, aveva sei anni quando i genitori si sono trasferiti dal sud Italia in un piccolo paese dell'industrializzato nord-est, dove avrebbe dovuto iniziare la scuola dell'obbligo. I genitori erano arrivati in Italia pochi anni prima della sua nascita ed erano tra le prime famiglie di origine africana a stabilirsi in quella zona.

Quando dovevo iscrivermi alla prima elementare, i miei genitori mi hanno portata dal parroco che, quando ha visto il mio nome e cognome, ha detto: "Ma voi siete stranieri, da dove venite?" Mio padre, con il suo napoletano stretto, ha cercato di far capire che siamo originari del Ghana. La risposta del parroco è stata: "Guardi, io sconsiglierei di inserire la bambina nella scuola: non ci sono altri bambini africani qui e questo potrebbe turbarla, perché lei è la diversa". Di fronte a quella risposta, i miei genitori

¹³ Intervista ad Ama, nata in Ghana, madre di due figli, tra i 60 e i 70 anni, raccolta dall'autrice in Lombardia in data 16/10/2022 e 15/06/2023.



non avevano scelta: non avendo la macchina, non potevano portarmi nella scuola vicina. Forse avrebbero potuto parlare con i servizi, ma non ci sono riusciti. Ho dovuto trascorrere un anno a casa con mia mamma che mi insegnava tutto quello che poteva, soprattutto le materie scientifiche in inglese. Poi siamo riusciti a trasferirci nel paese vicino e io ho potuto iniziare a frequentare la scuola, a sette anni: ecco la mia prima esperienza di discriminazione.¹⁴

Nonostante il ritardo nell'avvio della frequenza scolastica, Abena è riuscita a conseguire la laurea. Quando racconta questo episodio, traspare la rabbia per la discriminazione subita ma anche la comprensione nei confronti dei genitori che in quell'occasione, come in molte altre, hanno messo in campo tutti gli strumenti a loro disposizione per tutelarla. A distanza di tempo, intuisce anche le ragioni per cui non sono riusciti a opporsi alla violazione del suo diritto all'istruzione, ossia la condizione di solitudine, vulnerabilità e disorientamento che impregnava quella loro fase di vita.

La riflessione sulle difficoltà incontrate dai genitori nel contrastare e spiegare il razzismo ai figli emerge di frequente. Emblematico è un episodio del podcast *The Chronicles of a Black Italian Woman*, in cui l'autrice, Benedicta Jumpah, italo-ghanese di circa 30 anni, originaria di Roma, intervista la madre,¹⁵ arrivata in Italia verso la fine degli anni '80 e recentemente trasferitasi nel Regno Unito. Benedicta le dà voce con modalità intrise di delicatezza, tenerezza e rispetto. Dopo aver parlato di culture del cibo e plurilinguismo, le chiede come si sentiva quando le figlie subivano forme di discriminazione: "Mi sentivo male, molto male. Noi, la nostra generazione, non volevamo che i nostri figli subissero quello che avevamo subito noi, cioè il razzismo". Alla domanda se l'Italia le sembri cambiata negli ultimi anni, la madre risponde: "Sì, non è più come prima, quando vedono uno straniero non si comportano più come prima". Benedicta rilancia queste risposte, quasi come un appello a tenere memoria del vissuto degli "anziani" della diaspora (Gardini 2013) per costruire una staffetta di responsabilità e riscatto tra generazioni. Il confronto con le esperienze delle precedenti generazioni rafforza, infatti, la convinzione del carattere sistemico e mutevole del razzismo nel contesto italo-europeo: un *changing same* (Gilroy 1987), che può essere diversamente esperito e contrastato, a seconda delle fasi storiche e delle condizioni sociali, di genere, generazionali in cui vivono le persone.

¹⁴ Intervista ad Abena, nata in Italia, madre di quattro figli, tra i 30 e i 40 anni, raccolta dall'autrice in Veneto in data 28/03/2023.

¹⁵ Jumpah Benedicta, *The Chronicles of a Black Italian Woman*, episodio n. 25 del 15/11/2021: *Diasporahood with my mamma Felicia Efua Annan: Italy, food, language, and discrimination*.

Tale consapevolezza riemerge con rinnovata urgenza nel momento in cui le donne afrodiscendenti diventano madri e si interrogano sugli stili educativi utili per tutelare i figli/e, preparandoli ad affrontare le barriere socio-culturali determinate dalle gerarchie del colore. La ricerca di risposte rafforza la sensazione di sentirsi parte di un'“avanguardia” nel contesto italiano. Le differenze rispetto all'esperienza della generazione precedente si sommano, infatti, alla diffusa convinzione che in Italia non si sia ancora consolidata, sul piano pubblico e istituzionale, una sensibilità che sappia (ac)cogliere le sfide che le madri non autoctone si trovano ad affrontare. Durante la conduzione di un seminario intitolato *Black Education*,¹⁶ Cinzia invita le partecipanti a “partire dal proprio dolore” per orientarsi nelle scelte educative. Citando bell hooks (1990)¹⁷ sostiene che la sofferenza causata dalle discriminazioni vada anestetizzata ma anche valorizzata poiché può diventare leva di cambiamento e innovazione. In questa prospettiva, le sfide educative possono venire affrontate attraverso un lavoro di introspezione e “autoeducazione”, che abbia il fine di riconoscere le competenze acquisite e la loro potenziale utilità per i figli che crescono in un contesto “prevalentemente bianco”: “Io leggo, discuto, parlo il più possibile. Sento che mi sto auto-educando e mi sto decostruendo [...]: quello che vorrei davvero è che il primo posto sicuro, in cui mia figlia si sente capita e capisce determinate cose, sia la famiglia”.¹⁸

Proprio il percorso introspettivo porta nuovamente le riflessioni sui vissuti biografici. Ripensando alla propria infanzia, le mie interlocutrici individuano alcuni momenti salienti per la costruzione della propria identità quali, ad esempio, i periodi trascorsi nel contesto di origine dei genitori o la partecipazione a eventi organizzati dalle associazioni, dalle chiese, dalle reti amicali della diaspora. Queste situazioni hanno permesso di approfondire le radici culturali della famiglia, ma anche di osservare i genitori in contesti in cui veniva loro riconosciuta dignità, successo e, talvolta, leadership. I dubbi delle madri di “seconda generazione” nascono dalla consapevolezza che le loro traiettorie di vita non consentono queste forme di socializzazione, anche per via dell'allentamento dei legami transnazionali e di una diversa relazione con la mobilità (Levitt 2009). Pur riconoscendo il valore che potrebbero avere i viaggi nei contesti africani, viene evidenziato il fatto che le priorità, anche economiche, sono orientate alla costruzione di un radicamento e di un benessere proprio e dei figli in Italia, e non altrove: “Diciamoci la verità: i nostri genitori [...] vivevano in maniera più

¹⁶ Evento online intitolato: *Black Education Growth*, relatrice Cinzia Adanna Ebonine, organizzato dalla pagina Instagram di Sorelle Afroitaliane, 9 settembre 2023.

¹⁷ Il riferimento è al saggio: *Choosing the margin as a space of radical openness*.

¹⁸ FG



disagiata di noi, si privavano di troppo con l'obiettivo di investire o tornare nel paese. Questa cosa noi non la facciamo, vogliamo vivere bene qui ed è anche per questo che non riusciamo a viaggiare come hanno fatto loro con noi".¹⁹

Articolare alla nerezza: spazi di parola, interazioni e diversità

Proprio per la specifica condizione di madri di seconda generazione, l'esposizione a quel tipo di pluralità e mobilità che, nell'esperienza di molte, ha messo le basi per l'autostima e la fierezza afrodiscendente, deve passare per altre vie. Queste devono tenere conto del radicamento nel contesto italiano e dell'importanza di creare "relazioni razzialmente protette" (Reynolds 2005, p. 75) nello spazio domestico, per favorire la condivisione di esperienze, visioni e competenze tra genitori e figli e la co-costruzione di strumenti per affrontare la complessità sociale. Si tratta di un processo per nulla scontato, dato che comporta la ricerca di un "equilibrio ideale" (Dow 2019) nel trasmettere ai figli/e il valore politico del colore e la fierezza per le loro radici, coltivando allo stesso tempo un senso di appartenenza alla nazione italiana di cui sono cittadini e cittadine. La ricerca di tale "equilibrio" è un processo dinamico e negoziato, che avviene anche attraverso il confronto con i partner genitoriali e a seconda delle dinamiche che emergono nel contesto e nelle fasi di vita. Si tratta quindi di un percorso dove i significati della nerezza vengono variamente articolati, pur nell'ambito di una strategia che sembra invece generalmente condivisa. Questa consiste nell'adozione di stili genitoriali che non siano *color-blind* (Copenhaver-Johnson 2006; Getfield 2022), ossia sensibili e recettivi rispetto alla dimensione relazionale ed esperienziale del colore. Nelle esperienze delle mie interlocutrici, questo significa imperniare lo stile educativo attorno ad alcuni cardini che, per diversi aspetti, rappresentano dei cambiamenti rispetto ai modelli genitoriali. Uno di questi elementi è la parola:

Io, con i miei bambini, mi sono occupata da subito del tema della razza e [...] amo il loro equilibrio, un equilibrio che io non avevo. Quando ero piccola, se mi beccavo delle *bad words* a scuola, tornavo a casa e non avevo nessuno che ne parlasse con me. E allora pensavo: sono io il problema. È una differenza enorme in termini di *parenting style* rispetto alla generazione dei miei genitori. Mia madre mi ha sempre detto: devi stare in silenzio, qualsiasi cosa ti arriva addosso, non fare scenate. Quindi, per buona parte della vita, ti giri, abbassi lo sguardo e te ne vai. E invece a loro sto insegnando proprio il *be loud!* per aiutarli a capire che quel colore che hanno è bellissimo [...] e che

¹⁹ FG

non è un problema. Io a loro chiedo di raccontarmi tutto quello che succede a scuola, non per intromissione ma per far capire loro che non devono aver paura di riportare a casa. Il mio *be loud* non è solo un invito a reagire a una eventuale aggressione, ma soprattutto a riferire e raccontare subito a casa. Quando, per esempio, studieranno il colonialismo a scuola [...] mi assumerò la responsabilità di strappare la pagina e contestualizzare. I miei, questi strumenti non li avevano. Il mio *be loud!* è un *be proud!*²⁰

Recuperare, nel contesto domestico, uno spazio di parola e di ascolto per le emozioni, le esperienze e i vissuti legati alla discriminazione non è inteso come un modo per evitare la “sofferenza” ai figli/e, piuttosto per legittimarla e contestualizzarla. Riconoscere la sofferenza consente, cioè, di spostare il disagio dal piano soggettivo (“mi sentivo sbagliata”) a quello socio-politico delle gerarchie sociali e delle loro ricadute in termini di processi di esclusione e subordinazione. Certamente, questo tipo di messaggio è più facilmente veicolabile nel contesto italiano attuale rispetto a quello della generazione precedente, grazie all’intraprendenza afrodiscendente – variamente declinata sul piano estetico, politico ed economico anche in contesto italiano – e all’attivismo anti-razzista che, attraverso movimenti quali *BlackLivesMatter*, introduce contro-narrative a sostegno dell’orgoglio e della fierezza nera (Hawthorne 2023). Tuttavia, è sul piano dell’intimità delle relazioni genitoriali che se ne vedono le innovazioni in termini educativi. Questo stile comunicativo facilita, infatti, il riconoscimento di uno sfondo esperienziale comune tra genitori e figli, alimentando la fiducia nella possibilità di comprensione reciproca e la costruzione di forme di complicità basate su interpretazioni condivise delle dinamiche sociali. Sul fronte genitoriale, inoltre, si aprono spazi per compensare, integrare o riscrivere eventuali rappresentazioni stereotipate e di stampo coloniale sull’alterità, che i figli possono recepire nelle interazioni sociali come anche nei contesti scolastici e formativi. Sul fronte filiale, invece, la possibilità di raccontarsi in un contesto emotivamente e intellettualmente protetto aiuta a svuotare la “diversità” dal carico negativo che può assumere nella vita quotidiana, mettendo i figli/e nella condizione di poterla risignificare, talvolta in modi del tutto inaspettati:

L’altro giorno a scuola stavano imparando il concetto di uguale e diverso in matematica. [...] E mio figlio, di 7 anni, ha detto: “Ah! Ma è come tra me e mio fratello: siamo gemelli ma siamo diversi dagli altri perché siamo marroni!” [...] Lì mi sono chiesta se ho cominciato un po’ troppo presto a parlare di razza! (ride) [...] Mi sono stupita,

²⁰ Intervista a donna italo-nigeriana, nata in Italia, madre di quattro figli, tra i 30 e i 40 anni, raccolta dall’autrice in Lazio in data 26/10/2023.



ma positivamente. Quale modo migliore per spiegare l'uguale e il diverso? [...] Io alla loro età desideravo amalgamarmi, loro invece dicono "noi due siamo uguali tra noi e diversi da voi, e ci va bene così!"²¹

Come anticipato poco sopra, l'introduzione nelle relazioni educative di lenti razziali per interpretare la realtà sociale è un processo negoziato, che può prendere forme diverse a seconda dei contesti di vita e dei posizionamenti degli alti riferimenti genitoriali. Quest'ultimo è un aspetto emerso in maniera significativa nel corso della ricerca, dato che le donne incontrate vivono perlopiù in condizioni di "mixité coniugale" (Cerchiaro 2016), data da diversità che possono trascendere il colore e radicarsi in origini e background migratori differenti. Solo alcune delle mie interlocutrici hanno, infatti, un compagno "di seconda generazione", la maggioranza si trova in una relazione di coppia con uomini italiani (per origine) o africani (giunti in Italia in età adulta). La condivisione di vissuti e memorie biografiche e la contaminazione di patrimoni culturali e sguardi sul mondo è un passaggio necessario per trovare sintonia negli stili genitoriali. Tuttavia, la parte afrodiscendente, e in questo caso materna, acquisisce un grande protagonismo nelle scelte educative, grazie alla conoscenza del contesto locale e all'esperienza incorporata delle implicazioni sociali, delle pratiche estetiche e dei significati politici della nerezza. Per esempio, nel caso di coppie in cui entrambi i coniugi sono neri ma cresciuti in contesti diversi, in Europa e in Africa, possono coesistere differenti visioni e gradi di "politicizzazione del colore". Non va dato per scontato, infatti, che la nozione di "razza" sia adottata e interpretata allo stesso modo nelle società africane e nei vari contesti delle diaspore (Zezeza 2005; Pierre 2012). Questo può significare trovarsi in disaccordo sui modi in cui questa categoria vada e possa essere introdotta nella relazione con i figli:

Mio marito non voleva iniziassi a parlare troppo presto di razza con i bambini ma io so da dove deriva la sua resistenza. Lui è cresciuto e ha studiato in un paese dell'Africa Occidentale dove c'è ancora un approccio "coloniale": vieni abituato a pensare che di certe cose non se ne deve parlare, che non è proprio politicamente corretto farlo.²²

Nel caso della "mixité" presente in coppie in cui entrambi i genitori sono nati in Italia ma con origini differenti, la parte afrodiscendente tendenzialmente sollecita un processo di decostruzione, spingendo il partner a imparare a leggere

²¹ *Ibidem.*

²² Intervista a donna italo-nigeriana, nata in Italia, madre di quattro figli, tra i 30 e i 40 anni, raccolta dall'autrice in Lazio in data 26/10/2023.

anche gli aspetti “invisibili” della razzializzazione. Può avvenire, per esempio, mettendo in campo competenze relative ad aspetti sottili dell’esperienza corporeale nera, come la cura dei capelli afro:

Il mio lavoro è anche quello di decostruire il mio compagno e la sua famiglia. Non è facile perché il mio compagno è uomo, bianco, etero, cis, ce le ha tutte! La mia battaglia deve essere con lui, ma un po’ è anche contro di lui, perché qualche volta mi sembra, ed è brutto da dire, di averlo in casa il nemico. Io faccio tutto un lavoro e poi magari va dai nonni e giù di stereotipi... Io leggo il più possibile, mi informo, ne parlo con lui e poi discutiamo perché voglio che capisca che ci sono cose importanti. Per esempio, i capelli alla bimba li pettina lui: deve sapere cosa vuol dire avere quei capelli, deve sapere perché è nato un movimento sul capello afro. So che per lui è difficile, ma dobbiamo andare avanti insieme.²³

L’expertise del partner afrodiscendente, relativa in questo caso a un set di conoscenze sulle pratiche e politiche estetiche della nerezza, dà la possibilità di ribaltare, nell’intimità della relazione di coppia, egemoniche gerarchie del sapere. Le competenze riconosciute al partner afrodiscendente possono essere anche di tipo emotivo-relazionale e venire riconosciute anche nella gestione di episodi di micro o macro-aggressioni ai figli: “Se dicono qualcosa a nostro figlio, suo padre (italiano/bianco) si arrabbia subito, gli va il sangue al cervello! In questi casi, intervengo io e gli chiedo di far parlare me: io so come fare, invece lui reagisce in maniera impulsiva”.²⁴

L’articolazione e la modulazione dei significati della nerezza, e le relative modalità comunicative con la prole, cambiano anche a seconda dei contesti, del genere, delle condizioni socio-economiche e dello scorrere delle fasi di vita. Con l’avanzare della crescita di figli e delle figlie si inanellano scelte relative, ad esempio, ai percorsi scolastici e agli spazi di socializzazione. Questo comporta la moltiplicazione delle sfere di interazione e l’incontro con altri assi di differenziazione sociale, come quelli derivanti dalle condizioni socio-economiche. Nel processo di scelta e iscrizione alle scuole, per esempio, si intrecciano molteplici valutazioni, su aspetti “qualitativi” come la didattica e la sua congruenza con gli orientamenti familiari, ma anche su fattori di carattere logistico. Come accade di frequente, questi ultimi possono restringere il ventaglio delle opzioni praticabili, rendendo per nulla scontato l’inserimento in istituti considerati ideali dal punto di vista formativo e interculturale. A

²³ FG

²⁴ Intervista a Rita, italo-ghanese, nata in Italia, madre di due figli, tra i 30 e i 40 anni, raccolta dall’autrice in Lombardia, in data 04/12/2022 e 12/06/2023.



integrazione di esperienze scolastiche considerate “limitanti” in termini di esposizione alla pluralità socio-culturale, le madri possono essere indotte a introdurre nello spazio domestico delle riflessioni sul tema della bianchezza. Prendendo le distanze da quegli sguardi e posizionamenti subalterni che le donne afrodiscendenti talvolta rimproverano alle generazioni più anziane della diaspora o del contesto di origine, la bianchezza viene presentata come una costruzione storico-culturale al pari della nerezza, che determina condizioni di vantaggio simbolico e materiale di cui la società, italiana ed europea, si dimostra spesso inconsapevole:

Mia figlia è grande, va in una scuola che è molto bianca e molto benestante: è un contesto privilegiato e ne è consapevole. Parliamo spesso di razzismo, ma anche di privilegi e sa che quello che vede nella sua scuola non è la rappresentazione di come va il mondo lì fuori. Mi sono spesso domandata, però, se fosse la scelta giusta. Io l’ho lasciata in quella scuola per comodità, ma mi domando: potrei trovare un altro tipo di comodità, più personale, nello spostarla in scuole con una componente più mista? Per certi versi sì, perché penso che rivedersi e riconoscersi nell’appartenenza sia importante. Per altre cose no, perché ritengo che quelle scuole abbiano una serie di altri disagi. I disagi delle famiglie straniere li conosciamo tutte, e non si può dire che la maggior parte di noi... cioè, noi, io come voi, che abbiamo delle famiglie stabili siamo un’eccezione, nel mare di disagio che ci circonda. Quindi mi domando anche se mettere mia figlia in quella tipologia di disagio, che non conosce, non sia anche questa una forzatura: volerla fare “appartenere” a tutti i costi, ma farla poi star male per altre cose che lei, comunque, prima o poi farà uscire con me.²⁵

Introdurre il tema del privilegio significa fornire ai figli/e delle chiavi di lettura e alimentare una sensibilità in merito alle disuguaglianze sociali, che si ritiene importante sviluppare al di là dell’esperienza diretta della discriminazione. Viene fatto emergere il nodo della classe e delle diverse condizioni di precarietà in cui possono vivere le persone e che di frequente investono le famiglie di origine straniera. I dubbi espressi nello stralcio sopra presentato sono stati raccolti dalle partecipanti al focus group, che hanno guardato da diverse angolature alla questione posta dalla partecipante. Alcune delle madri, ripensando anche alle proprie esperienze di vita, considerano utile immergere i figli e le figlie in contesti scolastici non “selezionati”, in modo da imparare a convivere, interpretare e trascendere anche i confini sociali determinati dallo status socio-economico. Al contempo, emerge anche il desi-

²⁵ FG.

derio di poter garantire ai figli/e una certa condizione di serenità economica, maggiore perlomeno rispetto a quella che ha spesso caratterizzato l'infanzia delle madri: questo tipo di stabilità viene infatti considerata un'importante, sebbene non esclusiva, risorsa per il futuro. Se, da un lato, si immagina che il benessere possa facilitare il superamento di ostacoli socio-culturali che si frapportano nelle traiettorie di mobilità sociale dei figli, dall'altro la stabilità socio-economica consente alle madri di liberare risorse emotive e temporali da investire nel lavoro di cura. Questo tipo di investimento non è inteso in termini di maternità esclusiva e inconciliabile con il lavoro produttivo, ma come una significativa partecipazione e attenzione alla socializzazione dei figli e delle figlie (attraverso attività extra-scolastiche, partecipazione a celebrazioni, compleanni, eventi sportivi, ecc.). Le mie interlocutrici spesso intravedono nel loro stile più "intensivo" una differenza rispetto ai loro modelli genitoriali:

Quando lo faccio [accompagnare i figli alle feste, portarli a laboratori, corsi, ecc.] i miei genitori mi prendono in giro dicendomi: ti stai italianizzando, europeizzando! Ma io credo che sia nostro compito essere presenti, seguirli nelle loro passioni. I nostri genitori, quando sono arrivati, avevano il pensiero di guadagnare: i bambini dovevano essere nutriti, puliti e studiare, il resto era secondario.²⁶

Le diverse scelte in termini di stili e investimenti genitoriali sono date dal miglioramento delle condizioni economiche delle "nuove generazioni" di madri, ma anche dalla loro profonda conoscenza e capacità di interazione con la società italiana. Il maggiore investimento materno, descritto qui in termini di presenza fisica, emotiva e mentale, non è solo un modo per rispondere a bisogni affettivi dei bambini e mantenere una *middle-classness* (Fox 2006; Feldman-Savelsberg 2020) faticosamente conquistata nel corso delle generazioni. Si tratta, infatti, anche di una strategia per prevenire il rischio di isolamento sociale dei figli/e e l'interiorizzazione dei cliché negativi sulla povertà e sull'africanità (Riccio 2002), spesso associata a idee di povertà economica, sociale ed educativa.

La volontà di contrastare e decostruire gli ostacoli socioculturali legati alle gerarchie del colore orienta, quindi, non solo le pratiche educative nello spazio domestico ma anche le modalità di interazione nelle numerose sfere sociali con cui le donne entrano in contatto nelle vesti di madri. Molte delle riflessioni dalle mie interlocutrici rispetto alle interazioni extra-domestiche rimandano, nuovamente, all'istituzione scolastica. Questo non sorprende, dato che si tratta

²⁶ FG.

di un contesto particolarmente significativo per i nuclei familiari, in termini di socializzazione, formazione, tempo investito. Non è tra gli obiettivi di questo articolo affrontare un tema così ampio e rilevante come quello del ruolo della scuola nella costruzione di legami sociali, pratiche di cittadinanza, immaginari di identità e gestione delle differenze (Crivellaro, Tarabusi 2021; Frisina *et al.* 2021). Appare però necessario farvi riferimento nei termini in cui emerge nel corso della mia ricerca: si tratta, cioè, di un ambito in cui le madri afroitaliane riferiscono di voler adottare, o di aver adottato, un atteggiamento “radicale” (Nash 2018). Tale radicalità va intesa come un una volontà di porre in maniera netta e chiara i limiti alle modalità di interazione considerate intrusive, inadeguate e premonitrici di processi di differenziazione basati su idee stereotipate di alterità e, quindi, anche di italianità. Questo atteggiamento parte proprio dal presupposto della centralità della scuola come spazio di formazione di individui e coscienze collettive, e dal forte desiderio che continui a interpretarsi come laboratorio di cittadinanza. Le madri afrodiscendenti si aspettano, perciò, di venire riconosciute, assieme ai loro figli e figlie, nella pienezza dei propri diritti – formali e sostanziali – e delle proprie competenze di cittadinanza:

I nostri genitori non ce l'hanno fatta a raggiungere il livello di istruzione e di strumenti che noi afrodiscendenti adesso abbiamo. Noi, adesso, abbiamo a nostra volta dei figli. Questo passaggio l'Italia lo deve capire: siamo figli di questa Repubblica, abbiamo le carte in regola e spesso un livello di istruzione non indifferente. [...] Gli istituti scolastici devono fare in modo che i nostri figli si sentano al livello di tutti gli altri: non possiamo più permettere che la scuola agisca inferiorizzando anche loro.²⁷

Tale radicalità è spesso imbevuta di un vissuto di rabbia nei confronti del razzismo attivo nella nazione di cui si è cittadine, e che sembra aver preso il posto della paura e delle timidezze relazionali talvolta rintracciabili negli atteggiamenti della generazione precedente. “Non so se succeda anche alle altre, ma io sento che quando sono i miei figli che vengono toccati (dalla razzializzazione), provo una rabbia nei confronti di questo paese che mai avevo sentito prima”,²⁸ afferma una delle mie interlocutrici. Il sentire che la serenità dei propri figli è messa in discussione dalle gerarchie del colore e da nozioni escludenti di cittadinanza si somma, infatti, alla consapevolezza che le strategie utilizzate per tutelarli sono senza soluzione di continuità con le battaglie combattute dalle madri, dalla giovinezza in poi, per ottenere il pieno ricono-

²⁷ FG

²⁸ Intervista a donna italo-nigeriana, nata in Italia, madre di quattro figli, tra i 30 e i 40 anni, raccolta dall'autrice in Lazio in data 26/10/2023.

scimento della loro appartenenza (anche) alla nazione italiana. La radicalità, dunque, deriva non solo da una fine capacità interpretativa dei processi di differenziazione, ma anche dalla sensazione che il tempo per attendere l'apertura degli spazi di cittadinanza sia finito:

Io sono battagliera, ma penso di aver esaurito le energie per continuare a spiegare e a mediare. Se tu, come insegnante o altro, passi il confine facendomi troppe domande sulla mia vita privata o complimentandoti per la mia proprietà di linguaggio, allora io ti fermo e ti rispondo che sono informazioni che non ti interessano e non ti servono.²⁹

Riflessioni conclusive: la radicalità come atto di cittadinanza affettiva?

Vorrei un'educazione in cui i bambini del futuro non si vergognassero di essere semplicemente loro stessi, con radici che potrebbero sembrare differenti, ma che sono semplicemente altre radici.³⁰

In questo articolo ho cercato di fare luce su alcuni aspetti peculiari delle traiettorie di maternità di donne italiane afrodiscendenti. Innanzitutto, ho collocato queste esperienze in quadri biografici e contesti collettivi in cui si intrecciano memorie di migrazione, identità e appartenenze ibride, vissuti di razzializzazione e nozioni escludenti di italianità. Tenendo a mente ciò, ho posto al centro della mia riflessione il modo in cui la nerezza, come categoria di esclusione ma anche di auto-identificazione, entra nello spazio privato, viene gestita nelle pratiche educative e riconosciuta nel suo valore socio-politico. Il focus sul lato femminile della genitorialità ha permesso di osservare l'esperienza materna nella sua dimensione processuale e relazionale. Se, da un lato, le donne vengono caricate di aspettative di riproduzione biologica e sociale delle collettività, dall'altro l'esperienza della maternità può costituire un sito di negoziazione di norme relativi ai ruoli riproduttivi, ma anche di contrasto a dinamiche di inferiorizzazione, di esclusione e di isolamento sociale (Benckekroun 2023). Le scelte e le strategie delle soggettività materne nello spazio domestico possono quindi trascendere le sfere dell'intimità e assumere un portato sociale e politico (hooks 1990).

²⁹ FG

³⁰ FG



Per osservare i modi in cui il personale e il politico si intrecciano nelle traiettorie di madri afroitaliane ho cercato di dare profondità storica e biografica alle riflessioni e alle emozioni associate al vissuto della nerezza, rintracciando alcune linee di continuità e discontinuità intergenerazionale. Alcuni nodi esperienziali dell'infanzia e della giovinezza delle madri afrodiscendenti, come i viaggi nei contesti africani di origine o l'esposizione alla pluralità della diaspora, hanno costituito dei tasselli importanti nella costruzione della loro identità e fierezza afroitaliana. Queste esperienze hanno fornito degli elementi per contrastare cliché inferiorizzanti e costituito, in tal senso, delle "pratiche di cittadinanza" (Erel 2011). Tali pratiche non sono però facilmente riproducibili nelle loro attuali traiettorie di maternità per via del maggiore radicamento in Italia: questo rende più difficile esporre i figli e le figlie alla mobilità transnazionale ma, al contempo, facilita la lettura delle gerarchie sociali e dei processi di razzializzazione attivi nel contesto locale. Attraverso un lavoro introspettivo, le protagoniste di questa ricerca identificano le competenze – relazionali, emotive e interculturali (Dyck 2018; Sarli, Phillimore 2022) – acquisite nel corso della loro vita in condizioni di "seconda generazione" e di "minoranza nera", e le valorizzano nel processo di crescita ed educazione dei figli e figlie.

Le esperienze di maternità afroitaliana qui descritte sono caratterizzate, infatti, dalla ricerca e dalla sperimentazione di pratiche educative per preparare i figli e le figlie a gestire la "differenza" che incarnano nelle interazioni sociali. La scelta delle strategie educative è un percorso carico di dubbi, tentativi, incertezze. Gli interrogativi ruotano attorno ai modi con cui introdurre il valore politico delle categorie del colore, trovando un "giusto equilibrio" (Dow 2019) tra la necessità di spiegare il razzismo, contrastare i processi di differenziazione e, al contempo, alimentare un senso di appartenenza alla nazione di cui si è cittadini/e. Il delicato processo di bilanciamento viene negoziato con altri riferimenti genitoriali, beneficia della possibilità di attingere a patrimoni culturali e contro-narrative anti-razziste e afrodiscendenti e si declina diversamente in base delle condizioni di vita dei figli/e. In ogni caso, comporta l'adozione di uno stile educativo non *color-blind*, ovvero sensibile alla dimensione relazionale, esperienziale ed emotiva delle categorie del colore. Questo significa, per esempio, dare spazio di parola e ascolto alla sofferenza esperita dai figli nel momento in cui subiscono delle discriminazioni, visibili o invisibili, e cercare una complicità tra genitori e figli nella lettura di queste situazioni. Questo stile permette di "legittimare la sofferenza", sgombrando il campo da dubbi di inadeguatezza personale e portare la questione sul piano delle ingiustizie sociali e sistemiche. Comporta, inoltre, il rendere i figli consapevoli della costruzione storica e sociale delle categorie di nerezza e

bianchezza, mostrandone le articolazioni nei vari contesti di vita, insegnando a leggere le condizioni di vantaggio o svantaggio che possono determinare e intersecandole con altri assi di differenziazione sociale.

Infine, è proprio osservando la continuità tra interazioni nello spazio domestico e nello spazio pubblico, tra relazioni intergenerazionali e vissuti biografici, tra dimensioni emotive e strategie educative che si riesce a fare luce sulla correlazione tra maternità, cittadinanza e italianità. Riprendendo la definizione di Fortier (2016, p. 1040), la dimensione affettiva della cittadinanza fa riferimento alle modalità in cui questa viene vissuta e incorporata nella vita quotidiana, sul piano delle interazioni come anche delle emozioni e dei sentimenti. Nel caso di questa ricerca, il passaggio dalla “paura” della prima generazione di madri in migrazione alla “rabbia” delle loro figlie diventate cittadine e madri in Italia è indicativo di un diverso modo di intendere e rivendicare diritti e spazi di cittadinanza, per sé e per i figli. Per le madri afroitaliane, fare tesoro di questa rabbia può significare anche introdurre una “radicalità relazionale” (Nash 2018) negli spazi di socializzazione dei figli, tesa a limitare, in maniera netta e chiara, dinamiche di inferiorizzazione, di esclusione e mancato riconoscimento. La radicalità non appare come una rottura con il corpo nazionale ma come un tentativo di espandere, anche al di fuori dello spazio domestico, quegli spazi “razzialmente protetti” (Reynolds 2005) attentamente coltivati dalle madri. Questo serve per allargare le maglie entro cui i figli possono sentirsi cittadini e possibilmente diversificare, anche in termini emotivi, la relazione con la nazione. Nell’evidenziare gli sforzi di queste madri, non si intende ricadere nell’altrettanto stereotipata immagine della “*strong Black woman*” (Dow 2015) ma, al contrario, sottolineare come l’attualizzazione di nozioni di italianità – più inclusive, attente alla giustizia sociale e aderenti alla pluralità insita nella nazione contemporanea – porterebbe ad alleggerire i vissuti e il carico emotivo, mentale e di cura di alcune madri italiane, nere.

Bibliografia

Andall, J.

2002 Second-Generation Attitude? African-Italians in Milan. *Journal of ethnic and migration studies*, 28 (3), pp. 389-407.

Bakuri, A., Spronk, R., van Dijk, R.

2020 Labour of Love: Secrecy and Kinship among Ghanaian-Dutch and Somali-Dutch in the Netherlands. *Ethnography*, 21 (3), pp. 394-412.



- Barnes, R.
2016 She Was a Twin: Black Strategic Mothering, Race-Work, and the Politics of Survival. *Transforming Anthropology*, 24 (1), pp. 49-60.
- Bencheckroun, R.
2023 Strategic Mothering in a Hostile Environment: How Hostile Immigration Policies Shape Mothering, Belonging and Citizenship in the UK. *Ethnic and Racial Studies*, 46 (15), pp. 3316-3337.
- Bonizzoni, P.
2009 *Famiglie globali: le frontiere della maternità*, Utet, Torino.
- Cerchiaro, F.
2016 "Coppia mista? In che senso?" Un'analisi della riflessività dei partner di coppie miste rispetto al discorso sulla differenza. *Quaderni di Sociologia*, 72, pp.165-184.
- Collins, P.H.
1994 *Shifting the Center: Race, Class, and Feminist Theorizing about Motherhood*, in Glenn, E.N, Chang, G., Forcey, L.R. (eds.), *Mothering: Ideology, Experience, and Agency*, Routledge, New York, pp. 45-65.
- Copenhaver-Johnson, J.
2006 Talking to Children about Race: The Importance of Inviting Difficult Conversation. *Childhood Education*, 83 (1), pp. 12-22.
- Crivellaro, F., Tarabusi, F.
2021 Madri d'altrove e welfare educativo per l'infanzia: alleanze ambivalenti fra spazi di cura e saperi materni. *Antropologia*, 8 (3), pp. 187-207.
- Culley, L., Hudson, N., Van Rooij, F. (eds.)
2009 *Marginalized Reproduction: Ethnicity, Infertility and Reproductive Technologies*, Routledge, New York.
- D'Aloisio, F. (a cura di)
2007 *Non son tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*, Guerini, Milano.
- Dahinden, J.
2016 A Plea for the "De-Migrantization" of Research on Migration and Integration. *Ethnic and Racial Studies*, 39 (13), pp. 2207-2225.
- Della Puppa, F., Sanò, G., Pasian, P.
2020 Quando la paura guida le scelte. Donne immigrate e salute riproduttiva. *Mondi migranti*, 3, pp. 71-97.



- Dyck, I.
2018 Migrant Mothers, Home and Emotional Capital-Hidden Citizenship Practices. *Ethnic and Racial Studies*, 41 (1), pp. 98-113.
- Dow, M.D.
2015 Negotiating “the welfare queen” and “the strong black woman”. *Sociological Perspectives*, 58 (1), pp. 36-55.
2019 *Mothering While Black: Boundaries and Burdens of Middle-Class Parenthood*, University of California Press, Oakland, CA.
- Erel, U.
2011 Reframing Migrant Mothers as Citizens. *Citizenship Studies*, 15 (6), pp. 695-709.
- Erel, U., Reynolds, T., Kaptani, E.
2018 Migrant Mothers’ Creative Interventions into Racialized Citizenship. *Ethnic and Racial Studies*, 41 (1), pp. 55-72.
- Falteri, P., Giacalone, F.
2013 Percorsi di maternità e soggettività al femminile. *Voci*, 1 (1), pp. 225-283.
- Feldman-Savelsberg, P.
2020 Class Performances: Children’s Parties and the Reproduction of Social Class among Diasporic Cameroonians. *Africa Today*, 66 (3), pp. 20-43.
- Fortier, A.M.
2016 Afterword: Acts of Affective Citizenship? Possibilities and Limitations. *Citizenship Studies*, 20 (8), pp. 1038-1044.
- Fox, B.
2006 *Motherhood as a Class Act: the Many Ways in which ‘Intensive Mothering’ Is Entangled with Social Class*, in K. Bezanson, M. Luxton (eds.), *Social Reproduction: Feminist Political Economy Challenges Neo-Liberalism*, McGill-Queens UP, Montreal, pp. 231-262.
- Frisina, A., Hawthorne, C.
2018 Italians with Veils and Afros: Gender, Beauty, and the Everyday Anti-Racism of the Daughters of Immigrants in Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44 (5), pp. 718-735.
- Frisina A., Surian A., Farina F.G. (a cura di)
2021 *Antirazzismo e scuole*, Padova University Press, Padova.
- Frisina, A., Kyeremeh, S.A.
2022 Music and words against racism: a qualitative study with racialized artists in Italy. *Ethnic and Racial Studies*, 45 (15), pp. 2913-2933.



- Furedi, F.
2001 *Paranoid Parenting: Abandon Your Anxieties and Be a Good Parent*, Allen Lane, London.
- Gardini, M.
2023 *Anzianità e invecchiamento in Africa e nella diaspora*, Carocci, Roma.
- Ghebremariam Tesfau', M., Picker, G.
2020 The Italian postracial archive. *Ethnic and Racial Studies*, 44 (2), pp. 195-214.
- Gedalof, I.
2009 Birth, Belonging and Migrant Mothers: Narratives of Reproduction in Feminist Theory. *Feminist Review*, 93, pp. 81-100.
- Getfield, J.
2022 Black Mothering in the Diaspora: Empowerment in the Caribbean Cradle and Resistance in the Canadian Crucible. *Journal of the Motherhood Initiative for Research and Community Involvement*, 18 (18), pp. 139-154.
- Gilroy, P.
1987 *There ain't no black in the Union Jack*, Unwin Hyman, London.
- Ginsburg, F.D., Rapp, R. (eds.)
1995 *Conceiving the new world order: The global politics of reproduction*, University of California Press, Berkeley.
- Giuffrè, M. (a cura di)
2018a *Essere madri oggi tra biologia e cultura. Etnografie della maternità nell'Italia contemporanea*, Pacini, Pisa.
2018b *Introduzione*, in M. Giuffrè (a cura di), *Essere madri oggi tra biologia e cultura. Etnografie della maternità nell'Italia contemporanea*, Pacini, Pisa.
- Giuliani, G. (a cura di)
2015 *Il colore della nazione*, Le Monnier, Roma.
- Gribaldo, A.
2010 *Scelte moderne, identità ambivalenti: genere, classe e fecondità nell'Italia urbana*, in V. Ribeiro-Corossacz, A. Gribaldo (a cura di), *La produzione del genere. Ricerche etnografiche sul femminile e sul maschile, ombre corte*, Verona, pp. 71-93.
- Grimaldi, G.
2019 The Black Mediterranean: Liminality and the Reconfiguration of Afro-European-ness. *Open Cultural Studies*, 3 (1), pp. 414-427.
2022 *Fuorigioco: figli di migranti e italianità. Un'etnografia tra Milano, Addis Abeba e Londra, ombre corte*, Verona.



- Hallstein, D.L.O.B, O'Reilly A., Vandenbeld G.M.
2019 *Introduction*, in Hallstein, D.L.O.B, O'Reilly, A., Vandenbeld, G.M. (eds.), *The Routledge Companion to Motherhood*, Routledge, London-New York, pp. 1-17.
- Hawthorne, C.
2021 *L'Italia Meticcia? The Black Mediterranean and the Racial Cartographies of Citizenship*, in G. Proglia, C. Hawthorne, I. Danewid, K.P. Saucier, G. Grimaldi, A. Pesarini, T. Raeymaekers, G. Grechi, V. Gerrand (eds.), *The Black Mediterranean: Bodies, Borders and Citizenship*, Springer International Publishing, Cham, pp. 169-198.
2023 *Razza e cittadinanza. Frontiere contese e contestate nel Mediterraneo Nero*, Astarte, Pisa.
- hooks, b.
1990 *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*, South End Press, Boston.
- Kallio, K.P., Wood, B.E, Hakli, J.
2020 *Lived Citizenship: Conceptualising an Emerging Field*. *Citizenship Studies*, 24 (6), pp. 713-729.
- Kanaaneh, R. A.
2002 *Birthing the nation: Strategies of Palestinian women in Israel*, University of California Press, Berkeley.
- Krause, E.
2001 "Empty Cradles" and the Quiet Revolution: Demographic Discourse and Cultural Struggles of Gender, Race, and Class in Italy. *Cultural Anthropology*, 16 (4), pp. 576-611.
2005 *A Crisis of Births: Population Politics and Family-Making in Italy*, Thomson Wadsworth, Belmont, CA.
- Krause, E., Marchesi, M.
2007 *Fertility Politics as "Social Viagra": Reproducing Boundaries, Social Cohesion, and Modernity in Italy*. *American Anthropologist*, 109 (2), pp. 350-362.
- Levitt, P.
2009 *Roots and Routes: Understanding the Lives of the Second Generation Transnationally*. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35 (7), pp. 1225-1242.
- Lombardi-Diop, C., Romeo, C. (eds.)
2012 *Postcolonial Italy. Challenging National Homogeneity*, Palgrave MacMillan, New York.
- Lowe, L.
2019 *Refusing Caesarean Sections to Protect Fertile Futures: Somali Refugees, Motherhood, and Precarious Migration*. *American Ethnologist*, 46 (2), pp.190-201.



Marabello, S.

2017 *Segreti e silenzi: la riproduzione tra HIV e migrazione*, in C. Mattalucci (a cura di), *Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, pp. 1-26.

Marchesi, M.

2012 Reproducing Italians: Contested Biopolitics in the Age of “Replacement Anxiety”. *Anthropology & Medicine*, 19 (2), pp. 171-188.

Mattalucci, C.

2017 *Introduzione. Riprodursi: corpi, relazioni e vincoli istituzionali*, in C. Mattalucci (a cura di), *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, pp. IX-XLVII.

Mellino, M.A.

2012 *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Carocci, Roma.

Miri, A., Emmery, I., Longman, C.

2021 “When my children were born, I started to love Belgium”: Moroccan migrant mothers’ narratives of affective citizenship in the Belgian citizenisation context. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47 (9), pp. 2109-2126.

Mookherjee, M.

2005 Affective citizenship: Feminism, postcolonialism and the politics of recognition. *Critical review of international social and political philosophy*, 8 (1), pp. 31-50.

Mullings, D.V.

2013 How Black Mothers “Successfully” Raise Children in the “Hostile” Canadian Climate. *Journal of the Motherhood Initiative for Research and Community Involvement*, 4 (2), pp. 105-119.

Nash, J. C.

2018 The Political Life of Black Motherhood. *Feminist Studies*, 44 (3), pp. 699-712.

Ndiaye, P.

2008 *La condition noire: essai sur une minorité française*, Calmann-Lévy, Paris.

Petrovich Njegosh, T.

2023 La teoria della sostituzione etnica in Italia: una narrazione razzista e sessista. *From the European South*, 12, pp.105-122.

O’Reilly, A.

2019 *Maternal Theory: Patriarchal Motherhood and Empowered Mothering*, in D.L.O.B. Hallstein, A. O’Reilly, G.M. Vandenbeld (eds.), *The Routledge Companion to Motherhood*, Routledge, London-New York, pp. 19-36.



Rai, S.M.

2013 *Gender and (International) Political Economy*, in G. Waylen, K. Celis, J. Kantola, L. Weldon, *The Oxford Handbook of Gender and Politics*, Oxford University Press, Oxford, pp. 263-288.

Riccio, B.

2002 *Toubab' and 'Vu Cumprà': Italian Perceptions of Senegalese Transmigrants and the Senegalese Afro-Muslim Critique of Italian Society*, in R. Grillo, J. Pratt (eds.), *The Politics of Recognising Difference. Multiculturalism Italian-Style*, Ashgate, London, pp. 177-196.

Pinelli, B.

2017 *Salvare le rifugiate: gerarchie di razza e di genere nel controllo umanitario delle sfere di intimità*, in C. Mattalucci (a cura di), *Antropologia e riproduzione. Attese, fratture e ricomposizioni della procreazione e della genitorialità in Italia*, Raffaello Cortina Editore, Milano, pp. 155-186.

Quagliariello, C.

2019 *Salute riproduttiva, genere e migrazioni. Il continuum di violenze nei vissuti di donne e madri dalla pelle nera*. *Mondi Migranti*, 1, pp. 195-216.

Rapp, R.

2001 *Gender, Body, Biomedicine: How Some Feminist Concerns Dragged Reproduction to the Center of Social Theory*. *Medical Anthropology Quarterly*, 15 (4), pp. 466-477.

Reynolds, T.

2005 *Caribbean mothers: identity and experience in the UK*, Tufnell, London.

Ribeiro Corossacz, V.

2004 *Il corpo della nazione. Classificazione razziale e gestione sociale della riproduzione in Brasile*, CISU, Roma.

Rich, A.

1986 *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, Norton, London-New York.

Sarli, A., Phillimore, J.

2022 *The Intercultural Competence of Second-Generation Individuals: Knowledge Gaps and Steps forward*. *International Journal of Intercultural Relations*, 88, pp. 11-21.

Scarabello, S., de Witte, M.

2019 *Afro-European Modes of Self-Making: Afro-Dutch and Afro-Italian Projects Compared*. *Open Cultural Studies*, 3 (1), pp. 317-331.

Scego, I.

2005 *Italiani per vocazione*, Cadmo, Fiesole.



Schramm, K.

2005 "You Have Your Own History. Keep Your Hands off Ours!" On Being Rejected in the Field. *Social Anthropology*, 13 (2), pp. 171-183.

Suerbaum M., Richter-Devroe, S.

2022 Migrations through Law, Bureaucracy and Kin: Navigating Citizenship in Relations. *Citizenship Studies*, 26 (6), pp. 727-745.

Taliani, S.

2019 *Il tempo della disobbedienza. Per un'antropologia della parentela nella migrazione*, ombre corte, Verona.

Taylor, J., Chatters, L.M., Tucker, M.B., Lewis, E.

1990 Developments in Research on Black Families: a Decade Review. *Journal of Marriage and Family*, 52 (4), pp. 993-1014.

Thomas, A.J., King, C.T.

2007 Gendered-Racial Socialization of African American Mothers and Daughters. *Family Journal*, 15 (2), pp. 137-42.

Van Hollen, C.

2003 *Birth on the Threshold: Childbirth and Modernity in South India*, University of California Press, Berkeley.

Vietti, F.

2010 *Il paese delle badanti*, Meltemi, Roma.

Vicini, F.

2021 Fra islam e italianità. Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale. *Antropologia Pubblica*, 7 (2), pp. 143-163.

Yuval-Davis, N.

1996 Women and the Biological Reproduction of "the Nation". *Women's Studies International Forum*, 19, (1/2), pp. 17-24.

Zezeza, P.T.

2005 Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic. *African Affairs*, 104 (414), pp. 35-68.



Non mi chiamo Francesca

Prospettive e traiettorie di giovani donne tra diaspore marocchine in Emilia-Romagna e Lombardia

My Name is not Francesca

Perspectives and Trajectories of Young Women among Moroccan Diasporas in Emilia-Romagna and Lombardy

Ijjou Berdaouz, Laboratorio "Intrecci di carta"
Orcid: 0009-0005-5751-7929, ijjou.92@hotmail.it

Giulia Consoli, Università di Pavia
Orcid: 0000-0002-5044-5281, giulia.consoli@unipv.it

Abstract. Arising from the convergence of an academic ethnographic research and a women-led group of social planning, the essay aims to explore the experiences, perspectives and projects of some women and girls aged between 15 and 35 whose parents have undertaken long-term mobility paths from Morocco to Italy. Aligned with previous research on Italo-Moroccan diasporas, the contribution intends to propose perspectives coming from a younger generation. The daily challenges they face in relation to diversified social arenas in the Italian public and institutional contexts are still too often alternatively silenced or amplified according to instrumental processes of exoticisation. In addition to highlighting the multifaceted quality of a hardly outlined "Moroccan diaspora", the essay critically questions whether and at which "degrees" different conceptions of "Italianness" take shape, which expectations are possibly disappointed and how this eventually contributes to re-shape different versions of it. Narrations of the people involved reveal the intertwining of daily socio-material difficulties and the emergence of perspectives regarding their positioning in Italian society, both in Italy and abroad. The essay particularly delves into the opportunities and challenges of engaging in the Italian public spaces and discourses on one hand, and the potential for accessing, attending, or creating material spaces for alternative identity performances on the other.

Keywords: Moroccan diaspora; Italianness; convergencies; public spaces; new generations.



Intrappolata nel corpo di un'italiana

Tafsut, 31 anni, arriva per la prima volta in Italia nel dicembre del 2007, a 15 anni, insieme alla madre e alle sorelle minori Meriem e Doha, ricongiungendosi con il padre che, emigrato nel 2000, si era ormai stabilito lavorativamente in una città emiliana vicino a due fratelli.¹

Nel 2009 nasce Sofia, oggi quindicenne, l'unica ad aver ottenuto la cittadinanza italiana automaticamente attraverso l'acquisizione paterna nel 2015 (poiché minore di 14 anni). Così come i loro genitori, dunque, Tafsut e Sofia, che analogamente condividono la camera, si separano in diverse file ogni estate ai controlli aeroportuali dirette ad Agadir: Sofia e il padre passano veloci i controlli automatizzati per passaporti rossi e attendono con un po' di apprensione Tafsut e la madre coi loro più lenti passaporti verdi.

Tafsut racconta spesso divertita come, anni addietro, l'audace "piccolina" di casa fosse solita esordire in molte occasioni sociali (dalla scuola a varie attività di quartiere) con un'ilare presentazione che suonava come: "Ciao, sono Sofia, sono italiana ma non mangio il maiale, ma sono anche berbera!". Ritiene che grazie all'ossimoro grammaticale rappresentato dalla congiunzione avversativa "ma", la formulazione della sorella tenesse abilmente insieme diverse necessità: rimarcare la differenziazione rispetto ai familiari (nella sua "italianità") riconoscendo allo stesso tempo probabili difformità rispetto alle pratiche dei connazionali ascoltatori (nelle sue abitudini alimentari), riproducendo infine socialmente un tratto di fiera specificità del nucleo domestico (l'appartenenza a un gruppo berbero *Chleuh*). "I tempi cambiano purtroppo!", attesta però amaramente la stessa Tafsut riferendosi alla più recente postura espressa da Sofia nei nostri colloqui, dove, volendo spiegarci le sue difficoltà, si era invece descritta come "una marocchina intrappolata nel corpo di un'italiana" o "un'italiana su carta".²

Io, su carta, sono cittadina italiana, però io non sono italiana. Cioè, lo dico: io proprio mi considero marocchina. Io semplicemente ho i documenti, la Carta, che sono dello Stato italiano. Penso sia una cosa soggettiva... ci può essere qualcuno come me, marocchino nato in Italia come me, che si sente italiano e basta. Invece io... oggi... [...]

¹ A tutela della riservatezza delle nostre interlocutrici, quando da loro preferito il testo utilizza pseudonimi scelti insieme alle autrici.

² Il rapporto con Sofia è scaturito da un primo incontro a gennaio 2023 e si è sviluppato in una successiva frequentazione, come dettagliato nelle successive note metodologiche. Se non diversamente esplicitato, le citazioni dirette riferite alla sua esperienza si riferiscono in particolare a: intervista a Sofia raccolta dalle autrici in Emilia-Romagna, 15/11/2023.

io amo l'Italia, ci sono nata e, nel mio caso, sì, a me piace l'Italia e tutto, però non ho quel sentimento del tipo "è la mia patria e morirei per questo paese!". Insomma... a me piace, ci sono nata, ci vivo, ci studio... nei documenti, io ce li ho italiani, sono italiana nei documenti... ma adesso...

Come evidenziato anche da Frisina (2015), se un'attenzione alla modulazione di posizionamenti e temporalità è di centrale pregnanza nell'esplorazione di traiettorie biografiche, ancor più risulta rilevante nell'approfondimento dei punti di vista di persone le cui vite sono state più o meno direttamente attraversate da esperienze migratorie. Sofia in primis ci tenne infatti a rimarcare come la postura che stava esprimendo fosse recente e connessa a specifici episodi. Per quanto Sofia fosse grata alle sorelle maggiori per il dono di un nome "europeo" che le aveva spesso facilitato l'infanzia, crescendo, sentiva di star iniziando a sperimentare diversi risvolti di quello per lei caratterizzantesi sempre di più come un privilegio ambiguo. Infatti, se il nome, insieme a un aspetto fisico difficile da classificare, le aveva finora permesso di essere facilmente "riconosciuta come italiana", il passaggio alle superiori in un rinomato liceo linguistico era individuato, nella congiunta narrazione delle sorelle, come principale responsabile di questo mutamento auto-descrittivo. In particolare, erano le risate e gli sguardi di scherno di alcuni compagni che si accompagnavano, durante l'appello, alla pronuncia del suo cognome ad aver iniziato a mettere Sofia a disagio, spingendola a empatizzare con altre compagne di classe e a porsi interrogativi sulle possibilità di espressione e performatività di alcune "parti di sé" nel contesto scolastico e, più in generale, nella società italiana contemporanea:

Sono in crisi proprio, mi trovo malissimo. Per tante cose, in primis questa cosa che continuano a sbagliare il mio cognome e dei compagni che ridono... [...] E se hai il nome straniero è anche peggio! Io sono stata fortunata, graziata, che almeno il nome... ce l'ho... europeo, da bianco, ecco! Ma non sono l'unica: c'è anche un'altra ragazza, che è nigeriana e ha il cognome ancora più difficile... Lei neanche si mette a dire "si pronuncia così", lei ha detto: "di solo il mio nome". [...] Questa mia compagna che non si fa chiamare per cognome spesso ormai non lo scrive nemmeno nelle verifiche, scrive solamente il nome. [...] Questo, cioè, io lo trovo molto triste perché comunque... il cognome è me, cioè, mi rappresenta e quindi io devo rinunciare a una parte di me, della mia identità, perché queste persone non... non lo sanno dire.

La scoperta della fonte di ilarità che il proprio cognome poteva costituire rappresentava per Sofia una situazione inaspettata; il disorientamento che questi episodi continuavano a causarle si connetteva spesso, nelle sue narrazioni, con altrettanto inusuali difficoltà scolastiche:



io andavo bene a scuola, sia alle elementari che alle medie. [...] Alle superiori... cosa posso dire? [...] A scuola sta andando male. [...] Alle medie per il cognome non sono mai, mai, mai stata derisa dai miei compagni di classe [...] invece adesso alle superiori... hai paura a dire "buongiorno"... vai dal tuo gruppo di emarginati e, diciamo, parli solo con loro. Abbiamo iniziato a chiamare così il nostro gruppetto... "gli emarginati", siamo tutti stranieri.

Il misto di disagio e malessere espresso da Sofia, oltre a manifestarsi in mal di pancia e stati d'insonnia che spesso ostacolavano la frequenza scolastica, rievocavano nel panorama domestico episodi simili: la sorella Doha scambiata col cugino Amine e chiamata con un nome maschile poiché portatrice dello stesso cognome nella stessa classe alle elementari; l'orientamento delle sorelle maggiori verso istituti professionali nonostante le aspirazioni universitarie o i brillanti voti; ecc. Anche per questo, la sua volontà di cambiare scuola non veniva accolta dai familiari: "ovunque andrà incontrerà queste cose, non c'è modo di evitarle, meglio abituarci".

Nel rapporto con Sofia durante il primo anno e mezzo di liceo, abbiamo avuto modo di poter testimoniare da vicino una progressiva auto-censura di simili episodi nel gruppo domestico allargato da un lato, e, dall'altro, una sempre più marcata ridefinizione della propria persona come "straniera" (con una connessa ricerca di un gruppo di pari similmente identificabile) nonché una progressiva introduzione di marcatori di differenziazione su base generazionale.

A casa cerco di non parlarne troppo... non è una novità, e quindi verrebbe un po' sminuita come cosa... [...] secondo me loro pensano che io stia un po' esagerando... [...] quindi ne parlo soprattutto con altri miei coetanei, della mia età, stranieri, perché comunque io mi ci ritrovo in loro: anche loro si sentono a disagio, anche loro quando ne parlano con la famiglia magari si sentono dire "eh vabbè, dai, fa niente" [...] Invece noi giovani tendiamo a... a ribellarci un po' a questa cosa... e parlarne ti alleggerisce un po', del tipo "non sono sola, ho qualcun altro nella stessa situazione".

Sebbene l'ambiente scolastico fosse quello maggiormente colpevolizzato, è pregnante notare come, in più approfonditi colloqui individuali, era invece la dimensione di una propria crescita e l'osservazione di similarità e difformità di trattamento rispetto alle sorelle, ovvero una progressiva accumulazione esperienziale soggettiva e incorporata nel contesto emiliano, a essere rintracciata come stratificata fonte di dubbi riguardo il proprio posizionamento. L'esperienza liceale si riconfigurava dunque, in queste più intime riflessioni, come un semplice svelamento dell'ambiguità e revocabilità di un privilegio

prima assunto come inalienabilmente legato alla propria nascita e al proprio nome, nonché come possibilità di testare personalmente le ingiustizie a cui, a suo intendere, la rappresentazione come “straniera” poteva qui legarsi. La maturazione di una maggiore attenzione a questi aspetti di ambiguità si coniugava con un aumento di importanza significativamente data a episodi individuati come discriminatori, ora ricercati e interpretati anche retrospettivamente, e portava Sofia a nette conclusioni: non c’era spazio, né ora né presumibilmente in futuro, per il suo cognome né per “l’italianità sul serio”, quella assunta irrevocabilmente e senza derisione. Da ciò traeva almeno due decisioni: cercare di eludere da principio un’identificazione come “italiana” e immaginare un futuro di mobilità altrove.

Mia sorella Tafsut è mooolto attaccata all’Italia! [...] Io non so neanche il perché si è attaccata... perché è una sua cosa personale, però è molto attaccata all’Italia e vorrebbe essere chiamata “italiana”, e un mezzo per essere chiamata “italiana” è avendo la cittadinanza italiana. Perché io, nonostante il mio cognome strano e tutto, vengo comunque chiamata “italiana”. E questo a me... non è che proprio mi dà fastidio eh, però... semplicemente non mi sento del tutto così... mi sento marocchina, nata in Italia, mentre lei vorrebbe proprio essere considerata italiana. [...] Forse per me questo nasce anche dal fatto che... io ero sempre scambiata per italiana, da piccola, e... a me faceva piacere perché ero stata, diciamo, cresciuta con l’idea... cioè, non dalla mia famiglia però... così, in giro... sono stata cresciuta con l’idea che essere italiani, come posso dire: è un onore, ha molti vantaggi, sei... sei giusta. Ecco, mentre chi non è italiano: “la maggior parte siete un po’ così, o così...” ...c’è sempre quella... sospensione... Poi, quando sono cresciuta, e anche adesso che sto ancora crescendo, vedendo e subendo, ho capito che... era un vantaggio, sì, però, proprio vedere che io ho questo privilegio, mentre altri no... Mi ha fatto proprio sentire male, cioè, è come... è come se fossi in un corpo di un’italiana però con, diciamo... essere dentro al corpo di un’italiana, però, allo stesso tempo, te, *realmente*, sei straniera, sei solamente travestita da italiana e vedi ciò che sta succedendo. Te stai bella lì, che tanto sei italiana... però vedi cosa sta succedendo a questi... e pensi: quella potresti essere te se sembrassi... diciamo... *loro*, capito? [...] Se non fossi nata qui, se non avessi preso questo accento, se non avessi curato un certo tipo di aspetto... perché se te mi vedi e non mi conosci non ti viene da dire subito “Ah, questa è sicuramente marocchina” [...] L’unica cosa è il cognome, fine. Quello è l’unica... che ti fa dire, “aspetta, questa secondo me... mhmm... straniera!”, e non c’entra nemmeno la religione o non so cosa. [...] Quindi io adesso voglio studiare lingue perché sarei interessata a studiare in un’università in Germania... [...] Non mi chiamo “Francesca Serra”, non so se in Italia questo potrà mai essere serenamente accettato.



Note introduttive e metodologiche

“Perché continuiamo a non saper fare le giuste domande? Nessuno mi chiede mai cosa mangio per colazione, per esempio” (Wii 2019, p. 172).

La continuità e attualità, dentro e fuori le scuole italiane, di forme di discriminazione legate a uno sfondo, se non apertamente razzista, di “differenzialismo culturale” (Vicini 2022) è lungi dal presentarsi secondo episodi isolati ed è stata puntualmente affrontata nella letteratura antropologica che ha approfondito le esperienze di figlie e figli della variegata diaspora marocchina (Elliot 2011; Vicini 2021), ma non solo (Altin 2022; Bachis, Pusceddu 2013; Cingolani, Ricucci 2014; Menin 2011). Tuttavia, è stato altrettanto enfatizzato come, pur nel rischio di procedere tra pari stereotipi e profezie autoavveranti, molteplici forme di organizzazione dal basso siano presto emerse (Riccio, Russo 2009; Acocella, Pepicelli 2015), insieme a creative strategie e mezzi offerti dal digitale e da sagaci competenze transnazionali per rimaneggiare dialetticamente formule e schemi egemonici di esclusione e disuguaglianza (Grimaldi 2022; Bachis 2023). In particolare, è stato messo in luce come

le identità, le sessualità, il senso di appartenenza e le credenze religiose non solo sono costruite in un campo di vari poteri, pressioni e progetti, ma sono anche ricostruite in una “conversazione” continua con coetanei e genitori, agenti di polizia e amici musulmani, insegnanti e bulli della scuola, politiche sull’immigrazione [...], visite ai Paesi d’origine dei genitori e notizie su altri Paesi europei, code fuori dalle stazioni di polizia e traiettorie di vita delle madri, politici razzisti e comportamenti sessuali dei coetanei. È all’interno, e non nonostante, queste reti di “conversazioni” dirette e indirette che identità e appartenenze sono create (Elliot 2009, p. 16, traduzione nostra).

Trovandoci in linea con la ricostruzione, sintetizzata più recentemente da Grimaldi (2022), di “un’italianità” storicamente formatasi e riprodottasi “costruendo continuamente *altri*” (Ivi, p. 12), il nostro contributo intende innanzitutto arricchire di prospettive di piccola scala quel corpus volto a meglio comprendere modi e forme contemporanee di esperire simili occlusioni differenziali. Usiamo il termine “occlusioni” cercando di evitare un rimando al dicotomico paradigma inclusione(dentro)/esclusione(fuori) e poiché ci pare più adeguato a tratteggiare quell’aspetto di temporanea interruzione di un flusso che tuttavia è impossibile cancellare in quanto tale, che in qualche misura procede attraverso interstizi e che, riprendendo Grimaldi, presenta un blocco subitaneo (come quello dell’arbitro calcistico che fischia il “fuorigioco”) che può anche essere variamente possibile “eludere” (Ivi, p. 13).

Situandoci all'interno della specificità delle diaspore italo-marocchine, intendiamo porci nei solchi riflessivi che hanno tentato di mostrare la capacità di nuove generazioni di persone che stanno “crescendo, vedendo e subendo” in Italia di rappresentare, significare e relazionarsi con gli ostacoli che si frappongono alle loro istanze di partecipazione nella società italiana contemporanea. Come la prospettiva di Sofia ci ha permesso di osservare, è innanzitutto necessario evidenziare come “l'onore”, “il vantaggio” o “la giustizia” di costrutti di italianità esclusivi – ossia sospettosi verso un aspetto, un nome o comportamenti ritenuti non autoctoni – si configurano come qualità sempre più spesso altrettanto veementemente rigettate tra le più giovani generazioni nel confronto anche con amici e parenti. In queste dinamiche, ruolo importante giocano possibilmente le ancora frequenti difformità intrafamiliari nell'ottenimento della cittadinanza, che informano di valori insondabili pezzi di carta dagli ampi differenziali amministrativi e, attraverso il peso eventualmente insostenibile dei loro “privilegi”, separano nuclei domestici non solo nelle code in aeroporto ma anche nelle pratiche e nei sentimenti quotidiani. Come sottolinea Vacchiano (2021, p. 25), infatti, “il senso di umiliazione è intrinsecamente comparativo, poiché nasce nel rapporto – vissuto in condizioni di svantaggio – con un modo di essere nel mondo che si è andato affermando come modello egemonico globale di un'esistenza materialmente e moralmente adeguata, e, quindi, degna di essere vissuta”. Se dunque, come evidenziano alcuni autori (Vicini 2022; Bachis 2023), il tema dell'ottenimento della cittadinanza può essere meno sentito per “nuove seconde generazioni” e tuttavia “l'italianità” permane spesso oggettificata come bene prezioso, come gestire, crescendo, questo inatteso ed eventualmente precario privilegio? E cosa comporta condividere la camera con chi non ce l'ha? All'interno della più ampia riflessione sulle nuove generazioni d'Italia, il nostro contributo³ mira ad approfondire alcune traiettorie e prospettive di giovani donne e figlie di persone che hanno intrapreso duraturi percorsi di mobilità dal Regno del Marocco verso l'Italia.

Flussi migratori tra i due paesi, sviluppatasi in modo sistematico a partire dagli anni Ottanta, possono dirsi oggi solidamente stabiliti e numerosi autori ne hanno nel tempo indagato, per lo più attraverso etnografie multisituate, caratteristiche e protagonisti (Capello 2008; Vacchiano 2010; Maher 2011; Bachis 2015; Elliot 2021), dimensioni di genere (Giacalone 2001; Salih 2003; Capelli 2011) e sfide affrontate dalla loro prole (Notarangelo 2011; Menin 2011; Cingolani e Ricucci 2014; Acocella e Pepicelli 2015).

³ Questa ricerca è stata finanziata nell'ambito del progetto WAD (*Women of the African Diaspora: Herstories Beyond Numbers in Lombardy*, Rif. 2021-1202 – Bando 2021 – Ricerca sociale, Fondazione Cariplo, CUP: F15F21002440007, PI: Prof. Marco Gardini).

Secondo quanto riportato dai rapporti annuali della Direzione Generale dell'immigrazione e delle politiche di integrazione, la diaspora marocchina in Italia conta con regolarità negli ultimi anni più di 400.000 persone, principalmente lungo-soggiornanti. Se Francia, Belgio, Paesi Bassi e Germania hanno rappresentato le prime mete di considerevoli migrazioni a partire dalla seconda metà del ventesimo secolo, Italia e Spagna sono in seguito diventate ugualmente attrattive (Berriane, de Haas, Natter 2015) facendo oggi dell'Italia il terzo paese dell'EU, dopo Spagna e Francia, per numero di persone con cittadinanza marocchina residenti all'estero, le quali vanno ad attestarsi quantitativamente da anni in prima posizione tra le cittadinanze non-EU dei residenti in Italia e in seconda posizione per tasso di acquisizioni di cittadinanza – intorno al 15% delle richieste totali negli ultimi anni.⁴ La maggior parte della popolazione così individuata ha posto residenza amministrativa in regione Lombardia (22%), e, a seguire, nelle aree limitrofe in Emilia-Romagna (14%), Piemonte (12%) e Veneto (11%).

La decisione di focalizzarsi qui sulle diaspore italo-marocchine e sulle province lombarde ed emiliane è stata dettata dalle dimensioni quantitative sopra espresse ma, soprattutto, dalle traiettorie di ricerca e di vita delle autrici che potevano aprire dimensioni qualitative ed etnografiche in queste aree.

Seppure le questioni affrontate si possano inscrivere in percorsi di indagine di più lunga data di entrambe le autrici, le prospettive qui proposte sono state prevalentemente raccolte all'interno di due cornici: una più classica etnografia antropologica svolta da Giulia Consoli con donne legate alla diaspora marocchina in Lombardia a partire da ottobre 2022 (sconfinata nelle regioni circostanti seguendo reti e traiettorie delle interlocutrici) e l'esperienza di una progettazione sociale tra donne nata in un laboratorio di quartiere della città di Modena (Emilia-Romagna) nel 2017 e sviluppatasi nella creazione di appuntamenti d'incontro settimanali e di tre laboratori permanenti di sartoria sociale (2017), cucina (2019), e biblioteca (2023) in centro città, facilitata, tra altre, da Ijjou Berdaouz.⁵ Oltre ai più di 12 mesi di partecipazione in questi complementari scenari di ricerca e operatività, tra la primavera e l'autunno 2023 abbiamo

⁴ Le prime 16 posizioni ottengono la produzione di un rapporto annuale specifico loro dedicato ("Rapporti annuali sulle comunità migranti in Italia", reperibili all'indirizzo: <https://www.lavoro.gov.it/documenti-e-norme/studi-e-statistiche/Pagine/default>, consultato il 30/12/2023); sono dunque particolarmente attenzionate dalle istituzioni e vengono più facilmente a costituirsi nel discorso pubblico come una popolazione omogenea piuttosto che come soggettività singole e cittadine/i con diversificati vissuti.

⁵ Pur essendo frutto di elaborazione comune, la prima sezione, le note introduttive e conclusive e la sezione su Bergamo di questo articolo sono da attribuirsi prevalentemente a Giulia Consoli, mentre le sezioni su aspettative riguardo *Taliyan* e sulla biblioteca "Intrecci di carta" sono da attribuirsi pre-

svolto colloqui e interviste non strutturate con 14 donne e ragazze tra i 15 e i 35 anni, 7 residenti in Emilia-Romagna e 7 residenti in Lombardia.⁶ I profili delle persone coinvolte in questi colloqui presentano volutamente caratteristiche particolarmente eterogenee in quanto a condizione socio-economica, città/aree di provenienza dei genitori⁷ e adesione religiosa/laica/atea. Inoltre, circa la metà è nata in Italia mentre le altre si sono spostate in città emiliane o lombarde insieme a un genitore (spesso la madre) e a sorelle/fratelli tramite ricongiungimenti familiari in un range di età variabile dai 2 ai 15 anni e, al momento dei colloqui, vivevano in Italia da un range di tempo variabile da 1 a 26 anni (con arrivi tra il 1998 e il 2022). Come continuerà a emergere nel corso del testo, infatti, le nostre esperienze più informali ci suggerivano come una “questione di italianità”, presente e futura, meritasse di essere esplorata non limitatamente a coloro che potevano vantare i natali o un’ampia scolarizzazione nel paese di emigrazione dei genitori – ovvero quelle persone spesso sociologicamente individuate come “seconda generazione”.⁸ Infatti, per quanto non riusciremo a offrire in questa sede risposte esaustive, un’interessante tematica che sembrava emergere dalle nostre interlocutrici riguardava personali quesiti rispetto a quali condizioni e in quali modalità ci si potesse “permettere” di essere pubblicamente critici verso il contesto in cui si abitava. Come, ancora una volta, le condivisioni di Sofia già ci permettono di evidenziare, se pure lei e Tafsut potessero essere entrambe considerate “figlie di genitori migranti” e avessero avuto (completa o parziale) scolarizzazione in Italia, le loro posizioni amministrative e di riconoscimento sociale erano alquanto differenti. Questo giocava un ruolo determinante nella loro diversa espressione pubblica poiché, come Sofia poi rimarcò, una chiara dose di timore a esprimere criticismi era intimamente connessa alle esternazioni di “attaccamento” della sorella all’Italia, così come su di lei confluiva invece un’esplicita aspettativa familiare di riscatto sociale (ad esempio nella frequentazione di una scuola prestigiosa) e di critica presa di parola pubblica di fronte a ingiustizie e discriminazioni. Inoltre,

valentemente a Ijjou Berdaouz. I colloqui nelle province lombarde sono stati svolti da Giulia Consoli mentre quelli nelle province emiliane da Ijjou Berdaouz o in collaborazione.

⁶ I colloqui sono stati svolti con persone residenti, per l’Emilia-Romagna, nelle province di Bologna, Modena, Piacenza e Reggio Emilia e, per la Lombardia, nelle province di Bergamo, Milano, Lodi e Pavia.

⁷ I genitori delle persone incontrate sono cresciuti nei seguenti distretti amministrativi: Fez-Meknès, Rabat-Salé-Kénitra, Settat-Casablanca, Beni Mellal-Khenifra, Marrakesh-Safi, Souss-Massa, Guelmim-Oued Noun.

⁸ Una locuzione che ha visto in Italia un’ampia circolazione pubblica, nonostante le profonde critiche sulla sua efficacia analitica o descrittiva; per un approfondimento delle specificità atte a renderla invece un utile strumento di riproduzione di “italiani differenziali”, cfr. Grimaldi (2022, pp. 20-25).

sia Tafsut che Meriem⁹, le due sorelle maggiori, riferivano di trovarsi spesso confuse e a disagio rispetto a quale “grado” generazionale doversi collocare nel dibattito pubblico, ritenendo la propria condizione peculiare e non generalizzabile. Meriem in particolare portava all’attenzione come, oltre alla pluralità del proprio sentire personale, la propria condizione cambiasse a seconda del posizionamento sociale di volta in volta assunto – come “figlia” piuttosto che come “sorella”, “moglie”, “madre”, ecc. – e delle esperienze delle persone con le quali si trovava a confrontarsi.

Infine, oltre all’eterogeneità di traiettorie temporali, gradi generazionali e aree di mobilità parentali delle interlocutrici qui coinvolte, è rilevante sottolineare la pluralità di posizionamento nei confronti della sfera religiosa. La maggior parte della letteratura che ha visto il coinvolgimento di figlie di persone emigrate dal Maghreb in Italia si è infatti soffermata sulle difficoltà legate al riconoscimento sociale dell’Islam nella società italiana (Frisina 2015; Vicini 2021), interrogando soprattutto plurali istanze di “modernità” legate a caratteri di visibilità e svelamento (Salih 2008; Menin 2011). Sebbene alcune tra le nostre interlocutrici abbiano rimarcato simili problematicità e, tra le non praticanti, la “laicità” (o l’“ateismo”) fossero alle volte proposte come condizioni di facilitazione nel suscitare apprezzamento e riconoscimento nella società autoctona, è per noi stato importante notare come la questione religiosa non costituisse una dimensione preminente nelle esperienze di occlusione da un’italianità “presa sul serio” e fossero invece molto sentite e riportate questioni riguardanti sfumature linguistiche e denominative. Saranno dunque queste ultime in particolare a essere proposte nei seguenti contributi nelle loro diverse manifestazioni. Come già accennato, l’esplorazione di situazioni e vissuti di giovani generazioni di italiane con background migratorio ha iniziato a porsi al centro di indagini accademiche alla fine del primo decennio degli anni Duemila e diversi autori ne hanno sottolineato la relativa novità tematica all’interno del dibattito italiano da un lato e il rapido incremento di una simile popolazione dall’altro (Ambrosini e Molina 2004; Elliot 2011). La metà del secondo decennio appare a volte caratterizzata da uno sguardo fiducioso ai cambiamenti sociali in atto e alla non-esoticità che studentesse velate, insegne in arabo o negozi etnici stessero assumendo in alcune città della penisola entrando nella “quotidianità di molti italiani” (Cingolani, Ricucci 2014). L’inizio del terzo decennio sembra invece caratterizzato da più cauti posizionamenti, dall’osservazione di processi di irrigidimento identitari e da una generale sfiducia verso un’indolore apertura

⁹ Trasferitasi in Emilia-Romagna all’età di 11 anni, oggi ha 27 anni e abita in Lombardia insieme al marito e due figli. Intervista a Meriem, raccolta da Giulia Consoli in data 15/07/2023.

al riconoscimento sociale di tante persone come “italiane”, con o senza cittadinanza (Grimaldi 2022; Vicini 2022; Altin 2022). La “normalità” italiana per le nostre interlocutrici – banale al punto di sentire di non doverle dar troppo peso esplicitandola, come nel caso dei parenti di Sofia – si è presentata piuttosto come quella di un contesto ancora maldestro nel recepire le eterogeneità delle soggettività italiane contemporanee:

Io sono stata molto fortunata perché sono cresciuta in un ambiente molto positivo... a me sono capitate... vabbè, solo le solite, tra virgolette, banalità... nel senso che quando entri in un posto e vedono che hai il cognome straniero molte volte... mhmm... è sempre un po' un imbarazzo... non è che dà fastidio però... è come se pensassero che non parli bene italiano, son tutti rigidi... poi ti sentono parlare e si rilassano, piano piano capiscono che invece... [sorridente e ammicca] ... cioè, a volte ti lascia un po'... fatica, ecco... non so, è capitato che ricevesti dal professore all'università per la quinta volta la domanda “ok, quindi tu parli bene italiano, giusto?” – Sì [sospira]. Per l'amor del cielo, anche premuroso eh, però è faticosa una quotidianità così. Oppure dall'altra parte tutti che assumono che non mangi il maiale, sei musulmana e tutto, e invece no... comunque insomma, piccole cose... non mi lamento... si tratta di cose leggere che più o meno tutti i figli di stranieri o straniere hanno passato normalmente nel corso della vita, nulla di che... in Italia è normale (Layla, 26 anni, nata e abita in Lombardia).¹⁰

All'inizio ci sono state quelle cose che ogni straniero che viene qui in Italia deve subire, mi verrebbe da dire “cose da poco”... però forse non sono sempre cose da poco, perché dipende un po' da che persona sei... se sei una persona che la prende bene o non ci dà molto peso ok, però, se sei un po' più... fragile? ...penso che ti rimane quel segno, per tutto il tempo. [...] Per quel che mi riguarda adesso ti devo dire che sto bene... ho solo sofferto un po' il trasferimento dalla città a questo paesino, qui non mi conoscevano, la gente è un po' più sospettosa... ma va bene, io ho pazienza, e non ho più troppa paura a rispondere (Meriem, 27 anni, abita in Italia dal 2007, prima in Emilia-Romagna poi in Lombardia).¹¹

In particolare, dunque, il nostro contributo vuole dare spazio alla condivisione di esperienze ed eterogenei punti di vista di giovani nate, cresciute o in crescita in diverse province emiliane e lombarde sulle loro quotidianità e sul rapporto che, al contrario, una certa omogeneità di percezione riguardo gli ostacoli nella possibilità partecipativa a “serie” concezioni di “italianità” avesse con una diversamente stimata predisposizione alla pluralità culturale di “un'identità maroc-

¹⁰ Intervista a Layla, raccolta da Giulia Consoli in data 25/05/2023.

¹¹ Intervista a Meriem, raccolta da Giulia Consoli in data 29/09/2023.



china contemporanea”. In molte conversazioni, infatti, all’esclusività rimarcata dalla sensazione di doversi guadagnare riconoscimento grazie al dono di un nome, un cognome o alla corretta gestione di un accento sembrava proporsi, o contrapporsi, un modello di pluralità rilanciato dal preambolo della riforma costituzionale marocchina del 2011. In modo non dissimile da quanto avviene storicamente per i tentativi di unificazione italiana – una realtà che presenta pari caratteristiche di eterogeneità socio-linguistica-territoriale – anche la costituzione marocchina non transige sulla volontà di preservare un’unica e indivisibile identità nazionale. Tuttavia, diverso pare lo spazio accordato alla sua emergenza. Nel preambolo della più recente versione della costituzione marocchina, infatti, l’unità territoriale e identitaria è esplicitata come una forgiatura ottenuta dalla “convergenza” di diverse “componenti” (tra cui: arabo-islamica, amazigh e saharo-hassanica), nutrita ed arricchita da diverse “influenze” (tra cui: africane, andaluse, ebraiche e mediterranee).¹² Sebbene questa cornice politico-istituzionale sia stata evocata solo da alcune interlocutrici, sosteniamo che parte della frustrazione riscontrata da molte tra loro nel tentativo di far prendere sul serio la propria “italianità” – senza che questo significasse rigettare o escludere tutto ciò che si configurava come eccedente o anomalo – risiedesse anche nell’aver a disposizione, attraverso la propria cerchia di prossimi e parenti, diversi scenari percorribili nei pur comprensibili e, a volte, condivisi tentativi di unificazione dell’alterità caratteristici degli stati-nazione.

Grazie al coinvolgimento di diverse persone incontrate nelle nostre esperienze di ricerca, di operatività o attivismo, proponiamo di seguito tre cornici etnografiche per approfondire tematicamente gli spunti proposti dalla prospettiva di Sofia in apertura e quelli qui aggiunti. Nel tentativo di non incorrere nel fatidico – seppur etnograficamente equamente rivelativo – errore del mancare le “domande giuste”, la prima parte dei colloqui integrativi alle nostre esperienze informali è sempre stata lasciata alla libera narrazione di sé, delle proprie esperienze o delle prospettive che le nostre interlocutrici, informate del nostro interesse alla condivisione con un uditorio più ampio, ritenevano importante portare a un’attenzione pubblica.

Ma questa è Taliyan?

Io ero una bambina di 10 anni [...] Sapevo che dovevamo andare nel *Taliyan*, come la chiamavamo noi, che saremmo stati finalmente una famiglia [...] Non avevo grandi

¹² Il testo integrale della Costituzione marocchina è reperibile in lingua araba, tamazigh e francese qui: <http://www.sgg.gov.ma/arabe/textesimportants.aspx> (consultato il 30/12/2023).

aspettative, però... ti posso dire che io abitavo in un quartiere popolare di Casablanca, pieno di gente, pieno di bambini... e mi sono ritrovata in mezzo alla campagna di Cavezzo. Lo shock è stato impressionante. Siamo scese a Milano Malpensa [...] e fin lì ok... ma in poche ore mi sono ritrovata in mezza campagna, non girava un'anima e mi sono chiesta: *ma questa è Taliyan?!? Ma che cos'è questa roba?* Poi pian piano ho iniziato ad abituarci e ad apprezzarla (Houda, 35 anni, abita in Emilia-Romagna dal 1998).¹³

Quando siamo venute è stato un po'... mi aspettavo diverso. Ad Agadir avevamo una casa grande, c'è diverse stanze, anche per i parenti quando vengono... qui non mi aspettavo. La casa è piccola, anche la scuola superiore... è molto diversa da come mi aspettavo [...] è stato strano, qua sei molto più isolata anche nella città perché non ci sta tanta gente dentro casa per invitare... (Fatima, 16 anni, abita in Emilia-Romagna dal 2022).¹⁴

Il rapporto tra immaginari e concretezze, aspirazioni e disillusioni che *l-brra* e, nello specifico, "l'altrove-Italia" ha rappresentato nella migrazione marocchina in termini di condizioni di vita e possibilità materiali è un topos che diversi autori hanno sottolineato (Capello 2008; Vacchiano 2021). Un certo disorientamento in questi termini è stato manifestato anche da quelle interlocutrici emigrate in Italia al seguito dei genitori tra i 9 e 15 anni. Se per Houda la delusione sembrò focalizzarsi nella desolazione rurale dettata da una diversa densità di popolazione, le aspettative non corrisposte di Fatima riguardavano invece i limitati spazi domestici che, anche in un contesto cittadino, producevano un simile senso di desolazione. Se questi immaginari di ragazze ricalcano disillusioni esperite da tante persone anche adulte già raccolte da diverse etnografie, meno approfondita è rimasta invece quella che potremmo individuare come una "delusione morale" nell'incontro con *Taliyan* e con i più egemoni costrutti di italianità qui circolanti. Intendiamo con questa espressione una forma di amarezza e avvilitamento nel constatare un insieme di atteggiamenti di spregio e discriminazione che, seppur variamente esperiti e da noi non sollecitati, emergevano presto all'unanimità nelle narrazioni delle nostre interlocutrici, a dimostrazione della loro odierna pervasività. Se una forte denuncia è stata posta in apertura nella prospettiva di Sofia, aspetti più significativi ci sembra debbano essere colti nelle esperienze di coloro che diversamente raccontavano "un'esperienza personale positiva" e tenevano a descriversi come (anche) "italiane". Se alcune sono state già brevemente riportate nelle note introduttive, il punto di vista di Houda proposto di seguito ci permette di approfondire come e con

¹³ Intervista a Houda, raccolta da Ijjou Berdaouz in data 10/09/2023.

¹⁴ Intervista a Fatima, raccolta dalle autrici in data 7/10/2023.



quali sfumature lei, come altre interlocutrici, intendeva “la propria italianità”, come era arrivata a ripensarla nel tempo e come, in qualche misura, desiderava che potesse arrivare a essere intesa e a riprodursi più estesamente nel contesto sociale in cui viveva.

Alle elementari quel primo anno è stato bellissimo, perché c'è stata un'accoglienza formidabile, un bellissimo ricordo. Alle scuole medie invece scopro la cruda verità... si cresce man mano e... iniziano a porti domande che non ti passano neanche per l'anticamera del cervello... “sul tuo paese d'origine”, quando in realtà tu sei ancora piccola e non sai molto... “È vero che in Marocco non si può buttare l'acqua calda nel lavandino perché altrimenti escono gli spiriti? Me lo hanno detto i tuoi amici nell'altra classe!” ricordo che mi ha chiesto un giorno una prof e io mi ero molto spaventata... non capivo... che amici? Io non avevo “amici” in altre classi! Sono tornata a casa preoccupata e agitata, me lo ricordo ancora... [...] Però, io non avevo risposte a quelle domande lì, tutte quelle curiosità... perché un bambino, soprattutto nel caso in cui nascono qua o crescono fondamentalmente qui, non necessariamente bisogna collocarli in una determinata dimensione solo perché il papà si chiama “Mohammad” e la mamma si chiama “Khadija” e per forza “Yassine” è marocchino al 100%. Per me questo è sempre stato chiaro, non pensavo di doverlo spiegare... è stata... una delusione, ecco. Io, nonostante sia arrivata qui a dieci anni, molte cose non le sapevo, anche questa cosa della migrazione... non la consideravo... prima ero in Marocco e stavo bene, ora ero in Italia e stavo bene uguale, ero come tutti, italiana. La cittadinanza non sapevo neanche cosa fosse! È alle medie che me l'hanno fatto notare, che tu sei *Houda*, sei diversa, e devi dare risposte alle domande nostre. Questa cosa che devi avere le risposte pronte se vuoi rimanere parte del gruppo... La curiosità... [...] Quindi è alle medie che uno poi... almeno, nel mio caso, mi sono resa conto di essere “diversa”, che io ero anche marocchina, o, almeno, che *non ero italiana come loro*, e che invece alle elementari avevo vissuto in un Eden in cui questo non faceva differenza (*Houda*, 35 anni, abita in Emilia-Romagna dal 1998).¹⁵

L'insorgere di una certa delusione per le condotte delle persone che popolano la propria quotidianità e del tessuto sociale in cui ci si ritrova a vivere non pare certo prerogativa delle sole figlie di genitori emigrati, né nega la pervasività di stereotipi e pregiudizi anche fuori dai confini nazionali: Naima (29 anni, nata in Lombardia) ci racconta ad esempio del grande sconcerto provato nell'ultimo viaggio in taxi a Fes sentendo il proprio padre (emigrato in Italia da più di 30 anni) lamentarsi con l'autista delle migrazioni degli ultimi anni nell'area e indirizzare “i neri” e “i subsahariani” con gli stessi sprezzanti termini

¹⁵ Intervista a Houda raccolta da Ijjou Berdaouz in data 18/11/2023.

a sua volta ricevuti sulle opposte coste del Mediterraneo.¹⁶ Tuttavia, anche per la frequenza con la quale ci è stata riportata, ci sembra rilevante sottolineare come questa delusione assumesse una peculiare accezione nelle esperienze delle nostre interlocutrici poiché, anche nel paragone con altri paesi europei, c'era, nei confronti di *Taliyan*, un'aspettativa di comprensione e apertura alla pluralità di punti di vista più ampia e dunque maggiormente disattesa. Come i successivi paragrafi a volte espliciteranno maggiormente, questa disillusione ha incrociato le traiettorie delle persone incontrate in momenti della vita tra loro eterogenei: più o meno precocemente nel percorso scolastico, nella ricerca di un lavoro o durante gli esami universitari, in ospedale durante il parto, nelle richieste di modifica di pratiche quotidiane o di abbigliamento da parte di figlie piccole avute a propria volta. Tuttavia, forzate a confrontarsi progressivamente con queste "delusioni", alcune tra le nostre interlocutrici hanno trovato nella possibilità di mobilitare più contesti atti a significare sé stesse e le proprie prospettive (di essere "anche" o di essere "ma") un'opportunità di eludere simili soffocanti rappresentazioni di italianità; un vantaggio che rilevavano non essere ugualmente facilmente concesso a coetanee autoctone, a volte similmente a disagio in tali rigidi costrutti identitari.

Se in parte diversificate sono state dunque le reazioni a queste aspettative disattese, nelle esperienze con noi condivise un ampio peso è sembrato averlo avuto da un lato una ricerca auto-definitoria che potesse sfuggire a univoche appartenenze nazionali e, dall'altro, un progressivo coinvolgimento o frequentazione di associazioni, progetti o gruppi informali nei quali rielaborare collettivamente nuove forme di espressione culturale e identitaria.

Io son di Bergamo

Alle elementari, a un certo punto mi hanno messo con quelli che non parlavano bene l'italiano... che erano stranieri, e io non capivo! Perché... "*Io son di Bergamo!*", dicevo! Sono nata e cresciuta a Bergamo, la città la conosco come il palmo della mia mano... lo shock l'ho avuto piuttosto quando a 7-8 anni un'estate mia mamma mi ha spedito nella campagna marocchina dai nonni! Lì sì che per un mese ho vissuto a gesti, non capivo un accidente! Poi col tempo ho scoperto che non ero l'unica figlia di migranti ad aver subito questo trauma, a quanto pare, è una pratica sadica che è stata piuttosto praticata dai genitori migranti! Comun-

¹⁶ Indice significativo è, ad esempio, l'estesa campagna "*Je m'appelle pas Azzi*". Su migrazioni temporanee e discriminazioni razziali antiche e recenti in contesto marocchino cfr. anche Menin 2020; Khrouz e Lanza 2016.



que... a casa con mia mamma e le mie sorelle parlavamo solo italiano... non avevo problemi di lingua o che...! Però vabbè, gli adulti erano loro... quindi alla fine ho detto “va bene, faccio quello che volete”. [...] Ho ottenuto la cittadinanza a 12 anni, dopo qualche anno che mia mamma aveva fatto richiesta, ma sai come è successo? In quarta o quinta elementare un giorno sono crollata in mezzo al marciapiede, insieme a mia sorella più piccola abbiamo iniziato a piangere e urlare finché mia madre ha ceduto: il giorno dopo ha avviato le procedure per la richiesta della cittadinanza italiana, allo stesso tempo ci ha iscritto alla scuola di arabo e ha iniziato a parlarci solo in *darija* in casa, cosa che non aveva mai fatto prima (Amal, 29 anni, nata e abita in Lombardia).¹⁷

Incontro Amal per la prima volta intorno alle 10 di un lunedì mattina, si scusa dei pochi minuti di ritardo: tra i turni a lavoro, la cittadinanza attiva, il ruolo di mediatrice per il parentado e il tentativo di portare a termine una laurea triennale fuoricorso è sempre sfinita e di fretta. Le lascio il tempo di gustarsi con calma un croissant ripieno di panna montata – “oggi volevo provare questo nuovo esperimento!” mi comunica – mentre inizio a presentarmi e a raccontarle della ricerca. Finita colazione, mi rassicura: sente che questa è una cosa a cui è abituata e che ha fatto in molte forme diverse. Infatti, in quanto primogenita di tre sorelle, “ma anche prima tra tutti i cugini e tutti!”, ad Amal è sempre stata rivolta quella che oggi identifica come un’ingiusta richiesta, espressa nel tempo tanto da operatori nativi dei vari servizi locali quanto dai familiari: fare da ponte, ovvero al contempo da traduttrice, mediatrice e facilitatrice. È dunque preparata a essere espansiva, a raccontare, a spiegare, a ripetere... soprattutto a ripetere. A ripetere e spiegare il suo “strano” cognome, “le origini dei suoi genitori e tutta la storia”. Negli ultimi anni ha fatto parte di una consolidata associazione culturale laica marocchina le cui attività sono momentaneamente sospese perché hanno perso la disponibilità di una sede; tra le molte esperienze è anche stata testimonial di alcune campagne per lo *ius soli*.

Non ti puoi immaginare quante “fasi” ho attraversato crescendo, credo di averle sperimentate tutte. Come i ripieni per i croissant! All’epoca stavo attraversando la “fase velo” ed era per quello che mi avevano scelta tra altre per un’intervista in tv, perché col velo potevo fare più scena, più spettacolo. Che noi italiani siamo curiosi, ci acchiappano le cose eccentriche.

Attualmente mi riferisce, tuttavia, profonda stanchezza e necessità di prendersi cura di sé stessa, portando almeno a termine la laurea triennale. All’alba dei trent’anni, sente di star “iniziando a disattendere le aspettative altrui”: pur com-

¹⁷ Intervista con Amal, raccolta da Giulia Consoli in data 19/10/2023.

prendendo le difficoltà della madre (che le ha cresciute da sola dopo una separazione), ha smesso di dedicarsi alle richieste di mediazione di amici e parenti e, con simile risolutezza, ha iniziato a rispondere prontamente a qualsiasi provocazione eventualmente rivoltale nella sua quotidianità bergamasca; inoltre, nelle realtà che frequenta, come ad esempio quella di una radio universitaria, cerca di allargare gli orizzonti musicali o di cronaca dei propri colleghi, che trova spesso piuttosto limitati.

Alle elementari e alle medie mi sentivo solo italiana e così volevo sembrare e che tutti mi riconoscessero. Visto che questo non succedeva alle superiori ho avuto un forte rigetto e allora basta, stop, ero “solo marocchina!”. Dopo i vent’anni e fino ad adesso le cose si sono rimescolate, e sono un po’ tutto insieme o nessuna... Devo dire che, più che altro, dopo ho sempre cercato, e qualche volta trovato, gli spazi per poterlo essere... questo minestrone di prospettive.

Nei dubbi e difficoltà familiari e sociali attuali, tra cui la difficoltà di comprendere come costruirsi un profilo adeguato a un mondo del lavoro in continuo cambiamento che la hanno portata a ricercare un po’ di isolamento, parziale fonte di conforto è la minuziosa conoscenza della città di Bergamo, dei servizi, del tessuto sociale, delle reti associative e della possibilità ogni tanto di entrare in contatto con altre persone, tra cui diverse figlie e figli primogeniti di genitori migranti, grazie alle quali constatare di non essere “un caso a parte”.

Intrecci di carta: una biblioteca?

Sono Fatima, sono dal Marocco, adesso ho finito un anno che sono venuta qui. La creazione di questa biblioteca è stata importante per me, per tante cose: prima cosa, prima non parlavo bene italiano ma incominciando a parlare con le ragazze qui, più che a scuola, ho iniziato a non avere paura a parlare e sentirmi bene; seconda cosa, per me è un posto di incontro, per stare con tutti, con gli adulti e con le ragazze, siamo come una famiglia, quando vengo qui non mi sento più da sola, [che è stato] il cambiamento più grande tra Marocco e Italia per me questa solitudine, perché prima ero una persona molto “sociale”. Qui so che posso trovare persone per stare insieme, mangiare, parlare, anche in Italia, e sentirmi come voglio o che non importa cosa sono. Perché non c’è tanto posto a casa qui, anche non abbiamo ancora trovato un appartamento solo per noi.

Sono arrivata attraverso Sofia, che è in classe con me. Un giorno le ho mandato un messaggio per chiederle i compiti perché non avevo capito e sapevo che i suoi genitori erano dal Marocco. Però lei mi ha parlato in berbero, io quel berbero suo lo capisco ma non so parlare, allora ho risposto in arabo, ma lei non sa *darija* o arabo. Allora mia

mamma, che sa anche parlare quel tipo di berbero più di me, ha detto “dammi” e si è messa a parlare con la mamma di Sofia, sono entrate in contatto e si sono scambiate i numeri e mia mamma ha iniziato a venire qui ai laboratori perché la mamma di Sofia veniva, e poi ho iniziato a venire io, e allora anche Sofia, e anche la mia cugina che ha un anno in meno di noi, anche lei è nata qui, e poi dopo con altre abbiamo fatto la biblioteca insieme (Fatima, 16 anni, vive in Emilia-Romagna dal 2022).¹⁸

A settembre 2023 viene inaugurata nella città di Modena una piccola biblioteca autonoma, ospitata in uno spazio rimasto a lungo poco utilizzato, ovvero una piccola cappella all’interno di un edificio gestito dalla Caritas diocesana locale. Il gruppo che si è occupato di rimodellare questo spazio tra maggio e settembre 2023 è formato principalmente da sei studentesse di diversi istituti scolastici, incontratesi nei mesi precedenti attraverso le madri – impegnate in laboratori di cucina e sartoria sociale in altre stanze dello stesso edificio¹⁹ – durante il pranzo comune del mercoledì a cui alcune figlie si aggiungevano arrivando al termine della scuola. Tra queste, cinque hanno cittadinanza italiana (tre sono figlie di migranti da Marocco e Tunisia, nate in Italia) e una ha cittadinanza marocchina. Nei mesi estivi, il gruppo è stato aiutato da una volontaria di servizio civile (cittadina italiana), da alcune partecipanti agli altri laboratori (varie cittadinanze) e da Ijjou (cittadina marocchina in attesa di cittadinanza italiana), bibliotecaria di professione.

L’idea della biblioteca è emersa in modo quasi casuale, in un clima di scambi informali durante un pranzo, in linea con lo spirito che ha sempre caratterizzato il gruppo di incontro e progettazione sperimentale nato dal laboratorio di quartiere. Se da un lato non era passata inosservata la presenza sempre più consistente al pranzo condiviso di persone in età scolare, per le quali non era possibile frequentare i laboratori, tutti con svolgimento mattutino, dall’altro era stata esplicitata la possibilità di avere a disposizione un’ulteriore stanza all’interno dell’edificio. Tali riflessioni si erano intrecciate al desiderio condiviso da

¹⁸ Intervista a Fatima, raccolta dalle autrici in data 7/10/2023.

¹⁹ Oltre ai due laboratori permanenti che si svolgono nella mattina del mercoledì (iniziando con una colazione e terminando con un pranzo condivisi) le partecipanti si incontrano in altre occasioni come spettacoli di teatro, visite a mostre, musei, luoghi della città/altra città, momenti di autofinanziamento o laboratori tematici su libera proposta di breve durata (es. attività fisica, creazione gioielli, apprendimento linguistico). Questo insieme eterogeneo di donne (prevalentemente) ha iniziato a incontrarsi all’interno di un laboratorio di quartiere (Spazio Donne Crocetta); secondo la definizione delle partecipanti, attualmente, “i laboratori si inseriscono all’interno del Centro Papa Francesco, un luogo che non è più solo un luogo della Chiesa, che ha avuto il coraggio di avviarlo grazie a fondi 8x1000 Caritas Italiana con il progetto ‘Legami che liberano’, ma è ora anche luogo della città”. L’iniziale predisposizione di due stanze quali una cucina e una sartoria professionali all’interno dell’edificio in pieno centro città si è poi estesa ad altri ambienti attigui.

qualcun'altra di avere uno spazio "di tranquillità": un luogo con un tavolo e qualche foglio e penna a disposizione, in cui potersi sedere, eventualmente leggere, oppure, più semplicemente, riposare o parlare con una persona in modo riservato. La biblioteca "Intrecci di carta" prendeva dunque forma e sei ragazze ne assumevano la responsabilità creativa. Nei mesi successivi si sarebbe poi unito un ragazzo (16 anni, cittadinanza marocchina, figlio di migranti) e altre due ragazze (15 anni, cittadinanza italiana, figlie di non-migranti) che, a turno, mantengono oggi aperta la stanza nei pomeriggi del mercoledì e venerdì, utilizzandola allo stesso tempo come luogo d'incontro o di studio collettivo. All'inaugurazione, il progetto venne così presentato pubblicamente dalle proponenti:

La biblioteca è per noi un centro essenziale per sviluppare idee, soddisfare curiosità e raccogliere informazioni. È un luogo di libertà, perché il pensiero ci rende liberi. Pensiamo che i libri siano importanti per la crescita culturale di ogni individuo e per sviluppare in esso pensiero critico. I libri sono inoltre un modo per evadere dalla realtà, che a volte può risultare stressante e complicata, e immedesimarsi in un altro mondo. I libri ci portano ad andare oltre le nostre idee e a mettere in discussione ciò che sentiamo e pensiamo, ci fanno viaggiare, conoscere e scoprire. I libri ci cambiano e ci aiutano a cambiare il mondo.

La biblioteca è anche un luogo in cui incontrarsi, conoscersi, confrontarsi con altre persone. È un ambiente favorevole alla condivisione di passioni e pensieri.

È soprattutto l'ultimo di questi punti programmatici a essere stato più volte rimarcato, nel corso dei nostri colloqui, da due delle ragazze partecipanti al progetto: una da poco trasferitasi in città al seguito della madre, presentata in apertura di questa sezione e l'altra, qui invece nata e cresciuta, la cui prospettiva è stata più ampiamente proposta in apertura al contributo. Esplicitando in modo particolarmente efficace la pluralità interna al contesto della migrazione italo-marocchina e i possibili cambiamenti intergenerazionali in corso a cavallo tra questi spazi transnazionali, la prima ha inoltre sottolineato l'importanza dello spazio della biblioteca da lei precocemente trovato. La frequentazione di questo luogo ha significativamente contribuito a modificare l'idea che Fatima si stava finalmente facendo di persona dell'Italia, promuovendo una maggiore vivibilità del contesto di arrivo e un più sereno proseguimento degli studi, pur in una "classe difficile": "quest'anno non mi frega più tanto cosa dicono, faccio il mio, vengo qui". La rilevanza, a livello personale, di questo (o simili) spazi ci pare tuttavia essere più efficacemente rimarcata dalle testimonianze della seconda. Sofia sottolineava infatti come la possibilità di parola e di comprensione riscontrata in biblioteca non fosse affatto scontata in altri contesti da lei quotidianamente, o saltuariamente, attraversati:



Anche quando a scuola va male so che almeno dopo posso venire qui e starmene tranquilla. Qui siamo... tutto, non importa cosa siamo... possiamo parlare, ci capiamo. Anche a Roma quando eravamo insieme ed è passata quella signora che ha urlato a mia mamma e ad alcune altre “togliete il velo! Liberatevi!” e poi è scappata via... e io ci son stata male, e mia mamma non capiva e mi diceva “stai tranquilla! Mica sei tu a portarlo!” ...ecco, lì almeno eravamo insieme, chi mi capiva, chi no, ma ho potuto parlarne, eravamo insieme e sono stata meglio. Se ne parli almeno è meglio (Sofia, 15 anni, nata in Emilia-Romagna).

Senza voler produrre un elogio incondizionato di un ristretto gruppo di progettazione sociale²⁰, in questa sezione abbiamo voluto affrontare un’esperienza che, pur essendo legata alla traiettoria specifica solo di alcune delle persone da noi incontrate, risuonava fortemente anche con altre narrazioni, in altri contesti (come la partecipazione ad associazioni culturali, radio, doposcuola, Croce Rossa, ecc.). L’esperienza della biblioteca “Intrecci di carta” riecheggiava infatti i trasversali racconti di luoghi e momenti in cui fosse possibile sospendere la necessità di un proprio posizionamento – ciclicamente richiesto nelle quotidianità emiliane e lombarde esperite dalle nostre interlocutrici – e riprodurre, in una dimensione condivisa e riconosciuta (seppur micro-pubblica), un’italianità non esclusiva.

Riflessioni conclusive, questione di rinunce?

In un saggio che intendeva mostrare come alcune donne marocchine emigrate in Emilia-Romagna negli anni Novanta sperimentassero e riconfigurassero le frontiere del sé in rapporto ad autoctoni e connazionali, Ruba Salih (2000) criticava un certo entusiasmo diffuso in quegli anni riguardo le aspettative di ibridità e di un anti-essenzialismo aprioristico che la persona migrante (e, possibilmente, la sua prole) avrebbero dovuto incarnare; più implicitamente, inoltre, sembrava interrogarsi sulla percorribilità descrittiva del termine “diaspora” per riferirsi all’eterogeneo insieme di persone con cittadinanza marocchina residenti all’estero. Nelle narrazioni delle sue interlocutrici osservava come nemmeno “l’alterità” da loro di volta in volta designata fosse omogenea e le asserzioni identitarie venissero ad affermarsi, discorsivamente così come

²⁰ Insieme ai portati entusiasti di molte frequentanti, questa realtà presenta comprensibilmente al suo interno discrasie e criticità comuni a tante progettazioni sociali (dai compromessi necessari alla sostenibilità e gestione economica, alle complessità di co-progettazione, comunicazione e comprensione nel tempo). Il loro approfondimento non è tuttavia qui rilevante.

nelle pratiche, in opposizione a – o, seguendo invece Elliot (2009), in “conversazione” con – una molteplicità di “Altri” (Salih 2000, p. 327). In un articolo del decennio successivo emergente da un’etnografia con simili soggettività (migranti marocchine in Emilia-Romagna) anche Irene Capelli (2011) riporta una certa esitazione a trattare congiuntamente le eterogenee specificità delle situazioni incontrate, mitigata, tuttavia, da un’accomunante significatività che l’esperienza di emigrazione/immigrazione acquisiva nel collegarsi alle sfere della riproduzione socio-biologica e della crescita di figlie/i. In linea con queste prospettive, il nostro contributo, pur decidendo di focalizzarsi sulle prospettive di nuove generazioni di italiane (con o senza cittadinanza) strettamente connesse a esperienze migratorie dal Regno del Marocco, ha proposto per una declinazione al plurale di questa esperienza diasporica.

Il Marocco contemporaneo è descritto in una recente collettanea di intento storico-sociale come “un paese in cui tutto si fonde”, “incapace di scegliere tra una posizione o l’altra”, insomma, un territorio di “diversità oggettiva” (Dupret *et al.* 2015, p. 13, traduzione nostra). Una declinazione che risuona tanto con il preambolo della riforma costituzionale del 2011 quanto con la formulazione di “identità molli” per come proposte da Hassan Rachik (2016, p. 391). Pur consapevoli del diffuso razzismo permeante parimenti le diverse sponde del Mediterraneo contemporaneo,²¹ le nostre interlocutrici sentivano uno scarto tra sentimenti di appartenenza “marocchini” (sperimentati per lo più attraverso la sfera parentale), più scontatamente aperti alla possibilità di convergenza tra plurali influenze, e “un’italianità” (esperita nelle quotidianità emiliane e lombarde) richiedente loro una qualche forma di esclusività e/o rinuncia dei loro plurali posizionamenti; una formulazione totalizzante, quest’ultima, che, se accolta immediatamente (in modo subitaneo e non-dialogico), era passibile di annullare prontamente “tutto il resto”. Il nostro contributo ha cercato di sostare su questi scarti e comprendere momenti e situazioni che, durante un periodo particolarmente intenso di crescita e formazione, vivificassero o attenuassero queste dimensioni e come adesioni, rinunce e rielaborazioni di “italianità” più lunghe e complesse da esprimere si modificassero, con più o meno fatica, più volte nelle proprie traiettorie di vita e quotidianità.

Le esperienze condivise hanno voluto proporre micro-esempi dei diversi ambiti di sofferenza o di piacere esperiti dalle nostre interlocutrici nelle proprie esperienze di vita per quanto riguarda la possibilità di espressione critica nella società italiana contemporanea. Al di là degli ostacoli ancora esperiti nella sfera religiosa, approfonditi da un’ampia letteratura, il nostro contributo ha

²¹ A questo proposito cfr. anche The Black Mediterranean Collective (2021).

voluto sostare su più banali sfumature nella sfera linguistica e denominativa per la ricorsività con la quale queste si sono presentate nella raccolta di narrazioni, portati e prospettive delle nostre interlocutrici. D'altronde, sull'altra sponda del Mediterraneo, il rifiuto da parte di funzionari dell'anagrafe di registrazione di un nome per i propri figli ritenuto non "marocchino" era ancora vivo nelle memorie di molti genitori, così come il racconto del gesto di protesta che sottintendeva, in patria o all'estero, "dare" alla propria discendenza nomi "berberi" o comunque esclusi dalla lista ufficiale in vigore fino al 2003. L'apertura in controtendenza introdotta con la riforma costituzionale del 2011, con il riconoscimento di una pluralità di lingue ufficiali, faceva dunque ampiamente parte degli scenari informativi delle nostre interlocutrici ed entrava in un rapporto dialogico e comparativo nelle loro quotidianità emiliane e lombarde.

Per quanto italiane e affezionate alla vita nelle loro rispettive province, molte tra le nostre interlocutrici sentivano di rifiutare oggi un'ideale di "italianità 100%", sentendola legata a richieste per loro non esaudibili, tra cui quella di rinunciare a proprie "parti". Sebbene simili richieste non rientrino in obblighi normativi o morali locali né, realisticamente, in desiderata condivisi da diverse altre parti della popolazione italiana stessa, è importante rilevare come per diverse nostre interlocutrici, portatrici di esperienze e condizioni anche molto differenti, queste istanze di esclusività e rinuncia appartenessero a un ambito di ovvietà e non-detto esperito nelle loro quotidianità e dunque per loro ugualmente effettive, tangibili e contemporanee. In questi scenari, parziale respiro era offerto da spazi di libera aggregazione che, seppur precari a causa dell'ardua sostenibilità economico-spaziale, concedevano al contrario momenti di sospensione dei propri posizionamenti e riconoscimento pubblico, seppur ristretto, della propria pluralità individuale.

Alcune specificità delle migrazioni tra Marocco e Italia – tra cui una focalizzazione dei rapporti e flussi, in entrambe le direzioni, tra gli anni Ottanta e Duemila in modo inedito e cospicuo – rendono oggi "*Taliyan*" un elemento denso di confronto e attraversato da domande, desideri, delusioni, aspettative e prospettive eterogenee ma fortemente in dialogo tra loro.

Riteniamo che l'approfondimento di queste "conversazioni" meriti di continuare a essere esplorato e che sia quanto mai necessario, se e quando richiesto dalle interlocutrici, facilitare la condivisione in molteplici spazi pubblici dei loro vissuti e prospettive – nel tentativo non solo di comprendere pesi e misure che diverse concezioni di "italianità" si portano storicamente con sé o possono aprire (Grimaldi 2022), ma anche di valorizzare percorsi che possano dar luogo a maggiore benessere e dignità (Vacchiano 2021) delle persone e delle cangianti comunità che informano.



Bibliografia

- Acocella, I., Pepicelli, R. (a cura di)
2015 *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, Il Mulino, Bologna.
- Altin, R. (a cura di)
2022 *Fuoriclasse. Migranti e figli di migranti (dis)persi nel sistema scolastico di un'area di frontiera*, EUT Edizioni Università di Trieste, Trieste.
- Ambrosini, M., Molina, S., (a cura di)
2004 *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- Bachis, F.
2015 Paese che vai. Spopolamento, migrazioni dal Marocco e commercio ambulante nella Sardegna centrale. *Popolazione e Storia*, 1, pp. 19-34.
2023 *Transcultural voices and subalternity in a TikTok ethnography: some provisional remarks*, in S. Contarini et al. (dir.), *L'Europe transculturelle dans le monde global/ Transcultural Europe in the Global World*, Presse Universitaires de Nanterre, Paris, pp. 207-221.
- Bachis, F., Pusceddu, A.M. (a cura di)
2013 *Storie di questo mondo. Percorsi di etnografia delle migrazioni*. CISU, Roma.
- Berriane, M., de Haas, H., Natter, K.
2015 Introduction: revisiting Moroccan migrations, *The Journal of North African Studies*, 20 (4), pp. 503-521.
- Capello, C.
2008 *Le prigionie invisibili. Etnografia multisituata della migrazione marocchina*, FrancoAngeli, Milano.
- Capelli, I.
2011 Embodying difference. Health care, culture and childbearing through the experiences of Moroccan migrant women in Italy. *Antrocom*, 7 (1), pp. 39-52.
- Cingolani, P., Ricucci, R. (a cura di)
2014 *Transmediterranei. Generazioni a confronto tra Italia e Nord Africa*, Accademia University Press, Torino.
- Dupret, B., Rhani, Z., Boutaleb, A., Ferrié, J. (dir.)
2015 *Le Maroc au présent: d'une époque à l'autre, une société en mutation*, Centre Jacques-Berque, Casablanca.



Giacalone, F.

- 2001 Riti della nascita e fondazione del gruppo tra le comunità marocchine in Umbria. *La Ricerca Folklorica*, 44, pp. 23-37.

Grimaldi, G.

- 2022 *Fuorigioco. Figli di migranti e italianità. Un'etnografia tra Milano, Addis Abeba e Londra, ombre corte*, Verona.

Elliot, A.

- 2009 *Legal, social and intimate belonging: Moroccan and Albanian second generation migrants in Italy*, Working Paper 5, UCL.
- 2011 *E per fortuna o purtroppo lo sono: percorsi identitari e appartenenze plurime di giovani di origine marocchina e albanese. Una ricerca etnografica*, in C. Volpato (a cura di), *Nuovi cittadini: i giovani immigrati tra accoglienza e rifiuto*, Unicopli, Milano, pp. 47-84.
- 2021 *The Outside: Migration as Life in Morocco*, Indiana University Press, Bloomington.

Frisina, A.

- 2015 *Cittadine che sconfinano? Transizioni biografiche di giovani musulmane di Padova in tempi di crisi*, in I. Acocella, R. Pepicelli (a cura di), *Giovani musulmane in Italia. Percorsi biografici e pratiche quotidiane*, Il Mulino, Bologna, pp. 95-132.

Khrouz, N., Lanza, N. (dir.)

- 2016 *Migrants au Maroc. Cosmopolitisme, présence d'étrangers et transformations sociales*, Centre Jacques-Berque, Rabat.

Maher, V.

- 2011 Nuove parentele e memoria della migrazione marocchina in Italia. *L'Uomo*, (1-2), pp. 195-218.

Menin, L.

- 2011 Bodies, boundaries and desires: multiple subject-positions and micro-politics of modernity among young Muslim women in Milan. *Journal of Modern Italian Studies*, 16 (4), pp. 504-515.
- 2020 "Dans la Peau d'un Noir": Senegalese Students and Young Professionals in Rabat, Morocco. *Antropologia*, 7 (1), pp. 165-188.

Notarangelo, C.

- 2011 *Tra il Maghreb e i Carruggi. Giovani marocchini di seconda generazione*, CISU, Roma.

Rachik, H.

- 2016 *L'esprit du terrain. Études anthropologiques au Maroc*, Centre Jaques-Berque, Casa-blanca.



- Riccio, B., Russo, M.
2009 Ponti in costruzione tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione. Cittadinanza e associazioni di 'seconde generazioni' a Bologna. *Lares*, 75 (3), pp. 439-468.
- Salih, R.
2000 Shifting Boundaries of Self and Other. Moroccan Migrant Women in Italy. *The European Journal of Women's Studies*, 7, pp. 321-335.
- 2003 *Gender in Transnationalism: Home, Longing and Belonging Among Moroccan Migrant Women*, Routledge, New York.
- 2008 *Musulmane rivelate. Donne, islam, modernità*, Carocci, Roma.
- The Black Mediterranean Collective (eds.)
2021 *The Black Mediterranean: Bodies, Borders, and Citizenship*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Vacchiano, F.
2010 *Bash n'ataq l-walidin ("to save my parents")*. Personal and social challenges of Moroccan unaccompanied children in Italy, in J. Kanics, D. Senovilla Hernandez, K. Touzenis (eds), *Migrating Alone. Unaccompanied and Separated Children in Europe*, UNESCO, Paris, pp. 107-127.
- 2021 *Antropologia della dignità. Aspirazioni, moralità e ricerca del benessere nel Marocco contemporaneo*, ombre corte, Verona.
- Vicini, F.
2021 Fra islam e italianità. Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale. *Antropologia Pubblica*, 7 (2), pp. 143-163.
- 2022 Il lato quotidiano dell'islamofobia. Micro-razzismo a scuola tra differenzialismo culturale e razzismo spirituale. *EtnoAntropologia*, 10 (2), pp. 60-78.
- Wii
2019 *Che ne sarà dei biscotti*, in I. Scego (a cura di), *Future: il domani narrato dalle voci di oggi*, Effequ, Firenze, pp. 169-186.



Gli italiani non sputano per terra

L'interiorizzazione del fondamentalismo culturale dello Stato tra i giovani di origine bangladese

Italians do not Spit on the Floor

The Interiorisation of the State Cultural Fundamentalism among Young People of Bangladeshi Origin

Andrea Priori, Università degli Studi Roma Tre

ORCID: 0000-0002-1318-6137; andrea.priori@uniroma3.it

Abstract. The sentence “Italians don’t spit on the ground” (*Gli italiani non sputano per terra*) echoes the statement by which a young man from a migrant family draws a symbolic border between those who deserve to be in Italy, and the undeserving. The cultural fundamentalism practiced by the state and many natives, which is based on an atavistic and exclusionary conception of culture and citizenship, is suffered on a daily basis by the young Muslim people of Bangladeshi descent featured in this article, but they in turn internalize this ideology, encouraged by brilliant careers. Based on the interpretation of interviews and other materials collected during an ethnographic research that took place in Rome between 2018 and 2020, we will see how their endorsement of a hegemonic rhetoric of “integration and security” informs three discursive movements (critique of the migrant person, critique of mobility, and critique of migrant Islam) that are resolved through an ideology of “merit”. In this way my interlocutors reproduce an exclusionary nationalism that increasingly characterizes Western societies since the so-called civic turn by discriminating between descendants of migrant families who are “integrated”, mainly through the acquisition of an “Italian culture” conceived in reifying and ultimately elitist terms, and the undeserving, namely migrant people and their “non-integrated” descendants. Their case sheds light on the relationship between nationalism, citizenship and the production of elites, suggesting that the concept of merit ends up disguising social inequalities, and that there is no escape from the phantoms of exclusionary identities in state thought.

Keywords: cultural citizenship; civic turn; integration; migrant islam, meritocracy.



Introduzione: italiani con il trattino ma anche con la “i” maiuscola

Questo articolo prende in considerazione i discorsi di alcuni giovani di origine bangladesca discendenti di famiglie migranti, che vivono o hanno vissuto a Roma, a partire da una ricerca etnografica svolta fra il 2018 e il 2020 in moschee, scuole coraniche e spazi di socializzazione da essi frequentati. A differenza dei loro genitori, che hanno dovuto adattarsi a forme di inserimento subalterno una volta in Italia, questi giovani sono proiettati verso posizioni più confortevoli, grazie a carriere brillanti, il che li porta in qualche modo a sentirsi più “italiani” non solo dei genitori, ma anche di molti coetanei. In generale, l’idea di italianità dei miei interlocutori non è del tutto escludente come quella propagata dalle forze politiche razziste e/o ostili all’immigrazione, come è tutto sommato prevedibile. Essa contempla la possibilità che persone che non sono nate in Italia, o le cui famiglie originano da altri paesi, come nel loro caso, si possano dire, ad esempio, “italiane”. Similmente, essi vedono la società italiana come un contesto interculturale in cui esiste una certa dose d’interscambio fra autoctoni e non autoctoni e in cui non sono esclusi apporti “esterni” alla “cultura italiana”. Allo stesso tempo, però, questi giovani e queste giovani esprimono a volte delle opinioni che riproducono interi segmenti delle retoriche anti-immigrazione e di un nazionalismo e un culturalismo discriminatori. L’idea che una persona con origini straniere possa dirsi “italiana” è ad esempio subordinata a una serie di condizioni stringenti che tracciano un confine netto fra chi, come loro, è meritevole e gli altri, categoria esemplificata dalle persone migranti. Allo stesso modo, l’idea di una società interculturale viene contraddetta da opinioni che sottendono una concezione atavistica della “cultura italiana”. In questi passaggi dei colloqui etnografici il discorso dei miei interlocutori va in simmetria, nel senso psichiatrico, al nazionalismo escludente abbracciato dalle istituzioni, riproducendo la stessa paranoia identitaria. Visto che li si accusa di voler usurpare l’“identità nazionale” molti producono performance compensatorie d’italianità e si dimostrano intolleranti verso ogni inadempienza che segnali a loro avviso un’origine straniera, come ad esempio sputare in terra. Visto che li si sfida a dimostrare di “meritare” la cittadinanza e li si tratta come persone migranti nonostante non lo siano, essi si fanno scudo con carriere eccellenti e prendono le distanze dalle persone migranti identificandoli come soggetti intrappolati nella mobilità e quindi “sradicati”, “non integrati”. In maniera simile, in quanto musulmani, molti di essi reagiscono all’islamofobia dilagante e al paradigma identitario che vede nel “musulmano” l’altro per eccellenza predicando un islam “italiano”, “integrato”, adattato ai tempi moderni e al contesto locale. Un islam costruito in opposizione a quello bangladesco, o migrante, del tutto inadeguato al “contesto italiano”, nonché troppo vernacolare.

Critica delle migrazioni, critica della mobilità e critica di un Islam migrante sono tre movimenti discorsivi complementari che trovano la loro ragion d'essere nella costruzione di un'italianità che ha dei tratti paradossali, perché è allo stesso tempo escludente e "meticcias", ovvero affermata da italo-bangladesi e musulmani italiani in contrapposizione a bangladesi e musulmani senza ulteriori specificazioni. Un concetto normativo di integrazione consente ai miei interlocutori di esorcizzare "l'altro dentro di sé" (Berrocal 2010) e di porre queste categorie di persone al di fuori del cerchio magico dell'italianità; laddove "integrarsi" implica essere eccellenti, avere delle carriere brillanti, appropriarsi della "cultura" – non solo nel senso antropologico del termine (la "cultura italiana"), ma anche in quello elitario – per poi monetizzare il tutto con una posizione lavorativa di pregio.

Come ho detto, i passaggi discorsivi su cui mi concentro in questo articolo sono parte di concezioni più articolate, che contengono degli elementi apparentemente contraddittori anche considerando che molti di questi giovani hanno rapporti con attori della società civile nella cosiddetta area progressista. Questa apparente contraddizione rende conto della diffusione di atteggiamenti escludenti non solo lungo l'intero arco parlamentare (sebbene con diversi gradi di intensità), ma anche nel corpo sociale nel suo insieme. Sia che si guardi alla politica istituzionale o ai vari livelli della società, non si può non constatare che i miei interlocutori sono tendenzialmente accerchiati dal fondamentalismo culturale e dalla colpevolizzazione del povero. In questa ottica, le contraddizioni che emergono nei loro discorsi non sono così stridenti, perché caratterizzano la sfera pubblica nel suo insieme e, nel momento in cui si va a constatare che la percezione della remuneratività delle lotte sociali è molto bassa in questo momento, appare meno sorprendente che dei soggetti sostanzialmente vulnerabili, nonostante le loro brillanti carriere, siano portati a interiorizzare una concezione individualistica e discriminatoria dell'accesso ai diritti. Questa concezione discriminatoria è prima di tutto subita da questi giovani sotto forma di retoriche e pratiche messe in atto dalle istituzioni, dagli apparati repressivi, dagli educatori, o dai semplici "cittadini" per tenerli a distanza dall'"italianità" e, quindi, interiorizzata e riprodotta in un "lavoro sui confini" (Rumford 2009) che crea ulteriori distinzioni ed esclude le persone migranti.

Il caso di questi giovani di origine bangladesi suggerisce la necessità di mettere in questione il paradigma nazionalistico e il culto legalitario della cittadinanza, interrogando il rapporto fra mobilità, accesso alle élite e cittadinanza, e riflettendo sui processi selettivi attraverso i quali l'inasprimento delle politiche sull'immigrazione che prende il nome di "svolta civica" produce indirettamente un Islam civico a uso e consumo di un ristretto gruppo di persone.



Nazionalità, cittadinanza e merito dopo la svolta civica

Cittadinanza e nazionalità sono due concetti strettamente collegati, soprattutto nelle pratiche degli apparati statali, nonostante negli ultimi trent'anni diversi studiosi abbiano cercato di spezzare questa connessione enunciando forme alternative di cittadinanza (Ong 1999; Soysal 2004). Per questa ragione lo straniero, di cui il migrante costituisce al momento attuale l'epitome, continua a essere *denizen* (Agamben 1996), individuo senza diritti o, perlomeno, con un accesso parziale a essi (Morris 2002). Una concezione nazionalistica della cittadinanza implica un'enfasi sull'autoctonia, un privilegio goduto da chi ha la nazione "nel sangue", e allontana il discorso sulla cittadinanza da una concezione di essa come un accesso ai diritti offerto a *chiunque* viva in un paese, portandolo verso l'idea di una "naturalizzazione" dello straniero, operazione alchemica che implica un'interminabile serie di procedure legali e rituali civili e che concepisce la cittadinanza stessa come un premio da assegnare a una categoria di persone selezionate.

Le idee di cittadinanza come premio e come diritto si contrappongono nel dibattito politico di diversi paesi e fino a pochi anni fa era possibile osservare una divaricazione abbastanza netta fra stati orientati verso una concezione premiale ed esclusivista e stati dotati di una legislazione che offriva accesso alla cittadinanza sin dai primissimi stadi della permanenza. Negli ultimi due decenni però gli studiosi hanno preso a parlare di una convergenza verso un modello premiale di cittadinanza che subordina il suo ottenimento alla soddisfazione di una serie di requisiti di "integrazione civica", quali le competenze linguistiche, l'autosufficienza economica o il possesso di una serie di nozioni di base sulla società. Questa tendenza prende il nome di "svolta civica" (*civic turn*) (Joppke, 2007) e riconduce il discorso sulla cittadinanza nell'alveo di un fondamentalismo culturale ossessionato dall'idea di riprodurre una cultura nazionale concepita in maniera atavica, monolitica ed escludente, obbligando gli aspiranti cittadini a dimostrare la propria "integrazione".

Come osservano Brochmann e Midtbøen (2020, pp. 148-149), il "cambio di atmosfera" sotteso dalla svolta civica è da connettersi direttamente "alla rilevanza della migrazione come fenomeno politico e sociale" e alla corrispettiva "politicizzazione dell'istituzione della cittadinanza". Questa politicizzazione ha ruotato e ruota tutt'ora intorno al problema della presunta mancanza di "integrazione" dei non-cittadini ed è per questo che la svolta civica, fenomenologicamente, altro non è che l'insorgere di una serie di procedure volte a verificare questa "integrazione" in cui "la dimensione del controllo gioca un ruolo sempre più importante" (Ivi, p. 161). D'altronde, l'interesse per l'"integrazione" si lega apertamente alle preoccupazioni per la "sicurezza" nel discorso pubblico, ed è

per questa ragione che i due discorsi (e i relativi dispositivi) rappresentano flussi complementari e inseparabili, sia nelle retoriche dei partiti riformisti che in quelle dei conservatori.

Attraverso la svolta civica, il sistema della cittadinanza e il governo delle migrazioni si saldano anche ai concetti di *merito* e, indirettamente, di “meritocrazia”. Laddove per merito si intende un talento naturale posseduto dagli individui che viene da essi affinato attraverso degli sforzi – studiare, lavorare, nel caso delle persone migranti “integrarsi” ed evitare problemi con la legge – e per meritocrazia un sistema che offre le posizioni migliori nella società o, nel caso delle persone migranti, la cittadinanza e il permesso di soggiorno a chi ha messo a frutto detto talento. Per fare ciò un sistema meritocratico non solo deve misurare in maniera presumibilmente oggettiva le performance degli individui ma anche appianare gli svantaggi posizionali connessi al genere, la classe sociale o la provenienza geografica. Nella misura in cui quest’ultima operazione non è stata realizzata dalle società borghesi nel loro complesso e meno che mai dai loro sistemi di governo dell’immigrazione, gli studiosi hanno criticato l’idea di un sistema meritocratico sin dal conio del termine (Fox 1956) e, nei contesti multiculturali, hanno osservato come la retorica del merito finisca con l’occultare diseguaglianze e rapporti di dominazione su base “etnica” (Preminger 2020).¹

Anche in Italia il governo dell’immigrazione e della cittadinanza si basa su un impianto atavistico e nazionalistico e sul concetto di merito. L’istituto della cittadinanza si impernia sulla discendenza, ma a partire dall’emanazione del dispositivo vigente, nel 1992, dopo dieci anni di residenza si può diventare cittadini anche se non si hanno antenati italiani. Occorre però rispettare requisiti economici e di buona condotta, oltre a dimostrare di possedere competenze linguistiche e di essere adeguatamente “integrati nella società italiana”, mostrando una conoscenza di leggi e istituzioni dello Stato, dei suoi “valori democratici fondamentali”, delle “tradizioni” e della “cultura italiana”. Questo sistema premiale, che non a caso è sorto subito dopo il big bang migratorio del 1990, a partire dall’emanazione del cosiddetto Pacchetto sicurezza del 2011, si estende più o meno immutato anche alla disciplina del rilascio dei permessi di soggiorno. La ragion teoretica che sostiene questo quadro legale per l’immigrazione è riassunta in un documento programmatico intitolato *Piano per l’integrazione nella sicurezza* che precede l’emanazione del dispositivo legale vero e proprio. Un documento elaborato su richiesta del Ministero dell’Interno dal

¹ Occorre in tal senso precisare che, sebbene i miei interlocutori non utilizzino termini come merito o meritocrazia, essi riproducono gli elementi fondamentali della retorica del merito in relazione all’immigrazione, distinguendo, e in certa misura discriminando, le persone in base alla loro *integrazione*, al loro livello di istruzione, o alle loro capacità.



Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, in collaborazione con l'allora Ministero dell'Istruzione, dell'Università e della Ricerca, e approvato dal Governo Berlusconi IV nel 2010. Questo documento è di particolare interesse perché sottolinea con enfasi l'esistenza di un presunto legame fra l'"integrazione" delle persone migranti e la "sicurezza" dei cittadini italiani, e perché definisce esplicitamente l'italianità sulla base dell'esclusione delle persone migranti, stabilendo delle linee guida che non sono state messe in discussione dai successivi governi. Il legame integrazione-sicurezza è plateale sin dal titolo, viene dichiarato esplicitamente nell'introduzione ("integrazione e sicurezza, accoglienza e legalità entrano in gioco come facce della stessa medaglia")² e viene sviluppato lungo il testo attraverso un'alternanza fra richiami all'"integrazione" e alla sua misurazione) e sottolineature dei presunti rischi connessi alla presenza migrante. In altri passaggi, invece, il documento costruisce l'"identità italiana" in maniera atavistica ed escludente, affermando che essa "è stata plasmata dalle tradizioni greco-romana e giudaico-cristiana", non solo rimuovendo il ruolo di "tradizioni" eterodosse quali quella araba, ma anche negando la possibilità un'apertura all'apporto delle persone migranti (cf. Priori, 2014). In questo testo vengono così scavate le fondamenta del discorso su immigrazione e cittadinanza in perfetto accordo con il paradigma della svolta civica. Attraverso una retorica del merito si istituisce un sistema di valutazione dell'"integrazione" cui è subordinata la possibilità di rimanere nel paese, un sistema che costituisce un'ulteriore securitarizzazione e burocratizzazione della presenza migrante, mentre su un piano teorico si riconduce la questione della cittadinanza nell'alveo di un nazionalismo escludente.

Come osserva Berrocal (2010, p. 86), l'apparato legale che norma immigrazione e cittadinanza in Italia manca di riconoscere "l'altro in noi" e il "sé negli altri", ovvero di riconoscere il fatto che "l'identità è fatta e ri-fatta attraverso [gli] incontri", riducendo la questione a un'alternativa fra accoglienza e rifiuto. Questo implica la continua riproduzione di un confine militarizzato fra chi è originario del paese e gli altri, un confine il cui attraversamento implica un passaggio sotto le forche caudine del merito. Le idee sulla natura di questo confine e le modalità idonee a proteggerlo non sono appannaggio esclusivo della classe dirigente, esse sono disseminate ai vari livelli della società attraverso i media, i cosiddetti corpi intermedi, la società civile, fino a raggiungere i cittadini comuni, coerentemente con il progetto politico del tardo capitalismo che delega agli individui una parte importante del lavoro di governo, su di sé e sugli altri

² Si veda, nel documento di cui al link che segue, *Il modello italiano: identità e incontro*, p. 3-4. Cfr: https://www1.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/assets/files/19/0538_Pianointegrazioneinsicurezzaidentitaincontro.pdf (consultato il 05/05/2024).

(Foucault 2004). Nell'ambito dei *border studies* il lavoro con cui gli attori non statali riproducono i confini nella vita quotidiana viene definito *borderwork* (Rumford 2009) ed è grazie a questo lavoro sui confini che la separazione fra "noi" e gli "altri" viene mantenuta attiva a tutti i livelli societari senza che occorra un intervento degli apparati statali, attraverso una governamentalità diffusa che coinvolge tutte le persone, a volte anche i non-cittadini, ovvero le persone migranti (Henriksson *et al.* 2023). Da questo punto di vista il lavoro sui confini è una forma di sociopotere (Boni 2011) che coinvolge coloro che sentono di avere interesse nel mantenere detti confini inviolati.

Nel caso delle rivendicazioni dei figli e delle figlie delle persone migranti questo processo di interiorizzazione dei confini non ha coinvolto esclusivamente singoli individui (Colombo *et al.* 2009; Grimaldi 2022), quali ad esempio gli interlocutori della mia ricerca (cfr. Della Puppa, Storato 2021), ma ha anche lasciato una profonda impronta sulle proposte politiche delle cosiddette seconde generazioni sul tema della cittadinanza, o perlomeno di quelle che hanno avuto eco in ambito istituzionale. Nell'analizzare queste proposte Codini e Riniolo (2018, p. 18) rilevano che le istanze della politica ufficiale sono state ad esempio accettate acriticamente da parte della Rete G2, l'unica organizzazione di discendenti di persone migranti che abbia ottenuto interlocuzione istituzionale. Analizzandone la proposta politica gli autori osservano come essa sia stata caratterizzata da un'"assenza di radicalità", un realismo volto a "ottenere consenso nel Paese e in parlamento" che crea discriminazioni non solo tra i discendenti delle persone migranti e quest'ultime, ma anche all'interno della stessa categoria dei discendenti, individuando soggetti meritevoli perché hanno acquisito la "cultura italiana". Questa enfasi sulla "cittadinanza culturale" (Rosaldo 1997), sull'integrazione e sul merito viene connessa a un clima diffuso a livello internazionale, con particolare riferimento a un movimento che rappresenta un esempio lampante della svolta civica "dal basso", quello dei DREAMers, giovani giunti negli Stati Uniti in tenera età che hanno basato le loro rivendicazioni di cittadinanza sul fatto di essere più "meritevoli" delle persone migranti (Codini, Riniolo 2018, p. 22). Anche Berrocal ribadisce il concetto quando scrive che in Italia "la questione delle seconde generazioni è presentata all'interno dei parametri dell'accettazione e del rifiuto, sia da parte dei partiti progressisti, sia da parte delle organizzazioni dei figli e delle figlie degli immigrati stessi", senza cioè porre in discussione i "suggerimenti dei politici di destra" (Berrocal 2010, pp. 84-85). L'interiorizzazione del paradigma nazionalistico è quindi un fenomeno diffuso, che coinvolge gli interlocutori della mia ricerca così come i DREAMers o la Rete G2, ma ovviamente questo dato interagisce con le situazioni particolari vissute dalle persone che se ne fanno interpreti; la situazione vissuta dai miei interlocutori sarà oggetto del prossimo paragrafo.

Essere giovani, musulmani e italo-bangladesi

I giovani cui è dedicato questo articolo assumono a volte posture da reduci, descrivendosi come i sopravvissuti di una battaglia che è iniziata intorno alla metà degli anni duemila, quando molte famiglie bangladesi che vivevano a Roma hanno preso a spostarsi nell'area di Schengen dopo avere ottenuto la cittadinanza italiana, con una forte predilezione per il Regno Unito. Solo uno di loro ha ceduto alla "tentazione" di spostarsi definitivamente a Londra. "Noi siamo quelli che sono rimasti" mi disse uno dei primi interlocutori della ricerca con evidente orgoglio, prima ancora di spiegarmi di avere in qualche modo meritato di "rimanere". Come documentato nei lavori di Della Puppa sulle *onward migrations* dei bangladesi del Nord-Est, i flussi verso il Regno Unito se da una parte sono stati innescati dalle condizioni precarie esperite in Italia, dall'altra sono stati alimentati dal desiderio di ottenere condizioni di vita più dignitose, nella speranza di dare un'istruzione migliore ai figli, ovvero più spendibile sul mercato del lavoro, e di inserirsi in un ambiente multiculturale in cui la loro appartenenza religiosa fosse maggiormente rispettata (cfr. i.a. Della Puppa, King 2019). I miei interlocutori, invece, trattano quest'idea alla stregua di quella che Sayad (1999) chiama "menzogna collettiva sull'emigrazione" (cfr. anche Priori 2012) e contestano l'intera geografia aspirazionale della diaspora bangladesi, che organizza le diverse destinazioni in una gerarchia che vede in paesi come il Regno Unito o gli Stati Uniti la migliore opzione possibile e nell'Italia un'opzione intermedia, ovvero un paese che è consigliabile lasciare per una destinazione migliore, una volta ottenuta la cittadinanza (Priori 2024). Se il caso di quanti si sono spostati altrove illustra i limiti di una visione normativa della cittadinanza come strumento finalizzato esclusivamente alla sedentarizzazione (Della Puppa, Sredanovic 2016), il caso trattato in questo articolo getta invece luce sui processi decisionali che portano i giovani a scegliere di usare la cittadinanza "per restare" piuttosto che "per andarsene", mostrando come la capacità di perseguire la mobilità sociale senza abbracciare quella geografica dipenda da posizionalità che, ai giorni nostri, vengono sintetizzate sotto la fuorviante categoria del merito. Nonostante riconoscano che la situazione del mercato del lavoro a Roma è molto problematica, soprattutto per chi ha origini straniere, i miei interlocutori credono che per "diventare qualcuno", per usare le loro stesse parole, non occorra andarsene a Londra. Questa scissione fra mobilità sociale e geografica riecheggia le riflessioni di quegli studiosi che hanno riconosciuto che una parte degli studi sulla mobilità ha finito con il fare della mobilità geografica un feticcio (i.a. Salazar 2010), ovvero a ritrarla come un atto che conduce invaria-

bilmente a un miglioramento delle condizioni di vita. Questo ha portato una parte maggioritaria della letteratura a trascurare le varie forme di sfruttamento e destituzione sociale connesse alla mobilità (Ursin 2017), e a indagare il nesso fra immobilità e condizioni di vita soprattutto nella sua forma negativa (i.a. Carling 2002). La critica della mobilità portata avanti dai miei interlocutori mostra che la retorica del merito, oltre a far sentire le persone autorizzate a dichiararsi italiane, le fa anche sentire autorizzate a restare nel posto in cui sono cresciute perché ritengono di avere soddisfatto i requisiti per completare un processo di ascesa sociale che coinvolge più generazioni, quelle migranti come quelle sedentarie.

La critica della mobilità operata dai miei interlocutori implica anche una recisione di quei legami transnazionali che i genitori hanno coltivato con tanta attenzione (Priori 2012; Morad 2021). Sarebbe però errato pensare che questo atteggiamento riguardi tutti i discendenti delle persone migranti bangladesi. I giovani che compaiono in questo articolo, infatti, sono solo una parte del campione della ricerca su cui esso si basa e non solo rappresentano la specifica sezione di quella generazione che è “rimasta”, ma anche quella specifica sezione che si sta creando una “posizione”. Altri, spesso con alle spalle famiglie meno solide dal punto di vista economico, hanno avuto percorsi più accidentati. Avere una famiglia meno solida ha voluto dire per molti passare diversi anni in Bangladesh, per sgravarne il bilancio dai costi implicati dalla loro presenza in Italia, con conseguenze negative su prestazioni scolastiche e carriere lavorative. In altri casi questo è dipeso da scelte soggettive dei genitori, senza che né genitori né figli avessero alcuna “colpa” di queste scelte. Questi altri giovani, che l’ideologia imperante definirebbe “non meritevoli”, hanno minore accesso alla società civile rispetto a quanti si sono potuti iscrivere all’università e, in alcuni casi, hanno investito maggiormente nell’istruzione religiosa. In Bangladesh alcuni hanno frequentato scuole coraniche che, a differenza di quelle delle moschee romane, non sono dei doposcuola, ma implicano un impegno assimilabile a quello richiesto dall’università, anche se rilasciano titoli che in Europa hanno poco valore persino nell’istruzione religiosa.

Anche in ambito religioso queste due diverse sezioni della nuova generazione hanno atteggiamenti diversi verso il transnazionalismo. Mettendo da parte quanti non hanno sviluppato nessun particolare attaccamento alla religione, che taglia trasversalmente i due gruppi, si può dire che coloro che hanno carriere meno brillanti enfatizzano maggiormente la dimensione transnazionale, anche perché basano il proprio attivismo religioso principalmente sulle moschee migranti, luoghi in cui l’influenza di un Islam “bangladese” è forte, così come la presenza di reti transnazionali come quelle



della setta sufi *Jaamat Tabligh* o dell'associazione *Islamic Forum of Europe*. I protagonisti di questo articolo sottolineano, al contrario, la necessità di costruire un Islam "italiano" che prenda le distanze da quello bangladese. Questo orientamento declina in modo peculiare la tendenza al superamento di un Islam "culturale" tipico dei genitori a vantaggio di un Islam più "puro", riscontrabile in Bangladesh e in altri paesi nei giovani musulmani originari sia di famiglie migranti che stanziali (Sounaye 2018; Rozario 2011; Priori 2021). Al pari della loro italianità, l'Islam preconizzato dai miei interlocutori è sì "puro", perché ripulito "da molti strati di cultura" come osserva uno di essi, ma è anche paradossalmente meticcio, perché "adattato" all'Italia. Esempio il caso dell'accesso al Corano. Se, infatti, da un lato essi sostengono che occorre leggere il testo sacro di prima mano, dall'altro affermano che esso vada letto nella traduzione dei suoi significati in lingua italiana, la loro "madrelingua". Lo studio del loro caso contribuisce così allo sviluppo di una linea di ricerca che, per usare le parole di Vicini (2021, pp. 149), "ha cominciato [...] a notare che le seconde generazioni di musulmani sono sempre meno legate al luogo d'origine rispetto ai genitori", orientando il proprio interesse non solo nella direzione di un "islam europeo", ma anche verso le declinazioni nazionali che esso assume (Bowen 2004). Il clima politico che caratterizza i singoli Stati-nazione influenza troppo pesantemente, al momento attuale, la vita delle persone musulmane in Europa perché le loro istanze non ne risentano. In Italia, come in altri paesi europei, questo clima politico è in generale caratterizzato da una diffusa islamofobia che, oltre ad armare una serie di episodi di violenza verbale nei confronti dei miei interlocutori e a ispirare controlli a tappeto sulle moschee bangladesi a Roma, informa di sé anche la costruzione nazionalistica dell'italianità. L'islam è infatti assurto ad antimodello dei "valori nazionali" (Salih 2009), come si premurano di ricordarci ciclicamente i politici razzisti, e le persone musulmane rappresentano nell'immaginario collettivo quanto di più lontano esista da un "cittadino italiano".

I miei interlocutori occupano quindi una posizione scomoda, incorporano un doppio stigma, perché incarnano quell'alterità radicale, quel soggetto razzializzato per eccellenza, rappresentato dal "migrante musulmano". Il colore della loro pelle, insieme alla loro religione e alle loro origini, ne determina non solo l'esclusione simbolica da una presunta identità nazionale, ma anche uno svantaggio nelle interazioni con le istituzioni, come nell'accesso alle carriere educative e professionali più ambite. Essendo riusciti con sacrificio a superare molti di questi ostacoli e avendo scelto di aderire al modello egemonico di società, essi tendono però a minimizzare l'importanza di questi rapporti di dominazione e delle varie forme di violenza che vi si accompagnano.

La ricerca e i suoi interlocutori

Le interviste e gli altri dati che illustrano le vite dei giovani romano-bangladesi sono tratti dal progetto di ricerca (*Un-)typical utopias – Visions of the future from adolescents at Islamic schools in Bangladesh and Italy*, un'etnografia svolta fra Roma e Dhaka da un'equipe di due ricercatori. Il mio lavoro di campo ha riguardato Roma e ha coinvolto circa 70 giovani musulmani di origine bangladesi dai 12 ai 27 anni che avevano frequentato, o stavano frequentando, una scuola coranica. Le moschee gestite dai migranti bangladesi e le relative *madrase*, hanno rappresentato quindi luoghi elettivi per le attività etnografiche, insieme a un centro di socializzazione giovanile del Comune di Roma e agli spazi che, di volta in volta, venivano temporaneamente impegnati per le attività pubbliche di un'associazione islamica giovanile e delle moschee. La metodologia si è basata su un largo uso dell'osservazione partecipante, insieme a interviste semi-strutturate (21 interviste registrate), focus group (8) e una grande quantità di conversazioni e interviste informali. Il tutto è stato ulteriormente integrato dalla raccolta delle fonti più disparate, dai materiali visuali alle poesie d'amore che lo studente di una classe di memorizzazione del Corano scriveva per una coetanea che si era trasferita nel Regno Unito, poesie che non aveva il coraggio di inviare alla diretta interessata ma che aveva la gentilezza di condividere con me.

La ricerca ha coinvolto anche donne *cisgender* ma gli interlocutori sono stati in maggioranza adolescenti e giovani uomini *cisgender*, tutti incastonati all'interno di ambienti fortemente eteronormativi e improntati al binarismo di genere. La dimensione di genere non è stata oggetto di particolare attenzione nel corso della ricerca, né è stata richiamata autonomamente dagli interlocutori. Sia le persone identificate con il genere femminile che con quello maschile hanno proposto delle visioni simili sui temi oggetto dell'articolo, senza rimarcare particolari specificità legate al loro sentirsi donna o uomo. Fanno eccezione solo alcune giovani interlocutrici che sembrano avere interiorizzato l'idea tradizionalistica di una destinazione delle donne alla sfera domestica.

Come ho detto i giovani le cui voci compaiono in questo articolo rappresentano solo una parte del campione, essi sono, o stanno per diventare, cittadini italiani e hanno tutti una promettente carriera scolastica, universitaria, o lavorativa. Nella prossima sezione interpreterò il loro pensiero basandomi su una selezione di affermazioni che, a volte, veicolano dei giudizi abbastanza severi sulle persone migranti, ma ho il dovere di specificare che se avessi avuto maggiore spazio a disposizione le avrei potute affiancare a passaggi in cui assumono delle posizioni un po' più empatiche.



Analisi dei materiali etnografici

Persone “fortunate” ... ma non troppo!

Prima di parlare del modo in cui i miei interlocutori interiorizzano il fondamentalismo culturale che li circonda è opportuno illustrare brevemente il tipo di lavoro sui confini che essi subiscono. Questo lavoro li respinge al di fuori dell'italianità e si snoda lungo due assi complementari: da un lato le persone cercano di identificarli come “stranieri”, come “migranti”, dall'altro li respingono nella categoria del “musulmano”.

“[...] un altro problema che sto vedendo recentemente è proprio la questione dell'identità, e... anche quando fanno a me la domanda ‘ma sei italiano?’. [...] Non chiedono mai le origini, chiedono ‘di che paese sei?’. A me... a me non è che dà fastidio, però...” (Intervista a Shahadat).³ Shahadat, uno studente di ingegneria di venticinque anni che partecipa alle attività di un'associazione giovanile islamica, è fortemente rappresentativo dell'atteggiamento di questi giovani verso situazioni simili. I giovani meritevoli cercano di sdrammatizzare questi episodi, in modo da non assumere la postura della vittima e proporsi in un ruolo diverso da quello che essi ritengono tipico dei migranti musulmani. In particolare, quando si parla di episodi di islamofobia, i giovani “meritevoli” sottolineano quasi sempre di essere “fortunati”. In effetti, a differenza dei giovani che orbitano maggiormente intorno alle moschee, essi non sono “visibilmente musulmani” (Tarlo 2010): vestono abiti occidentali e solo in occasioni particolari indossano il velo, nel caso delle donne, o il *Punjabi kameez*, la lunga tunica che in Asia meridionale di solito identifica gli uomini musulmani praticanti. Questo, insieme alla frequentazione di ambienti privilegiati in cui lo scontro Occidente-Islam viene sospeso, quali la scuola, l'università o i contesti della società civile cui hanno accesso gli attivisti religiosi, fa di essi dei “musulmani” meno esposti degli altri. Questo li porta a fornire rappresentazioni positive della società italiana, eppure, episodi di islamofobia si ripresentano nelle loro vite anche in ambienti che essi ritenevano relativamente sicuri, come la scuola.

Allora io so' stato molto fortunato. Comunque per esempio quando ci sono i versetti della guerra... quelli so' quelli i più fraintesi, [...] e questo contesto è stato ingigantito dal fatto degli attentati [...] a scuola [...] uno sente: “Aho! Ce sta l'attentato! E allora? Che me dici? Pure te mo' ti vai a fatte esplode?”. Cioè, m'è successo pure a me. Dopo una certa, pure a me fanno 'sto tipo di battute (Intervista a Shahadat).

³ Tutte le interviste riportate in questo articolo si sono svolte in italiano. I nomi degli intervistati e alcuni dettagli che potrebbero contribuire alla loro identificazione sono stati alterati.



Attraverso queste “interpellazioni violente” (Yonucu 2022) gli autoctoni richiamano i miei interlocutori alla loro identificazione come “musulmani”, li escludono da un’idea di italianità associandoli a quella figura dell’alterità radicale che è il “terrorista”, o il “migrante”. Il loro definirsi fortunati si precisa così come il possesso di capacità linguistiche e conoscenze tali da essere “resilienti” quando si è oggetto di “battutine” perché potrebbe “andare sempre peggio” (Intervista a Faarooq, artista, 25 anni). Il possesso di una “cultura” che, come vedremo meglio, è intesa sia nel senso antropologico, sia come cultura accademica, sia come cultura islamica, darebbe loro un impoteramento⁴ che le persone migranti non hanno. Ma ciò non vuol dire che la pressione di queste pratiche di mantenimento dei confini sia loro indifferente o non solleciti istanze di delega governamentale negli individui.

Critica della migrazione

La critica della migrazione costituisce il cuore della macchina discorsiva dei “meritevoli”, essa istituisce un apparato concettuale e un vocabolario dell’inadempienza, che vengono estesi anche alla critica della mobilità e dell’islam bangladesese. Questo apparato riproduce il discorso egemonico sulle migrazioni quasi punto per punto, a partire dal tema della “sicurezza”.

No, vabbe’, Salvini non ne parliamo [*ride*] ...vabbe’, alcune cose, ti dico la verità, in 13 anni che vivo in Italia non mi hanno mai fatto... mai chiesto i documenti, cose così e, secondo me, lui ha fatto funziona’ ‘sta cosa. Perché quest’anno m’è capitato. Qualche mese fa alla Stazione Tiburtina mi hanno chiesto i documenti e io li ho mostrati, anzi, sono stato contento di mostrarli... perché un paese che funziona deve esse’ così per la sicurezza della gente (intervista 2 a Mdabu).

Mdabu, studente di architettura di ventitre anni, nato in Bangladesh ma ormai stabilmente in Italia, agisce un movimento discorsivo che, nonostante il fuoco di sbarramento nei confronti dell’allora ministro dell’interno portato da quasi tutti gli interlocutori, caratterizza diverse interviste: Salvini sbaglia, però per loro va anche riconosciuto che occorre maggiore controllo sulle persone migranti. Se questa opinione spinge Mdabu a essere addirittura “contento” di essere fermato dalla polizia in quanto persona dal fenotipo non-europeo (non a caso la considerazione riportata sopra si lega a un discorso sul rapporto fra “sicurezza” e presenza migrante), altri ritengono

⁴ Il termine “impoteramento” è stato coniato dalla studiosa femminista Maria Nadotti per tradurre il lemma inglese *empowerment*.



che persino nei casi di profilazione razziale a danno dei musulmani visibili in stazioni e aeroporti stia alle persone fermate “mostrarsi simpatetiche” (intervista a Faarooq).

Oltre che potenzialmente pericolose, per alcuni di questi giovani le persone migranti sono anche economicamente sleali, secondo una retorica diffusa che sottace, ad esempio, il fatto che il sistema previdenziale italiano è in attivo proprio grazie ai contributi versati e non goduti dalle persone migranti.

[...] ci sono tanti che vengono da fuori, lavorano, fanno i soldi ma... non sono legali. [...] questo è una cosa cattiva per il paese. Così non... tanti che non pagano le tasse, così il paese sta andando giù. Forse noi stiamo facendo i soldi ma il paese sta andando giù (intervista ad Amzad, studente di Scienze politiche, 23 anni).

Jahid, studente di Ingegneria di 27 anni e convinto assertore dell’“integrazione”, rincara la dose inanellando una serie di tropi delle retoriche anti-immigrazione: degrado, sporcizia, rumori molesti, cattivi odori, abbigliamento inappropriato.

[gli] Italiani, tu... in piena estate... sempre con le scarpe. Sempre con le scarpe! Poi, viene il bengalese in ciabatta! Ma che? Ma da quando? Posso capire che tu ti metti i vestiti del tuo paese ma allora esci per strada bene [...].

[...] Quando vedi questi pe' strada, che puzzano, de cipolla, de aglio, cioè è... cioè qua in Italia non si fa. Tu non lo fai. Cioè, non te metti a strilla' quando parli al telefono. [...] devi avere un comportamento adeguato, non stai a casa tua! (Focus group moschea n. 3).

Loro [*gli italiani*] non sputano per terra, loro non buttano la carta per terra... c'è la raccolta differenziata [...]. Dicono “oh, io in Bangladesh cogli amici mi siedo al ciglio della strada e parlo perché è... è così”. Magari qua in Italia non si fa e... cioè e... rovina... rovina il quartiere (Intervista a Mdabu e Jahid).

In questi passaggi Jahid, che conta nel giro di pochi anni di raggiungere una posizione professionale di pregio, istituisce una distanza abissale fra gli italiani e i bangladesi sulla base di una differenza culturale. Ovviamente, sta ai bangladesi adeguarsi allo stile di vita borghese degli italiani, evitare di sedere sul ciglio della strada o limitare l'uso degli abiti tradizionali agli spazi privati, poiché essi non sono “a casa loro”, una frase che Jahid, al pari di molti suoi coetanei di origine bangladesi, si è visto rivolgere decine di volte.

Il problema per Abid, 23 anni, studente di medicina, e per gli altri interlocutori, è che i migranti bangladesi “vengono qua e pensano solo a guadagnare, e non pensano ‘io devo imparare la lingua, [...] devo cerca' di integrarmi’, perché loro non so' venuti qua a integrarsi!” (focus group moschea n. 3). Questi giudizi riecheggiano le retoriche anti-immigrazione e implicano lo stesso tipo di

soluzione approntata dallo stato per “integrare” le persone migranti: corsi per imparare la “cultura italiana”.

Gli stranieri quando [...] devono andare a scuola, devono per forza imparare l'italiano. [...] in Italia si dà per scontato che una persona quando viene qua sia educata... il suo comportamento sia giusto e corretto. Non se lo aspettano che la gente viene, butta la carta per terra, se comporta male, no? Quello che basterebbe fare secondo me è insegnare anche il comportamento italiano. [...] E quindi fai due lezioni, una per l'italiano, una di comportamento e... (Jahid, focus group moschea n. 3).

La cultura nazionale che le persone migranti “devono per forza” apprendere è concepita in maniera atavica e si basa, come nel *Piano per l'integrazione nella sicurezza*, su delle genealogie selezionate e su delle “tradizioni” immutabili. La possibilità che queste persone abbiano degli apporti da offrire viene esclusa, non tanto perché sono “straniere”, ma perché non sono passate per la strettoia del merito, dell'integrazione e dell'istruzione formale. Abid, che al contrario parla perfettamente italiano e ha un percorso accademico d'eccellenza, spiega che questo è l'unico modo per essere riconosciuti come propri simili dagli “italiani”.

[...] appena cominciano a vedere che parlo italiano, che sono praticamente un ragazzo di Torpignattara [N.d.a.: quartiere di Roma], lì cadono tutti i muri e cominciano a parlarmi della loro famiglia, della guerra, del... del.. di tutto. [...] Io dicevo sempre ‘guarda, se tu impari bene l'italiano, se tu ti... come diceva lui, ti integri, tra virgolette, i muri si abbattono’ (focus group moschea n. 3).

Questo tipo di critiche viene esteso anche ai genitori, “colpevoli” anch'essi, non solo di non parlare bene la lingua e di pensare troppo ai soldi, ma anche di non avere avuto accesso allo studio formale di discipline come la storia.

S.: [...] gli stessi bengalesi non cercano di conoscere anche le cose più banali dell'Italia, anche solo la storia, anche quando vanno al centro, so' sicuro che nessuno dei nostri genitori sa la storia del Colosseo. Non è che l'hanno studiato a scuola...

A: Ovviamente, hanno passato tutta quanta la loro vita a lavorare, non c'hanno manco il tempo...

S.: Esatto! Che glie' frega? Non glie' frega niente, è quella la cosa. Quindi loro vengono qui, dicono “vabbe', gli italiani ce danno i soldi!” (intervista a Shahadat).

Shahadat non sembra raccogliere il mio stimolo quando suggerisco che esistono anche delle motivazioni economiche dietro le presunte mancanze dei suoi genitori. Il suo riferimento all'importanza di una cultura formale introduce un



argomento centrale nei discorsi di questi giovani: se per essere un migrante integrato è sufficiente conoscere gli usi e i costumi, per essere realmente graditi occorre avere un profilo culturale elevato. Abid e Faiz, anche quest'ultimo studente di medicina, vent'anni, sviluppano questo aspetto proponendo un "setaccio" sull'immigrazione, mentre a margine riproducono la retorica della destra italiana sulla "furbizia" degli altri paesi della UE.

A: quando Salvini parla di... di migranti, e parla di clandestini, io sono anche d'accordo. [...] il problema vero è il setaccio che in Italia non c'è [...].

F: perché gli altri paesi dell'Europa non è che fanno entra' tipo tutti, loro so' furbi, perché...

A: No, non so' furbi, sono giusti.

F: ...perché loro quello che fanno... si prendono quelli istruiti, quelli laureati tra di loro, quelli bravi, quelli bravi, che pensano (focus group moschea n. 3).

In questi stralci abbiamo visto come la colpevolizzazione delle persone migranti che circola nel dibattito politico sia interiorizzata dai miei interlocutori insieme alla retorica dell'integrazione e della sicurezza, che istituisce le persone migranti come incivili, pericolose, ignoranti. Questo devia l'esclusione dall'italianità che i discendenti dei migranti patiscono verso figure più marginali di loro. Abbiamo visto anche come questi giovani istituiscano una distinzione sociale fra se stessi e le persone migranti, che sostiene a sua volta una differenza in termini di nazionalità e come, per "abbattere i muri" che separano le persone di origine straniera dall'italianità, sia necessario "integrarsi" attraverso un comportamento meritevole volto ad acquisire non solo una cultura intesa in senso antropologico ma anche una cultura "alta". Come si vedrà, questo elemento svolge un ruolo fondamentale anche nella loro critica della mobilità.

Critica della mobilità

Come ho detto, i miei interlocutori rappresentano coloro che sono rimasti in Italia, con la sola eccezione di un ragazzo che ha deciso infine di trasferirsi definitivamente nel Regno Unito, pur continuando a dichiararsi "italiano". Anche chi è rimasto, però, ha dovuto a un certo punto della propria vita decidere se spostarsi o meno, il che ha stimolato in molti di essi delle riflessioni sul legame fra mobilità geografica e sociale. Tutti coloro che sono rimasti credono di poter migliorare la propria condizione sociale senza bisogno di spostarsi e ritengono, non senza alcune aporie, che l'immagine che le persone hanno del Regno Unito sia eccessivamente ottimistica.

Imran, che ha 15 anni, è al contempo un brillante studente di liceo scientifico e memorizzatore del Corano, e si dice lanciato verso un'altrettanto brillante carriera politica, spiega:

dicono che [vanno] per imparare l'inglese, o perché credono che in Inghilterra troveranno condizioni di vita migliori, di solito però questo non è vero. Se no si tratta dei figli, perché lì la religione è molto più praticata, [i genitori pensano] "i miei figli avranno un'istruzione migliore". Eppure, personalmente, ho visto poche persone che sono diventate qualcosa dopo essere andate lì (intervista a Imran).

L'immaginario sui paesi meta delle *onward migrations* è per i miei interlocutori fuorviante, rappresenta cioè una "menzogna collettiva" (Sayad 1999) che esalta gli aspetti positivi nascondendo gli enormi sacrifici e le umiliazioni patite dagli emigranti. Questo implica ad esempio che una persona che aiuta gli automobilisti a rifornirsi di carburante ai self services notturni in cambio di qualche moneta racconti ai suoi conoscenti in Bangladesh "io sono il proprietario del distributore" (Mdabu, focus group moschea n. 3). Questa lettura coinvolge sia il Regno Unito, sia l'Italia: "[...] loro [*migranti bangladesi*] pensano che qua [*rab-bioso*] i giardini... gli alberi so' fatti de' soldi, cioè le foglie so' fatte de soldi, è questo il loro immaginario, non sto scherzando!" (Najmul, studente di medicina, 22 anni, focus group moschea n. 3)

Eppure, nei discorsi di questi giovani sia le rappresentazioni di Roma che di Londra sono ambivalenti. Se rapportata ai migranti, Roma è un miraggio, perché non offre lavori dignitosi, mentre per essi è addirittura il "posto migliore in cui crescere" (intervista 1 a Asad, studente di biologia e attivista con un'associazione giovanile islamica, 27 anni). Similmente, Londra viene al contempo sminuita non solo per il clima e la qualità della vita, ma anche perché deludente dal punto di vista delle opportunità professionali, però allo stesso tempo viene esaltata, non solo per il suo welfare ma anche, paradossalmente, per il mercato del lavoro. La soluzione di queste contraddizioni viene offerta da Jahid quando, parlando del dilemma se andare a Londra o restare a Roma, spiega che nel suo caso è indifferente, perché in quanto quasi-ingegnere egli diventerà presto un "professionista", mentre quando prova a mettersi nei panni di chi non ha qualifiche, o ne ha di poco richieste, dichiara che Londra è una scelta obbligata. Anche Roma può essere un posto del tutto intercambiabile con Londra dal punto di vista del mercato del lavoro per un "professionista", mentre una persona meno qualificata si ritroverebbe a "pulire i bagni del McDonald's" (Jahid, intervista a Mdabu e Jahid). Roma o Londra cambiano d'aspetto a seconda della posizionalità di chi le osserva. Scegliere fra le due città secondo il proprio gusto diventa così il privilegio di



chi ha avuto il merito di studiare in facoltà “toste”, come ingegneria o medicina, ma che offrono anche titoli remunerativi sul mercato del lavoro. Gli altri invece si *devono* spostare, sono riassorbiti in una mobilità normativa, restano “migranti”, benché in molti casi posseggano la nazionalità italiana, nella misura in cui non riescono ad approntare un salto di classe di cui l’acquisizione della cultura accademica è un importante presupposto.

Questo tema è sviluppato anche da Asad che, come moltissimi interlocutori, a un certo punto della propria vita si è dovuto confrontare con le pressioni dei genitori, che lo spingevano a un trasferimento nel Regno Unito.

[...]se ne sono andate quasi il 90% di quelle famiglie [...], tutti a Londra. [...] e questa cosa mi ha sconvolto, ha sconvolto anche i miei [...], perché hanno detto ‘e mo’ che facciamo? Vogliamo mandare anche noi i nostri figli in Italia [*lapsus: Inghilterra*]?’ [...] Hanno detto “aspettiamo, vediamo un attimo cosa fanno” [...], poi so’ entrato a Biologia [...]. E mio fratello è entrato a Ingegneria [...]. E questo secondo me ha dato conforto ai miei genitori ma ha dato conforto a me e a mio fratello stesso, perché noi comunque una volta laureati siamo dei professionisti [...], vorremmo comunque puntare a realizzare il sogno dei nostri genitori, diciamo così (Intervista 1 a Asad).

Per Asad e suo fratello superare il test di ingresso per facoltà prestigiose e potenzialmente remunerative consente di tranquillizzare se stessi e i propri genitori, realizzare il loro “sogno” come dice Asad, le loro “speranze irrealizzate” di mobilità sociale (intervista con Sayeda, 27 anni, operatrice sociale) senza doversi spostare altrove. La traiettoria sociale disegnata dai genitori è infatti negativa se si confronta il loro rango in Bangladesh (ceti medi urbani) con quello in Italia (lavoratori salariati e ceti medi pericolanti) e il percorso “eccellente” di figli e figlie finisce con il funzionare come un atto riparatore non solo perché riattiva la mobilità sociale, ma anche perché consente di reimpiantare una famiglia priva di un territorio di riferimento. I genitori, infatti, sono descritti come perennemente pronti per un nuovo spostamento e conseguentemente sradicati, rispetto all’Italia ma persino al Bangladesh. Rakibul, 27 anni, studente di medicina e attivista, illustra questo aspetto estendendo il tema della mancata integrazione dei genitori nella società anche alla loro terra natale.

[...] il mondo comunque va avanti dappertutto, però penso che loro con le cose che hanno imparato, comunque con quel bagaglio diciamo che si sono portati dietro di loro [...], [il] modo di vedere, di pensare, non è stato... come dire? ...cambiato. È sempre quello, mentre al paese sono cambiati. [...] Infatti loro stessi si stupiscono quando tornano giù, ‘oddio ma là sono... eh! Sono cambiati!’ (intervista a Rakibul).

Simili passaggi smitizzano il transnazionalismo della generazione dei migranti descrivendoli come intrappolati nella mobilità, doppiamente sradicati; loro sì prigionieri dell'interstizio "fra due culture", non le cosiddette seconde generazioni (Watson 1977). In tal senso, la cultura, anche e soprattutto nella sua accezione elitaria, risolve questa condizione e permette di scindere la mobilità sociale da quella geografica. Essa è la chiave, non solo per accedere all'italianità, ma anche per conquistare il premio di "rimanere". In entrambi i casi si tratta di esorcizzare il migrante dentro di sé, in quanto "straniero" e in quanto soggetto mobile e quindi "non integrato".

Critica dell'islam banglades

L'idea di un'integrazione normativa accompagnata da un'esaltazione della cultura alta si ripresenta anche nella critica dell'islam migrante e nella corrispettiva costruzione di un islam italiano. Anche su questo terreno la costruzione di se stessi come "integrati" e "italiani" prende avvio tracciando un confine che esclude i "migranti". Questa posizione è esemplificata dalle opinioni sulla chiusura per violazioni delle norme di sicurezza e abusi edilizi di due moschee gestite da migranti bangladesi. Le sale da preghiera soffrono il mancato riconoscimento da parte dello Stato e l'assenza di protocolli per l'interazione con le amministrazioni, oltre a essere oggetto di attenzioni che le autorità non riservano a organizzazioni non musulmane⁵, eppure i miei interlocutori non riconoscono queste ragioni e ritengono che la "colpa" di queste chiusure sia della "comunità" (chat online con Asad), che sta alle persone migranti "integrarsi", non fare le cose "come si fanno in Bangladesh" (Jahid, intervista a Mdabu e Jahid). L'esclusione dalla società civile delle persone musulmane diventa quindi responsabilità di quest'ultime. Come nel caso della profilazione razziale è una mancanza di "simpatia" – intesa innanzitutto come adattamento alle norme imposte dallo stato – ad alimentare l'islamofobia.

Sul piano dottrinale invece l'islam della prima generazione è tacciato di essere permeato dalla cultura banglades. Questo porta alcuni interlocutori a riprodurre temi tipici degli orientamenti volti a ripristinare un Islam "puro", laddove "puro" significa maggiormente aderente alla tradizione araba. Una delle pratiche tipicamente sotto accusa è il diffuso culto popolare dei *pir* (santi sufi), rappresentati da alcuni interlocutori come "politeisti" e dediti alla "musica, [e]

⁵ Uso indifferentemente i termini "moschea" e "sala da preghiera" poiché, visto che lo stato italiano non ha in generale protocolli per il riconoscimento delle scuole legali islamiche, a Roma le moschee sono tecnicamente delle sale da preghiera gestite da associazioni culturali. L'unica eccezione è costituita dalla Grande moschea.



altre cose che non vanno d'accordo con l'Islam" (Mdabu, intervista a Mdabu e Jahid). Questo tipo di posizionamenti, che in apparenza fanno capo all'idea di un'arabizzazione, si accompagnano a elementi inaspettati, che dimostrano come non si tratti semplicemente di tornare a un modello ortodosso.

L'atteggiamento nei confronti dell'istruzione islamica tradizionale, ad esempio, è estremamente critico, non solo perché i miei interlocutori ritengono la scuola coranica troppo "rigida", "quasi militaresca" (intervista a Faarooq), ma anche perché ne contestano il metodo didattico. Essi spiegano che imparare a leggere il Corano in arabo senza conoscere realmente l'arabo e senza, di conseguenza, saper interpretare e applicare alla vita quotidiana i precetti, non porta a un adeguato sviluppo delle capacità critiche. Così si esprime Asad parlando dei giovani che frequentano le madrase:

Basano tutto il loro fare in una semplice e mera routine. [...] Pregano? Va bene! Leggono il Corano? Eh! Fanno il Ramadan? Bene! [Se tu chiedi loro:] "Cosa ne pensi di quello che fai?", alla prima domanda che [...] cerca di trarre un'opinione da loro, ti sanno rispondere in modo molto, ma molto titubante. Questo è un problema! Ma è facilmente risolvibile, semplicemente cercando di capire l'essenza dell'umanità. In realtà nel Corano c'è scritto, ma nella routine che fanno questi ragazzi non viene tracciata questa cosa (intervista 2 a Asad).

L'effetto quasi ipnotico che la "routine" dell'apprendimento mnemonico avrebbe sui giovani può essere contrastato per i miei interlocutori leggendo il Corano nella traduzione dei suoi significati in italiano. Shahadat affronta questo aspetto in relazione agli episodi di islamofobia:

Io comunque ho avuto una classe che mi sentiva, perché ci sono stati episodi tipo Charlie Hebdo, [...] in cui loro mi chiedevano e, lo dico onestamente, delle volte ero in difficoltà anche a rispondere, perché non ero preparatissimo, poi ovviamente [...] continuano le domande, finché loro non si sentono soddisfatti, non ti hanno attaccato per bene, eccetera. Quindi... ecco questo è il punto. Ci serve innanzitutto una preparazione ma non del fatto... sì, sappiamo legge' il Corano! Perché non ci serve a niente finché non lo capiamo (intervista a Shahadat).

"Capire" il Corano permette di avere quella "resilienza" di cui parlava Faarooq all'inizio di questa sezione, per contrastare gli "attacchi", il *barrage* di interpellazioni violente intese a ricordare ai miei interlocutori che sono "musulmani" e non "italiani". Comprendere il significato dei testi sacri diventa così il presupposto per sottrarre l'Islam alla routine rituale e trovargli una destinazione sociale che incida sulla situazione dei musulmani in Italia. Per fare questo, però, occorre "studiare"; in tal modo la critica dell'islam bangladesi si salda alla critica

della supposta “ignoranza” delle persone migranti e dei genitori, tracciando un confine fra un islam vernacolare, appreso per “preconcetti” e basato su elementi sincretici di devozione popolare, come il culto dei *pir*, e un Islam “colto”, quello dei figli e delle figlie dei migranti.

[...] la prima parola che è stata rivelata del Corano è stata *aqra*, ‘*aqra*’ vuol dire “leggi!”, “leggi, nel nome del tuo Signore!” [...] Questo è simbolico, cioè tu non puoi [...] scegliere uno stile di vita a meno che tu non sei informato... a meno che tu non legga, ok? [...] ma immaginati una società dove ormai l’Islam è già insediato, tranquillamente, un genitore che insegna al proprio figlio che cos’è l’Islam, glie lo insegna da preconcetti, glie lo insegna per sentito dire, bisogna fare così e quindi facciamo così. Ma non c’è [*incomprensibile*] veramente dei genitori, della propria cultura, che invogliano il figlio a capire perché esattamente sta facendo delle cose... (Abid, focus group moschea n. 3)

I miei interlocutori ritengono non solo di avere una cultura formale più solida dei propri genitori ma anche di vivere in un contesto in cui l’essere minoranza permette loro di capire meglio la propria religione. Ed è esattamente sulla base di questo contesto che l’Islam deve essere sagomato, finché “l’essere musulmani con l’Italia diventerà proprio una cosa integrata” (intervista a Shahadat).

“Noi dobbiamo entrare per bene. Noi ci dobbiamo modellare, a seconda di come è fat... strutturato il modello dello stato che è qui, comunque anche loro hanno sto... dobbiamo rispettare la loro storia, la loro cultura, eccetera” (*Ibidem*).

Questa istanza di adattamento della religione a delle culture locali intese in senso monolitico ed escludente (“la loro storia”) è affiancata da una parallela spinta a adattare l’islam alle diverse epoche, ovvero storicizzare le leggi islamiche. Così si esprime Asad parlando dei primi musulmani:

[...] sicuramente come modello appunto prendiamo quell’epoca d’oro ma cercando di capire anche il contesto attuale. Moderni[zzare]... e in questo purtroppo gli arabi, ma anche i bengalesi stessi, non si trovano d’accordo perché pensano che l’Islam è fatto solo di leggi e quelle leggi bisogna seguirle. È vero, niente di... sono completamente d’accordo, ma il mondo cambia (intervista 2 a Asad).

Viene così proposta l’idea di un Islam che si adatta a diversi spazio-tempo e, nel caso specifico, di un islam “italiano” che si oppone non solo a quello dei “bengalesi” ma anche a quello degli “arabi”; che si oppone, cioè, a un islam migrante ancora legato ai contesti di provenienza. L’idea di base è quella di attivare un processo in cui i figli guidano i genitori in virtù di una migliore “integrazione” e di un accesso alla cultura alta.



[...] abbiamo visto che ci sono delle impedenze [sic] da parte della prima generazione. Quindi abbiamo cercato in qualche modo di [...] aggirare questi ostacoli. Penso che è un processo naturale, ed è giusto che sia così. [...] Quindi è l'inizio di un processo secondo me che è quello dell'integrazione (intervista a Rakibul).

Non si tratta quindi di tornare alle fonti di una religione ortodossa, quanto piuttosto di ripulire la religione dalla “cultura bangladesese”, attingere alle fonti e riadattarne il messaggio all'Italia. Anche il disciplinamento dell'islam migrante, e il corrispettivo disciplinamento del “migrante musulmano” dentro di sé, passano per i valori dell'“integrazione” e della “sicurezza” e per una concezione in ultima analisi elitaria della cultura. Viene in tal modo prodotto un “islam civico” (Brown 2019) prettamente italiano, che si adatta al contesto locale e partecipa attivamente ai rituali della società civile. L'appannaggio di questo islam civico è però solo dei soggetti meritevoli.

Conclusioni: divenire elite per divenire “italiani”

Il caso di questi italiani di prima generazione “meritevoli” dimostra quanto sia forte il legame fra migrazioni, intese come trasgressioni dei confini, e la definizione dei concetti gemelli di nazionalità e cittadinanza. Come osserva Berrocal (2010, p. 69), ogni volta che “il migrante è visto come l'Altro, non importa se in una luce positiva/di accettazione o negativa/di rifiuto, l'italianità si definisce creando distanza con tale Altro”. Le persone migranti, anche per questi giovani, o forse soprattutto per loro proprio perché figli e figlie di migranti, costituiscono un dato perturbante, l'altro per eccellenza sulla cui pelle misurare la propria italianità. Più essi prendono la distanza dai “migranti”, esemplificati dai loro genitori ma anche dai coetanei “non integrati”, rimasti “migranti” *in pectore*, più sembra loro di riuscire a sottolineare la propria “italianità”.

Se come osserva Grimaldi (2022, p. 167) il progetto nazionale moderno è impregnato di una “carica differenziale” che “poggia su una differenziazione continua per status legale, razza, classe sociale, genere”, l'unico modo per staccare la spina a questa carica differenziale è rifiutare il pensiero di Stato e, con esso, *tutti* gli assi di dominazione che lo sostengono. I miei interlocutori sembrano invece rigettare solo quelli relativi alla religiosità, ma non affrontano gli altri, e addirittura si identificano negli assi di dominazione dello “status legale” e della “classe sociale”. Essi reagiscono allo stigma (migranti e musulmani) che il nazionalismo imprime su di loro riattivandone la violenza simbolica in un lavoro sui confini che colpisce le persone migranti a partire dalla percezione di sé come persone in procinto di accedere all'elite nazionale, non solo attraverso uno *ius*



culturae declinato come “integrazione” in una “cultura italiana”, ma attraverso il possesso di una cultura elitaria. Visto che le retoriche interconnesse della cittadinanza, del nazionalismo e dell’integrazione sono usate dalle elite per tenere a distanza dal proprio privilegio i nuovi arrivati (Favell, 1998, p. 25), per questi giovani l’unico modo di accedere all’“italianità” è accedere alle elite attraverso la strettoia del “merito”.

Abbiamo visto come i concetti di merito e integrazione occultino in realtà le condizioni sociali e politiche a partire dalle quali viene prodotta un’italianità escludente. Essi minimizzano il vantaggio di quanti hanno avuto alle spalle famiglie più solide o una guida genitoriale più attenta al ruolo che l’istruzione formale svolge nel mercato del lavoro, e minimizzano il ruolo svolto dall’islamofobia, dal razzismo, dall’inclusione subalterna delle persone migranti nella selezione di chi merita di essere chiamato “italiano”. In questo modo “adattarsi” alla “cultura italiana” significa essenzialmente mostrarsi adatti al sistema produttivo neoliberista, e abbastanza docili da mostrarsi “simpatetici” nei confronti del razzismo istituzionale, come suggerito da uno dei miei interlocutori.

La creazione di questi soggetti docili, produttivi e “integrati” coinvolge anche la sfera religiosa e prevede non solo l’esorcizzazione del migrante dentro di sé, ma anche una parallela domesticazione del musulmano dentro di sé, fino a produrre un islam “italiano”, ovvero “integrato”, colto e fundamentalmente simpatetico nei confronti dello status quo, incluse le sue ingiustizie; la letteratura sui giovani musulmani europei ci ha d’altronde insegnato che le elite islamiche, al pari di tutte le elite, sono più inclini ad abbracciare posizioni concilianti nei confronti pensiero egemonico (Klausen 2005; Edmunds 2010). In questo modo questi giovani interiorizzano il fondamentalismo culturale dilagante e praticano un “individualismo nell’acquisizione dei diritti” (Codini, Riniolo 2018, p. 22) che, nella misura in cui è informato dal pensiero di stato, non può che lasciare dei caduti sul campo.

Ringraziamenti

Ringrazio la Gerda Henkel Stiftung per avere finanziato la ricerca su cui si basa questo articolo.

Bibliografia

Agamben, G.
1996 *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino.



Berrocal, E.G.

- 2010 Building Italian-ness through the Logic of the 'Other in Us' and the 'Self in the Other': An Anti-nationalist Approach to the Italian Debate on a New Citizenship Law. *Bulletin of Italian Politics*, 2 (1), pp. 69-90.

Boni, S.

- 2011 *Culture e poteri. Un approccio antropologico*, Eleuthera, Milano

Bowen, J.

- 2004 Beyond migration: Islam as a transnational public space. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (5), pp. 879-894.

Brochmann, G., Midtbøen, A. H.

- 2021 Philosophies of integration? Elite views on citizenship policies in Scandinavia. *Ethnicities*, 21 (1), pp. 146-164.

Brown, G.

- 2019 Civic Islam: Muhammadiyah, NU and the Organisational Logic of Consensus-making in Indonesia. *Asian Studies Review*, 43 (3), pp. 397-414.

Carling, J.

- 2002 Migration in the age of involuntary immobility: Theoretical reflections and Cape Verdean experience. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (1), pp. 5-42.

Codini, E., Riniolo, V.

- 2018 L'attivismo delle seconde generazioni e la riforma della legge sulla cittadinanza in Italia. *Visioni LatinoAmericane*, 10 (18), pp. 9-25.

Colombo E., Domaneschi L., Marchetti C.

- 2009 *Una nuova generazione di italiani. L'idea di cittadinanza tra i giovani figli di immigrati*, Franco Angeli, Milano.

Della Puppa, F., King, R.

- 2019 The new 'twice migrants': motivations, experiences and disillusionments of Italian-Bangladeshis relocating to London. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 45 (11), pp 1936-1952.

Della Puppa, F., Sredanovic, D.

- 2016 Citizen to Stay or Citizen to Go? Naturalization, Security, and Mobility of Migrants in Italy. *Journal of Immigrant & Refugee Studies*, 15 (4), pp. 366-383.

Della Puppa, F., Storato, G.

- 2021 Local youth, global futures. Experiences, aspirations and citizenship of young cricketers of migrant origin in Italy. *Revista de cercetare și intervenție socială*, 75, pp. 74-86.



- Edmunds, J.
2010 'Elite' young Muslims in Britain: from transnational to global politics. *Contemporary Islam*, 4 (2), pp 215-238.
- Favell, A.
1998 *Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citizenship in France and Britain*, Macmillan Press, London.
- Foucault, M.,
2004 *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France 1978-1979*, Gallimard, Paris.
- Fox, A.
1956 Class and equality. *Socialist Commentary*, May 1956, pp. 11-13.
- Grimaldi, G.
2022 *Fuorigioco: Figli di migranti e italianità*, Ombre Corte, Verona.
- Henriksson, A., Mellström, U., Priori, A., Wojnicka, K.
2023 Waiting or dating? Migrant bachelors in the European borderscapes. *Norma: International Journal for Masculinity Studies*, 18 (4), pp. 343-359.
- Joppke, C.
2007 Transformation of immigrant integration: Civic integration and antidiscrimination in The Netherlands, France, and Germany. *World Politics*, 59 (2), pp. 243-273.
- Klausen, J.
2005 *The Islamic challenge*, Oxford University Press, New York.
- Morad, M.
2021 Transnational Cross-Border Family Ties: Diasporic Lives of Bangladeshis in Italy and Beyond. *Genealogy*, 5 (106), pp. 1-17.
- Morris, L.
2002 *Managing migration. Civic stratification and migrants' rights*, Routledge, London-New York.
- Ong, A.
1999 *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality*, Duke University Press Durham.
- Preminger, J.
2020 Meritocracy in the service of ethnocracy. *Citizenship Studies*, 24 (2), pp. 247-263.
- Priori, A.
2012 *Romer probashira: reti sociali e itinerari transnazionali bangladesi a Roma*, Meti Edizioni, Roma.



- 2014 *Identità a credito: postculturalismo, politiche della sicurezza e welfare comunitario nel 'modello italiano di integrazione'*, in M. Russo Spena, V. Carbone (a cura di), *Il dovere di integrarsi. Cittadinanze oltre il logos multiculturalista*, Armando Editore, Roma, pp. 197-223.
- 2021 Young people first! The multiple inscriptions of a generational discourse of 'true' and 'integrated' Islam among young Italian-Bangladeshi. *Migration Letters*, 18 (1), pp. 97-108.
- 2024 (forthcoming) Aspirational geographies: Intergenerational dynamics of im-mobility amongst youths with Bangladeshi origins in Rome. *Transfers. Interdisciplinary Journal of Mobility Studies*, 14 (1).
- Rosaldo, R.
1997 *Cultural Citizenship, Inequality, and Multiculturalism*, in W.V. Flores, R. Benmayor (eds.), *Latino Cultural Citizenship. Claiming Identity, Space, and Politics*, Beacon Press, Boston, pp. 27-38.
- Rozario, S.
2011 Islamic piety against the family: From 'traditional' to 'pure' Islam. *Contemporary Islam*, 5, pp. 285-308.
- Rumford, C. (ed.)
2009 *Citizens and borderwork in contemporary Europe*, Routledge, London-New York.
- Salih, R.
2009 Muslim women, fragmented secularism and the construction of interconnected 'publics' in Italy. *Social Anthropology*, 17 (4), pp. 409-423.
- Sounaye, A.
2018 *Salafi Youth on Campus in Niamey, Niger: Moral Motives, Political Ends*, in E. Oinas, H. Onodera, L. Suurpää (eds.), *What Politics? Youth and Political Engagement in Africa*, Brill, Leiden
- Salazar, N.B.
2010 Towards an anthropology of cultural mobilities. *Crossings: Journal of Migration and Culture*, 1 (1), pp. 53-68.
- Sayad, A.
1999 *La double absence Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Editions du Seuil, Paris.
- Soysal, Y.N.
2004 *Postnational Citizenship: Reconfiguring the Familiar Terrain*, in K. Nash, A. Scott (eds.), *The Blackwell companion to political sociology*, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, pp. 333-341.



Andrea Priori

Tarlo, E.

2010 *Visibly Muslim: Fashion, Politics, Faith*, Berg, Oxford-New York.

Ursin, M

2017 Freedom, mobility and marginality: an interdisciplinary study of the historical roots of contemporary street youth in urban Brazil. *Journal of Youth Studies*, 21 (1), pp. 72-89.

Vicini, F.

2021 Fra islam e italianità. Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale. *Antropologia Pubblica*, 7 (2), pp. 143-163.

Watson, L. (ed.)

1977 *Between Two Cultures: Migrants and Minorities in Britain*, Basil Blackwell, Oxford.

Yonucu, D.

2022 *Police, Provocation, Politics: Counterinsurgency in Istanbul*, Cornell University Press, Ithaca-London.



Attivismo, politica e performance di italianità delle nuove generazioni

Activism, Politics, and Performance of Italianness among New Generations

Giulia Liti, FIERI – Forum Internazionale ed Europeo di Ricerche sull’Immigrazione
ORCID: 0009-0001-7540-6123; giulia.liti@fieri.it

Abstract. This article focuses on activism and engagement in public space of children of migrants. In particular, it examines the case of the Shape Academy, a project of civic activism targeting citizens of foreign origin. The objective is to reflect on the different values attributed to citizenship and the possibilities of active participation of children of migrants. A significant aspect of the Shape Academy is the proximity to institutions. It was created within the European project SHAPE (SHaring Actions for the Participation and Empowerment of migrant communities and local authorities), funded by the European Commission. In Italy, the project activities were organised by CoNNGI (Coordinamento Nazionale Nuove Generazioni Italiane), a national network dedicated to empowering the children of migrants, which works closely with institutions such as the Ministry of Labour and Social Policies. During the project, the participants had the opportunity to engage directly with politicians and institutional figures. From the analysis of the themes, the language and the reflections proposed within the Shape Academy it emerges a particular kind of engagement in public space implemented by the new generation activists. The direct interaction with institutions influences how the new generations present and position themselves in the political arena. Children of migrants are often not recognised as Italian, even when they were born and raised in Italy. In this context, they are called upon to question their role and ‘prove’ their Italian-ness, through performative practices that emphasise belonging to the national community and replicate the practices of political communication in Italy.

Keywords: Italianness; new Italian generations; activism; citizenship; political representation.

Introduzione

Questo articolo si concentra sull'attivismo e sull'impegno nello spazio pubblico dei figli di migranti. In particolare, intendo esaminare il caso della Shape Academy, un progetto di attivismo civico rivolto ai cittadini di origine straniera nei comuni di Milano e Bologna. L'obiettivo è riflettere sulle possibilità di partecipazione attiva e sui diversi valori attribuiti alla cittadinanza dei figli di migranti. Il ruolo dei figli di migranti nella società italiana è fortemente dibattuto all'interno del discorso pubblico e politico nazionale. La loro appartenenza alla comunità nazionale, infatti, è spesso messa in dubbio dai discorsi, dalle rappresentazioni e dalle narrazioni stereotipiche che li considerano come degli estranei. Riprendendo le parole del sociologo Abdelmalek Sayad, i figli di migranti "sono soggetti poco chiari, equivoci, che confondono le frontiere di ordine nazionale e di conseguenza il valore simbolico e la pertinenza dei criteri che fondano la gerarchia di questi gruppi e la loro classificazione" (Sayad 2002, p. 211). Anche se sono nati e cresciuti in Italia, spesso non sono riconosciuti come italiani, ma sono considerati come stranieri nella propria nazione. Questo può accadere dal punto di vista giuridico a causa della legge sulla cittadinanza, ma non solo.¹ Il possesso della cittadinanza formale, non coincide necessariamente con il senso di appartenenza allo Stato, né con il riconoscimento da parte del resto della società: vi sono "italiani senza cittadinanza" che partecipano attivamente alla comunità e si sentono italiani, pur non essendo riconosciuti e persone con retroterra migratorio che, pur avendo una carta di identità italiana, vivono quotidianamente esperienze di discriminazione, di esclusione e di negazione della loro italianità.

Tuttavia, i figli di migranti non si limitano a essere oggetto del dibattito, ma rivendicano il proprio ruolo attivo come soggetti nella discussione e come protagonisti della trasformazione sociale. A partire dagli anni Duemila, si sono sviluppate numerose associazioni, movimenti, reti, progetti nei quali i figli di migranti si sono impegnati in prima persona per rivendicare i propri diritti e far sentire la propria voce. L'esperienza della Shape Academy (detta anche scuola di attivismo civico) si colloca all'interno di questo variegato panorama e si distingue per la particolare vicinanza alle istituzioni. Infatti, nasce all'interno del progetto SHAPE (*SHaring Actions for the Participation and Empowerment of*

¹ In Italia, la cittadinanza è attualmente disciplinata dalla legge 5 febbraio 1992, n. 91. Essa si acquisisce principalmente *iure sanguinis*, per nascita da un genitore cittadino italiano. Inoltre, la cittadinanza può essere richiesta da stranieri che risiedono in Italia da almeno dieci anni e sono in possesso di determinati requisiti. I figli di immigrati, che abbiano risieduto in Italia legalmente e senza interruzioni, possono richiedere la cittadinanza al compimento dei diciotto anni.

migrant communities and Local Authorities), finanziato dal fondo AMIF (*Asylum, Migration and Integration Fund*) della Commissione Europea, con l'obiettivo di promuovere il coinvolgimento delle persone con retroterra migratorio nei processi democratici e nella realizzazione delle politiche di integrazione, in cinque diversi paesi europei. L'edizione italiana della Shape Academy è stata organizzata dal CoNNGI (Coordinamento Nazionale Nuove Generazioni Italiane). Il coordinamento include oltre quaranta associazioni sparse sul territorio nazionale e si impegna a favorire l'inclusione e la partecipazione dei figli di migranti, grazie anche al supporto del Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali e dell'Organizzazione Internazionale della Migrazione.

La scelta di concentrarmi sul progetto Shape Academy si deve al fatto che presenta alcuni spunti di riflessione interessanti sulle modalità di interazione tra attivisti con retroterra migratorio e decisori politici. Si tratta di un caso singolare, poiché è un progetto istituito dall'alto, che beneficia della rete di relazioni istituzionali del CoNNGI e di un finanziamento europeo. Inoltre, i partecipanti hanno avuto l'opportunità di confrontarsi direttamente con politici e figure istituzionali. Non è così scontato che gli attivisti riescano a stabilire una comunicazione diretta e una collaborazione vantaggiosa con i rappresentanti amministrativi. L'interazione con le istituzioni influenza il modo in cui gli attivisti delle nuove generazioni si presentano e si posizionano all'interno dell'arena politica. In questo contesto, figli di migranti sono chiamati a mettere in discussione il proprio ruolo e a "dimostrare" la loro italianità attraverso pratiche performative che enfatizzano l'appartenenza alla comunità nazionale e replicando le prassi della comunicazione politica in Italia. Da qui emergono ulteriori riflessioni sul tema della partecipazione e della rappresentanza politica dei figli di migranti. Ritengo che sia interessante osservare come la relazione tra figli di migranti e italianità sia stata articolata e rinegoziata all'interno dello spazio politico e nel contesto del progetto.

Nel corso dell'articolo, mi propongo di riflettere su queste tematiche a partire dall'esperienza diretta di partecipazione alla Shape Academy. Grazie al posizionamento particolare di ricercatrice e cittadina figlia di migranti, ho avuto la possibilità di osservare e partecipare all'edizione milanese della scuola di attivismo civico. Rientrando nel *target* al quale si rivolgeva il progetto (cittadini di origine straniera),² ne ho potuto seguire gli sviluppi dall'interno. Tra l'ottobre del 2022 e il dicembre del 2023, ho preso direttamente parte alle attività della Shape Academy interagendo con i partecipanti del gruppo milanese, ma anche

² A questo proposito specifico che la maggior parte dei partecipanti alla scuola di attivismo civico fossero formalmente cittadini italiani, ma non tutti. La mancanza del possesso della cittadinanza formale, tuttavia, non ha costituito un impedimento alla partecipazione di questi ultimi.

di quello bolognese. Insieme a loro, ho potuto incontrare i rappresentanti delle amministrazioni comunali e le delegazioni degli attivisti di altri paesi europei. In questo contributo, dunque, descrivo la scuola di attivismo civico da un punto di vista interno, impegnandomi tuttavia, per quanto possibile, a mantenere un atteggiamento critico sul suo svolgimento, cercando di fare attenzione anche alle problematicità.

Dal momento che mi trovo a fare riferimento alle esperienze di un gruppo del quale io stessa ho fatto parte e a indagare una tematica, quella del rapporto tra figli di migranti e italianità, che riguarda anche la mia esperienza biografica, ritengo opportuno chiarire brevemente alcuni elementi a proposito del mio posizionamento. Innanzitutto, quando mi sono approcciata alla Shape Academy, il mio obiettivo primario non era la ricerca. Infatti, ero principalmente guidata dalla curiosità per l'iniziativa e mi sono avvicinata come cittadina interessata alle tematiche proposte, pur non avendo esperienze pregresse nell'ambito dell'attivismo civico, né in associazioni di figli di migranti (a differenza della maggior parte dei partecipanti). Ben presto, però, questo contesto si è rivelato anche un campo interessante per poter indagare l'argomento dell'impegno dei figli di migranti nello spazio pubblico, coerentemente con i miei interessi di ricerca. L'esperienza ha richiesto una negoziazione, non sempre facile, tra i ruoli di cittadina, "attivista in formazione" e ricercatrice.

Da un lato, il fatto di essere anche io una persona la cui italianità viene spesso messa in dubbio a causa delle origini straniere, mi ha permesso di trovare fin da subito un punto di contatto con gli altri partecipanti e di instaurare un rapporto aperto alla condivisione di informazioni. Dall'altro lato, è bene precisare che la somiglianza di alcune esperienze non conduce necessariamente alla comprensione totale di queste. Inoltre, mi sono inserita in un gruppo eterogeneo, composto da persone immigrate da paesi diversi e figli di migranti: ciascun partecipante si contraddistingueva per vissuti diversi riguardo alle migrazioni, all'italianità e all'attivismo. Per quanto riguarda quest'ultimo punto, il fatto di non essere un'attivista esperta, alla fine si è rivelato vantaggioso, poiché, oltre alle attività di formazione della scuola, ho potuto beneficiare di momenti formativi informali, nei quali gli attivisti più navigati mi hanno fornito informazioni aggiuntive, senza dare mai nulla per scontato.

Il contributo si delinea a partire dall'esperienza personale e si intreccia con quella degli altri partecipanti alla Shape Academy. L'approccio è parzialmente auto-etnografico, considerando l'esperienza del gruppo di cui ho fatto parte, attraverso osservazioni etnografiche, conversazioni e riflessioni raccolte in note di campo durante lo svolgimento del progetto (in particolare nei momenti dedicati alla condivisione di idee, alla co-progettazione delle iniziative e alla restituzione collettiva, ma anche in colloqui informali e scambi individuali). Inol-

tre, ho fatto riferimento ad alcune fonti digitali tra cui foto, video e documenti multimediali pubblicati su siti e social network inerenti attività del progetto, del coordinamento e di iniziative complementari.

Dopo un'introduzione sull'attivismo e l'impegno nello spazio pubblico dei figli di migranti in Italia, mi concentro sul ruolo del CoNNGI e sull'esperienza della Shape Academy. Esaminando i temi, il linguaggio e le riflessioni proposte all'interno della scuola di attivismo civico, intendo mettere a fuoco una modalità particolare di attivismo dei figli di migranti nello spazio pubblico.

L'attivismo e la partecipazione politica e sociale delle nuove generazioni

L'attivismo dei figli di migranti in Italia non è un fenomeno nuovo. Fin dall'inizio degli anni Duemila si sono sviluppate numerose associazioni, movimenti e progetti attraverso i quali i figli di migranti hanno saputo attivarsi nella sfera pubblica per promuovere il cambiamento sociale. Diversi studiosi si sono dedicati a osservare il fenomeno della partecipazione politica e sociale delle "seconde generazioni"³ (Benadusi 2012; Camozzi 2008; Codini, Riniolo 2018; Guerzoni, Ricco 2009; Premazzi 2012; Riccio, Russo 2009). La letteratura esistente ha messo in luce la capacità dei figli di migranti di organizzarsi in forme collettive e di ricercare strategie operative per il riconoscimento dei propri diritti. Rispetto ai loro genitori, i figli di migranti hanno esigenze differenti, aspirazioni diverse, maggiori possibilità di organizzarsi in forme collettive e di esporre le proprie rivendicazioni. Non sempre hanno un'esperienza diretta della migrazione e non sperimentano le stesse barriere linguistiche e culturali dei loro genitori. Essendo nati e/o cresciuti in Italia, essi tendono a essere simili nei comportamenti, nei valori, nelle aspirazioni ai loro coetanei figli di italiani autoctoni (Ambrosini 2005). La prima generazione aveva meno occasioni e mezzi per esprimersi in autonomia, si appoggiava spesso ad associazioni e istituzioni che promuovevano il diritto alla differenza, la multiculturalità, l'integrazione e i diritti degli immigrati. I percorsi di partecipazione pubblica dei migranti spesso sono stati

³ Qui uso l'espressione "seconde generazioni" dal momento che essa compare esplicitamente già nei titoli di alcuni testi citati. Tuttavia, ritengo opportuno specificare che in questo articolo impiegherò preferibilmente l'espressione "figli di migranti" in luogo di "seconde generazioni". Quest'ultima, infatti, è una definizione controversa, che nel corso degli anni è stata usata, abusata, criticata e messa in dubbio sia dagli studiosi, sia dagli stessi figli di migranti. L'espressione "seconde generazioni" si rivela inadeguata a descrivere la complessità e la pluralità dei percorsi dei figli dei migranti. Ricorrerò inoltre all'espressione "nuove generazioni italiane" in particolare quando mi riferisco al CoNNGI, dal momento che si tratta della definizione ufficiale che l'associazione adotta all'interno del proprio manifesto.

favoriti dalla mediazione e dal sostegno di attivisti e di organizzazioni italiane, tra cui associazioni laiche e religiose, movimenti studenteschi, ONG e sindacati attivi a livello locale e nazionale. Le nuove generazioni, invece, parlano per loro stesse e di loro stesse e puntano al raggiungimento di una parità effettiva tra i cittadini italiani figli di italiani e quelli figli di stranieri (Lannutti 2010). I figli di migranti tendono a criticare la retorica dell'integrazione, soprattutto quando questo termine è accostato a loro nei discorsi politici o nei media. Inoltre, il discorso sull'integrazione dei figli di migranti è presente anche nella letteratura scientifica (Ambrosini, Caneva 2009; Santerini 2011; Tumminelli 2021). Invece, nell'ambito dell'associazionismo dei figli di migranti è ricorrente la contestazione, se non addirittura il rifiuto dell'uso di questo termine per quanto riguarda coloro che sono nati e/o cresciuti in Italia dato che, essendosi formati e socializzati nel contesto italiano, non avrebbero alcun bisogno di essere "integrati". Inoltre, le nuove generazioni tendono a esporsi di più rispetto alla prima, ricorrendo anche all'uso di linguaggi e di strategie creative e avvalendosi delle potenzialità dei nuovi media, che hanno dato loro ulteriori spazi e libertà di espressione (Chiurco 2014).

Nel corso degli anni si sono sviluppate reti a livello nazionale e numerose associazioni locali gestite da figli di migranti. Non mi è possibile in questa sede offrire una panoramica esaustiva sulle realtà associative dei figli di migranti in Italia, a causa dell'elevato numero e dell'ampia varietà delle esperienze. Mi limito a riportare alcune osservazioni di carattere generale con riferimento alla letteratura scientifica su questo argomento e a citare alcuni esempi che ritengo che possano fornire delle considerazioni utili alla riflessione sul rapporto tra figli di migranti e italianità e che anticipano alcuni elementi che ritornano nell'esperienza del CoNNGI e della Shape Academy.

In primo luogo, tra le forme di *engagement* praticate dai figli di migranti, quella associativa si rivela particolarmente diffusa e "necessaria per dare vita ad uno spazio formalizzato in cui operare, e attraverso il quale proporsi come attore collettivo veicolante istanze e proposte nello spazio pubblico" (Riccio, Russo 2009, p. 441). Ogni associazione persegue obiettivi specifici, connessi alle esigenze delle comunità e alle caratteristiche dei territori; tuttavia, è possibile individuare alcuni obiettivi strategici comuni, per esempio il superamento degli stereotipi sui figli di migranti, il contrasto alle discriminazioni, la lotta per il riconoscimento di pari opportunità nel mondo del lavoro e fare pressione per una riforma della legge sulla cittadinanza.⁴

⁴ Attualmente, la cittadinanza è disciplinata dalla legge 5 febbraio 1992, n. 91, che prevede che essa si acquisisca in via principale *iure sanguinis*, per nascita da un genitore cittadino italiano. I figli di migranti che abbiano risieduto in Italia legalmente e senza interruzioni per almeno dieci anni, possono

Nella loro analisi sull'attivismo dei figli di migranti, Codini e Riniolo (2018) distinguono processi di attivazione (*top-down*) e di mobilitazione (*bottom-up*). I primi riguardano i casi in cui vi sono misure istituzionali che promuovono la partecipazione dei figli di migranti. I secondi, prevedono che gli attivisti si organizzino per rivendicare i propri diritti e che mirino a influenzare le istituzioni. Tuttavia, la distinzione non è sempre così rigida. I due processi possono coesistere e interessare anche le stesse realtà. Per esempio, il CoNNGI, di cui approfondirò l'esperienza in seguito, è nato da una spinta dall'alto, ma comprende al suo interno molte realtà che si attivano dal basso. Affermandosi sulla scena pubblica, con i propri vissuti e percorsi identitari plurali, i figli di migranti contribuiscono a mettere in discussione la costruzione di un'identità nazionale egemonica e a riflettere l'immagine di un'Italia che ha acquisito un profilo sempre più multietnico, multiculturale e multireligioso.

Tra le esperienze associazionistiche di figli di migranti più longeve c'è Giovanni Musulmani d'Italia (GMI). L'associazione è stata fondata a seguito dell'11 settembre 2001, quando i pregiudizi anti-islamici hanno iniziato a diffondersi sempre di più a livello internazionale e anche in Italia. Tra gli obiettivi di GMI c'è quello di normalizzare la presenza dell'islam nella cultura italiana e di contrastare l'idea xenofoba secondo cui la religione musulmana sarebbe incompatibile con l'italianità (Frisina 2007; Vicini 2022). Il fatto che si tratti di un'associazione giovanile conferma l'importanza della presa di posizione e dell'attivismo delle nuove generazioni, che si sono distinte dalla prima per le strategie meno esitanti nel contrastare le discriminazioni e nel legittimare la propria presenza all'interno della comunità nazionale. Infatti, alcuni esponenti di GMI hanno scelto la via del confronto diretto con giornalisti e politici, intervenendo in dibattiti televisivi e interviste su altri media locali e nazionali per contrastare alcuni stereotipi sulla loro religione (Vicini 2022). Altri, invece, hanno scelto di attivarsi nello spazio pubblico, entrando direttamente in politica, come Sumaya Abdel Qader, eletta in consiglio comunale a Milano nel 2016. La via della rappresentanza politica per le persone con retroterra migratorio si sarebbe consolidata soprattutto negli ultimi anni, come approfondirò in seguito.

richiedere la cittadinanza al raggiungimento della maggiore età. Tuttavia, l'acquisizione della cittadinanza si trasforma spesso in un processo tortuoso, a causa degli ostacoli burocratici nel reperimento dei documenti necessari dai paesi di origine (atto di nascita e certificato penale), oltre che lungo, visto che il tempo di attesa dalla presentazione della domanda al rilascio della cittadinanza attualmente può arrivare fino a tre anni. Inoltre, è richiesto il requisito di un possesso di un reddito personale (il minimo richiesto è di 8.263,31 euro per il solo richiedente, senza persone a carico, quota che aumenta nel caso ci siano) e il pagamento di un contributo di 250 euro.

Un altro esempio che ritengo interessante ai fini di questa analisi è quello della Rete G2-Seconde generazioni. Si tratta di un'organizzazione nazionale fondata nel 2005 da figli di migranti, che si occupa di identità, incontro tra culture e accesso alla cittadinanza. Durante l'esperienza della Shape Academy, ho potuto apprendere da una dei partecipanti che alcuni attivisti di associazioni che fanno parte del CoNNGI sono passati attraverso l'esperienza della Rete G2. Come riportato nelle note di campo:

La rete G2 è stata il primo spazio dove far emergere la propria voce, per me, ma anche per altri attivisti che ora fanno parte del CoNNGI. Alcuni di noi si sono conosciuti proprio grazie a questa esperienza, poi ci siamo incontrati dal vivo a Roma, venendo da città diverse e abbiamo iniziato a fare rete.⁵

Per alcuni di questi attivisti, proprio la rete G2 ha costituito un banco di prova per avviare una conversazione sul ruolo dei figli di migranti nella società italiana, a partire dalle singole esperienze. Successivamente, questo discorso è stato ripreso e portato avanti dal coordinamento nazionale, con modalità parzialmente diverse.

La Rete G2 presenta alcune particolarità: in primo luogo, i suoi fondatori appartengono a "un'élite istruita" (Benadusi 2012, p. 139) di studenti universitari di origine straniera, in grado di padroneggiare risorse, strumenti e linguaggi che hanno consentito loro di legittimarsi presso vari organismi istituzionali e di sperimentare con determinazione la via del confronto diretto con i decisori politici a livello locale e nazionale. In particolare, nel 2007, sono stati invitati dal Presidente della Repubblica Giorgio Napolitano e dalla Commissione Affari Costituzionali della Camera, per esprimere un parere sulla riforma della legge sulla cittadinanza. In secondo luogo, i membri della Rete G2 privilegiano le strategie dell'attivismo civico e delle pratiche di cittadinanza attiva, lanciando campagne e iniziative sociali, culturali e politiche sul territorio. Essi tendono ad affermare la loro appartenenza alla comunità nazionale mettendo in campo la cittadinanza come pratica sociale, indipendentemente dall'effettivo possesso di documenti italiani.

Oltre alle attività in presenza, la Rete G2 aveva anche un forum online⁶ (oggi non più attivo, ma ancora consultabile) che ha costituito uno dei primi tentativi di attivismo online (Chiarco 2014). In quello spazio virtuale, molti giovani di origine straniera sparsi in tutta Italia si ritrovavano per raccontare le proprie esperienze, confrontarsi, costruire e rafforzare alleanze (Zinn 2010; 2011). Sul

⁵ Note di campo, Stoccarda 11 dicembre 2023.

⁶ Forum Rete G2 <http://www.secondegenerazioni.it/forum/> (consultato il 17/3/2024).

forum “qualunque sia l’argomento trattato, i protagonisti della Rete G2 ribadiscono innanzitutto la loro italianità” (Benadusi 2012, p. 132). Ancora oggi, per i membri della Rete è importante affermare di essere e sentirsi italiani, contrastando le rappresentazioni stereotipiche e discriminanti che li vedono sempre come stranieri (quando invece si sentono parte della comunità nazionale e vi contribuiscono in maniera attiva) o come immigrati (quando magari non hanno mai fatto esperienza della migrazione, perché sono nati in Italia o non hanno scelto consapevolmente di migrare perché sono arrivati da piccoli insieme alle loro famiglie).

L’ultimo esempio sul quale mi soffermo è quello di Italiani Senza Cittadinanza (ISC), un movimento autorganizzato da figli di migranti fondato nel 2016, particolarmente attivo come gruppo di pressione per la riforma della legge sulla cittadinanza.⁷ Il movimento agisce attraverso diversi strumenti tra cui campagne, manifestazioni e il dialogo diretto con le istituzioni. Oltre alle attività più strettamente legate all’attivismo, si concentra anche sul racconto delle esperienze dei figli di migranti. Il nome del gruppo “Italiani senza cittadinanza” contiene un’apparente contraddizione che mette in discussione il rapporto tra cittadinanza e nazionalità. Come è possibile definirsi “italiani” quando si è ufficialmente considerati stranieri?

Ciò è ammissibile in una prospettiva, esplicitata anche sul sito ufficiale del movimento, secondo la quale la cittadinanza non è “solo di un pezzo di carta, non è solo una questione burocratica o legale; è una questione di diritti fondamentali, di identità e di dignità”.⁸ Gli attivisti del movimento riconoscono un significato più esteso al concetto di “cittadinanza” rispetto a quello formale e giuridico. Essi pongono l’accento sul mancato riconoscimento dei figli di migranti come appartenenti alla comunità nazionale e si auto-definiscono già cittadini, perché mettono in atto pratiche quotidiane di cittadinanza e contribuiscono alla vita sociale, culturale, produttiva del Paese. Tuttavia, l’aspetto burocratico non è comunque trascurabile perché comporta degli impedimenti concreti per chi non è in possesso di un documento italiano. Le limitazioni vanno dall’impossibilità di esercitare il diritto di voto, all’esclusione dalla partecipazione a concorsi pubblici che richiedano come requisito il possesso della cittadinanza italiana, fino ai limiti alla mobilità internazionale, dovuti alla disparità di potere tra passaporti e alle diverse condizioni per il rilascio dei visti.

⁷ Italiani Senza Cittadinanza: <https://www.italianisenzacittadinanza.org/> (consultato il 17/3/2024).

⁸ “Vision e Mission: la nostra Italia” sul sito ufficiale di Italiani Senza Cittadinanza: <https://www.italianisenzacittadinanza.org/> (consultato il 17/3/2024).

Il fatto che chi nasce in Italia da genitori stranieri sia escluso dalla “piena appartenenza alla comunità” (Marshall 1950), rappresenta una grave ingiustizia secondo gli esponenti di ISC. Inoltre, essi sostengono che l’esperienza di essere cresciuti e di aver frequentato le scuole in Italia, li renda “italiani di fatto”. Per questa ragione sono a favore di una riforma della cittadinanza in direzione di uno *Ius scholae*, come ribadito anche nella campagna “Noi siamo pronti, e voi?” del 2022.⁹ Nel contesto di questa iniziativa, ISC insieme a CoNNGI e al centro studi Confronti hanno firmato un appello congiunto rivolto al Presidente del Consiglio Mario Draghi e ad altri importanti esponenti della politica italiana, per sottolineare l’urgenza di un adattamento di questa legge.¹⁰

Seppur in modi diversi, in tutti e tre gli esempi, è possibile notare che, attraverso la dimensione dell’associazionismo, i figli di migranti esercitino un ruolo attivo nella società. Confrontandosi direttamente con i politici, essi mettono in crisi la presunta corrispondenza tra cittadinanza e identità nazionale e rivendicano la piena appartenenza alla comunità. Queste caratteristiche si ritrovano anche nel caso del CoNNGI, che attinge alle esperienze di queste realtà e collabora con loro, ma definisce anche un percorso peculiare, che illustrerò nel paragrafo successivo.

Nuove Generazioni Italiane

Il CoNNGI (Coordinamento Nazionale delle Nuove Generazioni Italiane) è il risultato di un processo che è partito dall’alto. Nel 2014 il Ministero del Lavoro e delle Politiche sociali ha avviato l’iniziativa “Filo diretto con le seconde generazioni” alla quale hanno partecipato oltre trenta associazioni di giovani con retroterra migratorio attive sul territorio nazionale.¹¹ L’obiettivo era creare uno spazio di confronto e di collaborazione tra le realtà associative e le istituzioni. In questa occasione, alcune associazioni hanno deciso di co-progettare ed elaborare un manifesto, definendo degli obiettivi comuni a proposito di alcuni ambiti nei quali ritenevano prioritario intervenire: scuola, lavoro, cultura e sport, partecipazione e cittadinanza attiva. Due anni dopo, le realtà che avevano partecipato a questa iniziativa hanno deciso di dare continuità alle rifles-

⁹ “Noi siamo pronti, e voi?” Campagna per la cittadinanza 2022: <https://www.noisiamoprontie-voi.it/> (consultato il 17/3/2024).

¹⁰ Il testo completo dell’appello è accessibile e consultabile al link: <https://www.noisiamoprontie-voi.it/> (consultato il 17/3/2024).

¹¹ Per un approfondimento è possibile consultare il link: <https://integrazioneimmigranti.gov.it/it-it/Altre-info/e/2/o/11///id/54/Filo-diretto-con-le-seconde-generazioni> (consultato il 17/3/2024).

sioni maturate e di passare all'azione pratica, dando origine al Coordinamento Nazionale delle Nuove Generazioni Italiane, scrivendo un nuovo manifesto, più approfondito rispetto a quello del 2014 e che soprattutto ridefiniva il nome e il ruolo dei cittadini italiani di origine immigrata. Attualmente, il CoNNGI si propone di essere un punto di riferimento per le realtà associative delle persone con retroterra migratorio, includendo oltre quaranta associazioni attive a livello locale su tutto il territorio nazionale, la cui capacità di azione è potenziata dalla possibilità di fare rete e dal supporto del Ministero.

In un video che ripercorre le tappe che hanno portato alla fondazione del CoNNGI, si mettono in luce alcuni elementi fondamentali.¹² Innanzitutto, la volontà di definirsi “nuove generazioni italiane” e non più “secondo generazioni”. In secondo luogo, l'intenzione di costituirsi come un interlocutore delle istituzioni, in grado di poter contribuire all'elaborazione di politiche mirate alle esigenze delle nuove generazioni. Terzo, l'insistenza sull'impatto concreto che i nuovi cittadini italiani possono avere sulla società, grazie alla consapevolezza acquisita grazie alla riflessione “sul senso di essere nuovi cittadini di questo stato e sull'apporto che noi potremmo effettivamente dare al paese in cui siamo nati e cresciuti e in cui viviamo”.¹³

A differenza della Rete G2, che si riferiva all'espressione “secondo generazioni”, il CoNNGI rifiuta questa definizione, scegliendo di adottare l'espressione “nuove generazioni italiane”. Si tratta di una scelta terminologica significativa: come esplicitato anche nel manifesto ufficiale del coordinamento, la definizione “nuove generazioni italiane”:

Rispecchia più fedelmente la variegata presenza di giovani con background migratorio in Italia, che comprende non solo i giovani nati e cresciuti in Italia (secondo generazioni, ma ormai anche terze generazioni) da genitori stranieri (o a loro volta di seconda generazione) ma anche giovani migranti arrivati nel nostro Paese in tenera età (CoNNGI 2022, p. 9).

Inoltre, la scelta di attribuirsi in prima persona una definizione che ritengono adatta a descrivere loro stessi è un atto di autodeterminazione delle nuove generazioni, che si svincolano da un'etichetta attribuita dall'esterno e che si è rivelata inadeguata a comprendere in modo efficace la pluralità delle esperienze

¹² Il video “Da un filo diretto a un coordinamento: il ruolo delle secondo generazioni in Italia” è accessibile all'indirizzo: <https://www.mondinsieme.org/blog/da-un-filo-diretto-a-un-coordinamento-il-ruolo-delle-seconde-generazioni-in-italia>

¹³ Testimonianza di Marwa Mahmoud, attivista della fondazione Mondinsieme (Reggio Emilia) membro del CoNNGI, nel video “Da un filo diretto a un coordinamento: il ruolo delle secondo generazioni in Italia” (cit.).

dei figli di migranti. È importante riflettere sul fatto che si definiscano “nuove”, ma anche e soprattutto “italiane”. Innanzitutto, perché “nuove”? In questo caso, non si intende suggerire che la presenza dei figli di migranti in Italia sia un fenomeno nuovo, visto che essi stessi riconoscono la presenza ormai radicata di “seconde” e “terze” generazioni dell’immigrazione. Piuttosto, sembrerebbe che in questo caso, il concetto di “novità” sia evocato in associazione con l’impronta giovanile della rete. Infatti, tra gli obiettivi del CoNNGI c’è anche quello di favorire il protagonismo dei giovani e non è un caso che molte azioni promosse si concentrino sulle esigenze di questi ultimi, a cominciare dall’ambito scolastico¹⁴. I figli di migranti sono spesso rappresentati come dei giovani, ma si tratta di una visione parziale. Oggi, infatti, i figli di migranti non sono più solo studenti e adolescenti, ma adulti, lavoratori, genitori.

Le espressioni “nuove generazioni italiane”, “nuovi italiani”, “nuovi cittadini” sono frequentemente presenti non solo all’interno dei discorsi del CoNNGI e si riscontrano anche nel contesto della Shape Academy. Tuttavia, un’eccessiva enfasi sul concetto di “novità” può essere un’arma a doppio taglio. Se da un lato, tale definizione può contribuire a trasmettere un’immagine positiva dei giovani con retroterra migratorio e del loro contributo al rinnovamento alla trasformazione sociale, dall’altro potrebbe anche richiamare l’idea di un’italianità differenziale. I “nuovi” italiani sono per definizione “italiani”, ma il loro retroterra migratorio rimanda a un’alterità rispetto all’idea egemonica di italianità. Essi non sono semplicemente “italiani”, poiché l’origine straniera continua a condizionarli nella vita quotidiana, nei modi in cui vengono percepiti e in cui si posizionano nella società. È opportuno sottolineare che all’interno del manifesto del CoNNGI e in altre dichiarazioni ufficiali del coordinamento l’espressione “nuovi italiani” è usata per riferirsi sia ai migranti, sia ai figli di migranti. Tuttavia, le esperienze delle persone che hanno vissuto la migrazione da un

¹⁴ Anche la letteratura scientifica sui figli dei migranti si è concentrata prevalentemente sull’ambito scolastico e sulle questioni identitarie. La scuola si è rivelata il luogo privilegiato per osservare lo sviluppo dei ragazzi di origine straniera, i rapporti tra pari e con gli adulti di riferimento, e per indagare le pratiche interculturali nel sistema educativo. L’interesse nei confronti della presenza di minori stranieri nelle scuole italiane è una costante che ha caratterizzato gli studi sui figli di migranti nel corso dei decenni. Infatti, diversi studiosi si sono interessati ai percorsi scolastici dei figli di migranti, mettendo in luce le difficoltà da loro affrontate (Altin 2022; Barberis 2016; Giovannini Queirolo Palmas 2002). L’adolescenza è il periodo in cui i ragazzi di origine straniera si interrogano maggiormente sulla propria identità, sviluppando strategie per definirsi e relazionarsi con gli altri, non solo a scuola, ma anche nel tempo libero (Caneva 2011; Queirolo Palmas 2006) tra comunità religiose (Frisina 2007; Ricucci 2017), bande (Queirolo Palmas, Torre 2005; Cannarella et al. 2008) associazionismo e attivismo (Cammuzzi 2008; Guerzoni, Riccio 2009; Riccio, Russo 2009; Codini, Riniolo 2018; Riniolo 2019b) blog e spazi di confronto virtuali (Benadusi 2012; Saitta 2015; Evolvi 2017).

paese straniero e poi sono diventate cittadine italiane non sono comparabili a quelle dei figli di migranti che sono nati e cresciuti nel contesto italiano.

Le questioni delle identità e del rapporto con l'italianità dei figli di migranti sono molto complesse: non a caso, si tratta di temi ricorrenti nella letteratura scientifica sui figli di migranti. Nel corso degli anni, numerose ricerche hanno riflettuto sulla varietà dei percorsi identitari dei figli di migranti in Italia (Colombo 2007; Colombo et al. 2009; Ricucci 2010, 2015; Codini, Riniolo 2018; Macaluso, Siino, Tumminelli 2020; Grimaldi 2022). È interessante osservare come anche nel manifesto del CoNNGI ci si riferisca alle questioni identitarie, precisamente in questi termini:

Con riferimento, poi, ai vissuti identitari, i giovani nati e/o cresciuti in Italia si trovano spesso in bilico tra realtà diverse e a volte conflittuali: quella del "migrante" e quella del "nativo", quella della famiglia e quella del contesto sociale, quella della cultura di origine e quella della cultura acquisita. La naturale funzione di "ponte" delle nuove generazioni italiane va accompagnata adeguatamente per consentire la piena inclusione di queste persone nel tessuto sociale in cui vivono attualmente e, contemporaneamente, il mantenimento dei legami con i Paesi di origine (CoNNGI 2022, p. 11).

Questa prospettiva si avvicina al concetto di doppia appartenenza (Ambrosini, Pozzi 2019; Zanier 2018) come una delle possibili strategie di costruzione identitaria dei figli di migranti (ma non l'unica). Anche in questo caso, si tratta di una visione parziale, che non è sufficiente a descrivere la pluralità dei percorsi delle persone con retroterra migratorio. Per esempio, non è detto che i figli di migranti abbiano esperienza diretta della migrazione o che vivano in modo conflittuale il bilanciamento tra i riferimenti culturali della famiglia con quelli della società circostante. Non tutte le persone con retroterra migratorio dispongono di una rete di relazioni transnazionali e delle competenze interculturali tali da poter ricoprire il ruolo di "ponte" tra l'Italia e i paesi di origine delle loro famiglie. Quella del "ponte" tra culture e paesi è una metafora ricorrente nell'ambito dell'associazionismo di persone di origine straniera, ed è stata particolarmente efficace negli scorsi decenni, inoltre, alcuni studiosi avevano indagato le difficoltà insite nel ruolo di "ponte" interpretato dai figli di migranti (Riccio, Russo 2009). Tuttavia, spesso proprio questa potenzialità è considerata come un valore aggiunto che i cittadini di origine straniera possono apportare alla società italiana. Le nuove generazioni condividono lo stesso bagaglio culturale degli autoctoni e in più possono beneficiare di risorse culturali del paese di origine dei genitori (essendo per esempio essendo bilingui). Secondo la prospettiva adottata dal CoNNGI, coerentemente con le aspettative istituzionali, è importante valorizzare la propria ricchezza linguistica, culturale, espe-

rienziale delle nuove generazioni, anche perché possono agire come agenti di integrazione e come mediatori con il paese di origine. Nonostante l'ancoraggio al retroterra migratorio, è importante notare che essi si riconoscano comunque come "italiani". Secondo quanto si evince dal manifesto del CoNNGI, l'italianità delle nuove generazioni è dimostrabile attraverso la continuità culturale con gli italiani figli di italiani autoctoni. Per esempio, a questo proposito si afferma che le nuove generazioni "si esprimono nel dialetto dei loro coetanei italiani, ne padroneggiano i codici culturali, vivono in Italia l'intero percorso di socializzazione" (CoNNGI 2022, p. 9). Benché si tratti di competenze che non sono riconoscibili in tutti i casi, ma non sono state scelte a caso. Per esempio, la conoscenza del dialetto che, rispetto a quella dell'italiano è opzionale, riflette un'idea forte di attaccamento al territorio. Chi è in grado di padroneggiarlo, pur essendo di origine straniera, dimostra di essere perfettamente inserito non solo nella dimensione nazionale, ma anche locale. Crescendo nel contesto italiano, i figli di migranti, costruiscono la loro identità frequentando spazi e facendo esperienze in comunità con i figli di italiani autoctoni, incorporando pratiche e acquisendo abitudini che costituiscono l'aspetto performativo dell'italianità e che essi riproducono nella vita quotidiana. In alcune circostanze, i figli di migranti possono enfatizzare questi comportamenti al fine di dimostrare la propria italianità, in particolare quando essa viene messa in dubbio.

La vicinanza con le istituzioni influenza il modo di agire dei membri del CoNNGI: essi tendono a usare un linguaggio e degli atteggiamenti più formali per portare avanti le loro istanze, a rivolgersi frequentemente ai decisori politici. Secondo quanto puntualizzato da SiMohamed Kaabour, presidente del CoNNGI fino al 2023, "l'obiettivo è che le singole organizzazioni lavorino coi cittadini e con le istituzioni locali"¹⁵. Ma non finisce qui: infatti, alcuni persone che hanno un ruolo attivo all'interno di associazioni che fanno parte del coordinamento, non si limitano a collaborare con i politici, ma svolgono in prima persona un ruolo politico, soprattutto come consiglieri comunali. Tra questi è possibile citare lo stesso SiMohamed Kaabour, membro dell'associazione Nuovi Profili a Genova e consigliere comunale nella stessa città, Siid Negash di Next Generation Italy, consigliere comunale a Bologna, Abdullahi Ahmed di GenerAzione Ponte e consigliere a Torino e Marwa Mahmoud, della fondazione interculturale Mondinsieme, consigliera a Reggio Emilia e attiva nella segreteria nazionale del Partito Democratico. Questi sono solo alcuni nomi che esemplificano un fenomeno in crescita, che si sta diffondendo anche in città più piccole. Tali esperienze dimostrano che figli di migranti non si limitano più a

¹⁵ Nota di campo, Casa dei Diritti, Milano 14 dicembre 2023.

ricercare il dialogo con le istituzioni, ma puntano ad affermare la propria presenza in prima persona all'interno delle stesse. Conquistando il proprio spazio nei luoghi dove si esercita il potere decisionale, estendono la propria capacità di azione concreta e di intervento sul territorio. Attraverso la strategia della rappresentanza politica, i figli di migranti non solo affermano pienamente l'appartenenza alla comunità nazionale, ma si fanno anche promotori di una trasformazione sociale tutt'altro che trascurabile. Infatti, mentre è ancora in corso il dibattito politico sul ruolo dei figli di migranti nella nostra società e ci si interroga ancora sul fatto che siano o meno italiani, alcuni di loro riescono a diventare rappresentanti delle istituzioni di questo paese.

Nel contesto del CoNNGI il tema della rappresentanza politica è molto sentito, soprattutto nell'ultimo periodo, nonostante questo tema fosse già stato introdotto nell'edizione del manifesto del 2016. Infatti, l'edizione 2020 del seminario annuale del CoNNGI "Protagonisti" è stata dedicata proprio ai temi della rappresentanza, della partecipazione della cittadinanza e della politica. È bene puntualizzare che non si tratta di una riflessione ferma sul piano teorico. Infatti, sempre nello stesso anno, da un'idea di alcuni attivisti politici del CoNNGI, è nata IDEM network (acronimo di *inclusion, democracy, empowerment, melting*) "una piattaforma civico-politica che offre formazione e supporto a candidati della società civile per promuovere la partecipazione dal basso".¹⁶

La piattaforma IDEM network è stata concepita come uno spazio in cui i giovani con retroterra migratorio che desiderano intraprendere un percorso in politica possano formarsi, confrontarsi, scambiarsi opinioni, consigli e pratiche per affrontare al meglio questa esperienza. Per i figli di migranti intraprendere la strada della rappresentanza politica è un percorso tutt'altro che semplice. Al di là del requisito della cittadinanza ufficiale, che è fondamentale per poter essere eleggibili come rappresentanti, sono necessarie diverse altre condizioni, a cominciare dalla formazione, le conoscenze e le relazioni in ambito politico. È fondamentale trovare il supporto di un partito politico disposto a incoraggiare la candidatura di cittadini di origine straniera senza strumentalizzazioni e possibilmente che abbia una base di consenso tra gli elettori per poter prospettare un'ipotesi di successo. Prendendo come esempio l'esperienza di SiMohamed Kaabour, è possibile osservare che nel 2012 avesse tentato di candidarsi per la prima volta alle elezioni amministrative di Genova con il movimento Fratelli e Fratellastri,¹⁷ nato dal basso e con una possibilità limitata di affermarsi (infatti non era stato eletto), ma che è riuscito ad entrare in consiglio comunale nel

¹⁶ <http://www.simohamedkaabour.it/> (consultato il 17/3/2024).

¹⁷ Elezioni comunali Genova 6-7 maggio 2012: <https://www.repubblica.it/static/speciale/2012/elezioni/comunali/genova/kaabour.html> (consultato il 17/3/2024).

2022 quando si è presentato con il Partito Democratico. A questo proposito, è possibile notare che numerosi politici di origine straniera fanno parte del PD o che si siano candidati in coalizioni di centro sinistra. Ritornando alle caratteristiche necessarie per proseguire verso il successo in politica, come tutti i candidati, i figli di migranti devono dotarsi di un programma convincente, che vada incontro alle esigenze di tutta la comunità, non solo delle persone di origine straniera, e devono conquistare la fiducia degli elettori. Osservando le campagne elettorali, è possibile notare che i candidati di origine straniera, tendano a enfatizzare il pieno senso di appartenenza alla comunità nazionale e il riconoscimento nei valori della Repubblica, assumendo, in alcuni casi, degli atteggiamenti patriottici. In queste circostanze, i figli di migranti sono chiamati a dimostrare e a performare la propria italianità, in modo da poter essere riconosciuti come rappresentanti degli italiani.

In questo sono d'aiuto i social network e la cura dell'immagine pubblica dei candidati che fanno attenzione a mostrare gesti e azioni che enfatizzano la loro italianità. Se si osserva la comunicazione online del consigliere genovese all'epoca della campagna elettorale del 2022, si possono notare diverse "performance di italianità". Per esempio, il sostegno sportivo alla nazionale di calcio diventava un'occasione per dimostrare la propria appartenenza alla comunità nazionale, ma anche per riflettere sul senso di coesione generato dal canto collettivo dell'inno, come espressione di un "sano patriottismo".¹⁸ Questo sentimento risultava evidente già nelle giornate del 25 aprile e del 2 giugno, in cui è maggiore la tendenza a rimarcare la propria italianità, ponendo particolare attenzione alla conoscenza del valore civico degli eventi e alla necessità di conservazione della memoria storica, accompagnata dal richiamo visivo ai simboli nazionali, a cominciare dal tricolore. Anche gesti più ordinari non sono lasciati a caso, dal dimostrare una preferenza per il cibo italiano, alla scelta di accorciare il proprio nome per renderlo più familiare ai connazionali. Queste "performance di italianità" non rappresentano un caso isolato, ma si possono rintracciare anche nel percorso elettorale di altri candidati di "nuova generazione" che hanno avuto successo nel loro percorso politico.

L'italianità viene spesso performata attraverso il modo di parlare, per esempio è possibile notare il ricorso a modi di dire tipici o espressioni popolari, l'accento regionalmente marcato (se non addirittura la dimostrazione una competenza linguistica dialettale), oltre all'uso di una gestualità marcata: tutti elementi che costituiscono prove ulteriore per rimarcare la propria appartenenza alla comunità nazionale e il radicamento nello spazio locale. Nel paragrafo successivo,

¹⁸ https://www.instagram.com/simoh_kaabour/ (consultato il 17/3/2024).



approfondendo l'esperienza della scuola di attivismo civico, sarà possibile ritrovare diversi elementi dell'esperienza del coordinamento maturati anche grazie all'approfondimento della strategia della rappresentanza politica.

La scuola di attivismo civico

La Shape Academy, anche detta scuola di attivismo civico, è una parte del più ampio progetto SHAPE (*SHaring Actions for the Participation and Empowerment of migrant communities and Local Authorities*), finanziato dal fondo AMIF (*Asylum, Migration and Integration Fund*) della Commissione Europea, con l'obiettivo di promuovere il coinvolgimento delle persone con retroterra migratorio nei processi democratici e nella realizzazione delle politiche di integrazione. In particolare, mira a promuovere il dialogo tra autorità locali e comunità di migranti e incentivare la co-progettazione di progetti pilota a livello locale. Nel corso dei due anni del progetto (da gennaio 2022 a dicembre 2023) le attività si sono svolte in cinque diversi paesi europei: Croazia, Germania, Italia, Portogallo e Ungheria. Nel complesso ci sono stati 83 partecipanti, detti *shapers*, di cui 19 italiani. In ogni paese sono stati perseguiti degli obiettivi specifici e attuate delle strategie differenti, in risposta ai bisogni peculiari dei diversi contesti. In questa sede mi concentrerò sul caso italiano e in particolare sulle attività della scuola di attivismo civico.

Come anticipato, il CoNNGI è stato direttamente coinvolto nelle attività della scuola di attivismo civico. Ciò ha comportato che nel caso italiano ci fosse uno spostamento del focus dalle comunità migranti ai figli di migranti. Per il coordinamento è stata un'opportunità per aumentare il coinvolgimento delle "nuove generazioni" nei processi partecipativi, estendere la propria rete formando nuovi contatti verso la città di Milano e verso l'estero. Uno degli obiettivi era proprio "cercare di mettere piede su Milano"¹⁹ dove, nonostante siano presenti diverse associazioni di persone con retroterra migratorio, mancava una realtà che potesse essere un punto di riferimento stabile per il coordinamento (a differenza di Bologna, dove è presente Next Generation Italy). Non meno importante per il coordinamento era la volontà di favorire nuovi legami tra attivisti e associazioni di figli di migranti a livello internazionale, coerentemente con l'idea ambiziosa di costruire "una rete europea delle nuove generazioni".²⁰

¹⁹ Nota di campo, Centro Internazionale di Quartiere, Milano, 8 ottobre 2022.

²⁰ Secondo quanto comunicato sui canali social ufficiali del coordinamento, i lavori per la costruzione di una rete europea delle nuove generazioni sono stati avviati alla fine del 2021. CoNN-



La Shape Academy ha svolto un ruolo chiave all'interno del programma complessivo del progetto, perché costituisce la sede all'interno della quale i cittadini con retroterra migratorio e i decisori politici hanno acquisito la formazione e gli strumenti necessari per poter avviare un dialogo proficuo tra di loro. Senza questa parte, non sarebbe stato possibile arrivare all'elaborazione dei progetti pilota. Inoltre, è proprio in questo contesto che è possibile osservare l'elaborazione di strategie da parte dei figli di migranti per far sentire la propria voce nello spazio pubblico. Nel caso italiano questo ha coinvolto il comune di Legnano, in provincia di Milano. Grazie alle dimensioni più ridotte della città rispetto al capoluogo di regione e al rapporto diretto tra attivisti e amministrazione comunale, è stato più facile rispettare i tempi serrati del progetto (dal momento che non era obbligatorio che si realizzasse in una delle due città in cui si è svolta la Shape Academy). In questa sede, non mi soffermerò sugli sviluppi del progetto pilota, sia perché al momento in cui scrivo è ancora in fase di attuazione, sia perché la sua analisi va al di là degli scopi di questo contributo. Mi sono avvicinata alla Shape Academy senza avere esperienze pregresse di attivismo civico con associazioni di persone con retroterra migratorio. Questa condizione non ha costituito un deterrente alla mia partecipazione, dal momento che la Shape Academy, anche detta scuola di attivismo civico, è stata progettata proprio per dare una formazione agli attivisti. Infatti, hanno preso parte alle attività sia persone che erano già impegnate da anni nell'ambito dell'associazionismo, sia persone meno esperte. Questa pluralità di vissuti e differenti rapporti con l'attivismo si è rivelata a mio avviso vantaggiosa, poiché ha permesso uno scambio arricchente di punti di vista, conoscenze e competenze molteplici. Una delle partecipanti, che aveva maturato nel corso degli ultimi quindici anni una vasta esperienza nell'ambito dell'attivismo con diverse associazioni, ha potuto confermare che comunque la scuola è stata utile per "trovare degli spunti per diventare attivisti migliori".²¹

È legittimo chiedersi se sia necessaria una scuola per imparare a fare attivismo. Non credo che esista una risposta univoca a questo interrogativo, dal momento che le pratiche di attivismo sono molto variabili, per quanto riguarda i soggetti coinvolti, gli obiettivi, le tematiche e i metodi. Per quanto riguarda l'attivismo civico è importante che gli attori siano consapevoli di come agire in modo efficace nella sfera pubblica, degli ostacoli burocratici, delle modalità appropriate per venire incontro alle esigenze della comunità e tutelare i diritti. Sono richieste alcune conoscenze e competenze tutt'altro che intuitive, e dunque una for-

GI, 10 dicembre 2021 https://www.facebook.com/profile/100064596105799/search/?q=rete%20europea&locale=it_IT (consultato il 17/3/2024).

²¹ Nota di campo, Casa dei Diritti, Milano 14 Dicembre 2023.

mazione per gli attivisti può rivelarsi molto utile, anche se non è necessario che avvenga all'interno di un perimetro formale. Nel caso della Shape Academy, non si è trattato di una formazione di tipo scolastico, con una didattica frontale e teorica. I quattro incontri formativi, pur lasciando ampio spazio all'intervento di professionisti esperti, hanno mantenuto una dimensione laboratoriale, partecipativa e dialogica, intervallando momenti di riflessione, condivisione di conoscenze e competenze, con attività volte a rafforzare la coesione del gruppo. Queste attività si sono svolte tra ottobre e novembre del 2022, a seguito di una fase di ricerca preliminare, gestita dall'IRS, Istituto per la Ricerca Sociale, che era servita a individuare, attraverso dei focus group con dei cittadini di origine straniera nell'area milanese e bolognese, quali fossero le questioni importanti e le tematiche di interesse su cui concentrarsi. Gli incontri hanno affrontato i temi della comunicazione, del lavoro e dell'abitare. Ai partecipanti è stato richiesto un impegno non trascurabile in termini di tempo, dal momento che le attività si svolgevano di sabato dalla mattina fino a pomeriggio inoltrato. Ciò ha comportato indirettamente una selezione sui partecipanti, in base alle disponibilità orarie. Come ha affermato una dei partecipanti a conclusione dell'esperienza:

Partecipare a Shape è un privilegio: devi avere tempo ed energie da dedicare alla causa. Personalmente non mi sarebbe stato possibile, se non avessi avuto un lavoro con degli orari che mi avessero consentito di partecipare. La disponibilità di tempo e di energie degli attivisti è molto importante da tenere in considerazione perché da questa dipende la possibilità di far andare avanti o naufragare un progetto.²²

La prima parte è stata molto curata perché riguardava l'acquisizione di conoscenze per instaurare la successiva collaborazione con i decisori politici. Con l'inizio dell'anno nuovo, i gruppi sono passati alla parte operativa, sia sul fronte internazionale, sia su quello della realizzazione di eventi sul territorio locale. Sono stati organizzati dei momenti online di incontro tra gli *shapers* dei due gruppi italiani (gennaio 2023) e internazionali (17 febbraio 2023). L'incontro tra il gruppo milanese e bolognese ha permesso di mettere a confronto due esperienze diverse di attivismo civico, che hanno risentito delle caratteristiche specifiche dei territori. A Bologna c'è una tradizione consolidata di associazionismo delle nuove generazioni, come è stato enfatizzato anche dalla letteratura antropologica in merito (Riccio, Guerzoni 2009; Riccio, Russo 2009, 2011). Tra i partecipanti all'edizione bolognese della Shape Academy c'erano diverse persone attive in Next Generation Italy, associazione che mantiene un'attività

²² Nota di campo, Stoccarda, 11 dicembre 2023.

costante dal 2008, collaborando con le istituzioni. Il gruppo bolognese dunque aveva già una base da cui partire e la volontà di migliorare l'efficacia del proprio lavoro. Ho potuto constatare che l'organizzazione della scuola di attivismo civico a Bologna abbia beneficiato del fatto che diversi attivisti partecipanti si conoscessero già, mentre quella di Milano poggiasse su premesse meno solide. Quest'impressione è stata confermata anche dal confronto con altri partecipanti del gruppo milanese "Bologna appare più organizzata da questo punto di vista, e il gruppo bolognese più coeso".²³ Per contro, i partecipanti del gruppo bolognese avevano aspettative diverse rispetto a quello milanese, come ha riferito una partecipante: "Sono rimasta sorpresa da Milano, pensavo che in una città così grande e con molte opportunità ci fosse un maggiore radicamento delle associazioni delle nuove generazioni".²⁴ Anche se a Milano non mancano certo le esperienze di associazionismo dei figli di migranti (Camozi 2008; Cologna, Breveglieri 2003), i partecipanti alla Shape Academy milanese venivano da contesti più variegati e non c'era in questo caso un'associazione che emergeva rispetto ad altre.

L'incontro internazionale, invece, è stato finalizzato alla costruzione di una rete europea e all'organizzazione dei futuri incontri e ha aperto al confronto tra gli attivisti delle diverse nazioni partecipanti. Questo aspetto sarebbe stato poi approfondito tramite le *study visits*, importanti occasioni di scambio per conoscere le realtà degli altri paesi, che hanno coinvolto sia i politici, sia i cittadini con retroterra migratorio, e si sono svolte in Portogallo (Lusada), in Italia (Milano e Bologna) e in Germania (Stoccarda). Secondo diversi partecipanti sono state proprio le *study visits* a rappresentare uno dei momenti più importanti dell'intera esperienza, poiché dal confronto con le altre realtà europee, hanno potuto trarre spunti di ispirazioni per orientare le pratiche di attivismo in Italia.²⁵

Nelle visite all'estero, gli *shapers* partecipanti non erano presenti in rappresentanza solo della sezione di Milano o di Bologna, ma come gruppo nazionale, di persone italiane con retroterra migratorio. Nel confronto con gli attivisti degli altri paesi, l'italianità degli *shapers* è diventata un elemento distintivo ed è stata valorizzata rispetto alle diverse origini familiari, e alle diverse città di residenza, creando una maggiore coesione. Se in Italia, l'origine straniera degli *shapers* sembrava essere un elemento piuttosto evidente, all'estero il fatto di essere "figli di migranti" era diventato secondario rispetto a quello di essere e presentarsi come "italiani".

²³ Nota di campo, Milano, 19 gennaio 2023.

²⁴ Nota di campo, Milano, 19 gennaio 2023.

²⁵ Nota di campo, Stoccarda 10 dicembre 2023.

Da maggio in poi, i gruppi sono passati all'azione, organizzando eventi pubblici per offrire spazi di confronto tra cittadini con background migratorio e istituzioni. Il primo si è svolto il 6 maggio, a Milano presso la casa dei diritti il primo evento aperto alla cittadinanza, intitolato: "Shapers nuovi italiani costruttori del domani". È interessante notare anche qui non solo l'insistenza nell'uso di "nuovi italiani" e il richiamo al futuro. Il workshop prevedeva tre panel di approfondimento sulle tematiche già discusse negli incontri di formazione. L'obiettivo del workshop era quello di riformulare la percezione delle nuove generazioni italiane nell'immaginario collettivo, sottolineando la loro capacità di essere fonte costruttiva e migliorativa della società. Tutto questo, attraverso la partecipazione attiva per la realizzazione di una comune cittadinanza.²⁶

L'evento ha visto la partecipazione dei consiglieri Giungi, D'Amico e Tosoni, oltre che di Yomna Oraby Delegata Regionale del Servizio Civile Universale, vicepresidente dell'associazione Donne Arabe Eva. In questa occasione, si è potuto attuare il dialogo diretto tra attivisti e istituzioni. I consiglieri hanno potuto recepire le riflessioni elaborate dal gruppo di lavoro della Shape Academy, scaturite dall'esperienza soggettiva di vita quotidiana nella città. Si è trattata di un'occasione rara per poter esprimere direttamente le proprie opinioni e per potersi confrontare con chi si occupa di intervenire direttamente nel prendere decisioni trasformative per la città. Lo scambio di opinioni si è svolto su un piano equilibrato e di apertura all'ascolto reciproco, favorito dagli elementi comuni costruiti durante la fase di formazione. Il riscontro interno al gruppo di questa iniziativa è stato positivo "in un colpo solo abbiamo discusso con decisori politici, aperto canali di discussione e catturato il loro interesse! Non è per nulla cosa da poco!".²⁷ Tuttavia, l'iniziativa, che era ufficialmente aperta alla cittadinanza, ha avuto una partecipazione limitata per quanto riguarda la presenza di persone esterne.

Dal 10 al 14 maggio si è svolta la *study visit* in Italia, con la partecipazione delle delegazioni degli altri paesi. In questa occasione per i partecipanti è stato possibile accedere fisicamente agli spazi del comune e incontrare consiglieri e persone di riferimento per iniziare a intavolare un dialogo su alcune questioni emerse dalla discussione nella formazione: parità di diritti, inclusione, rappresentanza politica. Inoltre, è stato possibile avviare un confronto tra le due città sia dal punto di vista delle forme di attivismo e di associazionismo, sia in termini di partecipazione politica delle persone di origine straniera, sia per quanto riguarda le differenze tra le politiche messe in atto dalle due amministrazioni.

²⁶ Locandina *Nuovi italiani costruttori del domani* https://www.facebook.com/profile/100064596105799/search/?q=nuovi%20italiani%20costruttori&locale=it_IT (consultato il 17/3/2024).

²⁷ Nota di campo, Milano 6 maggio 2023.

Oltre agli incontri negli spazi dei comuni, è stata effettuata anche una visita per entrare maggiormente in confidenza con il territorio milanese, attraverso una strategia particolare, ovvero tramite la passeggiata interculturale del progetto Migrantour in Via Padova e nel quartiere Porta Venezia. Via Padova è considerata una delle strade più “multietniche” di Milano ed è spesso associato allo stigma della criminalità e della pericolosità nelle cronache locali. La zona di Porta Venezia è caratterizzata da una storicità della presenza migrante da decenni.

Sia in occasione dell’incontro del 6 maggio, sia durante la *study visit* mi è stato possibile riscontrare come la relazione diretta con i rappresentanti istituzionali abbia condizionato il posizionamento degli *shapers*. In primo luogo, attraverso l’adozione di una strategia di allineamento con il posizionamento del CoNNGI, che ne aveva curato la formazione, in modo da presentarsi in modo unitario e riconoscibile come “nuove generazioni italiane”. In secondo luogo, mettendo in pratica gli aspetti della formazione pertinenti alle strategie per persuadere e influenzare i decisori politici. In particolare, curando la comunicazione e facendo attenzione soprattutto alla forma in cui veniva strutturato il messaggio, ancora di più che il contenuto. La formalità, l’uso di un lessico tecnico e proprio del linguaggio politico, non sono elementi che si improvvisano, ma che devono essere acquisiti in modo preciso per essere messi in atto durante il confronto con i rappresentanti istituzionali. Fin dal primo incontro formativo sulla comunicazione, si è lasciato intendere quanto questo punto fosse importante:

La comunicazione è la base: saper comunicare è fondamentale, soprattutto quando si vuole dare un messaggio forte, che spaventa, diverso dal quotidiano. Se vogliamo riformulare la narrazione sui “nuovi italiani” o se vogliamo convincere, influenzare i decisori politici, il “come” ci si esprime è tanto importante, se non forse di più, rispetto al “cosa” si intende dire”.²⁸

Il fatto di parlare lo stesso linguaggio ed enfatizzare la comunità di intenti contribuisce a migliorare il dialogo. Alcuni esponenti del CoNNGI che avevano curato le attività di formazione si sono inoltre presentati nel ruolo di facilitatori in questi incontri, mettendo in campo le proprie conoscenze e capacità espressive ampiamente applicate in ambito associazionistico e anche nelle esperienze di rappresentanza politica. In questo contesto, comportandosi a tutti gli effetti come dei politici, sono riusciti a favorire ulteriormente lo scambio con i cittadini.

Questo aspetto è ritornato in modo più esplicito in un altro evento online, organizzato il 6 dicembre 2023, intitolato “Forme e spazi della partecipazione del-

²⁸ Nota di campo, Centro Internazionale di Quartiere, Milano, 8 ottobre 2022.



le nuove generazioni: cittadinanza, attivismo e rappresentanza”, con l’intervento di alcuni consiglieri comunali Abdullahi Ahmed (Torino) Othmane Yassine (Fermignano) oltre che della nuova presidente del CoNNGI Noura Ghazoui, di Sana El Gosairi dell’associazione Jasmine di Legnano (che si era candidata in consiglio comunale a Milano nel 2021, anche se non è stata eletta) e di Yassine El Ghlid, uno dei fondatori del movimento *Futuroèora*. Qui i pionieri dell’esperienza di rappresentanza politica del CoNNGI hanno potuto riflettere pubblicamente sulle strategie elaborate e sugli obiettivi specifici che si propongono in continuità con quelli strategici del coordinamento. Infine, l’ultimo evento si è svolto il 14 dicembre alla casa dei diritti di Milano per presentare le conclusioni dell’esperienza della Shape Academy, ribadendo l’importanza della partecipazione dei cittadini di origine straniera e il valore aggiunto che possano fornire alla comunità.

Conclusioni

Come si è visto, in Italia, l’attivismo dei figli di migranti nello spazio pubblico è fenomeno consolidato da oltre vent’anni, che oggi presenta un panorama ampio e diversificato dal punto di vista degli attori, degli obiettivi e delle strategie messe in atto. All’interno di questo quadro, il CoNNGI (Coordinamento Nazionale delle Nuove Generazioni Italiane), ha un ruolo molto importante, includendo oltre quaranta organizzazioni sparse dal territorio nazionale e collaborando con altre importanti realtà nazionali quali la Rete G2 e Italiani Senza Cittadinanza.

Il Coordinamento si distingue per il rapporto privilegiato con le istituzioni, in particolare con il Ministero del Lavoro e delle Politiche Sociali, che lo ha supportato fin dalle sue origini nel 2016. La prossimità con le istituzioni, influenza il modo in cui i membri delle associazioni che fanno a capo al coordinamento si posizionano nello spazio pubblico. Infatti, essi tendono a privilegiare le strategie di dialogo e di interazione diretta con i decisori politici locali per portare avanti le proprie istanze. Essi hanno compreso l’importanza di confrontarsi con le istituzioni per poter amplificare la propria capacità di azione sul territorio: infatti, se riescono ad ottenere il supporto dei decisori politici hanno maggiori opportunità di portare avanti iniziative a livello locale e agire concretamente per il cambiamento sociale. Non si tratta di un processo semplice e non si può improvvisare: richiede la conoscenza di meccanismi burocratici e lessico tecnico, la capacità di applicare strategie partecipative, il perfezionamento di abilità comunicative, di negoziazione e un atteggiamento diplomatico. Secondo quanto emerso dalla formazione nella

scuola di attivismo civico, è importante che i rappresentanti delle associazioni di origine straniera curino molto la comunicazione nel confronto con i decisori politici, in modo da mostrarsi affidabili e competenti e dare un'immagine di sé come "bravi cittadini", impegnati nel miglioramento della propria città attraverso l'attivismo, il volontariato, e a volte anche il proprio lavoro. Oltre a enfatizzare l'appartenenza alla comunità cittadina e il radicamento alla dimensione locale, in alcuni casi, essi tendono a rimarcare un forte legame con l'Italia e a mostrarsi come "sani patrioti", legati ai simboli nazionali come l'inno, la bandiera e la Costituzione.

In aggiunta al dialogo con le istituzioni, alcuni attivisti del coordinamento rivendicano il loro spazio all'interno di queste ultime, candidandosi direttamente in politica (soprattutto a livello delle elezioni amministrative). Le campagne elettorali risultano essere uno dei contesti in cui essi enfatizzano maggiormente la propria appartenenza alla comunità nazionale e dimostrano competenza in termini di cittadinanza attiva e dimestichezza nel muoversi all'interno del sistema politico locale. Il fatto che alcuni figli di migranti diventino rappresentanti dei cittadini all'interno delle istituzioni italiane costituisce una forte affermazione rispetto a chi non li considera come "veramente italiani".

Alla luce di queste esperienze è possibile comprendere meglio alcuni orientamenti della Shape Academy. La formazione all'attivismo dei cittadini di origine straniera è stata organizzata da CoNNGI con due edizioni parallele che si sono svolte a Milano e a Bologna. Il gruppo bolognese si è rivelato in parte già portatore di esperienza nell'ambito dell'attivismo civico, dal momento che alcuni dei partecipanti fanno parte dell'associazione Next Generation Italy che dialoga spesso con il comune. Quello milanese invece era più indietro, riflettendo una realtà maggiormente eterogenea e dispersiva dal punto di vista dell'associazionismo di persone di origine straniera e figli di migranti. Il CoNNGI ha potuto approfittare di questa occasione anche per "mettere piede su Milano" dove non c'era un'associazione di riferimento.

La Shape Academy ha costituito un'occasione per i partecipanti di confrontarsi direttamente con alcuni consiglieri comunali esponendo il proprio punto di vista e sollevando delle questioni puntuali. In questa circostanza è stato possibile confermare quanto anticipato nella formazione, ovvero l'importanza della modalità di presentazione e di comunicazione, in particolare per quanto riguarda il linguaggio, riprendendo le espressioni tipiche della comunicazione politica per ritrovarsi sullo stesso piano degli interlocutori. Dal momento che, in questo preciso contesto, i decisori politici erano intenzionati a favorire un processo partecipativo con i cittadini di origine straniera, i figli di migranti si sono presentati come "nuovi italiani" richiamando sia l'appartenenza alla comunità nazionale, ma anche il proprio retroterra migratorio. All'estero, invece,



gli *shapers* italiani erano riconosciuti dagli altri gruppi di attivisti in primo luogo come “italiani”, senza insistere sul carattere di novità. Inoltre, anche gli stessi partecipanti del gruppo hanno confermato la tendenza a rimarcare la propria italianità, nel confronto con gli attivisti degli altri paesi, mettendo in secondo piano l’origine straniera e le differenze tra le due città.

Bibliografia

Altin, R.

2022 *Fuoriclasse: migranti e figli di migranti (dis)persi nel sistema scolastico di un’area di frontiera*, EUT, Trieste.

Ambrosini, M., Molina S. (a cura di)

2004 *Seconde Generazioni. Un’introduzione al futuro dell’emigrazione in Italia*, Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.

Ambrosini, M.

2005 *Tra problemi sociali e nuove identità: I figli dell’immigrazione*, in R. Billi, *Integrazione e cittadinanza*, Italian Team Edizioni, Bologna, pp. 37-100.

Ambrosini, M. Caneva, E.,

2009 *Le seconde generazioni: nodi critici e nuove forme di integrazione. Sociologia e politiche sociali*, 12 (1), pp. 25-46.

Ambrosini, M., Pozzi, S.

2019 *Italiani ma non troppo? Lo stato dell’arte della ricerca sui figli degli immigrati in Italia*, Ricerca 5, Centro studi Medi, Genova.

Andall, J.

2002 *Second-generation attitude? African-Italians in Milan. Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28 (3), pp. 389-407.

Anderson, B.

1983 *Imagined communities. Reflections on the origins and spread of Nationalism*, Verso, London-New York.

Antonsich, M.

2018 *Living in diversity: Going beyond the local/national divide. Political geography*, 63, pp. 1-9.

Barberis, E.

2016 *Figli dell’immigrazione a scuola. Forme della discriminazione. La rivista delle politiche sociali*, 2, pp. 81-98.



Berrocal, E.G.

- 2010 Building Italian-ness through the Logic of the 'Other in Us' and the 'Self in the Other': An Anti-nationalist Approach to the Italian Debate on a New Citizenship Law. *Bulletin of Italian Politics*, 2 (1), pp. 69-90.

Benadusi, M.

- 2012 *Apprendistato e cittadinanza. Che fatica per le Seconde Generazioni!*, in L.M. Daher (a cura di), *Migranti di seconda generazione. Nuovi cittadini in cerca di un'identità*, Aracne Editrice, Roma, pp.131-146.

Camozzi, I.

- 2008 *Lo spazio del riconoscimento. Forme di associazionismo migratorio a Milano*, Il Mulino, Bologna.

Caneva, E.

- 2011 *Mix generation. Gli adolescenti di origine straniera tra globale e locale*, Franco Angeli, Milano.

Cannarella, M., Lagomarsino, F., Queirolo Palmas, L.

- 2008 *Messi al bando. Una ricerca-azione tra i giovani migranti e le loro organizzazioni della strada*, Edizioni Carta, Roma.

Ceravolo, F.A., Molina, S.

- 2013 Dieci anni di seconde generazioni in Italia. *Quaderni di Sociologia*, 63, pp. 9-34.

Chirco, L.

- 2014 *Le seconde generazioni dell'immigrazione e il web*, intervento a "Italiani stranieri d'Italia: ricchezza della diversità e sfide dell'integrazione e del multiculturalismo", Mostra d'Oltremare, Napoli.

Codini, E., Riniolo, V.

- 2018 L'attivismo delle seconde generazioni e la riforma della legge sulla cittadinanza in Italia. *Visioni LatinoAmericane*, 18, pp. 9-25.

Cologna, D., Breveglieri, L.

- 2003 *I Figli dell'immigrazione: ricerca sull'integrazione dei giovani immigrati a Milano*, Franco Angeli, Milano.

Colombo, E.

- 2007 Molto più che stranieri, molto più che italiani. Modi diversi di guardare ai destini dei figli di immigrati in un contesto di crescente globalizzazione. *Mondi Migranti*, 1, pp. 63-85.

Colombo, E. (a cura di)

- 2010 *Figli di migranti in Italia: identificazioni, relazioni, pratiche*, Utet Università, Torino.



- Colombo, E., Domaneschi, L., Marchetti, C.
2009 *Una nuova generazione di italiani. L'idea di cittadinanza tra i giovani figli di immigrati*, Franco Angeli, Milano.
- D'Agostino, L., Di Giovanbattista, C., Ferritti, M.
2016 *Cittadinanza, lavoro e partecipazione sociale: l'integrazione lavorativa delle seconde generazioni*, ISFOL, Roma.
- Dahinden, J.
2016 A plea for the 'de-migrantization' of research on migration and integration. *Ethnic and Racial Studies*, 39 (13), pp. 2207-2225.
- Eve, M.
2013 I figli degli immigrati come categoria sociologica. *Quaderni di Sociologia*, 63, pp. 35-61.
- Eve, M., Perino, M.
2011 Seconde generazioni: quali categorie di analisi?. *Mondi Migranti*, 2, pp. 175-193.
- Evolvi, G.
2017 Hybrid Muslim identities in digital space: The Italian blog Yalla. *Social Compass*, 64 (2), pp. 220-232.
- Filippini, F., Genovese, A., Zannoni, F.
2010 *Fuori dal silenzio: volti e pensieri dei figli dell'immigrazione*, Clueb, Bologna.
- Frisina, A.
2007 *Giovani musulmani d'Italia*, Carocci, Roma.
- Frisina, A., Hawthorne, C.
2018 Italians with veils and Afros: gender, beauty, and the everyday anti-racism of the daughters of immigrants in Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 44 (5), pp. 718-735.
- Giovannini, G., Queirolo Palmas, L. (a cura di)
2002 *Una scuola in comune. Esperienze scolastiche in contesti multietnici italiani*, Edizioni Fondazione Agnelli, Torino.
- Grimaldi, G.
2022 *Fuorigioco: figli di migranti e italianità. Un'etnografia tra Milano Addis Abeba e Londra*, Ombre Corte, Verona.
- Guerzoni, G., Riccio, B.
2009 *Giovani in cerca di cittadinanza. I figli dell'immigrazione tra scuola e associazionismo: sguardi antropologici*, Guaraldi, Rimini.



Hawthorne, C.

- 2021 *L'Italia Meticcia? The Black Mediterranean and the Racial Cartographies of Citizenship*, in G. Proglione, C. Hawthorne, I. Danewid, P. Khalil Saucier, G. Grimaldi, A. Pesarini, T. Raeymaekers, G. Grechi, V. Gerrand (eds.), *The black mediterranean: bodies, borders and citizenship*, Palgrave, London, pp. 169-198.
- 2022 *Contesting race and citizenship: youth politics in the Black Mediterranean*, Cornell University Press, Ithaca-London.

Lannutti, V.

- 2010 *Le seconde generazioni nella Regione Marche: modalità relazionali dei giovani migranti*, in G. Sospiro (a cura di), *Tracce di G2. Le seconde generazioni negli Stati Uniti, in Europa e in Italia*, Franco Angeli, Milano, pp. 124-170.

Levitt, P., Waters, M.C. (ed.)

- 2002 *The changing face of home: The transnational lives of the second generation*, Russell Sage Foundation Press, New York.

Macaluso, M., Siino, M., Tumminelli, G.

- 2020 *Seconde generazioni. Identità e partecipazione politica*, Franco Angeli, Milano.

Marroccoli, G.

- 2020 *Associazionismo etnico e carriere professionali: alcune differenze tra generazioni. Mondi migranti*, 3, pp. 173-190.

Marshall, T.H.

- 1950 *Citizenship and social class*, Cambridge University Press, Cambridge.

Nibbs, F.G., Brettell, C.B. (eds.)

- 2016 *Identity and the second generation: How children of immigrants find their space*, Vanderbilt University Press, Nashville.

Pastorino, V.

- 2022 *New Generations Gaining a Voice: Italian and German new generations against right-wing populist rhetoric*, in A.C. Regelman (ed.), *The Crisis and Future of Democracy*, Rosa-Luxemburg-Stiftung, Brussels, pp. 438-469.
- 2023 *Italian Citizenship and New Generations: The Cases of Italians Without Citizenship and CoNNGI*, in F. Fauri, F. Mantovani, *Past and Present Migration Challenges. What European and American History Can Teach Us*, Palgrave-Mac Millan, London, pp. 385-412.

Pilati, K.

- 2010 *La partecipazione politica degli immigrati: il caso di Milano*, Armando Editore, Roma.

Portes, A., Zhou, M.

- 1993 *The New Second Generation: Segmented Assimilation and its Variants. The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 530, pp. 74-96.



- Portes, A., Rumbaut, R. G.
2001 *Legacies: The story of the immigrant second generation*, Univeristy of California Press, Berkeley.
- Premazzi, V.
2012 *Giovani stranieri in rete per la costruzione di una nuova Italia, diversamente italiana*. *Minorigiustizia*, 4, pp. 37-44.
- Queirolo Palmas, L.
2006 *Prove di seconda generazione. Giovani di origine immigrata tra scuola e spazi urbani*, Franco Angeli, Milano.
- Queirolo Palmas, L., Torre, A.T.
2005 *Il fantasma delle bande. Genova e i latinos*, Fratelli Frilli editore, Genova.
- Remotti, F.
1996 *Contro l'identità*, Laterza, Bari.
2010 *L'ossessione identitaria*, Laterza, Bari.
2013 *Fare umanità: I drammi dell'antropo-poiesi*, Laterza, Bari-Roma.
- Riccio, B.
2016 *The ambivalent experiences of Italian second-generation associations*, in F.G. Nibbs, C.B. Brettell (eds.), *Identity and the Second Generation. How Children of Immigrants Find Their Space*, Vanderbilt University Press, Nashville, pp.104-123.
- Riccio, B., Russo, M.
2009 *Ponti in costruzione tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione. Cittadinanza e associazioni di 'seconde generazioni' a Bologna*. *Lares*, 75 (3), pp. 439-468.
2011 *Everyday practiced citizenship and the challenges of representation: second-generation associations in Bologna*. *Journal of modern Italian studies*, 16 (3), pp. 360-372.
- Ricucci R.
2010 *Italiani a metà. Giovani stranieri crescono*, Il Mulino, Bologna.
2015 *Cittadini senza cittadinanza. Immigrati, seconde generazioni e altre generazioni: pratiche quotidiane tra inclusione ed estraneità*, Edizioni Seb27, Torino.
2017 *Diversi dall'Islam. Figli dell'immigrazione e altre fedi*, Carocci, Roma.
2018 *Presente e futuro delle seconde generazioni fra integrazione e riconoscimento giuridico*. *Menabò di etica ed economia*, 76, pp.1-3.
2021 *Protagonisti di un paese plurale. Come sono diventati adulti i figli dell'immigrazione*, Edizioni Seb27, Torino.



Riniolo, V.

2019a. *I nuovi volti del cambiamento: le seconde generazioni in Italia* in *Venticinquesimo Rapporto sulle migrazioni*, ISMU, Milano.

2019b. Second-generation youths: Experiences of political participation in Italy. *Studi di sociologia*, 2, pp. 187-195.

2023 'Granted' and 'claimed' spaces of participation: The political activism of young immigrant descendants. *Migration Letters*, 20 (2), pp. 313-324.

Rumbaut, R. G.

1997 Assimilation and Its Discontents: Between Rhetoric and Reality. *The International Migration Review*, 31 (4), pp. 923-960.

Saitta, E.

2015 *Ethnicity and organizational process in 'mixed' media. The case of Yalla Italia*, in E. Bond, G. Bonsaver, F. Faloppa (eds.), *Destination Italy. Representing Migration in Contemporary Media and Narrative*, Peter Lang, Oxford, pp. 183-200.

Santerini, M.

2011 Le seconde generazioni tra integrazione ed esclusione. *Libertà civili*, 1, pp. 20-29.

Sayad, A.

1999 *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*, Seuil, Paris.

Thomassen, B.

2010 'Second Generation Immigrants' or 'Italians with Immigrant Parents'? Italian and European Perspectives on Immigrants and their Children. *Bulletin of Italian Politics*, 2, (1), pp. 21-44.

Tumminelli, G.

2021 *Seconde generazioni: specchio dell'integrazione?* in S. Ceschi, A. Socchiero (a cura di) *Una strada accidentata: Italia e Europa tra politiche migratorie e processi di integrazione*, Donzelli Editore, Roma, pp. 161-164.

Valtolina, G., Marazzi, A. (a cura di)

2006 *Appartenenze multiple. L'esperienza dell'immigrazione nelle nuove generazioni*, Franco Angeli, Milano.

Vicini, F.

2021 Fra Islam e italianità: Nuove seconde generazioni di musulmani nell'Italia monoculturale. *Antropologia Pubblica*, 7 (2), pp. 143-163.

2022 Il lato quotidiano dell'islamofobia. Micro-razzismo a scuola tra differenzialismo culturale e razzismo spirituale. *Etnoantropologia*, 10 (2), pp. 60-78.



Zanfrini, L.

2018 Cittadini di un mondo globale. Perché le seconde generazioni hanno una marcia in più. *Studi Emigrazione. International Journal of Migration Studies*, 60, pp. 53-90.

Zanier, M.L.

2018 *L'idea di cittadinanza nel processo di costruzione sociale della/delle identità degli immigrati stranieri. Il caso italiano tra prime e seconde generazioni*, in C. Carotenuto, E. Cognini, M. Meschini, F. Vitrone (a cura), *Pluriverso italiano: incroci linguistico-culturali e percorsi migratori in lingua italiana*, EUM, Macerata, pp. 609-621.

Zinn, D.L.

2010 Italy's second generations and the expression of identity through electronic medi. *Bulletin of Italian Politics*, 2 (1), pp. 91-113.

2011 'Loud and clear': the G2 Second Generations network in Italy. *Journal of Modern Italian Studies*, 16 (3), pp. 373-385.



Appartenenze virali

Nuovi italiani e italianità su TikTok

Viral Belongings

New Italians and *Italianità* on TikTok

Francesco Bachis, Università degli Studi di Cagliari
ORCID: 0000-0002-3299-8026; francesco.bachis@unica.it

Abstract. In recent years, TikTok has been the fastest-growing social network among younger generations. However, it has also been the least ethnographically investigated. In Italy, some new Italians have achieved celebrity primarily (but not exclusively) through videos centered on irony and humor on racism and overturning identity and cultural diversity stereotypes. They have produced complex and contradictory subaltern voices that transcend the boundaries of various hegemonic national identities. Their videos seem to position themselves outside and against the “contested narratives” of migrant literature and second-generation associations, two phenomena that have represented both the most structured attempt to acquire a voice in the public space and one of the objects of scientific interest concerning the presence of migrant children in Italy. Although aware of the centrality of migration in the construction of identity in Italy, the contribution examines the production of some Tiktokers coming from migration around the theme of *Italianità* (“Italianness”) from a perspective that aims to overcome a strictly migration-oriented approach in the study of social processes related to New Italians. On the one hand, the ironic strategies used by Tiktokers challenge their subaltern social positioning (expressing the ambition to become viral and successful), and on the other hand, their supposed cultural belonging (being necessarily connected to their origins). The irony used by Tiktokers towards some central themes in the construction of Italianness (language and “race”) contributes to a redefinition of the concept of *Italianità* itself, thanks to the success of these content creators.

Keywords: Netnography, TikTok, Migration, Second Generation, *Italianità*, Italy.

Introduzione

Mahmood fino all'altro ieri era solo un discreto cantante. Oggi, il simbolo dell'Italia multietnica e meticcia.

Non riuscite a non farci rientrare nelle vostre categorie, vero?

Dovete sempre metterci le catene ai piedi, sottolineare l'etnia e la provenienza, la sfumatura della pelle e la quantità di italianità misurabile nella lingua e nei modi di fare. [...] Mahmood come me, ed altri giovani che cercano di ritagliarsi a fatica un pezzo in questa società di vecchi maledetti e ridicoli pregiudizi, non è altro che un ragazzo con delle ambizioni che sta lottando per la sua bella fetta di mondo. Non è solo un ragazzo italo-egiziano. Una risorsa boldriniana. Uno di quelli nati qui che solitamente chiamano "ragazzi di seconda generazione" [...].

Quindi mettetevi l'anima in pace. Esistiamo e non parleremo solo di razzismo e di "integrazione". Parleremo di soldi, di amore, di rabbia, di cieli e schiaffi in faccia dati per non andare in galera. E non siamo il nuovo che avanza, ma la vita che fa il suo corso (Kan 2019).

Milano, 6 febbraio 2022. Mahmood ha appena vinto per la seconda volta il Festival di Sanremo. Incontra sua madre, Anna Frau, un'emigrata sarda. Un video di pochi secondi pubblicato sul suo profilo Facebook immortalava l'emozionante momento e viene ripreso da numerosi siti e testate. La camera si muove in maniera convulsa. Poi inquadra Mahmood che abbraccia Anna, visibilmente commossa, tra gli applausi dei presenti. La stringe a sé, le asciuga le lacrime e le carezza i capelli mentre attorno rimbomba il coro degli amici. Mahmood prende tra le mani il volto di sua madre e, con uno strascicato accento milanese, le dice: "*ia ti la credias cras*", che in sardo letteralmente sta per "già te lo saresti immaginato domani" (antifrasa per significare "non te lo saresti mai immaginato"). La frase, soprattutto in Sardegna, diventa "virale". Alessandro Mahmoud in quel momento ha quasi trent'anni. È nato e cresciuto a Milano, da madre sarda e padre egiziano. I genitori si sono separati durante la sua infanzia e lui, cresciuto con sua madre, non ha mai riallacciato i rapporti con suo padre. Parla sardo e italiano ma non arabo. Nelle interviste e nelle sue dichiarazioni parla spesso di radici. Si riferisce a quelle sarde.¹ Ciononostante, viene sistematicamente ascritto alla nozione di "seconda generazione". La sua è la "musica delle seconde generazioni" (Porcelli 2022); le riviste specializzate, così come i portali dedicati alla migrazione, tendono sin da subito a collocarlo in questo ambito (Pasca 2016) e d'altronde lui non sembra sottrarsi troppo, ad esempio partecipando come testimonial a progetti dedicati ai giovani venuti dalla migrazione (ANSA 2020).

¹ Nel corso del Festival di Sanremo 2024, non a caso, ha duettato con il Tenore di Bitti, forse il più celebre gruppo polifonico di tradizione orale della Sardegna.

Ma per quali ragioni un trentenne che potrebbe essere considerato in tutto e per tutto figlio di una emigrata sarda “in continente” deve necessariamente essere ascritto alle “seconde generazioni di immigrati” per via di filiazione (quasi) soltanto biologica?

La nozione di “seconda generazione” si è affermata inizialmente in riferimento all’ambito familiare e riproduttivo a partire dalla sociologia statunitense. Per prima generazione si intendeva quella dei migranti diretti, per seconda quella dei loro figli e così via. Tuttavia, nel corso del tempo, ha iniziato a indicare una serie di soggetti con caratteristiche diverse. Sia i figli dei migranti nati e cresciuti nel paese d’origine e successivamente “ricongiunti” in età scolare (la cosiddetta generazione 1.5, cfr. Suh *et al.* 2022), sia i figli di migranti nati all’estero e precocemente trasferiti nel paese d’approdo, sia i figli di migranti nati nel paese di immigrazione. Nel caso italiano l’opacità della nozione è ancora più evidente. Lo *ius sanguinis* porta al paradosso non solo di “seconde” ma anche di “terze generazioni” in “cerca di cittadinanza” (Guerzoni, Riccio 2009). L’ascendenza ricopre un ruolo centrale nell’uniformare un gruppo di soggetti estremamente eterogeneo non solo “per cultura” ma anche per status giuridico, tracciando una arbitraria linea di continuità intergenerazionale con una delle esperienze di vita dei genitori (o dei nonni). Agendo come una profezia che si auto-avvera, la nozione contribuisce paradossalmente a produrre una omogeneità di condizione e problemi all’interno del gruppo. In questo senso, sebbene con traiettorie biografiche anche profondamente diverse e relazioni complesse e sfaccettate con diverse forme di appartenenza, le cosiddette “seconde generazioni” si trovano a dover spesso affrontare problemi simili.

Come ha notato Giuseppe Grimaldi (2022, p. 22), nonostante queste criticità l’uso dell’espressione nella produzione scientifica è tutt’altro che scomparso. È interessante notare come in realtà essa è riprodotta, sebbene criticamente, anche nel mondo associativo dei giovani venuti dalla migrazione. La Rete G2, una delle principali realtà associative italiane fondata nel 2005 da “figli di immigrati e rifugiati nati o arrivati in Italia da piccoli”, propone una presa di distanza critica dall’espressione e rivendica una concezione dell’immigrazione come processo. Tuttavia, l’espressione “seconde generazioni” viene usata per auto-definirsi, rideclinandola come “seconda generazione dell’immigrazione” (Rete G2, s.d.). Se la nozione dal punto di vista analitico sembra ormai superata, c’è almeno un altro elemento che può spingere a non limitarsi a un mero approccio decostruzionista alle retoriche e alle politiche entro cui questa locuzione si iscrive: essa contribuisce a produrre un comune riconoscimento come “seconda generazione” al di là dello status giuridico di ciascuno, un processo dialettico delle appartenenze che si articola prima di tutto in rapporto al (non) essere riconosciuti o al volersi riconoscere come “italiani”. Se non è (o non è più) una

categoria analitica, quella di seconda generazione è perlomeno una “condizione” da indagare genealogicamente (Grimaldi 2022, pp. 43–70), una posizione sociale che implica trattamenti differenziali (se non sempre per diritto, certamente per relazioni sociali) e che si articola dialetticamente rispetto a una “italianità” mai pienamente riconosciuta e, in questa dialettica, rappresenta di per sé stessa una sfida per l’ordine nazionale delle cose (Malkki 1995). Per queste ragioni, intendo qui fare un uso provocatorio dell’espressione “nuovi italiani” per indicare genericamente giovani venuti dalla migrazione la cui “italianità” è costantemente messa in discussione. Assumo questa espressione prima di tutto come tentativo di messa in evidenza di un nodo centrale del conflitto. L’italianità dei “nuovi italiani”, prima di essere una rivendicazione politica di una parte consistente dell’associazionismo, è una categoria analitica che prova a mettere a fuoco al contempo il contenitore negato (il sentirsi parte di un qualcosa chiamato “Italia”) e una delle ragioni di subalternità e di presa di parola collettiva (cfr. Bachis 2023). Non va dunque vista secondo una postura “integrazionista” che la legge come condizione di fatto negata giuridicamente e politicamente, riproducendo con ciò una paradossale visione essenzialista delle identità (“le nuove generazioni migranti sono i nuovi italiani”), ma come postura politica atta a mettere in evidenza un *habitus* (uno tra gli altri) dei giovani venuti dalla migrazione, oggetto al contempo di misconoscimento (non sono “veri” italiani) e di poetiche di risemantizzazione della stessa italianità che mettono in discussione il suo carattere escludente (italianità concepita “in opposizione”). In questo senso l’uso politico della nozione può essere un contributo alla ‘demigrantizzazione’ dei nuovi italiani, sottraendoli all’inclusione automatica (per via “etnica” e per la loro condizione in rapporto ai processi di mobilità) entro le categorie della differenza (Dahinden 2016). Se, come è stato notato (Hui 2016), lo stesso affermarsi dei *migration studies* ha contribuito all’alterizzazione dei migranti e alla normalizzazione della loro visione come “gruppo eccezionale”, ciò risulta ancor più evidente per quanto riguarda i giovani venuti dalla migrazione, a prescindere dalla propria traiettoria biografica.

Questo contributo,² a partire da una indagine intorno ad alcuni tiktokker venuti dalla migrazione, intende prendere in esame da un lato le strategie di denuncia e presa di distanza ironica dalle forme più comuni di misconoscimento dell’italianità dei nuovi italiani, dall’altra evidenziare come, a partire da un riconoscimento del processo di risemantizzazione del concetto stesso da parte dei

² La ricerca è stata condotta nel quadro del progetto *TransEu. Transcultural Europe in the Global World*, finanziato dal bando Erasmus+, EU Solidarity Corps, Jean Monnet Information Project (2020) con capofila l’Université Paris Nanterre. Ringrazio i referee anonimi di *Antropologia Pubblica* per gli stimolanti suggerimenti e le critiche alla prima versione dell’articolo.

giovani, la loro produzione contribuisca più che a “demigrantizzare” le migrazioni a “migrantizzare” la cittadinanza, mettendo in luce le connessioni tra “the formal exclusions of noncitizenship and the multiple, and sometimes informal exclusions within citizenship” (Anderson 2019). In questo senso, vedremo come l’aspirazione a “diventare virali”, funzioni da motore per la riproduzione di poetiche e pratiche digitali che ridisegnano e rinegoziano continuamente diversi repertori retorici sull’italianità (e su altre forme di “identità”), facendo emergere una dialettica tra mobilità e immobilità, tra “lo stare” e “il muoversi”, tra “le origini” e “la vita” che non riguardano ormai più soltanto le cosiddette “seconde generazioni”.

Per una etnografia di TikTok: questioni di metodo

TikTok è un *hosting service* sviluppato dalla compagnia cinese ByteDance che, tramite una app per dispositivi mobili, consente agli utenti di produrre, modificare, condividere e commentare brevi video che vanno dalla durata di pochi secondi a qualche minuto. La sua ascesa a livello globale è stata letta al contempo come motore e esito di elementi di ordine culturale, economico e tecnologico della cosiddetta “screen ecology” cinese (Su 2023). Nel 2021 una agenzia statunitense specializzata ha registrato come il suo sito internet sia stato il più popolare al mondo (Tomé, Cardita 2021).

Al di là di questi dati, TikTok ha certamente rappresentato negli ultimi anni il social network più in crescita tra le generazioni più giovani (Cervi 2021). In Italia gli utenti dei social media sono al 2023 quasi 44 milioni, pari al 74,5% della popolazione totale. TikTok rappresenta soltanto il terzo social media (dopo Facebook e Instagram) e la sesta piattaforma social (Kemp 2023). Tuttavia, il suo uso (e la sua crescita) interessa soprattutto le coorti più giovani. Secondo dati prodotti dalla stessa ByteDance, a ottobre 2023 TikTok aveva superato in Italia i 19 milioni di utenti, pari al 43% dell’intera platea social (TikTok 2023). Come è stato notato (Abidin 2020, p. 20), nonostante questa crescita, TikTok sembra essere di gran lunga il social network meno indagato etnograficamente. L’antropologia digitale e della rete internet ha subito una espansione a partire dalla fine degli anni ’90 lungo tutti i primi decenni del nuovo secolo. Sin dai primi lavori (Miller, Slater 2000) una particolare attenzione è stata dedicata alle questioni di metodo e agli approcci etnografici. Gli aspetti di pervasività della rete caratterizzati dall’integrazione con la vita dei soggetti in misura imprevedibile, dall’incorporazione delle pratiche che sfidano la sua presunta globalità uniforme, e dal carattere quotidiano del suo utilizzo sono apparsi presto una sfida metodologica (Hine 2015). In questo senso, l’interesse per i media digitali

ha portato al contempo a un dibattito intorno al rimodellamento delle pratiche etnografiche nei nuovi contesti e alla riconfigurazione delle stesse in terreni “tradizionali” (Pink et al. 2016), un processo che ha condotto da un lato a una certa tendenza alla strutturazione dei metodi “classici” in ambiente digitale anche in risposta ai metodi di indagine quantitativa largamente dominanti in rete (Boellstorff et al. 2012), dall’altro a forme di interazione più sperimentali che provano a superare questa stretta dicotomia (Nafus 2018). Dall’interesse per le relazioni tra l’umanità e la tecnologia, per il suo uso e per l’impatto con le percezioni del mondo e delle appartenenze, si sono andati in seguito sviluppando terreni connessi con l’ascesa del cosiddetto new web, in special modo con l’avvento dei social media. Son qui divenuti evidenti due aspetti già in nuce presenti nelle prime riflessioni antropologiche sui social media. L’aspetto “polimediale” della comunicazione social (cfr. Madianou, Miller 2012) e il rapporto dialettico e nient’affatto scontato tra mondi “reali” e “virtuali”, elemento che ha spinto provocatoriamente Daniel Miller (2016) a interrogarsi su “come il mondo ha cambiato i social media”.

In Italia, pur in quadro di crescente interesse antropologico per i social media in generale (Biscaldi, Matera 2019, 2023; Mangiameli, Zito 2022; Nicolescu 2016), e in particolare per le pratiche e le poetiche connesse alla mobilità (Bachis 2020; Santanera 2022; Pilotto 2023), sembrano pochi i tentativi di fare i conti con TikTok (Cfr. Guerzoni, Toro Matuk 2022; Bachis 2023). Una traccia di questa “disattenzione” sembra riscontrabile anche a livello globale. Daniel Miller, uno dei più influenti antropologi che si occupano di mondi digitali ha quasi ritrattato un post sul blog del progetto *Anthropology of Smartphone and smart ageing* dell’UCL in merito all’importanza di guardare con attenzione alle dinamiche interne di TikTok (Miller 2022). Eppure, questo social network sembra portare a compimento ultimo quel passaggio (anche, ma non solo) tecnologico verso la centralità degli algoritmi nelle piattaforme. Un elemento che ha segnato una trasformazione profonda delle pratiche di rappresentazione del sé, uno degli interessi preminenti dell’approccio etnografico alla rete (Kaliyammurthy, Schau, Gilly 2022).

Insomma, pare che sia difficile per gli antropologi e le antropologhe “prendere sul serio” TikTok, rispetto ad altri social network, e che ciò influenzi non solo le forme di comunicazione ma anche i terreni di ricerca. È vero che una parte rilevante del problema è dato dalla distanza tra l’età dei fruitori e quella degli studiosi. Senza alcun dubbio i primi utilizzano, ormai anche per la comunicazione e divulgazione del proprio lavoro, altre piattaforme (Facebook e X principalmente). Inoltre, le modalità di ricerca “in presenza” adottate da molti rendono più complessa l’attività etnografica. Resta tuttavia l’impressione che un rumore di fondo, simile a quello che un tempo Gramsci

denunciava per il folclore, contribuisca a rendere meno interessante questo spazio digitale. I principali approcci etnografici a questa piattaforma sembrano infatti restare confinati ad alcuni interessi specifici di ricercatori e ricercatrici, come i *celebrity studies* di Crystal Abidin (2018, 2020), antropologa che si è occupata anche di Instagram e che ha sviluppato negli anni ricerche sulle sfide musicali (Vizcaíno-Verdú, Abidin 2022) e sulle relazioni intergenerazionali su TikTok (Zeng, Abidin 2021). In altri casi si esplorano le possibilità di espansione degli orizzonti pedagogici e di ricerca collaborativa del social network (Liber, Yogarajah, Austin Locke 2023), segnalandone le potenzialità nel riconfigurare le relazioni tra insegnamento, apprendimento e ricerca oltre e contro paradigmi gerarchici, in un ambiente digitale modellato dagli algoritmi. Proprio questo appare uno dei terreni più promettenti (Rodgers, Lloyd-Evans 2021; Cerretani 2023) a partire dalle “storie” che si costruiscono in rete intorno al loro funzionamento (Schellewald 2022), in parte riprendendo le prime embrionali proposte di ricerca etnografica “con” e “su” gli algoritmi, intesi come “part of broad patterns of meaning and practice that can be engaged with empirically” (Seaver 2017). Altri ancora provano a leggere le diverse forme di comunicazione che si producono sul social network (Schellewald 2021). Numerosi lavori si pongono al confine con le scienze della comunicazione e presentano ricerche sull’espressione politica su TikTok (Literat, Kligler-Vilenchik 2019) con particolare riferimento all’*alt-right* (Weimann, Masri 2023), sul carattere compulsivo dello scroll e dell’essere continuamente connesso nei social media in genere (Lupinacci 2021), o sull’influenza della modalità di inquadratura verticale sull’esperienza visiva dei soggetti (Wang 2020). Da un punto di vista psicologico, più che i tratti della personalità, sono le motivazioni degli utenti, soprattutto il desiderio di autorappresentazione, interazione sociale, ed evasione dal quotidiano, che rappresentano elementi di orientamento del comportamento (e del successo) degli users di TikTok (Omar, Dequan 2020). Nonostante alcuni tentativi di lettura più generale (Zeng, Abidin, Schäfer 2021), l’approccio etnografico a TikTok sembra ancora non aver maturato un solido dibattito di metodo e si muove sempre a metà strada tra una *internet related ethnography* quasi obbligata in ogni campo della ricerca etnografica e una ibridazione non sempre ordinata con altre metodologie.

La postura e il posizionamento che ho scelto è, provvisoriamente, quello di una pratica immersiva su TikTok slegata dalla frequentazione dei soggetti, che provi a connettere il più possibile l’acquisizione piena delle pratiche digitali e quella delle attitudini spaziali e corporee connesse all’uso.

Ho iniziato a occuparmi di TikTok nell’estate del 2020 quando un amico mi inviò via WhatsApp un video dell’allora ancora poco noto Khaby Lame (Figura 1).



Fig. 1. *Come sono arrivato in Italia, come pensa la gente* (Fotogramma da @khaby.lame. 2020, TikTok).

Un ragazzo afrodiscendente, ripreso di profilo a mezzo busto, si muove a ritmo di musica su un'immagine di sfondo che mostra la vista dall'oblò di un aeroplano. In alto una didascalia: "come sono arrivato in Italia". Dopo pochi secondi, il ragazzo è ripreso in primo piano e urla: cambia la musica e le immagini di sfondo. Khaby Lame è impegnato a nuotare a fatica, a combattere con uno squalo, a sbarcare da un motoscafo. Finalmente arriva esausto su una spiaggia. La didascalia recita: "come pensa la gente" (@khaby.lame 2020).³

Dopo aver scaricato l'app e aperto un mio profilo, ho utilizzato TikTok quotidianamente in ufficio, concentrando la mia attenzione sui giovani venuti dalla

³ I video di TikTok, secondo una prassi ormai consolidata, verranno citati facendo precedere il simbolo "@" al nome di profilo del *content creator* a indicare l'*handle* di riferimento e il fatto che non sempre è possibile risalire all'effettivo autore. Per rendere più fruibili i riferimenti video sono stati espunti gli hashtag, tranne nel caso in cui il "titolo" del post fosse composto solo da questi. Tutti i post e i commenti citati sono pubblici.



migrazione, anche con la finalità di “influenzare” la mia ForYou (la *timeline* nella quale scorrono i video di TikTok) e provare a “dialogare” con l’algoritmo per costruire una campionatura “a palla di neve”. Tuttavia, solo con un impiego spazialmente e temporalmente separato dal mio lavoro, sarei riuscito ad avvicinarmi all’uso “nativo” del social network. Dovevo occupare gli spazi della vita quotidiana, esattamente come gli adolescenti e i postadolescenti. Presi allora l’abitudine di utilizzare TikTok soltanto nei momenti di pausa, durante i viaggi, nei tempi morti della vita quotidiana. È proprio durante questa pratica che potremmo dire ‘intensiva’ che iniziarono a presentarsi i problemi di posizionamento, le perturbazioni del terreno che in qualche modo producevano una “mancata corrispondenza” tra il mio status di ultraquarantenne maschio bianco e l’uso pubblico e in luoghi pubblici che facevo di questo social network. Se inizialmente gli sguardi dei più giovani mi sembravano segnare un accattivante interesse per un *boomer* che frequenta TikTok, col passare del tempo imparavo a interpretarle come le forme di commiserazione che Zeng e Abidin (2021) avevano individuato come caratteristiche della *memification* delle differenze generazionali nei commenti di TikTok. Ho dovuto introdurre strategie di dissimulazione specifiche per poter proseguire la ricerca e ritagliarmi spazi quotidiani fuori dagli occhi indiscreti di altri ai quali dover giustificare la mia pratica quotidiana con un social in cui continuavo a rimanere “straniero”, sebbene “di professione”.

Due anni dopo, mentre presentavo i primi risultati della ricerca a due classi di un Liceo di Cagliari, chiesi a bruciapelo agli studenti: “perché usate TikTok?” La risposta fu unanime. “Perché speriamo di diventare virali”. Vedremo come questo bisogno, che sembra connettere le pratiche di visibilità all’“economia delle attenzioni” (Goldhaber 1997), non sia vissuto come una contraddizione con le pratiche e le finalità anche politiche dei nuovi italiani. Come ha affermato Moustapha Thiam, fondatore della prima agenzia web di e per afrodiscendenti (Afro Influencers), “è marketing, certo, ma ben venga se serve a far capire che ci siamo” (Marrocco 2021).

Nuovi Italiani su TikTok

Un articolo pubblicato sulla *newsroom* di TikTok Italia, per “festeggiare” i 19 milioni di utenti (TikTok 2023) è un interessante punto di partenza per riflettere su nuovi italiani e italianità. Secondo una prassi consolidata, la comunicazione intorno alle “cifre tonde” di un prodotto social in ascesa serve non solo a sviluppare strategie di promozione e di motivazione dell’utenza ma anche a mettere in evidenza le “tendenze” più importanti. Sebbene la tipologia di contenuti presenti su questo social network possano indurre a immaginare una più mar-

cata “deterritorializzazione” della produzione e della fruizione,⁴ questi articoli redazionali sono spesso orientati alla valorizzazione di uno specifico locale (su base nazionale). Si rifanno (e in una certa misura alimentano) a un immaginario dell’italianità. Al di là dei *trend topic* globali, questi prendono in esame soprattutto quelli locali, come la musica, (#Sanremo2023, 2,9 miliardi di visualizzazioni) e il calcio (#scudetto2023, 194 milioni di visualizzazioni). Un’attenzione particolare assume il cibo, declinato come caratteristica importante dell’essere e sentirsi italiani. La creatività è un altro asse portante dell’articolo, connessa alle nozioni di “sostenibilità” e “inclusione”. Ed è qui che, tra #EcoFashion e #SecondaMano fa la sua comparsa anche la “seconda generazione”.

I redattori danno la parola a Tasnim Ali (@alitanim), una *content creator* romana di 24 anni, di padre egiziano. Attiva anche su Instagram, riscuote un discreto successo su TikTok (750 mila follower a fine 2023) principalmente attraverso contenuti legati al make-up e al cosiddetto *islamic fashion*. Pubblica spesso anche video sull’*hijab*, sia tutorial che contenuti in risposta ai più diffusi stereotipi sul velo come strumento (esclusivo) di sorveglianza e dominio, giocando sulla dialettica tra desiderio e controllo sociale che caratterizza, in generale, una parte consistente dei contenuti social prodotti da giovani musulmane sul tema (cfr. Waltorp 2020, pp. 89-126).

TikTok mi ha permesso di incontrare una community inclusiva e aperta pronta ad ascoltare la mia voce e accogliere con curiosità i miei racconti. Assieme abbiamo affrontato temi importanti, abbattendo pregiudizi e ritrovandoci uniti da un sentimento che va oltre le differenze. Su e con TikTok sono cresciuta raccontando la mia cultura, le mie radici e il mio percorso di vita [...] (TikTok 2023).

È plausibile che al fondo di questa scelta (di marketing) ci siano almeno due elementi: i giovani venuti dalla migrazione, per ragioni generazionali, sono con tutta probabilità percentualmente molto più presenti su TikTok rispetto alla popolazione totale; una parte non irrilevante dei tiktoker di successo in Italia viene dalla migrazione.

Volendo utilizzare il criterio dei tiktoker con più follower,⁵ a novembre 2023 i *content creator* che pubblicano dall’Italia o principalmente in italiano e superano

⁴ Il caso più esemplificativo è da questo punto di vista il successo di Khabii Lamé, quasi totalmente legato da qualsiasi ancoraggio a una specifica lingua. Vedi oltre.

⁵ Questo criterio non è sempre esaustivo dell’effettiva “efficacia” o diffusione dei contenuti creati, né della “celebrità” del *content creator*. Soprattutto nel campo del marketing si utilizzano spesso anche altri parametri a partire dal cosiddetto *engagement*, ovvero la capacità dei contenuti di produrre condizioni, commenti e approvazione, o ancora specifici algoritmi che “ripuliscono” i dati grezzi dei profili e dei contenuti per misurarne l’effettivo impatto.



i cinque milioni di follower sono 41 (Mr. Keba 2023). Tra questi, sei sono giovani venuti dalla migrazione. Il numero cresce notevolmente se si considerano quelli con più di un milione di follower.

Il più noto è certamente Khabane Lame (@khaby.lame). È il tiktokker più seguito al mondo con oltre 161 milioni di follower a gennaio del 2024. È un ex operaio nativo di Dakar, cresciuto a Chivasso. Licenziato dall'azienda per cui lavorava nelle prime fasi della pandemia da Covid 19, inizia a pubblicare brevi video su TikTok, collocandosi in quella ondata di users che hanno avuto accesso alla piattaforma proprio in conseguenza dello stato pandemico. Vede crescere esponenzialmente il suo successo a partire dalla pubblicazione di contenuti in cui ironizza sui cosiddetti *life hack*, video in cui si descrivono soluzioni per piccoli problemi quotidiani. Lame si burla di alcuni di questi prodotti che rendono questioni semplici eccessivamente complicate. Chiude i suoi video con un gesto che lo rende celebre ben oltre il mondo dei social media: il movimento delle mani a palmi aperti con la finalità di evidenziare la facilità della soluzione. In buona sostanza i nuovi italiani che operano nelle fasce di discreto o minore successo che incontreremo a partire dal prossimo paragrafo, hanno a disposizione un repertorio di pratiche che spesso, al di là dei contenuti, rappresentano un modello al quale fare riferimento, non solo per le tecniche di comunicazione ma anche dal punto di vista della comune "condizione di seconda generazione".

L'italianità dei nuovi italiani

Questioni di lingue

Una donna afrodiscendente con gli occhiali da sole e le trecchine, si inquadra in primo piano in modalità video-selfie stesa su una sdraia in veranda. La didascalia riprende il parlato. "È sempre bello quando ogni giorno lavori al McDonald e ogni giorno capita sempre il classico cliente che ti guarda e dice 'Oh mio Dio, non mi aspettavo che tu parlassi così!'" La voce è pacata e rilassata, con una lieve inflessione regionale del nord Italia. Lentamente cambia tono. Il discorso si fa più deciso. "Cioè? Esattamente come ti aspettavi che parlassi?" La camera si muove in maniera frenetica. La donna cambia espressione e mimica facciale. Imita visibilmente gli stereotipi linguistici sulla cadenza *black*. "Cioè, ti aspettavi tipo un 'vuole big Mac o vuole chicabuga? Ok, cicabuga sarà. Grassie'" (@miss.steph99 2021).

Sebbene Stephany non appartenga alla fascia "più alta" dei *content creator* (120 mila follower e 3,5 milioni di like totali) questo video colleziona ben 4 milioni di visualizzazioni, 641 mila like e quasi 11 mila commenti. La sua capacità di

scherzare sugli stereotipi linguistici e “razziali” si porta dietro molte reazioni che coinvolgono giovani venuti dalla migrazione. È una fotografia piuttosto nitida di una condizione prima di tutto linguistica. Molte commentatrici e commentatori sottolineano la pluralità dei repertori linguistici dei giovani venuti dalla migrazione, in contrapposizione ad una incapacità di uscire dal binomio dialetto/lingua che viene ascritta ai nativi. @jas.wy, come tanti altri, evidenzia la sua competenza plurale: “sono nata qui ma sentirmi dire ‘parli molto bene l’italiano’ mi dà un fastidio cane. I can speak perfectly 6 languages, et toi?”. Si fa strada una partizione “noi/loro” in cui il saper parlar bene una lingua è prerogativa dei giovani venuti dalla migrazione, al di là del fatto che la lingua possa essere l’italiano o un’altra (“parliamo meglio noi di loro, c’è gente che dice kitchen o big match”). L’aspetto del video che riscuote maggior successo sembra essere la prossemica dell’autrice e il rovesciamento dello stereotipo linguistico (soprattutto “chicabuga” per “cheeseburger” e “grassie” per “grazie”). Un caso analogo è quello di Arnold Cardaropoli (@4rnol4) che fa emergere in maniera chiara quanto la “condizione di seconda generazione” sia in realtà slegata persino dalla migrazione in senso stretto. Arnold è un ragazzo napoletano afrodiscendente di 23 anni. Con i suoi genitori adottivi e altri due fratelli produce video basati su situazioni familiari il cui format è l’exasperazione dello stereotipo della madre italiana severa e i tentativi dei giovani figli di sfuggire alle maglie strette del suo controllo. Quasi un testimonial del mondo associativo di promozione delle adozioni e dell’affido (cfr. Italia Adozioni 2022), ha oltre 738 mila follower e 22 milioni di like. In un video girato con sua madre viene ripreso nel vano tentativo di uscire di casa con una bottiglia di brandy in mano. Alle rimostranze della madre risponde “Io, io non capire italiano, io non capire italiano!”.

Mamma: No, no. Tu sei furbo, capisci solo a modo tuo l’italiano, capisci.

Arnold: No io, io non capire italiano, qua c’è scritto brandy e io ho preso.

Mamma: Posa chista bottiglia, perché sennò questa... [mostra un mestolo] la vedi questa? Qua, ti prendo [indica la fronte]. Come, non capisci italiano? Parli quattro lingue! Non capisci italiano... e poi c’è scritto brandy, brandy non è italiano (@4rnol4 2024).

In altri contenuti la competenza dell’italiano viene evocata in contesti diversi dall’Italia. L’italiano diviene parte di un repertorio di *italianità* nella misura in cui è possibile valutarne le distanze rispetto ad altre lingue, prima di tutto l’inglese. È questo il caso della diffusa produzione di video con due protagonisti in cui l’italiano enuncia delle parole inglesi diffuse nell’uso dell’italiano così come vengono pronunciate in Italia mentre, al suo fianco un madrelingua inglese pronuncia le stesse parole “correttamente”. È una tendenza particolarmente

presente in tutti i social network e anche tra i nuovi italiani, specie tra quelli che si trovano fuori dall'Italia (cfr. @kiro_ebra 2022). In questo caso l'utilizzo di termini in lingua inglese con una pronuncia strettamente legata all'apprendimento "nativo" dell'italiano contribuisce alla rivendicazione della propria "italianità" attraverso la competenza negli usi locali di una lingua altra.

Molti altri *content creator*, come Stephanie, hanno basato il loro successo sull'inversione dello stereotipo linguistico sulla lingua dei propri genitori, soprattutto quelli con un retroterra migratorio dall'Albania.⁶ Tuttavia, tra gli afrodiscendenti sembra emergere un uso differente in cui gioca un ruolo fondamentale non soltanto la "competenza" dell'italiano, elemento che permette di prenderne le distanze attraverso l'imitazione di ciò che si presume debba essere l'italiano parlato da un "nero", ma anche l'uso e la rivendicazione della pluralità di repertori linguistici a cui si ha accesso. Questa postura, come vedremo, mette in discussione la co-naturalizzazione di razza e lingua e pratica una loro denaturalizzazione, attraverso la messa in evidenza delle diverse competenze linguistiche (Rosa, Flores 2017).

Jazmean Alpha (@jazmeanalpha) ha 25 anni. È nata e cresciuta a Roma e si è poi trasferita a Londra per studio e lavoro. Ha un discreto numero di follower, 386 mila, e quasi 15 milioni di like complessivi. Pubblica spesso contenuti in cui fa riferimento alle sue origini ivoriane. Ci scherza sopra e le commenta con chi la segue. I contenuti di maggior successo son quelli in cui si racconta a partire dal modello degli "italiani all'estero", la cui sottocategoria "italiani in UK" è particolarmente diffusa.

In un video selfie si riprende a mezzo busto, ben truccata, con il suo solito parlato rapidissimo, accompagnata da molte espressioni facciali. Ha i capelli tenuti da una fascia leopardata. La didascalia riprende il parlato.

Mi stavo sentendo con questo ragazzo italiano e mi ha detto: "comunque le francesi mi fanno proprio schifo. Odio il loro accento, mangiano anche le lumache e sono veramente brutte".

Parte una leggera musica di sottofondo. Jazmean cambia espressione. Il volto si fa più corrucciato. "Io ero tipo... 'Pardon?'" Accosta leggermente la mano all'orecchio. Inizia a muovere in maniere rapida le mani. La didascalia passa dall'italiano standard a un francese molto semplificato e gergale. "T[u] a[s] di qua sur les meufs françaises? Qui t'a dit que j[e ne] parle pas français déjà? Qui t'a dit que j[e ne] parle pas français?" Muove rapidamente il volto verso il

⁶ Si veda a questo proposito il caso del *content creator* e cantante di origini albanesi Emanuell Asslani (cfr. Bachis 2023).

telefono, a mimare una testata: “je vais t’écraiser!” (@jazmeanalpha 2021b). È evidente l’uso del francese per autorappresentarsi come plurilingue e dimostrare le proprie capacità.

I suoi contenuti, infatti, richiamano spesso questa pluralità di competenze linguistiche e i commenti permettono di far emergere posture simili da parte di molti ragazzi e ragazze afrodiscendenti. La rivendicazione del francese come lingua “di famiglia”, non senza ironia sul tipo di francese parlato a casa, aumenta la complessità delle appartenenze linguistiche rivendicate. Tuttavia, proprio la condizione di mobilità (verso Londra) permette a Jazmean di giocare spesso con gli stereotipi dell’italianità e della lingua italiana.

In un altro video-selfie (@jazmeanalpha 2021a) si muove in maniera frenetica e parte con il suo solito eloquio in inglese rapidissimo e con cadenza “afro”. La didascalia riprende il parlato. “I was chatting to this guy, and he was like ‘I am so glad you are not Italian!’ My ex was Italian and all they do is shout ‘Mamma mia, Vaffanculo’, all the time”. Stacco di camera. Si sente una musica di sottofondo e Jazmean passa all’italiano. “Eh... L’apparenza inganna, tesoro”. Inforca dei grandi occhiali da sole. “Sono italiana anch’io. Nera, italiana”. Fa la sua comparsa un emoticon che indica stupore e paura. “Ma che sorpresa!” Jazmean inizia a cantare e muove le mani a ritmo. “Volare, oh, oh. Prendere o lasciare...” (Figura 2).

Qui un *topos* centrale nelle produzioni TikTok (la ragazza che scarica il ragazzo per una gaffe) diventa elemento per rivendicare la propria “italianità” a partire dagli stereotipi linguistici britannici sull’italiano (“mamma mia”, “vaffanculo”). Inoltre, la “riconoscibilità razziale” dei nuovi italiani, che rappresenta uno degli strumenti di produzione della loro condizione differenziale, qui viene ironicamente denunciata in un contesto in cui a fare problema non è l’elemento di appartenenza al gruppo del “noi” (“noi britannici”) ma a quello del “loro” (“loro italiani”). Insomma, Jazmean sembra dirci che mentre è acquisito, per un giovane britannico, che esista un/a “inglese nero/a”, egli non si aspetta che il “nero” o “la nera” possa essere italiano/a. Vedremo oltre come gli elementi somatici su cui si poggiano i processi di razzizzazione assumano configurazioni ancora più complesse e non riducibili alla contestazione dello slogan razzista “non ci sono neri italiani”.

Questioni di pelle

“Devo toccare una tematica che, ragazzi... mi interessa troppo”. Un giovane afrodiscendente è ripreso a mezzo busto in modalità video-selfie. Il profilo da cui pubblica è condiviso con suo fratello. Sono @iblackdavils, due milanesi con 40mila follower e 570 mila like. Pubblicano principalmente video sul calcio. Sono tifosi del Milan. Il ragazzo polemizza con il libro del generale Roberto Vannacci.



Io vi faccio un esempio. Io e mio fratello, ok... Come notate dal nostro accento, noi siamo nati qua, siamo cresciuti qua, siamo andati a scuola qua, abbiamo giocato a calcio qua, la nostra squadra del cuore è italiana [...] E ci sentiamo italiani quanto ci sentiamo senegalesi. E nessuna persona al mondo può giudicare questa cosa che dico io. Perché, ragazzi, una persona viene da dove è nata e da dove è cresciuta, ha quella mentalità, ha quella cultura... Poi ovvio, ragazzi, i genitori [sono] pur sempre africani, ovviamente. [...] È inutile che stiamo a parlare qua di uno che parla di italianità perché una persona ha la pelle nera... Perché è di questo che stiamo parlando eh... Di una persona che non viene definita italiana perché ha la pelle nera (@iblackdevils 2023).

Spesso post e commenti di questo genere, tra gli afrodiscendenti, si riferiscono a fatti di cronaca, dichiarazioni di politici, notizie su casi specifici di discriminazione e razzismo. Tuttavia, esiste una produzione costante di contenuti ironici sulla “riconoscibilità” del “nero” come italiano o sulla sua sua “italianità” che sono slegati dalla polemica del momento. Espressioni che sembrano connettersi alle nuove forme di antirazzismo dei giovani musicisti razzizzati (cfr. Frisina, Keyeremeh 2022).

A volte il trasferimento all'estero rappresenta una occasione per produrre contenuti di denuncia sulla condizione degli afrodiscendenti in Italia. La stessa Jazmean ha pubblicato un video in inglese (@jazmeanalpha 2023c) in cui spiega “funny t[h]ings about Italy and Italians”. Tuttavia, proprio il rapporto complesso con più luoghi consente di riarticolare il discorso intorno alle proprie appartenenze giocando talvolta l'italianità “contro” l'immagine stereotipata dell'Italia e degli italiani.

Jazmean è a bordo piscina. Si muove in maniera imbarazzata e il suo volto comunica espressioni di impazienza di fronte a un ipotetico interlocutore. La didascalia in alto recita “Black p[eo]ple UK: ‘so if [yo]u [a]r[e] from Italy why [a]r [yo]u black?”. La voce di sottofondo, su una base musicale, scandisce “so, if you’re from Africa, why are you white?”. In basso compare la scritta “My honest reaction”. Il titolo invita i suoi “black/asian/mixed friends” a raccontare le loro esperienze e l'autrice si proclama orgogliosamente ivoriana. Gli hashtag sono quelli degli italiani all'estero ma anche #blackpeopleintheuk (@jazmeanalpha 2023b).

Qui la rivendicazione di italianità passa per la denuncia del mancato riconoscimento come italiana per via della propria pelle, non in Italia ma in Gran Bretagna. Qualche commentatore, in inglese, la invita a non dirsi italiana soltanto perché è cresciuta lì (“it doesn’t change your DNA”). La cosa scatena un ampio dibattito. @Beli, di genitori nigeriani, rivendica la sua italianità: “I eat they’re food, I speak Italian better than English and I cant consider myself Italian?”. Di fronte alle insistenze di altri partecipanti alla discussione che continuano a considerare Jazmean una “immigrata”, @Beli “urla” in maiuscolo: “Immigrants of wath, she was born there”.

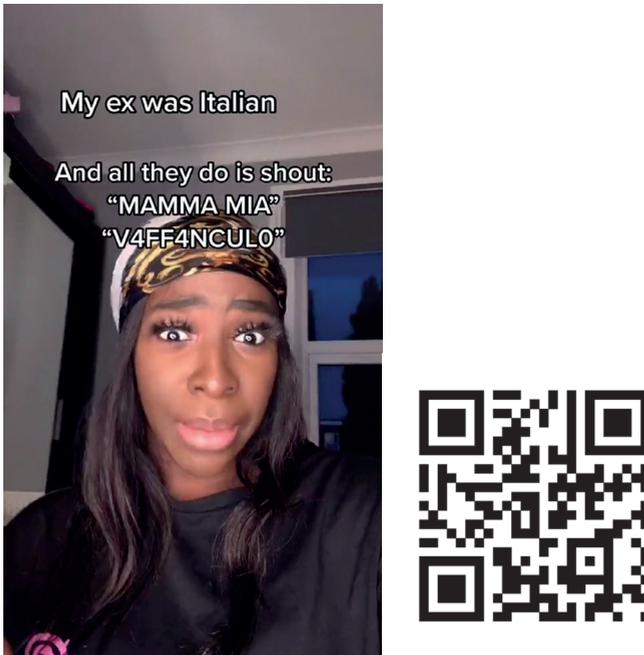


Fig. 2. *My ex was italian* (Fotogramma da @jazmeanalpha 2023c, TikTok).

La condizione differenziale “ulteriore” (“immigrati” ma anche “neri”) sembra giocare un ruolo cruciale anche nelle forme di organizzazione “interna” ai nuovi italiani su TikTok. Non è un caso che le uniche esperienze di *crew* prodottesi tra loro riguardino afrodiscendenti.

Afro Influencer è una agenzia italiana che punta a rappresentare gli afrodiscendenti sui social network fondata dal comico e analista informatico bergamasco Moustapha Thiam (@MustyTV). Della *crew* fanno parte o hanno fatto parte creator più o meno noti della scena social italiana, tra cui, forse la più celebre è Aida Diouf Mbengue (@aidadiouf, 1.7 milioni di follower e 71.4 milioni di like), 23enne bergamasca nata in Senegal, nota per essere stata la prima tiktocker “col velo”. In una intervista al *The Guardian* Thiam spiega le ragioni della nascita di Afro Influencer.

I created this to make our voice heard. [...] Italy was a difficult place to grow up, as there was always this ignorant perception. Things have got better, but still today it is difficult to find work, as prejudices still exist. But we don't want to play the victims of racism – we are self-deprecating, and the idea is to try to bring about change (Giuffrida 2021).

In molti altri casi, i nuovi italiani cercano di sfuggire al ruolo designato delle vittime del razzismo. Oltre che una postura generalmente ironica rispetto al tema, spesso le produzioni intervengono sarcasticamente entro il campo delle relazioni transnazionali. Vittime dell'ironia sono talvolta i "parenti" rimasti nel paese d'origine. Se nel video di Khaby Lame l'obiettivo polemico era l'idea di migranti che arrivano tutti col barcone, in altri ad essere oggetto di ironia sono gli stereotipi che i parenti africani hanno sull'Italia.

Sadiboujr, ora su TikTok @imsadibou, è un ragazzo afrodiscendente con 185 mila follower e 4,7 milioni di like. In un video si muove su un marciapiede con la divisa dei Lakers, un capellino da baseball con la visiera all'indietro, gli occhiali da sole e la mascherina calata sotto il mento. Raccoglie banconote da 20 euro dalle piante di una fioriera, con esplicito riferimento alla locuzione "money doesn't grow on trees", ma rivolta dalla generazione più giovane a quella dei genitori. La didascalia recita "il modo in cui la famiglia pensa che facciamo soldi in Europa" (@sadiboujr 2020b) (Figura 3).



Fig. 3. Il modo in cui la famiglia pensa che facciamo soldi in Europa (Fotogramma da (@sadiboujr 2020b, TikTok).

La maggior parte delle produzioni di Sadi si svolgono all'aperto, solitamente con una *crew* che lo circonda. Ferma le persone per strada e rivolge loro domande a risposta chiusa e binaria. "Preferisci un/a ragazzo/a bianco/a o un/a ragazzo/a nero/a?". O ancora: "sei fiero di essere croato?", "sei fiero di essere senegalese?". Forse il suo video di maggior successo (1,3 milioni di visualizzazioni) è uno in cui chiede "la capitale dell'Africa" a una poco accorta giovane italiana (@sadiboujr 2020c). Gioca spesso con "l'abbandono delle radici" per denaro. Ferma dei ragazzi venuti dalla migrazione e chiede loro se son disposti a scegliere del denaro per rinunciare alla "propria patria".

In un video ferma per strada un giovane afrodiscendente di nome Tiger. "Di che origine sei?" Il ragazzo risponde di essere senegalese e di esserne fiero "al 100%, al 1000 per mille". Sadi intavola allora una surreale trattativa in cui propone lo scambio tra "il Senegal" e 100 euro. Al rifiuto di Tiger aggiunge altri 50 euro e poi ancora altri 50 alla prima cifra. "Sono patriota ma non fino a questo punto", dice Tiger mentre afferra il denaro. "Quindi hai tradito la tua patria?", ribatte Sadi. "Nessuno sceglie dove nasce, io sono un cittadino del mondo", afferma Tiger tra le risate dei presenti. Sadi dà il via ad una sarcastica invettiva sul tradimento della patria, e dice che appena torna in Senegal i suoi connazionali dovranno dargli "la lezione che si merita". Tiger esce di scena gridando "forza Salvini" (@sadiboujr 2021).

In altri casi Sadi scherza su cosa significhi essere un "vero italiano". Parla con quattro ragazzi. Stavolta è lui a dover indovinare, su tre nazionalità proposte, quale sia quella vera. Indovina le prime tre, son tutti marocchini. Il quarto giovane ride: "tunisino, brasiliano o italiano?". Il gioco è scoperto: la nazionalità richiesta è quella d'origine, e quella del quarto giovane sembra a tutti abbastanza evidente. "Tunisino! Nan tam bao!".⁷ Uno dei giovani lo interrompe: "fermo fermo, una cosa... io sono italiano". "Fai vedere i documenti? Italiano... ma in realtà sei nato in Marocco fra'!". Sadi inizia ad alzare la voce e ridere. Il ragazzo tira fuori la carta d'identità e Sadiboujr la scruta con attenzione. "Italiano... [...] Sei nato a Brescia ma sei Youssuf! Sei marocchino fra'!". Tutti attorno ridono. "Italiano si nasce, fra', non si diventa!" (@sadiboujr 2020d).

In altri post, Sadi ironizza sugli elementi fisici o del codice vestimentario che, se presenti, consentono di "cambiare appartenenza" o di metterne in rilievo un aspetto specifico. Per i nuovi italiani afrodiscendenti è piuttosto

⁷ Espressione gergale che sta per l'inglese *You know what I'm talking about*. È stata diffusa (se non coniata) dal cantante italo-ghanese Paul Yeboah (Bello Figo).

diffusa l'idea che i capelli, la loro forma, il taglio e la cura, rappresentino un elemento centrale per “definirsi” in un certo modo o per oscillare tra le appartenenze. In un video *green screen*, ottenuto cioè attraverso la sovrapposizione di una immagine in movimento del soggetto ripreso su uno sfondo modificato, Sadi si muove sorridente al ritmo della musica del ritornello di *I want it that way* dei Backstreet Boys. Ha i capelli corti ma alle sue spalle scorrono varie sue foto con le trecchine. La didascalia recita “come avevo i capelli prima di andare in Senegal”, seguita dalla bandiera senegalese. Stacco. Sadi ha il viso imbronciato e dietro di lui si alternano immagini con i capelli corti. La didascalia cambia “i miei capelli dopo essere tornato dal Senegal”. Alla base musicale si aggiunge la sua voce molto distorta che doppia il ritornello modificando il testo della canzone: *He wants it that way* (@sadiboujr 2020a).

Altri video piuttosto diffusi sono centrati sulla domanda “quali sono le tue origini?”.

Jazmean e un'altra ragazza afrodiscendente ballano in una stanza. Sono truccatissime e l'immagine è molto filtrata. Un pezzo afrobeat nigeriano suona in sottofondo. La didascalia recita “where [a]r[e] [yo]u from”. In alto campeggia un'altra scritta: “Live in the uk, born in Italy, origins” con le bandiere della Costa d'Avorio e del Ghana. Gli ottanta commenti sono una fotografia di un'Italia e di una italianità nuova con cui il Paese fatica a fare i conti. È espressa con le bandiere degli stati ma dai profili di chi commenta emerge un uso dell'appartenenza non riducibile a due luoghi. Le traiettorie biografiche, prima ancora che la rivendicazione di appartenenza o la discendenza, sono plurime e complesse. @wilfredugiaagbeoyorel2024: “vivo in Italia, nata in Italia, origine Nigeria”; @r2k17: “stessa cosa per me, sono nato in Italia, sono marocchino e vivo a Londra”; @it_jasmine_25: “Live in Uk, born in Italy, origins Ghana”; @rebecca_sawadogo: “Live in Italy, born in Burkina Faso, origin Burkina Faso”; @erchapomwantu_: “Live in French, born in Italy, origins Congo; for later i would like live in USA or England probably”; @celinnekulic: “live in Germany, born in Italy, origins Nigeria”.

Altri e altre rivendicano origini plurali, non soltanto sull'asse del matrimonio “misto” dei genitori, ma anche con prospettive più ampie, connesse a più generazioni: @mihann1: “born in Bangladesh, live in Italy, origins Bangladesh, Syria”; @sabrina_tamer: “live in Italy, born in Italy, origins Morocco and Egypt”; @deboraaiao0: “live in Italy, nata in Nigeria, origins Nigeria and Italy”; @I3Iy2: “live in French, born in Italy, origin Nigeria, Italy, Ghana”. L'italianità dei commentatori e delle commentatrici non appare rivendicativa. L'Italia è “uno” dei paesi. Si concepiscono come italiane e italiani in paral-



lelo ad altre appartenenze, a seconda dei contesti. La padronanza della lingua, ancora, sembra giocare un ruolo centrale nel riconoscersi anche come italiane e italiani. Un ragazzo commenta: “pensavo che sei senegalese”. @alessya.kya corregge: “che fossi*”.

Talvolta la risposta non ha alcuna connessione logica con la domanda sulle origini e produce una inversione sarcastica delle “tendenze” di dibattito social del momento.

Così, nei momenti di più acceso scontro intorno ai vaccini per il Covid-19, capita di veder comparire un video sulle origini del tiktokker afrodiscendente Raffaele Buffoni (@raffaelebuffoni_). Il protagonista appare a mezzo busto, e indossa degli occhiali da vista molto ampi, una modalità che spesso serve a costruire un personaggio più “serio” e adulto rispetto ai *content creator* e ai fruitori. In alto campeggia un rettangolo bicolore, per segnalare che si tratta di una risposta a specifiche domande. “Fammi una domanda: sei vaccinato?” Raffaele ha un tono molto serio. “Ciao cara, grazie per la domanda... eh...”, si carezza leggermente il braccio. “No, io sono italiano” (@raffaelebuffoni 2022).

In altri casi, l’italianità emerge come un insieme di pratiche apprese, sulle quali ironizzare in contrapposizione ad altri “modi di vivere”. In un video (Figura 4), Jazmean bussa alla porta della vicina. In sottofondo suona un mandolino rendendo il tutto “tipicamente” italiano. La vicina risponde:

Vicina: Yes?.

Jazmean: Hi! Hello! Do you have some food?

Vicina: Do wath?

Jazmean: Salt. I have to put in my...

Vicina: Why you asked me for salt?

Jazmean: You are my neighbour, no?

Vicina: You’re not neighbours. This is not Italy. We don’t do that in the UK. We don’t go to our neighbours to ask for salt. If you need salt, go buy it.

Jazmean: But in Italy...

Vicina: Listen over there. Go buy your own salt! (@jazmeanalpha 2023a).

Nei commenti qualcuno chiede: “ma chi è l’italiana, lei o la vicina?”



Fig. 4. *Cose normali in Italia ma non in UK.* (Fotogramma da @jazmeanalpha 2023, TikTok).

Conclusioni

Le voci, i volti e le pratiche digitali dei nuovi italiani che abbiamo passato in rassegna sembrano suggerirci contemporaneamente processi complessi di soggettivazione, produzione di una sfera di senso trans-comunitaria che mantiene tuttavia forti legami transnazionali con i paesi di origine dei genitori e al contempo una urgenza di 'demigrantizzare' la condizione di seconda generazione. Le strategie ironiche da un lato contestano dall'interno il proprio posizionamento economico e sociale (sono "ragazzi con delle ambizioni che sta[nno] lottando per la [loro] bella fetta di mondo"), dall'altro quello culturale (l'essere necessariamente connessi 'anche' alle proprie origini). Queste produzioni appaiono come un tentativo (seppur implicito) di scardinare l'eccezionalismo migrante, frutto di politiche ma anche di partizioni disciplinari (Hui 2016). In questo senso le strategie di successo (produrre contenuti virali, o almeno provarci) entrano in contraddizione diretta con forme "integrazioniste" o di "presa di parola" che hanno caratterizzato alcuni dei tentativi della "generazione dei

padri” (cfr. Bachis 2022), prima tra tutte la costruzione di un tessuto associativo e la produzione di “narrazioni contese” attraverso la cosiddetta letteratura migrante (Mengozzi 2013). Se la riproduzione dell’italianità si è data, in particolar modo nell’ultimo trentennio, a partire da un gioco di specchi con la questione migratoria (Garau 2015) è dai giovani venuti dalla migrazione che sembra emergere un tentativo radicale di risemantizzarne i contenuti, proprio a partire dalla rottura del vincolo nazionale, di sangue, di nascita che caratterizza ancora la sfera del diritto. Se le “seconde generazioni” non esistono, insomma, esiste una condizione comune che sembra farsi pratica non solo di resistenza (denuncia del razzismo, rivendicazione della cittadinanza) ma anche di proposta. In questo quadro i video di Jazmean, di Sadi e degli altri e altre protagoniste sembrano mettere in moto poetiche e pratiche digitali che ridisegnano e rinegoziano continuamente diversi repertori retorici sull’italianità (e su altre forme di “identità”), facendo emergere una dialettica tra mobilità e immobilità, tra “lo stare” e “il muoversi”, tra “le origini” e “la vita” che non riguardano ormai più soltanto le cosiddette “seconde generazioni”. La loro produzione, in conclusione, contribuisce più che a “demigrantizzare” le migrazioni a “migrantizzare” la cittadinanza, mettendo in luce le connessioni tra la loro condizione differenziale e altre forme di subalternità.

Bibliografia

Abidin, C.

2018 *Internet Celebrity: Understanding Fame Online*, Emerald Publishing Limited. <https://doi.org/10.1108/9781787560765>

2020 Mapping Internet Celebrity on TikTok: Exploring Attention Economies and Visibility Labours. *Cultural Science Journal*, 12 (1), pp. 77-103. <https://doi.org/10.5334/csci.140>

Anderson, B.

2019 New Directions in Migration Studies: Towards Methodological de-Nationalism. *Comparative Migration Studies*, 7 (1). <https://doi.org/10.1186/s40878-019-0140-8>

ANSA

2020 *Mahmood e Rajel, serie web ragazzi 2/a generazione*, in “ANSA”, 9 luglio 2020, https://www.ansa.it/ansamed/it/notizie/stati/italia/2020/07/09/mahmood-e-rajel-serie-web-ragazzi-2a-generazione_16176195-b2da-49cf-af09-475da8cdfddf.html (consultato il 30/12/2023).

Bachis, F.

2020 Razzisti per natura, antirazzisti per cultura. *Antropologia Pubblica*, 6 (1), pp. 63-84. <http://dx.doi.org/10.1473/anpub.v6i1.171>



- 2022 Dalla resistenza alla rivendicazione. Una nota su razzismo e ironia a partire da Kossi Komla-Ebri, Imbarazzismi. *Esercizi di razzismo quotidiano. Il De Martino*, 34, pp. 209-214.
- 2023 *Transcultural voices and subalternity in a TikTok ethnography: some provisional remarks*, in A. Benucci, S. Contarini, G. Cordeiro, G. Dos Santos, J.M. Esteves (a cura di), *L'Europe transculturelle dans le monde global/Transcultural Europe in the Global World*, Presses Universitaires de Nanterre, Paris, pp. 207-221.
- Biscaldi, A., Matera, V.
2019 *Antropologia dei social media: comunicare nel mondo globale*, Carocci, Roma.
- 2023 *Social media e politiche dell'identità*, Ledizioni, Milano.
- Boellstorff, T., Nardi, B. Pearce, C. e Taylor, T.L.
2012 *Ethnography and virtual worlds: a handbook of method*, Princeton University Press, Princeton.
- Cerretani, J. F.
2023 Do I Belong on TikTok? Algorithmography and Self-Making. *Teaching Anthropology*, 12 (1), pp. 36-47. <https://doi.org/10.22582/ta.v12i1.681>
- Cervi, L.
2021 Tik Tok and Generation Z. *Theatre, Dance and Performance Training*, 12 (2), pp. 198-204. <https://doi.org/10.1080/19443927.2021.1915617>
- Dahinden, J.
2016 A Plea for the 'de-Migranticization' of Research on Migration and Integration. *Ethnic and Racial Studies*, 39 (13), pp. 2207-2225. <https://doi.org/10.1080/01419870.2015.1124129>
- Frisina, A., e Kyeremeh, S.A.
2022 Music and words against racism: a qualitative study with racialized artists in Italy. *Ethnic and Racial Studies*, 45 (15), pp. 2913-2933. <https://doi.org/10.1080/01419870.2022.2046841>
- Garau, E.
2015 *Politics of national identity in Italy: immigration and "Italianità"*, Routledge, London.
- Giuffrida, A.
2021 Self-deprecating" black Tiktoker agency challenges prejudices in Italy. *The Guardian*, 5 marzo 2021. <https://www.theguardian.com/world/2021/mar/05/afro-influencers-how-agency-for-italys-black-tiktokers-is-challenging-prejudices> (consultato il 30/12/2023).
- Goldhaber, M.H.
1997 The attention economy and the Net. *First Monday*, aprile 1997.



Grimaldi, G.

2022 *Fuorigioco: figli di migranti e italianità: un'etnografia tra Milano, Addis Abeba e Londra, Ombre corte, Verona.*

Guerzoni, C.S., Toro Matuk, V.L.

2022 Profili e (s)-oggettività della generazione Z. *Etnografia di TikTok. Rivista di antropologia contemporanea*, 2 (1), pp. 119-138. <https://doi.org/10.48272/105187>.

Guerzoni, G., Riccio, B

2009 *Giovani in cerca di cittadinanza: i figli dell'immigrazione tra scuola e associazionismo, sguardi antropologici*, Guaraldi, Rimini.

Hine, C.

2015 *Ethnography for the Internet: embedded, embodied and everyday*, Bloomsbury, London.

Hui, A.

2016 The Boundaries of Interdisciplinary Fields: Temporalities Shaping the Past and Future of Dialogue between Migration and Mobilities Research. *Mobilities*, 11 (1), pp. 66-82. <https://doi.org/10.1080/17450101.2015.1097033>.

Italia Adozioni

2022 *Arnold, come ti parlo di adozione con ironia*, in "Italiadozioni", 6 novembre 2022, <https://italiaadozioni.com/arnold-come-ti-parlo-di-adozione-con-ironia/> (consultato il 30/12/2023).

Kaliyamurthy, A.K., Schau, H.J. E Gilly, M.C.

2022 *The Evolution of Online Self-Presentation*, in R. Belk and R. Llamas (a cura di), *The Routledge Handbook of Digital Consumption*, Routledge, London, pp. 75-85.

Kan, D.

2019 *Post condiviso sulla pagina Facebook di Potere al Popolo*, 10 febbraio 2019. <https://www.facebook.com/poterealpopolo.org/posts/pfbid02RcgkTFg8iW2HSBVxpBWJAjf2Mzw99L4vJ8t5tPSHKrC7TD28fVodXowZRCtRWrt1> (consultato il 30/12/2023).

Kemp, S.

2023 *Digital 2023: Italy*, in "Datareportal", <https://datareportal.com/reports/digital-2023-italy> (consultato il 30/12/2023).

Liber, E., Yogarajah, Y. e Austin Locke, T. (a cura di.)

2023 The TikTok of Teaching and Research: The Pedagogical Possibilities of Collaborative Digital Ethnography. *Teaching Anthropology*, 12 (1), pp. 1-60. <https://doi.org/10.22582/ta.v12i1.704>.

Literat, I., e Kligler-Vilenchik, N.

2019 Youth Collective Political Expression on Social Media: The Role of Affordances and Memetic Dimensions for Voicing Political Views. *New Media & Society*, 21 (9), pp. 1988-2009. <https://doi.org/10.1177/1461444819837571>



Lupinacci, L.

2021 Absentmindedly Scrolling through Nothing”: Liveness and Compulsory Continuous Connectedness in Social Media. *Media, Culture & Society*, 43 (2), pp. 273-290. <https://doi.org/10.1177/0163443720939454>

Malkki, L.H.

1995 Refugees and Exile: From “Refugee Studies” to the National Order of Things. *Annual Review of Anthropology*, 24 (1), pp. 495-523. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.24.100195.002431>

Mangiameli, G, Zito, E. (a cura di)

2022 Antropologia culturale, social media, rete. *Etnoantropologia*, 9 (2), pp. 11-16.

Marrocco, A.

2021 Siamo gli Afro Influencers e per l’integrazione sfidiamo con ironia razzismo e pregiudizi. *Huffington Post*, 27 settembre 2021, https://www.huffingtonpost.it/life/2021/09/27/news/siamo_gli_afro_influencers_e_per_l_integrazione_sfidiamo_con_ironia_razzismo_e_pregiudizi_-5210981/ (consultato il 30/12/2023).

Mengozi, C.

2013 *Narrazioni contese: vent’anni di scritture italiane della migrazione*, Carocci, Roma.

Madianou, M., Miller, D.

2013 Polymedia: Towards a new theory of digital media in interpersonal communication. *International Journal of Cultural Studies*, 16 (2), pp. 169-187. <https://doi.org/10.1177/1367877912452486>.

Miller, D.

2016 *How the World Changed Social Media*, UCL Press, London, tr. it. a cura di G. D’agostino, V. Matera, 2018, *Come il mondo ha cambiato i social media*, Ledizioni, Milano.

2021 *The Global Smartphone: Beyond a Youth Technology*, UCL Press, London.

2022 The TikTok of Anthropology. *Anthropology of Smartphone and Smart Ageing Blog*, 17 marzo 2022. <https://blogs.ucl.ac.uk/assa/2022/03/17/the-tiktok-of-anthropology/> (consultato il 30/12/2023).

Miller, D., Slater, D. (a cura di)

2000 *The Internet: an ethnographic approach*, Berg, Oxford.

Mr. Keba

2023 TikTok, la classifica dei più seguiti in Italia (Novembre 2023): Chi ha guadagnato più follower nell’ultimo mese?. *Webboh*, 30 novembre 2023, <https://www.webboh.it/tiktok-italia-classifica-novembre-2023/> (consultato il 30/12/2023).



Nafus, D.

2018 *Working ethnographically with sensor data*, in H. Knox and D. Nafus (eds.), *Ethnography for a data-saturated world, Materialising the digital*, Manchester university press, Manchester, pp. 233-251.

Nicolescu, R.

2016 *Social Media in Southeast Italy: Crafting Ideals*, UCL Press, London.

Omar, B., Wang D.

2020 Watch, Share or Create: The Influence of Personality Traits and User Motivation on TikTok Mobile Video Usage. *International Journal of Interactive Mobile Technologies*, 14 (4), art. 121. <https://doi.org/10.3991/ijim.v14i04.12429>.

Pasca, E.

2016 *Sanremo 2016. Cecile, Ermal Meta e Mahmood, cantano le seconde generazioni*, in "Stranieri in Italia", 10 febbraio 2016, <https://stranieriinitalia.it/attualita/sanremo-2016-cecile-ermal-meta-e-mahmood-cantano-le-seconde-generazioni/> (consultato il 30/12/2023).

Pilotto, C.

2023 Osservando la legge: Il razzismo nella produzione-circolazione video dei richiedenti asilo nigeriani in Italia. *Antropologia*, 10 (1), pp. 41-66. <https://doi.org/10.14672/ada20231pp41-66>.

Pink, S., Horst, H.A., Postill, J., Hjorth, L., Lewis, T. e Tacchi, J. (eds.)

2016 *Digital ethnography: principles and practice*, Sage, Los Angeles.

Porcelli, M.

2022 La musica più interessante oggi in Italia è quella delle seconde generazioni. *Linkiesta*, 11 agosto 2022, <https://www.linkiesta.it/2022/08/musica-italiana-seconde-generazioni/> (consultato il 30/12/2023).

Rete G2.

s.d. Chi siamo. Sito internet della Rete G2, <https://www.secondegenerazioni.it/about/> (consultato il 30/12/2023).

Rodgers, H., Lloyd-Evans, E.C.

2021 Intimate Snapshots: TikTok, Algorithm, and the Recreation of Identity. *Anthways*, settembre 2021 <https://sites.gold.ac.uk/anthways/archive/pandemic-issue-2021/intimate-snapshots-tiktok-algorithm-and-the-recreation-of-identity/> (consultato il 30/12/2023).

Rosa, J., Flores, N.

2017 Unsettling race and language: Toward a raciolinguistic perspective. *Language in Society*, 46 (5), pp. 621-647. <https://doi.org/10.1017/S0047404527000562>.



Santanera, G.

2022 The Use of Smartphones and the Quest for a Future among West African Men in Reception Centers in Italy. *Anuac*, 11 (22), pp. 205-228. [10.7340/anuac2239-625X-5123](https://doi.org/10.7340/anuac2239-625X-5123).

Schellewald, A.

2021 Communicative Forms on TikTok: Perspectives From Digital Ethnography. *International Journal of Communication*, 15, pp. 1437-1457.

2022 Theorizing “Stories About Algorithms” as a Mechanism in the Formation and Maintenance of Algorithmic Imaginaries. *Social Media + Society*, 8 (1), pp. 1-10. <https://doi.org/10.1177/2056305122107702>.

Seaver, N.

2017 Algorithms as Culture: Some Tactics for the Ethnography of Algorithmic Systems. *Big Data & Society*, 4 (2). <https://doi.org/10.1177/205395171773810>.

Su, C.

2023 *Douyin, TikTok, and China's Online Screen Industry: The Rise of Short-Video Platforms*, Routledge, London.

Suh, E.K., Dyer, J., McGee, B., Payne, E.

2022 To, Through, and beyond Higher Education: A Literature Review of Multilingual Immigrant Students' Community College Transitions. *Community College Journal of Research and Practice*, 46 (5), pp. 301-317. <https://doi.org/10.1080/10668926.2020.1841045>

TikTok

2023 Oltre 19 milioni di persone utilizzano mensilmente TikTok in Italia. *TikTok Italia Newsroom*, 24 ottobre 2023. <https://newsroom.tiktok.com/it-it/oltre-19-milioni-di-persone-utilizzano-mensilmente-tiktok-in-italia> (consultato il 30/12/2023).

Tomé, J., Cardita, S.

2021 In 2021, the Internet went for TikTok, space and beyond. *Cloudflare*, 20 dicembre 2021. <https://blog.cloudflare.com/popular-domains-year-in-review-2021/>. (consultato il 30/12/2023).

Vizcaíno-Verdú, A, Abidin, C.

2022 Music Challenge Memes on TikTok: Understanding In-Group Storytelling Videos. *International Journal of Communication*, 16, pp. 883-908.

Waltorp, K.

2020 *Why Muslim Women and Smartphones: Mirror Images*, Bloomsbury Academic, London.

Wang, Y.

2020 Humor and Camera View on Mobile Short-Form Video Apps Influence User Experience and Technology-Adoption Intent, an Example of TikTok (DouYin). *Computers in Human Behavior*, 110, art. 106373. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2020.106373>.



Weimann, G., Masri, N.

2023 Research Note: Spreading Hate on TikTok. *Studies in Conflict & Terrorism*, 46 (5), pp. 752-765. <https://doi.org/10.1080/1057610X.2020.1780027>.

Zeng, J., Abidin, C.

2021 “#OkBoomer, Time to Meet the Zoomers”: Studying the Memefication of Inter-generational Politics on TikTok. *Information, Communication & Society*, 24 (16), pp. 2459-2481. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2021.1961007>.

Zeng, J., Abidin, C., Schäfer, M.

2021 Research Perspectives on TikTok & Its Legacy Apps: Introduction. *International Journal of Communication*, 15.

Riferimenti Video

@4rnol4

2024 🇮🇹 Non sono straniero, sono solo stra nero 😂 Perché c'è ancora chi quando non gli conviene “non capisce” ma a me non conviene, la Pina mi fa nero, in “TikTok”, 17 gennaio 2024. <https://www.tiktok.com/@4rnol4/video/7325150296361962784> (consultato il 17/01/2024).

@iblackdevils

2023 L'italianità 🇮🇹🇮🇹, in “TikTok”, 18 agosto 2023, https://www.tiktok.com/@iblackdevils/video/7268678808339746080?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7326894014018848289 (consultato il 18/08/2023).

@jazmeanalpha

2021a #italiana #bilingue #inglese #pronuncia #londra #viverealondra #inghilterra #trend #live-forthechallenge #uk #livinginlondon #ukboys #londongirl #italy, in “TikTok”, 4 aprile 2021. https://www.tiktok.com/@jazmeanalpha/video/6947387538197712134?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7326894014018848289 (consultato il 30/08/2023).

2021b #bilingue #francese #inglese #italiano #imprainglese #lingue #linguestraniere #pronuncia #accento #stranieri #ridaccilanostragioconda, in “TikTok”, 7 aprile 2021, https://www.tiktok.com/@jazmeanalpha/video/6948390001465904390?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7326894014018848289 (consultato il 19/08/2023).

2023a COSE NORMALI IN ITALIA 🇮🇹 MA NON IN UK 🇬🇧, in “TikTok”, 20 aprile 2023, https://www.tiktok.com/@jazmeanalpha/video/7224131507043061019?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7326894014018848289 (consultato il 18/08/2023).



2023b *Coming from my blvck/asian/mixed friends as well 😊 PROUDLY IVORIAN ANYWAY*, in “TikTok”, 11 dicembre 2023, https://www.tiktok.com/@jazmeanalpha/video/7311448305848831265?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7326894014018848289 (consultato il 11/12/2023).

2023c *#italians #italiansbelike #italiansbelik #italianiallestero #italianialondra #italoamericano #italoamericani #pasta #pizza #italianfood #pastadellanonna*, in “TikTok”, 13 dicembre 2023, https://www.tiktok.com/@jazmeanalpha/video/7312107290956533025?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7326894014018848289 (consultato il 18/01/2024).

@khabi.lame

2020 *tagga un tuo amico straniero*, in “TikTok”, 29 luglio 2020. https://www.tiktok.com/@khaby.lame/video/6854980656502476037?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7280076638866589217 (consultato il 29/12/2023).

@kiro_ebra

2022 *English VS italian pronunciation with @maria (credits: @ELÈNA HAZINAH ❤️)*, in “TikTok”, 23 giugno 2022, https://www.tiktok.com/@kiro_ebra/video/7112436835359542533?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7326894014018848289 (consultato il 18/12/2023).

@miss.steph99

2021 *The struggle #african #afroitalian #perte*, in “TikTok”, 18 agosto 202, https://www.tiktok.com/@miss.steph99/video/6997819545931042053?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7326894014018848289 (consultato il 18/12/2023).

@raffaelebuffoni

2022 *Voi da dove venite invece? 🤔*, in “TikTok”, 26 luglio 2022, <https://www.tiktok.com/@raffaelebuffoni/video/7124790554176539909> (consultato il 18/12/2023).

@sadiboujr

2020a *#greenscreen secondo voi perché dopo essere tornato dal Senegal 🇸🇳 ho tagliato i capelli?*, in “TikTok”, 17 maggio 2020, https://www.tiktok.com/@imsadibou/video/6827838059640376582?_r=1&t=8fmrPzqt3QW (consultato il 18/12/2023).

2020b *Incredibile 😂👨👩👧👦 seguitemi anche su Instagram*, in “TikTok”, 23 maggio 2020, https://www.tiktok.com/@imsadibou/video/6866715853904268545?is_from_webapp=1&sender_device=pc&web_id=7326894014018848289 (consultato il 18/12/2023).

2020c *👨👩 guarda le storie su ig*, in “TikTok”, 26 luglio 2020, https://www.tiktok.com/@imsadibou/video/6853722144866569478?_r=1&t=8fmr4HWcB7I (consultato il 18/12/2023).



Appartenenze virali

- 2020d *Seguimi su ig (sadiboujr)*, in “TikTok”, 25 ottobre 2020, https://www.tiktok.com/@imsadibou/video/6887488088596073729?_r=1&_t=8fmqM8biPDd (consultato il 18/12/2023).
- 2021 *HO PERSO IL VECCHIO PROFILO SEGUITEMI TUTTI CuI*, in “TikTok”, 28 aprile 2021, https://www.tiktok.com/@imsadibou/video/6956109829928783109?_r=1&_t=8fmqDTAWTMO (consultato il 18/12/2023).

Confronti



Analisi congiunturale, immaginazione etnografica e critica sociale

Conversazione con Tony Jefferson

Conjunctural Analysis, Ethnographic Imagination and Social Critique

Conversation with Tony Jefferson

Miguel Mellino, Università degli Studi di Napoli L'Orientale
ORCID: 0000-0002-1405-7986; miguelmellino@gmail.com

Tony Jefferson è una delle figure più note degli studi culturali britannici. Tra i collaboratori più stretti di Stuart Hall e co-autore di due tra le più famose ricerche del *Center for Contemporary Cultural Studies* (C.C.C.S.) – *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Postwar Britain* (Hall, Jefferson 1976) e *Policing the Crisis. Mugging, the State and "Law and Order"* (Hall, Critcher, Jefferson *et al.* 1978) – i lavori di Jefferson rappresentano l'anima più socio-antropologica degli studi culturali britannici. Si tratta di uno sviluppo maturato all'interno del Centro che è apparso, sin dagli inizi, più legato alla necessità della ricerca sul campo come punto di partenza della riflessività sociale e politica, che non alla mera produzione teorica o alla critica culturale. Forse proprio per questo, quest'anima che vogliamo definire "plebea", riprendendo una definizione di David Morley, è rimasta in secondo piano anche in Italia. A livello globale, in effetti, gli studi culturali sono rimasti più associati alla pratica della *cultural theory* che non alla produzione di una conoscenza socialmente fondata (*grounded theory*), anche etnografica. Eppure, quest'ultima prospettiva, tanto nel suo storico interesse per le "strutture del sentire" delle *working classes* britanniche quanto nella sua critica all'elitarismo e agli eccessi di astrazione formale di quella che Wright Mills ha chiamato "*grand theory*", è una delle più interessanti e suggestive prodotte dal Centro.

Già professore di Criminologia alla Sheffield University e alla Keele University (Newcastle), l'opera complessiva di Jefferson, pur restando nel campo dell'affiliazione istituzionale di ciò che in Gran Bretagna è noto come criminologia critica, si è dispiegata su uno spazio davvero interdisciplinare, e comprende ricerche su una varietà di temi tanto importanti quanto significativi: dalle sot-

toculture giovanili ai media, dalla costruzione della “razza”¹ e del razzismo come questioni sociali e politiche alla crisi della mascolinità bianca operaia, dal controllo sociale e la devianza alle forme di management della polizia, dalla violenza razziale alle ansie sociali securitarie e ai movimenti di ultradestra nel contesto della Brexit. Jefferson, poi, è anche autore di diversi testi di metodologia della ricerca qualitativa, nonché uno dei fondatori dell’approccio psicosociale nella criminologia e nelle scienze umane.

Sappiamo che da tempo la ricerca etnografica non è più patrimonio soltanto degli antropologi. Sappiamo anche che l’antropologia, disciplina di confine per eccellenza, tanto culturale quanto disciplinare, ha progressivamente incorporato negli ultimi decenni altre prospettive e campi di indagine. E tuttavia il dialogo con gli studi culturali, specie nei nostri contesti, è rimasto difficile e gravido di diffidenze reciproche. L’opera di Jefferson, dato il suo ampio ricorso alla ricerca etnografica, può rappresentare uno stimolante punto di incontro, così come uno spunto importante per un confronto creativo e a tutto campo sui metodi e gli obiettivi, sulla portata e la dimensione, sulle pratiche, teoriche e politiche, dell’interdisciplinarietà. Abbiamo incontrato Tony Jefferson a Napoli, durante un seminario nel Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell’Università “L’Orientale”. Il seminario aveva come oggetto la discussione, da una pluralità di punti di vista e prospettive disciplinari, del suo ultimo lavoro, *Stuart Hall. Conjunctural Analysis and Cultural Criminology* (Jefferson 2021). Per chi ha sentito sin dall’inizio la fascinazione di testi come *Resistance Through Rituals* e soprattutto *Policing the Crisis*, dialogare con Tony Jefferson si presentava come un’opportunità unica, non solo di conoscere in profondità la formazione e lo sviluppo di uno sguardo e di una serie di ricerche tra le più importanti e innovative degli ultimi decenni, ma soprattutto per continuare ad affinare la nostra “immaginazione etnografica”, da una prospettiva non consueta nei nostri spazi; da una prospettiva incentrata su ciò che Jefferson chiama *analisi congiunturale* e che trova il suo senso ultimo nella concezione della ricerca sul campo come il necessario fondamento tanto della critica del discorso pubblico e delle politiche istituzionali del controllo sociale, quanto della lotta alle diverse forme di oppressione e disuguaglianza.

M.M.: Come si è sviluppato il tuo percorso dentro il CCCS?

¹ Nel corso dell’intervista il termine “razza” compare tra virgolette quando a usarlo è il curatore e senza virgolette nel caso di utilizzo da parte di Tony Jefferson. Tale scelta segnala le diverse traiettorie d’impiego del concetto in alcuni contesti anglofoni, dove il termine si carica di un forte significato critico, in relazione alle prese di posizione dei movimenti di liberazione e autodeterminazione.



T.J.: Nel 1972 cominciai il mio Master nel CCCS. Ho cominciato a lavorare con il gruppo che si occupava delle sottoculture giovanili. Avevo pensato di fare il mio Ph.D. sui Teddy Boys, ma non essendo riuscito a trovare dei Teddy Boys originali, della generazione successiva, cambiai l'argomento della mia tesi di ricerca di dottorato. Fui poi coinvolto nei lavori di *Resistance Through Rituals* (RTR) e di *Policing the Crisis* (PTC) e per questo motivo non riuscii a finire il dottorato, ma feci nel frattempo un Master sul tema del *mugging* (la microdelinquenza), la costruzione culturale del *mugging* come "panico morale". Da qui in poi, la mia autobiografia intellettuale si è svolta come sai già; qui presero corpo i miei interessi per la devianza, il controllo sociale e la criminologia critica, che costituiscono il campo principale a cui mi sono dedicato. Potrei definirlo oggi anche come sociologia della devianza. Vi era dietro un impegno politico.

M.M.: La tua autobiografia intellettuale è indicativa del progetto dei *British cultural studies* degli inizi. Se ne può dedurre quanto tutte queste questioni attraversassero il contesto sociale più ampio, e soprattutto la "società politica" per usare qui un concetto di Gramsci. Si riesce a vedere con chiarezza il legame degli studi culturali alle lotte e ai conflitti di ogni congiuntura storica e politica. Hall (1992) la chiamò la *mondanità* (*worldliness*), riprendendo il concetto da Said, dei *cultural studies* come progetto teorico e intellettuale...².

T.J.: Sì, esatto. C'è sempre stata questa tensione tra pubblico, politico e teorico o intellettuale anche nei miei lavori. A me è sempre interessato meno il dibattito prettamente teorico che ha caratterizzato una parte dei *cultural studies* rispetto alla ricerca sul campo vera e propria. Comunque, sul rapporto tra ricerca e impegno pubblico, va ricordato che proprio in quegli anni vi era stata la *National Deviancy Conference*³ e il lavoro che veniva fuori da PTC era assai intrecciato con quanto era emerso dagli sviluppi di questo gruppo di sociologi e criminologi, tanto come programma di ricerca sociale quanto di intervento politico da parte di studiosi o accademici. In questi anni poi uscirono anche due ricerche destinate a influenzarci molto: *The Drugtakers. The Social Meaning of Drug Use* di Jock Young (1971), e *Folk Devils and Moral Panics* di Stanley Cohen (1972). Questi lavori sono stati molto importanti per noi,

² Cfr. anche Mellino 2012.

³ Si tratta di un evento che segnò la nascita della criminologia critica in Gran Bretagna. La NDC si tenne nel 1968 e diede vita a un gruppo di ricerca su devianza e controllo sociale composto da Stanley Cohen, Laurie Taylor e Jock Young tra altri. Il gruppo fondatore della NDC ebbe grande influenza sul CCCS con l'assunzione della direzione di Stuart Hall.

perché erano il risultato di due ricerche etnografiche piuttosto innovative per l'epoca, condotte a una pluralità di livelli e riguardanti gruppi e soggetti a noi vicini.

M.M.: Quali sono stati i tuoi primi lavori o ricerche oltre RTR e PTC?

T.J.: Il mio Ph.D. si è concentrato poi sul *policing*, sul governo *pratico*, possiamo dire, della società. Mi interessava l'esercizio del *policing*, di sorveglianza e controllo sociale da parte di istituzioni e polizia, in quanto sfera di "relativa autonomia del potere"; ovvero mi interessava concentrare la mia ricerca sul modo in cui lo stato riproduceva l'ordinamento sociale nella vita di tutti i giorni attraverso due sfere di relativa autonomia come l'esercizio del *policing* e la legge. Puoi vedere qui, ovviamente, l'influenza di ciò che leggevamo allora nel CCCS, di Gramsci, ma anche di Althusser e Poulantzas. A me interessava capire, e mostrare, in che modo l'esercizio del potere riproduceva se stesso attraverso queste due sfere. Anche se non ho finito il mio Ph.D., esiste una versione di ciò che sono due terzi della mia tesi di dottorato con le correzioni scritte a mano di Stuart Hall, che era il mio supervisore. Il titolo che avevo dato alla mia ricerca era *Policing in the Sixties: A Conjunctural Analysis*. C'è un qualche filo diretto con il mio ultimo libro (Jefferson 2021), come puoi vedere. La verità è che l'analisi congiunturale, come trasmesso dal lavoro di Stuart Hall, è stata per me sin da subito una sorta di principio guida della mia lettura critica della società. Così, questa ricerca sulle diverse modalità del *policing* è stato il mio primo lavoro dopo il CCCS. È uno studio etnografico su questo argomento, e una volta finito, lo presentai a Roger Grimshaw, che lavorava allora nel CCCS. Con Grimshaw poi abbiamo pubblicato diversi lavori sull'esercizio del *policing* (Jefferson, Grimshaw 1984; Grimshaw, Jefferson 1987) e io sono diventato un esperto su questo argomento (Jefferson 1990). Ma sempre da un punto di vista etnografico, della ricerca empirica. Non mi sono dedicato alla sua teorizzazione. Questo è anche il significato che do all'analisi del congiunturale, al primato del concreto su quello della *grand theory*.

M.M.: Quanto stai dicendo contraddice un luogo comune sui *cultural studies*: si tratta più di pratica, di ricerca sulla società, che non di teoria...

T.J.: Nel mio caso sì, anche se non si può generalizzare su un campo così eterogeneo come quello dei *cultural studies*. Io li ho sempre concepiti come un progetto di ricerca sociale e politica che non può prescindere dall'analisi empirica, dalla ricerca sul campo, dalla pratica etnografica, se così la vuoi chiamare, anche se gli studi culturali restano, nella mia prospettiva, un progetto interdisciplinare.



M.M.: Quando ribadisci la natura interdisciplinare del progetto dei *cultural studies* forse è importante fare qualche precisazione. Come sottolineato spesso da Stuart Hall (2015), che preferiva il termine transdisciplinare a quello di interdisciplinare, per prospettiva interdisciplinare occorre intendere più o meno quello che avete fatto nel CCCS: non tanto abordare l'analisi di un certo oggetto a partire dalla tradizione di diverse discipline, ma creare nuovi oggetti e prospettive di ricerca, nuovi sguardi; oggetti e prospettive non riconducibili a una disciplina specifica, ma a una loro immaginaria intersezione.

T.J.: Il mio lavoro, già dalla prima fase, si è svolto secondo queste modalità, anche se ha riguardato più la criminologia che non i *cultural studies* in senso stretto. E tuttavia la stessa criminologia critica, per come si è configurata, non era, o non poteva essere, ricondotta a una disciplina vera e propria; non il suo metodo e nemmeno quello che possiamo definire il suo oggetto. Il mio lavoro ha preso corpo in mezzo a una pluralità di interessi e influenze: l'interesse per le sottoculture giovanili del mio passaggio nel CCCS, la letteratura e l'analisi del *policing*, dell'esercizio del controllo sociale, il dialogo con il marxismo sul rapporto tra società e potere, così come, più tardi, con il post-strutturalismo e il femminismo, l'approccio psicosociale a questioni come il razzismo e la crisi della mascolinità bianca.

M.M.: La tua prospettiva rispecchia un modo diffuso di interpretare i *cultural studies*. È come se tu rivendicassi una certa impronta "plebea", per così dire, degli studi culturali. Il tuo approccio ha come punto di partenza non la disputa teorica, astratta, bensì il mondo della cultura popolare, le pratiche concrete dei gruppi e dei soggetti sociali. E invece una delle critiche che di solito vengono mosse in Italia agli studi culturali è non aver mai prodotto una conoscenza della società socialmente fondata, etnograficamente fondata. I tuoi lavori, e devo qui ricordare che hai scritto anche sulla ricerca sociale qualitativa vera e propria (Hollway, Jefferson 2000), sono costruiti o su etnografie, su inchieste o su un'ampia varietà di ricerche empiriche disponibili. E anche l'analisi che proponi nell'ultimo testo sulla Brexit si basa su numerosi studi empirici condotti nel Regno Unito sull'argomento. Come rispondi a questa critica?

T.J.: Il mio lavoro non potrebbe essere incluso in questa critica, poiché i miei studi si fondano tutti su ricerche sul campo e quindi sono studi, come tu hai detto prima, socialmente fondati. Il problema è che spesso gli studi culturali vengono visti come mera teoria culturale sulla società, ovvero appaiono sempre del tutto associati a quello che nel mondo anglosassone si chiama *cultural theory*. Ma questa "tara" che si portano addosso i *cultural studies*, che è anche

vera e non un mero preconetto, ha anche a che fare con un luogo comune molto diffuso tra chi fa scienze sociali. La produzione della teoria viene considerata come una pratica all'apice della piramide, o delle gerarchie costitutive del campo delle scienze sociali, mentre la ricerca sul campo o empirica non gode dello stesso prestigio. Così vi è una sorta di inconscio generalizzato che finisce per legittimare l'idea che le menti più raffinate fanno teoria, tutti gli altri fanno ricerca. Quello che sto dicendo ha chiaramente un qualcosa di ironico e, tuttavia, rispecchia un fenomeno reale, anche se negli ultimi anni è un po' cambiato: sono stati gli uomini bianchi *raffinati* a impadronirsi del compito o dello spazio della teoria. La mia però non vuole essere una critica del fare teoria, il problema è che per una parte importante di chi fa scienze sociali, la pratica *soltanto* teorica resta l'inizio e la fine del proprio lavoro. Non è stato il mio caso, ho sempre cercato di *usare* la teoria il meno possibile, poiché, secondo me, la teoria, anche quella migliore, è sempre riduttiva. La teoria ha a che vedere con la semplificazione, la chiarificazione, mentre il mondo sociale è fatto di altra stoffa: è sempre contraddittorio, sporco, e mai del tutto ridicibile alla *grand theory*. Per questo la teoria va usata con parsimonia.

M.M.: E tuttavia tu hai scritto un saggio molto bello di critica a una certa pratica etnografica (Jefferson 2011). Qual è dunque il tuo approccio a quella che Paul Willis (1990) ha definito "l'immaginazione etnografica", o alla ricerca sociale più in generale?

T.J.: In questo saggio, cerco di costruire il mio discorso a partire da quelli che mi sembrano siano i pro e i contro della pratica etnografica. Riprendendo il titolo del saggio, ti direi "*for and against*" della pratica etnografica. Cominciamo dal *for*: se vuoi comprendere chi ha prodotto un certo fenomeno, dove, quando, come e perché l'ha prodotto, l'etnografia è l'unico modo di pervenire a una conoscenza più o meno esaustiva. Il *for* intende sottolineare la necessità della ricerca di campo, della pratica etnografica, per la conoscenza del mondo sociale. E tuttavia vi è oggi un atteggiamento sempre più diffuso a considerare l'etnografia come il mero ritratto "documentaristico" di un certo gruppo o fenomeno, e cioè a soffermarsi sulla descrizione del chi, dove, quando e come di un certo gruppo, soggetto o fenomeno. È qui che subentra il "contro l'etnografia" del mio titolo, e cioè contro questo modo di intendere l'etnografia. Credo occorra opporsi, o comunque problematizzare, questo modo di concepire la pratica etnografica. Penso che tanta etnografia oggi venga condotta all'interno di un approccio meramente *interazionista*, o anche, parlando in termini teorici generali, dal punto di vista dell'interazionismo simbolico. C'è una tendenza a esaurire l'immaginazione etnografica nel mero tentativo di dare risposta soltanto

al “chi, dove, quando e come” di un certo fenomeno sociale, senza procedere poi a tentare di comprendere il suo perché, o anche le cause o le motivazioni di un certo comportamento sociale. Un’etnografia senza immaginazione, la si può definire. Procedere oltre sembra a molti un oltrepassare le regole del gioco etnografico, un andare al di là della pratica dell’osservazione partecipante di per sé, e finire così in una sorta di appropriazione interpretativa o culturale di un mondo “altro”. Ma per me la pratica etnografica deve andare oltre la mera descrizione, oltre le apparenze del mondo sociale, oltre il mondo immediato dei soggetti sociali e produrre un qualche resoconto delle strutture che governano rappresentazioni e comportamenti. Ci deve essere il giusto equilibrio tra *teoria* e *pratica etnografica*, mentre buona parte della pratica etnografica contemporanea appare avversa alla teoria, alla ricerca del perché, e si esaurisce nella mera descrizione di un certo caso di studio. Ancora una volta, ho cercato di iscrivere il mio lavoro in questa concezione etnografica.

M.M.: Mi pare che oggi ci sia una pressione molto forte a produrre conoscenza, e non solo etnografie, di questo tipo. Vi è una specie di post-positivismo, di positivismo di ritorno, legato oggi più alla neoliberalizzazione del sapere, al progressivo intreccio delle università con interessi economici e militari, che non a una qualche astratta epistemologia come in passato. Questa situazione costringe, attraverso i suoi dispositivi di potere e di autoriproduzione, come il reclutamento e la peer-review, a una sorta di omologazione non solo delle prospettive, ma soprattutto dei linguaggi della produzione scientifica. Quindi mi pare che le tue critiche a questo modo di fare etnografia siano piuttosto utili e pertinenti anche da noi. C’è anche da aggiungere che l’etnografia, come trasmesso dal metodo degli studi culturali, è stata per lo più solo una delle risorse delle tue ricerche sul campo.

T.J. L’unica etnografia “pura” che ho fatto nei miei studi è sulla polizia (Grimshaw, Jefferson 1987; Jefferson, Grimshaw 1984). La ricerca è durata tre anni, ho svolto la mia etnografia in diversi comparti della polizia di Sheffield, dagli uffici alle pattuglie, tra i poliziotti, così come tra i capi e i manager e devo dire che sono stato fortunato ad avere così tanto tempo a disposizione per stare sul campo. Molto spesso, soprattutto oggi, anche per quello a cui tu facevi riferimento, non si ha più tutto questo tempo per fare una ricerca, anche perché il lavoro all’università è diventato molto diverso rispetto al passato, o anche per la questione dei fondi da destinare alle ricerche. È così che per svolgere la propria indagine uno deve adeguarsi a ciò che ha a disposizione e, da questo punto di vista, io sono un convinto sostenitore anche dell’etnografia di “seconda mano”. Ritengo molto utile ricorrere a etnografie fatte da altri, ma anche a inchieste

giornalistiche, a report di lavoratori sociali, di agenti istituzionali, ecc. In PTC, per esempio, abbiamo usato molto questo tipo di materiale, report o inchieste di giornalisti, che avevano dedicato molto tempo alla comprensione della vita quotidiana dei giovani neri. Ci è stata molto utile, per esempio, un'ottima etnografia sulle comunità nere di Bristol fatta da uno studioso, Ken Price (1979), che aveva come titolo *Endless Pressure*. Price ci ha dato così un ottimo supporto. Usavamo quindi tutto quello che avevamo a disposizione per produrre una conoscenza etnograficamente fondata. Questa ricerca su diversi livelli, se così la si può chiamare, mi pare un'importante qualità di PTC.

M.M.: È interessante quanto dici sulla tua metodologia, perché è sempre meno usuale, mi pare, trovare riferimenti ad altre etnografie, sul proprio campo od oggetto di ricerca, nelle ricerche etnografiche contemporanee, a meno che non vengano invocate come parte di una mera riflessione metodologica. Ma torniamo alla tua biografia intellettuale. Come si è svolto il tuo percorso dopo la tua ricerca sulla polizia e questa prima fase di studi criminologici o sulla devianza?

T.J.: Dopo questa prima fase, ho sentito la necessità di cambiare argomenti. Anche per motivi personali: senza scendere nei dettagli, sentivo che la mia vita privata era un disastro, mentre quella pubblica andava invece bene. Così, iniziai a prendere sul serio l'assunto femminista secondo cui il personale è politico e cioè a cercare di capire cosa può fare un uomo con il femminismo. Una delle cose che può fare, pensai allora, è leggere, riflettere e fare ricerca sulla mascolinità. Ed è quello che ho cominciato a fare. Da questa contingenza biografica nacque la mia ricerca su Mike Tyson come esempio di mascolinità, ovvero come esempio di un altro uomo la cui vita pubblica era un successo e quella privata un disastro (Jefferson 1994; 1996). Questa fase della mia vita mi portò anche alla psicoanalisi, a cui ricorsi, prima di tutto, per capire la mia situazione personale e, poi, come risorsa interpretativa nell'analisi della mascolinità da un punto di vista sociale e più generale. Mi sono subito convinto che non è possibile comprendere questi problemi legati al genere e alla sessualità, e quindi all'identità, senza entrare nella dimensione inconscia delle soggettività, sia a livello singolo che sociale. Così cercai di incorporare la psicoanalisi nel mio lavoro, come un altro strumento di comprensione del mondo sociale. Da qui nacque questa seconda fase della mia ricerca, che potrei definire come "studi psicosociali" su diversi argomenti.

M.M.: Questa incorporazione della psicoanalisi come prospettiva per comprendere il mondo sociale l'hai tradotta anche in una metodologia di ricerca. Puoi descriverci in che modo hai incorporato la psicoanalisi alla tua metodolo-



gia di ricerca e alla tua pratica etnografica? In Italia, la psicoanalisi resta per lo più dentro una sua nicchia ed è praticamente fuori dai percorsi di formazione tipici nelle scienze umane e sociali.

T.J.: Dopo il lavoro su Mike Tyson sono stato coinvolto nel lavoro di Wendy Hollway e insieme abbiamo svolto un progetto di ricerca sulla percezione e la paura del crimine (*fear of crime*) in diversi gruppi sociali (Hollway, Jefferson 1997; 1999). In questo lavoro, sostenevamo che per comprendere questi fenomeni, diversamente da quanto ipotizzato da ciò che possiamo chiamare le teorie sociologiche classiche, occorre prendere in considerazione l'ansia (*anxiety*) socialmente costruita dall'ordine del discorso di una determinata formazione sociale. Abbiamo dunque cercato di collegare la percezione e la paura del crimine in certi gruppi sociali non solo ai tassi reali di criminalità, ma soprattutto alla costruzione politica di questi dati all'interno di una società in cui le questioni dell'ordine e del controllo sociale divenivano sempre più centrali a causa dei propri crescenti squilibri sociali. In secondo luogo, ci siamo proposti di esplorare la relazione tra i discorsi sulla paura e le biografie individuali: una variabile quasi mai indagata. Questo duplice presupposto rappresentava il nostro modo di incorporare la dimensione psicoanalitica nella ricerca. Così abbiamo intervistato tanti gruppi e soggetti sulla loro percezione e paura del crimine, da cui abbiamo tirato fuori *Doing Qualitative Research Differently. Free Association, Narrative and the Interview Method* (Hollway, Jefferson 2000). In questo lavoro, abbiamo cercato di dare forma a un nuovo metodo di ricerca, fondato sul concetto di libera associazione proveniente proprio dalla psicoanalisi.

M.M.: Puoi precisare qualcosa di più di questa metodologia di ricerca, in particolare di ciò che nel tuo testo chiami *free-association interview*?

T.J.: Nei suoi tratti essenziali, si fonda su premesse piuttosto semplici: si tratta di cominciare un'intervista con frasi del tipo "dimmi qualcosa della tua vita", "comincia da dove vuoi". Abbiamo iniziato a metterlo in pratica in questa ricerca sulla paura o l'ansia della delinquenza (*crime*), e siccome era un tema delicato e legato a grandi questioni, abbiamo deciso di cominciare col chiedere "dicci in quali momenti della tua vita hai sentito paura", "quando ti sei sentito a rischio, o in ansia per la tua sicurezza", ecc. Volevamo capire da dove sceglievano di cominciare, per costruire la nostra ricerca con loro, si trattava di ascoltare cosa avevano da dire su questo argomento e seguire loro nel loro racconto. Abbiamo prestato molta attenzione anche ai silenzi e alle vacillazioni nelle registrazioni, così abbiamo tentato di costruire un ritratto piuttosto personalizzato, o biografico, su ognuno di loro, cercando di mettere in luce le loro paure, al di là della

nostra ricerca, o quanto fossero ansiosi o meno nella vita di tutti i giorni. La cosa importante era fare in modo che fossero loro stessi a guidarci verso ciò che ci interessava. Far parlare le persone in modo libero di ciò che vogliono sulla loro vita, chiedere da dove vogliono cominciare, è sempre rivelatore, più di quanto possano credere molti ricercatori o etnografi. Si tratta di portare i soggetti verso un discorso di cui non sono del tutto consapevoli o che non si aspettavano, è lì che emerge, secondo me, la loro soggettività.

M.M.: Questo stesso approccio *psicosociale*, come tu lo chiami, è anche alla base dei tuoi lavori successivi...

T.J.: Sì, dopo la ricerca con Hollway, ho cominciato a lavorare a un progetto che mi propose un mio dottorando, David Gadd, su aggressioni razziste e violenze razziali. Così, entrambi abbiamo fatto parte di un team di ricerca tra persone condannate per aggressioni razziste e violenze razziali nella città di Stoke, una cittadina vicino Manchester (Dixon, Gadd 2006; 2011). In questa ricerca, abbiamo fatto ancora ricorso a questo approccio psicosociale, tanto nelle interviste quanto nell'etnografia vera e propria, ma anche rispetto alla stessa questione del razzismo (Gadd, Jefferson 2007).

M.M.: Puoi dirci qualcosa di più della tua ricerca su persone condannate per atti o aggressioni razziste? Cosa c'è di rilevante in ciò che hanno da dire queste persone su loro stessi per chi come noi è impegnato in una pratica teorica e politica antirazzista?

T.J.: Stoke è una città piuttosto associata, nel discorso pubblico, all'ascesa dell'estrema destra e che vive una forma singolare di depressione economica da tempo. La prima cosa interessante che è venuta fuori nei nostri diversi focus group, interviste e ricerche sul campo di vario tipo, è che quanto queste persone avevano da dire in generale sulla "razza" non differiva molto da ciò che spesso affermano anche soggetti non condannati per razzismo. Vi era quindi un'analogia di ragionamento tra chi era stato condannato per aggressione razzista e chi no, e cioè con buona parte del discorso pubblico. La seconda è che, malgrado queste persone fossero state condannate per razzismo, la maggior parte di loro ti diceva di non essere razzista. Sì, ci dicevano, ho picchiato altre persone, ma non perché io sia razzista, il razzismo non c'entrava nulla. L'ho picchiato, dicevano, per altri motivi, per disaccordi sulle cose, o in mezzo a una discussione finita male. L'idea che i razzisti vedono se stessi come razzisti è fuorviante. Queste persone ti dicono sempre che non è così, che hanno amici neri, che non hanno nulla contro i diversi, ecc. Riconducono i loro atti sempre ad altre cause,



a diversi tipi di evenienze, come a una discussione che finisce in rissa, o a un qualcosa di banale della vita quotidiana che provoca insulti, incidenti, scontri, ecc. Devo precisare che le persone con cui abbiamo fatto ricerca non erano state condannate per atti gravi di violenza, ma per atti razzisti più banali. Non si trattava di soggetti appartenenti a gruppi politici fascisti o a qualcosa del genere, o in qualche modo ideologizzati, ma di soggetti piuttosto comuni. Proprio a causa della natura della legge che regola la materia in Gran Bretagna, e che favorisce molto facilmente condanne per razzismo, a volte basta che i giudici aggiungano un qualche elemento a una rissa, tipo si trattava di un bianco contro un nero, e si finisce per avere una piccola condanna per razzismo. E tuttavia ciò che mi pare interessante è qualcosa che io ho cercato di trasmettere nel mio lavoro: credo che dobbiamo distinguere tra *pregiudizio razziale* e *odio razziale*, e anche tra le diverse forme di razzismo. Alcune persone esprimono un pregiudizio razziale, dicendoti, per esempio, che preferirebbero avere dei vicini di casa bianchi e non neri o musulmani. Altre forme di pregiudizio razziale si esprimono con affermazioni del tipo, io non sono razzista, ma perché gli immigrati hanno diritto ad avere diritti a prescindere, io sono qui da sempre e loro sono arrivati da poco, che diritto è questo? Vi sono poi i soggetti che esprimono forme esplicite di odio razziale e che possono anche voler aggredire fisicamente soggetti diversi. Vi sono poi altre forme di razzismo più sottili, il razzismo tipico dell'uomo medio, che si esprime nella preferenza costante per i propri simili, per la propria comunità, e che finisce per sottolineare che non ha nulla contro nessuno. Penso sia importante distinguere queste diverse forme di espressione razzista per chi vuole capire il razzismo come comportamento sociale. Le motivazioni per queste diverse forme di razzismo poi sono molto diverse. È chiaro che il pregiudizio razziale può ferire profondamente chi ne è vittima, ma è diverso dall'odio razziale vero e proprio, e credo sia utile distinguere se vogliamo capire e combattere il razzismo in modo efficace. Il problema è che oggi si parla spesso di queste diverse forme di razzismo in modo confuso, si tende a metterle tutte dentro lo stesso calderone, a parlare di una al posto dell'altra, o anche a omologarle. Io penso vi sia una differenza tra espressioni razziste o razziali e xenofobia, penso siano due fenomeni che si riferiscono a fatti o comportamenti sociali diversi. Poi è chiaro che ci sono anche le politiche razziste, così come il razzismo strutturale e istituzionale, che sono altre forme ancora.

M.M.: Personalmente ho problemi con il concetto di xenofobia. Non capisco a cosa si riferisca, forse a una semplice umana e comune paura dell'altro? Anche se lo si accetta come concetto, che cosa spiega? Penso, come voi stessi avete messo in luce in PTC, che le paure o ansie, sociali e individuali, sono sempre socialmente costruite, si iscrivono certo su una fragilità della stessa condizione

umana, ma ciò che deve importare a noi, mi pare, è la forma sociale che prendono. Poi non so, le fobie finiscono per ricondurre tutto al singolo, alle persone e al loro privato, mentre il razzismo circola nelle strutture sociali, pubbliche e materiali, e non è, o non è solo, un problema del singolo “razzista”. E personalmente credo che la xenofobia, qualora abbia un fondamento come concetto, è un prodotto del razzismo come tecnologia sociale di potere, almeno nelle nostre società. Ma sono d’accordo con te che è utile differenziare le diverse forme di razzismo. Torniamo al tuo ultimo lavoro. Perché un altro testo su Hall, cosa ci sarebbe di diverso nella tua analisi del pensiero di Hall rispetto a tutti gli altri testi sul suo lavoro usciti negli ultimi anni⁴? E perché dovrebbe interessare chi lavora nella ricerca socio-antropologica?

T.J.: Gli altri su Stuart Hall usciti non si concentrano sulla dimensione congiunturale della sua teoria. Non sono interessati a mettere in luce, in modo specifico, l’analisi congiunturale, che per me è un elemento centrale della sua riflessione teorica. Questi testi cercano di offrire al pubblico una lettura del pensiero di Stuart Hall più panoramica, per così dire, come teorico sociale e culturale. Questa impostazione che vede Hall come un *teorico puro*, riprendendo questo concetto dal suo scritto su Gramsci (Hall 1986), differisce molto dalla mia. Nel mio testo cerco di dire il contrario: proprio come fece Hall, ciò che dobbiamo fare è subordinare la “*grande théorie*”, o il fare teoria pura, ai momenti storici particolari. Dobbiamo usare la teoria come una risorsa per spiegare i movimenti reali, e cioè congiunturali, della vita sociale e non viceversa. Dobbiamo usare la teoria per spiegare momenti storicamente specifici nel tempo. La teoria deve essere sempre un mezzo per spiegare qualcosa di concreto e non un fine in se stesso. Questo principio mi pare qualcosa di cruciale per chi fa scienze sociali e politiche e, al tempo stesso, non credo sia qualcosa del tutto assimilato dall’audience accademica. Riassumerei così ciò che cerca di dire il mio libro su Hall, e a partire da Hall: dobbiamo subordinare la teoria, le nostre pratiche teoriche, al concreto, a ciò che accade materialmente nel mondo.

M.M.: La tesi di questo ultimo lavoro è che la congiuntura della Brexit deve essere vista come un momento storico in cui processi e fenomeni sociali in atto da tempo nella società britannica – come la disaffezione politica, la progressiva crescita della disuguaglianza indotta dal capitalismo neoliberale, il razzismo e la crisi della mascolinità, anche se originati da fattori diversi – si sono socialmente condensati sotto il *prisma* della migrazione. Detto altrimenti, la tesi è che

⁴ Si vedano, ad esempio: Gilmore, Gilroy 2021; Morley 2021; McLennan 2021.



il prisma non tanto delle migrazioni in sé, quanto della costruzione narrativa delle migrazioni come significante politico, sia quello attraverso cui leggere la congiuntura storica e la crisi che l'ha generata. Un po' come la "razza" nella congiuntura storica cui PTC cercava di dare una risposta. Mi sembra molto interessante il nucleo della tua argomentazione, ovvero che il significante migrazioni sia stato in grado di condensare molto di più di quanto la parola stessa non dica, perché credo che sia anche il caso dell'Italia. Puoi dirci qualcosa di più su questa tua tesi?

T.J.: Interpretare queste diverse congiunture storiche attraverso il prisma della razza o delle migrazioni è fondamentale perché si tratta di questioni che condensano in sé molte altre. E tuttavia starei attento a non restare a un livello *souvrain* o *ideologico* di argomentazione. Su questo punto sono meno d'accordo con te, perché a me interessa di più capire i processi sociali che tali significanti condensano. Il significante è il punto di arrivo, è l'astrazione. Ma occorre essere anche consapevoli che nel gioco sociale tali questioni sono meno chiare, più sporche. Faccio un esempio: per quanto riguarda la congiuntura di PTC era chiaro per noi che il prisma della "razza" era fondamentale per capire quanto stava accadendo a livello sociale e politico, e tuttavia va detto che a livello dell'ordine discorsivo quotidiano non funzionava così. Non si parlava certo di "razza", ma l'articolazione discorsiva di politica, media e potere, nel tentativo di governare la crisi, riguardava la legge, la sicurezza e l'ordine sociale, quindi la necessità di dare vita a una nuova *law and order society*. La necessità di questa nuova *law and order society* era una costruzione discorsiva che in un certo modo copriva il riconoscimento dell'importanza della "razza" come questione sociale e politica. Lo stesso posso dire della mia ricerca sulla congiuntura della Brexit: il prisma delle migrazioni è chiaramente centrale, ma anche qui l'articolazione discorsiva delle forze sociali favorevoli alla Brexit non poneva il problema in questo modo. La loro parola d'ordine generale era "*take back control*". Un enunciato breve, semplice, efficace e comprensibile da tutti. Riassumendo, nei due casi, le costruzioni discorsive dominanti avevano a che fare con la questione della *law and order society* e con il *take back control*, e non direttamente con la questione della "razza" o delle migrazioni. Anzi, si cercava proprio di evitare tali argomenti, perché parlare di "razza" e migrazioni significava dover adottare prospettive più neutre o analitiche, e a questo livello, le destre non sarebbero state capaci di coinvolgere o attrarre un numero così grande di persone. C'era bisogno di questioni più dirette, più semplici, per interpellare la popolazione. È a questo livello che hanno posto la questione in entrambi i casi e hanno vinto, mentre i settori progressisti, al contrario, portavano il discorso al livello più astratto della "razza", del razzismo e delle migrazioni e così non sono riusciti

a coinvolgere un numero sufficiente di persone. Questo modo di impostare la questione portava il discorso verso il livello dell'esperto, dell'élite, dello studioso, dell'analista. Il *take back control* era più diretto, più immediato, interpellava di più la soggettività di chi si sentiva espropriato e non più considerato dalle istituzioni e dai ceti politici dominanti. È questo che mostra la ricerca del mio testo. Può essere importante ricordare che buona parte delle ricerche sulla Brexit ci dicono che il *Leave* ha vinto nelle zone benestanti urbane e rurali, ma anche nelle aree più disagiate *post-industriali*. La questione della sovranità era dunque centrale, si doveva combattere a questo livello del discorso per interpellare il voto delle classi popolari. Tornando alla tua domanda: sì, il prisma della "razza", del razzismo e delle migrazioni è assolutamente centrale, ma, dal mio punto di vista, lo è di più il modo in cui tale prisma è stato costruito, articolato a livello discorsivo nella vita di tutti i giorni, nelle diverse arene sociali e politiche. Sintetizzo il mio punto di vista riferendomi anche alla mia ricerca sui soggetti condannati per atti o aggressioni razziste: è meno importante definire una persona come razzista dal capire in cosa consiste il suo razzismo, come esso si è articolato nella sua soggettività fino a diventare uno strumento di violenza sociale. Se non capiamo questo processo di formazione del razzismo non avremo mai un'agenda politica antirazzista efficace.

M.M.: Nel tuo testo chiedi di considerare ciò che chiami la *crisi della mascolinità* nelle classi lavoratrici bianche britanniche come uno dei punti fondamentali per comprendere meglio l'articolazione politica, razzista e patriarcale, dei diversi movimenti di destra in favore della Brexit. Puoi spiegare meglio a cosa ti riferisci?

T.J.: Avevo affrontato questo argomento già in alcune delle mie ricerche precedenti. Penso che il classico di Paul Willis, *Learning to Labour* (1979), una delle etnografie più importanti prodotte dai *cultural studies*, costituisca ancora un ottimo punto di riferimento per le analisi della crisi della mascolinità bianca. Oggi possiamo dire che da quel momento in poi la classe operaia maschile bianca è stata investita da un'ulteriore molteplicità di processi che hanno continuato ad approfondire questo stato di crisi. L'avvento del femminismo, l'ascesa di un'economia femminilizzata e dominata dal settore dei servizi, l'emergere del multiculturalismo, la svalutazione culturale dell'autorità patriarcale, il dominio e la valorizzazione, specie tra i giovani, della cultura nera nella musica, nelle arti e negli stili sottoculturali, la progressiva de-industrializzazione di molte aree della Gran Bretagna, sono tutti elementi che hanno comportato, a livello soggettivo, la perdita dell'orgoglio della classe operaia bianca maschile tradizionale. Si trattava di un orgoglio derivato da un'identità sociale esclusivamente costruita in virtù delle proprie abilità nel lavoro manuale industriale. Il crescente declino



di questo tipo di lavoro, insieme alla perdita di un certo orgoglio culturale di classe ha alimentato, soprattutto nei giovani provenienti dai ceti operai meno scolarizzati e qualificati, un complesso di inferiorità notevole, una situazione che possiamo definire come crisi della mascolinità bianca operaia. Questo insieme di trasformazioni, vissuto da questi ceti come auto-svalorizzazione e perdita, ci aiuta a comprendere la rabbia e la frustrazione che attraversa una parte importante della classe operaia bianca maschile, e che si manifesta in diversi modi. Questa rabbia, questa forma di risentimento maschile e bianco, ebbe un ruolo importante nella congiuntura della Brexit, nel senso che sta dentro una parte del voto di destra, di estrema destra e/o conservatore. Un voto per il *Leave* che a prima vista appare irrazionale, poiché va contro gli interessi di classe di questi gruppi, ma che, se consideriamo tutto quanto stiamo dicendo, acquista una certa razionalità.

Bibliografia

Cohen, S.

1972 *Folk Devils and Moral Panics*, Routledge, London; tr. it. *Demoni sociali e panico morale*, Mimesis, Milano, 2020.

Dixon, B., Gadd, D.

2006 Getting the Message? New Labour and the Criminalization of Hate. *Criminology and Criminal Justice*, 6 (3), pp. 309-328.

2011 *Losing the Race. Thinking Psychosocially About Racially Motivated Crime*, Karnac Books, London.

Gadd, D., Jefferson, T.

2007 *Psychosocial Criminology: An Introduction*, Sage, London.

Gilmore, R.W., Gilroy P. (eds.)

2021 *S. Hall. Selected Writings on Race and Difference*, Duke University Press, Durham.

Grimshaw, R., Jefferson, T.

1987 *Interpreting Policework. Policy and Practice in Forms of Beat Policy*. Allen & Unwin, London; republished in 2023 by Routledge.

Hall, S.

1986 Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. *Journal of communication inquiry*, 10 (2), pp. 5-27; tr. it. *L'importanza di Gramsci per lo studio dell'etnicità e del razzismo*, in S. Hall, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltèmi, Roma, 2016, pp. 185-224.



- 1992 *Cultural Studies and its Theoretical Legacies*, in L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler (eds.), *Cultural Studies*, Routledge, London and New York, tr. it. *I cultural studies e le loro eredità teoriche*, in S. Hall, *Il soggetto e la differenza. Per un'archeologia degli studi culturali e postcoloniali*, a cura di M. Mellino, Meltemi, Roma, 2016[2006], pp. 99-120.
- 2015 *Cultura, razza e potere*, a cura di M. Mellino, ombre corte, Verona.
- Hall, S., Critcher, C., Jefferson, T., Clarke, J., Roberts, B.
1978 *Policing the Crisis. Mugging, the State and "Law and Order"*, Macmillian, London.
- Hall, S., Jefferson, T. (eds.)
1976 *Resistance Through Rituals. Youth Subcultures in Postwar Britain*, Holmes & Meier, New York; tr. it. *Rituali di resistenza. Teds, Mods, Skineheads e Rastafariani. Subculture giovanili nella Gran Bretagna del dopoguerra*, a cura di L. Benvenga, Novalogos, Aprilia, 2017.
- Hollway, W., Jefferson, T.
1997 *The Risk Society in an Age of Anxiety: Situating Fear of Crime*. *The British Journal of Sociology*, 48 (2), pp. 255-266.
- 1999 *Gender, generation, anxiety and the reproduction of culture: a family case study*, in R. Josselson, A. Lieblich (eds.), *Making meaning of narratives in the narrative study of lives*, Routledge, London, pp.107-139.
- 2000 *Doing Qualitative Research Differently. Free Association, Narrative and Interview Method*, Sage, London.
- Jefferson, T.
1990 *The Case Against Paramilitary Policing*, The Open University Press, Milton Keynes; republished by Routledge in 2023.
- 1994 *Theorising Masculine Subjectivity*, in T. Newburn, E.A. Stanko (eds.), *Just Boys Doing Business? Men, Masculinities and Crime*, Routledge, London, pp. 10-31.
- 1996 "Tougher Than the Rest": Mike Tyson and the Destructive Desires of Masculinity. *Arena Journal* 6, pp. 89-105.
- 2011 *For and Against Ethnography, Critical Reflections on a Research Career Spanning Marxism, Feminism and Post-Structuralism*. *Arena Journal*, pp. 5-32.
- 2021 *Stuart Hall, Conjunctural Analysis and Cultural Criminology*, Routledge, London.
- Jefferson, T., R. Grimshaw,
1984 *Controlling the Constable*. Frederick Muller/The Cobden Trust, republished by Routledge in 2023.
- McLenann, G. (ed.)
2021 *S. Hall, Selected Writings on Marxism*, Duke University Press, Durham.



Mellino, M.

2012 *Il lato oscuro dell'Englishness. Per un'introduzione agli studi culturali britannici*, in *Cittadinanze Postcoloniali*, Carocci, Roma, pp. 21-60.

Morley, D. (ed.)

2021 *S. Hall, Essential Essays, Vol. I*, Duke University Press, Durham.

Price, K.

1979 *Endless Pressure. A Study of West-Indian Life-Styles in Bristol*, Penguin, London.

Young, J.

1971 *The Drugtakers. The Social Meanings of Drug Use*, Paladin, London.

Willis, P.

1979 *Learning to Labour. How Working Class Kids Get Working Class Jobs*, Routledge, London. tr. it., *Scegliere la fabbrica. Scuola, resistenza e riproduzione sociale*, CISU, Roma, 2012.

1990 *The Ethnographic Imagination*, Routledge, London.



Bordes, vínculos y caminos a la inversa

Diálogo con Lucio Boschi, fotógrafo argentino y fundador del Museo En Los Cerros

Edges, Bonds and Reverse Paths

Dialogue with Lucio Boschi, Argentinean Photographer and Founder of the Museo En Los Cerros

Chiara Scardozzi, Università di Bologna

ORCID: 0000-0002-2960-4794; chiara.scardozzi@unibo.it

Premisa

Lucio Boschi¹ es un reconocido fotógrafo argentino, autor de ocho libros fotográficos² y de numerosos trabajos de interés artístico y académico, que forman parte de importantes colecciones privadas y públicas a nivel internacional³. La obra de Boschi surge de diferentes experiencias de vida a lo largo del mundo: viajó de Argentina hasta Alaska, manejando su camioneta, ida y vuelta; vivió entre sociedades diferentes en el norte de Canadá, Siberia, Mongolia y Bután; pasó mucho tiempo entre India y los Himalayas. A final de los años Noventa, decidió dedicarse más detenidamente a su país y se instaló en la región andina, viviendo como un asceta. Entre aquellas montañas del Noroeste argentino, dio vida al Museo En Los Cerros – MEC⁴, museo de fotografía argentina y arte contemporáneo, ubicado en la Quebrada de Huichaira, a 2700 metros de altura y a pocos kilómetros de Tilcara (Provincia de Jujuy). El lugar, de importancia arqueológica y etnológica, es parte de la Quebrada de Humahuaca, sitio históricamente habitado por diferentes colectividades indígenas andinas, que en

¹ <https://www.luciosboschi.com.ar/>

² *Señores de la Tierra* (1996), *Pueblos de los Andes* (2000), *Danza Callada* (2002), *Quebrada de Humahuaca* (2003), *Una Argentina* (2005), *Un Mismo Rezo* (2007), *Ranchos* (2010), *La Celebración* (2016).

³ Entre estas: *The Anthropology Research Department* (University of California, Los Angeles – UCLA); *The Massachusetts Institute of Technology* (MIT); *Smithsonian Institute*; *The Andean Research Institute*; *The Art Institute of Chicago*; Universidad de Roma “La Sapienza”; Universidad de Buenos Aires (UBA), Museo Nacional de Bellas Artes (MALBA), Museo Arqueológico de Tilcara; Naciones Unidas (ONU); *International Labour Organization* (ILO).

⁴ <https://www.museoenloscerros.com.ar/>

el 2003 fue reconocido por la Unesco como Patrimonio de la Humanidad. El Museo se inauguró en el año 2012. Las fotografías que integran la colección del MEC fueron donadas por los propios autores. Lucio afirmó en varias ocasiones que fue un sueño colectivo hecho realidad. Lo visité por primera vez en el año 2013, cuando vivía de manera casi permanente en Argentina. Fue una fulguración estética, nunca hubiera imaginado que un museo podría ser tan esencial, casi un monasterio mimetizado en las montañas, alejado de los circuitos más turísticos, sin carteles que lo señalaban. Había que buscarlo para llegar en vehículo propio o caminando. En la época de lluvia (de enero a marzo), cuando el río Huichaira crece, permanecía cerrado. Hasta el día de hoy el MEC abre y cierra de acuerdo con las estaciones, a las lluvias, a las crecidas del río. Es una obra que se transforma y adapta con una fuerza espiritual específica, que hace que su forma coincida con su propuesta conceptual. Un lugar de meditación y observación, donde las imágenes son celebradas a un nivel amplio: las que están impecablemente expuestas en las paredes de un edificio precioso, pero también todas las entidades que están alrededor y que son parte: las montañas, el cielo, el viento, las plantas. Lucio concibe el MEC como un “museo-territorio”: un conjunto de arte y naturaleza que moldea su identidad a través de historias que se entrelazan y conectan la riqueza sociocultural de las comunidades andinas y de los visitantes que se acercan, con la maravilla del entorno de la Quebrada jujeña. El Museo es animado por una comunidad de personas que lo hacen vivo y acogedor, por programas de residencias para investigaciones artísticas y muestras temporales. Es, a la vez, una concreción del vínculo de reciprocidad que conecta el fotógrafo a la gente local que lo recibió y con la cual entrelazó vínculos fuertes y duraderos como las montañas.

La entrevista fue realizada en Saint Rémy de Provence (Francia) el 21 de octubre de 2023, en ocasión de la inauguración de la muestra fotográfica de Lucio Boschi, titulada *El sentimiento de la Tierra*, en la *Galerie Chateau des Alpilles*.

C.S.: Me gustaría profundizar tres cosas: empezar por la muestra fotográfica que se inaugura hoy, que cuentes un poco de donde surge la idea y cómo se desarrolla el trabajo; después el Museo En Los Cerros: una vez hablaste de “museo-territorio” y me encanta como concepto. De ahí profundizaría cuál es tu vínculo con la zona de Huichaira, con la comunidad y cómo surge la idea. Una vez me dijiste: “No quería solamente sacar fotos de acá y que se vayan para otro lado sino traer la fotografía en este lugar específico”. Me parece una idea muy diferente de museo fotográfico.

L.B.: ¡Una idea muy delirante! (Reímos) Bueno, si quieres, primero te cuento sobre esta muestra y después vamos un poco para atrás. Básicamente durante



muchos años hice fotografía en blanco y negro en toma directa, muy concentrado en las comunidades andinas sobre todo en su vida cotidiana, en los pastores, en las celebraciones; era el tema fotográfico que me interesaba y para hacer esto, hace como veinticinco años, tomé la decisión de irme a vivir con ellos, para conocer más, para relacionarme mejor. Eso, sumado a que me gustaba mucho el territorio donde vivían, hicieron que me fuera a vivir a Jujuy; primero en Tilcara y después en Huichaira y durante muchos años hice fotografía de la gente y de las familias y después mientras hacía todos esos trabajos llevaba unos diarios de viaje y en esos diarios de viaje iba anotando, escribiendo, dibujando, tachando en las cosas que me iban pasando mientras iba haciendo esos trabajos o mientras iba viajando por esos lugares. Esos diarios de viaje después se ampliaron a mapas, necesitaban más espacio para expandirse, nuevas rutas, entonces se ampliaron como a mapas de viaje y esos mapas de viajes son de alguna manera algo que se muestra en esta exposición y para mí es un elemento estructural de esta exposición, aunque solamente haya dos y uno pequeño que improvisamos en el último momento. Entonces te diría que en los últimos veinte años hice: los primeros diez años fotografía toma directa de las comunidades, los segundos diez años mapas y diarios de viaje y llegó un momento en el que necesité volver un poco a la fotografía blanco y negro, pero quería relacionarme más con la naturaleza. Estando en Jujuy, estando callado y estando en silencio, me pasaba mucho que empezaba a sentir a la naturaleza y a todos los seres y a todas las cosas como seres vivientes, como seres sintientes, a los que por ahí a veces por velocidad o por el ritmo no observamos, con esas características nuestras no de seres sintientes, de seres que están en nuestro alrededor, de los que natural y orgánicamente formamos parte. Entonces dije: “Bueno, me gustaría hacer una serie de fotos sobre esto, tratar de mostrar las piedras como seres sintientes, a los ríos, a la luna”. También me llamaba mucho la atención esa idea de que coincidiéramos los humanos y todas estas especies y todo este mundo en la Tierra, en este momento de la existencia, de los millones y millones de galaxias y trillones de años luz y justo nosotros acá, dando vueltas en esta tierra ¿Por qué? Entonces me llamaba la atención eso y me gustó llamarlo “El sentimiento de la Tierra” porque me parece que tiene un sentimiento, que a veces damos por sentado que es algo en donde vivimos y que hay que cuidar y que es muy bonito, pero no sé si con la idea de sentimiento. Entonces esta muestra habla un poco sobre eso y como muchas veces estas cosas las pienso a la noche también, cuando estoy en Huichaira, cuando salgo a caminar o cuando estoy manejando a la noche (me gusta mucho manejar a la noche), quería que hubiese imágenes nocturnas también y hay algunas imágenes de noche, de las lunas, de las estrellas, de las constelaciones, que me hacen mucha ilusión. Así que esta muestra habla sobre eso.



C.S.: Bueno, cuando vos llegaste a Jujuy por primera vez ¿Vos vivías en Buenos Aires?

L.B.: Yo nací en Buenos Aires y a los diecisiete años, por un montón de eventos familiares, decidí irme a viajar. Siempre volvía a Buenos Aires, pero desde los diecisiete años pasé muchos años viajando por el mundo con todo tipo de viajes y en esos viajes lo que más me importaba era andar, conocer, descubrir, quería ver cómo eran los lugares donde me había concedido ir la vida, quería conocer porque tenía mucha curiosidad. Entonces me fui a viajar, quería conocer los bordes, mientras más borde mejor. En esos viajes, yo me iba dos meses, tres meses, seis meses, ocho meses, volvía a mi casa a ver a mis hermanos, a mi mamá, a mis amigos, y ahí ellos siempre me preguntaban “Bueno contanos ¿Dónde estuviste? ¿Qué hiciste? ¿Qué viste?” y para mí era muy difícil transmitirlo. Entonces decía cosas como por ejemplo “Fue muy interesante el viaje. ¡Lindísimo! ¡No sabes qué lindo!” y después era tan inabarcable! Podía contar una anécdota de algo, pero era inabarcable lo que tenía para contar después de estar meses viajando. Entonces tenía una sensación de ingratitud, de no poder compartir eso. Pensaba: estoy teniendo la posibilidad de viajar y no la estoy pudiendo compartir, y me sentía mal. Un viaje, dos viajes, diez viajes me pasó eso. Una vez estando en los Himalayas, en un hotelito muy chiquitito, veo a un señor inglés que estaba haciendo una proyección de fotos. Hace muchos años, en el año 89 o 90. Veo este señor que estaba haciendo una proyección de fotos y vos pagabas en ese momento dos dólares o un pound, y te sentabas a ver su proyección y él te daba unas galletitas y un café y después te conversaba un poco. Era como un pequeño audiovisual para turistas o para viajeros. Y ahí yo dije “¡Mira, esto funciona!”. Hasta ese momento yo sacaba fotos como turista, papeles negativos, entonces dije: “bueno, mañana me voy a comprar unos positivos”. Por supuesto que busqué, ahí no era tan fácil, pero encontré un Kodachrome 64 en algún bazar, en alguna feria de ahí de Nepal, me lo compré. Volví de ese viaje, lo revelé e invité a mi familia y a unos amigos por primera vez en mi casa. Los invité a comer unas empanadas y a ver las fotos del viaje, unas fotos muy básicas de turista, malas, pero tuve una enorme sensación de alivio, una enorme sensación de compartir. Ahí me di cuenta de que la fotografía era un lenguaje muy hábil para compartir, muy directo. De ahí ese formato lo empecé a pulir un poco; entonces empecé a tratar de sacar mejores fotos, pero solamente pensando en el audiovisual del regreso. En esa época yo tenía veintidós, veinticinco años. Mi papá se había muerto; él había sido una persona muy exitosa entonces yo tenía dinero mío, genuino, con el que podía viajar. Entonces decidí usar una parte de esa herencia que me había



dejado mi padre para viajar. A la vez consideraba que esa muerte de mi padre había traído muchísimas complicaciones en mi casa que para mí habían sido muy dolorosas, entonces de alguna manera yo les daba la bienvenida a las posibilidades de poder viajar un poco con esa herencia porque para mí había mucho alivio en el viaje y había mucha sensación de aire. Entonces lo hacía encantado de la vida y mi objetivo, cuando empezaba a fotografiar después de esa primera proyección, era mejorar las proyecciones de fotografía para mostrarlas a mi familia y a mis amigos. No tenía intención de trabajar de fotógrafo. Pero bueno empezaba a prestar atención, empezaba a fotografiar más al amanecer y más al atardecer, me daba cuenta de que la luz a esa hora era hermosa, entonces iba mejorando. A esas proyecciones cada vez venía más gente; cuando yo volvía de un viaje primero éramos ocho, después éramos veinte, después empezaron a ser proyecciones de cincuenta personas, sesenta y empezaba a ser una cosa más grande. Yo iba muchos a los Himalayas y en una de esas proyecciones conocí a una mujer sueca que estaba organizando una experiencia de llevar unos veinte chicos latinoamericanos entre doce y veinte años a un monasterio tibetano y compartir un mes. Ella necesitaba una persona que fotografiara eso y una persona que lo filmara. A ella le gustó mucho lo que hacía y me invitó a participar en este proyecto para fotografiarlo. En ese viaje coincidió que la persona que iba a filmar era un fotógrafo argentino que se llama Marcos López y yo no tenía ni idea de quién era en ese momento. Era un fotógrafo con unos diez años más que yo y nos encontramos en un cuartito, en un monasterio durmiendo y compartiendo la habitación. Al día siguiente a la mañana él se despierta y a las cuatro de la mañana se va. Yo sigo durmiendo. A las siete me despierto y empiezo mi día cotidiano. Empiezo a fotografiar a los monjes. Al segundo día lo mismo y entonces al tercer día les digo “Marco ¿Qué haces a las cuatro de la mañana? ¡Me estás despertando!” y me dice “Vos tendrías que saber que a las cuatro de la mañana hay una bruma lindísima que cuele la luz y que es la mejor luz de todo Nepal y de todo Tíbet”. Yo pensé que tenía razón, o sea hay que hacer el esfuerzo, despertarse a las cuatro de la mañana, sacar fotos a la luz, es así. Fue la lección más importante que me dieron de fotografía en toda mi vida y que tiene que ver con la luz y con la actitud, básicamente. Y ahí empecé a afilar más la fotografía, me hice muy amigo de él, es uno de mis mejores amigos, y ahí ya empezaba a hacer exposiciones. Hice un trabajo que me gustó mucho que era *La gente de los Andes y la gente de los Himalayas*, un estudio comparativo; ya me empezaban a comprar fotos como decoración de arte, me pedían para una revista, me pedían para hacer una postal, para hacer un poster. Ya empezaba a hacer algunas cositas y siempre volvía al Norte argentino, siempre ¡siempre volvía al Norte argen-

tino! Porque era el lugar donde más cómodo me sentía de todos ¡siempre! En un momento tomé una decisión que para mí fue muy importante y me fui a vivir a Jujuy. Quería concentrarme más en las comunidades, quería hacer un libro y quería virar totalmente al blanco y negro. A fines de los años Noventa, me fui a vivir al Norte a Tilcara y empecé a fotografiar en blanco y negro, lo mismo, totalmente aprendiendo solo, sacando mal, sacando un poquito mejor, acertándole, pifiándole, mucho de eso. Ahí trabajé muy concentrado, tratando de acercarme a la gente, que no es fácil, tratando de pasar mucho tiempo con ellos, tratando de generar confianza, pasando tiempo viviendo con ellos, viviendo a su ritmo, a su modo y anduvo bien. Te diría que hoy en día yo me siento familia de varias personas en el Norte, siento que son como mi familia del corazón, mi familia andina. Eso me abrió un montón de puertas para poder fotografiar más. En medio de todo eso me puse el objetivo de hacer un libro que se llamó *Pueblo de los Andes*, es un libro con cinco bajadas, con cinco capítulos que me parecía que dividían de una manera rápida la vida cotidiana. Marcos Lopez a la vez hacía su primer libro de su gran proyecto que es *Pop latino* y los dos hicimos el libro a la misma vez, con estilos distintos, y otro amigo nuestro, Pablo Cabado, en ese momento hacía su primer libro. Los tres hicimos nuestros primeros libros, a la vez en la misma editorial en Japón.

Es un libro que hoy, veinticinco años después, me encanta; por supuesto que le cambiaría cosas, pero cuando veinticinco años después ves un libro que hiciste y te sigue gustando es un enorme placer, porque muchas veces no pasa. A mí con otros libros no me pasa, incluso libros más jóvenes, no me pasa.

C.S.: Uno de tus grandes temas es la montaña. Has fotografiado y te has relacionado con diferentes comunidades en Los Andes y en otras montañas. Pero en Los Andes, como vos cuentas, viviste mucho, te relacionaste con una intimidad diferente y esto se nota en las fotos, porque son fotos muy íntimas que te cuentan otra historia y que no son el “estereotipo fotográfico” de las personas que viven en Los Andes. Me parece muy importante transmitir esta mirada que llega de una relación. ¿Cómo se percibe esto aquí en Europa? Quizás de aquí uno mira siempre con una mirada “exótica”. Las fotos para vos tienen una historia, pero el público no las conoce ¿Crees que la tienes que contar de alguna manera o crees que llega esta intimidad?

L.B.: Siempre hay algo de exótico. Creo que el límite de lo exótico se define cuando uno le pone la palabra “indígena”, o la palabra “originario”. Entonces ahí ya hay como una característica. Por ejemplo, si yo te veo a vos, Chiara, si yo te conozco de toda la vida y si vos ahora me decís “Mis padres son in-



dígenas” ya te enmarco de una manera distinta en cualquier lugar. La gente lo enmarca de una manera distinta. Pero ayer cuando estaba recorriendo las muestras con unas personas y miraba, les estaba hablando por ejemplo de esta casa hecha de piedras y de adobe, y me daba cuenta que si camino por algunos lugares de acá, hay casas construidas muy parecidas, en algunas islas también, están los sembradíos delimitados con pircas y si me animo a ir un poquito más al campo veo las mismas señoras, con las mismas actitudes, con las mismas secuencias, con los mismos valores, con la misma crudeza, con la misma belleza. Por ahí en Argentina les ponemos el nombre de “andinos”, “originarios”, “indígenas” y eso les da un marco y por ahí hay como ciertas celebraciones, ciertos rituales, la diferencia de vestimentas que los caracteriza, pero creo que es el hombre adaptándose como vos decís a la montaña o el hombre tratando de sobrevivir con mayor o menor posibilidad. No creo que haya muchas diferencias, yo no las veo.

C.S.: Entonces tu propuesta es mostrar una “mirada universal” sin hacerlo demasiado exótico.

L.B.: Claro. Sí que veo mucho valor en algunas actitudes hacia la tierra, de ofrendas y celebraciones y por supuesto que veo diferencias en la interculturalidad y me parece que el mundo es más rico y valioso con esa diversidad.

C.S.: Pienso siempre en esta virtud de la fotografía que es “sintética” y al mismo tiempo es muy fuerte. Conociendo la historia que hay detrás de las fotos, las vas contextualizando y creo que vos siempre buscaste que las cosas salgan de las categorías y hablar de elementos que nos conectan sin encajarlos. Vos me contaste que colaboraste también con antropólogos.

L.B.: Trabajé muchísimo con antropólogos. Durante muchos años, hasta ahora, viajo y trabajo y quiero mucho a Axel Nielsen⁵, arqueólogo y antropólogo. He pasado mucho tiempo con antropólogos y me parecen muy interesantes las preguntas, me parece que te hacen ver las cosas desde distintas perspectivas con distintos vectores, con distintos ángulos. Me gusta eso. Al principio cuando yo estaba en Jujuy tenía una mirada muy idealista, casi romántica, de las comunidades indígenas y he pasado mucho tiempo con los antropólogos, que a veces son concretos y a veces son muy abstractos, muchas veces son muy abstractos y

⁵ Axel Nielsen, Ph.D, es miembro del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET) y del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL).



en esta condición hay conocimiento y hay información, y estando en contacto con ellos cambié. Al principio el idealismo tenía que ver con una cosa ilusoria e irreal de que eran gente que históricamente habían sido pacíficos y habían vivido en armonía con la naturaleza y entre ellos y ¡nada a que ver! Siempre he aprendido de los antropólogos y de los arqueólogos.

C.S.: Volvemos al Museo y a como lo pensaste...

L.B.: Cuando yo me fui a vivir a Huichaira y cuando empecé a hacer estos libros de fotografías en blanco y negro me empezaron a invitar a exponer en distintos museos y en distintas galerías en Italia, en Japon, en Estados Unidos, acá en Francia (esta es la quinta muestra que hago aquí), en un montón de lugares. Yo llevaba estas fotografías en escala más o menos grandes, y les pedía permisos a ellos y ellos me daban autorización para llevar su foto, para mostrarlas, con sus miedos, con sus dudas, pero siempre me dieron autorización, siempre confiaron. Entonces me pasaron varias cosas a la vez: la primera es que en un momento dije: “Ya que yo he llevado la fotografía de ellos a todos lados del mundo y los libros están por todos lados, ¡qué lindo sería hacer un camino a la inversa! Hacer un museo acá en el medio de la comunidad, un museo moderno, un museo del mundo, un museo vivo acá en el medio”. Eso me parecía muy interesante. Cuando empezamos este museo yo no tenía ni idea de cómo se manejaba; me imaginaba una cosa más rígida y con el tiempo y las relaciones entre los visitantes y los visitados, con la relación de la comunidad con toda la gente que llegaba y como se iba acercando la gente, empecé a ver un poco más qué era lo que faltaba, qué podíamos aportar, cómo podíamos servir de plataforma de referencia. Veía que la gente empezaba a llegar en bicicleta o a caballo, o caminando y veía que la gente apreciaba el arte y apreciaba la naturaleza, porque era como un espacio de calma y querían quedarse siempre un rato más. Por eso lo llamo “museo-territorio”, porque me pareció que el territorio es parte de la obra, es parte de lo que uno quiere mostrar, es parte de lo que uno quiere preservar. Los museos son lugares donde están preservados los actos de los hombres, para protegerlos, para compartirlos abiertamente a quien se acerque. La naturaleza es el acto de la naturaleza misma, de la existencia, pero lo mismo, hay que tratar de preservarlo y compartirlo abiertamente y ahí conviven. Es un lugar cultural y un lugar natural, como también lo es la Quebrada, ahí está resumido. Entonces me gusta la idea de “museo-territorio” y a veces intervenir la naturaleza con el arte, esto me parece muy interesante. Y en el medio de todo esto y para terminar, posiblemente sea lo más importante de todo, es que cuando yo estaba en Huichaira, hace



muchos años, no había luz, no había teléfono, yo no tenía celular, no tenía nada, hacía una vida muy cruda ahí, tratando de buscar el ritmo natural, las necesidades originarias del hombre, las necesidades fundamentales. Era una manera muy interesante de conectarse. Pero lo que hacía todos los días era ir caminando a Tilcara, iba al correo a mandar cartas y a recibir cartas, y después al locutorio; hablaba por teléfono con un editor, con un cliente, con un amigo, con mi madre o mis hermanos, con quien sea y el chico que atendía el locutorio siempre me preguntaba de la fotografía. Era curioso y siempre lo que decía era interesante; siempre me sorprendía más él a mí de lo que yo lo podía sorprender. Fueron pasando las semanas y los meses y un día no estubo más en el locutorio. Yo fui a Buenos Aires a dar una charla sobre un libro nuevo que tenía sobre las religiones comparadas; cuando salgo de la charla veo que cruzando la calle viene este chico y me dice: “¡Tanto me jorobó con la fotografía que me vine a estudiar fotografía!”. Este chico es Facundo⁶ y me encanta que esté acá y que nos acompañe en esta muestra, para mí es emocionante. Él es muy importante, en todos los pasos el va confirmando la dirección; a él lo pone nervioso que se lo diga, pero es una persona muy importante en mi camino, hace que las cosas sean mejor, es delicado en todos los aspectos de su vida. Cuando vas a tomar un té a su casa siempre es impecable, cuando habla, como me ayudó a colgar esta muestra, siempre hace que las cosas sean mejor, existencialmente también te diría. Me interesa esto, el más estructural con relación al Museo ha sido Facundo.

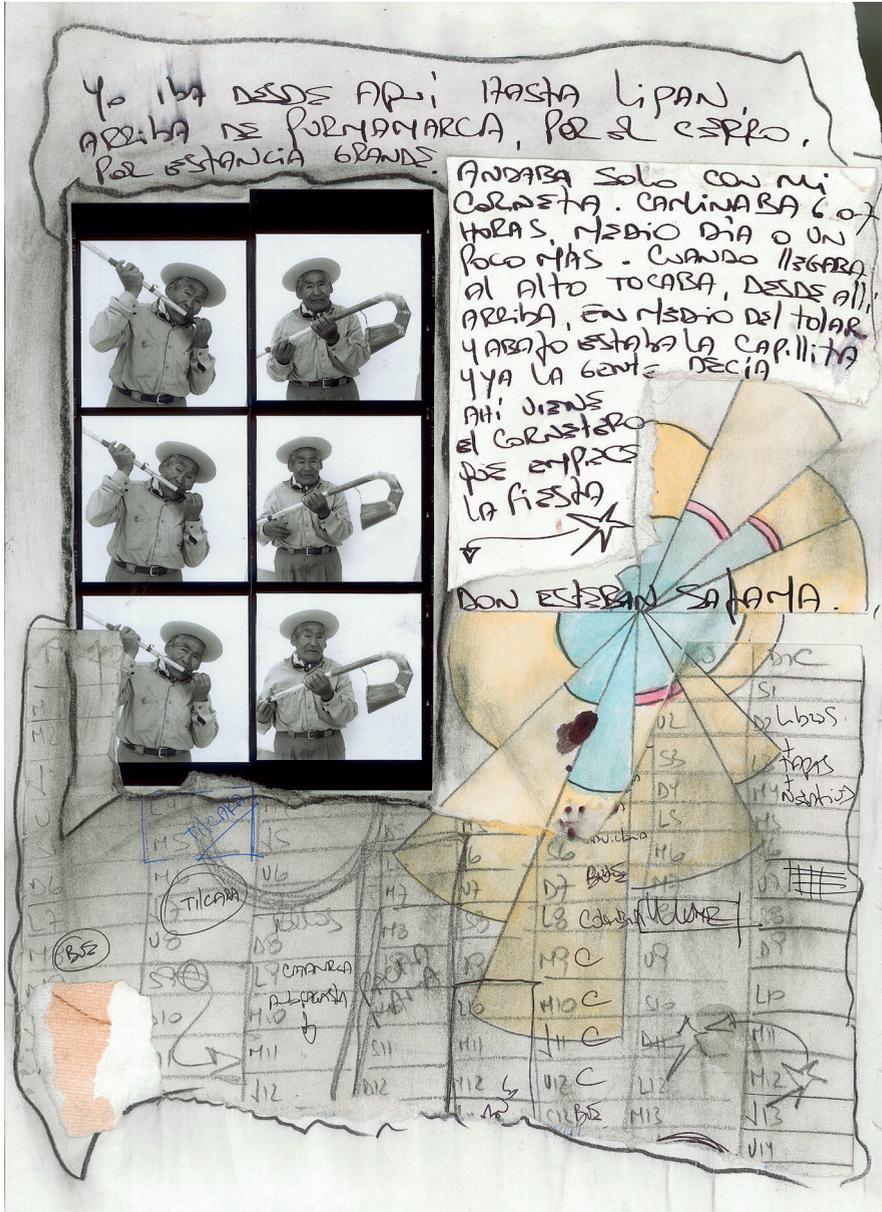
⁶ Facundo Toconas, fotógrafo argentino, es autor del libro *Tocasaqui* (2019), su obra es parte de la colección permanente del Museo en Los Cerros.



Cuadernos de viaje, 1999-2022 ©Lucio Boschi



Cuadernos de viaje, 1999-2022 ©Lucio Boschi



Cuadernos de viaje, 1999-2022 ©Lucio Boschi



Chiara Scardozzi



Doña Evarista sahumando la Tierra, 2001 © Lucio Boschi



Árbol en soledad, 1999 ©Lucio Boschi



Niños con bonetes a la fiesta, 2014 ©Lucio Boschi



Lucio Boschi, *El sentimiento de la Tierra*, 2023, Francia, foto de: Chiara Scardozzi.



Fotos de la muestra *El sentimiento de la Tierra*, 2023, Francia, fotos de: Facundo Toconas y Ariel Bernardo Pascuali.

Forum

Paesaggi rurali: Scenari ecologici,
immaginari territoriali, gentrifi-
cazione delle campagne

A cura di Simonetta Grilli
e Valentina Lusini



Paesaggi rurali

Prospettive di ricerca per l'antropologia

Rural Landscapes

Research Perspective in Anthropology

Valentina Lusini, Università per stranieri di Siena
ORCID: 0009-0006-9868-1423; valentina.lusini@unistrasi.it

Simonetta Grilli, Università degli studi di Siena
ORCID: 0000-0002-9655-3325; simonetta.grilli@unisi.it

Introduzione

La nozione di paesaggio rimanda, in una prospettiva antropologica, al concetto di spazio declinato nei termini della località agita quotidianamente, ai contesti dell'abitare e dunque agli ambiti conosciuti e vitali di esistenza di un gruppo umano in interazione con l'ambiente. In quanto luogo fisico interpretato culturalmente, determinato storicamente e in continua costruzione, prodotto del fare materiale e simbolico, il paesaggio è sede di relazioni complesse e talvolta contraddittorie. Si configura come bene pubblico e, allo stesso tempo, come habitat condiviso da una collettività eterogenea di abitanti e perciò intimamente e inevitabilmente connesso con le dinamiche insediative e identitarie, con le variabili culturali e socioeconomiche, con gli assetti proprietari e fondiari, con i contesti politici.

A ragione, Cristina Papa sostiene che la nozione di paesaggio è “polisemica, ambigua, sfuggente, oggetto di negoziazioni e strategie che rinviano a orientamenti ideologici differenti ma anche a differenti intersezioni disciplinari e prospettiche” (Papa 2006, p. 185). L'interesse per il paesaggio è infatti al centro di una molteplicità di saperi disciplinari che coinvolge geografi, demografi, economisti, agronomi, architetti, filosofi, storici, urbanisti, antropologi e sociologi. Questa pluralità riguarda anche i modi in cui ogni comunità occupa, organizza e conserva i propri spazi; modi che esprimono legami sociali, rapporti di potere e concezioni del mondo, riflettendo i posizionamenti dei molti attori – residenti stanziali, frequentatori abituali o visitatori di passaggio, esperti, amministratori, legislatori, pianificatori – che contribuiscono a qualificare quegli

spazi abitabili come spazi abitati, a costruirli e a cambiarli, a strutturarne le regole, i contorni e le possibilità (Papa 2012, p. 7). In questo senso, il concetto di paesaggio è integralmente legato a quello durkheimiano di “morfologia sociale”, implicando le diverse modalità con cui le persone si distribuiscono, si radicano e si riconoscono in un territorio, lo progettano e lo trasformano, lo incorporano e lo rendono persino motivo di contesa (Lai 2000). Così, nella medesima comunità, possono darsi modi discordanti di intendere lo stesso paesaggio, talvolta in competizione fra loro e non di rado debitori di concezioni e rappresentazioni esterne. Da qui la necessità di pensare al paesaggio *au pluriel*, dunque come ambito estremamente vario e performativo di visioni, usi e rappresentazioni (Voisenat 1995).

Anche il termine “rurale” è polisemico e ambiguo, rinviando tanto all’idillio arcadico di una campagna antecedente all’agricoltura meccanizzata e specializzata (Bell 2006), quanto a un sistema di organizzazione territoriale, sociale ed economica definito in relazione, e talvolta in opposizione, al modello urbano. La distinzione tra rurale e urbano è una delle più dibattute (Woods 2011) e i due termini sono associati, anche nel senso comune, a qualità e funzioni diverse, spesso ricondotte allo schema interpretativo centro-periferia: l’urbano è visto come luogo di espressione della modernità, della mobilità e della mondanità, mentre il rurale assume una valenza, anche ecologica, come contesto di preservazione dell’ambiente, della tradizione e della spontaneità delle relazioni sociali (Williams 1973; Mathieu 1998). Tuttavia, i sistemi socio-economici che configurano le forme della ruralità contemporanea sono determinati dalle mutate relazioni urbano/rurali (Carlow 2016) che nel corso degli ultimi decenni, sulla spinta di trasformazioni culturali, tecnologiche, strutturali e infrastrutturali, hanno dato origine a fenomeni di rururbanizzazione (Bauer, Roux 1976), rinaturalizzazione e rurizzazione delle città (Merlo 2006), contro-urbanizzazione (Fielding 1982; Hoggart 1997; Alonso González 2017) e globalizzazione delle campagne (Woods 2007; Tamásy, Diez 2016), dal carattere multiforme e problematico, che rendono difficile ragionare nei termini di una semplice dicotomia tra urbano e rurale.

Nella sua storia del paesaggio agrario, Emilio Sereni (1961) mette l’accento su un aspetto scontato e tuttavia essenziale: ogni generazione fa i conti con le conformazioni territoriali sistematicamente impresse al paesaggio naturale dalle generazioni precedenti. Partendo da tale acquisizione, l’analisi sociale non può che guardare al paesaggio come al prodotto del fare e del farsi di “genti vive”, con le loro urgenze abitative, il loro bisogno di lavoro, le loro lotte, le loro forme di vita associata (Ivi, p. 8). In questa prospettiva, la questione della definizione dell’ambito del rurale va a braccetto con le forme dell’elaborazione storica dei luoghi, con la variabilità dei modi di popolamento e lavoro, con la mobilità,

con il restare o ritornare delle popolazioni che producono un panorama culturale e sociale variegato, così che i paesaggi rurali si configurano come aree estremamente flessibili di presenza, arrivo, partenza e attraversamento (Viazzo 2019; Bonato 2017; Zanini 2015; Teti 2017; De Rossi 2018).

Per evitare una lettura oggettivante e stereotipata del paesaggio rurale, occorre porsi dunque nella posizione di osservare direttamente i fenomeni di costruzione, sfruttamento, ordinamento dei territori e degli insediamenti evidenziandone i fattori costitutivi e le evoluzioni nel tempo. Tale impostazione teorica e metodologica trova un'ampia rispondenza nei contributi del Forum, che delineano indirizzi e prospettive relative alle differenti e contraddittorie modalità con cui gli individui e i gruppi agiscono sui paesaggi con precise conseguenze in termini di pratiche di socialità, di assetti economici ed ecologici, di interventi di patrimonializzazione, di gestione e programmazione politica, coinvolgendo un ampio ventaglio di questioni connesse non solo alla funzione produttiva delle attività agricole, ma anche alla conservazione delle valenze paesistiche e della biodiversità, alla qualità dei prodotti alimentari, all'articolata realtà dell'economia ricreativa e turistica. L'attenzione puntuale alle micropatiche, ai vissuti concreti e relazionali che si producono all'interno dei contesti ordinari del quotidiano, presente in tutti i contributi che seguono, consente di sfuggire al rischio di intendere i paesaggi come cose, fatti, beni patrimoniali, permettendoci di riconoscerne i segni caratterizzanti come processi ed eventi dinamici.

La necessità di approfondire un confronto sui paesaggi rurali è maturata in occasione del convegno *Paesaggi rurali: prospettive di ricerca per l'antropologia* che abbiamo organizzato il 20 e 21 aprile 2023 a Siena nell'ambito della collaborazione tra il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università per Stranieri di Siena e il Dipartimento di Scienze Sociali, Politiche e Cognitive dell'Università della stessa città. La disponibilità di *Antropologia Pubblica* ha permesso di dar seguito a quella necessità, consentendo di ripresentare in forma di Forum alcuni dei risultati di quella riflessione e, allo stesso tempo, di accogliere nuovi significativi contributi in un contesto di condivisione di prospettive, metodi e linguaggi.

Questo Forum vuole sottolineare la specificità del contributo antropologico allo studio sul paesaggio rurale contemporaneo a partire da casi etnografici del contesto italiano, nel solco di una tradizione nazionale di ricerca che si è a lungo focalizzata sulla ruralità partendo da temi di antropologia economica, di tecnologia culturale, di museografia, di folklore, di antropologia dell'abitare nella varietà territoriale che caratterizza la penisola. Ne è emerso un panorama di posizioni metodologiche e di orientamenti teorici che ha avuto il merito di affrontare lo studio sul campo della realtà rurale nella sua dimensione strutturale e dinamica, sia rispetto ai rapidi cambiamenti del secondo dopoguerra

(abbandono delle campagne, dissoluzione dei sistemi familiari e produttivi colonic, conversione delle attività agricole, mutamento dei sistemi di consumo, delle aspettative e degli stili di vita, uso turistico e mistificante del passato contadino), sia rispetto alle fratture tra le generazioni, i sessi e le classi sociali in un quadro di interdipendenza e continuità con il mondo urbano, con i suoi ordini economici e di potere. Tali prospettive di studio hanno affrontato e spesso anticipato temi e approcci che, nella cornice internazionale e interdisciplinare di ricerca sulle società rurali, si sono arricchiti di interessi legati agli impatti culturali della meccanizzazione nel settore agricolo (Pratt 2016), alla gentrificazione delle campagne (Phillips 1993; Perrenoud 2008; Nelson, Oberg, Nelson 2010; Pilgeram 2021), ai processi di patrimonializzazione e mercificazione della località e della ruralità (MacCannell 1973; Palumbo 2003; Crouch 2006; Bunten 2008), al turismo “post-rurale” e all’agriturismo (Murdoch, Pratt 1993; Hopkins 1998; Simonicca 2015), alle condizioni di resistenza e vitalità delle cosiddette “aree interne” (Teti 2022; Copertino, Santoro, Bernardi 2022), ai critici scenari ecologici (Lai 2020), alle forme del neoruralismo (Dei, Nardini 2023), all’eterogeneizzazione della composizione sociale delle aree rurali (Hedberg, do Carmo 2012).

L’obiettivo del Forum, che si articola in due sessioni, è quello di sollecitare una discussione capace di mettere in luce le dimensioni culturali e sociali di alcuni di questi fenomeni, contribuendo alla circolazione di esperienze di ricerca che trovano nella riflessione antropologica un momento propizio di approfondimento, capace di porsi a sostegno di un’azione concreta. I contributi riuniti in questa prima sessione rispondono a questo obiettivo offrendo una buona varietà di casi etnografici e inserendosi nel dibattito nazionale e internazionale su temi di largo interesse – come quelli relativi ai paesaggi residuali e fragili, ai patrimoni bio-culturali, alla relazione uomo-animale, uomo-ambiente e paesaggio-ambiente, alla turistizzazione e alla rigenerazione del paesaggio rurale – che implicano una postura critica e interdisciplinare, ponendo la questione del contributo conoscitivo della ricerca antropologica e interrogando i rapporti tra indagine sul campo e intervento sociale, culturale e politico.

Il filo rosso che connette i diversi contributi, pur nella difformità di approcci e punti di vista, è la riflessione sulla relazione che lega i paesaggi rurali al senso di appartenenza individuale e collettivo, che aggiunge spessore politico ed economico al territorio inteso nella sua evidenza materiale ed emotiva, sollecitando l’emergere di retoriche essenzialiste, progettualità socioecologiche e iniziative di tutela delle pratiche e degli assetti rurali storici. Queste ultime, in particolare, rivelano molte criticità e molti limiti quando si costituiscono come interventi dall’alto sui territori, avendo non di rado l’esito di favorire il diffondersi di operazioni di museificazione o di sfruttamento in chiave turistica e promuovendo

rappresentazioni nostalgiche ed estetizzate della campagna, legate all'idea di un mondo "autentico", finito da tempo e non più legato al presente delle persone. Del resto, l'analisi etnografica ravvicinata mostra la difficoltà di coniugare la difesa dell'ambiente, dei saperi e delle pratiche tradizionali di gestione dei territori con i modelli capitalistici orientati al mercato globale che influenzano le politiche culturali e produttive (basti pensare all'importanza che riveste in certe zone l'economia del vino). In effetti, l'accelerazione dei mutamenti dei paesaggi agropastorali e le motivazioni politiche, economiche ed affettive dei nuovi e dei vecchi abitanti producono spesso frizioni tra amministratori, aziende, operatori commerciali e popolazioni, attivando dinamiche di consenso e dissenso che influiscono sulla configurazione dei sistemi di sviluppo e sull'articolazione del significato dei luoghi.

Entrando nel merito dei singoli contributi, la riflessione di Francesco Pompeo *Parco o No parco? Identità, natura e altri conflitti di significato nella gentrificazione di un territorio tutelato* adotta una prospettiva autoetnografica particolarmente suggestiva ed efficace, incentrandosi sui fenomeni di rinaturalizzazione, appropriazione e recupero della ruralità nel contesto di Campo Soriano, in provincia di Latina. Osservando la radicale trasformazione dell'ambiente rurale in termini funzionali e logistici, Pompeo ragiona sui processi di tutela e manutenzione del paesaggio naturale che hanno condotto alla sospensione delle attività estrattive di "breccia marron" e alla costituzione del Parco regionale dei Monti Ausoni e del Lago di Fondi, dando origine a tensioni e contrapposizioni di visioni dell'ambiente e del paesaggio antropizzato. Promosso da un comitato di cittadini e supportato dalle autorità istituzionali e dai sostenitori della salvaguardia ambientale, il parco è osteggiato da alcune comunità di residenti originari, interessati a mantenere le attività agricole e venatorie cui riconoscono un valore sociale e identitario.

L'esperienza etnografica conduce Pompeo a cogliere il senso degli spazi abitati espresso nell'intima familiarità che i camposorianesi rivendicano come cifra di appartenenza ai luoghi trasformati in "scenari naturali", in "paesaggi svuotati" di persone e spogliati delle tracce del lavoro agricolo. Smarcandosi da una postura nostalgica, primitivista e svalutativa, l'autore supera il binomio declino/riscoperta della ruralità e assume una prospettiva "territorialista-situazionale" capace di dar conto dei diversi interessi, posizionamenti e finalità. A questo proposito, individua specifiche modalità di relazione con il territorio – praticate dai neorurali, dai neo-residenti, dai vacanzieri ciclici, dai villeggianti transnazionali, dai lavoratori stranieri – che si traducono in altrettanti modelli dell'abitare, stratificandosi e affiancandosi a quelli della popolazione "restante". Di "restanti" si occupa anche Pietro Meloni, che presenta un contributo dal titolo *Nelle campagne toscane: antropologia applicata e ricerche partecipate su neoru-*

ralismo e gentrification, in cui analizza il tema della gentrificazione nella Toscana meridionale, presentando i risultati di una ricerca etnografica pluriennale nelle zone del Chianti Classico e della Val di Merse. Rielaborando quanto già in parte formulato in una recente monografia (Meloni 2023), Meloni individua nel tema della globalizzazione il centro della sua analisi e ragiona sulla veloce trasformazione degli assetti territoriali dalla conduzione contadina all'agroindustria e all'industria del turismo rurale, esaminando le ricadute che questi cambiamenti hanno avuto sulla conformazione e sulla rappresentazione dei paesaggi.

Il tema del "restare" assume notevole importanza perché permette all'autore di analizzare le forme di convivenza tra individui e gruppi con provenienze e aspettative molto diverse (residenti storici, artisti, intellettuali, imprenditori, neo-contadini, lavoratori del settore ricettivo e della ristorazione, turisti) in due paesi della provincia di Siena, Villa a Sesta e Iesa, con caratteristiche geografiche e storie molto diverse tra loro. Se i pochi abitanti di Villa a Sesta (nel Chianti Classico) hanno sviluppato un'idea di "restanza" in qualche misura eroica e ambivalente nei confronti del mercato della ruralità, stretti tra il bisogno di adeguarsi alle aspettative dei turisti, perlopiù stranieri, l'esigenza di rappresentarsi come unici "custodi" della memoria dei luoghi e il desiderio di veder ripopolato il paese svuotato di residenti stabili ormai da molti anni, gli iessatoli (in Val di Merse) si presentano come "resistenti" che alimentano di nostalgia il loro senso di piccola comunità, difendendo strenuamente, per quanto possibile, il loro isolamento e la loro relativa marginalità, ormai sempre più immaginata, rispetto ai flussi turistici che hanno interessato altre zone della Toscana.

Pratiche e immaginari del turismo sono parimenti al centro dell'analisi di Lia Giancristofaro, che in *Infrastrutture per la pesca di sussistenza tra rovina, patrimonializzazione e regressione* si interroga sui processi di patrimonializzazione e "de-patrimonializzazione" dei trabocchi, manufatti per la pesca tipici della costa del Chietino. Adottando una postura espressamente critica, Giancristofaro ripercorre la storia sociale recente di queste costruzioni tradizionali, nate dall'economia povera di una cultura di sussistenza, che hanno definitivamente perso la loro originaria funzione e sarebbero probabilmente scomparse e cadute nell'oblio se non fossero state prima valorizzate da artisti e scrittori nella prospettiva estetica del "folk revival", poi difese e recuperate dagli ambientalisti per le loro dimensioni culturali e storiche di beni collettivi demaniali e, infine, convertite in ristoranti o pied-à-terre di lusso secondo le logiche del tempo libero e del turismo contemporaneo improntate alla vendita e al consumo di massa della presunta tipicità dei patrimoni locali.

Come sottolinea l'autrice, a tale trasformazione ha contribuito la stessa Regione Abruzzo, che da un lato ha agevolato l'investimento dei patrimoni privati che ha portato all'alienazione e all'uso commerciale neoliberista di queste infra-

strutture storiche e, dall'altro, sostiene la candidatura Unesco della "Costa dei Trabocchi". In tale prospettiva, la "svolta patrimoniale", che di fatto si presenta come l'esito di scelte politiche ed economiche calate dall'alto da cui deriva un processo di "de-familiarizzazione" delle risorse storico-culturali locali, è presentata nel discorso pubblico dominante come "ovvia e neutrale", mentre "il trabocco [...] sembra diventare il supporto per una reinvenzione dei luoghi così come li vuole il turismo". In questa tensione, sono ravvisabili molti dei conflitti di partecipazione che sovente ruotano attorno alle candidature Unesco.

Sulle retoriche Unesco si sofferma anche Letizia Bindi, il cui contributo *Paesaggi in movimento. Pascoli, tratturi, antropocene* verte sulle trasformazioni della pastorizia estensiva che hanno accompagnato le modifiche del paesaggio montano alpino e appenninico, con la progressiva scomparsa di pascoli e perdita dei tratturi, riaffiorati nell'immaginario paesaggistico in occasione del processo di candidatura transnazionale della transumanza alla Lista del Patrimonio Culturale Immateriale. Facendo riferimento ai risultati di una lunga etnografia multisituata, alla ricca bibliografia prodotta sull'argomento e agli assetti legislativi locali, nazionali e sovranazionali, Bindi analizza le pratiche di tutela delle aree tratturali residue e discute la delicata interazione tra retoriche delle aree marginali, interne ed economicamente e demograficamente depresse, e il concreto prodursi di processi partecipativi di cura e governance del territorio in una fase di transizione particolarmente complessa, caratterizzata dalla destrutturazione dei paesaggi culturali e naturali dovuta ai cambiamenti climatici e alla trasformazione del comparto produttivo dell'allevamento.

Un aspetto interessante riguarda l'"incastellamento legislativo" del quadro normativo, che pone la questione della salvaguardia dei tratturi e delle culture della transumanza tra competenza statale e regionale, determinando incoerenze nelle azioni e criticità nelle relazioni con le comunità locali, quando non addirittura noncuranza e mancata o inefficiente gestione.

Speciale rilevanza, inoltre, è riservata alle componenti immateriali del paesaggio rurale connesse con le antiche modalità di organizzazione delle civiltà pastorali e all'uso che ne viene fatto, a livello locale e trans-locale, nelle strategie di patrimonializzazione e valorizzazione interessate alla rigenerazione territoriale, alla rivitalizzazione del settore della pastorizia e alla promozione di prospettive di tutela "buone da pensare" nel quadro degli obiettivi di sviluppo rurale sostenibile.

La sostenibilità costituisce una parola chiave anche del contributo di Alessandra Broccolini, Vincenzo Padiglione, Daniele Quadraccia e Flavio Lorenzoni, dal titolo *Etnografia, saperi tradizionali e prassi istituzionale nella salvaguardia della biodiversità coltivata. Regione Lazio e Università nel progetto Saperi Fare*, che si presenta come una riflessione in forma di dialogo a più voci su un progetto

dell'Università degli Studi di Roma "La Sapienza" incentrato sulla salvaguardia della biodiversità agraria, commissionato dall'agenzia regionale Arsial.

Un'importante nozione discussa dagli autori è quella di "post-agricolo", che allude all'articolato intreccio tra urbano e rurale, locale e globale, tradizionale e moderno che caratterizza le riconfigurazioni del settore produttivo primario come ambito creativo e vivace di esercizio della cittadinanza attiva, come luogo di sperimentazione di alternative etico-politiche e ambientali, come "fonte di immaginario morale, di orgoglio di mestiere, di appartenenza identitaria al territorio", come "arena mondiale, nazionale, locale di conflitti sociali e normativi".

Particolare attenzione è posta sul tessuto sociale, sulle reti amicali di scambio e autoconsumo e sulle nuove generazioni, che "resistono" recuperando e innovando tecniche di coltivazione e allevamento e adottando varietà locali a rischio di erosione genetica, spesso ereditate, non competitive sul piano economico e tuttavia ricche di valori e significati "affettivi, memoriali, familiari, simbolici" attorno ai quali si costituiscono delle "comunità patrimoniali".

Nel problematizzare il lavoro etnografico su committenza, facendo emergere chiaramente la difformità di interpretazioni della biodiversità da parte dei differenti attori in campo (piccoli agricoltori, enti locali, ricercatori) e discutendone le visioni talvolta essenzializzanti, gli autori sottolineano la grande vitalità dei mondi rurali contemporanei che si manifesta nelle forme spesso sommerse e marginali di agricoltura e allevamento esercitate e salvaguardate dagli ultimi anziani, dalle piccole aziende familiari, dalle associazioni locali, dai giovani produttori che tornano, "restano" o arrivano alla terra per scelta.

Alessandro Lutri, infine, in *La riparazione socioecologica del paesaggio agrario e rurale della Piana di Gela in Sicilia* discute l'evoluzione storica dei modelli di sviluppo territoriale del paesaggio agrario nel territorio della piana di Gela. L'affermazione dell'uso sociale della ricerca lo spinge a porre questioni di cruciale importanza collettiva che interpreta attraverso le cornici teorico-critiche degli studi sull'antropocene, che anche in Italia hanno trovato un relativo sviluppo negli ultimi anni. Nell'analizzare i progetti di rinaturalizzazione, valorizzazione turistica e rigenerazione della vivibilità più-che-umana di un'area interessata da un intenso sfruttamento industriale e da un alto livello di degrado ambientale, anche in ragione delle piantagioni industriali agricole e dell'uso intensivo di prodotti chimici, Lutri svela i limiti e le contraddizioni della prospettiva antropocentrica con la quale siamo soliti guardare il mondo, si tiene lontano dall'astratta discontinuità tra ambito della ricerca e ambito dell'impegno politico e fa interagire lo studio sul campo con l'attività di sensibilizzazione, divulgazione e collaborazione all'esperienza di riappropriazione territoriale e di rigenerazione socioecologica portata avanti dagli attivisti ambientalisti che operano soprattutto nella comunità di Niscemi.

Al titolo del Forum, “paesaggi rurali”, i contributi qui raccolti danno interpretazioni differenti, delineando un quadro di riferimento composito e tuttavia organico, con molti punti di convergenza.

Al termine “paesaggio” è attribuito il significato di fatto storico, ambito del vissuto inclusivo delle pratiche, dei bisogni estetici e produttivi degli abitanti; significato che peraltro, pur con le criticità di una prospettiva che privilegia visioni non problematizzate degli aspetti identitari e percettivi, è presente in modo esplicito in due capisaldi della legislazione europea e nazionale, la Convenzione Europea del Paesaggio e il Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio. Il paesaggio è tema antropologicamente rilevante perché fenomeno esistenziale e politico, spesso conflittuale, trasformato dalla prassi e connesso al senso di appassamento, alla fruizione edonistica o agli interessi economici dei singoli e delle collettività.

Il termine “rurale” rinvia tanto alla proliferazione di immagini gratificanti di paesaggi campestri pacificati e ospitali, come quelli indagati da Pietro Meloni, destinati prevalentemente ad alimentare il consumo turistico (Urry 1990; Löfgren 1999; Aime, Papotti 2012; Aliberti, Cozza 2018), il “desiderio di campagna” (Rautenberg *et al.* 2015) e la retorica del “borgo-merce” (Barbera, Cersosimo, De Rossi 2022), quanto alle declinazioni della campagna idealizzata da una postura ambientalista e contro-urbana, come quella descritta da Francesco Pompeo, che si fa espressione di valori e concezioni post-produttivistiche (Le Wita 1988; Bell 2006; Seppilli 2008; Agostini 2015). Lo stesso termine “rurale” identifica modelli, manufatti e modi di vita tradizionali delle aree non metropolitane dal ruolo prevalente del settore primario, come quelli studiati da Letizia Bindi e Lia Giancristofaro, convertiti alla patrimonializzazione aderente all'imperativo della sostenibilità o ai nuovi orientamenti dell'economia di mercato.

Un ulteriore significato del termine “rurale” è quello di “naturale addomesticato”, inclusivo delle variabili storiche, geografiche ed ecologiche, che indica non solo le aree della biodiversità allevata e coltivata individuate da Alessandra Broccolini, Vincenzo Padiglione, Daniele Quadraccia e Flavio Lorenzoni, ma anche i paesaggi evolutivi, ibridi, “indecisi” (Clément 2005) e in qualche misura “anarchici” (Breda 2011) presentati da Alessandro Lutri, il quale auspica l'assunzione di una prospettiva antropocentrica “patchy” (eterogenea ed irregolare) in grado di interpretare le esperienze di rigenerazione del paesaggio degradato tramite l'incremento della biodiversità, le innovazioni culturali finalizzate alle produzioni di prodotti alimentari di qualità, la valorizzazione turistica. In questo, come in diversi altri saggi del Forum, è possibile osservare l'azione, più o meno efficace, di “resistenza” e di “restanza” agita da coloro (agricoltori e allevatori, associazioni ambientaliste, nuovi e vecchi abitanti) che da prospettive di-

verse si impegnano a promuovere una riconfigurazione e una risignificazione della ruralità, progettando e realizzando interventi di recupero di colture e saperi locali, produzioni agroecologiche, percorsi di rinaturalizzazione, conversione delle architetture e delle infrastrutture, favorendo una nuova concezione di vivibilità dei territori che tiene conto della convivenza interspecifica, anche quando la prossimità cronologica al presente delle vicende che hanno determinato l'emergenza ambientale rende problematica la loro storicizzazione.

Dai diversi contributi, il "paesaggio rurale" emerge non come una realtà omogenea che configura l'urbano come sistema autonomo, né come un'entità travolta dall'"urbanizzazione planetaria" (Merrifield 2013; Brenner 2014; Brenner, Schmid 2015), ma come un ambito altamente differenziato che accoglie le istanze di trasformazione tecnologica e culturale provenienti dalla città, dotandole di una configurazione peculiare. Conserva dunque una sua riconoscibilità e rilevanza non solo come generalizzazione concettuale largamente presente nell'immaginario collettivo e dunque utile all'analisi e alla comprensione delle forme di territorialità contemporanea, ma anche come luogo realmente agito e costruito nelle azioni e nelle narrazioni di una grande varietà di soggetti (studiosi, pastori, agricoltori, allevatori, turisti, commercianti, imprenditori, ristoratori, albergatori, neoruralisti, rappresentanti delle istituzioni, attivisti e ambientalisti).

Tutti i contributi delineano campi di studio, di partecipazione attiva, di consulenza e di progettazione che indirizzano la riflessione sulla ricerca etnografica alla discussione pubblica, presentando esperienze e azioni concrete di intervento e sollecitando un confronto dove trovano spazio contraddizioni, complessità, disallineamenti di vedute che sono effettivamente oggetto di pratiche, retoriche e politiche. Ne risulta un ritratto vivido e articolato dei modi in cui oggi si sta riconfigurando il rapporto tra insediamenti urbani e campagna, sui processi di patrimonializzazione dei sistemi e delle strutture rurali, sulla relazione tra tutela ambientale, saperi e usi locali, sul rapporto tra ambientalismo, globalizzazione e capitalismo nel contesto italiano.

Riferimenti bibliografici

Agostini, I.

2015 *Il diritto alla campagna. Rinascita rurale e rifondazione urbana*, Ediesse, Roma.

Aime, M., Papotti, D.

2012 *L'altro e l'altrove. Antropologia, geografia e turismo*, Einaudi, Torino.

Aliberti, F., Cozza, F. (a cura di)

2018 *Mobilità culturale e spazi ospitali*, Cisu, Roma.



- Alonso González, P.
2017 Heritage and Rural Gentrification in Spain: The Case of Santiago Millas. *International Journal of Heritage Studies*, 23 (2), pp. 125-140.
- Barbera, F., Cersosimo, D., De Rossi, A. (a cura di)
2022 *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*, Donzelli, Roma.
- Bauer, G., Roux, J.M.
1976 *La rurbanisation ou la ville éparpillée*, Édition du Seuil, Paris.
- Bell, D.
2006 *Variation on the Rural Idyll*, in P. Cloke, T. Marsden, P. Mooney (eds), *Handbook of Rural Studies*, Sage Publications, London, pp. 149-160.
- Bonato, L. (a cura di)
2017 *Aree marginali. Sostenibilità e saper-fare nelle Alpi*, Franco Angeli, Milano.
- Breda, N.
2011 *Viventi, anarchie, compensazioni. Antropologia dell'ambiente e "Terzo Paesaggio" in Veneto*, in N. Breda, F. Lai (a cura di), *Antropologia del "Terzo Paesaggio"*, Cisu, Roma, pp. 31-50.
- Brenner, N. (ed.)
2014 *Implosions/Explosions: Towards a Study of Planetary Urbanization*, Jovis, Berlin.
- Brenner, N., Schmid, C.
2015 *Towards a New Epistemology of the Urban. City*, 19 (2-3), pp. 151-182.
- Bunten, A.C.
2008 *Sharing Culture or Selling Out? Developing the Commodified Persona in the Heritage Industry. American Ethnologist*, 35 (3), pp. 380-395.
- Carlow, V.M.
2016 *Ruralism. The Future of Villages and Small Towns in an Urbanizing World*, Jovis, Berlin.
- Clément, G.
2005 *Manifesto del terzo paesaggio*, Quodlibet, Macerata.
- Copertino, D., Santoro, V., Berardi, M. (a cura di)
2022 *L'invenzione delle aree interne. Archivio di Etnografia*, 17 (1), numero monografico.
- Crouch, D.
2006 *Tourism, Consumption and Rurality*, in P. Cloke, T. Marsden, P. Mooney (eds.), *Handbook of Rural Studies*, Sage Publications, London, pp. 355-364.



- Dei, F., Nardini, D. (a cura di)
2023 *Economie informali: neoruralismo e filiere alimentari nell'Italia centrale. Lares. LXXXIX, 1, numero monografico.*
- De Rossi, A. (a cura di)
2018 *Riabitare l'Italia. Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Donzelli, Roma.
- Fielding, A.J.
1982 Counterurbanisation in Western Europe. *Progress in Planning*, Vol. 17, Part 1, pp. 1-52.
- Hedberg, C., do Carmo, R.M. (eds)
2012 *Translocal Ruralism. Mobility and Connectivity in European Rural Spaces*, Springer, Dordrecht, Heidelberg, London and New York.
- Hoggart, K.
1997 Rural Migration and Counter-urbanization in the European Periphery: The Case of Andalucía. *Sociologia Ruralis*, 37 (1), pp. 134-153.
- Hopkins, J.
1998 Signs of the Post-Rural: Marketing Myths of a Symbolic Countryside. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 80 (2), pp. 65-81.
- Lai, F.
2000 *Antropologia del paesaggio*, Carocci, Roma.
2020 *Antropocene. Per un'antropologia dei mutamenti socioambientali*, Editpress, Firenze.
- Le Wita, B.
1988 *Ni vue ni connue. Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
- Löfgren, O.
1999 *On Holiday. A History of Vacationing*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles and London.
- MacCannell, D.
1973 Staged Authenticity: Arrangements of Social Space in Tourist Settings. *American Journal of Sociology*, 79 (3), pp. 589-603.
- Mathieu, N.
1998 La notion de rural et les rapports ville-campagne en France: les années quatre-vingt-dix. *Économie rurale*, 247, pp. 11-20.
- Meloni, P.
2023 *Nostalgia rurale. Antropologia visiva di un immaginario contemporaneo*, Meltemi, Milano.



- Merlo, V.
2006 *Voglia di campagna: neoruralismo e città*, Città Aperta, Troina.
- Merrifield, A.
2013 The Urban Question under Planetary Urbanization. *International Journal of Urban and Regional Research*, 37 (3), pp. 909-922.
- Murdoch, J., Pratt, A.C.
1993 Rural Studies: Modernism, Postmodernism and the "Post-Rural". *Journal of Rural Studies*, 9 (4), pp. 411-427.
- Nelson, P.B., Oberg, A., Nelson, L.
2010 Rural Gentrification and Linked Migration in the United States. *Journal of Rural Studies*, 26 (4), pp. 343-352.
- Palumbo, B.
2003 *L'Unesco e il campanile*, Meltemi, Roma.
- Papa, C.
2006 "Popolazioni e paesaggio" nella Convenzione europea sul paesaggio. *Osservazioni a margine*, in A. Achille, L. Galli (a cura di), *I riti dell'acqua e della terra*, Sette Città, Viterbo, pp. 185-198.
2012 *Paesaggio/paesaggi: una introduzione*, in Id. (a cura di), *Lecture di paesaggi*, Guerini e Associati, Milano.
- Perrenoud, M.
2008 Les artisans de la "gentrification rurale": trois manières d'être maçon dans les Hautes-Corbières. *Sociétés contemporaines*, 71, pp. 95-115.
- Phillips, M.
1993 Rural Gentrification and the Processes of Class Colonization. *Journal of Rural Studies*, 9 (2), pp. 123-140.
- Pilgeram, R.
2021 *Pushed Out: Contested Development and Rural Gentrification in the US West*, University of Washington Press, Seattle.
- Pratt, J.
2016 *The Rationality of Rural Life: Economic and Cultural Change in Tuscany*, Routledge, London.
- Rautenberg, M., Micoud, A., Bérard, L., Marchenay, P. (éds.)
2015 *Campagnes de tous nos désirs. Patrimoines et nouveaux usages sociaux*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.



Seppilli, T.

2008 *La rottura del rapporto tradizionale con il territorio nelle campagne umbre*, in Id., *Scritti di antropologia culturale*, Vol. I: *I problemi teorici, gli incontri di culture, il mondo contadino*, a cura di C. Papa, M. Minelli, Leo S. Olschki, Firenze.

Sereni, E.

1961 *Storia del paesaggio agrario italiano*, Laterza, Bari.

Simonicca, A.

2015 *Agriturismo. AM. Antropologia Museale, Etnografia, Patrimoni, Culture Visive*, 12 (34/36), [2013-2014], pp. 14-16.

Tamásy, C., Diez, J.R. (eds.)

2016 *Regional Resilience, Economy and Society: Globalising Rural Places*, Routledge, London.

Teti, V.

2017 *Quel che resta. L'Italia dei paesi, tra abbandoni e ritorni*, Donzelli, Firenze.

2022 *La restanza*, Einaudi, Torino.

Urry, J.

1990 *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*, Sage Publications, London.

Viazzo, P.P.

2019 *New Dwellers for the Alps: Does History Matter?*, in M. Perlik *et al.* (eds.), *Alpine Refugees: Immigration at the Core of Europe*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, pp. 49-58.

Voisenat, C. (éd.)

1995 *Paysage au pluriel. Pour une approche ethnologique des paysages*, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

Williams, R.

1973 *The Country and the City*, Oxford University Press, New York.

Woods, M.

2007 *Engaging the Global Countryside: Globalization, Hybridity and the Reconstitution of Rural Place*. *Human Geography*, 31 (4), pp. 485-507.

Zanini, R.

2015 *Salutami il sasso. Dinamiche della popolazione e della memoria in una comunità alpina di confine*, Franco Angeli, Milano.



Parco o No parco?

Identità, natura e altri conflitti di significato
nella gentrificazione di un territorio tutelato

Park or No Park?

Identity, Nature, and Other Conflicts of Meaning
in the Gentrification of a Protected Area

Francesco Pompeo, Università degli Studi Roma Tre
ORCID: 0000-0002-2816-650X; francesco.pompeo@uniroma3.it

Posizionamenti: territorio, provincia, ruralità

*Mo 'che hanno mischiato regno e Spagna è nu casino...
ogni mondo ci ha la ragione sua
(T. 2013)*

Questo contributo nasce dalla convergenza di ricerche ed esperienze personali. Il punto di partenza è stato, infatti, il confronto con la crisi della metropoli romana vissuta e contestualmente analizzata in due lunghe etnografie di ricerca-azione sulle periferie (Pompeo 2012), trovando esito in una visione multiscale dei territori (Çağlar, Glick Schiller 2018) come spazi dinamici delle/nelle interconnessioni globale/locale. Una lettura “dal basso” dei processi (Amselle 2001; Breidenbach, Zukrigl 2000) che ha assunto anche l’analisi delle “frictions” (Tsing 2005) per ridisegnare rapporti e gerarchie tra spazi, immaginari e poteri. La metropolizzazione dei territori, lo *sprawl*, la diffusione dell’urbano su area vasta, la mobilità interprovinciale, da anni interrogano il “confine della città”. I lunghi filamenti o i nodi urbani lungo le vie consolari, le nuove arterie o le linee ferroviarie, stanno concretamente riconfigurando la coppia urbano/rurale anche riabitando la provincia, con nuovi itinerari, spazi, rituali: “I vecchi centri di importanza regionale e persino nazionale cadono nella vasta espansione provinciale delle nuove cartografie globali, declassati sulla scala del significato informativo fino a diventare virtualmente invisibili” (Resina, Viestenz 2012, p. 11).

La crisi della centralità/civiltà urbana chiama in causa la modernità come fase e progetto storicamente determinati; centrata su modelli perlopiù indifferenti alla località, se non in senso funzionale, ha disseminato le periferie e i territori provinciali di rovine: manufatti industriali presto abbandonati, nodi infrastrut-

turali segnati dall'usura del tempo, spazi residenziali e villettropoli turistiche non intrattenuti. Gli immaginari del progresso unilineare non prevedevano manutenzioni, meno che mai revisioni. Nel decentramento la "ricerca sul Noi" si appropria dell'idea-manifesto di *Provincializzare l'Europa* (Chakrabarty 2004) per decostruire il racconto dominante della modernità universalistica euro-occidentale, invertendone la direzione obbligata per rileggere le dinamiche dai margini, dagli interstizi; tra conflitto, trasformazione e negoziazione di significati.

Questo spaesamento relativo ha assunto anche nella mia storia personale significati ulteriori, associando al rifiuto della caotica vita capitolina, la reazione all'elevato tasso di violenza dell'esperienza accademica in posizioni di marginalità e isolamento (vedi ultimo numero AP). L'esito non previsto è stato la neo-residenzialità rurale che con la mia compagna, ci siamo scelti nel 2011 nel basso Lazio, a Campo Soriano (LT). In dodici anni siamo passati dal gesto iconico del rudere da ristrutturare, seconda casa per un tempo libero ancora cittadino, all'appropriazione post-borghese della ruralità, con la condivisione di tempi di vita¹ e la produzione di olio EVO, pienamente esperita quindi anche con l'orto del "distanziamento sociale" degli anni Covid. Una condizione che è anche un posizionamento quali attori e soggetti della dinamica locale, promotori di trasformazioni e portatori di universali, anche per una nostra discreta mobilità internazionale. Tale dislocazione a sua volta ha motivato il riattraversamento tanto di memorie e riferimenti familiari (Pompeo 2021) quanto della letteratura della demologia italiana, una stagione e un patrimonio troppo repentinamente confinate nell'inattualità (Pompeo 2001), in una caduta di senso che continua ad interrogarci criticamente.

Su di un altro piano l'osservazione della neo-ruralità ha imposto di rivedere alcune categorie del discorso ambientale, a partire dalle nozioni di territorio, ruralità e paesaggio. Una riflessione che di necessità si articola in un dialogo interdisciplinare, per cui vale il riferimento all'importante tradizione di studi e impegni che associando geografi, architetti, urbanisti e varia intellettualità, nel nostro paese ha promosso una definizione umanistica della territorialità e del paesaggio. Una linea che va da Lucio Gambi, Emilio Sereni, Giuseppe Dematteis (Zilli 2019) fino ad Alberto Magnaghi col gruppo dei municipalisti-territorialisti, laddove il ter-

¹ Questa è la prima elaborazione di un lavoro più ampio dal titolo *Dovuto a T.* Per i primi quattro anni la nostra quotidianità cominciava col rumore del secchio con cui T., pastore agricoltore nato nel 1934, attingeva l'acqua dalla nostra cisterna: la dividevamo. La nostra giornata era quindi intervallata da scambi e conversazioni, quando potevamo giocando a carte: è stato un apprendistato indispensabile e una straordinaria esperienza di familiarità scelta, tragicamente interrotte dalla sua scomparsa nel 2014 a 84 anni. Sono sue tutte le citazioni in esergo e le più significative nel testo. Altri informatori citati sono A. 57 anni e T. 45 anni, muratori, cacciatori, piccoli allevatori-raccoglitori, insieme ad E. produttrice e venditrice di verdure a Frasso di 49 anni.

ritorio in sé è il prodotto dinamico del processo di coevoluzione di lunga durata fra insediamento umano e ambiente naturale ed il *ritorno al territorio* costituisce il principio di una nuova dimensione politica, unica risposta adeguata alla crisi ecologica e alle sfide democratiche del contemporaneo (Magnaghi 2020).

Al di là della teleologia, queste letture investono direttamente il campo antropologico, come nell'analisi di Tsing (2005) in cui la "selvaggia" foresta pluviale indonesiana è spazio sociale, di relazione e vita, insieme punto di frizione di interessi, mobilitazioni ed universali. Una visione del territorio come soggettività storico-culturale aperta, libera da riduzioni naturalistiche e ancestralità come da altri motivi ideologici della modernità. In questo senso occorre riaffrontare criticamente ambiguità e polisemia del rurale come concetto svalutativo, figlio dell'esclusivismo dei ceti medi urbani, sempre connotato in senso regressivo: dalla strumentalizzazione nel corporativismo fascista, all'ambivalenza modernista del "racconto della casa rurale" (Zilli 2019, p. 301).² Per arrivare all'interclassismo cattolico, in contrasto col fantasma delle lotte contadine e della riforma agraria, fino al conservatorismo piccolo-proprietario promosso dal sistema di potere democristiano (Pompeo 2021). La progressiva marginalizzazione ha infatti condannato il mondo contadino a forme di estraneità/residualità. Smarciandoci dallo sguardo nostalgico possiamo analizzare le ruralità contemporanee oltre la coppia declino/riscoperta ossia lasciando da parte ogni primitivismo, per affrontare i processi nella loro complessità, assumendo uno sguardo "territorialista-situazionale" laddove viene proposta: "una estesa varietà di discorsi diversi, in cui è importante discernere quali sono sostenuti da chi, quando, perché, e con quali effetti" (MacClancy 2015, p. 21).

Genius loci

So' nato, come nu serpente, in mezz'alle prete (T. 2012)

Campo Soriano è un Monumento Naturale³ successivamente compreso nel più ampio Parco Regionale dei Monti Ausoni e del Lago di Fondi.⁴ Il territorio

² Imponente opera geografica in venti volumi che integrava "considerazioni di ordine etnografico" (in Zilli 2019, p.302) edita dal 1938 fino agli anni '70.

³ Legge Regionale n.56 del 27 aprile 1985. Uno dei primi in Italia: "Per Monumento Naturale si intendono habitat o ambienti di limitata estensione, esemplari vetusti di piante, formazioni geologiche o paleontologiche che presentano caratteristiche di rilevante interesse naturalistico o scientifico".

⁴ Legge Regionale n. 21, 2008.



originario tutelato, pari a 974 ettari, è suddiviso tra i comuni di Terracina e Sonnino, in provincia di Latina, nel basso Lazio. Si tratta di un'enclave, sia morfologicamente, un altopiano, una valle e alcune colline (400-800 mm) là dove gli Appennini raggiungono il Mar Tirreno, sia in senso socioculturale, come si dirà meglio. Raggiunta dalla strada asfaltata, la provinciale 182 "Campo Soriano", e dall'elettricità solo dalla fine degli anni '70, ancora oggi non ha l'acqua corrente: chi vi abita attinge acqua da pozzi e cisterne per le attività quotidiane, fatta salva l'acqua potabile derivante dall'acquisto nelle classiche bottiglie di plastica o dalla raccolta delle poche fontane disponibili. La zona ha una peculiare struttura geologica: è una conca carsica (*Poljie*) nel comprensorio collinare e montuoso calcareo degli Ausoni, soprattutto un paesaggio scolpito dai fenomeni atmosferici con profonde fessure, inghiottitoi, doline, grotte, fino a campi di rocce affioranti (AA.VV. 2010; Lattanzi 1991), con monoliti più o meno isolati che si sono modellati in forme uniche: sono gli *Hum*. Il più spettacolare, alto 15 metri, chiamato la Rava di San Domenico o la Cattedrale è divenuto simbolo e riferimento della zona ed un marchio di una nota casa vinicola locale. Il racconto sulla sua monumentalizzazione contrasta con l'enfasi delle retoriche naturalistiche riportandoci a conflitti storici inerenti allo sfruttamento dei materiali calcarei: così T.

Ma sino, la Rava...le cave c'erano sempre, ma erano più piccole, davano pure lavoro, poi sono venuti quando hanno fatto la strada...la maledetta...da fuori; molti hanno provato a sfruttare la valle, ma questi c'avevano politici amici ... erano di Cassino e avevano messo la gru giù direttamente alla Rava di S. Domenico.. poi colle mine, toccava sta' attenti, quindi ci sono state le proteste, soprattutto quelli che stavano li vicino che poi... chissa è andata meglio così? Mah! Sto parco!

Nel 1978 la ditta STEMAR, dopo una semplice comunicazione al ministero dei lavori pubblici, aveva cominciato l'utilizzazione dell'area; si trattava dell'ennesima cava della zona, particolarmente vocata per la "breccia marron". *Cavete 'cavas'!* (De Felice 2009). L'industria estrattiva già dal dopoguerra, allargando lo sguardo ai Monti Lepini, Ausoni e Aurunci, proprio a partire dal Cassinate, con la ricostruzione, aveva conosciuto una costante e sostenuta crescita, trasformando profondamente il paesaggio collinare a discapito della qualità ambientale e spesso in condizioni di lavoro pericolose. Questa dinamica è stata poi ulteriormente alimentata dalle esigenze del boom edilizio dell'industria turistica, negli anni '70 con l'edificazione della villettopoli diffusa lungo l'intera fascia litoranea Terracina-Circeo. Tra le ricadute sociali dell'attività estrattiva vanno anche annoverate le tensioni e ripetute crisi che hanno caratterizzato la politica locale ancora in anni recenti. Così, ad esempio, nel 2016 nella vicina Priverno,

la mancata proroga dell'autorizzazione allo sfruttamento di alcune cave portò alla spaccatura della maggioranza della sinistra dei "beni comuni", con conseguente scioglimento del Consiglio comunale e sequela di azioni legali.⁵

Queste storiche dimensioni conflittuali nel caso camposorianese hanno invece indubbiamente trovato un esito positivo in termini di recupero di qualità ambientali ed innovazione sociale; la protesta della popolazione locale, animata dalle famiglie più vicine alle Rava che ancora oggi se ne intestano il merito, riuscì infatti a coinvolgere importanti figure di politici locali: una circostanza particolarmente favorevole per l'attenzione dell'amministrazione regionale. Il progetto di tutela fu infatti sostenuto e assunto dall'allora Presidente della regione Lazio, Gabriele Panizzi, allora esponente del PSI, ma già figura politica significativa nell'esperienza terracinese del Movimento di Comunità, con Adriano Olivetti.⁶

Quale paesaggio

Era già da qualche giorno che ci stavamo organizzando, così in un mattino primaverile, intorno alle cinque e mezza, il consueto fischiettare attraverso cui T. segnalava il suo arrivo a casa nostra, questa volta non stava annunciando il gesto di tirare l'acqua col secchio, ma la passeggiata. Sarebbe stata una sgambata di una mezza giornata, per una quindicina di chilometri, con altimetrie diverse. T. ci aspettava con i bastoni intagliati la sera prima appositamente; quindi, insieme all'apparecchio fotografico digitale e, su sua indicazione, anche alcune arance e le borracce. Alcuni minuti dopo con passo sostenuto e insieme ai nostri quattro cani ci mettemmo in moto verso Cavallo Bianco, toponimo attribuito alla collina che avremmo raggiunto in un'ora, da cui si gode una magnifica vista su tutta la pianura e fino al mare in vista delle isole pontine.

Lentisco, viburno, corbezzolo, lecci, ginestre: camminando esploravamo la panoplia della macchia mediterranea in primavera, colori, profumi e forme. Per noi, ancora troppo urbani, si trattava di esperire lo spettacolo della natura, un'emozione che sarebbe cresciuta dopo qualche chilometro, scollinando, di

⁵ Cfr. <https://www.latinaoggi.eu/news/news/13608/priverno--per-le-cave-chiesto.html>, consultato in data 9/3/24.

⁶ Gabriele Panizzi (Terracina, 11 marzo 1937) dal 1984 al 1985 fu Presidente della regione Lazio col Partito Socialista Italiano con cui poi nel maggio 1994 divenne parlamentare europeo. Nel suo percorso particolarmente significativa l'esperienza del Movimento di Comunità, con Adriano Olivetti, che sul territorio comunale ha lasciato alcune tra le più importanti realizzazioni pubbliche (Biblioteca, Ospedale etc.). Si veda https://federica-alatri.it/?page_id=8276, consultato in data 07/03/24.



fronte allo sconfinato *panorama*, come lo chiamava T. Lo osservammo facendo una pausa da un luogo di affioramenti calcarei che nelle parole di T. aveva anche una valenza magica, di apparizioni e bagliori, in cui, oltre alla contemplazione avemmo anche modo di ricaricare energie, consumando arance e ridendo dei suoi giochi di parole.

Aldilà delle diverse sorprese, ancor più stupefacente per noi, di contro, fu la constatazione del carattere melanconico e dell'amarezza che progressivamente emergevano nel nostro accompagnatore. La lettura di quell'ambiente a lui totalmente familiare, in cui era nato e vissuto, ad ogni passo rivelava uno straordinario universo di pratiche e saperi: se ogni domanda sulle piante era l'occasione per lasciar riemergere un vocabolario e un'enciclopedia degli usi, l'evocazione delle tecniche e delle attività richiamava più in generale i modi di vita. Pian piano, accanto al nostro presunto scenario naturale incontaminato, tanto irenico quanto unilaterale, prendeva forma un altro paesaggio storico di cui avremmo progressivamente imparato la grammatica, modellato dal lavoro agricolo. Il complesso sistema delle macere che trattiene la terra sulle colline ed organizza le coltivazioni, la canalizzazione delle acque piovane e le cisterne, fino alle aie per il grano, alle acquaie per la canapa, ai recinti per gli animali e fino alle *lestre* (capanne). Tutto un mondo brulicante di vita di cui non rimaneva altro che un insieme di rovine in pietra, uno scheletro di società.

Nel racconto di T. quello che dolorosamente mancava erano proprio le persone, a partire dalla ritualità dei saluti, delle visite e degli incontri. Cerimonialità che consentivano di tenere vivi i legami, informandosi sulle condotte e condividendo formule verbali, scherzi e sfide di versi "a rispetto".

Quello che per noi era un paesaggio pieno, per lui era ridotto ad un simulacro vuoto, a seguito dell'abbandono di pascoli e colture. Noi confondevamo la naturalezza con l'inselvaticamento: quello che avevamo appena condiviso era invece un paesaggio archeologico, ma senza monumenti.

Dal punto di vista analitico-descrittivo il riferimento è ai "classici" della geografia umana: così Lucio Gambi nel magistrale lavoro del 1961 aveva definito il paesaggio della collina mediterranea, con la coltura a terrazze, sostenute da muretti o da greppi o da ciglioni di terra, identificandolo specificamente come il tipo delle "culture promiscue mediterranee": presentando come tratto specifico ("l'originalità e il problema principale"), quello di organizzare in forma di abitato disperso una policultura, ovvero l'associazione nello stesso campo di più colture (cereali, legumi vigne, olivi, alberi da frutto); un'interazione complessa, di adeguamenti, tra attività agricola e natura dei suoli; in cui le altimetrie, gli orientamenti e l'insolazione, determinano la scelta delle coltivazioni.

Allo stesso modo per Emilio Sereni il paesaggio delle macere, con l'organizzazione a gradoni ed i terrazzamenti, definisce il paesaggio agrario montano dell'Appennino centromeridionale sin dall'epoca comunale (1961, p. 212 e ss.) L'utilizzo dei muretti "a secco", com'è particolarmente evidente nel nostro caso, è anche legato allo spietramento dei suoli calcarei, ancora oggi una pratica preliminare indispensabile per qualsivoglia coltivazione.

Ad oggi, nonostante l'enfasi sul territorio, il dato è la sua mancata manutenzione: i canali che assicuravano il deflusso funzionale delle acque, tanto in relazione alle cisterne quanto ai campi, non sono intrattenuti. Allo stesso modo gli inghiottitoi sono spesso in balia degli scarichi privati e della loro cattiva gestione, mentre le aie possono conoscere una seconda giovinezza, ma come parcheggi per le auto; così come il progressivo cedimento delle macere è divenuto consueto argomento delle cene tra conoscenti, del tipo "ma dove siamo arrivati..." Osservando le cose dalla stabilità precaria dei nostri terrazzamenti in pietra ci troviamo dinanzi all'ennesimo conflitto di senso: cosa tuteliamo, una natura astratta o una storia concreta?

L'esperienza etnografica solleva tante domande: di quale paesaggio stiamo parlando e da quale punto di vista definirlo? Una complessità in contrasto con le visioni unanimeste del paesaggio oggettivato, estranea alle formulazioni ufficiali, come ad esempio negli interventi legislativi e istituzionali, non ultima l'altisonante Convenzione Europea del paesaggio (2000) che ne parla come "una determinata parte di territorio così come è percepita dalle popolazioni" (in Piermattei 2007, p. 231).

Zampitti/Capannari

Pe magnà lo pane papalino, ce vo' lo stomaco de cano (T. 2013)

Chigli credeveno che simo quattro zampitt' (A. 2024), ovvero "quelli credevano che siamo quattro zampitti". Con questa espressione, riferita ad un contenzioso di vicinato, A. denunciava l'attitudine svalutativa e lo sguardo di quelli di giù, dei terracinesì. *Zampitti* è infatti il dispregiativo ancora in uso che agli occhi dell'alterità cittadina indica i contadini, quelli che facevano uso delle cioce, le calzature derivate dal *soccus* romano: una variante locale dello stereotipo distanziante e arcacista, largamente diffuso nel Lazio meridionale dalle élites moderniste, da cui deriva la denominazione della vicina Ciociaria (Pompeo 1996; 2021). Accanto ad esso per i camposorianesi veniva anche evocata la definizione di "*capannari*", ancora in senso primitivistico.

Storicamente il territorio di Campo Soriano, già una valle con un percorso di comunicazione interno, che nel Medioevo aveva ospitato insediamenti monastici minori (da cui la sotto area denominata “campo dei monaci”),⁷ ha visto dalla metà dell’Ottocento, l’insediamento di una popolazione di boscaioli, pastori e agricoltori con una forte endogamia che ancora oggi orgogliosamente si denominano “vallecorsani”, dall’omonimo vicino comune in provincia di Frosinone.

La migrazione da Vallecorsa è un elemento costitutivo della storia sociale di Terracina e dell’intera area; nel nostro contesto si è trattato di una mobilità tutta interna che in assenza di strade di comunicazione dirette, ha utilizzato i numerosi sentieri e camminamenti che ancora oggi attraversano le valli parallele. All’inizio erano spostamenti stagionali, in relazione alla pastorizia e all’allevamento, seguendo una modalità diffusa nell’area, ovvero facendo riferimento alle *lestre*, le capanne di *stramma* con base in pietra che rimanevano nell’area di pascolo, strutture che ai primi del Novecento e fino al dopoguerra, con qualche variazione, erano parte integrante del paesaggio pontino. Una presenza che si è stabilizzata attraverso un’economia policulturale di sussistenza che nelle testimonianze è raccontata anche come condivisione di lavoro, tanto nelle pratiche agricole come nella successiva costruzione delle case in pietra. Questa caratteristica si lega anche ai regimi di proprietà dei suoli, caratterizzati da enfiteusi e dagli usi civici comunali.

Tornando invece sul termine *zampitti* vale la pena evidenziarne altri due aspetti: da un lato l’implicazione storica con le vicende del brigantaggio, di significativa rilevanza nell’area, dall’altro, più interessante, la sua riappropriazione vernacolare. Sul primo aspetto la zona presenta una sua specifica “orografia politica” quale terra di confine: tutto il lato montano orientale è infatti definito da una linea disegnata dal XIX secolo attraverso una sequenza di cippi confinari in pietra che riportano incise sui due lati le iniziali dello Stato della chiesa e Regno delle Due Sicilie (Coccia 2006). La valle ha costituito, insieme alla vicina Valle Marina, una zona franca, di transiti o lo spazio di un “brigantaggio di confine” particolarmente sensibile ai sommovimenti e conflitti che investirono i due stati preunitari e poi con l’unificazione (Capone 2023; Onorati, Rossi 2012).⁸

⁷ Ipotizzo il riferimento ad una presenza di monaci siriani, per analogia con la vicina “valle dei greci” cosiddetta per la presenza di monaci eremiti greci, secondo la tradizione locale.

⁸ Sul brigantaggio nell’area esiste una significativa letteratura storiografica, di cui, per brevità, richiamiamo solo i riferimenti diretti. Sul piano storico basti ricordare che Sonnino, sotto cui ricade una parte del nostro territorio tutelato, fu il paese che con la sua struttura chiusa “da covo” e per la fama del brigante Gasbarrone, per editto papalino doveva essere distrutta. Oggi la sua immagine accompagna l’attività di promozione turistica con cartografia di luoghi e sentieri de “L’imprendibile banda Gasperone” col QR Code.



Così il decennio 1860-70, per la repressione del brigantaggio, vide la nascita di un “corpo scelto di montanari armati”, gli “squadriglieri papalini”, originari della zona che portavano le cioce e per l’appunto erano denominati zampitti, più efficaci perché condividevano la conoscenza dei sentieri, delle grotte etc. (Onorati, Rossi 2012). Più interessante il significato dialettale di *zampitt’* che sta per il grillo: a Campo Soriano per differenziarsi si autodefiniscono attraverso l’immagine di un carattere forte, ovvero di una modalità di vita come capacità di adattamento alle sfide quotidiane e all’ambiente naturale, al tempo risorsa materiale e riserva simbolica. In questo senso come elemento di alterità rivendicata sono quelli che sanno “zompare” (salire) sugli alberi, per cui non esistono confini o limitazioni che conoscono i passaggi e i luoghi, che non hanno paura, perché “se non c’è lo schioppo c’avemo la preta” (A.) (se non c’è il fucile, abbiamo la pietra).

Si fa presto a dire neo-ruralità e... gentrification

Perché in fondo, siete sempre forchettoni (T. 2014)

A dispetto della sua larga diffusione il concetto di neoruralità descrive il movimento di ritorno alla campagna come fenomeno di cambiamento su vasta scala, in forma insieme di diagnosi e predizione, in generale come portatore di aspettative positive. Attraverso questo termine ombrello s’intende invertire la considerazione negativa e lo stigma della ruralità, riorientandone il campo semantico in senso post-moderno. Il dibattito sulla neoruralità ha conosciuto a sua volta anche polarizzazioni politico-ideologiche contrapponendo così il legame identitario e di riscoperta della terra in chiave autonomista-sovranoista (Corti 2007) alla rilettura sviluppatista, più trasversale, pure in termini di alternativa (Merlo 2006), ma anche fortemente sostenuta dalla letteratura del benessere del post-Covid.

Provando a riarticolare il discorso in base alla complessità etnografica, sul nostro terreno, possiamo distinguere almeno tre modalità: il ritorno alla terra come reinvenzione o più comunemente ripresa di attività agricole (Fontefrancesco 2022) che si vogliono anche ispirate a nuovi modelli di sostenibilità biosociale. La neo-residenzialità che insieme all’abitazione principale trasferisce una serie di pratiche già urbane grazie al lavoro a distanza in una dimensione di libertà dei tempi e dei corpi, in una relazione inedita con l’extra umano (vivere all’aperto, con animali, passeggiare nei boschi etc.). Infine quella presenza ciclica e nel nostro caso largamente cosmopolita con una



relazione col locale che definirei tra luogo di piacere per il/la “*gentle-wo.man farmer*”, “*buen retiro*” per intellettuali, artigiani, artisti, e *réfuge*/nido d’amore LGBTQI+. Significativo è anche il ruolo della previdenza sociale, per l’investimento locale di rendite e provvigioni dei diversi sistemi pensionistici europei; per l’insieme di queste esperienze, anche sovrapponibili, userei il termine di “villeggiatura transnazionale”.

Tornando ai processi locali, se la creazione del parco, alla fine degli anni ’80, chiudendo la fase estrattivista ha rappresentato un cambiamento strutturale nello sviluppo del territorio, essa tuttavia rappresentava il punto di arrivo di trasformazioni sociali già ben avviate. Il primo movimento era stato, infatti, dagli anni Sessanta ed ancor di più nel decennio successivo, il trasferimento di molti vallecorsani pochi chilometri a valle, nelle zone fertili della piana (Frasso). Questa dinamica ha comportato l’abbandono delle case in pietra, anche in ragione di dinamiche ereditarie complesse e della frammentazione delle proprietà.⁹ I legami affettivi di chi sta giù, sono ancora forti, ma se ogni volta comprare la verdura da E. costituisce l’occasione per rievocare immagini nostalgiche di giovinezza nella natura, corroborate da rare visite ai pochi rimasti, questa mobilitazione sentimentale si ferma dinanzi ad una barriera psicosociale e non si traduce nell’idea di ristrutturare la vecchia abitazione familiare, meno che mai come seconda casa.

Un’attitudine “vacanziera” invece pienamente assunta da quei terracinesi che, perlopiù non originari del luogo, arrivarono qui con la strada negli anni ’70 in cerca dell’idillio campestre. Impegnati in limitate attività agricole (orto, ulivi e al massimo piccola vigna) e artigianali, vi edificarono soprattutto nuove villette come seconde case, spesso in autocostruzione, più simili a modelli esogeni o della piana, talora realizzate sulle strutture edilizie precedenti, fino alla realizzazione di alcune “baite” che ben traducono l’immaginario della montagna.

La creazione dell’area tutelata, con gli anni ’90, ha finalmente comportato l’applicazione di precisi vincoli di edificabilità, bloccando i processi espansivi autonomi. A questa fase è riferibile l’altro cambiamento, col sopraggiungere dei *new comers* prima internazionali, per la maggior parte inglesi, norvegesi¹⁰ e tedeschi, quindi romani: questi nuovi attori, con diversi capitali simbolici e materiali, hanno invece restaurato le case in pietra già abbandonate.

⁹ Nella maggior parte delle famiglie l’attribuzione dei beni in eredità avveniva “su parola”, la sua traduzione legale non era né immediata né sempre conseguente.

¹⁰ I/Le norvegesi costituiscono una presenza di particolare interesse in tutta l’area pontina, in particolare a Terracina, al punto che negli anni precedenti al Covid l’ambasciata in estate organizzava un concerto di celebrità nazionali.

La definizione di questi processi rientra nel dibattito generale sulla gentrificazione, macro-concetto sociologico di analisi della postmodernità, in particolare nelle realtà urbane, con i suoi meccanismi di residenzializzazione e zonizzazione, in cui all'espulsione dei ceti popolari segue la sostituzione con *new comers* che incarnano stili di vita borghese, con nuovi bisogni/paure e conseguenti logiche di distinzione/decoro. In questo senso vale anche nella denuncia dei processi di finanziarizzazione (Pompeo 2012) e così è recepito e polarizzato dai movimenti per il diritto all'abitare.

Il contesto camposorianese da questo punto di vista presenta caratteri specifici; qui non si è verificata nessuna dinamica di espulsione dei residenti originari che perlopiù, come si è detto, avevano già raggiunto la piana, muovendosi in funzione lavorativa poi attratti anche da una modernità "liscia e in cemento armato" ancora molto popolare. Piuttosto l'insediamento dei *new comers* neorurali ha comportato prima il recupero di villette ma poi soprattutto il restauro dei vecchi casali in pietra già abbandonati, in un territorio che presenta ancora dei manufatti in quello stato. Senza dubbio questa dinamica ha determinato una valorizzazione immobiliare della zona, aumentando i prezzi delle case nell'ottica di un mercato turistico; tuttavia, ci sono ancora molti spazi da risanare e dunque l'impegno richiesto e le condizioni di fruibilità di alcuni servizi (acqua, trasporto materiali etc.) hanno consentito di rimanere un po' al riparo dalle spinte speculative del litorale.

Un altro elemento peculiare di questa situazione è il fatto che questo processo si è realizzato attraverso alleanze e scambi con i residenti originari, ovvero con l'utilizzo di manodopera locale, affidando i lavori il più delle volte "in economia" e "a giornata", a piccoli imprenditori e muratori del posto, in una distribuzione tutta indigena e parentale dei ruoli. In questo vicinato disperso i residenti originari successivamente sono sollecitati e/o si offrono per occuparsi del mantenimento delle abitazioni e delle proprietà, soprattutto nel caso dei neorurali da villeggiatura transnazionale, con una forma specifica di presa in carico anche privatistico-personalistica, non senza conflitti interni e gelosie, praticando una forma di controllo e per alcuni talora quasi di monopolio.

Infine, il quadro della nostra analisi non è completo perché gli ultimi arrivati in ordine di tempo sono i lavoratori e le lavoratrici dall'India, oggi indispensabili come operai/e agricoli/e. Impegnati nella cura della vigna come nella raccolta di frutta e verdura, sono strutturalmente insostituibili per la fragile realtà agroindustriale delle serre della piana. Di contro vengono ancora raccontati/e anche da molti camposorianesi nella classica oscillazione minaccia-risorsa: una presenza sostanziale vissuta come fantasma ambivalente.



Conclusioni provvisorie

Mentre finisco di scrivere questo articolo, ricevo la comunicazione che nelle prossime ore verrà inaugurato “Il Sentiero Natura, ‘la Cattedrale di Campo Soriano’”: innovativo percorso accessibile e sensoriale che offre ai visitatori “nella varietà delle loro condizioni” l’esperienza del contatto con la natura e il territorio. Il Parco e la Regione Lazio hanno mobilitato le loro migliori energie, mentre sul terreno restano molte questioni aperte. Una frizione fondamentale è nella diversa visione del rapporto con la natura e con i vincoli ambientali: ai sostenitori della tutela riuniti nel Comitato cittadino di Campo Soriano, insieme le famiglie all’origine del parco ed i neorurali, negli anni si sono contrapposti i “No parco”, legati alle attività agricole, ad un rapporto di uso della natura come ad una pratica identitaria della maschilità nella caccia: un confronto che negli anni si è mosso anche secondo uno schema centrosinistra/centrodestra. Contro ogni ripiegamento, occorre porre le basi per una nuova consapevolezza che ritrovi insieme la storicità del territorio, superi la burocratizzazione della natura, l’individualismo da “sogno neofeudale” (Augé 2011) dei nuovi residenti e l’*Homo homini lupus*, ovvero l’accecamento, predatorio del vivente, eletto a tratto identitario.

Bibliografia

AA.VV.

2010 *Il Monumento Naturale di Camposoriano*, in G. Spezzaferro (a cura di), *Parco regionale dei Monti Ausoni e del Lago di Fondi*, Caramanica Editore, Marina di Minturno (LT).

Augé, M.

2011 *Ville e tenute. Etnologia della casa di campagna*, Eleuthera, Milano.

Amselle, J.L.

2001 *Connessioni: antropologia dell’universalità delle culture*, Bollati Boringhieri, Torino.

Breidenbach, J, Zukrigl, I.

2000 *La danza delle culture. L’identità culturale in un mondo globalizzato*, Bollati Boringhieri, Torino.

Çaglar, A., Glick Schiller, N.

2018 *Migrants & City-Making. Dispossession, Displacement & Urban Regeneration*, Duke University Press, Durham and London.

Corti, M.

2007 *Quale neoruralismo?. L’Ecologist Italiano*, 7, pp. 168-186.



Francesco Pompeo

- Capone, A. (a cura di)
2023 *La prima guerra italiana. Forze e pratiche di sicurezza contro il brigantaggio nel Mezzogiorno*, Viella, Roma
- Chakrabarty, D,
2004 *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, Roma.
- Coccia, B.
2006 *I confini tra Stato Pontificio e Regno delle Due Sicilie. Un percorso culturale*, Istituto Studi Politici San PioV – Regione Lazio, Roma.
- De Felice, P.
2009 *Cavete "cavas"! una riflessione sull'attività estrattiva nel frusinate*, in G. De Santis (a cura di), *Salute e lavoro, Atti del Nono Seminario Internazionale di Geografia Medica* (Roma, 13-15 dicembre 2007), Edizioni Rux, Perugia.
- Fontefrancesco, M.F.
2022 *Il difficile ritorno all'agricoltura. Analisi etnografica di una scelta imprenditoriale. EtnoAntropologia*, 10 (1), pp.103-119.
- Gambi, L.
1961 *Critica ai concetti geografici di paesaggio umano*, F.lli Lega, Faenza.
- Lattanzi, G.
1991 *Gli Ausoni: il carsismo dei rilievi e la valorizzazione della costa. Semestrale di studi e ricerche di geografia*, 2, pp. 91-102.
- Magnaghi, A.
2020 *Il principio territoriale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- MacClancy J. (ed.)
2015 *Alternative countrysides: anthropological approaches to rural Western Europe today*, Manchester University Press, Manchester.
- Merlo, V.
2006 *Voglia di campagna: neoruralismo e città*, Città Aperta Edizioni, Enna.
- Onorati, G., Rossi, G.
2012 *Fanti, pastori e briganti. Il brigantaggio nello Stato pontificio (1861-1870). Quaderni dell'Arch. St. di Cori*, 4, pp. 201-242.
- Piermattei, S.
2007 *Antropologia ambientale e paesaggio agrario*, Morlacchi, Perugia.



Pompeo, F.

1996 Spazi vissuti: territorio e identità in una comunità montana dell'Appennino laziale. *Bollettino dell'Atlante Linguistico Italiano*, III Serie-Dispensa N.20, Istituto dell'Atlante Linguistico Italiano, Università di Torino, Torino.

2001 *Alfonso M. Di Nola e la provocazione dell'Antropologia religiosa*, in A.M. Di Nola, *Gli aspetti magico-religiosi di una cultura subalterna italiana*, Bollati Boringhieri, Torino, pp. 9-38.

2012 (a cura di) *Paesaggi dell'esclusione. Politiche degli spazi, re-indigenizzazione e altre malattie del territorio romano*, Utet, Torino.

2021 *Restituire memoria: storie e luoghi per (di) un'altra modernità Ciociara*, in A. Mariani (a cura di) *Realtà identitarie smarrite*. Ass. Oltre l'Occidente, Frosinone.

Resina, J. R., Viestenz, W. (eds.),

2012 *The New Ruralism. An Epistemology of Transformed Space*, Vervuert Verlagsgesellschaft, Frankfurt a. M., Madrid.

Sereni, E.

1961 *Storia del paesaggio agricolo italiano*, Laterza, Bari.

Tsing, L.A.

2005 *Friction: An Ethnography of Global connections*, Princeton University Press, Princeton.

Zilli, S.,

2019 *Il racconto del paesaggio come descrizione dei rapporti di classe in Italia*, in F. Frosini, F. Giasi (a cura di) *Egemonia e modernità. Gramsci in Italia e nella cultura internazionale*, Viella, Roma.



Nelle campagne toscane:

antropologia applicata e ricerche partecipate su
neoruralismo e gentrification

In the Tuscan Countryside:

Applied Anthropology and Participatory
Research on Neoruralism and Gentrification

Pietro Meloni, Università degli Studi di Perugia
ORCID: 0000-0002-3158-7970; pietro.meloni@unipg.it

Premessa

Da alcuni anni mi occupo di *gentrification* rurale, i cui studi, almeno per quanto riguarda il contesto italiano, sono piuttosto limitati. Nello specifico mi occupo dei mutamenti delle campagne e dei piccoli paesi toscani, a partire dalle trasformazioni occorse con la fine della mezzadria negli anni Cinquanta del Novecento e lo sviluppo di un turismo che ha contribuito a un ripopolamento caratterizzato da *ethnoscapes* globali (Appadurai 2012).

In questo intervento, riflettendo sul tema della *gentrification* e della globalizzazione della campagna, presento i risultati di alcune ricerche condotte nell'arco di un decennio, cercando di mettere in evidenza, in primo luogo, gli aspetti applicativi della ricerca antropologica, insistendo soprattutto sulle modalità di restituzione delle nostre indagini e su come queste possano avere una funzione critica e collaborativa con le popolazioni interessate. Le ricerche cui faccio riferimento sono state volte nella Toscana centromeridionale – in modo specifico nelle province di Siena e di Firenze. Si tratta di aree sostanzialmente differenti da quelle che caratterizzano il dibattito nazionale intorno al riabitare (De Rossi 2019; Cersosimo, Donzelli 2020) e alla restanza (Teti 2022), e possono restituire una chiave di lettura alternativa in quanto rendono evidenti anche processi di mercificazione, unitamente a fenomeni di globalizzazione (Woods 2007) e *gentrification* rurale (Phillips 1993). In una società globale rivolta sempre più verso l'urbanizzazione – Vanessa Carlow (2016), rileggendo i dati delle Nazioni Unite, ci informa di come nei prossimi decenni i due terzi della popolazione mondiale vivrà in ambienti urbani – è opportuno rilevare anche come le forme contemporanee di neoruralismo non siano esclusivamente rivolte al ritorno alla terra, a nuove forme di agricoltura e all'opposizione al capitalismo ma siano anche generate dallo stesso mondo accelerato al quale molti si oppongono, dando vita a nuove frizioni e asimmetrie sociali.

Polisemia della campagna

Il saggio di Filippo Barbera e Joselle Dagnes (2022), contenuto nel pamphlet *Contro i borghi* (Barbera, Cersosimo, De Rossi 2022), dichiara che l'Italia è, alla fine, un posto bellissimo costituito perlopiù di posti brutti. Questa *bruttitalia*, come la definiscono, penso possa essere un buon punto di partenza per parlare di *gentrification* rurale e neoruralismo in Toscana. Il problema del ripopolamento delle aree interne – o di quelle marginali e periferiche, o dei piccoli paesi – deve essere osservato tenendo presente le possibilità offerte dalla stratificazione storica degli immaginari prodotti sulla campagna, sulla montagna, sui piccoli paesi e su come ciò abbia influito anche sui processi di ripopolamento, valorizzazione e riqualificazione – nessuno di questi termini, ovviamente, può essere utilizzato in modo neutro e privo di implicazioni sociali, politiche ed economiche.

Può apparire banale sottolinearlo ma la Toscana è per certi versi una regione le cui dinamiche di valorizzazione hanno reso il dibattito sulle aree interne e marginali piuttosto differente rispetto a quello di altre regioni – le problematiche dell'isolamento analizzate in altre regioni (Cersosimo, Licursi 2023), sono spesso viste in Toscana come un valore; l'abbandono e le forme di restanza (Teti 2017), devono qui fare i conti con il ripopolamento a opera di residenti stranieri e le forme di *gentrification*. Così le teorie utilizzate per analizzare e spiegare la campagna e la vita di paese di molte regioni italiane, hanno bisogno di essere rilette e ricontestualizzate nel momento in cui ci si confronta con le trasformazioni di altre. La *gentrification* e la globalizzazione della campagna Toscana, certamente non uniche, hanno peculiarità che non si riscontrano ovunque in Italia. Qualcosa del genere mi faceva notare Daniele Parbuono al convegno della SIAC (Società Italiana di Antropologia Culturale) del 2023 quando, presentando i risultati di una lunga ricerca condotta tra le province di Siena e Grosseto sulla vita quotidiana in un paese di circa 250 abitanti (Meloni 2023a), provavo a fornire dei modelli teorici replicabili per gli studi dei paesi italiani. In qualche modo, probabilmente a ragione, la Toscana viene vista come una regione elitaria, dove il patrimonio artistico, culturale, materiale e immateriale sono stati valorizzati in maniera certamente più efficace rispetto ad altre regioni. È una regione ad alta vocazione turistica – nel senso che ha fatto del turismo una delle risorse economiche principali non solo per quello che riguarda le città d'arte ma anche per i molti paesi e per le aree rurali – con tutte le conseguenze negative che questo comporta – mercificazione del territorio e delle identità locali (Bunten 2008).

La Toscana ha in un certo modo colonizzato l'immaginario della riqualificazione e dell'idillio della vita rurale italiana – almeno di quella centrale –, attraverso

formule come quella di *Chiantishire* – coniata dallo scrittore inglese John Mortimer – poi reinventata nelle formule di *Marcheshire* e *Umbriashire* (Pongetti 2023, p. 19). Questo immaginario ha certamente una storia di lunga durata, riconducibile al *Grand Tour* e all'esaltazione del rurale e del pittoresco (Löfgren 2006), al desiderio di villaggio (Rautenberg et alii 2015) come risposta all'eccessiva urbanizzazione e, più di recente, alla pandemia da Covid-19.

Il ripopolamento di alcune aree della Toscana è, per certi versi, molto differente da quello avvenuto in altre parti d'Italia. La fine della mezzadria ha comportato un rapido spopolamento delle campagne, con un decremento della popolazione anche del 50% in alcune zone della provincia di Siena (Meloni 2023; Lusini, Meloni 2024). Il conseguente ripopolamento è avvenuto in forme variegata. Da una parte una consistente migrazione interna – ad esempio a opera dei sardi – ha consentito una parziale continuità di conduzione agricola con l'innesto dell'allevamento ovino; d'altra parte, i poderi abbandonati sono stati velocemente riqualificati come case private, agriturismo, aziende agricole, resort.

Il Chianti, come ho avuto modo di scrivere più estesamente altrove (Meloni 2021), è un esempio paradigmatico di questa trasformazione. Luogo di mezzadria classica in un contesto atipico – caratterizzato da una diffusa presenza di terrazzamenti che hanno portato a una specializzazione nella produzione viticola e olivicola –, il Chianti presenta un territorio in cui sono presenti insediamenti mezzadrili, fattorie e castelli, oggi trasformati in grandi aziende agricole e resort di lusso. I Comuni principali sono da tempo votati a un'offerta turistica che promuove il territorio – attraverso il vino e la vendita di gadget a esso collegati; attraverso negozi di artigianato "locale", dalla pelletteria alla ceramica, rinvenibili praticamente in ogni paese della Toscana centrale. I piccoli paesi, frazioni dei comuni delle province di Siena e Firenze, presentano una ricca varietà di provenienze geografiche, costituita da turisti internazionali che hanno contribuito a creare un'atmosfera da vacanza permanente (Hines 2010) e, al contempo, hanno reso i paesi "contro-spazi del desiderio" (Lusini 2023), trasformati dai costanti flussi globali. È solo un aspetto di questa grande trasformazione. A differenza di quella urbana, va sottolineato, la *gentrification* rurale non produce una netta sostituzione di classe (Alonso González 2017). Ceti alti (borghesi, nobili) convivono con quelli bassi e le migrazioni sono il risultato di un intreccio che fa convivere facoltosi artisti, intellettuali, informatici, imprenditori provenienti da paesi economicamente ricchi con operai, neo-contadini, lavoratori del settore ricettivo e della ristorazione provenienti da contesti marginali, poveri, scenari di conflitti. La divisione di ruoli, però, – facoltosi turisti e modesti lavoratori – è determinata dalla trasformazione del territorio.



VAS

La *gentrification* rurale non deve essere pensata come un fenomeno omogeneo. Sebbene abbia una forte presa nell'immaginario turistico e di sviluppo territoriale – soprattutto per le amministrazioni locali, gli imprenditori e gli abitanti che vi intravedono possibilità di maggiori entrate economiche – si realizza con modalità e temporalità che dipendono da molti fattori.

Vorrei illustrare brevemente un caso etnografico che penso possa spiegare bene sia l'ambiguità della *gentrification* rurale, sia l'importanza dell'etnografia per restituire la complessità di un territorio: Villa a Sesta, frazione del Comune di Castelnuovo Berardenga (SI), nel cuore del Chianti.

Villa a Sesta conta qualche centinaio di abitanti, tra quelli che vivono nel paese – poco meno di cinquanta residenti – e quelli sparsi negli insediamenti e nelle campagne circostanti. Il paese è fortemente spopolato, in quanto risulta diviso tra tre proprietari principali – un imprenditore svizzero, una multinazionale tedesca e la Curia – i cui interessi di sviluppo sono limitati dall'impossibilità di acquisire un controllo monopolistico del luogo. La multinazionale tedesca ha creato ad alcuni chilometri di distanza, un resort di lusso diffuso a San Felice, uno di quei paesi sorti per servire la mezzadria e abbandonati in seguito alla sua conclusione – paese aperto al pubblico solo perché le strade sono di proprietà comunale e non possono dunque essere chiuse al transito delle persone. Per questo motivo la multinazionale tedesca sembra meno interessata a investire in Villa a Sesta e, di conseguenza, non ristruttura gli edifici in suo possesso. Anche la Curia non si preoccupa di ristrutturare gli edifici che possiede, mentre l'imprenditore svizzero, che vorrebbe rendere Villa a Sesta uno spazio gentrificato simile alla vicina San Felice, è impossibilitato dal disinteresse alla vendita della multinazionale tedesca e della Curia. L'imprenditore svizzero ha però riqualificato parte del paese e affitta la maggior parte delle sue proprietà agli abitanti del posto e a chi ha deciso di investire in attività ricettive e turistiche. Nel centro del paese, infatti, abitano poco meno di cinquanta abitanti ma sono presenti alcuni B&B, un albergo e quattro ristoranti – di cui due stelle Michelin. Di recente è iniziata la ristrutturazione di un edificio per la realizzazione di un pub gelateria.

Si tratta di una situazione abbastanza singolare. In paese ci sono diversi edifici abbandonati e fatiscenti, che nessuno può comprare perché non sono in vendita. Al contempo, il paese è fortemente gentrificato per quello che riguarda l'offerta turistica, che si attesta su servizi medio alti per l'accoglienza e alti per la ristorazione.

Gli abitanti del posto hanno sviluppato un'idea di restanza che contiene in sé elementi eroici e contraddittori. Si sentono i custodi della storia dei luoghi

nei quali sono cresciuti ma al tempo stesso sono proiettati verso la progettazione di un futuro in cui la messa in mostra e a valore del proprio territorio e dell'immagine tradizionale sublimata nel mercato turistico è per loro desiderabile e, per certi versi, inevitabile. Sono cioè combattuti tra l'idea che il posto nel quale vivono sia unico e quindi da tutelare e l'idea che tale unicità possa essere venduta come esperienza delle origini (Zukin 2010); ritengono i turisti – solitamente facoltosi americani, stereotipi del cattivo gusto e della mancanza di cultura – un problema o un fastidio – “non hanno gusto”, “girano per il paese in costume da bagno”, “si stupiscono per qualunque traccia di ‘autenticità’ materiale” – ma al tempo stesso una risorsa e destinano parte della loro casa o appartamenti nei quali non vivono all'affitto tramite Airbnb, un fenomeno che ormai riguarda ampiamente anche le campagne e i piccoli paesi (Adie et alii 2022; Lorenzen 2021) e organizzano scuole di cucina per i turisti.

Un'intervista a un'abitante di Villa a Sesta spiega bene questa tensione tra necessità del turismo e, in qualche modo, il suo respingimento, talvolta mascherato sotto il velo dello stupore:

Io ho aperto un appartamento per i turisti, nella parte sopra della mia abitazione ristrutturata, ho un mio piccolo appartamento.

Molti sono americani, perché agli americani il Chianti è nel cuore.

Io non pensavo, quando mi sono iscritta per fare per fare turismo, io non pensavo di avere americani. Pensavo a gente di passaggio, dall'Emilia, dalla Puglia, che ne so, italiani.

Vengono tutti, perlomeno da me, vengono americani, canadesi, che vengono perché sono attratti dal Chianti, forse anche dai film, perché tutti quelli che vengono da me vogliono andare a Cortona a vedere la casa dove è stato girato *Sotto il sole della Toscana*, che io, questo film, io l'ho visto, ma non è niente, è un filmetto diciamo.

Vengono qua e dicono, devo andare a vedere questa casa dove è stato girato questo film. Poi sono rimasti delusi, ovviamente, perché andando lì, il film è tutto infiocchettato... Ora è una semplice casa di campagna, però, ecco, sono affascinati da queste cose, [...] vengono qui [...] a vedere l'autenticità, gli piace, agli americani, l'autenticità, “questo è autentico”, “questa ha storia”, cosa che loro non hanno e quindi quando vengono qui, sono sempre soddisfatti di tutto, perché rimangono, è una sorpresa per loro...

Io ho in casa un muretto, ho fatto un muretto quando costruì la casa, ho fatto un muretto e non sapevo come ricoprirlo, questo muretto, se con il legno, il marmo, non lo sapevo. Il costruttore di casa mia mi disse, “guarda io sto demolendo una casa del '600, ci sono dei mattoni, cotti a mano, se vuoi, sono belli, ci mettiamo questi mattoni”, io dissi, “perfetto, sono bellissimi”. Allora la mattina scende uno di questi americani e vede questi mattoni, “ah ma come sono questi mattoni, bel-



lissimi”, e si mettono a fare foto ai mattoni, a fare foto ai mattoni. Gli ho detto che sono del ‘600, così, lo dicevo naturalmente, nel senso, c’era una casa che demolivano... ecco lui si mette a fare le foto, guarda lo spessore, l’angolo... io rimasi stupefatta di questa cosa, perché loro queste cose non ce l’hanno... ecco loro non hanno storia, è questo che gli manca, quindi quando vedono qualcosa, vanno a Siena, vedono piazza del Campo, vedono il medievale, tutte queste cose, rimangono stupefatti.

Tralasciando, per economia del testo, le implicazioni essenzialiste e l’immaginario stereotipato prodotto intorno ai turisti stranieri, quello che si rileva, e che è largamente diffuso nelle campagne e nei paesi della Toscana contemporanea è esattamente l’ambiguo rapporto tra preservare i propri luoghi e il metterli in vendita – il dilemma tra mercificazione e condivisione messo in evidenza da Alexis Bunten (2008) nelle sue ricerche sui *tribal tours* delle guide indiane nordamericane. La stereotipia del turista privo di storia e cultura – che nel passaggio dell’intervista che ho riportato ricorda molto quello che gli abitanti di Pienza dicono dei turisti stranieri che vanno in cerca dell’inesistente fontana nella piazza centrale vista nel film *Il paziente inglese* (Scarpelli 2020) – sembra annullare ogni contraddizione tra mercificazione e identità.

Spesso, senza rendersene pienamente conto, gli abitanti storici sono i primi gentrificatori del territorio. È qualcosa che durante le mie ricerche ho notato in primo luogo per quanto riguarda il comportamento dei ristoratori e degli albergatori, la cui disponibilità a partecipare a progetti di ricerca collaborativa o anche semplicemente a farsi intervistare è sempre molto bassa.

Cosa possono fare gli antropologi? Considerato che il nostro ruolo, solitamente, non è quello di valutare la legittimità delle scelte dei nostri interlocutori – benché, in quanto anche noi oggettivati nei campi nei quali ci muoviamo, siamo portatori di istanze e idee spesso in netta contrapposizione con quelle delle persone con cui e su cui lavoriamo – con il tempo ho cercato di utilizzare le forme di restituzione delle mie ricerche – in forma testuale, video, fotografica, grafica e digitale – per rendere evidenti le frizioni, da utilizzare come strumenti critici.

Nel prossimo paragrafo parlo dell’importanza della restituzione sul campo.

Ritorni: antropologi applicati sul territorio

L’antropologia interpretativa ha sostenuto per lungo tempo che il principale lavoro dell’etnografo fosse scrivere (Geertz 1998, p. 29). Se già all’epoca



l'osservazione era in qualche modo discutibile – la spedizione allo Stretto di Torres di Alfred Cort Haddon, ad esempio, o le ricerche del gruppo di Boas erano incentrate anche sulla produzione di materiale audiovisivo (Meloni 2023b) – oggi sappiamo che l'etnografo, oltre a scrivere, produce tutta una serie di documenti multimediali. Questo è ancora più vero nelle ricerche di antropologia applicata, dove la restituzione testuale classica può apparire inadeguata alle esigenze dei nostri interlocutori – l'antropologia visiva ha da tempo sollevato questo problema in ambito applicativo (Pink 2006). Chiarisco che non sto parlando, in questo specifico caso, della produzione di una teoria antropologica ma delle possibilità di restituzione etnografica ai nostri interlocutori. Il visivo, come hanno sottolineato alcuni antropologi (Pink 2006; de Bromhead 2020), difficilmente è in grado di restituire la complessità teorica del ragionamento antropologico, suggerendo di creare documenti multimodali in cui immagini e testo collaborano strettamente tra loro.

Durante le ricerche sul campo, molte svolte insieme a Valentina Lusini, abbiamo restituito i risultati ai nostri interlocutori in forme diverse: mostre, fotografie, film etnografici, video interviste, mappe di comunità, album fotografici, applicazioni digitali. Articoli e libri sono stati solitamente pensati come prodotti scientifici non destinati agli interlocutori.

Le restituzioni multimodali hanno come obiettivo di mettere in evidenza le preoccupazioni e le frizioni emerse durante le ricerche e, in qualche modo, fornire strumenti interpretativi e critici che possano essere utilizzati dalle persone con cui abbiamo lavorato. Ne ho fatto ampio ricorso in tutte le mie ricerche, convinto che la restituzione multimodale non solo sia testimonianza dell costruzione di un dialogo e di una relazione di intimità con gli interlocutori della ricerca – aspetto molto evidente nelle video interviste e nei ritratti fotografici – ma, in un certo senso, liberi l'interlocutore dall'impegno della lettura di testi spesso gergali, specialistici, complessi.

Durante le ricerche a Villa a Sesta, insieme a Valentina Lusini abbiamo organizzato una mostra fotografica il cui tema era "ritratti e paesaggi", dove abbiamo chiesto alle persone di scegliere luoghi per loro significativi realizzando dei ritratti fotografici ambientati.



Fig. 1. Casa di Martine, tra Villa a Sesta e San Felice. Archivio Lusini-Meloni, 2023.



Fig. 2. Preparazione a una foto di gruppo. Villa a Sesta. Archivio Lusini-Meloni, 2023.



Fig. 3. Franca, Valentina e Paola scelgono le pareti delle mura del paese dove appendere alcune fotografie per la mostra diffusa. Archivio Lusini-Meloni, 2023.

Questo ci ha permesso di far emergere la polisemia del paesaggio e le diverse modalità di pensarlo. Se la popolazione aveva l'idea comune di vivere in un luogo bello, la scelta di quale bellezza dovesse essere oggetto di contemplazione cambiava a seconda degli interlocutori, del loro rapporto con il luogo, del tempo vissuto e delle forme di socialità sviluppate. Per alcuni il paesaggio era rappresentato dalle vigne, per altri da spazi di memoria – un madonnino –, per altri ancora dalla propria abitazione o dagli interventi estetici apportati da Héléne, una delle ristoratrici del paese. Le fotografie erano accompagnate da brevi estratti di intervista, il cui obiettivo era proprio evidenziare i diversi modi di vivere e intendere il territorio.

La mostra fotografica – organizzata in parte al museo del Paesaggio di Castelnuovo Berardenga e in parte diffusa nel paese di Villa a Sesta –, visitata da molti degli abitanti del paese, restituiva un luogo complesso, non necessariamente unitario.

In questo tipo di restituzioni la teoria antropologica e le motivazioni che muovono le nostre ricerche, sono del tutto secondarie e tendono solitamente a scomparire, celate da una sorta di celebrazione della comunità locale.

Un esempio inaspettato di restituzione delle mie ricerche, mi ha permesso di comprendere e problematizzare meglio questo aspetto.



Il 25 giugno del 2023 sono stato invitato a Iesa a presentare un'etnografia che avevo appena pubblicato (Meloni 2023a), risultato di una ricerca condotta nel paese a partire dal 2012.

L'invito era venuto dall'assessore alla cultura del Comune di Monticiano, di cui Iesa è frazione, che aveva scoperto la pubblicazione del libro alcuni mesi prima. Non mi era mai capitato di dover presentare un mio libro agli stessi interlocutori con cui – e su cui – avevo fatto ricerca. Nelle esperienze precedenti le restituzioni erano sempre avvenute in forma multimodale (Meloni 2014, 2023b).

Per la presentazione del libro avevo chiesto a uno dei miei interlocutori privilegiati se avesse voglia di parlarne. Si trattava di un medico ospedaliero, con una formazione e un capitale culturale molto distanti dall'antropologia. Enrico però è anche una persona molto stimata in paese e dotato di grandi capacità oratorie. Mi sembrava quindi una buona scelta, per evitare principalmente l'effetto soporifero che possono avere le presentazioni in stile accademico.

Nel libro sostenevo che Iesa rappresentava una sorta di Toscana minore, non ancora mercificata e trasformata in "borgo" ma che, al contempo, era già interessata da grandi flussi turistici e dove i nuovi residenti provengono spesso da diverse parti del mondo. Sottolineavo anche che a Iesa, nonostante le grandi trasformazioni che avevo rilevato in un periodo di circa dieci anni, resisteva un senso di comunità – per quanto frammentato e attraversato da frizioni – che, alimentato dalla nostalgia per il mondo che era stato, cercava di proiettare il paese verso il futuro – quanto questo futuro potesse sfuggire alle logiche di mercificazione e patrimonializzazione era difficile dirlo allora come adesso.

Enrico, e poi le diverse persone che erano venute ad ascoltare la presentazione nella piazzetta del circolo del paese – forse una cinquantina di persone –, erano particolarmente interessate al libro, soprattutto a questa forma di resistenza alla "disneyzzazione" – Enrico aveva usato questo termine, che in realtà nel libro non compare mai.

Mi chiesero di spiegare perché Iesa era diversa da altri luoghi toscani. Da una parte ho provato a spiegare come la presenza di 18 nazionalità differenti per 250 abitanti – e degli italiani la provenienza da diverse regioni – fosse una caratteristica piuttosto diffusa delle campagne globali (Woods 2007). Anche l'isolamento – elemento di solito negativo nelle aree interne – era qui stato valorizzato in forma ascetica – in passato l'area è stata molto frequentata dai seguaci di Osho – e naturalistica. Qui il paesaggio era molto differente da quello valorizzato in ottica patrimoniale e turistica. Nessuna collina brulla, né vigne o campi di grano, pochissimi cipressi. Di contro fiumi, fitti boschi, un'importante biodiversità, molti animali selvatici. L'isolamento rivendicato dagli abitanti



Fig. 4. Presentazione di “Nostalgia rurale” a Iesa. Archivio Lusini-Meloni, 2023.

– un isolamento ormai immaginato, visto che la nuova strada oggi connette Iesa a Siena in meno di quaranta minuti – mi sembrava comunicare un attaccamento al territorio e una resistenza alla *gentrification* per certi versi differente da altri luoghi. Le case abbandonate, a Iesa, non erano il risultato di mancati accordi tra multinazionali e imprenditori ma l’esito dell’abbandono del paese, traccia visibile dell’invecchiamento di un luogo in cui gli ultimi – e unici – nati nell’arco di un decennio, venivano da una famiglia di migranti albanesi. Un paese caratterizzato da partenze e ritorni, dove il senso di appartenenza viene spesso negoziato tra nuovi e vecchi residenti. Più descrivevo il paese, più mi accorgevo che queste caratteristiche, in realtà, erano rinvenibili anche in altri luoghi e regioni e che la differenza di Iesa, probabilmente, era dettata da uno sguardo etnografico denso che, in qualche modo, aveva convinto gli abitanti della loro unicità.

La restituzione, dunque, può essere utilizzata in modo riflessivo, e gli antropologi possono apprendere di più sulle aspettative dei loro interlocutori e, al contempo, spiegare meglio ciò che pensano di aver visto e compreso.



Bibliografia

- Adie, B.A., de Bernardi, C., Amore A.
2022 *Reframing rurality: the impact of Airbnb on second home communities in Wales and Sweden*, in A. Farmaki, S. Ioannides, S. Kladou (eds), *Peer-to-Peer Accommodation and Community Resilience: Implications for Sustainable Development*, CAB International, Wallingford, pp. 81-93.
- Alonso González, P.
2017 *Heritage and rural gentrification in Spain: The case of Santiago Millas*. *International Journal of Heritage Studies*, 23 (2), pp. 125-140.
- Appadurai, A.
2012 *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina, Milano.
- Barbera, F., D. Cersosimo, e A. De Rossi (a cura di)
2022 *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*, Donzelli, Roma.
- Barbera, F., Dagnes, J.
2022 *Bruttitalia: la vita quotidiana dove i turisti non vogliono andare*, in F. Barbera, D. Cersosimo, A. De Rossi (a cura di), *Contro i borghi. Il Belpaese che dimentica i paesi*, Donzelli, Roma.
- Bunten, A.C.
2008 *Sharing culture or selling out? Developing the commodified persona in the heritage industry*. *American Ethnologist*, 35 (3), pp. 380-395.
- Carlow, V.M.
2016 *Ruralism. The Future of Villages and Small Towns in an Urbanizing World*, Jovis, Berlin.
- Cersosimo, D., e Licursi, S.
2023 *Lento pede: Vivere nell'Italia estrema*, Donzelli Editore, Roma.
- Cersosimo, D., Donzelli C. (a cura di)
2020 *Manifesto per riabitare l'Italia. Con un dizionario di parole chiave e cinque commenti di Tomaso Montanari, Gabriele Pasqui, Rocco Sciarrone, Nadia Urbinati, Gianfranco Viesti*, Donzelli, Roma.
- de Bromhead, T.
2020 *The social anti-mafia in Western Sicily: An experiment in visual ethnography*. *Visual Anthropology*, 33 (1), pp. 9-31.
- De Rossi, A.
2019 *Riabitare l'Italia: Le aree interne tra abbandoni e riconquiste*, Donzelli Editore, Roma.



- Geertz, C.
1998 *Interpretazione di culture*, il Mulino, Bologna.
- Hines, J. D.
2010 Rural Gentrification as Permanent Tourism: The Creation of the 'New' West Archipelago as Postindustrial Cultural Space. *Environment and Planning D: Society and Space*, 28 (3), pp. 509-525.
- Löfgren, O.
2006 *Storia delle vacanze*, Mondadori, Milano.
- Lorenzen, M.
2021 Rural gentrification, touristification, and displacement: Analysing evidence from Mexico. *Journal of Rural Studies*, 86, pp. 62-75.
- Lusini, V.
2023 Un luogo senza luogo. Produzione della marginalità rurale come contospazio del desiderio. *Lares*, LXXXIX (1), pp. 153-172.
- Lusini, V., Meloni, P.
2024 (in stampa) Ruralità immaginate. La campagna toscana contemporanea tra globalizzazione, gentrification e mercificazione. *Tracce Urbane*, 11 (15).
- Meloni, P.
2023a *Nostalgia rurale. Antropologia visiva di un immaginario contemporaneo*, Meltemi, Milano.
2023b *Cultura visiva e antropologia*, Carocci, Roma.
2021 La gentrification della campagna nella Toscana meridionale: l'invenzione del Chiantishire. *L'Uomo*, XI (2), pp. 35-60.
2014 *Il tempo rievocato. Antropologia del patrimonio e cultura di massa in Toscana*, Mimesis, Milano.
- Phillips, M.
1993 Rural gentrification and the processes of class colonization. *Journal of Rural Studies*, 9 (2), pp. 123-140.
- Pink, S.
2006 *The Future of Visual Anthropology. Engaging the Senses*, Routledge, London.
- Pongetti, C.
2023 Eredità mezzadrile e tutela del paesaggio. Una sfida per i sistemi locali. *Lares*, LXXXIX (1), pp. 5-22.
- Rautenberg, M., et al. (a cura di)
2015 *Campagnes de tous nos désirs: Patrimoines et nouveaux usages sociaux*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Paris.



Scarpelli, F.

2020 *La memoria del territorio. Patrimonio culturale e nostalgia a Pienza*, Pacini, Pisa.

Teti, V.

2022 *La restanza*, Einaudi, Torino.

2017 *Quel che resta: L'Italia dei paesi, tra abbandoni e ritorni*, Donzelli Editore, Roma.

Zukin, S.

2010 *Naked City: The Death and Life of Authentic Urban Places*, Oxford University Press, Oxford.

Woods, M.

2007 Engaging the global countryside: globalization, hybridity and the reconstitution of rural place. *Human Geography*, 31 (4), pp. 485-507.



Infrastrutture per la pesca di sussistenza tra rovina, patrimonializzazione e regressione

Subsistence Fishing Infrastructure between Ruin, Capitalization, and Regression

Lia Giancristofaro, Università degli Studi di Chieti-Pescara
ORCID: 0000-0003-1196-4895; lia.giancristofaro@unich.it

L'infrastruttura tra costruzione e rovina: osservare un "corpo politico"

Non, je ne suis pas des vôtres: je suis des dehors, le deterritorialisé
(Deleuze, *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*)

I *trabocchi* sono nati come strumenti per l'approdo e la piccola pesca costiera. Col boom economico, sono stati abbandonati. Riscoperti dagli ambientalisti come "manufatti tradizionali", per un breve periodo sono stati considerati alla stregua di beni d'interesse collettivo, per poi ritrasformarsi in beni immobili privati, funzionali stavolta alla nuova imprenditoria che, ispirata dall'estetica del paesaggio, a partire dal 2004 ha preso piede in questi luoghi: la ristorazione di lusso. C'è oggi una consapevolezza diffusa che questi manufatti siano un patrimonio culturale, visto che testimoniano la storia locale e donano una dimensione memoriale ed estetica al paesaggio costiero. Ma l'attribuzione di valore non è automatica.

Sono nativa del mondo dei *trabocchi*. La mia vita si è svolta e ancora si svolge lungo questo tratto di costa. Qui faccio etnografia su vari temi, tra cui quello delle eredità contese.¹ Il metodo etnografico – nel caso specifico, l'osservazione partecipante e prolungata – consente la descrizione critica di fenomeni emblematici dove un oggetto acquisisce il valore di patrimonio per poi perderlo nel giro di pochi anni, in apparente contraddizione con le politiche

¹ Cfr. *Le tradizioni al tempo di facebook: rifacimenti realisti e problemi di copyright* (2018); *Mitologie neoborboniche e disagio patrimoniale* (2018) e, per questa rivista, *Identitarismo e regressione patrimoniale* (2020).

patrimoniali nazionali e internazionali, organizzate secondo una logica di progresso universale ispirate all'Illuminismo e all'estensione dei diritti. La vicenda di questo patrimonio culturale implica una riflessione sul posizionamento dell'antropologia, per cui riteniamo che possa essere utile per la ricerca e per le istituzioni: le "frizioni patrimoniali" si attivano improvvisamente, contrapponendosi da un lato l'universalismo giuridico-culturale dell'UNESCO, con i suoi pregi ma anche le sue criticità nel sovrapporsi alla eterogeneità dei contesti locali, e dall'altro le strumentalizzazioni del patrimonio in chiave mercantile, sovranista, populista.

Fare etnografia in casa propria presenta vantaggi e complicazioni. Sono nativa dei luoghi ma non appartengo interamente ad essi, perché lo sguardo da lontano (Levi Strauss 1983) obbliga a osservarli in modo trasversale.² Questo disallineamento può causare inimicizie e incomprensioni, quando i dati etnografici vengono restituiti alla pubblica fruizione.

Su questo territorio non operano associazioni formali di antropologia. Gli etnologi vi si avvicinano da oltre un secolo, passando dalla lettura evolucionista di Gennaro Finamore allo sguardo demartiniano che caratterizza le etnografie dal 1960. Qui, antropologi militanti³ affrontarono nodi critici dello sviluppo socioeconomico intrecciando le campagne etnografiche con dibattiti pubblici e azioni concrete. Posso considerarmi erede di questo filone di ricerca che spero interessi anche altri.

Ovviamente, ho dovuto sviluppare rapporti specifici coi residenti e raccogliere centinaia di interviste intorno ai trabocchi, usando l'effetto palla di neve. Ho incontrato, e tuttora incontro, ambientalisti che censurano la traiettoria mercantile di una valorizzazione che, negli ultimi anni, sembra aver favorito cementificazione, smottamenti, inquinamento, diminuzione della biodiversità. In linea con gli ambientalisti, residenti e visitatori vorrebbero proteggere il territorio dalla gentrificazione e dal turismo di massa. Questa posizione accomuna migliaia di portatori d'interesse. Dall'altro lato, esistono ristoratori, imprenditori, agenti immobiliari, costruttori e commercianti che intensificano il loro intervento sul territorio. Gli Enti locali sembrano avallare le attività intorno ai trabocchi, in una visione "sviluppista" secondo cui questo tipo di turismo produce posti di lavoro.

² Sull'onda di J. Clifford e G. Marcus (1986), questa etnografia valorizza la presenza dell'antropologo sul terreno e lo riconosce come regista del testo etnografico. Le questioni personali che si sviluppano durante l'etnografia sono parte integrante della ricerca.

³ Alfonso M. di Nola, Emiliano Giancristofaro, Ireneo Bellotta, Mario Santucci, Adriana Gandolfi e Franco Cercone, inquadrabili nel mondo di AISEA e SiMBDEA.

Ho documentato la prospettiva “estrattiva” pur non condividendola. I trabocchi si trovano al centro di interessi contrastanti e dialogare intorno ad essi implica un enorme sforzo per restare neutrale. La compresenza conflittuale di diversi gruppi d’opinione (e di pressione) fa sì che le interviste abbiano avuto una connotazione politica sfociante nella classica polarizzazione destra/sinistra, privato/pubblico, conservazione/innovazione, economia/ambiente, moderazione/radicalismo.⁴ Ma leggere i dati etnografici in modo riduzionista porterebbe a usare in modo acritico le categorie di “mercato”, “capitalismo” e “potere” nelle quali siamo tutti immersi. Del resto, la stessa categoria di “valore” – intrinseca anche al paradigma del patrimonio naturale e culturale – contiene interessi, appartenenze, classificazioni.

Consapevole della necessità di raccogliere informazioni “interne” e affidabili, ho cercato di concentrare il discorso sul modo in cui, intorno ai trabocchi, diversi portatori d’interesse pensano loro stessi e si ri-conoscono su base quotidiana, tra confini e conflitti, continuità e discontinuità. Lo scopo dell’etnografia non è quello di consolidare le istituzioni o le compagnie politiche di un contesto: è semmai quello di turbarle, disarticolarle, decostruirle, rinnovando lo sguardo sulle questioni locali in un tentativo di inquadramento più ampio. Questo significa portare la pratica antropologica oltre le forme consolidate di impegno contro il sistema: l’antropologia può agire con efficacia e responsabilità “fuori” ma anche “dentro il sistema”, cioè nelle istituzioni, evidenziando azioni latenti, implicite, poco consapevoli (Cornwall 2018).

Palafitte e nuda vita: fantasmi del passato e comunità d’affezione

I *trabocchi* erano palafitte dal duplice uso: facilitare l’approdo in spiagge rocciose e calare le reti negli specchi d’acqua tramite l’argano. Venendo meno le loro funzioni, si sono disintegrati.

Si tratta infatti di strutture precarie, nate dall’economia povera di una cultura costiera subalterna, andata incontro a cambiamenti e ibridazioni. Il registro in cui pensarle è quello del decadimento, a causa del materiale di cui sono fatte (legno, chiodi, cordame) e della continua manutenzione di cui necessitano per resistere all’attacco quotidiano del mare. Venendo meno l’utilità, la manutenzione si interrompe e la struttura decade.

⁴ L’identitarismo implica una dose di populismo e polarizzazione. Rimando al mio volume teorico *Populisme et polarisations*, Harmattan, 2020.

Sicché, i ruderi di molte palafitte erano *res nullius* e spesso non se ne conoscevano i proprietari: chi rivendicava il possesso di mucchi di inutile fasciame tenuto assieme da corde allentate? Ogni trabocco era un toponimo, o un soprannome evocante il vecchio mondo: Spezzacatene, Punta Isolata, il Trave, la Frana, Punta Punciosa, *Lu Scidne* (tifone, in dialetto locale). Ve ne erano anche nel Pescarese e nel Teramano, ma nella costa chietina, per via della particolare conformazione della falesia, costituivano un soggetto unico in un paesaggio verdeggianti. Villeggiava ai trabocchi chi apparteneva a quel contesto marginale: calette inospitali, raggiungibili tramite sentieri ripidi, inondate dal fracasso del treno in transito. L'incontro con bisce e cinghiali era un ulteriore deterrente, a fronte della comodità e della sicurezza di spiagge più attrezzate.

I trabocchi erano scheletri di una pesca di sussistenza che la cattura intensiva aveva declassificato come improduttiva. L'ingresso alla passerella di assi e corde era interdetto dal ferro spinato. Noi ragazzi salivamo lo stesso e, barcollando sul legno instabile, arrivavamo sulla piattaforma più alta per gettarci tra le onde, di piedi. Dove il *basamento* era integro, c'era ancora la piccola *baracca* per le reti.⁵ Vuota, però: corde e tramaglio erano stati riutilizzati in una più proficua cattura con le nasse, di sbarramento, a sciabica, prima che il mare portasse via tutto. Quelle cale erano mondi alternativi, minoritari: alla pericolosità di ferirsi con gli scogli si univa il rischio di finire sotto il treno attraversando i binari della Ferrovia Adriatica, dove le locomotive sfrecciavano spettinando canne e agrumeti. Gli anziani dicevano che tra i ruderi albergavano i fantasmi dei pescatori e che qualcuno, terrorizzato, era precipitato sulla roccia spaccandosi il cranio. Anno dopo anno, il mare mangiava i ruderi: di alcuni restavano solo le fotografie (Fig. 1). Eppure, coagulavano l'affezione. Qualcuno ne scriveva, ne rintracciava le memorie. Una prima valorizzazione, squisitamente estetica, venne dagli artisti: scrittori e documentaristi più o meno volontari che, per una sorta di orientalismo o "esotismo interno", anticipavano le identificazioni, facilitavano l'incontro, valorizzavano la diversità (Puccini 2007). Si pensi al D'Annunzio delle *Novelle della Pescara* e del *Trionfo della morte*, che descrive la stravagante immagine costiera dell'Abruzzo: i trabocchi, con le sottili palificazioni e con le reti a bilanciere, sembrano giganteschi ragni fermi sulla spiaggia.⁶ Anche De Ritis descrive i *trabocchi* come «incroci fantastici di specie diverse: hanno la grazia aerea delle libellule, l'equilibrio irrealistico del fenicottero, i lenti movimenti dell'aragosta» (1973).

⁵ Per le caratteristiche strutturali della palafitta, Cavone Felicioni 2009.

⁶ Per i riferimenti dannunziani, cfr. Mancini 2019, contributo utile anche per la lettura critica dei processi in corso.



Fig. 1. Trabocco S. Nicola, 1978

Dietro le strane infrastrutture ci sono famiglie la cui storia finalmente si svela: conciliando l'incontro tra mare e roccia, avevano fuso orticoltura, lavorazione del legname, coltivazione di agrumi, pesca sotto costa e piccolo commercio in un'economia di sussistenza.⁷ Il *traboccante* è approdato dalla costa balcanica, è un brigante rifugiato nelle caverne della falesia, un ebreo errante o un giacobino

⁷ Le impalcature conficcate sugli scogli consentivano l'approdo in una costa rocciosa e frastagliata: le reti a saliscendi erano un uso aggiuntivo, come testimoniano le interviste che ho raccolto a San Vito nel 1998: «Mio nonno era traboccante: il trabocco serviva come approdo, l'attività principale era il commercio di arance e ortaggi» (G. D., 91 anni). «La strada c'era ma non avevamo bestie da tiro, gli spostamenti si facevano navigando sotto costa» (F. D. M., 83 anni). «Avevamo una barchetta e un trabocco, per vivere» (A. M., 84 anni).

abbandonato dalle truppe dopo la campagna del 1799: un diverso per antonomasia, come testimoniano appellativi e modi di dire (Cupido 2003). La diversità risiede nelle forme stesse dei trabocchi che, a metà tra la terra e il mare, contengono paure e sicurezze, adattamenti e sussidiarietà (Pelagatti 2022).

Dopo la Seconda Guerra mondiale, col boom economico, i fondali vennero violentemente arati dalle reti a strascico e dalle turbine dei vongolari. La poca minutaglia perde valore e ci si rifiuta di lavorare per la sussistenza. I trabocchi sono abbandonati ai marosi, mentre la loro immagine romantica diventa il soggetto preferito dei pittori dilettanti. È il filone locale del “folk revival” nazionale e internazionale: la riscoperta politica di un mondo semplice ormai perduto (Dei 2002).

Da margine a centro: anastilosi, innovazione, reinvenzione

La conservazione di un’infrastruttura presuppone la sua manutenzione: un lavoro di routine che ripete forme, funzioni, estetica e confini dell’infrastruttura. Un processo invisibile che abbassa il valore del manufatto nella modernità. Perché un manufatto modifichi il suo valore, esso deve cambiare radicalmente: deve subire un trauma, in modo da rinascere sotto altre forme e poter essere finalmente innovato (Gupta 2021: 39).

A interrompere il disfacimento, sono gli ambientalisti, col loro idealistico “folk revival”. Cominciano a valorizzare i trabocchi come simbolo di un altrove che va conservato e messo in contrapposizione coi cambiamenti della società. È un movimento intellettuale: giovani locali che riescono a connettersi coi discorsi di Elena e Alda Croce, Roberto Almagià, Antonio Cederna, Giorgio Bassani, Ernesto De Martino e la *Terra del rimorso*. Davanti al boom economico che in pochi anni realizza l’urbanizzazione intensiva litoranea tristemente nota come *francavillizzazione*,⁸ il movimento passa ai fatti, fondando a Lanciano, nel 1967, una sezione di Italia Nostra. Diversi e appassionati sono gli interventi finalizzati da un lato a fermare le speculazioni edilizie, dall’altro a proteggere *trabocchi*, *scogliere*, *dune* e *lecce*.

Il movimento ambientalista non esclude il turismo, pretendendone la sostenibilità: una presenza familiare che, fondandosi sullo spostamento in bicicletta e distribuendosi lungo il corso delle stagioni, rispetti il fragile equilibrio di una costa franosa e a ridosso di aree naturali protette.⁹

⁸ Il neologismo si deve a mio padre Emiliano, che lo coniò per denunciare la cementificazione della costa abruzzese (1985: 27-28).

⁹ Italia Nostra nel 1999 presenta alla Provincia il primo progetto di pista ciclopedonale da realizzare sul tracciato ferroviario una volta smantellato.

Intorno ai ruderi, insomma, cresce una sensibilità connessa al “bisogno di salvaguardia” che porta i comitati intergovernativi dell’UNESCO a emanare la dichiarazione sulle tradizioni popolari (1989) e la Convenzione internazionale sul patrimonio immateriale (2003). Questa sensibilità produce, nelle regioni d’Italia, una serie di censimenti dei “beni demotnoantropologici” in applicazione del nuovo Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio (2004). Nel 2010, *l’arte tradizionale della pesca al trabocco* viene censita e registrata come bene immateriale riferito ai comuni della costa chietina.¹⁰ Ma le battaglie politiche, la sensibilizzazione dell’opinione pubblica, le norme di salvaguardia incrociano i *traboccanti* senza mai incontrarli davvero: quello che per le istituzioni è un patrimonio porta con sé il ricordo ancora troppo doloroso del pesce scarso, della fatica ingrata, della marginalità.

Negli anni ’90, partecipo ad un aperitivo sperimentale servito alla buona, in piedi, da una famiglia che ha risistemato la palafitta com’era e do’vera, sul demanio marino. Insieme ad altri giornalisti, ambientalisti e studiosi, seguiamo i proprietari sugli scogli. L’iniziativa è del traboccante a riposo che, coadiuvato dal nipote, offre bevande e bruschette. Il trabocco, messo in sicurezza, è un posto panoramico, un punto di ristoro. Dalla degustazione naif nascono articoli, visite guidate, convegni, reportage televisivi: gli stessi autoctoni si meravigliano del loro “tesoro di arte povera” e si attivano nel raccontarlo.¹¹

Le cale dei trabocchi, però, restano disagevoli per via del continuo passaggio dei treni. Quando l’arretramento della Ferrovia Adriatica (l’ultimo treno passò nel 2004) lascia il silenzio e, soprattutto, lo spazio vuoto, cioè l’ampia area del reliquato ferroviario, inizia l’investimento pubblico nella ricostruzione delle infrastrutture. Gli ambientalisti hanno giocato d’anticipo: per scongiurare la lottizzazione e la cementificazione, Italia Nostra aveva proposto alla Regione una salvaguardia culturale e naturalistica integrata: da un lato, destinare il reliquato ferroviario all’uso ciclopedonale, dall’altro lato, censire i trabocchi e promuoverne la ristrutturazione. Attraverso la via verde, un turismo familiare e rispettoso apprezzerà trabocchi e calette solitarie.¹²

La Regione Abruzzo individua i proprietari disponibili a collaborare. Viene fatto il bando per finanziare i primi restauri che, sotto la supervisione della

¹⁰ Schedatura informatizzata in formato BDM (Bene DEA Materiale) e BDI (Bene DEA Immateriale). Le schede sono conservate nell’archivio digitale dei Beni DEA d’Abruzzo, attualmente incorporato nel Centro Regionale per i Beni Culturali (Sulmona).

¹¹ Cfr. le interviste a Masino Veri: «Mio padre con un trabocco ha sfamato una famiglia di sette persone, ora non basterebbe nemmeno per sette gatti» (Giancristofaro 1999: 12-23).

¹² Italia Nostra veicola queste indicazioni nel 2005, quando organizza un convegno coi sindaci e il presidente della Provincia. Dal convegno nasce la legge regionale 5 del 2007 per la tutela e la valorizzazione della costa teatina.

Soprintendenza, devono realizzarsi per *anastilosi*. I proprietari, visto il contributo economico, si attivano con entusiasmo. Le palafitte vengono risistemate com'erano e dov'erano, proprio come si ricompona un vaso andato in frantumi (Fig. 2).¹³ In qualche caso, della palafitta non esistono neanche più i piloni: è il caso del trabocco Le Morge, ricostruito sulla base delle fotografie.



Fig. 2. Trabocco-anastilosi S. Nicola

Questo campione, perfettamente aderente alla documentazione storica, resta esile, col capanno piccolo, vincolato alla fruizione naturalistica. Stessa sorte hanno pochi altri trabocchi. In questa prima fase ricostruttiva, si stabilisce che i trabocchi debbano mantenere un'estensione di pali e cordame per ricordare

¹³ L'*anastilosi* (dal greco ἀναστήλωσις, ricostruzione o riedificazione) è una tecnica di restauro usata in archeologia e in architettura.

lo scopo originario del manufatto, cioè la pesca con la rete a bilanciere. La materializzazione dei saperi astratti e volatili sembra l'unico modo per valorizzare l'identità nel panorama della globalizzazione.

Ma negli anni seguenti, la dotazione del progetto diminuisce e la Regione decide di stimolare gli interessati a mantenere i trabocchi in autonomia, consentendone l'uso commerciale purché ispirato alla destinazione originaria. In questa seconda fase ricostruttiva, la maggior parte delle palafitte viene rinforzata e ingrandita per ospitare veri e propri ristoranti (Forlani 2014). I basamenti sono estesi fino a 200 metri quadrati, stravolgendo la forma: il ragno dalle esili zampe lignee diventa un tozzo quadrato su piloni di ferro. I sentieri tortuosi sono allargati e livellati, i canneti rasi al suolo. Bagni chimici, parcheggi e illuminazione attrezzano la discesa verso calette fino a quel momento difficilmente raggiungibili. Ancora diverso è il destino dei *trabocchi* della foce del porto-canale di Pescara, trasformati in lussuose cabine private dai costi stellari. Insomma, le nuove esigenze restituiscono *trabocchi* diversi per forme e funzioni, ma ancorati al demanio (Fig. 3).



Fig. 3. Trabocco ristorante, esteso e privatizzato, 2022 (foto di Bettina di Virgilio)

Cosmesi ecologista e torsione estrattiva: la regressione patrimoniale

Nel giro di pochi anni, la tutela passa nelle mani dei proprietari, gli ambientalisti sono fuori gioco, le istituzioni fanno un passo indietro, il mercato prevale su tutto. L'innovazione s/travolge la funzione museale dell'elemento patrimoniale: proprio quella che, secondo la prima legge regionale, non doveva cambiare nel tempo. La soggettività dell'uso si intreccia coi paradigmi dello sviluppo. La produzione locale (mitili, olio d'oliva, ortaggi, arance e montepulciano) si ibrida col mainstream. La zuppa di pesce e pomodoro, dono-ossimoro del pescatore ancorato alla terra, diventa *gourmandise*. L'individualismo (Bauman 2000) spinge i portatori d'interesse a rivendicare i loro diritti cedendo parte delle specificità.

Il volume della *ristorazione sul trabocco* cresce enormemente, aumentando l'impatto ambientale e i problemi di sicurezza e accessibilità. A tutela dell'incolumità degli avventori, la Regione assoggetta i trabocchi al DPR n. 380 del 2001 ed al DM del 14.1.2008, stabilendo, di fatto, che si tratta di edifici. La struttura va periodicamente sottoposta a certificato di agibilità con collaudo: una verifica che oltrepassa la tassonomia di strumento da pesca e afferisce al nuovo uso di locale commerciale per banchetti.

Ma c'è di più: alcuni *trabocchi-ristoranti* rientrano nella messa in concorrenza che incombe sugli stabilimenti balneari che insistono sul demanio: la Direttiva Bolkestein dell'Unione Europea.¹⁴ In attesa dell'applicazione della Direttiva, emergono manifestazioni d'interesse per un riconoscimento del valore etnoantropologico finalizzato a stralciarne proprietà e uso dalle regole generali. Ricorrere a questo ulteriore strumento di patrimonializzazione evidenzia da un lato la volontà di consolidare una cultura ecologista e slow, rispettosa della pluralità eco-sistemica e orientata su un modo sostenibile di ripensare il turismo; dall'altro lato, espone il territorio allo tsunami dell'industria turistica, alla gentrificazione e al vertiginoso aumento del costo degli immobili. Peraltro, la differenziazione dell'offerta spinge i *trabocchi-ristoranti* verso il mercato del lusso, con la conseguente selezione classista dei fruitori: questo renderebbe paradossale qualsiasi tentativo di educazione pubblica ai beni comuni e opacizzerebbe ogni possibile qualifica di "patrimonio culturale".

Oggi i *trabocchi* sono, per la loro nuova natura di strutture commerciali – site per giunta sul demanio – al centro di una tensione tra diritti individuali e drit-

¹⁴ Alcune strutture si trovano sullo specchio d'acqua tra gli scogli, altre sulla linea di terra, altre in una posizione di mezzo. L'uso privato dello specchio d'acqua non rientra nel Decreto Concorrenza del 2021, ma è comunque sottoposto a regolamentazione.

ti collettivi. Nel 2019 alcuni proprietari, concentrati nelle località di San Vito Chietino, Pescara e Giulianova, si sono consorziati con analoghi gruppi d'interesse localizzati in Veneto (Burano e Chioggia), Friuli-Venezia Giulia (Marano Lagunare), Toscana (Capraia), Marche (Senigallia), Emilia-Romagna (Cattolica e Cesenatico), realizzando il progetto "Patrimonio Culturale della Pesca" che, sostenuto dal Fondo Europeo per la Politica Marittima, la Pesca e l'Acquacoltura, realizza una serie di attività finalizzate a iscrivere l'elemento nella Lista Rappresentativa della Convenzione UNESCO del 2003, e anche a stralciare i trabocchi dall'applicazione del Decreto Concorrenza, trasformandoli in "patrimonio dell'umanità". La candidatura è stata formalizzata nel mese di marzo del 2023 alla Commissione Nazionale Italiana per l'UNESCO (CNIU). Tuttavia, non è chiaro come il reddito prodotto da questo possibile patrimonio dell'umanità sarà ridistribuito, in applicazione di quanto stabiliscono direttive e principi della Convenzione che, appunto, istituisce la Lista Rappresentativa nella quale l'elemento si candida.¹⁵ Questo caso, insomma, si presta ad una riflessione nazionale e internazionale sulla commercializzazione e sulla privatizzazione di saperi collettivi che è segno di una transculturazione non spontanea, di matrice egemonica (Hafstein 2015). Il sistema di salvaguardia della *Convenzione* del 2003 si fonda su misure di riconoscimento e tutela del copyright collettivo, ma alcune candidature possono sostanzialmente rafforzare la proprietà privata. Lo sguardo antropologico, occupandosi di istituzioni politiche, consente di cogliere la contraddittorietà dei rapporti esistenti tra l'ordinamento giuridico e i sistemi culturali in cui questi si intrecciano. Detto in altre parole, pur comprendendo le logiche istituzionali, gli antropologi hanno l'opportunità (e anche il dovere) di osservarne il compimento nei diversi contesti.

Quello dei trabocchi è un processo di patrimonializzazione complesso, dagli esiti imprevedibili e disorientanti: inizialmente fondato su intimità culturale, ricerca storica e iniziative della società civile, si è intrecciato con imprenditoria, investimenti e marketing, culminando infine nella candidatura a patrimonio dell'umanità, nonostante non sembri presentare, al momento, un'inventariazione ampia e partecipativa, una valorizzazione di musei e archivi, un'inclusione delle diverse parti sociali coinvolte nel processo di salvaguardia, una ridistribuzione dei profitti.¹⁶

I processi di patrimonializzazione sovente trasformano luoghi, manufatti e saperi in una proiezione di scenari sovralocali o globali. Così nascono i borghi,

¹⁵ Per il ruolo fondamentale della società civile processo di candidatura nelle liste del patrimonio culturale, cfr. il manuale Giancristofaro – Lapicciarella Zingari, 2020.

¹⁶ Sembrano cadute nel vuoto le raccomandazioni di Italia Nostra agli Enti locali in merito alla necessità di evitare usi classisti dei trabocchi in quanto beni culturali.

i luoghi del cuore, le comunità di eredità: un processo mediatico attraverso il quale la svolta patrimoniale viene sdoganata come ovvia, naturale e necessaria, quindi neutrale, nascondendo però la forte carica politica del processo stesso, che si sviluppa attraverso la burocrazia e il discorso pubblico dominante. Il rilancio turistico ottenuto dai processi di patrimonializzazione – soprattutto dalle iscrizioni nelle Liste UNESCO – spesso si accompagna alla de-familiarizzazione dei beni culturali e al loro governo politico, in uno stravolgimento nel quale entrano tutte le forme di accelerazione e alienazione della società moderna.

Il trabocco da infrastruttura storica rischia di diventare il supporto per una reinvenzione dei luoghi così come li vuole il turismo: un patrimonio conteso attorno al quale si dispiegano tensioni economiche, politiche pubbliche e nuove forme di consenso, attualmente fiorite intorno alla candidatura nella Lista UNESCO. Ma dentro la cornice ideologica di questo processo, aumentano asimmetrie, disuguaglianze sociali, rapporti conflittuali tra umano e non umano: si pensi alle mareggiate, all'erosione marina, all'inquinamento, alla cementificazione, alla drastica diminuzione della biodiversità, all'inevitabile aggressione cui il turismo sottopone le aree di questa costa, ricadenti sotto vari regimi di protezione ambientale, idrogeologica, naturalistica. Lavorare sui processi di patrimonializzazione significa far emergere queste frizioni: cosa vuol dire oggi vivere sulla *Costa dei Trabocchi*? Come cambia la vita degli abitanti? Come aumentano le disuguaglianze? In quale tassonomia patrimoniale rientrano i trabocchi-ristoranti? In quale modo il cambiamento d'uso viene narrato ai turisti? Qual è il punto di vista dei fruitori?

Folklore e profitto: disneyficazione e brandizzazione

Il posizionamento interno/esterno di questa prolungata etnografia evidenzia il cambiamento del paesaggio dei trabocchi, modellato secondo una fisionomia dove attualmente prevalgono gli interessi privati e la risorsa ambientale viene rivolta principalmente al ricavo di reddito. Questa torsione realizza pienamente la vocazione mercantile che caratterizza la contemporaneità e che venne denunciata nel 1951 da Antonio Cederna, padre del movimento ambientalista italiano, il cui posizionamento critico si intreccia con una problematizzazione critica trans-nazionale.¹⁷

¹⁷ Tra altri intellettuali critici, Baudrillard 1970; Urry 1990; Ritzer 1993; Bauman 1998; e infine Alan Bryman che, nel 1999, descrive il complesso fenomeno attraverso il quale si modifica un elemento patrimoniale per rappresentarlo in forma semplificata e controllata. Come anticipava Lombardi

I paradigmi critici della “mcdonaldizzazione” e della “disneyficazione” riflettono su come lo sviluppo economico dovrebbe beneficiare un gruppo ma, di fatto, lo danneggia. Il cambiamento di autonomia economica, politica ed espressiva può ingenerare un impoverimento culturale, come questo territorio ha già sperimentato quando, durante il boom economico, ciò che sembrava “vecchio” veniva obliterato tra le smanie della modernizzazione. Pur considerando la notevole capacità delle culture locali di dialogare, ibridarsi e trovare soluzioni ai problemi, la crescente consapevolezza dei danni sostanziali e collaterali sostiene le teorie critiche dello sviluppo.

Questo percorso critico definisce “disneyficazione” quel processo egemonico fondato sui parchi tematici – Disneyland per antonomasia – che si espande e domina territori e settori diversi. La tematizzazione, la segmentazione del consumo, il merchandising e il lavoro emotivo razionalizzano i consumi, e questo oggi accade anche nella costa chietina che, attraverso la lente interdisciplinare degli studi culturali, sembra diventare il nuovo paradiso del *loisir* di lusso. Suntuose e abnormi costruzioni, favorite dall’uso del 110 per cento; ricondizionamento turistico delle piccole architetture vernacolari; brandizzazione di tutti i prodotti locali: questa la direzione di sviluppo intensivo che sembra sostenuta anche dal GAL, società costituita da enti pubblici, privati e associazioni di categoria. L’obiettivo dei consorzi si intreccia con la politica degli Enti Locali, in un territorio dove l’emigrazione giovanile raddoppia rispetto a quella nazionale.¹⁸ Ma esiste un’alternativa di sviluppo più partecipativo, più inclusivo? Esiste una possibilità di connessione con la ricerca, coi musei, con gli archivi locali, con le professionalità del patrimonio culturale e naturale? A questa alternativa sembra interessata la stessa popolazione residente: centinaia di persone dichiarano aspirazioni diverse in merito ai trabocchi, ai luoghi e al paesaggio. Molti rimpiangono le prime degustazioni rustiche e le passeggiate sul trabocco, oggi che sulla palafitta non è più possibile intrattenersi se non consumando pasti costosi. Facendo una sintesi, la maggioranza è affezionata ai luoghi e desidera che se ne possa continuare a fare una fruizione collettiva, aperta ad un turismo per famiglie che consenta anche ai residenti di godere dei valori ambientali e paesaggistici, frenando mercato del lusso e aumento dei prezzi (Fig. 4).¹⁹

Satriani (1973), i processi di modernizzazione della tradizione la trasformano in icona di tipicità e in prodotto di consumo, negandola a quanti appartiene. Cfr. Comaroff e Comaroff, 2009.

¹⁸ Dal 2019, il 12% dei giovani lascia la Provincia di Chieti, tre volte di più della media nazionale (Istat).

¹⁹ Dalle interviste raccolte tra 2020 e 2023: «Noi *travuccanti* calavamo la rete quando passava un banco, quel poco pesce si portava a casa e si mangiava con rispetto. Sui *travocchi* ci hanno fatto i ristoranti di lusso e della nostra storia nessuno parla più». «Dicono che il turismo porta i soldi. Ma quali soldi. Hanno fatto le società con sede a Milano, qui cosa resta?». «A me il turismo non piace. Il turismo



Fig. 4. Fruizione pubblica della pista ciclopedonale, 2023 (foto dell'autrice)

Dunque, è demograficamente una minoranza il gruppo d'interesse che desidera massimizzare i profitti. Tuttavia, riesce a dirigere il processo di sviluppo. Dunque, questa ricerca co-autoriale può essere l'occasione per ridare voce alle parti sociali che sono rimaste escluse.

Dopo aver depositato la candidatura, la Costa dei Trabocchi, con la regia della Regione Abruzzo, il 6 maggio 2023 ospita la partenza del Giro d'Italia, tappa a cronometro: la carovana rosa porta centomila visitatori, le strade si intasano, l'*ethno-scape* (paesaggio etnico, particolare, frutto di un orientalismo interno) diventa un *heritage-scape* (paesaggio patrimoniale). La tassonomia di *heritage-*

è un approccio classista. La gente la devi accogliere ricca e povera. Per me un africano o un inglese non fa differenza. Siamo tutti umani». «Qui il prezzo degli appartamenti è triplicato e gli stipendi sono rimasti uguali».

scape nasce dalla nozione di comunità immaginata (Anderson 1998) e descrive un ordine complesso che non può più essere compreso tramite il vecchio modello sociale “centro-periferia” (Appadurai 1996: 32) e che rivela la possibilità di trovarsi in uno spazio infelice, dove le strutture di potere sono completamente delocalizzate. In breve, in un *heritage-scape* manca il controllo politico dal basso, manca la gestione locale del patrimonio (in questo caso, il trabocco), manca il riconoscimento della collettività locale. L'*heritage-scape* è un territorio fragile, che subisce scelte coordinate dall'alto e poco concertate, dove gli autoctoni sono trattati come le comparse di Disneyland: semplici operatori istruiti per reggere l'assedio dei turisti. Interessante, in tal senso, il cambiamento di rotta delle Cinque Terre che, dopo aver ottenuto l'iscrizione nella lista dell'UNESCO, decidono di tornare indietro e rinunciano a parte dei profitti, pur di non farsi travolgere da un turismo alla ricerca di cornici per selfie.

Quest'analisi critica non vuole interferire nella lotta per la classificazione a “capolavoro dell'umanità”, né pretende di trasformare l'esito del processo di patrimonializzazione, rendendolo più inclusivo e democratico. L'intento è solo quello di documentare alcune attività riferite alle istituzioni classificanti in rapporto coi soggetti classificati. Ogni osservazione resta parziale, se non considera il gioco culturale nel suo complesso (Bourdieu 1982). Del resto, il classificato, quando si ritrova in una classificazione che non rispecchia l'immagine che ha di sé, può rifiutare il principio di classificazione.

Sottolineando l'arbitrarietà delle divisioni dell'ordine sociale – prima fra tutte, la divisione tra osservatori e osservati – l'etnografia può far emergere i conflitti di un processo di patrimonializzazione. Il progetto estrattivo di turismo culturale, implementato da governi centrali e locali e da organismi ufficiali di valutazione e sviluppo, risulta alquanto lontano dall'immaginario vernacolare che nelle vecchie infrastrutture per la pesca di sussistenza individuava, e tuttora individua, uno spazio locale in grado di favorire relazioni accettabili tra umani e non-umano. Uno spazio di riconoscimento, di dialogo, di immaginazione del futuro.

Bibliografia

Benedict, A.

1998 *Imagined Communities*, Verso, New York.

Appadurai, A.

1996 *Modernity At Large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis.



- Baudrillard, J.
1970 *The Consumer Society: Myths and Structures*, Sage, London.
- Bauman, Z.
1998 *Work, Consumerism and the New Poor*, Open University Press, Buckingham.
2000 *Liquid Modernity*, Polity, Cambridge.
- Bourdieu, P.
1982 *Leçon sur la leçon*, Éditions de Minuit, Paris.
- Bryman, A.
1999 The Disneyization of Society. *Sociological Review*, 47(1), pp. 25-47.
- Clifford J., Marcus G. (eds.)
1986 *Writing Culture. The Poetic and the Politics of Ethnography*, University of California Press, Berkeley.
- Comaroff, J., Comaroff, J.
2009 *Ethnicity, Inc.* University of Chicago Press, Chicago.
- Cornwall, A.
2018 Acting anthropologically: Notes on Anthropology as Practice. *Antropologia Publica*, 2 (2), pp. 3-20.
- Cupido, P.
2003 *Trabocchi, traboccanti e briganti*, Menabò, Ortona.
- Dei, F.
2002 *Beethoven e le mondine. Ripensare la cultura popolare*, Meltemi, Roma.
- Deleuze G., Guattari, F.
1972 *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*, Éditions De Minuit, Paris.
- De Ritis, F.
1973 Trabocchi sull'Adriatico, *Rivista Abruzzese*, 25 (3-4), pp. 179-183.
- Cavone Felicioni, H.J.
2009 *Li caliscinne, tipiche bilance da pesca*, Ricerche & Redazioni, Teramo.
- Forlani, M.C.
2014 *Cultura materiale e progetto sostenibile. Una guida al "mantenimento" dei trabocchi della costa teatina*, Edicom, Monfalcone.
- Gupta, A.
2021 *Infrastructure as decay and the decay of infrastructure*, in G.J. Hage, (ed.), *Decay*. Duke University Press: 37-46.



- Giancristofaro, E.
1985 Daltonismo ecologico e francavillizzazione, *Rivista Abruzzese*, 37 (1), pp. 27-28.
- Giancristofaro, E.
1999 La ragnatela del mare. *Abruzzo Naif*, 1 (2), pp. 12-23.
- Giancristofaro L., Lapiccirella Zingari V.
2020 *Patrimonio culturale immateriale e società civile*, Aracne, Roma.
- Hafstein, V.
2014 *Protection as Dispossession: Government in the Vernacular*. In *Cultural Heritage* in D. Kapchan (ed.), *Transit: Intangible Rights as Human Rights*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Lévi-Strauss, C.
1983 *Lo sguardo da lontano*, Einaudi, Torino.
- Lombardi Satriani, L. M.
2021 *Folklore e profitto. Tecniche di distruzione di una cultura*, Edizioni Museo Pasqualino, Palermo.
- Mancini, A.
2019 Ai trabocchi si addice il silenzio. *Rivista Abruzzese*, 71 (3), pp. 176-180.
- Pelagatti, G.
2022 Presenza ebraica nell'Abruzzo adriatico tra realtà e mito. *Rivista Abruzzese*, 73 (3), pp. 171-180.
- Puccini, S.
2007 *Mondi narrati*, Cisu, Roma.
- Ritzer, G.
1993 *The McDonaldization of Society*, Thousand Oaks, Pine Forge.
- Urry, J.
1990 *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*, London, Sage.



Paesaggi in movimento

Pascoli, tratturi, antropocene

Landscapes in Motion

Pastures, Tratturi, the Anthropocene.

Letizia Bindi, Università degli studi del Molise
ORCID: 0000-0002-5292-3478, letizia.bindi@unimol.it

Questo contributo si propone di illustrare come il pastoralismo e le transumanze si siano trasformati negli ultimi decenni in ragione sia di profondi cambiamenti nei sistemi globali di produzione delle risorse alimentari che nel nuovo quadro di salvaguardia, gestione e valorizzazione dei patrimoni bioculturali e dei paesaggi culturali connessi a queste pratiche. In special modo i recenti processi di patrimonializzazione della transumanza rinviano a una profonda rimodulazione del fenomeno in una chiave attenta alla costruzione di nuove destinazioni di turismo sostenibile e responsabile così come allo spostamento verso consumi alimentari più salubri e più rispettosi del benessere complessivo animale, dell'ambiente e delle comunità che insistono in un dato territorio.

In questo radicale cambiamento di prospettiva verso il pastoralismo estensivo giocano un ruolo importante le cornici globali di patrimonializzazione e conservazione dei patrimoni e del paesaggio, una certa coscienza e attivismo ambientalista che ha veicolato attenzione verso modalità più sostenibili e meno impattanti di allevamento e gestione delle risorse derivate, il ruolo degli esperti – ivi inclusi gli antropologi – chiamati a costruire cornici di accreditamento e valorizzazione per queste pratiche e saperi produttivi e al tempo stesso patrimoniali. Accanto a ciò un ruolo importante ancorché difficile da definire e analizzare è quello delle comunità territoriali che vivono nelle aree di pastorizia e le famiglie, i pastori e le pastore che praticano la pastorizia estensiva con le loro diverse storie e motivazioni. La loro funzione di custodi di paesaggio e di conoscenza locale e la loro partecipazione reale nei processi di salvaguardia e valorizzazione rappresenta oggi uno dei temi cruciali dell'interpretazione dei territori e della gestione di servizi ecosistemici per il bene comune.

De-finire

La congiunzione tra patrimonio e paesaggio si manifesta almeno a partire dalla metà degli anni Novanta, sedimentandosi successivamente nella convenzione europea sul paesaggio e in quella UNESCO sul patrimonio immateriale che contengono, infatti, linee di riflessione prossime. Viene posto l'accento sui sistemi di saperi e pratiche, sui patrimoni immateriali o più ampiamente bio-culturali che individuano aree, gruppi, comunità caratterizzate da prossimità e comunanza di aspetti naturalistici e ancora analoghe pratiche culturali o cultura materiale. Ciò impatta sui territori e intreccia le discipline demo-etno-antropologiche proprio intorno alla complessa e stratificata nozione di paesaggio culturale. Negli ultimi anni questa riflessione ha incrociato quella relativa alla rigenerazione e valorizzazione territoriale soprattutto di aree marginali, interne ed economicamente e demograficamente depresse. Il territorio nel frattempo è stato in modo crescente punteggiato di presidi di conservazione e tutela. Sono aumentati i world heritage sites, ma anche le aree interessate dalla presenza di patrimoni immateriali e per ciò stesso indirettamente tutelate dall'UNESCO anche per la loro consistenza materiale, come, ad esempio, l'insieme dei territori di tratturo implicitamente interessati dall'iscrizione al patrimonio immateriale della pratica della transumanza e, in relazione a ciò, iscritti nel registro dei paesaggi rurali del Ministero delle Politiche Agricole, su cui si tornerà a riflettere più avanti.

Il primo tema che si pone è quello della delimitazione: l'insieme di azioni e processi che vanno a definire e segmentare una porzione di territorio rispetto ad altre e il vincolo normativo e di utilizzo che ne deriva. Attraverso questo passaggio cruciale, i territori vengono patrimonializzati trasformandosi propriamente in paesaggi culturali individuati da comunità che vi si riconoscono, delimitati da un preciso contesto estetico, storico e culturale, da un insieme di pratiche collettive e di espressività 'popolare' che ne fanno un complesso sedimento di significati condivisi da un certo numero di individui. Su questo, oltre ad alcune illuminanti riflessioni di Salvatore Settis (2019), resta fondamentale il riferimento ad Alberto Magnaghi (2000) con le due nozioni di insediamento e progetto locale e poi, più recentemente, di *ecoterritorialismo* (Magnaghi, Marzocca 2023), culmine postumo di oltre vent'anni di riflessione sul territorio e sul paesaggio (Bindi 2023).

Il paesaggio è un esercizio di visione e una forma di rappresentazione. In questo senso oltre che a un'estetica del paesaggio, esso rinvia a una dimensione etica. Il potere delle immagini e le immagini del territorio ricalcano le linee rappresentative, dominanti, dei poteri e delle ideologie dominanti. Al tempo stesso esiste, soprattutto oggi, una retorica del paesaggio oggi sempre più spesso connessa alle

comunità di pratica rurale e agricola e alla definizione delle agency all'interno di un dato spazio territoriale e al loro più o meno realizzato, ma sicuramente molto evocato protagonismo. Gli attori di un territorio sono i *policy makers*, i portatori di tradizione, ma sono anche coloro che lavorano per dare riconoscibilità a un'area, una regione, un paese attraverso il lavoro agricolo, l'allevamento, l'artigianato, la custodia del paesaggio naturale e la cultura materiale. Nell'accezione di Magnaghi, ma anche di numerosi antropologi il territorio è inscindibilmente connesso all'appartenenza, diventando al contempo, così, un concetto e anche una definizione molto politica e aprendosi, anche, a rischi di manipolazioni retoriche neo-identitarie ed essenzialiste. Definire un territorio, infatti, può implicare il conferire valore ad alcuni tratti caratterizzanti – e non conferirne ad altri –, fissare ed essenzializzare i comportamenti delle comunità che insistono in una data area e attribuire ad essi uno specifico senso di identità e appartenenza. Ciò si intreccia alla reale capacità degli abitanti di certi luoghi di custodire il paesaggio paesano, cittadino o rurale che gli è stato affidato, in altri casi viene consapevolmente utilizzato nell'arena pubblica per scopi utilitaristici.



Fig. 1. A Poggio Cancelli, Amatrice, 25.01.2020. Ph. Letizia Bindi

Ruralità in movimento

Quando il paesaggio viene profondamente trasformato e risignificato dal cambiamento di attività produttive che in esso si svolgono, si assiste a un cambiamento molto drastico. È il caso, per certi versi emblematico, della pastorizia estensiva e della transumanza che ha visto modificare, in maniera molto drastica negli ultimi sessanta anni, il paesaggio montano alpino e appenninico. La progressiva destrutturazione e trasformazione del comparto produttivo dell'allevamento si è trasposta, infatti, in allevamento sedentario e intensivo, con usi del territorio fatti prevalentemente di grandi stalle per l'allevamento estensivo e colture legate alla nutrizione degli animali.

Col tempo tutto ciò ha portato ad una modifica dell'assetto territoriale delle aree montane e collinari un tempo segnate dai percorsi di monticazione e demonticazione degli animali allevati. Si assiste ad esempio a una progressiva scomparsa di pascoli, all'aumento degli edificati, alla progressiva perdita di visibilità dei tratturi, sempre più opachi nella realtà seppur, più recentemente, riaffiorati nell'immaginario paesaggistico contemporaneo al processo di candidatura della transumanza alla Lista del patrimonio immateriale UNESCO. I tratturi, come i cammini di monticazione alpini, sono stati progressivamente erosi e cancellati, soppiantati da colture, da costruzioni e da riforestazioni dovute in molti casi all'abbandono dei pascoli, alla riduzione del numero delle greggi e al fatto che sempre meno pastori portano i loro animali in alpeggio. Al tempo stesso i tratturi hanno subito, come le altre colture e altre forme naturali di conservazione, l'aggressione molto evidente del cambiamento climatico, dalla perdita di floridezza degli erbaggi, alla riduzione della biodiversità. In particolar modo, la biodiversità che caratterizzava i tratturi si è ridotta, così come tutta una serie di pratiche legate alle produzioni agroalimentari molto specifiche. Ne sono un esempio la produzione di cibo d'asporto, la lavorazione di formaggi lungo la strada e una serie di oggetti di artigianato come la lavorazione delle pelli o della lana. La perdita di pastorizia ha provocato – come è ovvio che sia – una perdita del paesaggio culturale e non solo di quello ambientale, un insieme di conoscenze relative alla gestione dei pascoli, necessarie affinché vi sia un rendimento vario della qualità del latte, un insieme di saper fare inerente le pratiche di trasformazione delle risorse. Al tempo stesso il paesaggio del pastoralismo si connette a un preciso sistema degli oggetti – mazze e bastoni, telai e tutti gli strumenti legati alla macellazione, alla mungitura, alla caseificazione, al maneggio del fuoco e della lana.

Gli studi e le ricerche condotti in Italia e in Europa sul tema della conservazione e valorizzazione dei tracciati tratturali, del paesaggio che ne è scaturito



Fig. 2. Lungo il tratturo 2019. Ph. Giuseppe Nucci

e del sistema di pratiche e saperi connessi sono stati molto numerosi e vari per tenore, estrazione disciplinare, livello di coinvolgimento delle comunità locali e di interdisciplinarietà dell'approccio (Meloni 1984; Paone 1987; Barsanti 1987; Viazzo 1989; Aime, Allovio, Viazzo 2001; Massaini 2005; Maxia 2006; Cialdea 2007). In particolare gli ultimi venti anni hanno registrato una crescita esponenziale di norme e progetti relativi alla salvaguardia e valorizzazione dei patrimoni bio-culturali. Si tratta di una riflessione per lo più maturata all'interno delle comunità di minoranza indigena rispetto all'ingerenza dei governi e dei coloniali e post-coloniali e più in generale dei capitali esteri nei processi di sviluppo e sfruttamento dei territori (Maffi, 2007; Bindi, 2013). Da queste rivendicazioni si è sviluppata una sempre più consapevole considerazione delle questioni riguardanti la proprietà territoriale e culturale da parte delle cosiddette "comunità di eredità" – in ottemperanza alla Convenzione di Faro siglata dal Consiglio d'Europa del 2005 – contro una gestione verticistica e piramidale delle risorse e delle conoscenze locali (Bendix et alii 2012; Meazza 2014). In Europa la riflessione sulla sinergia tra patrimoni

naturali e culturali ha preso piuttosto la forma di una tutela dell'habitat e del paesaggio al contempo inteso come spazio concreto e come risultanza dei saperi e delle pratiche comunitarie che lo interessavano.

In Italia questo si è tradotto nella produzione di un certo numero di ricerche e politiche incentrate sulla conservazione e valorizzazione delle antiche modalità di organizzazione delle civiltà pastorali, con la loro specifica interazione con quelle più stanziali legate alla ruralità e quelle urbane e periurbane sempre più lontane dalle forme tradizionali dell'allevare transumando. Le aree interessate dal fenomeno sono diverse e differenziate per estensione e modalità. Si va dalla transumanza di alpeggio nel nord dell'Italia (Grasseni 2003, 2010) a quella cosiddetta orizzontale che accomuna cinque regioni del centro-sud (Lazio, Campania, Abruzzo, Molise, Puglia, ricomprendendo, però, anche parte della Basilicata) (Petrocelli 1999). Al tempo stesso è possibile trovare traccia di transumanza 'verticale' in molte altre regioni italiane. Una civiltà antica, stabilizzatasi già nel periodo dell'Impero Romano, che ha dato forma a insediamenti e strutture viarie e i cui segni hanno caratterizzato nel tempo in profondità la morfologia dei territori e le strutture sociali e culturali.

Pur essendo il quadro normativo nazionale e regionale sui tratturi particolarmente ricco, ciò non si è tradotto negli ultimi decenni in una comparabile salvaguardia e osservanza di questi stessi assetti legislativi, lasciando prevalere l'informalità e talora la noncuranza nella gestione e valorizzazione del bene. I tratturi, infatti, che già erano tutelati nell'ordinamento nazionale dal 1939, sono poi stati successivamente normati a livello nazionale con diverse leggi e decreti nazionali e regionali. Questo incastellamento legislativo pone la questione dei tratturi e della salvaguardia e valorizzazione delle culture della transumanza tra competenza statale e regionale creando talora imbarazzo nella gestione dei rapporti con il territorio e le comunità locali. La finalità di questo reticolato legislativo è stata a lungo quella di individuare siti, itinerari, attività antropiche e beni che avessero rilevanza naturale, storica, culturale, archeologica, economica e sociale connessi alla civiltà della transumanza ai fini di uno sviluppo sostenibile.

A fronte di queste azioni sia nazionali che regionali di tutela e valorizzazione, non esigui sono stati i fondi, sia nazionali che europei, finalizzati a provvedere un'adeguata patrimonializzazione della rete tratturale. In un puntuale report sullo stato dei sistemi museali nelle diverse regioni italiane si osserva come, ad esempio, a fronte di un notevole sforzo di legiferazione e di cospicui finanziamenti in materia di tratturi non si possa rintracciare una politica del patrimonio coerente e sistematica nelle azioni locali (Bindi 2022). Gli ultimi dieci anni sono stati caratterizzati da azioni portate avanti dalle Re-

gioni interessate attraverso, spesso, l'intermediazione dei GAL (Gruppi di Azione Locale) o di altre associazioni (ad esempio, Legambiente) che però si sono tradotti frequentemente nell'individuazione delle aree tratturali residue, nell'apposizione di cartellonistica e assai meno in una sistematica opera di salvaguardia e valorizzazione del suolo e delle forme culturali legate al tratturo. Da più parti, anzi, sono state avanzate critiche al perdurare di concessioni del suolo tratturale a fini agricoli e persino la violazione dei vincoli di tutela per consentire la realizzazione di infrastrutture viarie o edificazioni o ancora l'uso improprio dei terreni tratturali. Dal 2011, inoltre, le Soprintendenze ai Beni Archeologici, Storici e Paesaggistici hanno ribadito l'assoluto divieto al rinnovo di ulteriori concessioni sul suolo tratturale e hanno reclamato, in vista della realizzazione dei piani paesaggistici, l'urgenza di un Piano Regionale dei Tratturi che stabilisca non solo lo stato attuale della rete tratturale esistente, ma anche le aree di rispetto da mantenere intorno alle porzioni di territorio interessate, degli edifici insistenti su di esse, della biodiversità che le caratterizza, delle modalità espressive e culturali. Ciò è stato realizzato per la Regione Puglia, ma tarda a completarsi per Abruzzo, Campania e Molise, ad esempio. Rilevante è stato ovviamente il processo di costruzione e ottenimento del riconoscimento UNESCO per la transumanza come patrimonio immateriale dell'umanità ottenuto nel 2019 grazie a un dossier presentato da Italia, Grecia e Austria e solo nel 2023 ampliato ad altri sette Paesi (Albania, Andorra, Croazia, Francia, Lussemburgo, Romania e Spagna). In Molise, oggi, dopo un processo durato circa quattro anni sta prendendo forma un progetto su fondi dell'Agencia di Coesione – il CIS (Contratto Istituzionale di Sviluppo) incentrato sullo "Sviluppo turistico lungo i tratturi – Recupero e valorizzazione del percorso tratturale; incentivazione e potenziamento dell'offerta turistica" che ha distribuito oltre 129.000 milioni di Euro su 61 Comuni della Regione per la riqualificazione e rilancio dei tracciati di transumanza come infrastrutture turistiche. Questo progetto che si basa anche sulla cooperazione scientifica con il Centro BIOCULT dell'Università degli Studi del Molise per l'attivazione di otto assegni di ricerca multidisciplinari volti a fornire uno stato dell'arte e percorsi di supporto scientifico al processo di realizzazione dei lavori, ha affidato il MasterPlan di rigenerazione infrastrutturale allo Studio Boeri di Milano e a una Società di Verona, la Technital Spa, attraverso procedure di evidenza pubblica. L'importante investimento sembra mostrare un rinnovato impegno e centralità del tema dei paesaggi produttivi della pastorizia estensiva e dei tratturi anche in quest'area.



Fig. 3. Transumanza ad Altia-Sepino 2019. Ph. Giorgio Paglione

Pascoli, pastori, antropocene

La pastorizia – allevamento estensivo a pascolo brado di diverse specie – associa tradizionalmente produzioni di qualità e servizi eco-sistemici, bio-culturali, in tal modo contribuendo al mantenimento della biodiversità, del paesaggio e riducendo i rischi idrogeologici. Nelle aree interne, montane, insulari il pastore con il suo sistema di saperi e pratiche si costituisce come un custode di territori fragili, aggrediti da crescenti fenomeni di destrutturazione socio-culturale e di abbandono. Accanto a questo, la pastorizia offre una forma sostenibile e autonoma di lavoro e di reddito, contribuendo a tenere vivi e produttivi i territori montani, segnati spesso da forte spopolamento e impoverimento. Più recentemente, l'allevamento di ovini, bovini e altri animali è stato trasformato o influenzato da processi di modernizzazione, meccanizzazione e produzione intensiva di latte/carne/lana (Ingold 1990; Nori, Scoones 2019; Salzman, Galaty 1990; Schlee 1989; Scoones 1995; Viazzo 1989). Ciò ha generato incertezza,

discontinuità e cambiamento nelle pratiche, una diversa forma di trasferimento dei saperi e una vasta trasformazione socio-economica. Tuttavia, in molti paesi europei la pastorizia estensiva persiste come una forma efficiente di allevamento che plasma in profondità il paesaggio, conserva la biodiversità allevata, tutela l'architettura vernacolare e le strutture sociali tradizionali. Un cruciale senso della convivenza e co-esistenza interspecifica si aggiunge a questo insieme di saperi e pratiche, facendo della tradizionale attività pastorale anche un'opportunità preziosa di riconsiderare la relazione tra cultura e natura, tra uomo e animale. Gli spazi di pastorizia estensiva contemporanei si presentano, in certo modo, come "zone di attrito" (Tsing 2004). Da un lato, infatti, la moderna agroindustria intensiva e la tendenza a una produzione agroalimentare *estrattiva* hanno portato al crescente abbandono e/o uso improprio dei pascoli, dall'altro hanno trasformato radicalmente le condizioni di produzione e le interazioni uomo-animale, tipiche della pastorizia estensiva, le economie morali dell'allevare secondo tradizione e in armonia con gli ambienti e i paesaggi. In tal senso nell'ultimo decennio si è sviluppata una nuova consapevolezza professionale, ma anche una riflessione sulla crescente multifunzionalità dell'allevare e sulla vigilanza e gestione condivisa degli usi civici e delle comunanze, sul recupero dei muretti, dei ristori e degli stazzi presenti lungo i tracciati tratturali.

Per questo la pastorizia estensiva si presenta come un campo di ricerca multidisciplinare e multiscale, tra questioni locali, nazionali e internazionali, un campo posizionato tra criticità passate e presenti, che si dispiegano attraverso processi di frammentazione e ricomposizione in una "zona di impegno scomoda" (Tsing 2004) per l'attivismo ecologico, per la valorizzazione del patrimonio culturale e la promozione turistica nello scenario conflittuale contemporaneo che riconosce nelle aree interne i "*systemic margins*" (Sassen 2014: 238) in cui le persone sono in grado di sperimentare nuove forme di economia locale, nuove forme di appartenenza e una potenziale nuova economia fondamentale (Yuval-Davis 2006; Mee – Wright 2009; Wright 2014; Barbera et al. 2016).

A differenza di quanto già accaduto da tempo in Francia e in Spagna, l'associazionismo di categoria in Italia ha tardato a strutturarsi e svilupparsi e solo negli ultimi anni si sono costituite associazioni e strutture che dichiaratamente fanno della pastorizia il centro delle loro attività di salvaguardia e valorizzazione, ma anche di advocacy, sostegno, informazione nei confronti degli operatori del settore. Tra queste associazioni (Asso.Na.Pa., Associazione Pastoralismo Alpino, Ruralpini, ecc.) troviamo la Rete APPIA per la Pastorizia che volutamente raccoglie in un'unica realtà associativa operatori del settore, allevatori, pastori transumanti, studiosi, attivisti con la finalità di sostenere e sensibilizzare ai temi del pastoralismo, di supportare gli allevatori e pastori rispetto alle diverse problematiche di carattere pratico, normativo, ambientale: la gestione

dei pascoli, la controversa relazione con i grandi predatori, le norme inerenti il pascolamento, la produzione e lavorazione del latte e delle carni, la delicata questione della lana e dell'artigianato ad essa connesso, il crescente interesse turistico verso le pratiche dei pastori, gli ecomusei centrati su aree e pratiche di pascolo e allevamento. La Rete in questo senso si pensa come un soggetto associativo che punta ad assolvere alla funzione di mediatore delle esigenze, urgenze e istanze dinanzi alla complessità contemporanea fatta di politiche agricole comuni (PAC), di protocolli, disciplinari di produzione, normative nazionali ed europee particolarmente stringenti, progetti di sviluppo rurale sostenibile. In area appenninica centro-meridionale si sviluppano cammini e centri di interpretazione territoriale che da qualche anno cercano di ricomporre i tracciati tratturali e le loro storie attraverso un sistema di cammini condivisi e di approfondimento animati da gruppi spontanei di cultori delle memorie e delle storie locali (Belligiano, Bindi, Ievoli 2021).

Sempre in Francia e in Spagna sono attive da alcuni anni delle Scuole di Pastorizia che si propongono la finalità di formare nuove generazioni di pastori e allevatori capaci, avvertiti e in armonia con l'ambiente circostante. Anche in Italia, analogamente, si sta affinando l'offerta formativa della Scuola Nazionale di Pastorizia (SNAP) che prende spunto dalle esperienze europee già menzionate fornendo informazioni pratiche e riflessioni di sfondo, sollecitazioni culturali e prospettive di sviluppo. Si sono, inoltre, diffuse alcune esperienze di rivitalizzazione del settore della pastorizia estensiva in aree segnate da particolare fragilità, come, in particolar modo le aree appenniniche segnate dai terremoti del 2009 e più recentemente del 2016 e 2017. Alcune comunità laziali, abruzzesi, marchigiane e umbre hanno pensato che la pastorizia e quello che ad essa si connetteva potesse rappresentare un volano di rigenerazione territoriale e di ripristino del paesaggio destrutturato dal sisma. A un livello ancora più ampio di valorizzazione e sensibilizzazione negli ultimi anni la FAO ha deciso di aprire un Hub interamente dedicato all'ascolto e l'interlocuzione con le associazioni e soggetti impegnati nella tutela, difesa e supporto dei pastori delle diverse aree del pianeta (*Pastoralist Knowledge Hub* della FAO, <https://www.fao.org/pastoralist-knowledge-hub/what-we-do/who-we-are/en/>), così come si è costituito il board internazionale che a livello globale sta cercando di strutturare e dare sostanza a una rete di cooperazione e pressione coesa e sostenibile per richiedere alle Nazioni Unite che il 2026 sia dedicato alla salvaguardia e tutela dei Pascoli e del Pastoralismo (IYRP 2026, *International Year for Rangeland and Pastoralism*, <https://iyrp.info>) e alcuni interessanti repertori dedicati alle *Pastoralist Maps* in tutto il mondo (www.pastoralpeoples.org/pastoralist-map/).

Questo particolare modo di allevare animali definisce contemporaneamente una forma di uso del suolo e un modo di conoscere/definire spazi e paesaggi



locali, nelle aree dell'Appennino centro-meridionale così come in molte altre: una potente grammatica degli spazi, con le sue logiche, regole, tempi e interazioni secondo cui il territorio è una pagina e "le impronte [sono] simili alle parole o alla punteggiatura" (Ingold, Vergunst 2008: 9; Palladino 2017; Bindi 2020). Ma in fondo, anche questa, pur acuta definizione, è una narrazione che plasma e risignifica l'inevitabile molteplicità di una pratica produttiva e di plasmazione del paesaggio che in realtà cambia continuamente in ragione degli adattamenti alle nuove condizioni ambientali, sociali e ai nuovi significati culturali che le comunità le conferiscono.

Bibliografia

- Aime, M., Allovio, S., Viazzo, P.P. (a cura di)
2001 *Sapersi muovere. Pastori transumanti di Roaschia*, Roma, Meltemi.
- Barbera, F., Dagnes, J., Salento, A., Spina, F.
2016 *Il capitale quotidiano. Un manifesto per l'economia fondamentale*, Donzelli, Roma.
- Belliggiano, A., Bindi, L., Ievoli, C.
2020 *Walking along the Sheeptrack... Rural Tourism, Ecomuseums and Bio-Cultural Heritage. Sustainability*, 13 (16), 8870. <https://doi.org/10.3390/su13168870>.
- Bendix, R., Eggert, A., Peselman, A. (eds.)
2012 *Heritage Regimes and the State*, Göttingen Studies in Cultural Property, Göttingen.
- Bindi, L.
2013 Molisheritage. Risorse immateriali per una regione inedita. *Glocale*. 6-7, pp. 23-32.
2020 *Take a Walk on the Shepherd's Side. Transhumance and Intangible Cultural Heritage*, in M. Tisdell, C. Fagerlid (eds.) *A Literary Anthropology of Migration and Belonging*, Palgrave MacMillan, New York.
2023 Pluriverso bioculturale ed ecoterritorialismo. Temi e questioni aperte. *Dialoghi Mediterranei*, 63, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/pluriverso-bioculturale-ed-ecoterritorialismo-temi-e-questioni-aperte/> (consultato il 01/02/2024).
- Bindi, L. (ed.)
2022 *Grazing Communities. Pastoralism on the Move and Biocultural Heritage Frictions*, Berghahn Books, Oxford-New York.
- Cialdea, D. (a cura di)
2007 *Il Molise terra di transito. I tratturi come modello di sviluppo del territorio*, Palladino, Campobasso.



- Grasseni, C. (a cura di)
2003 *Lo sguardo della mano*, Bergamo University Press, Bergamo.
- 2010 *Ecomuseologie. Interpretare il patrimonio locale, oggi*, in Id. *Ecomuseologie. Pratiche e interpretazioni del patrimonio locale*, Guaraldi, Rimini, pp. 9-17.
- Ingold T.
1990 *The day of the reindeerman: a model derived from cattle ranching and its application to the analysis of the transition from pastoralism to ranching in Northern Finland*, in T. Ingold, J.L. Vergunst (eds.), *Nomads in a perspective*, Guilford Press, New York.
- 2008 *Ways of Walking: Ethnography and Practice on Foot*, Routledge, London/New York.
- Maffi, L.
2007 *Biocultural Diversity and Sustainability* in Id. (ed.), *The Sage Handbook of Environment and Society*, Sage, London, pp. 267-278.
- Magnaghi, A.
2000 *Il progetto locale*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Magnaghi, A., Marzocca, O.
2023 *Ecoterritorialismo*. Firenze University Press, Firenze.
- Massaini, M.
2005 *Transumanza. Dal Casentino alla Maremma storie di uomini ed armenti lungo le antiche dogane*, Aldo Sara Editore, Roma, pp. 71-78.
- Maxia, C.
2006 Sui rapporti socio-produttivi dei pastori in Sardegna. Osservazioni sul presente, memorie del passato e tracce storiche. *La Ricerca Folklorica*, 52, pp. 101-126. <https://doi.org/10.2307/30033298>.
- Meazza, R. (a cura di)
2014 *La partecipazione nella salvaguardia del patrimonio culturale immateriale: aspetti etnografici, economici e tecnologici*. Progetto E.CH.I. – Etnografie Italo-Svizzere per la valorizzazione del Patrimonio Immateriale, P.O. di Cooperazione Transfrontaliera Italia Svizzera 2007-2013, Milano.
- Mee, K.J., Wright, S.
2009 Geographies of Belonging. *Environment and Planning A*, 41, pp. 772-779. DOI: <https://doi.org/10.1068/a41364>.
- Meloni, B.
1984 *Famiglie di pastori: continuità e mutamento in una comunità della Sardegna centrale (1950-1970)*, Torino-Nuoro.



- Nori, M., Scoones, I.
2019 Pastoralism, Uncertainty and Resilience: Global Lessons from the Margins. *Pastoralism*, 9/10. <https://doi.org/10.1186/s13570-019-0146-8>.
- Palladino, P.
2017 Transhumance revisited: On mobility and process between ethnography and history. *Journal of Historical Sociology*, 31 (2), pp. 119-133. <https://doi.org/10.1111/johs.12161>.
- Paone, N.
1987 *La transumanza. Immagini di una civiltà*, Cosmo Iannone, Isernia.
- Petrocelli, E.
1999 *La civiltà della transumanza. Storia, cultura e valorizzazione dei tratturi e del mondo pastorale in Abruzzo, Molise, Puglia, Campania e Basilicata*, Cosmo Iannone, Isernia.
- Salzman, C.P., Galaty, J. (eds)
1990 *Nomads in a changing world*, Istituto Universitario Orientale, Napoli.
- Schlee, G.
1989 *Identities on the move*, Manchester University Press, Manchester.
- Scoones, I. (ed.)
1995 *Living with uncertainty – new directions in pastoral development*, IT, London.
- Settis, S.
2019 *Paesaggio Costituzione cemento. La battaglia per l'ambiente contro il degrado civile*, Einaudi, Torino.
- Tsing Lowenhaupt, A.
2004 *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton-New Jersey.
- Viazzo, P.P.
1989 *Upland Communities: Environment, Population and Social Structure in the Alps since the Sixteenth Century*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wright, S.
2014 More-than-human, emergent belongings: A weak theory approach. *Progress in Human Geography*, 39 (4), pp. 391-41. <https://doi.org/10.1177/0309132514537132>.
- Yuval-Davis, N.
2006 The Politics of Belonging. *Patterns of Prejudice*, 40, pp. 197-214.



Etnografia, saperi tradizionali e prassi istituzionale nella salvaguardia della biodiversità coltivata

Regione Lazio e Università nel progetto “Saperci Fare”

Ethnography, Traditional Knowledge, and Institutional Practices in Safeguarding Cultivated Biodiversity

Regione Lazio and the University in the “Saperci Fare” Project

Alessandra Broccolini, Sapienza Università di Roma
ORCID: 0000-0002-1926-2217, alessandra.broccolini@uniroma1.it

Flavio Lorenzoni, Sapienza Università di Roma
ORCID: 0000-0002-3762-5093, flavio.lorenzoni23@gmail.com

Vincenzo Padiglione, Sapienza Università di Roma
ORCID: 0000-0003-1267-9762, vincenzo.padiglione@fondazione.uniroma1.it

Daniele Quadraccia, Sapienza Università di Roma
ORCID: 0000-0003-4167-1217, daniele.quadraccia@gmail.com

Introduzione

Questo testo propone una discussione a più voci in forma di dialogo intorno ad un progetto di ricerca dell'Università Sapienza di Roma realizzato da chi scrive e commissionato dall'agenzia regionale ARSIAL (Agenzia Regionale per lo Sviluppo e l'Innovazione dell'Agricoltura del Lazio).¹ La ricerca *Saperci Fare. Progetto di ricerca etnografica sui patrimoni di conoscenze delle comunità locali che hanno coltivato/allevato e custodito, le risorse genetiche autoctone del Lazio*, che ha visto impegnati otto ricercatori coordinati da Vincenzo Padiglione e Alessan-

¹ Il primo paragrafo di questo testo è da attribuirsi a Vincenzo Padiglione, il secondo e l'introduzione ad Alessandra Broccolini, il terzo a Flavio Lorenzoni e il quarto a Daniele Quadraccia.

dra Broccolini, si è mossa entro il campo della biodiversità coltivata e allevata.² In particolare, ha avuto come focus il tema dei saperi locali in agricoltura e nell'allevamento. Il lavoro si è collocato nel quadro delle azioni istituzionali avviate dalla Regione Lazio ed ha visto le competenze antropologiche e la pratica etnografica lavorare con le istituzioni regionali per l'esplorazione e la salvaguardia dei saperi locali sulla biodiversità coltivata, sperimentando un dialogo tra pratica etnografica, catalogazione/documentazione dei saperi tradizionali e prassi istituzionale i cui risultati sono diventati parte delle procedure istituzionali di iscrizione nel Registro Volontario Regionale delle varietà locali vegetali e animali a rischio erosione genetica della regione. Nelle diverse fasi che lo hanno caratterizzato, dal 2009, con diverse interruzioni, fino al 2022, la ricerca / catalogazione ha lavorato su vasta scala regionale con oltre 100 varietà, animali e vegetali (olivi, viti, legumi, ciliegi, meli, peperoni, asini, maiali, capre, etc. etc.), 60 comunità locali, 80 agricoltori/allevatori e le loro storie di vita e circa 150 schede di rilevamento.



Fig. 1. Panorama, località Campo di Mele (FR), 2021, ph. Flavio Lorenzoni.

² Hanno partecipato alla fase più consistente della ricerca (2020-2022), in ordine alfabetico: per il lotto sui vegetali: Katia Ballacchino, Flavio Lorenzoni, Cristina Pantellaro, Francesca Romana Uccella, Simone Valitutto, coordinati da Alessandra Broccolini; per il lotto animale: Marco d'Aureli, Flavio Lorenzoni, Daniele Quadraccia, coordinati da Vincenzo Padiglione.



Estendere la prospettiva antropologica

Credo necessario iniziare questa nostra riflessione con le parole illuminanti che Nicola Zingaretti (*ex Presidente Regione Lazio*) usa presentando il nostro volume di ricerca per l'ente da lui diretto (*Saperi Fare. Capitale culturale e biodiversità agraria nel Lazio*, a cura di V. Padiglione, Arisial 2018):

La biodiversità porta con sé valori e benefici che vanno ben oltre il settore agrario: la biodiversità è, infatti, sempre il frutto di una relazione virtuosa tra un territorio, con peculiari caratteristiche ambientali, e una comunità. Questo volume, frutto della collaborazione tra ARSIAL e Università la Sapienza, presenta la prima indagine sviluppata con metodologie scientifiche sul patrimonio immateriale dei saperi collettivi correlato alle risorse della biodiversità agraria del Lazio. Un documento quindi di enorme valore per l'intera comunità regionale. Le evidenze raccolte confermano l'importanza del patrimonio dei saperi, nelle strategie di sviluppo locale, non solo a fini strettamente produttivi: il sapere "mimetico" delle comunità locali, infatti, presidia la biodiversità agraria e può generare valore nella difficile transizione dei distretti marginali dall'autoconsumo alla multifunzionalità. Basti pensare al ruolo che il turismo tematico enogastronomico può esercitare nelle aree interne di una regione come il Lazio. Capitalizzare con metodologie scientifiche la conoscenza sui sistemi locali per una loro compiuta rappresentazione anche a fini didattici e di promozione (si pensi al ruolo che oggi riveste lo "storytelling" nella comunicazione territoriale) presuppone però un passaggio cruciale: le conoscenze sul capitale immateriale vanno restituite ai sistemi locali sotto forma di inventario digitale, attingibile per ogni successiva valorizzazione. In questo senso, il volume curato dal prof. Padiglione è solo un primo e fondamentale tassello di un lavoro di emersione che dovrà proseguire e interessare il capitale sociale correlato alle tante risorse autoctone del Lazio: le decine di razze animali e le circa 180 risorse vegetali finora censite nella nostra regione, assieme alle altre decine di risorse vegetali tuttora in corso di caratterizzazione in attuazione della LR 15/2000, delineano un arcipelago di resilienza, economica ed ambientale, che trova non casualmente nei distretti appenninici il suo ambito elettivo. Sono territori per i quali vanno sviluppate strategie specifiche con il set di strumenti che la Regione ha a disposizione, tenendo ben presente che il Lazio è chiamato a valorizzare le differenze territoriali con iniziative mirate sulle peculiarità dei singoli distretti. A tal fine, lo sforzo che la Regione sostiene convintamente è lo sviluppo di nuove funzioni di impresa, in grado di rigenerare le funzioni economiche delle risorse della biodiversità e dei tanti saperi di comunità ad esse correlate (Zingaretti 2018).

Sono passati alcuni anni. Le tesi esposte hanno ancora una radicale validità. Alcune indagini sono proseguite ma non certo completate. E solo in parte le pre-

sentazioni dei risultati hanno avuto la rilevanza dovuta all'università e presso le comunità laziali. Proseguirà la nostra ricerca? La Regione Lazio intende garantire i necessari supporti? Qualche dubbio si è manifestato e vale la pena rifletterci su. Eppure, le nostre tesi teoriche mi sembra abbiano avuto ampio riscontro. È legittimo richiamare il post-agricolo (e non post-rurale), neologismo di nostra artigianale fattura che segnala del settore produttivo primario la nuova complessa vitalità: il suo rinascere come fonte di immaginario morale, di orgoglio di mestiere, di appartenenza identitaria al territorio; il suo costituirsi come formidabile arena mondiale, nazionale, locale di conflitti sociali e normativi; il suo farsi contenitore slargato di narrative, di rappresentazioni e pratiche di cui è esempio strabordante la crescita in presenza e in densità simbolica del cibo, ingrediente base di nuovi fenomeni sociali totali (Padiglione 2013). La nozione di post-agricolo si presta a fornire una cornice concettuale e a consentire di inquadrare le trasformazioni in atto nelle realtà locali e il protagonismo particolare delle nuove generazioni rispetto alla memoria – talora resa monumento e identità tout court – di quelle precedenti. Mostrare come si produca e come si viva oggi – talvolta resistendo e innovando – nei territori rurali e montani. Decadute le illusioni della modernizzazione automatica e dell'industrializzazione univoca – non sono più presenti nell'immaginario contemporaneo come il fanalino di coda della Storia, come isole di arretratezza rispetto ai centri urbani. Sono luoghi dove si danno innovative sperimentazioni in ambito produttivo e in termini di cittadinanza, luoghi dove è legittimo pensare il divenire. Non con l'astratta attitudine del futurologo ma con la postura operativa di un "contadino" ormai sempre meno isolato, sempre più a diversi livelli connesso a reti sociali, a vecchie e nuove comunità. Dal punto di vista antropologico i saper fare locali, naturalistici e agronomici, presentano delle peculiarità che solo l'indagine etnografica consente di conoscere e valorizzare in modo partecipato, inclusivo, pertinente ed efficace. Il loro repertorio una volta rilevato e schedato scientificamente individua un patrimonio di beni immateriali meglio salvaguardabile e puntualmente valorizzabile. Un tratto patrimoniale che individua vocazioni culturali specifiche, risorse tipicizzanti per il marketing territoriale, destinazioni attraenti per il turismo. Ancor più rilevante è il contributo che la ricerca etnografica su questi beni immateriali può apportare all'elaborazione di un senso di identità locale, travagliato frutto della contemporaneità. Queste conoscenze in-corporate nelle pratiche offrono nuclei affettivi densi di simbolizzazione, utili per l'autori-conoscimento culturale da parte di comunità rurali che la globalizzazione mette a dura prova: spingendole a reinventare il senso e la forma della vita locale, a selezionare il possibile dal lascito specifico del passato per meglio favorire un ancoramento né labile né estemporaneo al territorio.

I saper fare agricoli tra affettività, mercato e patrimoni

Sul terreno specifico delle pratiche agricole, l'impulso conoscitivo, ma anche etico, che ci ha spinto ad intraprendere una ricerca sui *Saperi fare* (Padiglione 2018) in agricoltura è stato mosso innanzitutto dalla volontà di fare emergere, attraverso la pratica etnografica, la complessa costellazione di attività e saperi agricoli locali, spesso sommersi e marginali, che puntellano il territorio laziale; pratiche spesso segnate dal desiderio di riscatto e di messa in valore di varietà locali a rischio disfacimento, il cui valore viene riconosciuto dai loro produttori non solo in termini economici (reali, potenziali e/o immaginati), ma più spesso in termini affettivi, memoriali, familiari, simbolici (“[...]questa varietà di olivo l’ha piantata il mio bisnonno e questa potatura l’ha fatta la mia prozia[.]”).

Le specie vegetali di interesse agrario che sono definite “a rischio erosione genetica” e che vengono formalmente collocate nell’ambito della biodiversità coltivata (varietà di grano, legumi, erbacee, arboree, ecc.), non sono competitive sul piano economico con le varietà commerciali perché hanno una resa produttiva inferiore per ettaro e perché l’ambiente stesso non permette uno sfruttamento intensivo di queste risorse. Esse, tuttavia, possiedono un valore aggiunto sul piano simbolico che ne rappresenta il vero valore perché si tratta spesso di risorse “genetiche” che oltre a possedere caratteristiche nutrizionali importanti e ad essere storicamente “sostenibili” per quei territori (rispetto per le rotazioni, per i diritti di pascolo, coltivazioni senza uso di sostanze chimiche di sintesi, ecc.) possiedono un valore identitario sul piano simbolico perché sono connesse alla memoria dei luoghi e ai saperi che le generazioni passate hanno sviluppato sull’ambiente e che ancora ne rappresentano un potenziale orizzonte di riappropriazione attraverso le generazioni nei termini di un patrimonio culturale materiale e immateriale. Un altro elemento importante è dato dal tessuto sociale e di relazione che ancora molti paesi possiedono e che può rappresentare una buona base per una ripresa.

Il campo dei saperi agricoli e il loro stato di conservazione, trasformazione e deterioramento nella trasmissione intergenerazionale ha costituito l’obiettivo primario del lavoro di ricerca, la quale ha evidenziato, da un lato la persistenza di saperi locali sulle varietà studiate grazie ad una trasmissione intergenerazionale parzialmente presente; molti agricoltori hanno appreso i saper fare agricoli in ambito familiare, da genitori, nonni, o dalla sfera amicale, dimostrando ancora la vivacità della dimensione relazionale e il ruolo della famiglia. Spesso, infatti, le varietà sono state ereditate dalla famiglia stessa e rimesse in produzione con progetti specifici dedicati alle singole varietà. Si sottolinea, tuttavia, lo stato di depauperamento di questi saperi, anche in relazione a un dialogo più frequente e intenso con i saperi tecnico-scientifici portati dalla scienza agronomica, che

stanno sostituendo le conoscenze tradizionali, a volte cancellandole, altre volte convivendo con queste, laddove i saperi locali si rivelano ancora funzionali alle pratiche, benché in un rapporto di subordinazione e di auto-emarginazione. La riflessione antropologica che emerge intorno a questo tema non riguarda, tuttavia, solo il loro stato di conservazione, la trasmissione, la funzionalità rispetto alle pratiche, e la natura memoriale-affettiva di questi saperi (che tocca il campo della patrimonializzazione), ma anche il tema dell'*agency*, ovvero del ruolo che queste conoscenze giocano come campo di riflessione agentiva (interpretativa) sulla natura e sull'universo.



Fig. 2. Altopiano di Rascino (RI), 2018. Semina della lenticchia di Rascino, ph. Alessandra Broccolini.

Altro tema è quello delle “pratiche” agricole, con l’autoconsumo, la commercializzazione di mercato, le pratiche condivise, ma anche i processi di patrimonializzazione e la nascita di “comunità patrimoniali” (Faro 2005) intorno alle varietà vegetali. Queste pratiche non vanno intese solo in relazione alla sfera strettamente agricola e quindi tecnica, ma soprattutto in relazione a ciò che quella specifica varietà ha attivato nel campo della valorizzazione/patrimonializzazione, cioè dell’agire patrimoniale, un agire investito di una dimensione simbolica che oltrepassa la sfera economico-produttiva. I processi locali di mes-

sa in valore delle varietà esprimono, infatti, spesso una consapevolezza “culturale” che spesso si salda con la memoria familiare e con una coscienza di luogo e produce iniziative orientate a costituire delle vere e proprie “comunità patrimoniali” (nella forma di associazioni o in altre forme) intorno alle varietà, non solo per finalità economiche, ma anche per finalità culturali e di valorizzazione dei luoghi. Tali processi a volte danno luogo a forme di convivio, come per esempio le degustazioni a tema, o le sagre (nate nel secondo dopoguerra nella forma che conosciamo), che oltre al risvolto sociale e conviviale locale, spesso contengono una modalità di patrimonializzazione culturale (organizzazione di incontri a tema, pubblicità su stampa specialistica, pubblicazioni di storici o esperti locali, etc.) (Broccolini 2022). Si tratta di processi della modernità che vedono la presenza del mondo associativo, delle Pro Loco e una partecipazione che coinvolge a volte l'intera collettività nel processo di messa in valore e di immaginazione dei luoghi. Una considerazione importante è la relazione tra l'orientamento al mercato di alcune varietà/areali e le pratiche di autoconsumo, quest'ultimo molto presente nella Regione in riferimento ad alcune varietà, sia erbacee (es. i fagioli della Valle dell'Aniene) che arboree (es. olivo); spesso sopravvive in forme invisibili e si alimenta di una rete amicale e di scambio che si basa su legami locali e funziona come forma di autocertificazione locale basata sulla fiducia, rispetto ai processi di certificazione istituzionali.

Altro aspetto è la dimensione simbolica che caratterizza il rapporto dei detentori con le varietà, con una netta differenza tra varietà arboree ed erbacee, per quanto riguarda il rapporto umano-pianta, l'antropomorfizzazione, la dimensione affettiva e familiare, la memoria, la cornice simbolica della patrimonializzazione, le retoriche ibridità/purezza e il genere. Al di là della consistenza economica delle varietà indagate, che non sempre è presente in quanto in alcuni casi si tratta di varietà che non è ancora possibile mettere in produzione, risulta centrale la dimensione simbolica che caratterizza la relazione che gli agricoltori stabiliscono con le varietà. La prima è quella affettiva, che spiega la persistenza di alcune varietà non economicamente produttive. Soprattutto le varietà arboree – ciliegi, ulivi, vitigni – sono spesso “ereditate” da genitori o nonni; quindi, legate ad una memoria di luoghi e persone che persiste. Possiamo parlare di piante “di famiglia” che appartengono all'eredità dei luoghi e contribuiscono a plasmare una coscienza dei luoghi (Magnaghi 2010). Spesso si tratta di una relazione nei confronti di piante antiche, anche laddove si tratti di terreni acquistati in un secondo momento, che precedono gli agricoltori – specialmente gli olivi – con i quali la relazione è di dialogo e di natura simbolica, attraverso processi di antropomorfizzazione. In particolar modo con gli olivi il processo di denominazione antropomorfa delle sue parti (o di un carattere della pianta) è evidente.



Fig. 3. Nerola (RM), 2020, l'olivicoltore Augusto Spagnoli con la varietà di olivo Fecciara, ph. Alessandra Broccolini.

La pianta viene spesso denominata facendo riferimento a parti del corpo umano (la testa, le braccia), oppure a comportamenti ed emozioni umane; la pianta “soffre”, si “ribella”, combatte. Anche il riferimento al genere è interessante in quanto spesso le varietà arboree sono associate alla sfera femminile con l'individuazione di alberi “madre”, laddove la pianta antica è stata usata per la riproduzione per talea (es. il caso della Sirole del Monte Soratte) e di “figli” e “nipoti” delle piante. Altre dimensioni dell'immaginario simbolico riguardano la dicotomia tra ibridità e purezza, in quanto spesso le varietà antiche (es. dei legumi) sono popolazioni di semi non omogenei che chiamano in causa narrazioni locali dove appare evidente la contraddizione tra l'idea di una purezza del seme (che nell'immaginario giustifica la sua unicità) e la sua ibridità. Infine, anche l'immaginario patrimoniale appartiene alla sfera simbolica in quanto i detentori spesso sono consapevoli del valore delle “loro” varietà nei termini di un “patrimonio culturale”.

Infine, abbiamo gli scenari narrativi che caratterizzano le storie di vita e le narrazioni, dunque l'ambito della soggettività. La consapevolezza del valore culturale delle varietà a rischio erosione genetica è alla base delle narrazioni che vengono elaborate intorno a queste varietà, che a volte danno luogo a studi lo-

cali o pubblicazioni memoriali locali, nelle quali vengono ricostruite le presunte origini della varietà, in relazione alle storie locali (es. lenticchia di Rascino). Spesso le varietà indagate entrano nelle storie di vita dei detentori plasmandone le forme di soggettivazione, i modi di costruzione delle soggettività locali. La forza evocativa, memoriale e la presenza nelle storie familiari di queste varietà entra con forza nelle vite dei soggetti plasmandone le identità. Attraverso gli elementi narrativi si può comprendere l'attaccamento, la resilienza, la resistenza di individui e collettività, che ha fatto sì che queste varietà sopravvivessero al di là di un ritorno meramente economico. Ma laddove questo ritorno c'è stato e la varietà è entrata in un circuito produttivo, l'elemento narrativo e le storie di vita si arricchiscono dei toni epici di una vittoria e di una forma di riscatto dall'oblio. Nel complesso il lavoro sui saper fare agricoli ha fatto emergere un'ampia e diversificata gamma di soggetti, che vanno dai grandi anziani, ultimi depositari di saperi e di varietà delle quali esistono pochi esemplari, a piccole aziende illuminate di giovani che lavorano sul prodotto locale, ma anche aziende familiari, associazioni locali, "collezionisti" di varietà locali di meli o di olivi, fino a singole famiglie che conservano pratiche agricole per autoconsumo con la salvaguardia di varietà che sono vissute come passioni. La ricerca non ha avuto quindi solo l'obiettivo di incontrare queste realtà e gli universi conoscitivi e immaginativi che li caratterizzano, con i loro saperi e le diverse forme di trasmissione, ma anche di estendere il radicamento locale contrastando l'impoverimento culturale in corso indotto dalla modernità e dai processi di globalizzazione, consentire il trattamento di questi saperi nel segno della contemporaneità, e contribuire ad una loro messa in valore – e dei percorsi personali di questi agricoltori – dando loro una visibilità nelle procedure di iscrizione nel registro regionale e con essi alla stessa pratica etnografica.

Ma al di là della cornice etico-conoscitiva che ha caratterizzato la ricerca, volendo aprire una breve riflessione anche sui nodi e le questioni critiche che il lavoro ha posto, diciamo subito che è stato un lavoro complesso, a tratti difficile nel dialogo con i referenti regionali e con le competenze tecnico scientifiche che essi rappresentavano. Lavorare tra la committenza di un ente regionale che promuove una idea di biodiversità coltivata sulla quale fare convergere progetti di sviluppo economico del territorio e piccoli agricoltori beneficiari di finanziamenti regionali sulle varietà che coltivano, ha aperto una serie di criticità che sono emblematiche del fare etnografia su committenza dentro un ente locale.

Al di là delle aspettative nutrite dai diversi soggetti implicati nella triangolazione, tra un ente finanziatore e promotore della biodiversità coltivata, agricoltori beneficiari e ricercatori militanti con finalità scientifiche, sono emerse visioni divergenti della ricerca. L'ente regionale guardava soprattutto a un risultato quantitativo (la mappatura di tutta la regione) che permettesse di acquisire

saperi locali da poter assumere come “dati” antropologici per legittimare le basi storico-culturali delle varietà, dati da utilizzare per supportare i dossier di iscrizione delle varietà nel Registro Volontario della regione. La nostra ricerca guardava, invece, soprattutto alla cornice dei saperi dentro i processi di patrimonializzazione; guardava ai soggetti e alle loro storie di vita, alla dimensione simbolica, alle pratiche, alle relazioni. Da qui la differente tempistica impressa al lavoro, con la nostra tendenza a restringere continuamente lo sguardo con tempi certamente più dilatati rispetto alle scadenze dei progetti regionali. Infine il nodo dell’engagement “morale” dei ricercatori nei confronti di piccole realtà locali che portano avanti forme di agricoltura spesso “eroica”, un coinvolgimento che ha tuttavia dovuto fare i conti con un “paradigma patrimoniale della biodiversità” che mostrava usi e abusi di visioni essenzializzanti e una immaginazione dell’autoctonia e dell’autenticità che faceva ricorso alla metafora della purezza genetica per alimentare un’immaginazione che appartiene anch’essa alla fase “post-agricola” che viviamo (Padiglione 2013). Il paradigma patrimoniale della biodiversità si pone dunque come “paesaggio” della contemporaneità, non solo paesaggio rurale ma anche dell’immaginario collettivo.



Fig. 4. Vite pecorino, località Amatrice (RI), 2021, ph. Flavio Lorenzoni.

La ricerca su committenza tra potenzialità e criticità.

Il mio contributo alla riflessione su questo progetto muove i suoi passi da un approfondimento legislativo ed economico del progetto per riflettere sul delicato rapporto tra ricercatore e committenza.

Il titolo di questo progetto fa espresso riferimento alla Legge Regionale 15/2000.³ Si tratta dello strumento normativo attraverso il quale la Regione concretizza una serie di obiettivi. Tra questi: “la promozione e salvaguardia degli agroecosistemi e delle produzioni di qualità, la tutela delle risorse genetiche autoctone di interesse agrario, incluse le piante spontanee imparentate con le specie coltivate, relativamente alle specie, razze, varietà, popolazioni, cultivar, ecotipi e cloni per i quali esistono interessi dal punto di vista economico, scientifico, ambientale, culturale e che siano minacciati di erosione genetica.” (art.1, comma 1).

Centrale diventa quindi il concetto di risorsa genetica autoctona. Cosa significa autoctono? L’antropologia problematizza il concetto di originalità da tempo e ha presto capito che *i frutti puri impazziscono* (Clifford 1993). La stessa Legge Regionale specifica che:

Possono considerarsi autoctone [...] anche specie, razze, varietà e cultivar di origine esterna, introdotte nel territorio regionale da almeno cinquant’anni e che, integrate nell’agroecosistema laziale, abbiano assunto caratteristiche specifiche tali da suscitare interesse ai fini della loro tutela (art.1, comma 2).

Stabilito quindi cosa viene tutelato, la Legge Regionale specifica come si declinano le attività di tutela. Viene infatti istituito il Registro Volontario Regionale (RVR). Questo strumento è costituito da una sezione dedicata agli animali e una ai vegetali ed è gestito dall’ARSIAL. L’iscrizione al RVR è gratuita ed eseguita dall’ARSIAL, previa acquisizione del parere favorevole di una commissione tecnico-scientifica istituita appositamente. L’iscrizione inoltre può avvenire su proposta della Giunta Regionale, di enti scientifici, pubblici, di organizzazioni e associazioni, di privati cittadini. La domanda di iscrizione è corredata da specifica documentazione storico-tecnico-scientifica.

ARSIAL, nel finanziare il progetto di ricerca lo ha incasellato dentro questo strumento normativo. Il progetto infatti, come il RVR, era diviso in due “lotti”, uno dedicato alle risorse animali, l’altro alle risorse vegetali, e andava a opera-

³ Cfr. Consiglio Regionale del Lazio – leggi regionali (testo coordinato) – legge num. 15 del 1 marzo 2000: <https://www.consiglio.regione.lazio.it/consiglio-regionale/?vw=leggiregionalidettaglio&id=7968&sv=vigente> (Sito internet consultato in data 16/03/2024).

re proprio per la raccolta di quella specifica documentazione storico-tecnico-scientifica citata dalla Legge.

Emerge qui il carattere innovativo di un progetto che, legando risorse genetiche a rischio erosione a pratiche allevatoriali e agricole marginali e anch'esse a rischio di scomparire, ha portato la competenza antropologica in un contesto nevralgico come quello della valutazione per la tutela di animali e piante "a rischio erosione genetica", da sempre appannaggio esclusivo di saperi agronomici e zootecnici.

I ricercatori si sono quindi trovati a dover dialogare con un'istituzione pubblica abituata a confrontarsi quasi esclusivamente con saperi di stampo biologico e all'interno di precisi parametri normativi.

Un altro elemento di tensione nella relazione tra gli antropologi e ARSIAL va rintracciato nella linea di finanziamento. Il progetto era inserito nel Piano di Sviluppo Rurale (PSR) 2014-20, Operazione 10.2.1 "supporto alla conservazione delle risorse genetiche vegetali e animali in agricoltura tramite attività svolte da ARSIAL". Il PSR 2014/2020 era a sua volta finanziato dal fondo europeo agricolo per lo sviluppo rurale (FEASR) che sostiene la politica europea in materia di sviluppo rurale e, a tal fine, finanzia i programmi di sviluppo rurale svolti in tutti gli Stati membri e nelle regioni dell'Unione.

Il fatto che i finanziamenti fossero europei ha comportato una estrema attenzione da parte di ARSIAL alle tempistiche che l'Europa impone ai progetti che finanzia. Questa pressione sulle scadenze arrivava in un momento, tra il 2019 e il 2021, in cui il mondo si trovava ad affrontare la pandemia da Covid-19. Avviare e portare avanti quel delicato percorso di conoscenza reciproca propedeutico alla creazione di quel clima di fiducia che è la condizione essenziale della ricerca qualitativa, in un momento in cui il contatto con l'estraneo veniva pubblicamente sconsigliato dalle istituzioni nazionali è stata un'operazione complessa, che ha richiesto tempo. Senza contare i tre mesi di lock-down vero e proprio nel quale le attività del progetto inerenti al lavoro etnografico sono state ovviamente sospese. Questo dilatamento delle tempistiche ha comportato un peggioramento progressivo dei rapporti con i vertici di ARSIAL.

Per facilitare il processo e cercare di portare a compimento il progetto al meglio possibile, ai due "lotti" sono state assegnate delle figure professionali interne ad ARSIAL, con competenze di stampo agronomico per il "lotto" dei vegetali e zootecnico per quello degli animali. Questi due professionisti sono ben presto diventati i nostri punti di riferimento nel nostro rapporto con ARSIAL che si può declinare su tre piani diversi.

Il primo è la differenza di aspettative tra il gruppo di lavoro e la committenza. Trattandosi infatti di un progetto di ricerca con un simile portato innovativo, il gruppo di lavoro è stato fortemente stimolato a riflettere sui futuri sviluppi derivanti da una seria ricerca di stampo etnografico. Viceversa, la committenza è

sempre interessata esclusivamente alla realizzazione delle schede etnografiche. Se utilizzata nell'ambito di una ricerca di campo la scheda è lo strumento preliminare alla ricerca. In questo caso però la scheda aveva anche un obiettivo catalografico ed era quindi considerata, da parte di ARSIAL, l'output finale. Una simile differenza di visione dell'oggetto scheda come strumento preliminare da un lato e output finale dall'altro è dovuta probabilmente anche dalla natura comunitaria del fondo che ha finanziato il progetto. Simili fondi solitamente impongono precisi criteri di valutazione dello Stato Avanzamento Lavori dei progetti che, in questo caso, sono stati declinati in termini di numeri di schede prodotte. Una visione castrante dal punto di vista della ricerca sociale.

Il secondo è la presa di consapevolezza che le istituzioni (e i rapporti con esse) dipendono dalle persone. Tra i due referenti coinvolti da ARSIAL nel progetto ho avuto modo di constatare un livello di attenzione e di sensibilità alle tematiche e alle modalità della ricerca antropologica. Questa peculiarità, insieme al fatto che anche i due gruppi di ricerca e i rispettivi coordinatori sono persone molto diverse tra loro rende le esperienze scarsamente paragonabili, e per questo ritengo più utile parlare della mia esperienza personale. Il referente zootecnico che è stato affidato al gruppo di ricerca degli animali era una persona profondamente consapevole di quanto nozioni come la tipizzazione fenotipica delle varie razze animali, la loro collocazione geografica, le loro caratterizzazioni, siano derivanti da processi sociali e contesti culturali cruciali nella costruzione del panorama zootecnico regionale. Al di là del completamento delle attività del progetto, che ritengo sia stato in entrambi i casi favorito dai due referenti, in questo caso è stato possibile un confronto franco e a volte anche duro ma comunque molto proficuo, tra due saperi distanti per certi versi, vicini per altri.

Il terzo e ultimo livello da inserire è il ruolo che, nostro malgrado, come ricercatori, ci siamo trovati a dover interpretare durante le attività di ricerca, come mediatori tra i contesti locali che stavamo indagando e l'istituzione che ci stava pagando. Fare ricerca per un'istituzione regionale con il potere di finanziare o de-finanziare le attività economiche degli interlocutori che è stato un problema. Per ovviare, la scelta è stata quella di presentarsi come ricercatore dell'università. Questo ha agevolato il processo di creazione della fiducia tra ricercatore ed interlocutore, ma l'ha fondato sull'immagine del ricercatore che sarebbe dovuto essere, proprio in virtù dell'autorevolezza riconosciuta all'università, un megafono delle necessità, dei bisogni, delle istanze che gli interlocutori ponevano ad ARSIAL facendo emergere dei problemi di carattere etico. Come comportarsi, ad esempio, quando confidandosi in merito a situazioni di particolare disagio e insofferenza nel portare avanti il loro mestiere, gli interlocutori confessavano degli illeciti? I materiali, quando si fa ricerca su committenza, sono di proprietà di quest'ultima. Ma in questo caso si trattava di un'autorità statale. Questo ci ha costretto a valutare caso per caso come procedere.



Fig. 5. Pony d'esperia, località Campo di Mele (FR), 2021, ph. Flavio Lorenzoni

Conclusioni: possibili sviluppi

Quello che ci ha visto coinvolti è stato un progetto dal percorso accidentato da molteplici cause, in buona parte già affrontate, che mettono luce tanto le difficoltà quanto l'urgenza dell'antropologia nello studio di saperi e pratiche strategici alla conservazione di razze e varietà autoctone animali e vegetali a rischio erosione genetica.

Prendendo in esame il "lotto animale" (in cui ho svolto il mio lavoro come ricercatore), la cornice ermeneutica in cui la ricerca si inserisce è piuttosto complessa e non senza contraddizioni. Gli allevatori coinvolti, che provengano da famiglie di pastori o che si siano avvicinati ex novo alla pratica allevatoriale, si trovano fatalmente a fare i conti con animali "anti-moderni", frutto di secoli di relazioni con pastori e luoghi, ma all'interno di un panorama oggi estremamente normato secondo le richieste della zootecnia, della salute pubblica, del mercato, dove la loro voce e i loro saperi esperti non hanno rilevanza. I saperi ufficiali hanno acquisito un ruolo egemonico rispetto ai saperi locali, i quali via

via stanno subendo l'erosione al pari delle specie animali. Che farne dunque di tali saperi locali? Possono ancora avere uno spazio d'azione contemporaneo? Se li leggiamo dal punto di vista degli allevatori non fatteremmo ad individuarne dei caratteri assolutamente attuali: la reciprocità, il mutualismo, la conoscenza profonda degli ambienti naturali, la gestione della scarsità, il basso impatto ambientale. Quel folklore che Gramsci invita a prendere sul serio (Gramsci 1975: 90).

Anche i contesti territoriali di riferimento hanno subito pesanti modificazioni, spesso in negativo, e oggi si trovano a fare i conti con le gravi conseguenze del cambiamento climatico e con problematiche quali lo spopolamento e l'abbandono dei luoghi, la rarefazione delle relazioni, l'impoverimento culturale, e, dunque, le profonde incertezze sul futuro da parte di chi li abita. La trasformazione di molte aree di pascolo in parchi naturali ha contribuito ulteriormente alla marginalizzazione della pastorizia rendendo illegali antichi e fragili know-how o comunque non favorendo un terreno fertile al loro mantenimento, allontanandole chirurgicamente dal "capitale naturale" dove intervengono preminentemente nuove professionalità. Tali difficoltà sono piuttosto presenti nella vita degli allevatori con cui ci siamo relazionati nel progetto, i quali si trovano talvolta a guardare con diffidenza verso quelle istituzioni che dovrebbero occuparsi della loro salvaguardia. Emerge un cortocircuito per cui ad essere tutelati sono gli animali e l'ambiente naturale in cui vivono ma non gli esseri umani che hanno contribuito alla loro conservazione fino ad oggi, segnando così il passaggio coatto di competenze dai saperi locali, che hanno solo il potere di "poter fare", ai saperi scientifici egemonici, che hanno anche il potere di "decidere cosa fare" (Angioni 2015, p. 3).

Fatta menzione alla cornice in cui si è mosso il progetto, segnalo tre criticità che hanno contribuito, fin dalle fasi aurorali, a rendere il lavoro di ricerca piuttosto complicato. Il primo, già sottolineato precedentemente, è relativo all'originalità del progetto e della proposta antropologica per la salvaguardia di razze autoctone che non ha precedenti nel panorama italiano per mole di ricercatrici e ricercatori coinvolti,⁴ e possibilità di un fecondo dialogo tra ricerca ed enti pubblici in un'ottica di salvaguardia delle razze autoctone all'interno dei complessi rapporti ambiente-animale-uomo. Questo, se da un lato ha rappresentato un impulso per tutto il gruppo di lavoro nel cercare nuove strade di ricerca, dall'altro è stato anche un limite operativo per la carenza di casistica che avrebbe aiutato nel definire il programma. In tal senso avrebbe potuto essere di sup-

⁴ Con questa affermazione si fa riferimento ai due progetti finanziati da Regione Lazio dal 2015 al 2020 che hanno visto il coinvolgimento di Sapienza Università di Roma e di un pool di antropologhe e antropologi.

porto la precedente collaborazione tra ARSIAL e Sapienza – culminata con la pubblicazione del volume “Saperci fare” (Padiglione 2018) – di cui questo progetto rappresentava una naturale prosecuzione. Un primo background solido da cui partire per approfondire nodi e questioni non affrontate in precedenza e attraverso analisi e interpretazioni specifiche dei contesti.

Il secondo punto riguarda le problematiche causate dalla pandemia, scoppiata poco prima di iniziare le ricognizioni etnografiche e che ha fatalmente generato confusione, momenti di stallo, rimodulazioni, proroghe, incomprensioni nella governance del progetto. Anche la ricerca etnografica ha subito pesanti ripercussioni, con l'impossibilità di condurre ricognizioni sul campo e di incontrare gli interlocutori con serenità. Il gruppo di ricerca e la committenza hanno effettuato proposte operative (a volte efficaci, a volte incompatibili con le scadenze), che poi sono si sono orientate più verso un quantitativo di materiali da consegnare piuttosto che su una ricerca di carattere qualitativo. È stata data priorità, pertanto, alle schede di rilevazione dei saperi⁵ che rappresentano un valido strumento – per sistematizzare la documentazione emersa sul campo e riconoscere alcuni nuclei simbolici e culturali – da cui partire per mettere in luce il piano di osservazione proprio dell'antropologia.

Un'ultima questione riguarda l'utilizzo degli esiti di tale ricerca: la produzione di materiali è stata cospicua (schede, documentazione fotografica e audiovisiva, fonti bibliografiche) e, se opportunamente analizzata, può rivelarsi importante per attuare strategie di salvaguardia efficaci. Dal sito di ARSIAL apprendiamo che il lavoro di ricerca ha permesso l'iscrizione al Registro Volontario Regionale di ulteriori varietà vegetali autoctone, favorendone così un iter di tutela.⁶ Sarebbe opportuno proseguire in questa direzione per permettere non solo nuove iscrizioni ai registri ma anche per problematizzare le varietà già individuate e il contesto in cui vivono. Anche per discutere insieme con agricoltori e allevatori delle politiche adottate. Questo solleva anche alcune questioni etiche e deontologiche riguardo alla restituzione dei risultati: un momento cruciale per verificare i risultati con le comunità, correggere punti di vista, manifestare dissensi, fare precisazioni, costruire legami e legittimare la presenza del ricercatore sul campo (Ballacchino, Bindi, Broccolini 2020). Ci auguriamo che il lavoro prodotto sia fonte di accrescimento e di consapevolezza per l'Ente e che possa essere discusso in futuro con gli interlocutori che hanno permesso, attraverso le loro testimonianze e il loro tempo, la raccolta dei dati.

⁵ Sperimentate nel precedente progetto di ricerca (Cfr. Padiglione – Saperci Fare).

⁶ Cfr. <https://www.arsial.it/biodiversita-agricola-tutelate-quindici-nuove-varietati-del-lazio/> (consultato in data 16/03/2024).



Bibliografia

Angioni, G.

2015 *Saper fare*, in M.G. Da Re (a cura di), *Dialoghi con la natura in Sardegna. Per un'antropologia delle pratiche e dei saperi*, Olshi, Firenze, pp.1-26.

Ballacchino, K., Bindi, L., Broccolini, A. (a cura di)

2020 *Ri-tornare. Pratiche etnografiche tra comunità e patrimoni culturali*, Pàtron, Bologna.

Broccolini, A.

2022 *Festivals alimentaires, produits du terroir et nouvelles formes de convivialité. Le cas de la «Sagra de la lentille» du Rascino (Italie centrale)*, in L.S. Fournier (a cura di) *Ecologie festive. Fêtes, fruits et legumes*, Aix-Marseille, pp. 101-124.

Clifford, J.

1993 *I frutti puri impazziscono: etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*, Bollati Boringhieri, Torino.

Gramsci, A.,

1975 *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino.

Magnaghi, A.

2010 *Il progetto locale. Verso la coscienza di luogo*, Bollati Boringhieri, Torino.

Padiglione, V.

2013 *Il post-agricolo e l'antropologia. Antropologia Museale*, 34, pp. 3-4.

2018 (a cura di) *Saperci fare. Capitale culturale e biodiversità agraria del Lazio*, ARSIAL, Roma.



La riparazione socioecologica del paesaggio agrario e rurale della Piana di Gela in Sicilia

The Socioecological Rehabilitation of the Agrarian and Rural Landscape of the Gela Plain in Sicily

Alessandro Lutri, Università di Catania
ORCID: 0000-0003-3397-9537; alelutri@unict.it

La nostalgia per il paesaggio agrario e rurale gelese pre-industriale

In questi ultimi anni, nel corso degli incontri pubblici durante i quali, nel gelese, ho presentato parte del mio lavoro di ricerca sul paesaggio tardo-industriale, sempre più di frequente i siciliani e le siciliane presenti hanno colto l'occasione per manifestare una certa nostalgia del paesaggio rurale pre-industriale, ritornando con la memoria a un'immagine del territorio gelese che non aveva ancora conosciuto le profonde trasformazioni dei primi anni Sessanta. Il paesaggio cui rimandavano, di tipo agrario e rurale, era marcato cromaticamente dalla prevalenza del colore bianco, caratterizzante le vaste estensioni di terre coltivate a cotone, inframmezzate alle colture in rotazione di grano duro e di orzo e fave.

La nostalgia dell'immagine colorata che queste persone hanno profondamente incorporato nella loro memoria visiva e che hanno condiviso con me ha rappresentato con ogni probabilità anche uno strumento di resistenza all'immagine tecnicizzata che da lì a pochi anni, con l'emergere della svolta industrialista, avrebbe caratterizzato questo territorio nell'immaginario siciliano. Una svolta che ha portato il paesaggio agrario a infrastrutturarsi sempre più con tecnologie estrattive industriali fossili (petrolchimiche e poi anche agricole; pozzi e piattaforme di estrazione petrolifera e di gas; pipeline; grossi impianti di raffinazione e di stoccaggio del greggio; impianti chimici di produzione di prodotti per le vicine piantagioni agricole industriali al chiuso; le serre), che il mondo della politica locale e regionale, il mondo del lavoro e la società locale hanno accolto come un'opportunità per condividere il sogno modernista di un'attiva partecipazione all'epoca industriale (De Filippo 2016, Turco 2018).

Quest'immagine di un paesaggio rurale gelese "immacolato", cui ho avuto accesso per mediazione di una memoria visiva a cui non ho potuto partecipare, mal si conciliava con l'immagine "nuova" dello stesso paesaggio, profondamente trasformato, in cui a partire dagli anni Novanta sono emerse le rovine del capitalismo industriale (ambientali ed economico-sociali). Un paesaggio che all'inizio del nuovo Millennio è stato dichiarato dal Ministero dell'Ambiente "sito SIC", ovvero ad "alto livello di degrado ambientale", e che nel 2015 il Ministero dello Sviluppo Economico e delle Infrastrutture ha definito "area di crisi complessa".

Focalizzando l'attenzione su una concreta esperienza di riparazione socio-ecologica del paesaggio agrario e rurale gelese animata da profondi sentimenti di riappropriazione e rigenerazione della terra, in questo contributo esploro la possibile configurazione di un mondo più-che-umano tramite degli assemblaggi multispecie proposta da un gruppo di attivisti/e, con cui l'università di Catania ha avviato una proficua collaborazione e contaminazione (condivisione di dati, informazioni, metodologie e pratiche), configurando nuove strategie di intervento in diversi ambiti istituzionali, della conoscenza e dell'intervento pubblico (locale e trans-locale).

Le trasformazioni (non solo) cromatiche del paesaggio agrario e rurale

L'"oro bianco di Sicilia" era detta, fino ai primi anni Sessanta del Novecento, quell'ampia porzione del territorio siciliano coltivata a cotone che si estendeva per 150 mila ettari nelle provincie di Agrigento e Catania e per 200 mila ettari nella Piana di Gela. Nel giro di breve tempo, questa coltura tanto rilevante per l'agricoltura gelese, definita "la madre del cotone in Italia",¹ fu soppiantata per via, da un lato, della concorrenza industriale americana che produceva fibre sintetiche di grande presa tra i consumatori italiani, come il *nylon*, dall'altro, degli alti costi della produzione manuale del cotone.

Una lenta agonia ha portato la superficie coltivata con questo prezioso arbusto a ridursi ad appena 2.100 ettari nel 1982, per scomparire del tutto, nel corso dei successivi vent'anni, dal patrimonio agricolo della Sicilia. Allo stesso destino sono andate incontro le diverse colture a rotazione (grano duro, cotone, orzo e fave), sostituite nella Piana di Gela dall'insediarsi estensivo dell'economia (e dell'ecologia) delle monoculture intensive. Tra queste va menzionato innan-

¹ Si veda <https://cotoneorganicosicilia.com/storia/> (consultato il 15/02/2024).



Fig. 1. Piantagioni di cotone, Piana di Gela (fonte: internet)

zitutto “l’oro verde”, prodotto dalle carciofaie presenti fin dalla fine dell’Ottocento, in cui veniva coltivata la varietà nostrale niscemese detta il “*vagghiardu*” – il gagliardo –, sostituita dalle varietà del carciofo violetto di Provenza e dal Romanesco, ben più commercializzabili per via della loro maggiore produttività e resistenza.² Una estesa trasformazione colturale del paesaggio agrario che ha portato la città di Niscemi, nell’altopiano soprastante la Piana di Gela, a diventare la capitale siciliana del carciofo violetto, producendo oltre la metà della produzione siciliana.

La trasformazione territoriale del paesaggio agricolo e rurale ha interessato ancora più in profondità la fascia costiera, per merito sia dell’estensione significativa delle piantagioni agricole fossili al chiuso di ortaggi (le serre), da cui viene estratto soprattutto quello che viene considerato “l’oro rosso” (le diverse varietà di pomodoro); sia delle coltivazioni fossili di gas e petrolio, estratti dal sottosuolo gelese dai primi anni Sessanta.

Le due diverse tipologie di piantagioni industriali agricole (le carciofaie e la coltivazione al chiuso degli ortaggi) sono state rese fossili dall’uso intensivo di prodotti chimici di sintesi per l’agricoltura, realizzati nella Raffineria petrolchimica dell’Eni di Gela, costruita per raffinare “l’oro nero” costituito dalle sostanze fossili estratte dal sottosuolo.

² Si veda <https://www.fondazioneSlowFood.com/it/presidi-slow-food/carciofo-di-niscemi/> (consultato il 15/02/2024).



Fig. 2. Impianti dismessi della Raffineria Eni di Gela (Ph. Chiara Scardozzi)

Lo sversamento di sostanze nocive inquinanti prodotte dalla Raffineria e l'uso di prodotti chimici per l'agricoltura industriale (fertilizzanti, ecc.) hanno reso il suolo della Piana di Gela e della costa non più così fertile, tale da portare i proprietari di terreni agricoli all'aperto ad abbandonare le colture e i proprietari degli impianti serricoli a produrre ortaggi sia con nuove tecniche meno energivore sia con nuove tipologie di prodotti agroalimentari resi geneticamente più resistenti (melanzane, peperoni, pomodori, zucchine).

Il degrado ambientale del paesaggio agricolo della Piana di Gela è stato prodotto, negli anni, oltre che dall'abbandono dei terreni agricoli resi poco fertili dalla presenza di sostanze chimiche nocive nel sottosuolo, anche dalle conseguenze dei cambiamenti climatici, come la siccità e desertificazione dei terreni, provocati dal bassissimo livello idrometrico piovuto.³

³ La Regione Sicilia ha già dichiarato a marzo lo stato di emergenza ambientale per via di questi cambiamenti climatici che gravano non solo sulla vita produttiva del mondo agricolo, ma anche sulla vita urbana nelle città, con il razionamento dell'acqua in diverse province siciliane.



Fig. 3. Paesaggio agricolo industriale della fascia costiera trasformata (fonte: internet)

In questo stesso paesaggio è possibile però osservare anche l'ostinata azione di resistenza e di "restanza" di chi, in questo luogo simbolo dell'Antropocene in Sicilia, è da alcuni anni faticosamente impegnato a sperimentare le possibilità di rinascita e di vivibilità più-che-umana. Attraverso un innovativo progetto di riparazione socio-ecologica, animato e motivato da una cultura rigenerativa, gli operatori e attivisti ambientalisti di *Geloi wetland*⁴ stanno dando vita alla creazione, su nuove basi ecologiche ed economiche, di progettualità prodotte dall'incontro di più *agency* multispecie (intenzionali e non intenzionali), orientate al ritorno in questa parte di terra siciliana così degradata e all'impegno a restarvi. *Agency* multispecie orientate più alla collaborazione, che alla "autonoma massimizzazione degli interessi [sociali umani], che rimangono impermeabili alla trasformazione attraverso l'incontro" (Tsing 2021, p. 59).

Assumendo, da una parte, una prospettiva antropocenica "*patchy*" (eterogenea ed irregolare), in questo contributo si intende evidenziare quanto tramite l'incontro contaminante delle suddette *agency* multispecie si sta rendendo possibile anche in questo luogo antropogenico l'emergere di una innovativa esperienza di riparazione socio-ecologica, tendente oltre che alla rigenerazione della bio-

⁴ <https://www.geloi.eu/it/> (consultato il 15/5/2024).



diversità nel paesaggio agrario e rurale degradato tramite un'agency più-che-umana anche all'avvio di produzioni agro-ecologiche e alla valorizzazione territoriale con la creazione di iniziative ecoturistiche.

Progetti, processi e pratiche di riparazione socio-ecologica

Ho iniziato a confrontarmi etnograficamente con il paesaggio tardo-industriale che caratterizza il territorio agricolo e rurale della Piana di Gela, tra Gela e Niscemi, a partire dal 2018, prima nell'ambito di un PRIN⁵, poi con un progetto dell'Università di Catania.⁶ Durante questi terreni etnografici ho avuto modo di curvare l'esperienza di ricerca fino a comprendere le nuove forme di riappropriazione del territorio e di resistenza alle politiche industriali di sviluppo economico messe in campo da associazioni e organizzazioni ambientaliste, come LIPU, che nel territorio gelese gestiscono sia la Riserva naturale regionale protetta del *Biviere di Gela* che il progetto di rigenerazione ecologica della Riserva privata *Geloi wetland*, avviato nel 2017 da alcuni giovani attivisti ambientalisti della vicina Niscemi. Ho incontrato per la prima volta i giovani attivisti ambientalisti durante l'organizzazione della manifestazione ambientalista LIPU del "Cicogna day 2018". Già durante quel primo incontro, generosamente, gli attivisti hanno iniziato a illustrarmi il processo che, l'anno prima, li aveva portati ad avviare il loro progetto di rigenerazione ecologica più-che-umana, sostenuto economicamente da una Fondazione pro-biodiversità tedesca, a partire dall'unicità ecologica che caratterizza il territorio della Piana di Gela. Si tratta infatti di "uno dei punti di sosta per gli uccelli migratori, conosciuta a livello internazionale rappresentando la terza via di migrazione della Sicilia in cui transitano in media 60 mila uccelli in primavera appartenenti a 127 specie differenti [...] e in cui trovano rifugio molte specie di vertebrati, invertebrati e specie botaniche di interesse comunitario".⁷ Un'unicità ecologica che ha ispirato in maniera creativa gli attivisti a orientare il loro progetto verso "misure di conservazione e di ripristino di habitat [e la creazione] di una zona umida per la tutela e la protezione della biodiversità".⁸

⁵ Il titolo del progetto PRIN (2017-2020) è "Ecofrizioni dell'Antropocene. Sostenibilità e patrimonializzazione nei processi di riconversione industriale", si veda <https://www.ecofrizioni.it>

⁶ Il titolo del progetto dell'Università di Catania (2021-2024) è "REVERSE. L'Antropocene capovolto".

⁷ Si veda <https://www.geloi.eu/it/> (consultato il 15/5/2024).

⁸ *Ibidem*.



Fig. 4. Paesaggio rurale rigenerato nella Piana di Gela (Ph. Alessandro Lutri).

Tra le diverse specie di uccelli migratori che sostano per nidificare tra l'inverno e la tarda primavera ci sono anche le cicogne bianche che arrivano ogni anno dal nord Africa, tornate in Sicilia da circa trent'anni dopo secoli di assenza e da poco più di un decennio nel paesaggio rurale gelese. Il ritorno di questi volatili ha anche sollecitato il rientro di alcuni dei giovani attivisti ambientalisti niscemesi che lavoravano temporaneamente in altri luoghi, mossi dal desiderio di tornare per restare nella terra verso cui manifestano dei forti sentimenti di appartenenza. La mia curiosità sulle cause che hanno suscitato in quest'ultimo decennio il ritorno di questi grandi volatili bianchi nella Piana di Gela, la cui significativa numerosità è andata a configurare la più grande colonia italiana con circa quaranta coppie, ha trovato le seguenti risposte da parte di alcuni degli esperti ornitologi niscemesi della LIPU: da una parte, l'essere riusciti dopo tanti anni a debellare, con le proteste e le segnalazioni, l'attività illegale del bracconaggio, rendendo il paesaggio agricolo e rurale della Piana di Gela ecologicamente più sicuro per questi volatili; dall'altra, l'agevolazione rappresentata dalla presenza di alte infrastrutture elettriche come i pali dell'alta tensione, in cui queste specie hanno potuto nidificare.



Fig. 5: Riparazione ecologica nella Piana di Gela – l'area *Geloi wetland* (Ph.: Geloi wetland)

La presenza di questi grandi volatili nel territorio gelese ha portato all'emergere di nuovi *habitat* non solo per le cicogne bianche, ma anche per altri volatili, di cui oltre agli attivisti ambientalisti della LIPU hanno iniziato a prendersi cura anche alcuni degli agricoltori più ecologicamente sensibili. Questi ultimi traggono beneficio dalla presenza dei volatili che assolvono a significativi “servizi ecosistemici”⁹ per le loro colture di carciofi, nutrendosi di insetti parassitari che permettono di fare meno uso di fitofarmaci azotati, economizzando sui costi e migliorando la qualità delle proprie produzioni. Se gli attivisti ambientalisti sono motivati e animati da ragioni non solo ecologiche nel facilitare l'emergere di nuovi *habitat* che propongano alle cicogne siti più sicuri in cui costruire i loro nidi, con la messa a dimora di alti pali in legno e l'avvio di colture agro-ecologiche non industriali da cui a fine raccolto possono trarre alimento, gli agricoltori lo sono per i costi e benefici (soprattutto ecologici ed economici) che ricavano dai servizi ecosistemici prestati da questi volatili. Ragioni diverse che hanno portato però entrambi gli agenti umani (ambientalisti e agricoltori) a riuscire a stringere con gli agenti non-umani (le cicogne bianche) una sorta di *alleanza civica*, dando vita a un “sistema socio-ecologico”, in cui sono implicati oltre agli agenti umani (animati e motivati da certi valori, percezioni e comportamenti) e non-umani (locali e non) anche diversi livelli spaziali e temporali.¹⁰

⁹ Per “servizi ecosistemici” si intendono i costi-benefici valutabili da un punto di vista ecologico, sociale ed economico; per una loro valutazione si veda Padoa-Schioppa 2023.

¹⁰ Per sistemi socioecologici si intendono l'insieme di agenti e processi (valoriali, percettivi, comportamentali) e componenti biofisiche degli ecosistemi in cui vivono le persone che hanno un caratte-

L'obiettivo dei giovani attivisti ambientalisti niscemesi che animano il progetto *Geloi wetland* non è però solo quello di rigenerare ecologicamente la vivibilità più-che-umana attraverso azioni di *rewilding*, come la creazione di una foresta di piante da frutto e la creazione dei pantani tramite la raccolta delle acque, ma contempla anche attività agroecologiche di tipo produttivo e di valorizzazione territoriale di tipo turistico. Tra quest'ultime vi sono l'avvio del recupero della coltivazione del "carciofo nostrale", la coltivazione di grani antichi e di leguminose, nonché la creazione della tappa niscemesa del Cammino turistico della Via Francigena Fabaria, con il ripristino dell'antico selciato romano.

La produzione del "carciofo nostrale" che, per quanto ancora limitata, è già diventata un presidio *slow-food*,¹¹ la recente istituzione della tappa niscemesa del suddetto Cammino turistico e il sito storico-naturalistico della "Sughereta di Niscemi", diventato all'inizio degli anni Duemila Riserva regionale protetta, hanno rappresentato per l'amministrazione comunale di Niscemi le risorse su cui investire dal punto di vista identitario. Un investimento politico-economico, naturalistico e territoriale che ha rappresentato uno strumento di riscatto politico-sociale per la realtà economica e sociale locale, che all'inizio della seconda decade degli anni Duemila era ancora assoggettata agli interessi economici delle cosche mafiose gelesi. Questo processo di rivalse aveva avuto inizio con la protesta contro l'installazione militare americana del sistema satellitare del MUOS, che aveva dato vita al movimento regionale "no MUOS", per diversi anni protagonista della vita politica niscemesa, soprattutto femminile.¹²

Il sostegno alla riparazione socioecologica e alla valorizzazione territoriale del paesaggio agrario e rurale del gelese: l'impegno pubblico dell'antropologia

Il mio impegno pubblico in questo luogo simbolo dell'Antropocene in Sicilia ha preso avvio nell'ambito del progetto interdipartimentale dell'ateneo di Catania denominato *REVERSE: l'Antropocene capovolto*, che mi ha permesso di proseguire il lavoro di ricerca iniziato con il progetto *Ecofrizioni dell'Antropocene. Sostenibilità e patrimonializzazione nei processi di riconversione industriale*.

L'impegno è stato orientato verso due direzioni: la prima è andata a concretizzarsi nella realizzazione tra il 2021 e il 2022 di un laboratorio didat-

re non-lineare, non-scalare, auto-organizzanti, emergenziali e incerti; cfr. Brondizio, Ostrom, Young, 2009, *Connectivity and the Governance of Multilevel Socio-Ecological System: the Role of Social Capital*.

¹¹ <https://www.fondazione Slow Food.com/it/presidi-slow-food/carciofo-di-niscemi/>

¹² Si veda Lutri 2016.

tico con i docenti e gli studenti del Liceo scientifico e linguistico di Gela “Elio Vittorini”, dal titolo *Memorie del futuro e nuovi immaginari sul futuro: per una cittadinanza condivisa*. Un laboratorio finalizzato, oltre che a dare una adeguata formazione culturale (antropologica e storica) ai docenti sulla “grande accelerazione” antropocenica che ha conosciuto la vita economica e sociale del territorio gelese a partire dagli anni Sessanta, anche a fare raccogliere da parte della generazione post-industriale (i giovani studenti) le testimonianze orali inerenti la modernizzazione industriale, così come questa è stata vissuta dalla generazione industriale, direttamente o indirettamente coinvolta in questo processo storico che a detta di diversi testimoni gelesi ha prodotto profondi “sconvolgimenti”. Un laboratorio didattico che ha portato alla produzione del film documentario dal titolo *Sconvolgimenti*, le cui diverse presentazioni a Gela e in altri contesti, dentro e fuori dalla Sicilia, hanno suscitato un vivace dibattito pubblico riguardo alle scelte politiche economiche sullo sviluppo del gelese e all’emergere delle rovine del capitalismo (ambientali e sociali).

Dall’altra parte, l’impegno pubblico è stato orientato verso la collaborazione e il sostegno all’esperienza di riappropriazione territoriale e di rigenerazione socioecologica della vivibilità più-che-umana realizzata dai giovani attivisti ambientalisti niscemesi appartenenti alla LIPU, con il progetto *Geloi wetland*. L’osservazione e collaborazione con questo progetto di rigenerazione ambientale ed ecologica e di sviluppo economico territoriale, mi ha portato, da una parte, a trasformare il mio sguardo su questo paesaggio antropogenico segnato dalla presenza dell’economia e dell’ecologia delle piantagioni industriali fossili, orientandolo in senso *patchy* per quel che riguarda le conseguenze ambientali e sociali (eterogenee e irregolari). Un orientamento verso una prospettiva antropogenica che mi ha portato concretamente a prendere consapevolezza di come anche nelle situazioni segnate da degrado ambientale e sociale, tramite strutture paesaggistiche di “semplificazione modulare” generatrici di diverse forme di “proliferazioni ferali”,¹³ è possibile la rinascita della vivibilità più-che-umana (Tsing *et al.* 2019).

Dall’altra parte, a sperimentare ontologicamente come l’innovativa esperienza del progetto di rigenerazione ecologica *Geloi wetland* si configura come una “infrastruttura ambientale ed ecologica multispecie” (Kanoi *et al.* 2022; Krieg,

¹³ Nella prospettiva antropogenica *patchy* sostenuta da Anna Tsing e altri studiosi (2019), gli esempi forniti per le strutture paesaggistiche identificate come “semplificazioni modulari” sono quelli delle piantagioni agricole industriali, delle dighe, che sono modulari perché intercambiabili e trasportabili dovunque. Per quanto riguarda le strutture definite come “proliferazioni ferali” ci sono i paesaggi devastati dall’inquinamento fossile e nucleare, o la Pandemia da Corona-virus del 2020.

Barua, Fisher 2020), in cui attraverso la collaborazione contaminativa tra diversi tipi di agenti, umani e non umani (volatili, vertebrati, ecc.), si incontrano temporalità multiple (quelle ecologiche e quelle storico-antropologiche) che generano nuovi mondi materiali e sociali. Una infrastruttura multispecie il cui funzionamento è anche sostenuto da ecologie morali e politico-sociali che rende evidente quanto, come afferma Anna Tsing, il “creare mondi non è appannaggio solo degli uomini” (Tsing 2021, p. 50).

Un esempio di queste ecologie morali e politico-sociali viene dalle parole di uno degli attivisti ambientalisti di *Geloi wetland*, quando afferma:

Il nostro grano dà fastidio perché va contro la logica della raccolta precoce per un mercato vorace e ingordo. Va contro a chi non sa attendere i ritmi della natura, di quaglie, strillozzi, cappellacce e beccamoschini intenti a completare la loro nidificazione nei campi di frumento.

Il nostro grano è odiato da chi ci vede non raccogliarlo per intero, perché una parte è lasciata a perdere e funge da banca semi e dispensa alimentare per i granivori.

Il nostro grano irrita, perché quando lavoriamo, scacciamo i mali e le difficoltà innescando sorrisi e non roghi. Il nostro grano è salvo, grazie ai nostri operatori paladini della biodiversità (Manuel Zafarana, agosto 2022).

Alcuni attori pubblici locali stanno iniziando a sostenere anche politicamente questa innovativa infrastruttura ambientale ed ecologica multispecie, vedendola come un'opportunità identitaria per la rinascita ecologica e lo sviluppo territoriale, senza ricorrere a strategie di marketing turistico omologanti per favorire lo sviluppo economico come lo è quella del “borghismo”.

L'impegno pubblico antropologico a sostegno dell'innovativo e creativo progetto di riparazione socioecologica *Geloi wetland* si è anche concretizzato nella partecipazione a momenti di confronto e di riflessione critica transdisciplinare organizzati in ambito accademico e non, intorno al ruolo di questo tipo di progetti che non sono solo rivolti alla tutela della biodiversità ma anche alla rigenerazione socioecologica e alla valorizzazione territoriale¹⁴ tramite l'infrastrutturazione non tecnologica di questo territorio, diversamente dal suo recente passato.

¹⁴ Si veda la partecipazione di *Geloi wetland* al primo Convegno nazionale della Società Italiana di Storia Ambientale (SISAM) organizzato all'Università di Catania nel settembre del 2022 e alla *Giornata internazionale della Terra 2024* organizzata il 17 aprile all'Università di Catania tra l'*Environmental Humanities Lab* e l'Orto botanico, dal titolo *Le aree umide siciliane: tra recupero e rigenerazione socioecologica*.



Conclusioni

In questo contributo è stato evidenziato attraverso le diverse connotazioni cromatiche (bianco-nero-multicolore) quali sono state le principali e significative trasformazioni territoriali che ha conosciuto il paesaggio agrario e rurale di Gela (costiero e di pianura) a partire dagli anni Sessanta, con l'insediamento tecnologico delle piantagioni industriali fossili (agricole e petrolchimiche), sostenuto dalla modernista cultura estrattiva, che hanno profondamente degradato l'ambiente sino agli anni Duemila, con l'emergente innovativo progetto di riparazione socioecologica *Geloi wetland*. Un progetto sostenuto da *agency* multispecie (la volontà politica e sociale di riappropriarsi della terra abbandonata e degradata sostenuta da una cultura rigenerativa e la costruzione di nuovi *habitat* da forze agenti non umane), che sta configurando l'emergere di un mondo più-che-umano tramite pratiche di produzioni agroecologiche e di valorizzazione territoriale attraverso la creazione di percorsi ecoturistici, con cui l'Università di Catania ha avviato una proficua collaborazione e contaminazione culturale ed ecologica.

Bibliografia

AA.VV.

2021 *La fascia trasformata del ragusano. Diritti dei lavoratori, migranti, agromafie e salute pubblica*, Sicilia Punto L, Ragusa.

Bindi, L. (ed.)

2022 *Bio-Cultural Heritage and Communities of Practice. Participatory Processes in territorial Development as a Multidisciplinary Fieldwork*, Salento University Publishing, Lecce.

Brondizio, E.S., Ostrom, E., Young, O.R.

2009 Connectivity and the Governance of Multilevel Socio-Ecological System: the Role of Social Capital. *Annual Review of Environmental Research*, 34, pp. 253-278.

Brondizio, E.S., Gatzweiler, F., Zagafos, C., Kumar, M.

2010 Socio-cultural context of ecosystem and biodiversity valuation", in M. Kumar, (ed.), *The Economics of Ecosystems and Biodiversity*, Eartscan Press, London, pp. 150-181.

Corona, G.

2023 *L'Italia dell'Antropocene. Percorsi di storia ambientale tra XX e XXI secolo*, Carocci, Roma.

De Filippo, A.

2016 *Per una speranza affamata. Il sogno in Sicilia nei documentari dell'Eni*, Kaplan edizioni, Torino.



- Kanoi, L., Koh, V., Lim, A., Yamada, S., Dove, M.R.
2022 What is Infrastructures? What does It Do? Anthropological Perspectives on the Workings of Infrastructure(s). *Environmental Research*, 2, pp. 1-13.
- Krieg, L., Barua, M., Fisher, J.
2020 Introduction. Ecologizing Infrastructures: Infrastructural Ecologies. *Society & Space*, <https://www.societyandspace.org/forums/ecologizing-infrastructure-infrastructural-ecologies> (consultato il 15/5/2024).
- Lutri, A.
2016 Contro le antenne MUOS: l'emergere di nuove reti e di nuove soggettività in Sicilia. *Dialoghi Mediterranei*, <https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/contro-le-antenne-muos-lemergere-di-nuove-reti-e-di-nuove-soggettivita-in-sicilia/> (consultato il 15/5/2024).
- Padoa-Schioppa, E.
2023 *Storia ecologica dell'Europa. Un continente nell'Antropocene*, Il Mulino, Bologna.
- Pimbert, M.P., Moeller, N.I., Singh, J., Anderson, C.R.
2021 Agroecology and Livelihoods Collaborative. *Oxford Research Encyclopedia of Anthropology*, <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190854584.013.298ity>.
- Scaramelli, C.
2021 *How To Make a Wetland. Water and Moral Ecology in Turkey*, Stanford University Press, Stanford.
- Teti, V.
2022 *La restanza*, Einaudi, Torino.
- Tsing, A.L., Mathews, A.S., Bubandt, N.
2019 Patchy Anthropocene: Landscape Structure, Multispecies History, and the Retooling of Anthropology. *Current Anthropology*, Supplement 20, pp. 186-197.
2021 *Il fungo alla fine del mondo. Le possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo*, Keller edizioni, Rovigo.
- Turco, A.
2018 *La città a sei zampe. Cronaca industriale, ambientale e operaia di uno tra i maggiori petrolchimici d'Europa*, Villaggiomaori edizioni, Catania.
- Zafarana, M.A. et al.
2020 La cicogna bianca *Ciconia Ciconia* in Sicilia: aggiornamento a trent'anni dalla colonizzazione. *Naturalista Siciliae*, IV, XLIV (1-2), pp. 95-114.

Addendum



**I find it kind of funny,
I find it kind of sad**

Ivan Severi, Ricercatore indipendente
ORCID: 0000-0002-3753-8707, ivan.severi@email.com

DISCLAIMER: quanto scritto nelle pagine a venire si basa solo ed esclusivamente sull'esperienza e sulle percezioni dell'autore, non pretende in alcun modo di essere una riflessione di carattere scientifico. Nessun antropologo/o è stato maltrattato/o o ucciso/o nella realizzazione di questo contributo.

Love/Fear

Sulla lavagna è disegnata una linea orizzontale, a una estremità è scritto "love" mentre all'altra "fear", è il primo degli esercizi proposti da Jim Cunningham, guru interpretato da Patrick Swayze, in una videocassetta trasmessa da un televisore a tubo catodico.

L'insegnante, con i capelli raccolti e una camicia azzurra con fantasie di dubbio di gusto, si avvicina agli studenti e consegna delle carte: "Su ognuna di queste schede c'è un personaggio con un problema che riguarda la linea della vita". Gli studenti non paiono troppo convinti.

"Adesso leggeremo i vari problemi ad alta voce e metteremo una x sulla linea della vita nel punto più indicato", una ragazza è chiamata alla lavagna e svolge il compito senza questionare.

Donnie è chiamato alla lavagna, legge in modo svogliato.

"Ling Ling trova un portafogli pieno di soldi, lo riporta all'indirizzo sulla patente ma si tiene i soldi che sono nel portafogli...", ridacchia, "Mi scusi signora Farmer, non capisco". "Devi solo fare una x sulla linea della vita al punto giusto".

"No, lo so cosa devo fare, è che non capisco. Non può dividere tutto in due categorie, non è così semplice".



I find it kind of funny, I find it kind of sad

“La linea della vita si divide in questo modo”.

“Ma la vita non è così semplice”, Donnie inizia a spazientirsi, “che importanza ha se Ling Ling si tiene i soldi? Non ha niente a che vedere con la paura e l’amore”.

“Paura e amore sono le più profonde emozioni umane”.

“Certo, ma lei non mi ascolta quando parlo... ci sono altre cose che vanno prese in considerazione. Non so, lo spettro completo delle emozioni umane... Non è corretto raggruppare tutto in due categorie per poi alla fine negare tutto il resto!”, Donnie si avvicina con fare aggressivo all’insegnante.

“Se non completerai l’esercizio, avrai uno 0 sul mio registro”, risponde la donna con fare di sfida.

Donnie si guarda attorno sconcertato e gonfia i polmoni per rispondere.

Stacco.

Nella scena successiva Donnie si trova nell’ufficio del preside con i genitori, dove la signora Farmer, visibilmente alterata e con la voce stridula, testimonia di essere stata invitata a “inserire a forza la linea della vita dentro il mio ano!”

Il padre di Donnie soffoca una risata in un colpo di tosse.

Quando ho letto l’appello *Precarizzazione delle sfere della vita, lavoro accademico e professionalizzazione dell’antropologia*, proposto da Carolina Vesce e Irene Falconieri per il Forum di *Antropologia Pubblica*, mi sono sentito come Donnie Darko in questa scena. Da un po’ di anni, a dire il vero, accade. Conosco le curatrici da tempo, non è certo la prima volta che discutiamo di questi temi. Ho scritto loro in privato dicendogli all’incirca che “non è corretto raggruppare tutto in due categorie per poi alla fine negare il resto”, non c’era posto per me nella loro linea della vita. Quello che mi veniva chiesto di fare era un esercizio di riduzione, un’esca irresistibile per tanti colleghe e colleghi, lo so fin troppo bene a causa del ruolo che ho rivestito per sette lunghi anni nel mondo associativo dell’antropologia italiana. Come presidente dell’Associazione nazionale professionale italiana di antropologia (ANPIA) ho visto transitare un discreto numero di antropoghe e antropologi. A differenza delle altre associazioni di antropologia in Italia, l’ANPIA ha sempre vissuto un forte turn over che, con un calcolo molto approssimativo, si può stimare nell’ordine del 30% dei soci. Le ragioni sono variegiate, alcune persone si saranno avvicinate incuriosite o con aspettative che poi sono state tradite. Altre hanno attraversato l’associazione per un solo anno, come meteore, senza concedere nemmeno una possibilità di incontro. Pochissimi i soci e le socie che avessero incarichi di livello superiore a quello di docente a contratto. Giovani in buona parte, oppure soggetti che da anni orbitavano ai confini del terreno della ricerca, se non completamente al di fuori. Altre ancora hanno sostato nell’associazione, come fosse una trincea, da cui tentare la conquista di una piccola porzione di un territorio considerato



ostile: quello dell'università. Per loro fortuna, in alcuni casi, in modi diversi, il progetto di conquista è riuscito. Magari qualcuno/a di loro si prepara a resistere all'assalto di altri/e disposti/e a tutto per gli stessi, sempre più esigui, scampoli di cattedra. Credo che queste persone non abbiano alcuna difficoltà a collocare la x sulla linea della vita. Il mondo appare chiaro, lineare, semplice: Rtd-B o precari(e) per sempre.

Da questo punto di vista la mia valutazione in merito al lavoro svolto dall'associazione è fallimentare: coloro che hanno maturato una visione professionale dell'antropologia come prospettiva di vita, lavoro, impegno, sono un numero assolutamente residuale. Gli e le insoddisfatte, coloro che non sapevano dove sedersi e sono capitati nell'A, quelli e quelle che avevano solo bisogno di una trincea, i colleghi e le colleghe per cui l'eventuale idea di lavorare fuori dall'accademia non è mai stata altro che un piano "b" sono i veri rappresentanti del panorama antropologico italiano.

Abbiamo fallito, ci siamo limitati/e a fare l'associazione professionale ma non abbiamo fatto i e le professioniste.

Questi sono alcuni dei temi che ho affrontato il 20 luglio, a Montesole, durante la prima giornata del SIMposio della conflittualità sociale 2023. Il dialogo *Lavoro, precariato, forme di autonomia e di organizzazione* ha visto partecipare, oltre a me, la storica del precariato Eloisa Betti, RedACTA, ramo dedicato ai professionisti in ambito editoriale di ACTA, l'associazione dei freelance, e le stesse Irene Falconieri e Carolina Vesce. Scopo del dialogo era quello di affrontare il ruolo dei professionisti come elemento cardine e caratterizzante dell'attuale conformazione del mercato lavorativo. Peccato che, in modo non così imprevedibile, queste buone premesse si siano schiantate contro un muro di gomma. Nonostante la platea fosse costituita non da antropologi e antropologhe, ma principalmente da storici e storiche, si è finito inevitabilmente per collocare delle x sulla stessa linea della vita. Il punto è che non c'è nulla di specifico, di caratterizzante, di distintivo nelle esperienze di antropologi e antropologhe. Tutte le discipline che non sono riuscite, per ragioni ampiamente dibattute, a legittimarsi in una dimensione professionale traducono i loro discepoli in aspiranti accademici frustrati, il cui livello di frustrazione monta quanto più diventano ripidi i gradini della piramide che cercano di scalare. Elemento interessante, da questo punto di vista, è che il vertice della piramide è lo stesso da qualsiasi prospettiva disciplinare lo si guardi, perché la disciplina non è altro che una connotazione del ruolo che costituisce il vero e unico traguardo: il professore ordinario.

Che dignità lavorativa ci potrà mai essere per un gruppo di persone accomunate solamente dal fatto di condividere lo stesso piano "b"? Ancor peggio se il piano "a" è comunque condiviso ma si regge su un eterno scontro fratricida. Ecco dispiegarsi sotto i nostri occhi la linea della vita: da un lato "love", la carriera



I find it kind of funny, I find it kind of sad

accademica costituita dal ruolo di professore ordinario, dall'altra "fear", una vita connotata dal precariato e dall'insoddisfazione. Come falene questi *dividui* schizofrenici, i laureati e le laureate in scienze definite umanistiche, continuano a schiantarsi su questa barra al neon e non riescono a immaginare nessun mondo al di fuori di quello in cui da un lato si affrontano in una infinita guerra di posizione e dall'altro si rassegnano a dover collaborare per un piano "b" che non interessa, in fondo, quasi a nessuno.

Masahiro Mori, ormai oltre quarant'anni fa, ipotizzò la distorsione cognitiva denominata *bukimi no tani genshō*, poi tradotto con *Uncanny valley*: la valle del perturbante. Quanto più una macchina assume una forma prossima a quella umana e tanto più aumenterebbe l'affinità dal punto di vista emotivo degli esseri umani nei suoi confronti: un robottino suscita un trasporto maggiore rispetto a un personal computer. Ciò vale fino a un certo livello di somiglianza, quando il robot diventa un automa molto simile all'uomo, il livello di empatia precipiterebbe di colpo. La tendenza si invertirebbe allorché il robot divenisse in tutto e per tutto uguale all'essere umano, e quindi sostanzialmente indistinguibile. Qualcosa di troppo simile, ma comunque diverso, tenderebbe quindi a collocarsi nell'ambito della stranezza e della repellenza. Che l'antropologia stia attraversando la sua *uncanny valley* e il sentimento di repulsione nei confronti del lavoro professionale derivi dal suo essere così simile al lavoro vero, eppure non sufficientemente indistinguibile da esso?

They made me do it

Donnie imbraccia un'ascia e segue Frank nel suo costume da coniglio spaziale lungo un corridoio sotterraneo, raggiunge una grossa tubatura e la colpisce. Il giorno dopo, alla fermata dell'autobus, si sparge la voce che la scuola sia chiusa perché allagata. L'ascia verrà rinvenuta conficcata nella testa del cinocefalo mascotte della scuola di Middlesex. Ai piedi della statua è stato scritto con una bomboletta spray "They made me do it".

Pochi giorni prima, Donnie, aveva commentato in classe il racconto di Graham Greene I distruttori, che vede un gruppo di giovani entrare nella casa di un vecchio: "Lo dicono anche loro, quando allagano e fanno a pezzi la casa, che distruggere fa parte del processo creativo, perciò bruciare i soldi è una provocazione. Vogliono vedere che cosa succede a sfasciare il mondo... Vogliono cambiare le cose".

Non è né la prima né l'ultima azione che Donnie compie, quasi in uno stato di trance, seguendo le istruzioni di Frank. Alcuni giorni dopo, esattamente come era accaduto a Ling Ling nella carta capitata in sorte a Donnie durante l'esercizio della linea della vita, il nostro trova il portafogli di Jim Cunningham sul marciapiede di fronte a quella che si rivela essere la sua villa.



*“Adesso sai dove abita”, la voce di Frank gli risuona nella mente.
Nottetempo, Donnie si introduce nella casa del predicatore, la cosparge di benzina e le dà fuoco. I pompieri, impegnati a domare le fiamme, troveranno una stanza segreta, “una specie di porno-prigione per minori”, riporteranno i media.*

Sebbene le visioni si rivelino essere una sorta di superpotere, nella realtà dei fatti osserviamo Donnie vittima di una serie di episodi di dissociazione schizofrenica. Il giovane, seguendo i suggerimenti di Frank, si rende protagonista di atti distruttivi che sembrano però necessari alla risoluzione del paradosso temporale in cui lui e il mondo che vive sono prigionieri.

Una delle cose più complesse del mio settennato alla presidenza di ANPIA riguardava la gestione della credibilità, da un lato nei confronti dei soci e delle loro aspettative, in linea puramente teorica orientate alla professionalizzazione, dall'altro nei confronti del mondo in cui l'antropologia vede la sua unica legittimazione: l'università. In terzo luogo, nei confronti degli eventuali committenti dell'antropologo professionista, sostanzialmente chiunque non rientrasse nelle due categorie precedenti. A volte mi trovavo a interpretare il ruolo del kamikaze e altre volte quello della scimmietta ammaestrata, a volte quello del compassato presidente e altre volte quello del sindacalista di piazza. In ogni caso si trattava sempre di trovare un bilanciamento nei tempi capace di arginare l'area della pura militanza e quella dedicata all'investimento necessario alla costruzione di una reale dimensione lavorativa, il che spesso sembrava veramente molto distante dall'operato dell'associazione.

25 luglio 2022, chat di WhatsApp

Carolina Vesce:

<https://riviste-clueb.online/index.php/anpub/announcement/view/4>¹

Non ti puoi sottrarre

Inizia a scrivere

Ivan Severi:

ma Vesce, io non mi riconosco in questa chiave di lettura

non sono precario

non sono stato escluso da nessuno

faccio quello che voglio e come lo voglio

¹ Ultima consultazione 01/11/2023.



I find it kind of funny, I find it kind of sad

Carolina Vesce:

Ivan, sei un etnografo?

[...]

Ivan Severi:

quando qualcuno mi paga per farlo sì

27 luglio 2022, chat di WhatsApp

[...]

Ivan Severi:

i 5 punti sono tutti in negativo
instabilità
inadeguatezza
precarizzazione
ho speso tutta la vita per non essere una vittima
e non lo sono
non accetto di essere rinchiuso in questa categoria

Irene Falconieri:

Nessuno si percepisce come vittima, almeno non io. Questo non vuol dire negare il fatto che agiamo all'interno di una tendenza ormai radicata di quel tipo e che l'essere o non essere una vittima o, meglio la possibilità di non giocare quel ruolo dipende da una serie di condizioni che non tutti possiedono e di strumenti che non tutti sanno esercitare
è lo stesso discorso delle reazioni a una crisi o a un disastro

Ivan Severi:

non è questo che emerge dal testo
date per scontato una lettura del mondo
che non è la mia
io trent'anni fa non avrei potuto fare quello che faccio
ho scelto di essere un professionista e ringrazio le condizioni attuali

È da tempo che mi ripeto che è il caso di darci un taglio, negli ultimi tempi dormo poco e male, sono nervoso e inquieto. Di settimana in settimana le notazioni sulla mia agenda si infittiscono, gli impegni che prendo sono sempre più proiettati al futuro. A inizio settembre mi trovo nelle condizioni di fissare appuntamenti per gennaio e febbraio 2024.

Ho aperto la partita Iva nel 2019, codice Ateco 722000 (Ricerca nel campo delle scienze sociali e umanistiche), avevo 36 anni. Tardi, decisamente tardi (in re-

altà l'avevo già fatto una decina di anni prima, ma questa è un'altra storia), fino ad allora avevo fatto tanti lavori diversi, ma non avevo mai investito sull'antropologia al cento per cento.

Il mio modo di relazionarmi con l'antropologia è anomalo da tempo, ho sempre ritenuto riduttivo l'epiteto di portatori sani di senso critico e pensato invece che l'idea di essere utili a qualcuno non fosse poi così malvagia. Con il passare degli anni, l'etichetta di "tecnici dell'antropologia", che Cristina Papa attribuì nel lontano 2013 agli eventuali soci di un'associazione professionale che era lontana dal nascere, non mi pare poi così balzana. Nessuno vieta a un tecnico di occuparsi anche di teoria, di compiere analisi raffinatissime, di essere in grado di imbastire grandi quadri interpretativi del reale e muoversi dal livello micro a quello macro con perizia e competenza. Ciò non toglie che, quando si sveglia ogni mattina, e per la maggior parte dei giorni della sua vita, un antropologo professionista si troverà nelle condizioni di rispondere al meglio delle sue possibilità a una richiesta più o meno chiara, sempre *problem oriented*, probabilmente da riformulare in un quesito che non avrà le connotazioni di un problema scientifico. Nella mia esperienza questo si è tradotto nel contributo alla costruzione di piani di ricerca e intervento strutturati su budget e tempistiche, soggetti attuatori e a vario titolo coinvolti e consulenze tecniche di metodo. Sta a me tradurre questo a un livello diverso o meno. È una scelta, non una imposizione proveniente dall'esterno. Una scelta che spesso ha a che fare con una riflessione: come voglio spendere il mio (poco) tempo libero? Perché i soldi per vivere provengono dalla prima attività, non certo dalla seconda, e la prima attività assorbe più del tempo che vorrei dedicare al lavoro.

La necessità di gestire il mio egocentrismo, la mia megalomania, le mie forme di compulsione mi stanno conducendo alla ricerca di modalità di legittimazione sociale lontane dal contesto dell'antropologia. Il che significa che la scrittura scientifica è un modo sempre meno allettante di spendere il suddetto (poco) tempo libero. Il riconoscimento dei miei pari non costituisce più un elemento di interesse o, meglio, non è misura del mio successo lavorativo. Oppure forse non percepisco più gli antropologi come miei pari: ho scelto di fare il ricercatore sociale, non il critico umanista.

Nel 2018, dopo una lunga serie di lavoretti di sussistenza, ho deciso di chiudere i conti in sospeso con l'università. Qualsiasi eventuale aspettativa di relazione stabile con essa era lontana dalla mia sensibilità. Probabilmente non avevo subito il fascino irresistibile della carriera universitaria, quella che nelle retoriche che mi circondavano pareva assumere i toni di un dato oggettivo di realtà. Avevo terminato un dottorato senza borsa, molto faticosamente e con qualche escamotage. Uno di questi mi aveva condotto a vivere in una "comunità di reinserimento per ex-tossicodipendenti" per quasi due anni (e



I find it kind of funny, I find it kind of sad

scoprire così quello che sarebbe diventato il mio campo d'elezione) e a cercare poi il bandolo della matassa in un laboratorio di ricerca a Parigi. Tre anni faticosi e ben poco redditizi, che mi avevano fatto pensare che l'università italiana avesse un debito nei miei confronti, sia perché non credevo mi avesse fornito gli strumenti sufficienti a costruirmi una carriera professionale che dal punto di vista economico. Da qui la decisione di intraprendere un altro percorso dottorale, con lo scopo di appianare quel debito. Non ero certo della fattibilità dell'idea, visto che la domanda alla base del progetto era esplicitamente formulata per dialogare con uno specifico contesto lavorativo, finché non sono risultato vincitore di una posizione con borsa in una università italiana. Indubbiamente ero spinto anche dalla possibilità (per la prima volta) di avere un'entrata economica connessa al mio ambito di interesse, cosa che non mi distingue in alcun modo da tutte le ricercatrici e i ricercatori del mondo (nonostante il divieto sacrale che ammanta questo tema). Seppur in quel confine ambiguo, tra termine di un percorso di studi e (non) accesso a una posizione di ricerca che caratterizza il percorso dottorale, potevo godere di tre anni di relativa tranquillità economica e occuparmi in maniera più sistematica della costruzione di una posizione professionale. Ed è quello che ho fatto: così come accade più comunemente a chi svolge dottorati in alcuni ambiti scientifici, anche io intendevo mettere in piedi la mia start-up. Questo non significa che non abbia svolto il mio lavoro (quello che si richiede al dottorando) al meglio delle mie possibilità, semplicemente non ho mai visto nel prosieguo della carriera accademica lo scopo del dottorato, e forse è questo l'aspetto che mi distingue da molte altre ricercatrici e molti altri ricercatori di area umanistica. Avevo intuito che quella particolare area del sociale che avevo scoperto attraverso la comunità di reinserimento fosse permeabile, seppur una figura professionale come quella che avevo in mente non esistesse. Solo anni dopo avrei anche avuto gli strumenti per leggere gli effetti di un'ampia e articolata trasformazione, frutto di un ricambio generazionale in atto nel privato sociale italiano, che con il senno di poi forse mi aveva avvantaggiato, ma non è questa la sede per parlarne.

Sono stati tre anni di sperimentazione del mondo accademico per certi versi più consapevoli, ho respirato il clima e osservato le dinamiche interne. Anche quel percorso è arrivato a una sua conclusione, alla fine del terzo anno e a tesi inviata a referaggio era tempo di implementare la mia attività lavorativa. Avevo messo in conto che i revisori esterni avrebbero potuto accogliere negativamente il lavoro, avevo anche valutato candidamente che, se si fosse deciso per un rinvio, avrei rinunciato a discussione e titolo. Purtroppo, non potevo permettermi sei mesi di lavoro non pagati e in fin dei conti un titolo di dottorato ce l'avevo già. Fortunatamente questa evenienza non si presentò e, complice



la Dis-coll² appena estesa agli ex dottorandi, sono riuscito anche a mantenermi economicamente negli ultimi mesi che hanno preceduto il mio trasferimento a Torino, città dove opera uno degli enti con cui ero più interessato a lavorare, il Gruppo Abele.

Quello è stato il vero momento in cui ho iniziato a imbastire la mia professione, ho eliminato tutti i lavori di sussistenza, messo alle spalle rapporti che, onde evitare processi pubblici e minacce di azioni legali, derubricherò in atteggiamenti travalicanti l'opportuno confine tra privato e professionale e incuranti della relazione gerarchica in essere, e ho investito la totalità del mio tempo in attività connesse alla costruzione di una posizione in uno specifico mercato. Ho bussato alla porta del Gruppo Abele, ho svolto una ricerca multisituata per un committente privato connessa alla salute dei consumatori di sostanze stupefacenti e ho cominciato a collezionare docenze a contratto. Gli insegnamenti a contratto per me sono sempre stati una grande risorsa e non un triste "contentino", forme di integrazione economica all'attività principale senza il vincolo del lavoro dipendente che altre forme di collaborazione con il sistema accademico comportano.

Il 2019 è stato l'anno di transito, quello in cui gli incarichi in ritenuta d'acconto hanno superato in maniera importante la soglia psicologica dei 4.800 euro annui. Si trattava di scegliere se saltare o meno, e io ho saltato. Dal 2019, il fatturato ha visto un costante aumento, nel 2021 ho fatto un secondo salto, molto più rischioso e spaventoso del primo, ho acceso un mutuo e ho comprato un piccolo appartamento da adibire a studio, con lo scopo specifico di svolgere al suo interno la professione di antropologo. Ho fatto tutte le mie scelte, e ho preso tutte le mie decisioni, come investimenti su una carriera lavorativa cesellata in diversi anni; non sono mai stato e non mi sono mai sentito precario.

Ma forse qualche sintomo della vittima lo manifesto, anche se non secondo la narrazione di moda dell'*underdog*. Wikipedia mi conferma che:

Il workaholic,³ essendo assillato dal lavoro, ha sbalzi adrenalinici elevati. È adrenalino-dipendente. Ciò determina aggressività a livello familiare e con i colleghi; è sempre sicuro di sé, invincibile, arido, concentrato sul successo professionale. Tende a voler avere tutto sotto il suo controllo. [...] Dorme poco, le sue forze lavorative sembrano inesauribili.

² "Indennità di disoccupazione mensile "DIS-COLL" per collaboratori coordinati e continuativi, assegnisti e dottorandi di ricerca con borsa di studio che sono inoccupati e iscritti alla Gestione Separata" (<https://www.inps.it/it/dettaglio-scheda.schede-servizio-strumento.schede-servizi.dis-coll-indennit-mensile-di-disoccupazione-50183.dis-coll-indennit-mensile-di-disoccupazione.html>).

³ https://it.wikipedia.org/wiki/Dipendenza_dal_lavoro (consultato il 01/11/2023).



I find it kind of funny, I find it kind of sad

E poi sottolinea come: “Raramente il fenomeno si manifesta nei dipendenti in quanto è loro precluso il rientrare al lavoro dopo la timbratura. I settori colpiti sono la libera professione: artigiani, avvocati, commercialisti, manager”.
Scrivo questo pezzo in momenti diversi, quasi sempre in viaggio o in trasferta, a orari improbabili, il mio consumo è controllato ma compaiono cenni di problematicità, guardandomi alle spalle il peggioramento è innegabile.

Svegliati, Donnie!

Frank compare a Donnie mentre si trova in un cinema deserto, sullo schermo le immagini de La casa, seduta al suo fianco Gretchen, la ragazza di cui è innamorato, addormentata.

“Perché indossi quello stupido costume da coniglio?”

Pausa.

“Perché indossi quello stupido costume da uomo?”

In sottofondo la musica struggente di Michael Andrews.

23 ottobre 2023, ore 6:05, Intercity 503 da Torino Porta Nuova a Genova Piazza Principe.

Riprendo in mano questo file per l’ennesima volta, ci lavoro a blocchi di quarti d’ora. In questo periodo vado spesso a Genova, in media due giorni la settimana, in genere il lunedì e il martedì. Controllo l’albergo che mi hanno prenotato; la settimana scorsa ho dovuto attraversare la città sia per raggiungerlo la sera, sia per raggiungere il luogo della formazione il giorno successivo. Inconvenienti del mestiere, non sempre chi sta in segreteria riesce a ragionare come chi è in trasferta.

Nel bando vinto ormai più di quattro anni fa dall’Università della Strada (UdS) Gruppo Abele è prevista la formazione e la supervisione per tutta l’area del welfare territoriale del comune. Ogni anno si concordano tematiche e si definiscono gli ambiti su cui intervenire. L’incarico ligure è molto importante per l’UdS e ha un valore simbolico per me. È stato, infatti, grazie a esso che sono ufficialmente entrato a far parte dell’équipe che aveva anche prodotto i testi e le riflessioni su cui mi ero formato. La garanzia di un certo quantitativo di entrate per i tre anni successivi è stato il movente che ha giustificato la scommessa sull’antropologo. Faccio parte del gruppo come consulente, il che significa che formalmente potrebbero decidere di fare a meno di me in qualsiasi momento. La situazione in realtà è più complessa e va oltre il semplice *gentlemen agreement*. Siamo una piccola impresa sociale composta da quattro dipendenti e tre consulenti, nata a seguito della riforma

del terzo settore⁴ che ha portato il Gruppo Abele a divenire una fondazione, e una serie di équipe prima comprese al suo interno a divenire entità a sé stanti. Il lavoro è molto e molto spesso in trasferta. Lavorare nella formazione e nella consulenza per i servizi sociali significa sapersi adattare. Non si tratta solo di muoversi fisicamente laddove è necessario, ma anche avere la flessibilità sufficiente a saper adeguare un impianto metodologico ad ambiti molto distanti tra loro. Per questo mi capita sempre più spesso di non occuparmi solamente di educativa di strada, servizi di riduzione del danno, consumi e dipendenze – i temi che maneggio e su cui mi sono formato –, ma di accompagnare operatori che agiscono in contesti svariati. Negli anni mi sono costruito una certa expertise su strumenti e metodologie di programmazione, monitoraggio e valutazione, che ho avuto modo di sperimentare in contesti differenti. Il laboratorio itinerante tra gli ambiti territoriali sociali del territorio genovese, che intercetta le assistenti sociali nelle sedi di lavoro, l’ho inventato da zero. Da diversi anni è in corso l’aggiornamento dello strumento di progettazione individuale dell’area anziani. Il problema da risolvere per il committente sta nella difficoltà di comprensione da parte degli assistenti sociali della logica alla base di questa modalità di progettazione e nella resistenza all’adozione dello strumento stesso. Si tratta di uno strumento di programmazione, monitoraggio e valutazione multidimensionale che invita a una lettura dei bisogni e del contesto fatta in modo strutturato, riportata in modo comprensibile e capace di dare conto delle azioni svolte e dell’impatto di queste azioni sulla vita dell’anziano. Non c’è dubbio che si tratti di una delle chiavi lettura dell’antropologia applicata. A questo si unisce il fascino dell’osservazione dei servizi dall’interno, quartiere per quartiere, il venire a contatto con comportamenti e mondi distanti che volgarmente vengono racchiusi nella categoria di “culture di servizio”. Su ognuno di loro si potrebbe scrivere una monografia.

Il lavoro con l’UdS è solo uno degli incarichi che ho. Spesso il martedì sera rientro e il mercoledì mattina riparto. Mercoledì e giovedì sono i giorni che dedico alla didattica. Da un po’ di anni ho tre corsi regolari, tutti indirizzati a designers: all’Isia di Faenza, sia nel triennio che nei due bienni di specializzazione, e alla Naba di Milano, nel biennio in Social design. La chiusura dei percorsi Pre-fit⁵ per l’insegnamento nella scuola secondaria mi ha alleggerito da questo punto

⁴ Si veda la legge 6 giugno 2016, n. 106, “Delega al Governo per la riforma del Terzo Settore, dell’impresa sociale e per la disciplina del servizio civile universale” e successive.

⁵ Fit sta per Formazione iniziale e tirocinio. Si tratta del sistema di reclutamento per la scuola secondaria istituito attraverso il D. Lgs 59/2017, che prevedeva, tra le conoscenze di area trasversale, anche le discipline M-DEA/01.



di vista: ci sono stati periodi in cui le ore d'aula di sola didattica oscillavano tra le 250 e le 300 l'anno. Per fortuna che a un certo punto i corsi finiscono. Il venerdì è un giorno senza destinazione specifica. A volte lo utilizzo per ulteriori incarichi, altre volte viene assorbito dai miei clienti più grossi: è il giorno in cui cadono le riunioni d'équipe di UdS, quello in cui mi occupo del coordinamento dei corsi dell'Isia, e in cui curo la contabilità e burocrazia nei periodi più intensi (quelli in cui sto veramente in viaggio per quattro giorni la settimana). Da tre anni a questa parte sono abbastanza bravo nella gestione delle giornate, il che significa che solo saltuariamente mi capita di lavorare di sabato. Le altre giornate però possono benissimo iniziare alle 5 di mattina e terminare alle 23. Le curatrici del forum mi scrivono che sono in ritardo con la consegna. Rispondo come ormai faccio abbastanza spesso in questi casi, che non so se e quando consegnerò (questo lo consegnerò, sono a buon punto ormai). Quando ero più giovane e leggevo gli articoli di Marietta Baba sui *practice anthropologists* in America, mi sollazzavo all'idea del momento in cui questi non trovavano più utile investire tempo nella scrittura. Questo non significa che non producessero documenti, ma che ogni eventuale scritto che facevano era pagato per avere una forma (un report, una relazione, un intervento, ecc.) o era per puro piacere, costruito nei tempi che ritenevano opportuni, con il tono e il linguaggio che preferivano e senza la necessità di rispondere a una serie di regole che costituiscono una soglia d'accesso. È la soglia tra ciò che è scientifico e cosa non lo è, tra ciò che è scritto in modo da essere accettato da una specifica comunità e cosa viene respinto, ma principalmente la soglia costituita da ciò che è utile ai fini di una eventuale carriera universitaria. È una delle tante soglie di scrematura progressiva del personale universitario che si sono rese necessarie a seguito dell'affermarsi dell'istruzione di massa, un sistema che è diventato negli anni un'idrovora di tempo, soprattutto per coloro che uno stipendio fisso non ce l'hanno. Per gli strutturati mettersi in salvo è più semplice, come accade per chiunque abbia un qualsiasi reddito derivante da una posizione. Per gli altri sembrano esserci due possibilità: diventare antropologi professionisti, e sottrarsi così alla necessità di qualsiasi valutazione scientifica, o seguire il modello di Michael Taussig, che in un workshop di qualche anno fa affermava serenamente di dedicarsi esclusivamente alla scrittura di libri, strumenti che gli consentono di dire quello che vuole e non sottostare a regole che sembra nessuno abbia scelto di darsi ma alle quali nessuno pare in grado di sottrarsi (pena quella di doversi accontentare del piano "b"). Quelli come Michael Taussig sono decisamente pochi, gli antropologi professionisti forse ancora meno. Fino a pochi anni fa l'università italiana era ancora popolata da persone per cui, in un modo o nell'altro, il passaggio da laureato a professore ordinario era stato un semplice e naturale slittamento. Il dottorato era venuto dopo, un distintivo

da indossare a traguardo raggiunto. Esperienze di vita incomparabili con quelle di chi annaspa nel pantano della trincea, con l'aspettativa di strappare un giorno un lembo di cattedra, restando poi sul chi vive, consapevole di quanto la posizione sia precaria e di come qualche buon soldato Sc'vèjk possa sottrarla da un momento all'altro, a ogni nuovo finanziamento, a ogni rinnovo di contratto. Il meccanismo è diventato così perverso che la fortuna sembra ormai prevalere su bravura e conoscenze.

Io sono stato fortunato. Ho avuto la fortuna di amare un ambito di applicazione che mi permette di lavorare. Oppure ho consapevolmente scelto un ambito di applicazione che sapevo mi avrebbe consentito di lavorare? Certo è che nel mio periodo di vita in comunità ho tentato ininterrottamente di coinvolgere altri studenti di antropologia in quell'esperienza, senza successo, senza mai suscitare un briciolo di interesse. A oltre dieci anni di distanza le persone che hanno lambito queste tematiche in Italia si contano sulle dita di due mani.

Ho costruito anche delle clausole di autotutela. Il timore del contagio di idee che avrebbe potuto trascinarci sulla linea della vita non si è mai sopito; per questo ho accuratamente evitato di dotarmi degli strumenti necessari e di prendere parte al carosello dell'Abilitazione Scientifica Nazionale. È un attimo farsi catturare da quel vortice capace di alterare la percezione della realtà.

Nonostante questo, a pochi giorni dal momento in cui scrivo, di nuovo la mia vita cambierà, perché il presidio costante di determinati ambiti mi ha offerto altre occasioni, ad esempio la possibilità di riaprire il tema dell'insegnamento e della ricerca in modalità strutturata, ma in un contesto molto diverso da quello dell'università, innanzitutto perché costituito da soli professionisti.

Il mondo in cui vive Donnie Darko è terribile, sembra impossibile riuscire a liberarsi di aspettative frutto di un sistema di pensiero moralista e crudele. All'inizio del film Donnie sopravvive alla propria morte e nel farlo crea una distorsione nel tessuto dello spazio-tempo. Da lì una serie di eventi sembrano porlo nella condizione della predestinazione. In alcune scene questo si manifesta attraverso una sorta di cilindro ectoplasmatico che fuoriesce dai corpi delle persone e traccia la linea del loro futuro. Frank lo invita ad accettare quello che è, a non lasciarsi schiacciare all'interno della linea della vita. L'universo di Donnie è instabile, precario secondo un termine maggiormente in voga nel dibattito a cui questo scritto si aggancia, ma lui lo attraversa senza conseguenze, per lo meno finché esiste, perché il suo scopo inconsapevole è quello di risolvere il paradosso e scomparire facendolo. Un mondo senza più precarietà.

Roland Orzabal, uno dei due componenti dei Tears for Fears, scrisse la canzone "Mad World", la cui cover accompagna la carrellata finale di *Donnie Darko*, a 19 anni, in un periodo di particolare scoramento. Scrutando dalla finestra della sua camera di Bath, Roland vedeva persone vagare senza senso apparente, senza



I find it kind of funny, I find it kind of sad

meta: *"All around me are familiar faces / Worn out places, worn out faces / Bright and early for the daily races / Going nowhere, going nowhere"*. Uno dei versi della canzone appare particolarmente funereo: *"The dreams in which I'm dying / Are the best I've ever had"*. Nelle numerose interviste rilasciate a proposito, Orzabal chiarisce però che il messaggio non avrebbe nulla a che fare con il suicidio, ma che il dramma affrontato nel sogno fosse funzionale invece a liberarsi di tutta l'energia negativa che lo avviluppava. Magari anche questa autoetnografia, in forma di "oggetto narrativo non-identificato", seppur sembri girare intorno senza meta, è solo un tentativo di scaricare l'energia negativa.

Recensioni

Angéla Kóczé, Violetta Zentai, Jelena Jovanović, Enikő Vincze (eds.), *The Romani Women's Movement Struggles and Debates in Central and Eastern Europe*, New York, Routledge, 2019.

Federica Scrimieri, Università degli Studi di Verona
ORCID: 0000-0002-8137-9184; federica.scrimieri@uvivr.it

Negli ultimi tre decenni sono emersi nuovi spazi di partecipazione dei gruppi rom che operano, in modo formale o informale, a livello locale, nazionale, europeo o transnazionale. In questi spazi è cresciuto e si è andato via via professionalizzando il movimento rom internazionale per i diritti civili e, in esso, un movimento di donne rom il cui dibattito è in parte contenuto all'interno del volume *The Romani Women's Movement. Struggles and Debates in Central and Eastern Europe*.

Le curatrici Angéla Kóczé, Violetta Zentai, Jelena Jovanović ed Enikő Vincze, studiose di *Romani Studies*, femministe e attiviste rom per i diritti dei rom, esaminano le lotte politiche e sociali delle donne rom nell'Europa centrale, orientale e sudorientale, ne interpretano le esperienze e ne mettono in evidenza le istanze dalla metà degli anni Novanta in poi.

Nel testo si cerca di dare voce alla complessità della tematica approfondita che si staglia all'interno di filoni più ampi nella letteratura accademica. Il femminismo rom è ispirato infatti dal femminismo nero e postcoloniale e si interroga attualmente sull'intersezionalità interfacciandosi con gli studi sui movimenti sociali. Il concetto di intersezionalità è introdotto per contestare il concetto unidimensionale di "donna rom" a fronte di una realtà che le autrici considerano invece multidimensionale. Esse rivendicano l'importanza del movimento delle donne rom per arricchire le discussioni sulle gerarchie delle disuguaglianze, sulle politiche di genere all'interno dei movimenti di emancipazione delle minoranze e rispetto alle sue potenzialità trasformative delle categorie sociali.

Il testo è diviso in tre sezioni tematiche: una prima sezione (capitoli 1-4), *Social categories and agendas*, esamina i concetti e le interazioni rilevanti a livello transnazionale nella formazione del movimento delle donne rom; la seconda parte (capitoli 5-9), *Linking the Personal and the Political*, esplora le esperienze di movimento nei contesti nazionali in relazione all'attivismo transnazionale delle donne rom; la terza e ultima parte (capitoli 10-11), *Transnational inspirations*, illustra le ispirazioni che il movimento delle donne rom dell'Europa centrale e orientale ha ricevuto dai luoghi e dalle storie di attivismo delle donne gitane in Spagna.

Nel primo capitolo, la storica Debra Schultz e l'attivista rom rumena Nicoleta Bitu ripercorrono le tappe della formazione del progetto "Romani Women's Initiative" (RWI) del *Network Women's Program* della Fondazione Soros/Open Society Institute dal 1998 al 2007. L'esperimento, senza precedenti nella pratica femminista intersezionale, ha operato su più livelli dalle comunità di base fino a istituzioni regionali europee e organizzazioni femministe globali, dando spazio alle donne rom di sollevare le proprie questioni e sviluppare forme di leadership. Emerge come l'esperienza conflittuale di confronto con forme di patriarcato accomuni queste donne rom attiviste e risulti l'istanza principale del movimento. Lucie Fremlová, ricercatrice di *gender issues*, e Aidan McGarry, che si occupa di politiche internazionali sulle minoranze, nel secondo capitolo approfondiscono l'emergere del movimento LGBTIQ rom ribadendo l'"invisibilità epistemologica" dei rom LGBTIQ – faziosa, a loro avviso – all'interno della produzione di sapere rom e non rom che persevera in Occidente. Appare difficile, tuttavia, da questo saggio capire come il movimento LGBTIQ rom si rapporti con lo stesso movimento a livello generale, mentre è concentrato piuttosto a dipanare il dilemma di compatibilità e priorità tra identità etnica e di genere specialmente in rapporto alla lotta alla discriminazione.

Due delle curatrici, Jelena Jovanović, studiosa di *gender studies*, e l'antropologa Violetta Zentai analizzano invece nel terzo capitolo le politiche di uguaglianza di genere o i ragionamenti sull'emancipazione etnica che caratterizzano spesso le dichiarazioni pubbliche degli uomini rom in posizioni di leadership del movimento rom. Il saggio è molto interessante in quanto riporta le tensioni interne al movimento, anche in termini di conflitto linguistico, e fornisce ulteriori sfumature rispetto alle negoziazioni delle donne attiviste con la loro controparte maschile.

A chiusura della prima parte sulle voci ufficiali dal recente passato del movimento, l'educatrice Jelena M. Savić affronta la questione della storicizzazione del movimento femminista rom attraverso la lente della teoria epistemica femminista. L'autrice invita all'auto-riflessività sulla posizione non rappresentativa delle *romnjá* che detengono il privilegio di produrre conoscenza e anche sulle modalità di mitizzazione, inclusa la canonizzazione delle "eroine". La riflessione sulla rappresentatività, sicuramente più ampia, è qui accennata in funzione della stringente necessità da parte del movimento femminista rom di non lasciarsi ingabbiare dalle rappresentazioni patriarcali ed egemoniche del "femminile", ma di elaborarne di proprie, specialmente in questa fase di prima riflessione teorica.

La seconda parte si apre con il contributo dell'attivista femminista rom Carmen Gheorghe, la sociologa e attivista rom Letiția Mark e la sociologa e attivista Enikő Vincze nel quinto capitolo, sotto forma di dialogo tra donne rom e non

rom attiviste e femministe di diverse generazioni. La conversazione è strutturata in tre sezioni: diventare femminista attraversando i confini; essere una femminista rom; esplorare i significati del femminismo, della giustizia sociale e dell'antirazzismo. Gheorghe e Vincze conversano sulle loro storie e sulle concezioni divergenti e condivise riguardo al ruolo del femminismo in Romania, evidenziando le loro esperienze personali come riflesso nelle questioni politiche chiave della condizione socioeconomica e dell'appartenenza etnica. Si tenta di veicolare dunque il principale scopo del volume: capire che il femminismo, come scelta politica, è una fonte illimitata e un cameratismo ispiratore per tutti i tipi di movimenti sociali progressisti.

Nel sesto capitolo, Vera Kurtić, attivista femminista radicale rom, e l'attivista politica rom Jelena Jovanović riflettono sulla propria esperienza in Serbia sempre in forma dialogica (scambio di email), condividendo le proprie riflessioni sulla posizione delle donne all'interno del movimento rom, sulla solidarietà con altri movimenti sociali e sulla resistenza di alcuni influenti leader rom al discorso sui diritti delle donne rom e/o LGBT fino alla posizione delle lesbiche rom all'interno della comunità rom e alla costruzione di amicizie tra le donne. Il saggio, di matrice auto-etnografica, esprime maggiormente gli obiettivi che la collettanea si prefigge (rendere il pluralismo delle voci all'interno del movimento femminista rom in funzione intersezionale). Analogamente, avvicina alle conflittualità interne senza risparmiarsi, mostrando tutta la ricchezza esperienziale contenuta da questo lavoro corale.

Jamen Gabriela Hrašanová, direttrice di ERGO network, e Gwendolyn Albert, attivista rom per i diritti umani, analizzano invece la situazione della Repubblica Ceca nel contributo contenuto nel settimo capitolo. Nello specifico, passano in rassegna parte dell'attivismo rom post-1989 nella transizione democratica, inclusa una breve incursione nella politica elettorale nazionale e nei movimenti studenteschi. Si soffermano sull'influenza delle donne rom in materia di diritti umani soprattutto rispetto alla questione, all'epoca irrisolta, della riparazione per le sterilizzazioni forzate avvenute dal 1966 al 2012 e sulla politica dei rom nell'Unione europea, data l'esperienza di Hrašanová all'interno del network ERGO.

La seconda parte si chiude con l'articolo della ricercatrice di studi di genere Lídia Balogh, che presenta e analizza le dinamiche intercorrenti tra gli attori della società civile rilevanti per i diritti delle donne rom in Ungheria (capitolo 8), e con quello della giurista Teodora Krumova sulla Bulgaria e sulle politiche del partito comunista bulgaro nei confronti delle donne rom integrate (capitolo 9).

Balogh conclude che il movimento delle donne rom ungheresi, e dell'est europeo in generale, sceglie di evitare approcci conflittuali in merito alle disuguaglianze di genere nelle comunità rom per ridurre il rischio di frammentazione

all'interno del movimento per i diritti dei rom. Krumova si concentra sulle politiche statali sulle donne rom in Bulgaria prima e dopo la caduta del comunismo come contesto per la formazione dell'attivismo.

Nella terza e ultima parte sono contenuti i contributi più critici che guardano all'attivismo femminile rom in Spagna, al quale le attiviste europee si sono ispirate e si ispirano tutt'ora. Questi contributi (come anche quelli di Balogh e Krumova) si soffermano sulla struttura dell'attivismo rom e si inseriscono all'interno del dibattito sull'impatto del neoliberismo nella formazione della società civile rom in cui si analizza come le ONG internazionali siano diventate un "veicolo" dell'ordine egemonico neoliberale, rafforzando così l'emarginazione dei rom e ignorando la diversità dei loro bisogni (Sigona e Trehan 2009). In particolare le autrici sposano la tesi della "NGOization" della dimensione di genere che sia all'interno del movimento femminista (Lang 1997) sia all'interno del movimento femminista rom (Kóczé 2012) ha portato a una istituzionalizzazione prima e a un'appropriazione strategica dopo delle istanze della base dell'associazionismo rom, fino a strumentalizzarne gli esiti.

Il decimo capitolo, di Anna Mirga-Kruszelnicka, antropologa e attivista rom, traccia la genealogia dell'attivismo gitano in Spagna e le sue influenze sul movimento internazionale delle donne rom che emerge negli anni Novanta attraverso il riconoscimento della diversità interna alla comunità gitana e della mancanza di rappresentazione della diversità di genere all'interno del movimento rom. L'articolo evidenzia come questi dialoghi trasformativi abbiano portato al graduale sviluppo di una coscienza femminista rom comune. Nell'ultimo capitolo, l'undicesimo, la psicologa Patricia Caro Maya e la ricercatrice di studi di genere Sarah Werner Boada si soffermano sullo sviluppo di ONG di donne rom e kalé, solitamente denominate "associazioni di donne gitane", che segnerebbe l'emergere di un movimento femminista rom che si sarebbe poi diffuso nell'Europa centrale e orientale. In realtà le autrici dimostrano come molte di queste ONG, che chiamano "pro-sistema" per distinguerle dalle altre organizzazioni kalé, funzionino in collaborazione con lo Stato mantenendone il razzismo strutturale e le politiche di assimilazione. Basandosi sull'osservazione partecipante e sull'analisi del testo, sostengono che la promozione delle "ONG kalé pro-sistema" mira a nutrire l'illusione che i diritti delle donne kalé siano tutelati dalle istituzioni statali e che le comunità kalé siano le sole responsabili della loro emarginazione. Questi ultimi due saggi sono degni di nota sul piano etnografico, rispetto ai precedenti maggiormente teorici o basati su riflessioni auto-biografiche, perché descrivono le dinamiche interne e le pratiche quotidiane delle organizzazioni che costituiscono il movimento evidenziandone anche le contraddizioni e i compromessi legati alla lotta per i finanziamenti, dunque per la sopravvivenza.

Nelle osservazioni conclusive la filosofa Alexandra Oprea e l'antropologa culturale Carol Silverman sottolineano l'importanza di questo libro per far emergere le pratiche che continuano a mettere a tacere le donne rom. Le testimonianze riportate mirano a dimostrare come l'attivismo delle donne rom sia autoctono e non importato e che la contestazione del potere da parte delle donne rom negli spazi politici e accademici coesiste con e integra le contestazioni anche nella sfera privata. Nel testo queste ultime sono principalmente narrazioni autoriferite, le storie delle stesse attiviste studiose; meno presenti sono le voci di *romnjá* della base dell'attivismo. Si raccontano gli enormi guadagni che la visibilità delle donne ha comportato, ma si espongono anche le faglie del dibattito durante le lotte che le attiviste di genere hanno intrapreso per essere ascoltate e prese sul serio. Il volume sottolinea l'impegno a sezionare il potere da una prospettiva intersezionale e sostiene che anche le soluzioni debbano essere intersezionali, ma l'intersezionalità evidenziata si concentra sulle sovrapposizioni rom/cisgender/omosessuale/transessuale, meno sulle differenze socio-economiche o sulle questioni legate al divario educativo e tecnologico. La trattazione si rivela tuttavia di estrema rilevanza a livello conoscitivo delle esperienze in atto che occupano una nicchia di importanza crescente sia all'interno del movimento rom per i diritti civili sia all'interno del movimento femminista, lottando contro la convinzione che "femminista rom sia un ossimoro" (Oprea, Silverman 2019, p. 264). Infine, la colletanea vanta una notevole completezza nella pluralità delle voci riportate in riferimento all'attivismo femminista rom inteso nei suoi vertici e nelle sue portavoce.

Bibliografia

Kóczé, A.

2011 *Gender, Ethnicity and Class: Romani Women's Political Activism and Social Struggles*. PhD Thesis, Budapest, Central European University.

Oprea, A., Silverman, C.

2019 *A Book of Our Own: The Importance of Documenting Our Existence, Our Dissent*, in A. Kóczé et al. (eds.), *The romani women's movement*, Routledge, London, pp. 265-271.

Lang, S.

1997 *The NGOization of Feminism*, in J.W. Scott, C. Kaplan, D. Keates (eds.), *Transitions, Environments, Translations. Feminisms in International Politics*, Routledge, London, pp. 101-120.

Sigona, N., Trehan, N. (eds.)

2009 *Romani Politics in Contemporary Europe: Poverty, Ethnic Mobilization, and the Neoliberal Order*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.

Flavia Cuturi (a cura di), *La natura come soggetto di diritti. Prospettive antropologiche e giuridiche a confronto*, Firenze, Edit Press, 2020.

Zelda Alice Franceschi, Alma Mater Università di Bologna
ORCID: 0000-0001-6090-4755; zelda.franceschi@unibo.it

Forti, continue e insistenti le risonanze con il pensiero di Ursula K. Le Guin, feconda scrittrice di fantascienza che immagina altri mondi; in alcuni gli abitanti umani differiscono da noi per la loro fisiologia sessuale, in altri non c'è guerra o sfruttamento o qualsivoglia mito del progresso anzi, lo sviluppo tecnologico è lento, lentissimo: pianeti in cui gli umani scappano per appropriarsi di beni ormai rari sulla terra (come il legname, per esempio). Colonizzazione, convivenza tra diverse specie, proposte di nuove e avvincenti cosmologie, fantasmi indigeni che ritornano per ricordare agli uomini bianchi storie di estinzioni, sopraffazioni, violenze: “Copernico ci ha detto che la Terra non era il centro. Darwin ci ha detto che l'uomo non è il centro. Se ascoltassimo gli antropologi, potremmo sentirli dire – in maniera giustamente non lineare – che l'Occidente bianco non è il centro. Il centro del mondo è una scogliera sul fiume Klamath, una pietra alla Mecca, una fossa in Grecia, o in nessun luogo; e il suo perimetro ovunque” (Le Guin 2018, p. 103). Contraria ad ogni logica binaria, sovversiva nel rovesciare qualsiasi paradigma e fautrice di una lingua “madre” intesa come relazione, vincolo e rapporto, quando ricorda il padre – l'antropologo Alfred L. Kroeber – e le villeggiature nella Napa Valley, scrisse su uno dei suoi informatori *yoruk* che aveva conosciuto da bambina: “Penso che alla fine abbia imparato ad imitarci nella nostra maleducazione. Mi sentivo spesso una rozzone vicino a Robert Spott” (Ivi, p. 203).

Partiamo da qui. *La natura come soggetto di diritti. Prospettive antropologiche e giuridiche a confronto* è un libro frutto di un convegno organizzato all'interno di un progetto PRIN dal titolo “Ecofrizioni dell'antropocene”, coordinato dall'antropologo Berardino Palumbo tra il 2017 e 2020. Quel convegno, organizzato nel 2018 da Flavia Cuturi, si è concretizzato in questo testo che vede coinvolti antropologi culturali, giuristi e un linguista antropologo: più di cinquecento pagine suddivise in tre sezioni in cui studiosi e studiose si interrogano, riflettono, e analizzano con minuzia, meticolosità e precisione quello che pare un monito più che un interrogativo: la natura chiede (o sarebbe meglio dire “implora”) di essere soggetto di diritto. Ma le dinamiche sono conflittive, gli attori sociali coinvolti fragili, gli ambienti di vita sottoposti senza tregua e inesorabil-

mente ad attività di sfruttamento, esproprio, distruzione, predazione. Cuturi, antropologa impegnata da anni sul campo con le popolazioni *ikoots* (huave) di San Mateo del Mar (Oaxaca, Messico), nella sua introduzione disegna tre scenari, apocalittici, distopici, allarmanti, ma soprattutto molto vicini: 1) un mega progetto il cui obiettivo è un controllo illimitato della natura e della vita (*International Genetically Engineered Machine*, IGEM). Esse – natura e vita – appunto, altro non sono per questi spregiudicati ricercatori dati da manipolare, alterare, contraffare; 2) incendi che devastano, inghiottendoli fino a farli sparire, boschi, foreste e selve; 3) leader indigeni impegnati (eticamente, politicamente, socialmente) e brutalmente assassinati, perché l'insidia e la strumentalizzazione è quella di porli, senza la benché minima tutela, come “guardiani” e “custodi” dei loro territori quando dietro l'angolo li attendono forme di “egemonizzazione indigena” e definizioni solo formali dell'ancestralità (*infra*, pp. 295-296): insidie potenti, ambigue, pericolose.

Fin dalle prime pagine capiamo allora che una possibilità sarebbe quella di considerare seriamente in questa nostra epoca chiamata, anche se non ancora in maniera ufficiale, “antropocene”⁶ (epoca geologica in cui l'uomo incide in maniera esponenziale sui processi geologici – concetto piuttosto antropocentrico, rimprovera Cottino (*infra*)), i diritti bioculturali. Essi, inoltre, se estesi alle comunità locali ed indigene, attraverso la concessione di diritti particolari per il loro legame speciale con la terra, potrebbero forse tutelarne gli abitanti. Ma, ahimè, siamo lontani anni luce da tutto ciò perché le stesse proposte per i diritti bioculturali provengono sovente da programmi che disattendono tali aspettative, dando vita a scorciatoie e scimmiettamenti tra le stesse comunità locali, tra i leader indigeni e le multinazionali. Nel caso dello sfruttamento di risorse minerarie pregiate (diamanti, oro, stagno, tantalio e tungsteno, oggi chiamati *conflict minerals*), fonte di finanziamento per l'acquisto di armi ed equipaggiamenti militari, laddove iniziative sovra-nazionali (Unione europea) e internazionali (Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite) sono intervenute per un controllo a tappeto, esse vi sfuggono e scivolano nel mercato europeo – così ci spiega Valentina Grado (*infra*).

L'antropocene, non c'è dubbio, impone nuove sfide (imprevisti assemblaggi tra umani e non umani, moltiplicazione dei diritti ambientali, nuove giurisprudenze), richiede di rivedere frontiere difficili da abbattere (“natura” e “cultura”, “uomo” e “natura”, “uomo” e “animali”, “uomo” e “piante”, “uomo” e “fenomeni atmosferici”). E sono proprio quei luoghi con maggiore variabilità diatopica

⁶ È di pochi mesi fa la notizia che la “Commissione di stratigrafia del quaternario” ha bocciato l'idea di chiamare “antropocene” la nostra epoca geologica: <https://www.wired.it/article/antropocene-definizione-epoca-geologica-bocciata/> (consultato il 27/04/2024).

delle forme di vita e con maggiore diversità linguistica ad essere più sofferenti (p. 289): essi sono membri del GMC (*Group of Like-Minded Megadiverse Countries*): 18 paesi in cui si concentra il 70% della biodiversità globale e che occupano il 10% della superficie terrestre (p. 317). Ce lo ricorda Cristiano Tallè, anche lui etnografo, che persevera sul campo e che, sempre con gli *ikoots*, ha costruito un atlante, magnifico (Tallè 2019). Ha localizzato tramite GPS più di 350 nomi di luoghi in lingua *ombeyayiüts*, una impresa titanica che ci dà conto delle prospettive sensoriali, esistenziali, temporali che la terra e i suoi ospiti sanno raccontarci se sono interrogati con sensibile pazienza. Una mappatura partecipativa che restituisce gli spazi che il *land grabbing* e il *water grabbing* stanno sottraendo alle comunità locali: parliamo di accaparramento di terra, acqua e aria. Il saggio di Marianna Pace (*infra*) getta una luce preoccupante e lucida su quanto i popoli indigeni siano i più vulnerabili e, in merito al *water grabbing* (fenomeno che interessa infrastrutture idriche, acquisizione di latifondi, industrie agroalimentari), si domanda come lo Stato possa conciliare accordi internazionali e rispetto dei diritti umani. I casi di Argentina e Brasile sono emblematici e paradossali. Tallè ci guida nella lettura del volume proponendoci da un lato una sinossi impeccabile di ognuno degli articoli e dall'altro ordinando i punti centrali del testo. Vediamo quali sono. Da un lato ci sono antropologi e antropologhe (Cuturi e Tallè appunto, Maurizio Gnerre, linguista e antropologo, Antonino Colajanni, Francesca Scionti, Emanuela Borgnino, Gaia Cottino, Mauro van Aken), tutti ricercatori sul campo (pratica non così comune in Italia), aperti ad un dialogo con giuristi, filosofi, etologi, biologi, neurobiologi, agronomi e ONG e che guardano a contesti giuridici e sociali di alcune ex-colonie d'oltremare. Dall'altra ci sono giuristi (Michele Carducci, Fabrizio Fracchia, Francesco Zammartino, Roberta Montinaro, Valentina Grado e Marianna Pace) che si interrogano sul significato del diritto della natura, su quale sia il senso della soggettività giuridica della natura-terra, sulla specificità di alcuni ecosistemi e paesaggi, sulla liceità della subordinazione alla natura.

Antropologi e giuristi partono da un terreno comune: la "svolta ontologica". Sappiamo bene di cosa si tratta ma vale la pena citare Philippe Descola, Tim Ingold ed Eduardo Viveiros de Castro, alcuni fra quegli intellettuali che hanno visto la necessità di

un rinnovamento dell'apparato teorico per comprendere come differiscano e dove convergono i diversi modi di tracciare continuità e discontinuità tra umano e non umano [...] e, seppur assumendo posizioni differenti, hanno condiviso la convinzione che sia necessario prestare una maggiore attenzione al piano delle ontologie, ossia alle idee di come è fatto il mondo e delle cosmologie, ossia alle idee di come questo funziona (Mancuso 2018, pp. 9-10).

Ma la “svolta ontologica” non nasce adesso e per questo viene ricordato, e a più riprese, Irwing Hallowell. Allievo di Frank Speck ma incluso, forse e tardivamente, nella “famiglia allargata” di Franz Boas, etnografo che tra il 1932 e il 1940 compì ricerche sul campo tra gli *ojibwa* sul fiume Berens (Canada) con l’aiuto del suo più caro testimone William Berens, aveva più che intuito che alcuni esseri dall’apparenza non umana, come il sole, le pietre, alcuni fenomeni atmosferici come il vento ma anche e perfino alcuni artefatti, erano considerati dagli *ojibwa* alla stregua di “persone”. L’evidenza era nei racconti, nelle storie, *ätiso ’kanak*, metamorfosi continue in cui i personaggi più diversi prendevano nomi e forme umane. Detto in maniera più precisa: erano viventi a tutti gli effetti che avevano relazioni con esseri dalle sembianze umane, *änicinâbec*: “Ciò che nell’esperienza percettiva ha una apparenza di un orso, può a volte essere un animale e, in altre occasioni, un essere umano. Ciò che persiste e dà continuità all’essere è la parte vitale o umana” (Hallowell, cit. in Mancuso 2018, p. 55).

Hallowell muore nel 1974; nel 1972 usciva il testo di Christopher Stone, *Should trees have standing? Toward legal Rights for Natural Objects* (testo anche questo citato a più riprese): si stanno piantando buoni semi per il riconoscimento delle terre ai popoli indigeni, per un utilizzo tradizionale del loro territorio e per una occupazione delle terre riconosciute. *La Convenzione ILO 169* (1989) e la *Dichiarazione delle Nazioni Unite dei Popoli Indigeni* (2007) fanno da trampolino alle costituzioni di Ecuador (2008) e Bolivia (2009) in cui “la natura” diviene a tutti gli effetti “soggetto di diritto”. Preziosissima la ricostruzione storica e disciplinare di Antonino Colajanni che non manca di ricordare quanto antropologi e antropologhe indigene abbiano arricchito e contribuito al dibattito, alla discussione, alle lotte per arrivare a queste significative vittorie legislative. Fanno da contraltare alla ricostruzione di Colajanni i saggi di Francesca Scionti, Gaia Cottino e Mauro Van Aken che propongono esempi virtuosi di pratiche indigene e locali in grado di costruire da un lato una nuova idea di sviluppo basata sui diritti ambientali (Scionti), dall’altro una *agency* nativa in dialogo con la sovranità territoriale (Cottino) e “comunità atmosferiche” capaci di gestire le risorse dell’acqua in mezzo a conflitto, deterritorializzazione, espropriazione (Van Aken). Negli orti dei territori occupati in Cisgiordania sopravvivono le semenze *baali*: “[...] riprodotte solo in questi spazi familiari, non sono meramente biodiversità preservata, ma la riproduzione di pratiche culturali relazionate tanto all’aridità quanto all’atmosfera” (pp. 456-457).

Siamo già entrati nel libro. Ma in punta di piedi perché, se è vero che il testo è diviso in sezioni è pur vero che in ogni saggio ritroviamo punti nevralgici di contatto, rimando, rimbalzo con gli altri. Abbiamo tardato ma la premessa era necessaria per introdurci nelle instabili e preoccupanti “perturbazioni dell’antropocene” (Favole 2024, p. 124). Vorrei allora provare a tendere un filo, che

non compare nel testo se non, forse, sottotraccia: le donne. Siamo partiti da Ursula K. Le Guin, figlia di un antropologo che oggi ritagliamo sempre con la sua contro-figura, o meglio con il suo fantasma, direbbe la figlia Ishi: l'indiano sopravvissuto, il "profugo" (Clifford 2023, p. 153) con cui Kroeber condivise un buon pezzo della sua vita. Con la sua fantascienza di inflessione antropologica (Ivi, p. 144) Le Guin fu tra quelle donne che anticiparono alcuni temi ripresi poi dall'eco-femminismo. Perché sì, dopo il testo di Stone, nel 1975 Rosemary Ruether invitava le donne a unire le rivendicazioni del movimento femminile a quelle del movimento ambientalista e nel 1978 Susan Griffin dava alle stampe *Women and Nature: The Roaring Inside Her* dove tracciava con dovizia il rapporto tra esseri umani e animali denunciando la responsabilità della scienza e della tecnologia nella distruzione dell'ambiente. Mi piace pensare allora che sia stato il pensiero di alcune donne, femministe, ma non solo, a preparare innesti, trapianti disciplinari, a tessere e ricucire le maglie di una tela così grandiosa. E sono effettivamente tante le donne che si rincorrono in questo testo, ne citerò solo alcune, Elizabeth Povinelli, Marisol de La Cadena, Donna Haraway, Gabriela Bezzera de Melo Daly, Carol McCornack e Marilyn Strathern, Silvana Tonutti, Marie-Angèle Hermitte, Esperanza Martinez, Vandana Shiva, Anna Lowenhaupt Tsing, Deborah Rose, Nadia Breda. E...sì, diciamolo, non è un caso che sia stata proprio Flavia Cuturi, attenta in tutta la sua etnografia alle donne, al loro potenziale creativo e immaginativo, alla loro sapiente e più che generosa capacità di tessere e cucinare "come parte di un tutto" (Cuturi 2022, p. 54), a citare in maniera esplicita l'eco-femminismo di Van Plumwood, colei che ritenne che "la separazione tra umano e non umano fosse alla base della forza distruttiva dell'Occidente" (pp. 226-227). Sempre Cuturi ci propone un saggio piuttosto intrigante perché ci racconta di come gli *ikoots* potrebbero ben riconoscersi con alcune ontologie scientifiche che studiano le piante e in particolare, pare, proprio con quelle di Deborah Rose e Anna Tsing. I movimenti, i pensieri, i sensi, le intelligenti strategie, le capacità di scelta, il riconoscimento del sé e dell'altro, la competizione e le parentele, le solidarietà e i gusti così come gli strumenti di offesa e di difesa sono tutti *habitus* ben conosciuti alle piante, osserva l'autrice. E gli *ikoots*, accerchiati e assediati da mega progetti estrattivisti, *fanno* come le piante, *fanno* con le piante, *fanno* per le piante, *fanno* dalle piante. La lingua *ombeayüütus* non possiede il verbo essere ma è chiara la corrispondenza tra corpo umano e corpo delle piante, "la mano è *aop owixeran*, petalo del braccio; il piede è *op-oleajaran*, la foglia della gamba; i testicoli sono *osaab*, semi; i bulbi oculari sono *osaab oniügaran*, il seme dell'occhio; le palpebre invece sono *opang oniiügarum*, la cortecchia dell'occhio" (p. 262). Le piante sono più che parenti degli "esseri umani *wichi*" mi aveva spiegato un ragazzo indigeno nel Chaco argentino.

La natura – dunque – come soggetto di diritto. Che cosa implica questa proposizione? Cosa nelle lingue occidentali, denominate SAE (*Standard Average European*) e cosa in tutte le altre? Ce lo racconta Maurizio Gnerre. Scelta particolarmente azzeccata l'aver inserito il saggio in apertura perché l'autore pone un problema fondamentale, forse "il" problema e cioè quello della traducibilità. Forte di una conoscenza linguistica raffinata – anche lui etnografo instancabile, preciso in ogni digressione storica, giuridica, filosofica e "traduttologica" – Gnerre scava nella complessità di questa frase, "la natura come soggetto di diritto", perché una volta traghettata nelle due costituzioni di Bolivia ed Ecuador, contesti andini dove *quechua* e *aymara* sono le lingue tradizionali – sostanzialmente orali – i problemi si accavallano. Partendo dall'insostenibilità dell'assunto che tutto possa essere tradotto soprattutto quando usciamo dallo steccato SAE e consapevoli di essere poco più che interpreti e di modificare (annacquare, confondere, semplificare), spesso anche goffamente, concetti tradizionali, pare che lo scavo della moderna traduzione non sia per nulla rispettoso, anzi, risulta alquanto distruttivo. "Frughiamo oltre il testo" diceva Susan Sontag (1998, p. 26) e avveleniamo, soffocando quello che ci è dato da interpretare e tradurre. *Pacha* ne è un esempio, *sumak kawsay*, *suma qamaña* ne sono altri. Cosa fare? Dobbiamo arrenderci? Perché il primo termine a essere introvabile in molte lingue indigene è proprio "natura".

Perché "non tutte le società del mondo hanno sviluppato la possibilità di esprimere tramite la lingua che parlano esplicitazioni definitorie e simili e ancor meno metalinguistiche di tipo più formale" (Ivi, p. 85). E quando poi tutto questo viene "giuridificato" – espressione di Spanò (2020) – le cose si complicano non poco. È esattamente in questa direzione che muove parte di quella giurisprudenza che è andata ad indagare le stratificazioni storiche e giuridiche del concetto di "natura" per capire se esiste la possibilità di costruire un diritto che non abbia nel soggetto la sua unità minima e fondamentale. Lo dice con chiarezza Fabrizio Fracchia, riflettendo sulla criticità di proporre un diritto soggettivo all'ambiente perché la natura sfugge continuamente alle regole del diritto. L'autore propone quindi non tanto un "antropocentrismo del diritto" quanto piuttosto un "antropocentrismo del dovere". Il discorso di Fracchia pare funzionare quando impariamo che *kuleana* in hawaiano "non racchiude solo il concetto di responsabilità, ma anche quelli di dovere, diritto, privilegio ed è alla base delle leggi espresse dal governo aborigeno del Regno delle Hawaii prima dell'occupazione statunitense" (*infra*, p. 363). L'etica della responsabilità secondo Borgnino potrebbe forse sorpassare l'impasse giuridica che attribuirebbe personalità giuridica alle montagne, ai fiumi, al vento perché quest'ultima impone una logica che comunque non si sposa con un diritto consuetudinario e una ontologia nativa la cui base resta sempre una responsabilità di tipo comune.

E perché poi dovremmo subordinarci alla natura? La legislazione umana può prevalere sulla natura? Esiste una legalità della natura? Michele Carducci apre il suo saggio con le parole di Barry Commoner (1971), uno dei padri dell'ecologia politica, che analizzando le forme di governo degli ecosistemi naturali a "cicli chiusi" mostra come qualsiasi trasformazione giuridica applicata a questi sistemi interferisca profondamente sull'andamento del ciclo. L'interrogativo sul rapporto tra "legittimazione consensuale e legittimità dei cicli naturali" (p. 112) era già in corso nel XIX secolo per l'estrazione del carbone in quelle "foreste sotterranee" (l'immagine è inattesa ma rende bene l'idea) che intervenendo sulla natura morta hanno così brutalmente interferito sulla comunità degli uomini. Chiaro esempio ne è la ricerca di Andrea Ravenda sulle centrali termoelettriche di Brindisi (2018) in buona assonanza con le riflessioni di Francesco Zammartino il quale ci mostra quanto scivoloso sia il tema della tutela dell'ambiente fra salute, patrimonio, urbanistica, biodiversità, sentimenti di appartenenza, derive nostalgiche. "La definizione di ambiente nella sua dimensione giuridica sfugge ad una interpretazione uniforme nel diritto italiano" (*infra*, p. 189). Sfugge la definizione di ambiente mentre va avanti, come ci racconta Roberta Montinaro, il riconoscimento degli animali come esseri senzienti, insieme al loro "diritto a non soffrire". Ma quali specie possono avere i "meriti" per entrare nel "novero della soggettività giuridica"? E quali le specie protette? E cosa vogliamo proteggere? Problemi complessi se solo pensiamo a quelli che abbastanza impropriamente vengono definiti come "grandi carnivori" – orsi e lupi sono in testa alla classifica. Forse non ci resta altro che abbattere le frontiere tra uomini e altre forme viventi e iniziare ad imparare e a condividere "le buone pratiche" in un vissuto che deve essere "relazionale, reciproco e collettivo senza gerarchizzazioni e con l'insieme degli esseri non umani ed extra-umani" (p. 25). Questo attenuerà il senso di colpa e ci indirizzerà verso la vergogna. Chiudo con Ursula Le Guin: "Devo in parte ringraziare Robert per il profondo rispetto che nutro verso la vergogna come strumento sociale. Credo che il senso di colpa possa essere controproducente mentre la vergogna può essere immensamente utile" (2018, p. 204).

Bibliografia

Clifford, J.

2023 *Ritorni. Diventare indigeni nel XXI secolo*, Meltemi, Roma.

Cuturi, F.

2022 Soggettività comunitarie in cucina: il potere di saper cucinare delle donne Ikoote di San Mateo del Mar (Oaxaca-Mexico). *L'Uomo*, 12 (1), pp. 43-78.



Favole, A.

2024 *La via selvatica. Storie di umani e non umani*, Laterza, Bari-Roma.

Le Guin, U.K.

2018 *I sogni si spiegano da soli. Immaginazione, utopia, femminismo*, Edizioni Sur, Roma.

Mancuso, A.

2018 *Altre persone. Antropologia, visioni del mondo e ontologie indigene*, Mimesis, Milano.

Ravenda, A.F.

2018 *Carbone. Inquinamento industriale, salute e politica a Brindisi*, Meltemi, Roma.

Sontag, S.

1998 *Contro l'Interpretazione*, Mondadori, Milano.

Spanò, M.

2020 *Perché non rendi quel che prometti allora? Tecniche e ideologie della giuridificazione della natura*, in Y. Thomas J. Chiffolleau, *L'istituzione della natura* (a cura di M. Spanò), Quodlibet, Macerata.

Tallè, C.

2019 *Tiül miiüt, tiül mindek mijechtiiüts, En las tierras y en las lagunas de nuestros antepasados. Atlas de los nombres de lugares de los Ikoots de San Mateo del Mar (Oaxaca)*, INALI-Secretaría de Cultura, Ciudad de México.

Osvaldo Costantini, Riprendersi la vita. Etnografia dell'Hotel Quattrostelle occupato tra bisogno e socialità, Verona, ombre corte, 2023.

Chiara Cacciotti, Politecnico e Università di Torino (DIST)
ORCID: 0000-0002-2800-8368; chiara.cacciotti@polito.it

L'idea che le occupazioni abitative siano un fenomeno che oscilla tra "bisogno" e "socialità" non è certamente nuova. Nonostante le diversità dei contesti e delle caratteristiche, molti contributi (accademici e non) tendono spesso a interpretare gli edifici occupati e organizzati dai movimenti di lotta adottando o l'approccio teorico cosiddetto *deprivation-based*, che vede negli stabili occupati esclusivamente una soluzione immediata alla mancanza di un tetto (Bosi, Zamponi 2015; Cattaneo, Engel-Di Mauro 2015), oppure una prospettiva che analizza la nascita di questi spazi in virtù di intenti prevalentemente politici (Pruijt 2013), indipendentemente dalle condizioni di bisogno presenti alla base. Tra i motivi per cui Roma è un caso particolarmente interessante vi è sicuramente quello di costituire una combinazione tra questi due poli, dunque tra deprivazione materiale e rivendicazione politica, alla luce di una complessità in cui non sempre è facile districarsi. Eppure, quella dicotomia difficilmente viene osservata e descritta attraversandone i confini, le contraddizioni e le relative sfumature – il che ci mostrerebbe, così facendo, quanto sia insensato distinguere tra occupazioni frutto di "deprivazione" e occupazioni "politiche", se è vero che tutti gli occupanti sono agenti politici in quanto si confrontano con Stato e mercato (Milligan 2016).

Il testo di Osvaldo Costantini rappresenta senz'altro un'eccezione in questo panorama dualista, mostrandoci già a partire dal titolo come non sia tanto sul "bisogno" o sulla "socialità" che dovremmo soffermarci, quanto piuttosto su quel "tra", ovvero quel complesso intermezzo all'interno del quale sono racchiuse necessità, condizioni di sfruttamento di classe così come speranze, azioni e riconfigurazioni del proprio modo di stare al mondo – trasformando, così facendo, una situazione di precarietà abitativa e socioeconomica da un "essere agiti da" a un "esserci", per utilizzare un riferimento demartiniano citato dall'autore stesso (*infra*, p. 61). Il volume rappresenta dunque tutto fuorché "l'ennesima" etnografia sulle occupazioni abitative romane, poiché ci mostra fin dall'inizio come, all'interno di un'occupazione come il Quattrostelle, il carattere della scelta che parte dalla deprivazione materiale non rappresenti ontologicamente un ostacolo a un atto politico cosciente (Grazioli 2021, p. 25).

Il volume si apre con il primo e il secondo capitolo che ricostruiscono storicamente la genealogia dei movimenti di lotta locali e le ragioni di quella che troppo spesso è stata semplicisticamente bollata come “emergenza abitativa” romana, mostrandone i caratteri strutturali e tutt’altro che emergenziali. Una premessa doverosa, prima di passare alla parte più propriamente etnografica, poiché ribadisce che a Roma la lotta per la casa è sempre stata la forma più importante di mobilitazione dal basso, alla pari delle lotte operaie nel Nord Italia degli anni Sessanta e Settanta (*infra*, p. 40; Villani 2017). I capitoli terzo e quarto ci permettono invece di entrare nel vivo del Quattrostelle occupato, rispettivamente con le sue traiettorie e storie di vita individuali e con le sue modalità quotidiane di costruzione di un “noi”. Sono pagine complesse e al tempo stesso scorrevoli, in cui incontriamo i primi abitanti del palazzo con i loro trascorsi a volte apparentemente dissonanti rispetto al contesto occupato – come nel caso di Madera e del suo passato nel partito peruviano liberale di *Acción Popular* –, altre volte quasi invalidanti rispetto al resto della rete familiare – come per Paula, che dopo aver avuto accesso a un tetto attraverso l’occupazione si trova nella difficile situazione di dover sacrificare gran parte dei suoi risparmi per i suoi obblighi parentali, mostrandoci però come questo sacrificio sia possibile grazie al vivere in occupazione che permette anche ad altri di migliorare le proprie condizioni di vita.

Pagina dopo pagina, l’autore mostra tutta la sua abilità nel farci entrare gradualmente nel Quattrostelle, al punto tale che ci sembra quasi di incrociare quegli sguardi e quelle vite come se lo stessi fisicamente attraversando anche noi. Il tutto senza mai cadere in una dubbia estetizzazione dell’informale (Roy 2003) e permettendoci di cogliere, attraverso le parole degli stessi protagonisti del processo, come l’occupazione si inserisca in diversi orizzonti di senso, che a volte possono anche non coincidere del tutto con quelli della lotta politica (*infra*, p. 72) ma che alla fine, in qualche modo, trovano un loro posto nell’organizzazione e nella costruzione del “noi” occupante.

Al centro dell’analisi, infatti, vi è non solo la denuncia di quella che Costantini chiama “umiliazione strutturale”, intesa come condizione di privazione economica che impedisce di accedere a beni primari e secondari necessari o socialmente desiderati (e che l’occupazione permette in parte di superare), ma anche e soprattutto il ruolo fondamentale giocato dalle emozioni nel forgiare le forme di resistenza nel quotidiano (Saitta 2015), riconfigurandole e permettendone la trasformazione da umiliazione in rabbia da assorbire entro l’orizzonte di senso della lotta per il diritto al soddisfacimento dei propri bisogni (*infra*, p. 56). Nel definire l’occupazione come una zona di improvvisazione culturale (Graeber 2012), l’autore ci mostra così il carattere non ideologico della scelta di occupare, operando un rovesciamento semantico e politico: gli occupanti,

con il loro agire, non sottraggono alla città ciò che spetterebbe ad altri, quanto piuttosto si riappropriano di ciò che gli è stato tolto, ovvero la possibilità di un tetto così come di potersi “godere” i soldi e il tempo libero guadagnati attraverso lavori il più delle volte sottopagati e precari. Sono gli occupanti, dunque, a sentirsi legittimamente derubati, più che i proprietari degli immobili occupati, colpevoli di aver lasciato questi ultimi abbandonati e di aver generato profitto solo per se stessi.

Nelle battute conclusive del testo, l’immersione nel palazzo raggiunge il suo culmine attraverso lo sguardo e il posizionamento dello stesso autore all’interno di diverse scene di vita quotidiana. Dopo aver illustrato l’organizzazione interna e la sovranità “limitata” dell’assemblea, Costantini ci mostra anche alcuni aspetti inediti per chi non è avvezzo a simili dinamiche gestionali e politiche, come quelle relative ai conflitti per la costruzione di un nuovo spazio rivolto anche agli esterni al palazzo. Nel densissimo paragrafo sulla genesi della biblioteca (*infra*, p. 120), spazio tutt’oggi attivo e che l’autore coordina e anima assieme agli occupanti e ai militanti dei Blocchi Precari Metropolitan, le resistenze di singoli abitanti e gli “stalli” provocati da questi ultimi all’intero processo decisionale e collettivo ci restituiscono una realtà tutt’altro che granitica e omogenea. Costantini definisce l’aneddoto in questione (nella restituzione del quale ha il merito di riportarci anche le sue emozioni, frustrazione e rabbia comprese) come un esempio delle dinamiche interne all’occupazione, e dunque come continua dialettica tra potere e contropotere – o meglio, di contropotere nel contropotere. Sarebbe sciocco, infatti, pensare che simili contesti non siano attraversati da tensioni, contraddizioni e azioni strumentali ai propri interessi, così come avviene anche al di fuori delle loro mura. Al tempo stesso, la loro ricchezza e il più grande insegnamento che è possibile ricavarvi viene proprio dal tentativo quotidiano di gestire la convivenza interna evitando di favorire concentrazioni di potere nelle mani di singoli o pochi: “non si realizza quello che interessa a pochi, ma si fa solo quello che interessa a tutti; inoltre, senza un intervento collettivo, delle decisioni non se ne fa nulla”, scrive a tale proposito l’autore (p. 132). Più che in un’ottica strumentale alle proprie argomentazioni, infatti, Costantini restituisce efficacemente la vita in occupazione come un’esperienza tutt’altro che romanticizzabile o criminalizzabile, definendola piuttosto per quello che è per davvero: un modo di abitare gli interstizi urbani, fatto tanto di momenti di estrema coesione legati alle difficoltà quanto di momenti in cui i rapporti possono essere più tesi e distanziati (p. 138). Nella restituzione della cerimonia del caffè, ad esempio, Costantini riesce in un certo senso nell’impossibile, ovvero descrivere gli spazi di attivazione femminile interni pur non potendone sempre prendere parte in quanto uomo. Nel fare ciò, emerge tutta la forza dell’azione diretta delle donne in occupazione, che spesso

riescono a spostare e ridefinire interi rapporti di forza interni attraverso la pratica – in un modo in realtà piuttosto coerente con i movimenti femministi in circolazione, che si basano anch'essi sulla pratica e non solo su una sovrastruttura ideologica, come l'autore sembrerebbe suggerire.

Infine, nonostante l'autore specifichi a più riprese di non aderire a una etnografia militante e di ritenere più proficuo distinguere l'incedere della conoscenza antropologica dal coinvolgimento nell'organizzazione politica, il testo non sempre riesce in questo intento – in un modo tutt'altro che negativo o manchevole, dal momento che i due ruoli che riveste (militante e ricercatore) si incrociano spesso in maniera epistemologicamente rilevante, permettendoci di identificare chiaramente il suo posizionamento politico da un lato e lo spessore interpretativo dall'altro, che sa come “prendere sul serio” le affermazioni dei suoi soggetti di ricerca pur non condividendole sempre. Detto altrimenti, l'intero volume è un ben riuscito tentativo non di “dare voce alle persone”, quanto piuttosto di restituire un'etnografia scritta *da* un militante, che opera un processo di traduzione del contesto locale (p. 16). Anche perché, parafrasando l'autore stesso, l'aiuto verso la lotta politica passa più efficacemente attraverso le piazze o le assemblee; quello che più umilmente possiamo fare, una volta indossata la veste del ricercatore o della ricercatrice, è piuttosto provare a restituire un'interpretazione situata delle strutturazioni simboliche, valoriali e politiche dell'agire dei nostri interlocutori. Restituzione che sarà sempre incompleta, trattandosi oltretutto di fenomeni in costante mutamento, ma che è quanto mai necessaria in un Paese sempre più criminalizzante verso simili esperienze.

Bibliografia

Bosi, L., Zamponi, L.

2015 Direct social actions and economic crises: the relationship between forms of action and socio-economic context in Italy. *Partecipazione e Conflitto*, 8 (2), pp. 367-391.

Cattaneo, C., Engel-Di Mauro, S.

2015 Urban squats as eco-social resistance to and resilience in the face of capitalist relations: Case study from Barcelona and Rome. *Partecipazione e Conflitto*, 8 (2), pp. 343-366.

Graeber, D.

2012 *Rivoluzione: istruzioni per l'uso*, Rizzoli, Milano.

Grazioli, M.

2021 *Housing, Urban Commons and the Right to the City in post-Crisis Rome. Metropolis the squatted città meticcica*. Palgrave Macmillan, London.



Milligan, R.T.

2016 The politics of the crowbar: squatting in London, 1968–1977. *Anarchist Studies*, 24 (2), pp. 8-32.

Pruijt, H.

2013 The logic of urban squatting. *International Journal of Urban and Regional Research*, 37 (1), pp. 19-45.

Roy, A.

2003 *Transnational Trespassings: The Geopolitics of Urban Informality*, in A. Roy, N. Al Sayyad (eds.), *Urban Informality: Transnational Perspectives from the Middle East, Latin America, and South Asia*, Lexington Books, Lanham, pp. 289-317.

Saitta, P.

2015 *Resistenze. Pratiche e margini del conflitto nel quotidiano, ombre corte*, Verona.

Villani, L.

2017 *The struggle for House in Rome. Contexts, Protagonists and Practices of a Social Urban Conflict*, in M. Baumeister, B. Bonomo, D. Schott (eds.), *Cities Contested. Urban Politics, Heritage, and Social Movements in Italy and West Germany in the 1970s*, Campus Verlag, Berlin, pp. 321-345.

Marie Stender, Claus Bech-Danielsen, Aina Landsverk Hagen (eds.), *Architectural Anthropology: Exploring Lived Space*, London-New York, Routledge, 2021.

Riccardo Montanari, Università degli Studi di Milano-Bicocca
ORCID: 0009-0008-5918-1498; r.montanari2@campus.unimib.it

È trascorso ormai un ventennio da quando Paul Oliver (2003), nonostante non esistesse ancora una branca specializzata nello studio delle abitazioni, ipotizzava la nascita di una disciplina dalla combinazione metodologica tra alcuni elementi dell'architettura e dell'antropologia. Il presente volume curato da Marie Stender, Claus Bech-Danielsen e Aina Landsverk Hagen, sebbene non citi mai direttamente gli studi di Oliver, sembrerebbe tentare di dare corpo proprio a quell'ipotesi. Sin dalla prefazione di Tim Ingold emerge la volontà di superare le barriere disciplinari tra antropologia e architettura, costruendo un metodo d'indagine che, oltre a scaturire dal dialogo interdisciplinare, restituisca valore al termine "partecipazione". Infatti, è lo stesso Ingold a denunciare come "In many fields today including architectural design and urban planning, 'participation' is a mantra of good practice, yet it remains a panacea if it is not transformative for all parties" (*infra*: xvi). La partecipazione, spesso ridotta al pari della sostenibilità a mero *brand*, viene riportata così sul piano operativo e pragmatico dell'*Architectural Anthropology*.

Le significative trasformazioni avvenute in architettura e antropologia nel corso del Novecento sono alla base del presente approccio. Con l'entrata in crisi del modernismo, i cui principi architettonici si fondavano sulla razionalità e l'universalità, si è fatta strada una sempre maggiore attenzione per i contesti sociali e culturali nei quali l'architettura andava a inserirsi. A partire dagli anni Ottanta, il crescente interesse di molti studiosi di architettura per la fenomenologia esistenziale ha contribuito alla transizione ad approcci qualitativi focalizzati sia sull'esperienza sensoriale degli oggetti, sia sulle differenze individuali e culturali. Questa "svolta etnografica", segnalata nell'introduzione da Marie Stender, Claus Bech-Danielsen e Aina Landsverk Hagen, è ben visibile nelle ricerche contemporanee su architettura e design, le quali sottolineano la necessità di analizzare l'architettura come un processo dinamico nel quale sono coinvolti attori umani e non umani (Latour, Yaneva 2008). Sul versante antropologico, invece, la "svolta spaziale, materiale, ontologica e post-umanista" ha comportato un crescente interesse per il design, l'architettura e l'ambiente costruito. I cambi paradigmatici introdotti, ad esempio, dalla teoria dell'attore-rete, così

come il concetto di *agency*, hanno segnato un “ritorno a casa” dell’antropologia, rivolgendo l’attenzione ai medesimi ambienti tanto familiari agli architetti. Così, la sempre maggiore attenzione da parte di architetti e pianificatori urbani per la sostenibilità sociale e il coinvolgimento diretto degli utenti hanno inaugurato forme di collaborazione con l’antropologia e discipline affini. La condivisione di prospettive è alla base della presente antologia, nata dal *Nordic Research Network for Architectural Anthropology* che riunisce studiosi e professionisti che lavorano nel campo dell’architettura e dell’antropologia.

A partire da queste convergenze brevemente accennate, l’*Architectural Anthropology* propone il ripensamento dell’architettura come una prospettiva analitica “distinguished by a fascination with materials and structures, with surfaces and atmospheres, and with the fashioning of a multisensory environment that can become a place of habitation for both human and non-human beings” (*infra*: xiv). Questo perché ogni costruzione pone domande ai suoi abitanti, materiali e ambienti, che l’architetto è tenuto ad ascoltare, rispondendovi. Il cambiamento concettuale riguarda anche la stessa antropologia, la cui missione deve riguardare l’indagine delle condizioni attuali e delle possibilità future attingendo all’esperienza di esperti e abitanti. Il nuovo approccio promosso dal volume prende così le distanze dalle tradizionali prospettive dell’antropologia dell’architettura e dell’etnografia per gli architetti, superando una concezione di architettura come mero oggetto di esame antropologico, distanziandosi allo stesso tempo dalla semplicistica applicazione di metodi etnografici per informare la progettazione. Il tentativo è di dimostrare come l’architettura possa rappresentare una vera e propria modalità d’indagine e, di converso, come l’antropologia possa contribuire al processo progettuale.

La presente antologia è aperta dai contributi di due figure promotrici della convergenza interdisciplinare: Tim Ingold e Albena Yaneva. Se la prefazione di Ingold sottolinea gli aspetti chiave dell’*Architectural Anthropology* come terza via tra antropologia dell’architettura ed etnografia per architetti, l’intervento di Yaneva fornisce una serie di utili suggerimenti metodologici. Infatti, rifacendosi al pensiero di Latour, pone enfasi sulla necessità di mappare le traiettorie, gli eventi e gli accadimenti, seguendo concretamente i percorsi e i flussi dei non umani e le connessioni che essi tracciano. Inoltre, la generazione della conoscenza di questi elementi dovrebbe passare da un rinnovamento delle tecniche descrittive, integrandole con l’utilizzo di immagini architettoniche al fine di testimoniare meglio il processo attraverso il quale gli attori acquisiscono le loro identità.

A questa sezione introduttiva seguono 15 capitoli suddivisi in tre parti tematiche. La prima parte incentrata su case, muri e confini mostra come le pareti domestiche (cap. 1, scritto da Marie Sandra Lori Petersen), i balconi (cap. 2, di

Marie Stender e Marie Blomgren Jepsen) e le finestre (cap. 3, di Turid Borgestrand Øien e Mia Kruse Rasmussen) separino ma allo stesso tempo connettano gli abitanti secondo le più diverse modalità. Allo stesso tempo, le quattro mura dell'abitazione possono essere anche percepite come prigioni, come nel caso delle persone senza dimora per le quali la "casa" non è sempre qualcosa di riducibile alle mura fisiche, ma può anche riferirsi a uno spazio urbano o a specifiche attività e routine quotidiane (cap. 4, di Laura Helene Højring e Claus Bech-Danielsen). Infine, muri e barriere naturali, oltre a proteggere individui e comunità, possono anche confinare ed emarginare la devianza dalla normalità, come nel caso delle prigioni o dei centri di deportazioni costruiti su isole (cap. 5, scritto da Runa Johannessen e Tomas Max Martin).

Anche i saggi che compongono la seconda parte pongono l'accento sui processi di inclusione ed esclusione, concentrandosi sullo spazio urbano e sulla vita pubblica. Il dialogo interdisciplinare tra architettura e antropologia mette in luce come nuovi spazi e trasporti pubblici possano potenziare e rafforzare l'identità locale presso contesti svantaggiati e socialmente esclusi come nel caso delle favelas di Medellín (cap. 6, di Lisbet Harboe e Hanne Cecilie Geirbo). Allo stesso tempo, l'interdisciplinarietà permette di riflettere sulle criticità insite nelle politiche di inclusione, come rendere la biblioteca uno spazio ad uso misto che, se da un lato consente l'incontro tra diversi gruppi sociali, dall'altro aliena e dissuade gli utenti che ricercano tranquillità e concentrazione (cap. 7, di Cicilie Fagerlid, Bengt Andersen e Astri Margareta Dalseide). Inoltre, a partire dalla ricerca di modalità progettuali alternative per un'inclusione che vada al di là degli spazi fisici, emerge una costellazione di soluzioni alternative: il metodo di autorappresentazione figurativa dello *spot*, volto all'inclusione dei punti di vista di ragazzi dai 10 ai 18 anni di origine multiculturale nelle situazioni di co-design (cap. 8, di Aina Landsverk Hagen e Jenny B. Osuldsen); l'utilizzo di videoproiezioni e riprese cinematografiche per promuovere la comprensione degli spazi residenziali e urbani che riguardano immigrati e richiedenti asilo (cap. 9, di Lina Berglund-Snodgrass e Ebba Högström); la creazione di mappe digitali o sotto forma di carte da gioco per agevolare il movimento e l'inserimento dei richiedenti asilo ad Oslo (cap. 10, di Eli Støa e Anne Sigfrid Grønseth).

Infine, la terza parte del libro affronta nei diversi capitoli le fasi di creazione degli spazi costruiti che va dal coinvolgimento di futuri gruppi di utenti nelle fasi di progettazione e costruzione, fino al funzionamento di edifici e spazi pubblici completati. Se il coinvolgimento dei giovani è utile come sfida al predominio della logica del consumo e del mercato all'interno della pianificazione urbana (cap. 11, di Ingrid M. Tolstad e Astri Margareta Dalseide), allo stesso tempo la collaborazione tra architettura e antropologia risulta necessaria per riflettere sugli stessi concetti che guidano la progettazione, come quello di "inclusività",

in quanto richiedono rimodulazioni per ciascun contesto specifico (cap. 12, di Drew Nathan Thilmany). Inoltre, la stessa progettazione dei *rendering*, al fine di creare immagini credibili per lo spettatore, comporta un processo creativo di corrispondenze tra luci, materiali, architetti e designer in grado di “rendere” le atmosfere degli ambienti progettati capaci di suscitare specifiche sensazioni ai destinatari (cap. 13, scritto da Anette Stenslund e Mikkel Bille). Spostandosi al piano operativo, l’approccio della *Architectural Anthropology* rappresenta un ottimo metodo per evidenziare le criticità che derivano dalle strutture giuridico-finanziarie che influenzano fortemente i progetti edilizi, svelando e mettendo in discussione le reti e le infrastrutture che inquadrano e limitano la produzione architettonica (cap. 14, di Silje Erøy Sollien e Søren Nielsen). Se gli aspetti giuridici e finanziari determinano la riuscita o il fallimento di un progetto, d’altro canto gli esiti passano anche dalla progettazione stessa. Ad esempio, la non riuscita di un progetto pilota può derivare dalla mancanza di attenzioni per la quotidianità dei futuri inquilini. Mentre le possibilità di successo possono essere rintracciate nella combinazione tra nuove tecnologie e soluzioni architettoniche con la conoscenza esperienziale degli occupanti (cap. 15, di Ruth Woods e Thomas Berker).

La postfazione di Sarah Pink chiude il volume, sottolineando come questa prospettiva «offers an opportunity to consider how a theoretically, methodologically and practically interdisciplinary field might both play a role in academic research and discussion and be engaged as an active element of public debate and practical intervention» (*infra*: 251). Sono questi elementi a rappresentare uno dei possibili punti di partenza per tentare di rendere l’antropologia partecipe all’interno della progettazione architettonica e urbanistica. Se Ingold, Latour e Yaneva hanno gettato le fondamenta per un approccio interdisciplinare, il presente contributo ha avviato la costruzione di un edificio composto da antropologi, architetti, designer, attori umani e non umani. Inoltre, significativo di questa antologia è la sua origine nordica, contesto nel quale l’approccio umanistico, come scritto dagli stessi curatori nell’introduzione, è stato a lungo un tratto distintivo dei progetti architettonici e urbanistici. Architetti e antropologi di questa regione hanno sempre condiviso l’interesse per il rapporto tra gli esseri umani e il loro ambiente spaziale. Se da un lato l’*Architectural Anthropology* sembra essere ricca di potenzialità, dall’altro occorrerebbe procedere con cautela e interrogarsi se il medesimo approccio possa essere adottato in altri contesti, come in Italia. L’interdisciplinarietà e la divisione di competenze celano lo spettro di una ricaduta nella distinzione denunciata tra antropologia dell’architettura ed etnografia per gli architetti. La collaborazione risulta fondamentale per sopperire alle rispettive lacune disciplinari, ma questa non deve tradursi in una subordinazione dell’antropologia all’architettura e viceversa. Se



alcuni studi antropologici hanno iniziato a ricevere attenzione nella formazione di architetti e progettisti, occorrerebbe interrogarsi, ritornando nuovamente a Paul Oliver (2006), su quanto sia ancora lontano il giorno in cui gli studi di architettura saranno integrati nella formazione degli antropologi.

Bibliografia

Latour, B., Yaneva, A.

2008 *Give me a gun and I will make all buildings move: An ANT's view of architecture*, in R. Geiser (ed.), *Explorations in Architecture: Teaching, Design, Research*, Basel, Birkhäuser, pp. 80-89.

Oliver, P.

2003 *Dwellings: The Vernacular House World Wide*, Phaidon Press, London.

2006 *Built to Meet Needs: Cultural Issues in Vernacular Architecture*, Elsevier, London.

