



Passaggi tra scienze, pratiche di trasformazione

Anno II, n. 3, 2023

Direttori della Rivista

Alfredo Ancora

Raffaele Tumino

Comitato scientifico

Barbetta Pietro (Direttore Scuola Internazionale Terapia Sistemica Transculturale, Bergamo), Beneduce Roberto (Etnopsichiatria, Università di Torino), Campani Morena (Antropologia, Université “De Martino-Carpitella” Paris), Colucci Erminia (Psicologia, Middlesex University of London), Corinto Gian Luigi (Geografia, Università di Macerata, editor International Journal of Anthropology), Corradi Musi Carla (Filologia, Università di Bologna), Costabile Giancarlo (Storia dell’educazione, Università della Calabria), Crespi Isabella (Sociologia, Università di Macerata), Danani Carla (Filosofia, Università di Macerata), d’Aniello Fabrizio (Pedagogia generale, Università di Macerata), Cuéllar Valcárcel María de Lourdes (Pedagogia, Universidad Nacional Autónoma México), Deluigi Rosita (Pedagogia, Università di Macerata), Dominici Piero (Sociologia, Università di Perugia), El Khayat Rita (Psichiatria, Università di Casablanca), Falcicchio Gabriella (Pedagogia Generale, Università di Bari), Fischetti Alessandro (Psichiatria, Roma), Gennari Maria Luisa (Psicologia clinica, Università Cattolica di Brescia), Mestre Claire (Etnopsichiatria, Université de Bordeaux), Manfredi Paola

(Psicologia clinica, Università di Brescia), Martino Paul (Etnopsichiatria, Université de Bordeaux), Mercado Elvira (Psicopedagogia, Universidad de Burgos Hespána), Ortigues Cecile (Editor the International Journal of Animal Biosciences Paris), Pandolfi Mariella (Antropologia, University of Montreal), Polenta Stefano (Pedagogia Generale, Università di Macerata), Popa Daniela (Psicologia e Scienze dell’Educazione, Transilvania University of Brasov), Reichardt Dagmar (Media Industry and Transcultural Studies, Latvian Academy of Culture LAC, Riga/Latvia), Stara Flavia (Filosofia dell’educazione, Università di Macerata), Tognetti Mara (Sociologia, Università Federico II Napoli), Tomelleri Stefano (Sociologia, Università di Bergamo), Zempleni Andras (Etnologia, Directeur de recherche honoraire au CNRS, Paris)

Comitato redazionale

Cella Nicoletta, referente editoriale per le tematiche migratorie

Maraviglia Nicola

Piangerelli Federica

Scocco Marta

Tutti i saggi scientifici vengono sottoposti a double-blind peer review

Rivista pubblicata anche con il contributo del Dipartimento di Scienze della formazione, dei Beni Culturali e del Turismo, Università degli Studi di Macerata. Con il patrocinio gratuito del Dipartimento di Studi Umanistici

Si ringrazia il Maestro Vittorio Venezia per la realizzazione del logo della rivista.

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

www.https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/transculturale

ISBN 9791222307992

© 2023 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

Indice

- 5 Ancora Alfredo – Raffaele Tumino, *Editoriale*

Passaggi tra scienze

- 11 Pietro Barbetta – Alberto Merlo, *Bambini Talibé in Guinea Bissau: storie di famiglie e bambini*
31 Eréndira Dolores Camarena Ortiz, *Ciudad Juarez y violencia: una mirada de los estudiantes universitarios de lenguas.*

Pratiche di trasformazione

- 47 Marta Castiglioni, *Aiutare a trovare le parole per dirlo*

Memorie transculturali nelle pratiche artistiche contemporanee e curatoriali

- 59 Aoileann Ní Éigeartaigh, *'Listen: Still, the Echo of Loss': Choctaw and Irish Transcultural Engagement in the Poetry of LeAnne Howe and Doireann Ní Ghríofa*
75 Adrián N. Bravi, *L'invenzione dell'America e l'esigenza di narrare nelle cronache delle Indie*
85 Wolfgang Welsch, *Haruki Murakami: everyday transculturality*

Conversazioni impossibili

- 91 *The Expatriates – Spatriati – and the South as a Bridging "Territory of the Soul". Interview with Mario Desiati conducted by Dagmar Reichardt*

Recensioni

103

Alfredo Ancora, *Il ritorno del ri-mosso*

Editoriale

Alfredo Ancora – Raffaele Tumino

Per Luigi, un maestro, un amico

Scrivo queste righe sotto l'emozione e il dolore per la morte dell'amico Luigi Chiriatti. La sua importanza nell'ambito delle ricerche sul tarantismo e le tradizioni popolari (e non solo) ha rappresentato e rappresenta un punto di riferimento nazionale e internazionale¹ per tutti coloro che hanno avuto la fortuna di incontrarlo e seguire i suoi



suggerimenti sempre preziosi. Un ricercatore attento e modesto! A questo proposito, ricordo che dopo la sua nomina a direttore artistico del Festival “La notte della Taranta”, si schermì quando gli dissi: *finalmente l'uomo giusto al posto giusto!* Il nome “maestro” non gli sarebbe piaciuto, ma gli spetta a buon diritto per la sua incessante opera di divulgazione e trasmissione del *sapere popolare* attraverso la sua scoperta di canti, balli e poesie di cui molti inediti. Luigi era una persona generosa e rara. La sua curiosità era “madre della sapienza” come direbbe Elias Canetti, perché *săpĕre*, assaggiare, è quindi conoscere²! Mai geloso di ricerche o di scoperte, sempre a disposizione di tutti. La sua voglia di conoscenza era talvolta anche costosa! Ero infatti in Francia quando mi chiese di contattare a Nizza Chiara Samugheo per acquistare le foto originali del tarantismo in suo possesso. Gliel'è dette a un prezzo non economico! (di cui mi lamentai più io che lui!). L'obiettivo era sempre di metterle a disposizione anche degli altri!

Come ci siamo intercettati?

Ci sono stati due “tempi” per il nostro incontro: uno invisibile e uno in presenza!

¹ Basti pensare a tutti i suoi tour in giro per il mondo dagli Stati Uniti alla Cina etc.

² Riportato da Eleonora de Conciliis a proposito di Elias Canetti e del suo *Massa e potere* (cfr. «DoppioZero», 28 maggio 2023).

Il primo. Eravamo ambedue a Galatina davanti alla cappella (sconsacrata) di S. Paolo, alla fine degli anni Settanta per assistere alle ultime manifestazioni di un rito che si stava ormai estinguendo. Non ci conoscevamo! Lo verificammo *dopo* nelle foto riportate nel suo ultimo libro *Le spose di S. Paolo*³ quando ci riconoscemmo in alcuni scatti...

In presenza. Ci incontrammo a Nardò – luogo demartiniano per eccellenza⁴ – (in provincia di Lecce) grazie a mio cugino e omonimo Alfredo Ancora⁵, brillante giornalista del «Quotidiano di Puglia», prematuramente scomparso, anche di lui di Calimera. Il posto era “il salone” del barbiere Luigi Stifani, un luogo “culturale”, sede di racconti, di storie di vita, di vissuti straordinari e fra una cosa e l'altra... anche di tagli di capelli e barbe! L'incontro fu esaltante ed intenso, anche per alcune sue esperienze mai raccontate, come la differenza fra una persona colpita dalla rabbia di un cane, diversa da una morsa dalla taranta che quindi non rispondeva alle note della pizzica. Una sorta di *diagnosi differenziale* all'interno di un quadro culturale nel quale la musica diventava terapia.

Tutti questi elementi mi spinsero poi a proporgli – d'accordo anche Luigi⁶ – di chiamarlo “il dottore delle tarante”!⁷ In realtà Stifani era an-

³ Agammennone M, Chiriatti L., *Le spose di S. Paolo. Immagini del tarantismo*, Kurumun, Calimera (Le) 2021.

⁴ Era di Nardo Maria, la tarantata di cui parla Ernesto de Martino ne *La terra del rimorso. Contributo a una storia religiosa del Sud* (Il Saggiatore, prima ed.1961). Cfr. anche il documentario di Annabella Rossi e di Gianfranco Mingozzi in cui Maria viene “sollecitata” a farsi intervistare dall'antropologa dal medico condotto. Lo stesso che, alla domanda “che cosa ne pensava del tarantismo” rispose: “È la mancanza d'acqua”! In fase di montaggio del documentario in cui ero presente, Annabella mi chiese se una tale affermazione potesse passare senza avere un qualche tipo di problema! La rassicurai e terminarono il lavoro (cfr. *Sud e Magia in ricordo di Ernesto de Martino*, documentario per la Tv, a cura di C. Barbati, G. Mingozzi, A. Rossi. (1975). Dal materiale girato venne prodotto anche un libro dagli stessi autori: *Nel Profondo Sud, viaggi nei luoghi di Ernesto de Martino a venti anni di Sud E Magia*, Feltrinelli, Milano 1978.

⁵ Alfredo Ancora, esponente di un giornalismo fatto con “garbo e sobrietà ha rappresentato un punto di riferimento per chi, nel nostro sud, si impegnava (e si impegna) ancora a cambiare culturalmente una realtà ritenuta imm modificabile e statica. Scrisse anche un romanzo *autobiografico* in cui raccontò la sua “disavventura giudiziaria”(!) in cui si trovò coinvolto assolutamente innocente. Una tragica e amara testimonianza di un sistema giudiziario disfunzionante (cfr. Ancora A., *Un processo per caso. Storia di tre arresti per dimissioni*, Glocal Edizioni, Lecce 2010).

⁶ Luigi raccolse gran parte del materiale nel libro: *Io al Santo ci credo, diario di un musicista delle tarantate* di Luigi Stifani in cui vengono riportati 29 casi di Tarantismo guariti con le sue pizziche tarantate. (a cura di L. Chiriatti, M. Nocera, R. Raheli, S.Torsello, Edizioni Aramiré, Lecce 1999. Il testo è esaurito. Si spera in una ripubblicazione, dato il suo contenuto raro!

⁷ Ancora A., “Il dottore delle tarante”, in *La consulenza transculturale della famiglia i confini della cura*, pp. 108-129. FrancoAngeli, Milano, sec. edizione. 2002).

che il famoso suonatore di violino descritto da Ernesto de Martino nel suo *La terra del rimorso!*

C'era anche un altro *fil rouge* che ci univa: le radici. Luigi era di Calimera, mio padre di Sternatia, ambedue paesi della Grecia (grecia) dove si parla il griko. Da allora nacque un bel sodalizio umano e culturale che nonostante la distanza chilometrica non si interruppe mai. Io lo seguivo sempre nelle sue scorribande musicali e letterarie anche quando suonava con gli Aramiré, gruppo di ricerca musicale, non solo vocale e strumentale, di cui custodisco gelosamente dischi e cd. Ero presente anche nei loro concerti dal vivo sia in Salento, l'estate, sia in tournée a Roma (era stato uno dei primi gruppi musicali salentini a esibirsi nella capitale dal vivo). Avevamo comuni amici fra i quali Clara Gallini, allieva di de Martino, oltre all'etnomusicologo Diego Carpitella e l'antropologa Annabella Rossi che Luigi non aveva conosciuto di persona ma che erano a lui molto noti. Ultimamente avevo parlato di lui con Stefania Testa, moglie di Diego Carpitella, alla quale avevo portato la Rivista francese «Tran-sire»⁸ nel cui Comitato Scientifico volevo inserire, nonostante la sua nota ritrosia. Gli dicevo per convincerlo: "Luigi è importante che tu ci sia perché sei un rappresentante fondamentale di una cultura viva, almeno quanto lo sono gli altri componenti del Comitato Scientifico Internazionale. Per me sei un "maestro senza cattedra!". Ci volle tempo (il personaggio non era facile da convincere per questo tipo di adesioni!), alla fine accettò e fui molto contento!

Non è facile descrivere chi era o meglio chi è (è ancora presente per me e penso anche per la maggior parte degli amici e di tutti quelli che gli hanno voluto bene!) Luigi Chiriatti! Relegarlo al ruolo solo di cantore o raccoglitore di canti popolari è molto riduttivo: è qualcosa di più. Dal suo intenso curriculum – che è difficile da riassumere tanto è lungo e vasto – non viene fuori un personaggio bensì *il personaggio*, punto di riferimento fondamentale per ricercatori, viaggiatori, scienziati che venivano nel Salento sulla scia de tarantismo. In seguito avrebbero scoperto con Luigi un modo diverso di *attraversare questo rito*, fra rigore e fantasia citando l'antropologo Gregory Bateson!⁹ Chi veniva in Puglia (da ogni parte del mondo) non poteva prescindere da lui. A tutti i ricercatori – italiani e non – che mi chiedevano un punto di riferimento per le loro ricerche e curiosità rispondevo sempre con un unico nome, un'unica persona. E lui li riceveva concedendo a tutti tempo e spazio, rispondendo alle tante domande senza mai stancarsi di dare, di accogliere curiosità e osserva-

⁸ La Rivista Internazionale «Trans-ire» è edita da L'Harmattan Paris. È la voce dell'Université Populaire "Ernesto de Martino-Diego Carpitellas" Paris.

⁹ Gregory Bateson, antropologo e cibernetico fu fra l'altro il maestro dell'ecologia della mente (cfr. *Mente e natura un'unità necessaria*, Adelphi, Milano 1984).

zioni! Non c'era nessuno che ritornava a mani vuote da un suo incontro, profondamente colpito non solo dalla sua preparazione, ma anche dalla sua profonda umanità e disponibilità, (ormai rara) sia che fossero giornalisti importanti della Rai, ricercatori francesi o americani, sia studenti in cerca di ispirazione per tesi di laurea. Ci sentimmo dopo la morte di Clara Gallini che ci ha lasciato qualche anno fa, al cui funerale non potette partecipare di persona. Mi disse di portare un caro e ultimo saluto anche da parte sua alla sorella Raffella. Non fu facile per me andare all'Esquilino dove abitava Clara, grazie alla quale avevo conosciuto due dei miei maestri della psichiatria transculturale, George Devereux a Parigi e Michele Risso dell'équipe di Franco Basaglia, padre della riforma psichiatrica che aveva chiuso i manicomi. Clara per la prima volta l'avevo incontrata a Cagliari dove insegnava "Storia delle religioni" che era stata prima la cattedra di Ernesto de Martino. In quel periodo stava lavorando al suo libro postumo *La fine del mondo*¹⁰ ed ebbi l'onore di seguire il suo difficile e travagliato lavoro di un libro il cui autore non c'era più!

Luigi la conosceva bene e veniva spesso a Roma anche per convincerla a scrivere un libro per la sua casa editrice¹¹. Ovviamente io scommisi che ce l'avrebbe fatta!

Sento che gli sforzi nel reperire ricordi da una memoria triste – ma ancora viva – stiano per terminare! La penna, anzi la tastiera del computer, annaspa nel trascrivere i pensieri e le emozioni (tante!), mi sta invitando faticosamente a chiudere!

Non è facile, ma... debbo salutarti anche se... solo per un momento, perché rimarrai sempre con me!!!

Ciao maestro! Continua a cantare, suonare, ricercare! Chissà se anche lassù non riesca a trovare una *pizzica celeste!*

Termino qui perché il foglio possa rimanere asciutto...

Alfredo Ancora

¹⁰ De Martino E., *La fine del mondo. Contributo alle analisi delle apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, M. Massenzio, Einaudi, Torino 1975.

¹¹ Il libro in questione è Gallini C., *Chiaroscuri storie di fantasmi, miracoli e gran dottori*, Kurumuny, Calimera (Le) 2021.

Passaggi tra scienze

Pietro Barbetta – Alberto Merlo***

Bambini Talibé in Guinea Bissau: storie di famiglie e bambini***

Abstract

Questo saggio prende come punto di partenza le voci delle famiglie e dei bambini della Guinea Bissau, per far emergere la loro prospettiva; questo ha un duplice valore. Il primo è quello di approfondire il fenomeno dei Talibé e cercare di comprenderne la complessità. La seconda funzione della narrazione – che possiamo considerare terapeutica – consiste nell’opportunità, per le persone coinvolte, di creare un percorso di costruzione identitaria. L’articolo vuole fornire una descrizione della realtà dei bambini Talibé in Guinea Bissau partendo dalla narrazione dei bambini stessi e dei genitori coinvolti. Molti bambini vengono mandati dalle famiglie nelle Scuole Coraniche in Senegal, soprattutto a Dakar. In questi contesti, il bambino si trova spesso a dover passare la maggior parte delle sue giornate per strada a chiedere l’elemosina

* Pietro Barbetta insegna presso il Corso in inglese di Clinical Psychology all’Università di Bergamo. Direttore clinico e scientifico di ISSST (International School of Systemic Therapy) nei contesti Transculturali, membro di APA (American Psychology Association), tiene seminari presso Scuole di specializzazione in psicoterapia a orientamento psicoanalitico e sistemico. Ha lavorato in vari paesi europei, nord e sudamericani. Ha scritto *Locura y Creacion* (Gedisa, Barcelona), con Inga Britt Krause, Maria Esther Cavagnis e Umberta Telfener, *Ethical and Aesthetic Exploration of Systemic Practices* (London, Routledge) e *Linguaggi senza senso. Clinica transculturale* (Milano, Meltemi)

** Alberto Merlo, born on 25 August 1993, graduated in ‘Optics and Optometry’ at the University of Milan Bicocca in 2016. He specialises in assessing the relationship between vision and posture and publishes several articles in RIO – Rivista Italiana di Optometria. In 2020 he graduated in “Psychological Sciences and Techniques” and in 2022 in “Clinical Psychology for Individuals, Families and Organisations” at the University of Bergamo with a thesis entitled “Human rights and respect for culture: the Talibé history in Guinea Bissau from an ethnopsychosocial perspective”. In 2023, he designed and coordinated a project with children at a school in Kibera (Nairobi), Kenya.

*** Questo articolo è l’esito di una ricerca che ha avuto come primo passaggio l’elaborazione di una tesi di laurea magistrale in “Clinical Psychology for Individuals, Families and Organizations” presso l’Università degli Studi di Bergamo. La tesi ha il titolo “Human rights and respect for culture: the Talibé history in Guinea Bissau from an ethnopsychosocial perspective”, ha come relatore il professor Pietro Barbetta e correlatrice la professoressa Gandolfi Paola. La tesi è stata discussa a Settembre 2022. Gli autori ringraziano sentitamente la Prof.ssa Gandolfi per la consulenza nella stesura di questo articolo, soprattutto in relazione alla lingua araba e per il contributo portato nella scrittura e rilettura di questo articolo.

per poter portare una certa somma di denaro al maestro. Le ragioni che spingono i genitori ad affidare il proprio figlio a queste persone sono molte, per esempio le scarse opportunità educative presenti sul territorio guineano, le motivazioni religiose e quelle economiche. Nonostante il gran numero di bambini coinvolti, si tratta di un fenomeno poco conosciuto in Europa (Finco, 2020). Cercare di dare voce alle diverse figure coinvolte è importante per contribuire alla creazione di una narrazione che tenga conto delle diverse condizioni sociali, culturali, religiose e psicologiche.

Keywords

Bambini Talibé, narrazione, storie, approccio etnopsicosociale

Abstract

This essay takes as starting point the voices of families and children from Guinea Bissau, to bring out their perspective. The narrative holds a twofold value. The first is to delve into the phenomenon of Talibé and seek to understand its complexity. The second function of this narrative, which can be considered therapeutic, lies in the opportunity for the individuals involved to embark on a path of identity construction. The article aims to provide a description of the reality of Talibé children in Guinea Bissau, drawing from the stories of the children and the parents involved. Many children are sent by their families to Quranic schools in Senegal, particularly in Dakar. In this context, the children often find themselves spending the majority of their days on the streets begging for alms to bring a certain amount of money to the teacher. The reasons for parents to entrust their child to these people are many, they include the limited educational opportunities available within Guinea Bissau, religious motivations, and economic factors. Despite the significant number of children involved, it remains a little-known phenomenon in Europe (Finco, 2020). Seeking to give voice to the various figures involved is crucial in contributing to the creation of a narrative that takes into account diverse social, cultural, religious, and psychological conditions.

Keywords

Childhood, narration, stories, ethnopsychosocial approach

La Guinea Bissau nel panorama postcoloniale africano

La storia della Guinea Bissau può essere divisa in tre gradi periodi: il periodo precoloniale in cui si riscontra l'influenza dell'Impero del Mali; il periodo Coloniale caratterizzato dalla colonizzazione portoghese, e il periodo postcoloniale che va dalla Guerra d'indipendenza alla situazione attuale. Tra il 1200 e il 1400 la zona occidentale dell'Africa era dominata dall'Impero del Mali che includeva l'attuale Guinea Bissau (Hudgens &

Trillo, 2005). I primi colonizzatori Portoghesi arrivano a Capo Verde e in Guinea Bissau verso la metà del Secolo Quindicesimo (Manetti, 2019). Nel 1879 vengono riconosciuti due territori distinti: Capo Verde e Guinea Bissau (Havik, 2004).

Tra il 1884 e il 1885 si svolge la “Conferenza di Berlino”, nota anche come “Conferenza dell’Africa occidentale” o “Conferenza sul Congo”. Con questa conferenza, i vari Stati europei si dividono l’Africa, cercando di “regolare” la colonizzazione. L’Africa diviene “spazio europeo”, senza alcuna considerazione per gli aspetti storici, culturali, antropologici ed economici delle popolazioni locali (Abwa, 2013). Da qui in poi il Portogallo si afferma come colonizzatore di una serie di territori sparsi in tutta l’Africa, tra cui la Guinea Bissau. La colonizzazione dura circa cent’anni, fino a quando, dopo una lunga Guerra, il 14 settembre 1974 il Portogallo riconosce l’indipendenza della Guinea Bissau. Da lì inizia il rientro dei soldati a Lisbona (Lobban & Mandy, 1997). Il periodo successivo è punteggiato da forti instabilità politiche, facilmente evidenziabili dai numerosi colpi di stato – o tentativi falliti – che caratterizzano la storia recente della Guinea Bissau. Tra il 1974 e il 2022 ci sono quattro colpi di stato (Nautaran, 2022).

La questione coloniale e post-coloniale riguarda l’intero continente africano e parte del Medio Oriente. Viene posta, in termini teatrali, nel 2012, da Gregory Doran, Paterson Joseph, Ray Fearon e un gruppo di attori che – con la Royal Shakespeare Company – mette in scena il *Giulio Cesare* di Shakespeare². In un’intervista a proposito di questa scenografia, Doran, Joseph e Fearon spiegano le loro intenzioni.

Il *Giulio Cesare* è, in Africa, il lavoro teatrale più conosciuto e seguito. La ragione consiste nelle affinità tra il testo teatrale, la pièce – che concernono le vicende dell’assassinio di Cesare da parte dei congiurati romani – e le vicende relative alle rivoluzioni e guerre di liberazione in Africa e Medio Oriente. Il gruppo di attori di questa pièce – tra i quali Paterson Joseph e Ray Fearon, svolgono rispettivamente la parte di Bruto e Antonio – è composto da uomini e donne africani.

L’intento politico della pièce è mostrare che, come durante le vicende dell’assassinio di Cesare nell’antica Roma – messe in scena in maniera realistica da Shakespeare – si fosse creato lo stesso vuoto di potere accaduto dopo le guerre di liberazione dal colonialismo, che ha sostituito, al dominio fantoccio coloniale, un vuoto politico occupato da gruppi tra loro armati l’uno contro l’altro, in un contesto in cui, al potere coloniale, si sostituiscono condizioni di guerra civile, golpe ripetuti, totalitarismi più o meno feroci (Bhabha, 2020).

² <https://www.youtube.com/watch?v=5HU8SA33j2w>

Per parafrasare un romanzo di Chinua Achebe (2010) il cui titolo inglese è *No Longer at Ease* – tradotto con *Ormai a disagio* – ci si trova di fronte all'impossibilità di tornare alla condizione pre-coloniale, da un lato, e di affacciarsi a un regime democratico a misura Europea, dall'altro. In altri termini, la condizione post-coloniale, lungi da poter costruire un idilliaco regime democratico, diventa condizione di disperazione sociale e culturale (Balandier, 2022, Barbetta, 2022). A questa condizione conseguente alla colonizzazione delle potenze occidentali, va aggiunta la colonizzazione arabo-islamica, colonizzazione che ha creato una marcata separazione tra chi, designato come religioso ha avuto la possibilità di apprendere la lingua araba attraverso lo studio del Corano, e chi è rimasto escluso dalla lingua araba e vive la propria vita parlando la lingua dell'etnia di appartenenza, qualche lingua veicolare e la lingua coloniale: portoghese, inglese, francese.

La Guinea Bissau è uno degli Stati più poveri del mondo; oltre due terzi della popolazione vive ancora al di sotto della soglia di povertà (The World Bank Data, 2020). Il 62,4% dei bambini termina il primo ciclo di studi e solo il 14% completa il 12° grado. Ciò influisce sul grado di alfabetizzazione che rimane molto basso, pari a circa il 55% a livello nazionale, ma con un divario significativo tra maschi (69%) e femmine (42%) (UNESCO, 2016). Le strutture educative sono poche e molti studenti vivono a lunga distanza dalla scuola, con pesanti ripercussioni sulla frequenza (Saber Country Report, 2017). Infine, in questa condizione di vuoto politico, culturale ed economico, il narcotraffico degli ultimi trent'anni ha avuto un ruolo centrale nelle vicende politiche. Un ristretto numero di persone gestisce e organizza il transito di droghe, soprattutto cocaina, dal Sud America all'Europa (Shaw, 2015). In Guinea Bissau le istituzioni e il sistema giudiziario non hanno trovato equilibrio e non sono stati in grado di offrire risposte a queste tematiche (Embalò, 2012).

I bambini Talibé in Guinea Bissau

La realtà dei bambini Talibé nasce e si sviluppa in Africa occidentale verso la fine del 1800 a seguito della colonizzazione islamica. Il termine Talibé viene utilizzato per descrivere ragazzi di età inferiore ai 18 anni (O'Brien, 1969), che vivono sotto la tutela e l'influenza di un maestro religioso, chiamato Marabù (Perry, 2004) il quale riceve dalla famiglia il mandato di insegnare il Corano ai bambini (Carr, 2012). I bambini, generalmente maschi, vengono inviati nelle scuole gestite dai Marabù e dovrebbero affrontare, un corso di studi sul Corano. Queste scuole sono distanti dal paese di origine; i genitori affidano i propri figli al Marabù che dovrebbe provvedere all'insegnamento del Corano (Zoumanigui, 2016).

Prima dell'arrivo dei coloni occidentali, specialmente in Senegal, le Scuole Coraniche sono l'unico sistema educativo, soprattutto nelle zone rurali (André & Demonsant, 2013). Con l'avvento dell'occidente e una maggiore industrializzazione le scuole si spostano sempre di più verso le città. Per le Scuole Coraniche è essenziale il supporto di piccole comunità rurali per potersi mantenere, nelle città invece si devono trovare nuovi meccanismi di sussistenza, primo tra tutti l'elemosina, richiesta dai bambini nelle strade (Carr, 2012). Le famiglie che vivono in condizione di povertà non possono mantenere la scuola, ne consegue che i bambini sono inviati dal Maestro a chiedere l'elemosina, per autofinanziarsi. In alcune di queste Scuole Coraniche – note con il nome di *Dara* o *Daara* – accade che, quando il bambino non guadagna abbastanza denaro viene sottoposto ad abusi e maltrattamenti (Ouedrago, 2021). Le condizioni di povertà economica e culturale, la condizione mentale descritta da Balandier (2022) come “questione coloniale” fa sì che alcuni genitori percepiscano l'elemosina come parte del processo di crescita educativa del bambino in quanto ritenuta occasione per insegnare pazienza, obbedienza e umiltà (Auriol & Demonsant, 2012).

In certi casi genitori e Marabù concordano anche sul fatto che il tempo passato all'interno della scuola è un periodo necessario per sperimentare la sofferenza così che poi il bambino sia pronto a sperimentare le difficoltà che la vita gli presenterà (Boutin, 2019). Potremmo definire queste pratiche, come “Colonizzazione Mentale” e ipotizzare che queste attività – benché concepite come educative – svolgano il ruolo di riprodurre una clima di circolare oppressione e violenza maschile che, in qualche modo, ha a che fare con il processo descritto sopra riguardo al Giulio Cesare: la riproduzione di un vuoto mentale, che crea un vuoto politico, fatto di violenza e oppressione. Molti Talibé, fermandosi presso la Dara anche dopo, diventano collaboratori nel processo di perpetrazione delle violenze sui minori.

Per cercare di leggere questi fenomeni di adesione all'oppressione e all'abuso sul piano psichico, Balandier (2022) si riferisce all'opera di Octave Mannoni (1984, 1987, 2022). Mannoni legge la situazione coloniale attraverso un'altra opera di Shakespeare: *La tempesta*, allegoria della situazione coloniale. Per Mannoni, la condizione del legame tra il colonizzatore e il colonizzato mostra un intreccio tra il “complesso di dipendenza” che sviluppa il colonizzato e il “complesso di inferiorità” che sviluppa il colonizzatore. Dopo essere forzato a uscire dal proprio habitus tradizionale, il colonizzato esperisce una sensazione di abbandono che lo rende dipendente dal colonizzatore, il colonizzato sembra perdere le sue proprie competenze relazionali, così come Calibano, liberato dalla condizione di prigionia, dipende da Prospero. Il colonizzatore, come Prospero, pretende di essere riconosciuto come portatore

di “liberazione”, ma nasconde la sua inferiorità che si mostra attraverso l’urgenza patologica a dominare. Da questa relazione nasce il potere coloniale, sul piano psichico. Con Balandier (2022) siamo insoddisfatti di questa elaborazione, che trascura i rapporti ideologici e materiali della “situazione coloniale”. Tuttavia l’adesione delle famiglie a un programma di oppressione e abuso dei propri figli va inquadrato in una prospettiva sistemica in cui l’assunzione dei “valori” del colonialismo da parte del colonizzato (Fanon, 2015) rende il colonizzato impotente a tornare indietro. Il passaggio coloniale più significativo accade quando piccole società segmentarie – il cui clan possiede la più vasta unità sistemica – vengono aggregate dalle pratiche coloniali trasformandosi in vere e proprie etnie radiali (Okenve, 2014). Si passa dalla frammentazione di clan indipendenti a unità di gruppi dipendenti tra loro. Il colonialismo impone un repentino cambiamento dell’ontologia, la frammentazione segmentale clanica diventa delirio paranoide radiale.

Non tutti i bambini riescono a resistere all’oppressione della *Dara*; alcuni decidono di scappare, prevalentemente a causa delle terribili condizioni di vita. Spesso questi giovani non hanno il coraggio di tornare a casa dai propri genitori; infatti molte famiglie sentono umiliante il ritorno di un bambino senza il permesso del Marabù, in quanto diventerebbe causa di disonore per il nome della famiglia (Zoumanigui, 2016). Tutto questo può essere inquadrato nella condizione di sudditanza psicologica descritta pocanzi, perpetuata dai Marabù.

È possibile dire che si tratta in primo luogo di una condizione di “Colonizzazione Mentale”. Questo processo si sviluppa generalmente attraverso tre canali: quello linguistico, quello politico e quello culturale (Wiredu, 2009). Come vedremo, in questa realtà i tre fattori risultano costantemente intrecciati.

In Guinea Bissau il fenomeno dei Talibé è caratteristico delle regioni più rurali e periferiche, ovvero Bafatà e Gabu. Spesso accade che i bambini che vengono scelti dai genitori siano affidati al Marabù con il quale fanno un viaggio in direzione Senegal, tipicamente arrivando nella regione di Dakar. La maggior parte di questi bambini hanno origini Fula, uno dei due più grandi gruppi etnici in Guinea Bissau (IRIN News, 2007).

Alcuni genitori sostengono che le Scuole Coraniche sono l’unica vera possibilità per i loro figli di ricevere un’istruzione. Nei villaggi remoti, la mancanza di scuole è frequente. Combattere l’ignoranza viene percepita e descritta da genitori come una delle chiavi per uno sviluppo della comunità (Botte, 1994). L’educazione coranica è un’opportunità per venire più rispettati all’interno della società, per diventare qualcuno (Einarsdotir & Boiro, 2016). Alcuni genitori sostengono che se avessero una scuola, religiosa o statale, all’interno del loro villaggio non manderebbero i figli in Senegal, sperano di offrire ai loro figli opportunità migliori di quelle

che avrebbero rimanendo in Guinea Bissau (Peyton, 2019). In media un bambino rimane a scuola per un periodo compreso tra i due e i quattro anni, ma la durata può essere molto maggiore (Boutin, 2019).

In Senegal il termine utilizzato per indicare la scuola coranica è *Daaras*, per indicare il maestro si usa la parola *Marabù* mentre i bambini che frequentano la scuola vengono chiamati *Talibé*. La parola francese Talibé origina dal termine arabo طالب (*Talib*) che significa letteralmente “colui che chiede per sapere, per apprendere” ovvero una persona in cerca di conoscenza, uno studente. Il termine *Marabù*, dall’arabo مَرَبُوط (*Marbūt*), significa “colui che vive nel Ribat” (luogo fortificato isolato, spesso ai confini dei territori islamici), indicava forse, inizialmente, un musulmano totalmente dedito alla devozione e successivamente, per estensione, ha coinciso col termine “asceta” (Doutté, 1900).

Nel contesto Senegalese il maestro coranico viene chiamato in diversi modi. Rita Finco (2020) spiega come i musulmani usino ancora il termine *muslim* (singolare) o *muslimun* (plurale) per definire sé stessi mentre tutti gli altri termini usati sono stati inventati da persone di altre religioni che provano a descrivere la loro professione. Alcuni di questi termini sono *Mouro*, *Modibbo*, *Moddo*... Il termine *Mouro* è usato soprattutto nella penisola iberica, e corrisponde al termine italiano “moro”. Un altro termine arabo che si è imposto è quello di *qara’a* che significa letteralmente “leggere ad alta voce, recitare” e si riferisce al fatto che secondo la religione islamica il testo sacro del Corano debba essere letto ad alta voce, in una sorta di salmodiare; quindi i *kara-mourbo*, *karamo* o solo *morbo* sono coloro che professano la religione del profeta Mohamed, la religione islamica. Il termine *Marabù* deriva quindi da qui. Ritornando al termine per esprimere la scuola coranica in wolof *daara* (singolare), esso secondo molte fonti deriva dalla parola araba *dar*, che vuol dire “casa” o, anche “dimora” (Dia, Hugon, & d’Aiglepierre, 2016, Chehami, 2016). In Guinea Bissau invece la scuola viene generalmente chiamata *Dudal* (*Dudè* al plurale) (Gunnlaugsson, Geirsson, Einarsdóttir, & Boiro, 2010, p. IV) in quanto in lingua Fula questa parola può significare anche focolare, descrivendoci infatti l’insegnamento che veniva effettuato intorno al fuoco (Rudolph & Ware, 2014, p. 259). I bambini vengono invece chiamati *Almudos* (Hunt, 1993) e i maestri *Chernos* o *Cerno* (Thorsen, 2012). Quest’ultima è etimologicamente legata alla parola Wolof *Sèriñ* usata per descrivere il maestro coranico, che a sua volta deriva dalla parola araba *Bashirîn* (Rudolph & Ware, 2014, p. 260).

L’Arabo è la lingua sacra per i musulmani in quanto è considerata la lingua con cui Dio ha scelto di esprimersi e di rivelare il testo Sacro al profeta Mohamed (Bausani, 1999). Di conseguenza l’Arabo è la lingua con cui il Corano viene appreso e recitato in qualunque paese (Easton & Peach, 1997) e qualunque traduzione del testo sacro viene considerata

“un tentativo” di traduzione (Bausani, 1999). Nelle Scuole Coraniche, il Corano viene appreso principalmente attraverso l'apprendimento mnemonico e la scrittura delle sure del Corano medesimo. In passato e ancora oggi in diversi paesi e in molti contesti locali, anche di tipo rurale (quali quelli al centro di questa ricerca), ai bambini vengono consegnate tavolette di argilla, in alcuni casi già incise, sulle quali devono scrivere o seguire lo schema del versetto coranico indicato (Mernissi, 2002). Una volta completata la scrittura la tavoletta viene fatta asciugare e successivamente i bambini si trovano a ripetere in modo corale quanto scritto prima. Lo scopo è memorizzare quei versetti ed essere in grado di ripeterli anche senza tavoletta (Boyle, 2006).

L'aspetto religioso è certamente centrale in questo specifico contesto scolastico e l'aver ricevuto un'istruzione religiosa viene generalmente visto come un indice di moralità, onestà e disciplina (Akerlof, 1983). Nel contesto specifico della scuola coranica e in questo specifico percorso di formazione religiosa, la relazione che si stabilisce tra colui che apprende e il Marabù ha un ruolo centrale. Il bambino è “sottomesso” al suo maestro e questa sottomissione viene ritenuta necessaria per “raggiungere il paradiso” (Ballet, Augendra, & Bilal, 2012).

I bambini passano molto tempo a contatto con il Marabù e molto meno con i genitori. Spesso si ritiene che avere troppi contatti con il figlio possa interferire con la disciplina imposta dal Marabù (Zoumanigui, 2016). Il concetto di Maestro e Discepolo, proprio come quello di Marabù e Talibé, ha un ruolo centrale nella religione islamica in quanto è correlata all'idea di relazione tra l'individuo e Dio, che va adorato e rispettato (Markovitz, 1970). Nella tradizione islamica il rapporto tra maestro e discepolo ha origine in un contesto di trasmissione del sapere religioso replicato e rafforzato in diversi altri contesti della società. Il prezioso lavoro di antropologia politica di Abdellah Hammoudi ricorda che la relazione tra maestro e discepolo può essere caratterizzata da una profonda ambivalenza e preveda un'assidua prossimità e frequentazione, uno scambio di doni e servizi, ma anche poi una relazione conflittuale col maestro (Hammoudi, 1997, Gandolfi, 2010). Hammoudi sottolinea come si debba ripensare l'iniziazione mistica come atto fondante della trasmissione della conoscenza nei contesti islamici e poi della sua attualizzazione nelle diverse forme di esercizio del potere nella società. Risulta ancora oggi che la relazione maestro-discepolo pur con le sue ambiguità sia la forma prelevante di azioni e discorsi volti ad accedere alle diverse forme di conoscenza e insegnamento (Hammoudi, 1997). Ci sarebbe da approfondire il discorso per cui il maestro di una scuola coranica – o più spesso di una confraternita – può essere riconosciuto come portatore di *Baraka* (benedizione di Dio), elemento che da un lato lo eleva e dall'altro nasconde un'ambivalenza nella relazione maestro-discepolo.

L'Islam è fondato su cinque pilastri, uno di questo è la “*زكاة*” (*Zakat*) che potrebbe corrispondere al “fare l'elemosina” (Bausani, 1999). Si tratta di una forma di carità fortemente legata al concetto di benessere della comunità e generalmente è una sorta di “obbligo” o responsabilità morale per il credente e viene calcolata tramite una “tassa” in relazione ai guadagni percepiti nell'arco di un anno (Weiss, 2007). La parola rimanda al concetto di “purificazione” (Corano; 9:103): questa redistribuzione dei beni non è importante solo per fattori socio-politici e comunitari ma è anche un atto che purifica i credenti. Inoltre in Senegal esiste un'altra tipologia di carità denominata in lingua Wolof *Sarax* che descrive l'elemosina volontaria e quotidiana (D'Hondt & Vandewiele, 1984). Questo atto è percepito come essenziale per diventare un “buon musulmano” e perciò l'elemosina possiede una forte connotazione religiosa (Zoumanigui, 2016).

All'interno di questa tradizione si è sviluppato il fenomeno dei bambini Talibé che chiedono l'elemosina per strada con lo scopo di guadagnare denaro per evitare abusi e maltrattamenti. Generalmente i bambini chiedono la carità in gruppo, così da avere maggior supporto, protezione, assistenza e per condividere i rischi. In media il 70% del guadagno (circa 300FCFA) viene consegnato al Marabù (UCW – UNICEF, 2008). Nei diversi contesti arabo-islamici esistono diverse tradizioni. In Guinea Bissau è abbastanza comune pensare che una persona che ha tutte le competenze per essere in grado di lavorare non dovrebbe passare il tempo per strada a chiedere l'elemosina ma allo stesso tempo i genitori che mandano i loro figli in Senegal sanno che è molto difficile trovare altri modi per aiutare il Marabù sul piano economico (Einarsdottir & Boiro, 2016).

Voci di famiglie e bambini

Crediamo che il processo narrativo sia fondamentale nella reale comprensione di un fenomeno così complesso. La narrazione ha anche la funzione di aiutare nel processo di costruzione dell'identità. In particolare, le voci dei bambini se ascoltate e riconosciute come degne di attenzione e rispetto, aprono nuovi orizzonti alla ricerca sul campo in questo ambito. Daniel Taylor (1988, p. 1) sostiene: “Voi siete le vostre storie, siete il prodotto di tutte le storie che avete sentito e vissuto e delle tante che non avete mai sentito. Hanno plasmato la vostra visione di voi stessi, del mondo e del posto che occupate in esso”. Quello che ognuno di noi racconta, quello che i bambini raccontano di sé è costituito in parte da quello che hanno sentito e, in parte, da quello che ognuno di loro vive: ognuno, fin dall'infanzia, è la somma delle sue esperienze e di come quelle esperienze sono state rilette. Le storie permettono di rendere concreto qualcosa di

vissuto, di renderlo reale. Le storie danno profondità e significato alle vicende di ciascuno, le collocano all'interno di un quadro di riferimento e le mettono in relazione con altre storie, contemporanee o lontane nel tempo. Il racconto di storie di vita, storie di famiglia e di comunità consente di esplorare in profondità con una modalità inedita una società (Franceschi, 2012).

Le pratiche narrative stabiliscono collegamenti tra gli individui e i mondi culturali a cui appartengono e, allo stesso tempo, aprono o chiudono finestre sul mondo e su altri mondi. Da una prospettiva antropologica transitare attraverso piccoli mondi e diverse storie si può scoprire come una particolare cultura sia appresa, giocata, interpretata e trasformata (Clemente, 1999). Per entrare nelle storie legate al complesso contesto Guineano e Senegalese abbiamo provato a farci guidare da alcune domande. La prima domanda che ci siamo posti è: quali sono le ragioni che spingono i genitori a mandare i figli nelle Scuole Coraniche?

In Guinea Bissau i villaggi più lontani dalle città generalmente non hanno scuole e i bambini sono costretti a camminare anche alcune ore al giorno per raggiungere quella più vicina; a causa di ciò molti bambini finiscono per non frequentare la scuola formale guineana. Un padre dice di aver mandato suo figlio in una scuola coranica “con l'obiettivo di combattere l'ignoranza all'interno della sua stessa famiglia”, si sente anche “orgoglioso e fortunato di avere un figlio che studia in Senegal” (Einarsdottir & Boiro, 2016, p. 869)³. Questo genitore afferma anche di essere fortunato ad aver affidato il figlio ad “un grande e fidato Marabù” (Einarsdottir & Boiro, 2016, p. 863). I motivi per cui i genitori decidono di mandare i figli nelle Scuole Coraniche non sono solo sociali e religiosi. Ad esempio, una madre desidera che suo figlio possa “diventare qualcuno”, riferendosi al desiderio di vedere suo figlio diventare un buon musulmano, un cittadino onesto che potrebbe anche un giorno dedicarsi all'insegnamento del Corano. Spera che possa imparare il Corano in profondità e poi migliorare le condizioni della comunità di origine insegnando a sua volta il Corano agli altri bambini della comunità. Altri studi (Boutin, 2019, HRW – Human Rights Watch, 2010) sostengono che i genitori decidono di mandare i bambini alla scuola coranica a causa della loro situazione economica.

La povertà è indicata come il principale fattore per cui le famiglie decidono di affidare il proprio figlio ad un Marabù. Tuttavia, questa narrazio-

³ Nei tempi attuali, queste pratiche discorsive sulle *Daaras* senegalesi, sembrano molto simili a quelle usate dalle classi dell'alta Europa che erano solite mandare i loro figli in scuole “prestigiose” in Svizzera o in Inghilterra, dove anche i bambini ricevevano punizioni corporali, per lo stesso motivo: “impara la disciplina e l'obbedienza”, è così che il colonialismo ha lasciato i suoi segni nei discorsi dei colonizzati.

ne che sottolinea l'importanza dell'aspetto economico non viene nominata in altri studi. Ad esempio, in uno studio (Einarsdottir & Boiro, 2016) sono stati intervistati una serie di genitori guineani: nessuno di questi ha riferito che la decisione era legata a fattori economici. Da queste storie emerge che non si tratta semplicemente di una scelta legata alla povertà ma è fortemente connessa con l'aspetto religioso e le prospettive future per i propri figli.

Queste prospettive portano quindi alla domanda successiva: i genitori sono consapevoli delle condizioni in cui andranno a vivere i loro figli? Le risposte sono ovviamente diverse. Generalmente, le condizioni di vita nelle Scuole Coraniche sono ben note tra le famiglie, infatti la scelta è talvolta orientata verso il bambino più intelligente che avrà quindi maggiori probabilità di successo in quel contesto. Tuttavia, questa consapevolezza non sembra influenzare la scelta di mandare bambini molto piccoli in contesti di sofferenza e abuso. Conoscenza e sofferenza sono spesso viste come due aspetti inseparabili: l'apprendimento implica necessariamente sofferenza (Lazuta, 2014).

In un'intervista fatta il 14 maggio 2022 da L., un'assistente sociale guineano⁴, un genitore riferisce che “bisogna lavorare sodo per imparare”, un altro sostiene invece che si possa “ottenere soldi senza soffrire, ad esempio vincendo alla lotteria, ma non si è mai in grado di acquisire conoscenze senza soffrire”.

La loro visione sembra, in parte, giustificare il fatto che i Marabù mandino i bambini a mendicare in quanto la sofferenza e la fatica vengono percepite come elementi essenziali del percorso di crescita. Alcuni genitori sembrano essere consapevoli di questa violenza e dicono che è giusto che i loro figli siano puniti se non si comportano adeguatamente o non lavorano abbastanza duramente.

Tuttavia, la sofferenza sembra essere tollerata solo se da essa si genera qualcosa di positivo, come la conoscenza del Corano. Una madre sostiene che “va bene che il bambino venga colpito se lo aiuta a capire la cosa giusta da fare” (Einarsdottir & Boiro, 2016, p. 865)⁵.

⁴ Tutte le interviste sono state effettuate da diversi operatori sociali guineani che mi hanno poi inviato i video digitalmente tramite diverse piattaforme (wetransfer, whatsapp, mail). Le interviste sono state raccolte da operatori che da anni operano in questo contesto tramite una modalità di intervista non strutturata e molto dialogata tra i due soggetti in questione dove il focus principale era quello di offrire uno spazio di narrazione della propria storia alla persona intervistata. Purtroppo alcune situazioni personali e la barriera linguistica non hanno reso possibile raccogliere in prima persona le interviste. Il non aver potuto osservare direttamente e interagire personalmente con le diverse persone coinvolte è un limite di questa ricerca in quanto le informazioni sono ovviamente influenzate dalla modalità con cui i diversi operatori hanno raccolto il materiale.

⁵ Boiro Hamadou e Jónína Einarsdóttir sono due docenti e ricercatori di antropologia e sociologia dell'università d'Islanda che hanno condotto diversi studi sulle Scuole Corani-

In un'altra intervista fatta da L. il 12 maggio 2022 vicino a Gabu, una madre racconta:

Mio marito mi ha informato che mio figlio andrà in Senegal. Quando l'uomo prende una decisione, la donna deve accettare. Alla fine ha mandato il bambino ma non ero d'accordo. Non sono felice perché non sapevo che mio figlio, che era così giovane, viveva in condizioni difficili a Dakar... Voglio che mio figlio studi a scuola.

In un'altra intervista fatta il 22 marzo 2022 da un altro assistente sociale guineano vicino a Gabu un padre dice:

La mia intenzione non era quella di farlo soffrire in Senegal. La persona a cui ho affidato mio figlio tornava spesso in Guinea Bissau e lasciava mio figlio con un altro maestro coranico che lo picchiava. Quando gli chiesi perché mi rispose che quando lasciava mio figlio era perché aveva il suo campo da coltivare. Oggi cerco di educare altri genitori a tenere i loro figli nel villaggio.

Il rapporto che si instaura tra il Marabù e la famiglia si rivela spesso molto forte e profondo, infatti i genitori non stanno "solo" mandando il loro bambino in un altro paese per studiare ma lo stanno affidando completamente a queste persone. Come ci ricorda Rita Finco, affidare i bambini a terze persone ha un'origine antica ed è una pratica regolamentata: questo gesto non corrisponde all'abbandono del bambino né al non amarlo, ma significa cercare di diversificare gli orizzonti con cui si confronta il bambino (2020).

Ma quali sono i pensieri di bambini? I bambini sono coloro i quali si trovano a dover lasciare la propria casa, la propria famiglia, le proprie abitudini e tradizioni per spostarsi verso un luogo ignoto di cui non conoscono nulla. Al momento della partenza si trovano a dipendere da una persona che il più delle volte non hanno mai visto prima. Nel caso dei bambini guineani che si spostano in Senegal vi è anche il problema inerente alla lingua. Questi spesso provengono da villaggi rurali della Guinea Bissau dove il Criolo o altre lingue locali sono quelle più utilizzate; in alcuni casi è conosciuto anche il portoghese. In Senegal invece la lingua più parlata è il "Wolof" (Treccani, 2023) e la lingua coloniale è il francese. Come detto prima la lingua utilizzata per insegnare i versi del Corano è l'arabo. Come suggerito da Rita Finco (2020), il bambino si trova quindi ad affrontare un importante cammino iniziatico nel suo processo formativo: tutto parte dalla famiglia di origine che lo affida a una persona chia-

che e sui bambini Talibé in Senegal e Guinea Bissau. Il loro lavoro è stato un contributo molto importante in quanto ha analizzato questa realtà per diversi anni, compresi quelli a seguito del lockdown per il COVID 19

mata maestro, e il bambino è tenuto ad obbedirgli. Quindi, il bambino si trova in una comunità nuova e spesso soffre di difficoltà come la fame e il dover mendicare per strada. Il fatto che il bambino stia vivendo un percorso di iniziazione diventa rilevante e deve essere considerato quando si pianifica un intervento psicosociale; allo stesso tempo, questa non può essere una giustificazione di alcun tipo per la violazione dei diritti umani che si sta verificando nelle Daaras. In questo cammino acquisisce abilità pratiche e spirituali; incontra il linguaggio sacro del Corano e diventa così un soggetto che in cammino verso Dio. Questo viaggio iniziatico, tuttavia, può essere interrotto con il ritorno a casa del bambino. Ci sono diverse modalità e ragioni per cui il bambino si trova a dover tornare nella propria comunità di origine. Ci sono i bambini che, in accordo con il Marabù e le famiglie, tornano a casa durante la stagione agricole per poi tornare in Senegal una volta finito il lavoro nei campi. Un'altra modalità è legata ai maltrattamenti che i bambini subiscono se non riescono a portare abbastanza soldi ogni giorno (Carr, 2012).

Questi bambini a volte si dirigono autonomamente nei centri di rimpatrio delle ONG nella speranza di evitare ulteriori abusi, altre volte rimangono per strada fino a quando non incontrano un assistente sociale che li aiuta a tornare a casa. Un'altra modalità si verifica quando i centri di rimpatrio spingono il bambino a tornare a casa, magari convincendolo che questa sia la scelta migliore anche se da lui non è nato il desiderio di tornare. Va sottolineato che il tema di un possibile intervento sociale non è il diritto di essere "salvati" ma come intervenire in maniera efficace, tutelando i diritti e la dignità di tutte le persone coinvolte.

Le storie dei bambini sono molto personali e diverse tra loro, soprattutto per quanto riguarda il loro rapporto con il Marabù e la loro idea di tornare a casa. La prima storia che abbiamo raccolto con l'aiuto di Laudolino Carlos Medina, presidente della ONG Amic, è la storia di M., un bambino di 8 anni che al momento dell'intervista vive all'interno di un centro di rimpatrio. Il 22 aprile 2022 dice:

Ho lasciato la scuola coranica perché pagavo 400CFA (0,60 €) ogni giorno. Un giorno arrivai alla scuola coranica senza il 400CFA. Il maestro coranico mi ha colpito. Per questo sono venuto all'Empire des enfants, un centro di accoglienza.

Un altro bambino parla con Laudolino lo stesso giorno e dice:

Abbiamo lasciato il nostro villaggio... e il sesto giorno abbiamo attraversato Bafata, per rimanere quattro giorni a Gabu. Da lì, due uomini ci hanno portato a Dakar. Arrivato avevo fame... Abbiamo sofferto in Senegal perché i maestri coranici ci maltrattavano ogni giorno. I maestri coranici hanno passato giorni senza insegnarci nulla. A loro piacciono solo i soldi.

Un altro bambino, invece, racconta come l'accattonaggio sia un aspetto importante per la propria salute e che il Marabù usi quei soldi per la loro protezione, infatti dice:

Continuerò a mendicare di sostenere il mio maestro coranico che ci fornisce da mangiare. L'insegnante prende e usa i soldi che ci arrivano per proteggere la nostra salute. Una volta un alundo (Talibé) era malato da tempo e la maestra ha chiamato delle persone per portarlo in ospedale.

Esiste quindi una certa varietà di punti di vista tra i bambini stessi, c'è chi percepisce il mendicare come un'azione che li aiuterà in futuro, chi è stanco e non vuole più farlo e chi decide di fuggire a causa della scarsa qualità della vita. Sicuramente le scarse possibilità offerte dal territorio hanno un impatto significativo sulle aspettative future di questi bambini che spesso percepiscono come unica possibilità di migliorare la loro condizione quella di diventare Marabù. Anche concentrandosi sul tema del ritorno a casa, emergono storie molto diverse. Un bambino parlando il 22 aprile 2022 con Laudolino ha detto:

Sono molto felice di essere tornato in Guinea per non dover chiedere l'elemosina. Sono felice di poter trascorrere del tempo con la mia famiglia. Ora vorrei studiare e rimanere in salute. Ricordo bene il viaggio di ritorno in Guinea Bissau, è stato molto emozionante perché sentivo che avrei rivisto la mia famiglia. Ora sono molto felice di essere qui con loro e spero di poter fare qualcosa per il mio Paese.

Un altro bambino racconta che un giorno stava chiedendo l'elemosina per strada quando

Una macchina si fermò e mi chiesero di entrare e in cambio mi avrebbero dato dei soldi. Ho scelto di entrare e mi sono ritrovata in una casa con tanti altri bambini come me. Ci sono rimasto un giorno e poi mi hanno riportato in Guinea Bissau. Tuttavia, desidero tornare in Senegal per terminare i miei studi coranici. (Einarsdóttir & Boiro, 2020, p. 6).

La raccolta di queste storie ci racconta di una realtà complessa e molto variegata. Ogni storia ha ovviamente le proprie peculiarità ma l'insieme di queste ci descrive ciò che accade in una specifica area geografica tra la Guinea Bissau e il Senegal e su come in questa regione il tema dei bambini Talibé abbia un forte impatto sulle comunità e sulla vita delle persone. La complessità del fenomeno ci impone di evitare semplificazioni e banalizzazioni, poiché ogni prospettiva analizzata ci ha fornito una diversa interpretazione di tutto ciò che accade. Queste interpretazioni ci raccontano di come alcuni aspetti, come il fare l'elemosina, vadano

sempre contestualizzati all'interno della cultura di riferimento. Questa analisi apre al delicato tema sulla relazione tra i diritti umani e le diverse culture. In questo caso abbiamo raccontato di abusi e maltrattamenti che ci appaiono non accettabili. In questa realtà però appaiono anche aspetti che possono essere percepiti in maniera più controversa, come il tema della sofferenza come elemento importante all'interno della crescita di ognuno. Per quanto crediamo che la sofferenza non debba essere generata dall'educatore bisogna però provare anche a riflettere su come questa faccia effettivamente parte della vita di ogni persona e di ogni bambino e di come non dovrebbe essere percepita come un elemento tabù nel cammino di crescita di ognuno.

Ma quindi qual è, se esiste, il confine tra cultura e diritti? Qual è quel limite oltre il quale dei comportamenti non possono venire accettati o giustificati in nome della cultura e del contesto di riferimento?

Discussione e conclusione

Il fenomeno dei bambini Talibé è complesso, presenta diverse sfaccettature e sfumature che ci impongono di evitare semplificazioni e banalizzazioni, si inserisce nel quadro dell'epoca post-coloniale e delle trasformazioni cui abbiamo fatto cenno, anche attraverso il riferimento all'opera di Shakespeare e alla sua rilettura nel contesto africano. Provare ad analizzare le circostanze ascoltando le voci dei protagonisti ci ha permesso di ottenere intensità narrativa. È essenziale considerare i fattori sociali, culturali e religiosi legati a quanto avviene ed è necessario sottolineare che questi bambini si trovano a vivere in una condizione nella quale i loro diritti fondamentali sono violati.

Con questo contributo intendiamo aprire una riflessione che possa guidare l'intervento psicosociale. Il primo aspetto importante sono le relazioni che si sviluppano tra i protagonisti di questo fenomeno: bambini, famiglie, Marabù, antropologi, psicologi e assistenti sociali. Si tratta di sviluppare interventi "pensati con" e non "pensati per" loro, anche qui vale lo slogan *nothing about us, without us*. Ciò implica rendere i bambini protagonisti, con i loro sogni e le loro aspettative.

Un buon modo per provarci è partire da ciò che dicono i bambini. Offrire ai bambini spazi narrativi autentici permette di aprire nuove finestre, di avere nuove prospettive su ciò che accade e su come potrebbe essere cambiata questa realtà. Ogni storia che viene raccontata è inserita nel suo contesto di riferimento e il contesto stesso cambia nel momento in cui viene raccontata una storia (Barbetta, Finco, & Rossi, 2018). Le pratiche narrative stabiliscono collegamenti tra individui e mondi culturali.

Bibliografia

- Abwa, D. (2013). *Boundaries & history in Africa : issues in conventional boundaries and ideological frontiers*. Cameroon : Langaa Research & Publishing CIG.
- Achebe, C. (2010). *No Longer at Ease*. Penguin Book ltd.
- Akerlof, G. (1983). Loyalty Filters. *American Economic Review*, 54-63.
- André, P., & Demonsant, J.-L. (2013). *Koranic Schools in Senegal: An actual barrier to formal education?* Universidad de Guanajuato.
- Auriol, E., & Demonsant, J. (2012). Education and migration choices in hierarchical societies: the case of Matam Senegal. *Regional Science and Urban Economics*, 42(5), 875-889.
- Ayers, H. B. (2008). *Space, secularism and the expansion of forced child begging in Senegal, 1850-2008*, BA Thesis, Williamsburg, VA.: College of Williams and Mary
- Balandier, G. (2022). *La situazione coloniale e altri saggi*. Meltemi.
- Ballet, J., Augendra, B., & Bilal, H. (2012). Vulnerability to violence of Talibè Children in Mauritania. *Child abuse & neglect*, 601-607.
- Barbetta, P. (2022, Agosto 6). Colonialismo: psiche e Storia. *DOPPIOZERO*.
- Barbetta, P., Finco, R., & Rossi, F. (2018). Asylum Seekers and Refugees: An Ethno-Clinical Approach. *Australian and New Zealand Journal of Family Therapy*.
- Bausani, A. (1999). *L'Islam. Una religione, un'etica, una prassi politica*. Garzanti.
- Bhabha, H. (2020). *Nazione e Narrazione*.
- Boiro, H., Einarsdottir, J., & Gunnlaugsson, G. (2021). Impact of the COVID-19 pandemic on the life of Bissau-Guinean religious (Quranic) schoolboys during a state of emergency: a qualitative study. *BMJ Paediatrics Open*.
- Botte, R. (1994). Stigmates sociaux et discriminations religieuses: l'ancienne classe servile au Fuura Jalo. *Cahiers d'etudes africaines*, 109-136.
- Boutin, D. (2019). A portrait of Koranic School Students in the Dakar Region. In J. Ballet, & A. Bhukuth, *Child Exploitation in the Global South* (pp. 109-123).
- Boutin, D. (2019). A portrait of Koranic School Students in the Dakar Region. In J. Ballet, & A. Bhukuth, *Child Exploitation in the Global South* (pp. 109-123).
- Boyle, H. N. (2006). Memorization and learning in Islamic schools [Special issue on Islam and education – Myths and truths]. *Comparative Education Review*, 40, 478-495.
- Britannica, T. E. (2022). *History of Guinea-Bissau*. Retrieved from Encyclopaedia Britannica: <https://www.britannica.com/place/Guinea-Bissau/Independence>
- Cabral, V. (1980). *1956-1980: 24 anos de luta*. Bissau: PAIGC.
- Carr, B. (2012). Forced Begging in Senegal. *The monitor*.
- Chehami, J. (2016). Families and daara in Senegal. The Importance of Macro-social Factors, Collective Strategies and Individual Choices. *Afrique contemporaine*, 257(1), 77-89. Retrieved from <https://www.cairn-int.info/journal-afrique-contemporaine1-2016-1-page-106.htm>
- Chilcote, R. H. (1974). Review: The Struggle for Guinea – Bissau. *Africa Today*, 57-62.
- Clemente, P. (1999). Gli antropologi e i racconti della vita. *Pedagogika*, 3(11), pp. 22-23.
- Corano. (n.d.).

- D'Hondt, W., & Vandewiele, M. (1984). Beggary in West Africa. *Journal of adolescence*, 59-72.
- Dia, H., Hugon, C., & d'Aiglepiere, R. (2016). Senegalese Qur'anic school systems. *Afrique contemporaine*, 257(1), 106-110. Retrieved from <https://www.cairn-int.info/journal-afrique-contemporaine1-2016-1-page-106.htm>
- Doutté, E. (1900). *Notes sur l'Islam maghribin: Les Marabouts*. Parigi.
- Easton, P., & Peach, M. (1997). The Practical Applications of Quranic Learning in West Africa. *Center for Policy Studies in Education*.
- Einarsdóttir, J., & Boiro, H. (2020). "A vicious circle": Repatriation of Bissau-Guinean Quranic Schoolboys From Senegal. *Journal of Human Trafficking*, 265-280.
- Einarsdóttir, J., & Boiro, H. (2016). Becoming Somebody: Bissau-Guinean talibés in Senegal. *The International Journal of Human Rights*, 857-874.
- Embalò, B. (2012). Civil-military relations and political order in Guinea Bissau. *Journal of Modern African Studies*.
- Fanon, F. (2015) *Pelle nera, maschere bianche*, Milano: ETS.
- Finco, R. (2020). *Maîtres et disciples: Analyse transculturelle du parcours migratoire de l'école coranique à l'Europe*. Pensée sauvage.
- Foucher, V. (2013, January). Wade's Senegal and its relation with Guinea Bissau: Brother, Patron or Regional Hegemon? *Occasional Paper*.
- Franceschi, Z. A. (2012). Introduzione. In Z. A. Franceschi, *Antropologia* (pp. 1-27).
- Gandolfi, P. (2010). *La sfida dell'educazione nel Marocco contemporaneo. Complessità e criticità dall'altra sponda del Mediterraneo*. Bergamo: Sestante.
- Gunnlaugsson, G., Geirsson, G., Einarsdóttir, J., & Boiro, H. (2010). *Child trafficking in Guinea-Bissau. An explorative Study*. Reykjavík: UNICEF Iceland.
- Hammoudi, A. (1997). *Master and Disciple. The Cultural Foundations of Moroccan Authoritarianism*. University of Chicago Press.
- Havik, P. J. (2004). *Silences and soundbytes. The gendered dynamics of trade and brokerage in the precolonial Guinea Bissau region*. Transaction Publishers.
- HRW – Human Right Watch. (2019, June 11). There Is Enormous Suffering – Serious Abuses Against Talibé Children in Senegal, 2017-2018.
- HRW – Human Rights Watch. (2010). Off the Backs of the Children – Forced Begging and Other Abuses against Talibes in Senegal.
- Hudgens, J., & Trillo, R. (2005). *Senegal, Gambia, Capo Verde, Guinea-Bissau, Guinea, Sierra Leone*. Vallardi Viaggi.
- HUMAN RIGHTS SECTION, (UNIOGBIS-HRS) – OHCHR. (2017). *REPORT ON THE RIGHT TO HEALTH IN GUINEA BISSAU*.
- Hunt, P. (1993). Children's Rights in West Africa: The Case of the Gambia's Almudos. *Human Rights Quarterly*, 15(3), 499-532. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/762608>
- IPU – Inter-Parliamentary Union. (1977). *Archive IPU Inter-Parliamentary Union*. Retrieved from http://archive.ipu.org/parline-e/reports/arc/GUINEA_BISSAU_1977_E.PDF
- IRIN News. (2007, November 27). On the child trafficking route. *IRIN*.
- Kielland, A., & Gaye, I. (2010). Child mobility and rural vulnerability in Senegal. Climate change and the role of children in household risk management strategies in rural Senegal. *TFESSD project report, World Bank*.

- La langue française. (n.d.). Retrieved from La langue Française: <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/talibe>
- Lazuta, J. (2014). Supplicating Street Boys: Senegal's Quranic Students Beg to Learn as The Government Struggles to Balance Muslim Values with protecting children. *Good Governance Africa*.
- Lobban, R. A., & Mandy, P. K. (1997). *Historical Dictionary of the Republic of Guinea-Bissau African Historical Dictionaires*. Scarecrow Press.
- Manetti, A. (2019). *Le conseguenze socio-linguistiche della colonizzazione portoghese in Africa: due casi, Capo Verde e Guinea-Bissau*. Alma Mater Studiorum: Università di Bologna.
- Mannoni, O. (2022) *Psychologie de la colonisation*, Paris: Seuil
- Mannoni, O. (1984) *Prospero et Caliban*, Paris: Éditions Universitaires.
- Mannoni, O. (1997) *Le racisme revisité*, Paris: Denoël, 1997
- Markovitz, I. L. (1970). Traditional social structure, the Islamic brotherhoods and political development in Senegal. *The journal of Modern African Studies*, 8(1), 73-96.
- Mernissi, F. (2002). A Koranic Education. In F. Mernissi, *Islam and democracy: Fear of the Modern Word* (pp. 94-97). Perseus Publishing.
- Munsolw, B. (1981). The 1980 Coup in Guinea Bissau. *Review of African Political Economy*(21), 109-112.
- Naseef, F. (2005). *La donna alla luce dell'Islam*. Al Hikma.
- Nautaran, M. C. (2022, March 17). SISSOCO EMBALÓ ACREDITA QUE NÃO HAVERÁ NOVAS TENTATIVAS DE GOLPE DE ESTADO. *Radio Sol Mansi Informacao*.
- O'Brien, C. (1969). Le talibé mouride: etude d'un cas de dependance sociale. *Cahiers d'Etudes Africaines*, 502-507.
- Okenque, O.N., "They Never Finished Their Journey: The Territorial Limits of Fang Ethnicity in Equatorial Guinea", 1930-1963, *The International Journal of African Historical Studies*, Vol. 47, n. 2. Pp. 259-285, Boston University African Studies Center
- Ouedrago, F. (2021). The Plight of Talibé Children in Senegal. *Harvard Human Rights Journal's*.
- Perry, D. L. (2004). Muslim Child disciples, global civil society, and children's rights in Senegal: the discourses of strategic structuralism. *Anthropological Quarterly*, 47-86.
- Peyton, N. (2019, March 6). Tradition or trafficking? Guinea-Bissau children suffer in Senegal's Islamic schools. *Reuters*.
- Rudolph, T., & Ware, I. (2014). Glossary. In T. Rudolph, & I. Ware, *The Walking Qur'an. Islamic Education, Embodied Knowledge, and history in West Africa*. (pp. 259-260). The University of North Carolina Press.
- Saber Country Report. (2017). Guinea Bissau: SCHOOL AUTONOMY AND ACCOUNTABILITY. The World Bank Group.
- Saul, M. (1984). The Quranic School Farm and Child Labour in Upper Volta. *Africa*, 71-87.
- Shaw, M. (2015). Drug Trafficking in Guinea-Bissau, 1998-2014: the evolution of an elite protection network. *Journal of Modern African Studies*, 53(3), 339-364.

- Taylor, D. (1988). *Le storie ci prendono per mano*. In D. Taylor. Milano: Edizioni Frassinelli.
- The World Bank Data. (2020). *GDP per capita (current US\$)*. Retrieved from The World Bank Data: <https://data.worldbank.org/indicator/NY.GDP.PCAP.CD>
- Thorsen, D. (2012). Children Begging for Qur'anic School Masters. Evidence from West and Central Africa. *UNICEF*.
- Treccani. (2023). *Senegal*. Retrieved from Treccani: www.treccani.it/enciclopedia/senegal
- UCW – UNICEF. (2008). *LES ENFANTS MENDIANTS DANS LA REGION DE DAKAR*. Retrieved from UCW – UNICEF: <http://152.228.134.147/workshops-details.aspx?id=63>
- Uguccioni, C. (2018, August 14). Nella Guinea Bissau dove cristiani e musulmani lavorano uniti. *La Stampa*.
- UNESCO. (2016, November). A Major overhaul of the Guinea-Bissau education system is well overdue.
- UNICEF. (2015). Situation analysis of children and woman in Guinea Bissau.
- UNICEF. (2017). Community health – Scaling up community-based interventions to reduce infant and maternal mortality. *UNICEF – Guinea Bissau*.
- Ware III, R. (2014). *The Walking Qur'an: Islamic Education, Embodied Knowledge and History in West Africa*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Weiss, H. (2007). Begging and Almsgiving in Ghana. Muslim Positions towards Poverty and Distress. *Research Report N. 133*.
- Williams, C. (2008). PAIGC: African Party for the Independence of Guinea-Bissau and Cape Verde. In R. S.-P.-G. Prem Poddar, *A Historical Companion to Postcolonial Literatures – Continental Europe and* (p. 485). Edinburgh University Press.
- Wiredu, K. (2009, November). La necessità di una decolonizzazione concettuale nella filosofia africana. *B@belonline: Incontro con la filosofia africana*, 6.
- Zoumanigui, A. K. (2016). On the talibè Phenomenon: A look into the complex nature of forced child begging in Senegal. *Internationa Journal of children's rights*, 186-203.

*Camarena Ortiz Eréndira Dolores**

Ciudad Juárez y violencia: una mirada de los estudiantes universitarios de lenguas

Resumen

El presente artículo es una breve semblanza de la percepción de tres grupos de estudiantes mexicanos universitarios de portugués lengua extranjera acerca de la de violencia en Ciudad Juárez, Chihuahua en los últimos años. El tema de violencia y migración se trata a través del trabajo en clase, del análisis de discurso y la etnografía. Se presenta aquí parte de los resultados surgidos de una investigación de cualitativa en el aula cuyo objetivo fue indagar cuáles son los puntos de vista, discursos y argumentos de estos estudiantes en relación con esta ciudad a través de un proyecto que incluyó lecturas, entrevistas, debates, un breve ensayo y la tarea de asociar palabras con Ciudad Juárez.

Abstract

This article is a brief overview of the perception of three groups of Mexican university students of Portuguese as a foreign language about the violence in Ciudad Juárez, state of Chihuahua in recent years. The issue of violence and migration is analyzed through class work, discourse analysis and ethnography. We present here part of the results result from qualitative research in the classroom. The objective was to investigate what are the points of view, discourses, and arguments of these students in relation to this city through a project that included readings, interviews, debates, a short essay, and the task of associating words with Ciudad Juárez.

Palabras clave

Violencia, mujeres, migración, temas transversales, lenguas.

^{*1} Eréndira Dolores Camarena Ortiz is a full-time professor and researcher in the Department of Applied Linguistics of the National School of Languages, Linguistics and Translation of the National Autonomous University of Mexico. She has a bachelor's degree in Anthropology from ENAH, a master's degree in Mesoamerican Studies from UNAM and a PhD in Language and Literature Didactics from the University of Barcelona, Spain. She carries out research in the areas of language didactics, evaluation, anthropology, and ethnography of education.

Introducción

En esta investigación los alumnos analizaron y concientizaron la situación de Ciudad Juárez-El Paso con mayor detalle. Se trata de una frontera con movimiento constante de personas de toda la república y de otros países de Latinoamérica y el Caribe. Es conocida por ser una de las entidades más afectadas por la violencia generada por el narcotráfico, la migración ilegal y el crimen organizado en México. Esto se relaciona con una serie de factores complejos que incluyen la ubicación geográfica estratégica para el tráfico de drogas, los cárteles, la pobreza, la desigualdad social, la corrupción y otros problemas sociales y económicos.

Esta ciudad fronteriza también ha sido conocida por un alto número de casos de violencia contra las mujeres, principalmente feminicidios y desapariciones. Estos crímenes han sido objeto de atención tanto a nivel nacional como internacional, y han generado protestas y llamados a la acción para abordar la violencia de género y mejorar la seguridad de las mujeres en Ciudad Juárez. Se ha argumentado que la violencia contra las mujeres está relacionada con una serie de factores como la impunidad, la falta de respuesta efectiva por parte de las autoridades, la discriminación de género y la misoginia arraigada en la sociedad. El gobierno mexicano en colaboración con diversas agencias de seguridad y fuerzas armadas implementó una serie de estrategias para combatir la violencia en Ciudad Juárez. Sin embargo, la situación fue y sigue siendo compleja por el crimen organizado y los problemas sociales subyacentes.

Por otro lado, el flujo de personas está cambiando el ámbito cultural y fomentando de alguna manera la desterritorialización, es decir, fenómenos que se originan en un espacio y que terminan en otros. Pero la cultura no se puede definir por fronteras, en un territorio habitado por los portadores de diversas culturas, se establecen varias lenguas, sus símbolos, costumbres, etc. Las personas se adaptan, entran en contacto con nuevas prácticas y nuevos valores por lo que también está presente el fenómeno de la hibridación; la influencia es recíproca, se aprecia en la lengua hablada (*Spanglish*), en la gastronomía con platillos trasplantados de un país a otro, o bien adaptados al nuevo entorno, como por ejemplo la comida *Texmex*, en la música regional influenciada por los sonidos de E. U. y Sudamérica y las ideas que también viajan en las trayectorias más sorprendentes (Oliven, 2003: 49).

1. Objetivos

El principal objetivo de este estudio fue examinar y reflexionar acerca de Ciudad Juárez como motivo de análisis social y lingüístico, tanto en

español como en portugués, al cual se le han adjudicado un sinnúmero de adjetivos y situaciones: como un escenario público y violento que representa la realidad de la frontera de México con Estados Unidos. ¿Dónde empieza y dónde termina nuestro objeto? Es difícil de decir, se trataba de crear conciencia a través de otros discursos y miradas, que a su vez reflejan los discursos de los medios de comunicación que han creado una diversidad de complejos retratos, algunos reales y otros dentro de una retórica indiscriminadamente insidiosa. Se trata de dar una visión sintética en relación con la violencia, migración, cultura y género en tres grupos de estudiantes universitarios.

2. Marco teórico-metodológico

La etnografía es la rama de la antropología que investiga los diversos grupos humanos mediante la recolección de datos en campo, teniendo como informantes a los integrantes de una comunidad determinada (Pujadas et al, 2004: 110). En general estudia el proceso de aproximación, identificación, análisis e interpretación de las sociedades humanas. Por otro lado, cuando se aplica al estudio de la realidad de la enseñanza-aprendizaje se le denomina etnografía educativa, subdisciplina que se interesa por los procesos educativos, que son a su vez procesos de transmisión de cultura y la descripción detallada de las áreas de vida social de la escuela cuyo objetivo es aportar datos significativos de los contextos, actividades y creencias de los participantes en escenarios educativos para conocer las diferentes perspectivas y actividades (Woods, 1987: 27; Goetz y LeCompte, 1988: 41).

Debido a las características particulares de ser un proyecto de investigación en el aula de lengua extranjera, se optó por un modelo cualitativo de estudio de caso, a través de la observación etnográfica e interpretación mediante el análisis de discurso.

Actualmente la enseñanza de lenguas extranjeras incluye temas transversales que son contenidos de enseñanza esencialmente actitudinales que deben formar parte en las actividades planteadas en todas las áreas educativas. Su incorporación supone introducir una educación en valores y actitudes de forma constante para análisis, concientización y reflexión a lo largo de cada curso. Los temas transversales suponen una oportunidad de globalizar la enseñanza y de realizar una verdadera programación interdisciplinaria (Busquets et al, 1995: 10-13).

El tema de Ciudad Juárez se trata a través del análisis del discurso social, que es una postura practicada en ciencias humanas que pone al descubierto parte de la ideología y creencias de los hablantes y escritores a través de un análisis detallado y comprensión meticulosa. Se reconocen

explícita e implícitamente ideologías y críticas subyacentes, y de esta manera se van relacionando estructuras y elementos del discurso con estructuras sociales (Van Dijk, 2008: 37).

El sentido global de las presentaciones fue la violencia que se ejerce en contra de las mujeres, los migrantes y de toda la población en general. Los temas fueron diversos: feminicidio, migración, narcotráfico, prostitución, tráfico de personas, ejecuciones; pero también perspectivas que se expresan en términos de mejorar el nivel económico, comenzar una nueva vida, poseer una casa, poder dar una vida mejor a su familia, cruzar la frontera, etc. Toda una concurrencia verbal y publicitaria de realidad y no realidad del llamado “sueño americano” que se analiza muy brevemente desde el punto de vista de Van Dijk (2007) de discurso y sociedad, donde los posibles efectos y funciones sociales del discurso en la comunicación dependen en parte de los distintos procesos empleados en la comprensión de éste y de la responsabilidad que asumen los participantes en el proceso (Beaugrande, 2008: 79).

Se leyó a detalle un informe en portugués de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (2002). En él se plantea la situación de las mujeres, muchas de ellas migrantes, asesinadas o desaparecidas en Ciudad Juárez, con el fin de contextualizar la situación un poco más allá de los medios de comunicación masiva. Se leyeron también dos artículos periodísticos relacionados con el problema de la migración hacia el norte: *O sonho frustrado e o sonho realizado: as duas faces da migração para os EUA* (Siqueira, 2007) e *A segunda geração de emigrantes brasileiros rumo aos Estados Unidos: problemas e perspectivas* (Oliveira et al, 2006). Las lecturas fueron en portugués debido a que se trata de estudiantes de esta lengua extranjera.

3. Contexto

Para interpretar un texto, se busca el contexto en el que fue producido, además de saber el idioma en el que el texto fue escrito. También hay que analizar la relación que tiene con nosotros, seamos o no los destinatarios. Esto nos mueve a lanzar hipótesis interpretativas que nos hace encontrar las más adecuadas (Beuchot, 2010: 4). Se trata estudiantes Escuela Nacional de Lenguas, Lingüística y Traducción de la Universidad Nacional Autónoma de México. El primer grupo de comprensión de lectura con 12 estudiantes, el segundo grupo de 5° nivel con seis estudiantes y el tercer grupo de 4° nivel con ocho; la mayoría pertenecientes a licenciaturas en humanidades.

Respecto al tema de la violencia en Ciudad Juárez, los temas transversales dentro de la enseñanza de lenguas actualmente se han convertido

en una constante. Nos referimos a la creación de secuencias didácticas que estimulen el diálogo como vía en la resolución de conflictos entre personas o grupos sociales como un elemento fundamental en la educación. Aprender una lengua no solo es aprender gramática, sino que se debe incluir un conjunto de contenidos de sociedad y valores que deben formar parte en las actividades planteadas en todas las áreas educativas. Su incorporación no debe presentarse de forma esporádica sino de forma constante a lo largo de cada curso. Los temas transversales suponen una oportunidad de concientizar la enseñanza y de realizar una verdadera programación interdisciplinaria.

4. Análisis

Se aplicó un cuestionario por escrito en español y un debate oral en portugués durante varias clases para discutir los distintos puntos de vista. Después, en varias sesiones se grabaron entrevistas individuales con cuatro preguntas donde se propusieron posibles soluciones con una discusión posterior en grupo. En otra clase se realizó la tarea de relacionar palabras con Ciudad Juárez. Por último, se pidió hicieran una lectura libre en casa en portugués. Queríamos conocer lo que saben, lo que creen y lo que opinan al respecto, pero también fue una tarea de reflexión y concientización.

Cuestionario¹

Primera pregunta: ¿qué piensas de la situación de violencia en contra de las mujeres? A esto los alumnos arguyeron entre otros los siguientes puntos: *es la peor situación de violencia del país, es un problema cultural, es el resultado del machismo, se trata de "naturalizar" el feminicidio, es un problema de impunidad, es indignante, es un problema de educación, es un problema de negligencia, es discriminación, se debe al aumento de población, es manipulación hacia las mujeres, se ataca a mujeres porque son más débiles, son presa fácil*². Todos estos puntos convocan al problema del machismo y de la desestimación hacia las mujeres que integran la primera representación de Ciudad Juárez como un lugar altamente peligroso para las personas de sexo femenino. La metáfora de las mujeres como *presa fácil* no es materia literaria, sino de significado bien preciso (Tusón, 2008), que ilustra la visión sexista hacia las mujeres. Afirman que todos, inclusi-

¹ Cuestionario y respuestas en español, lecturas y debates en portugués.

² Todas las palabras en letra cursiva corresponden a citas textuales de lo expresado por las y los participantes.

ve las mujeres, con el silencio y la indiferencia contribuimos a reproducir un sistema de desigualdad de género al ejercerse un control de aquellos aspectos del contexto a expensas de las personas de sexo femenino en una ciudad migratoria y de personas de paso, donde la mayoría de ellas se encuentra en situación de desventaja.

Segunda pregunta ¿cuál es el origen de esta situación? Resaltan frases como: *falta de educación, narcotráfico, machismo, corrupción, la imagen de las mujeres como objetos desechables no humanos, prostitución, migración, etc.* Algunas de las respuestas demuestran un tema de conciencia que es la imagen de la mujer-objeto producida históricamente y reproducida por los medios de comunicación, personajes con cuerpo, pero sin nombre ni conciencia, dentro de la elaboración mítica de la mujer sensual y accesible. Pero también tenemos *los cambios sociales, misoginia normalizada, el sentimiento negativo hacia las mujeres trabajadoras, desigualdad de género, negligencia de las autoridades y problemas demográficos.* La variación en el léxico refleja que como observadores tenemos opciones diferentes que reflejan ideologías, diferencias de poder y estructuras de autoridad. En estos puntos llama la atención como tema el sentimiento y visión contradictorios hacia las mujeres que han dejado el hogar para ganarse un salario, que les proporcionaría en principio independencia sobre su destino y sobre su persona, pero que al mismo tiempo se vuelven vulnerables. Opinan que los cambios sociales se han dado a un ritmo difícil de asimilar para ciertos sectores de la población y que han creado en la mujer trabajadora un elemento de tensión en los medios sociales e industriales. Actualmente los datos estadísticos de 2021 a nivel nacional son alarmantes, del total de mujeres mayores de 15 años, 70.1 % han experimentado algún incidente de violencia, que puede ser psicológica, económica, patrimonial, física, sexual o discriminación en al menos un ámbito y ejercida por cualquier persona agresora a lo largo de su vida (<https://www.inegi.org.mx/tablerosestadisticos/vcmm/>).

Tercera pregunta ¿por qué sucede en Ciudad Juárez? tenemos respuestas como: *es la zona geográfica, es la frontera, la falta de infraestructura, es el tamaño del estado, es la cantidad de industria concentrada, es la frontera de un país donde convergen muchas culturas, se permiten cosas que no se hacen en EUA, porque encuentran la oportunidad de hacerlo, por la inmigración de todo tipo de personas, porque pueden pasar desapercibidos, por la falta de servicios, falta de oportunidades, porque es una ciudad aislada y porque no tiene un sistema legal.* Es relevante observar que parte del problema se adjudica al tamaño y localización geográfica del estado de Chihuahua que se mira como algo ajeno a la realidad de la Ciudad de México. Se habla de la ausencia de un sistema legal que funcione,

lo cual viene asociado la *falta de infraestructura, información y servicios*. Asimismo *denunciar, castigar y guardar silencio* aparecen como verbos sobresalientes en esta sección. En esta pregunta además se hace presente de manera implícita el tema de la etnicidad y las diferencias económicas como punto relevante y discorde entre americanos y mexicanos; además del argumento de las diferencias culturales y de la permisividad que se supone existe en las ciudades de frontera de México. Se visualiza la condición de cruce intercultural de esta ciudad, pero también como un lugar situado entre la modernidad y la pobreza; el aislamiento y el preciado objeto de deseo. Se utiliza la metáfora de Ciudad Juárez como *campo de batalla* donde se debaten diversos grupos criminales, la policía, el ejército y la población civil.

Cuarta pregunta ¿por qué está concentrada ahí la violencia no sólo contra las mujeres y los migrantes, sino en contra de toda la población? Los alumnos creen que es *porque ya se ve como 'normal', está fuera de control, es un estado de excepción, sobrepasa la capacidad del gobierno, la delincuencia organizada está ahí, por la pobreza que impera, ahí opera el narcotráfico, porque las autoridades no hacen nada, porque les tienen miedo, por la angustia que se ha creado, las autoridades son parte de las organizaciones criminales*. Es notorio que les preocupa el tema de la impunidad, también llama la atención la imagen incompleta que tienen de una sociedad fuera de control, sin ley, que representa una trágica peregrinación a los Estados Unidos, inconclusa y a merced de la delincuencia.

Es concluyente que en todos los niveles del discurso pudimos encontrar las huellas del contexto en las que las características sociales tanto de los participantes como observadores juegan un rol fundamental tales como: género, el ser mujer; clase, el ser pobre; etnicidad, el ser mexicano; edad, en general se habló de personas en edad productiva y otras formas de pertenencia a grupo (Van Dijk, 2008: 45-48).

Se trató también el tema de los eufemismos de la expresión “daños colaterales” del negocio de las drogas para encubrir los asesinatos y desapariciones de mujeres. Metáforas que no llegan a decir ni la mitad de las cosas que involucran, pero que necesitan ser atenuadas por motivos políticos, porque son materia natural de nuestra dotación conceptual, lingüística y social (Tusón, 2008: 7-8). De esta manera pudimos ver que el discurso está influenciado por las características de los cambios culturales dependiendo de los valores, normas, relaciones sociales, o instituciones y la forma que adoptan o tienen determinados contextos socioculturales.

En esta perspectiva, especialmente la respuesta de las estudiantes cuya autoconciencia de género reflejó el impacto de la violencia, deviene en un testimonio discursivo muy relevante, en tanto que representa

la conciencia de su propia condición que merece ser evaluada en su justa dimensión social. Mediante un discurso que cuestiona los valores de género de la cultura dominante, plantearon los más controvertidos aspectos de la condición femenina con temas que resultan reflexivos como son la sexualidad, la prostitución, la violación, la pornografía, la penalización y despenalización del aborto en los diferentes estados del país, la alienación del trabajo doméstico, la doble jornada de trabajo, los estereotipos femeninos difundidos en los medios de comunicación, la violencia tradicional hacia las mujeres, la prostitución forzada y no forzada, los iconos predominantes en nuestra sociedad y los diferentes momentos que marcan la identidad genérica de la mujer dentro de una sociedad básicamente patriarcal y machista, como son: las fiestas de quince años, el matrimonio, la maternidad, sólo por citar algunos. Por otro lado, los alumnos en general expresaron inconformidad y desaliento ante la situación, como algo demasiado difícil de solucionar de aspiraciones inconclusas que integran la visión a la vez trágica y promisoría de Ciudad Juárez.

5. Entrevistas

Las entrevistas se realizaron en español en diversas sesiones de clase en las que los alumnos expresaron libremente sus posibles soluciones para los problemas de Ciudad Juárez. Un estudiante de Derecho opina que es necesario *quitar al ejército que tiene el mando*, pues observa que eso va *en contra de las garantías individuales y capacitar a la policía*. Por su parte, otro estudiante de Ciencias apuesta por la educación, pues según ha escuchado *no hay suficientes escuelas de educación media superior* en Ciudad Juárez. Una alumna de Ciencias Políticas también cree que *si la gente no se organiza, no va a haber solución*. Observa con disgusto e *impotencia* que sólo se escuchan las protestas *cuando se trata de personas importantes o de su familia*, refiriéndose a los políticos.

Una profesora de origen indígena de telesecundarias, estudiante de posgrado en pedagogía pide *la participación de las principales instituciones como son el gobierno, la escuela y especialmente la iglesia*, que según dice, *puede educar en valores*; esto además de la *capacitación de los mandos*. También solicita *diversión y recreación para la población con menores recursos, espacios para los jóvenes y sus familias*. Un punto relevante de su argumento es la *recuperación de espacios públicos* y narra su experiencia como migrante en la Ciudad de México, donde un parque cercano a su casa que era lugar sucio y oscuro que servía para drogarse, se recuperó como espacio para la diversión de toda la comunidad.

Otro estudiante de derecho retoma el tema de la educación y opina que hay que crear conciencia en los universitarios, *demostrar que nos importa*, pide *mayor apertura de la universidad en cuestión de programas de difusión cultural*. Mira la educación superior como preparación para que los jóvenes se conviertan en ciudadanos responsables e impulsen el desarrollo de sus comunidades y que la comunicación es un proceso continuo y complejo que tiene numerosos componentes verbales y no verbales, a través de canales dispares y complejos. Así, en las entrevistas los estudiantes se refirieron también a las imágenes mostradas por los medios de comunicación como poderosas formas expresivas con cargas emotivas que influyen nuestras percepciones sobre lo que es en realidad Ciudad Juárez.

Al observar los aspectos sociales del análisis de discurso de muchas maneras nos comprometemos con los temas y fenómenos a estudiar y asumimos una posición cuestionadora de la realidad observada, principalmente cuando se trata de cómo los discursos orales y escritos reproducen el abuso de poder, la dominación o la desigualdad social. A esto es a lo que van Dijk (2007: 43) denomina análisis de discurso crítico porque los exponentes explicitan su posición social y política con el fin de descubrir, cuestionar, desmitificar y al mismo tiempo, criticar una posición o dominación mediante su discurso crítico. Así, pudimos observar que hay una coherencia en cuanto a temas y sentidos globales, además de que los estudiantes dieron una mayor importancia a las posibles soluciones que a la situación problemática o crucial observada.

Su análisis y descripción del fenómeno de la violencia juega un papel relevante que permite una mejor comprensión de la desigualdad social basada en género, origen, clase social, lengua o cualquier otro elemento que pueda definir las diferencias humanas (Van Dijk, 2008: 45). Su fin es político y social, es decir, con tendencia al cambio; así podemos ver el análisis de discurso como una tarea moral y política con responsabilidad académica. Debemos dejar en claro que es una parte inherente de la sociedad y participa prácticamente en todas las facetas de la sociedad, tanto en las injusticias como en la lucha contra ellas. En un análisis lingüístico como hicimos en este trabajo, además de tener en cuenta el vínculo entre lengua materna, lengua extranjera, discurso y estructura social se apunta a un cambio, y un sentimiento de solidaridad hacia los pobladores de Ciudad Juárez.

Al tratarse de una universidad, hay una variación léxica propia de los estudiantes que manejan diversas apreciaciones sobre las instituciones educativas como posible solución en contra de la violencia. Observan también las diferencias de clase social como fuente primordial de los problemas de violencia. No se aprecia un estilo sintáctico particular, pero sí

juega una función relevante el énfasis o no aplicado a algunas frases como intensificadores, mientras que se aprecian también algunos diminutivos como atenuadores de ciertas expresiones.

A través de sus expresiones podemos vislumbrar una enorme insatisfacción, desconfianza hacia los gobiernos y una crítica a la situación actual, ampliando su conciencia con comentarios recíprocos. El lenguaje se transforma en un arma donde la superación es esencial para salir de esta situación, que se mira como un absurdo sin justificaciones, pero con muchas excusas y contradicciones. Se puede creer en la organización social, pero no en la organización gubernamental, donde falta todo: orden, responsabilidad, legalidad. No es posible ejercer la libertad de expresión o de acción como lo ha demostrado la muerte de periodistas y activistas por la paz. Las personas pobres, hombres, mujeres y niños, tienen que empezar su peligrosa peregrinación hacia los Estados Unidos, pero aparentemente son invisibles, e inaudibles. Se van, mueren o desaparecen sin dejar memoria y sólo algunos son objeto de investigación. Aparentemente muchas cosas se ven en Ciudad Juárez y como nos refiere Herrera (2010: 23-24) hay una política de abandono sistemático de personas, objetos, valores e ideas en la sociedad y ciudades contemporáneas por parte de gobiernos, sociedades e individuos que las integran.

Red de significados

Las redes de significados son las concepciones que las personas hacen de los objetos de su medio, mediante el conocimiento de esto, es posible saber la gama de significados expresados a través del lenguaje cotidiano que tiene todo objeto social. Estas palabras tienen un significado denotativo o literal descriptivo; pero también connotativo, que es el significado que conlleva una carga emotiva u otro significado por asociación o simbólico, compartido por miembros de una cultura en particular (Hébert, 2001: 31-32). Las que aparecen más frecuentemente en primer lugar son: *mulheres e insegurança* y en segundo lugar aparece la palabra *violência*. A continuación se transcriben los conceptos negativos más repetidos en estas listas: *drogas, morte, medo, feminicídio, tortura, discriminação, armas, tráfico de drogas, prostituição, polícia, insegurança, impunidade, injustiça, desigualdade, machismo, ódio, pobreza, crime, armas etc.* Pero también entre los conceptos positivos encontramos la contraparte de su visión de esta ciudad: *trabalho, empregos, dinamismo, trabalhadores, calor, deserto, fronteira, maquila, justiça, índios Tarahumara, trem de passageiros, minas de cobre, deserto, Estados Unidos, migração, estado, fábricas, trabalho, território, empregos, comunidade, imigrantes etc.* Estas redes expresan también aspectos de la visión de los individuos que los relaciona a su ámbito social a nivel local, regional, nacional e internacional.

6. Discusión

En las humanidades nos damos al trabajo de interpretar textos, orales, escritos y culturales, para comprender el sentido dinámico en donde confluyen dos intencionalidades, del autor y de quien recibe, que en ocasiones pueden ser muy distintos (Beuchot, 2010: 3). Al final se hizo un ensayo-resumen de todo lo debatido en el que se hizo no sólo descripción, sino también valoración y crítica. Se advirtió que en el centro del país tenemos poco conocimiento de la situación real de Ciudad Juárez. Se reivindica también una mayor difusión de la cultura de las comunidades del norte del país, se debe recuperar la ventaja de la propia localización física. En su condición de estudiantes ven la educación como la solución más factible al problema de la inseguridad y requieren de más investigaciones de tipo académico para plantear soluciones reales y viables, además de que proponen un acercamiento entre universidades.

Por otro lado, creen que hay que unir fuerzas considerando la organización social como otra parte esencial de la solución, expresando que no hay que esperar a que las cosas sucedan, sino que se requiere de una previsión no de remiendos de último minuto, pues el precio de esto es muy alto socialmente. Por último, opinan que no es un problema solamente de México, sino de los Estados Unidos también, y que por lo tanto la solución debe venir de ambos lados de la frontera a través de acuerdos y compromisos mutuos más allá de los discursos políticos.

Vemos las representaciones sociales compartidas por este grupo de estudiantes universitarios, analogía en el ámbito de la desconfianza hacia el gobierno central y sus discursos como formas globales e institucionales donde se analizan la dupla inseparable de texto y contexto, relacionada en este caso al poder socioeconómico y a problemas sociales de desigualdad. Por otro lado, criticaron el abuso de los discursos de los medios comunicación a los que se refirieron como poco confiables por su relación con el poder y por la tendencia a mostrar las noticias fragmentadas, descontextualizadas o alarmistas. Para finalizar, fue relevante la concientización alcanzada a través de la lectura y la discusión con los compañeros en clase que los involucró de manera activa en una observación más objetiva y mucho más crítica de la situación y donde se confrontaron sus creencias y refutaron la legitimización y la naturalización de la violencia. Finalmente, en la universidad conviven muchas personas con intereses diferentes por lo que es un lugar idóneo para aprender actitudes básicas de convivencia: solidaridad, tolerancia, respeto a la diversidad, capacidad de diálogo y de participación social.

Bibliografía

- Beaugrande, R.
2008 La saga del análisis de discurso. *El Discurso como estructura y proceso*, Gedisa, Barcelona.
- Beuchot, M.
2015 *Los procesos de la interpretación*, UNAM, México
- Busquets, D., Cainzos, M., Fernández, T., Leal, A., Moreno, M., & Sastre, G.
1995 *Los temas transversales*, Santillana, Buenos Aires.
- Goetz, J., and LeCompte, M.
1988 *Ethnography and qualitative design in educational research*, Academic Press Inc. N.Y.
- Hébert, L.
2001 *Introduction à la sémantique des textes*, Honoré Champion, Paris.
- Herrera, A.
2010 *La sociedad del abandono. Ensayo sobre la vigilancia anticipada en las sociedades contemporáneas*, Universidad Autónoma de Chihuahua, Chihuahua.
- Oliveira, G., Meriz, G., Ihá, N.
2006 *A segunda geração de emigrantes brasileiros rumo aos estados unidos: problemas e perspectivas*, <https://biblat.unam.mx/hevila/PerCursosFloriano-polis/2006/vol7/no2/6.pdf> (Consultado en abril de 2022).
- Oliven, R.
2003 La desterritorialización y las nuevas fronteras culturales. *Revista Universidad de México*. Febrero 2003, Pp. 49-53.
- Pujadas, J., Comas, D., Roca, J.
2004 *Etnografía*, UOC, Barcelona.
- Siqueira, S.
2007 O sonho frustrado e o sonho realizado: as duas faces da migração para os EUA. *Nuevo Mundo*. <https://journals.openedition.org/nuevomundo/5973>. (Consultado en abril de 2022).
- Tusón, J.
2008 *Això és (i no és) allò. La invasió de la metàfora?* Ara Llibres, Barcelona.
- Van Dijk, T.
2007 *Estructuras y funciones del discurso*, Siglo XXI, México.

Van Dijk, T. (Comp.)

2008 *El discurso como estructura y proceso*, Gedisa, Barcelona.

Comisión Interamericana de Derechos Humanos.

2002 Situação dos direitos da mulher na Cidade de Juarez, México: o direito a não ser objeto de violência e discriminação, <http://www.cidh.org/annualrep/2002port/cap.6e.htm>. (Consultado en abril de 2022).

Woods, P.

1987 *La escuela por dentro. La etnografía en la investigación educativa*, Paidós, Barcelona.

Pratiche di trasformazione

Marta Castiglioni*

Aiutare a trovare le parole per dirlo

Abstract

While acknowledging the transformative power of the word, working with patients who speak little or do not understand the Italian language is not the only means by which to trigger processes of symbolization and resilience. This work presents the therapeutic mediation device designed for working with this particular type of user and how using a mediator-object – the artifact – to grasp the theoretical and therapeutic scope of this approach in multicultural contexts.

Keywords

Transcultural clinic, cultural mediation, storytelling, care practices

1. L'lo narrante nella clinica transculturale

Nel presente scritto si fa riferimento sostanzialmente alla esperienza di lavoro in questi ultimi dieci anni con rifugiati/richiedenti asilo¹. A partire della nostra pratica clinica abbiamo pensato e costruito un dispositivo tecnico adatto a questo tipo di utenza che qui presentiamo.

Una delle difficoltà più volte sottolineate nel lavoro terapeutico, educativo, psicosociale con rifugiati e, più in generale, con persone immigrate, è quella della comunicazione: la narrazione di sé è ostacolata, principalmente, ma non solo, dalla lingua, dalla non conoscenza della lingua

* Marta Castiglioni nata a Rosario Argentina, vive e lavora a Milano. Di formazione psicoanalista. Ha insegnato alla Università di Rosario (Argentina) e alla Università di Milano. Insegna al Corso di Specializzazione per Psicoterapeuti Transculturale di Milano. È autrice di numerosi articoli e pubblicazioni su salute e immigrazione: *La mediazione linguistico culturale* (Milano, 1997), *Percorsi di cura delle donne immigrate* (Milano, 2002), *Identità e corpo migrante* (Milano 2011), *Capire e curare gli adolescenti. Nuove forme di clinica transculturale* (Milano 2012).

¹ Si fa riferimento, principalmente, al progetto Enea Sai della Provincia di Mantova, oltre alla supervisione di diversi progetti SPRAR sia a Mantova che in altre città.

italiana o dall'assenza di una lingua veicolare. Questo comporta la necessità di utilizzare un setting a tre che includa negli incontri/colloqui la presenza di un mediatore linguistico culturale².

In letteratura, l'Io narrante è una tecnica narrativa in cui la vicenda dell'opera è narrata e descritta da un personaggio che è protagonista o, comunque, partecipa delle azioni e che permette al personaggio che sta vivendo la storia di raccontarla, trasmettendo le emozioni che prova in quel momento.

L'Io narrante, in un setting a tre, è mediato dalla traduzione fatta dal mediatore linguistico-culturale. La traduzione consecutiva operata dal mediatore linguistico-culturale rappresenta quindi già un'interpretazione. In primo luogo, se come affermava Mark Twain «il carattere di un uomo si deduce dagli aggettivi che di solito usa in una conversazione», ciò non è più possibile dato che è il mediatore che decide cosa e come tradurre. Inoltre, non basta la traduzione da una lingua all'altra del contenuto della comunicazione ma è necessario che, attraverso la traduzione, venga trasmesso il senso di quanto viene espresso dal paziente. Il mediatore linguistico culturale deve operare una decodifica culturale del contenuto del messaggio affinché sia comprensibile alle altre due parti implicate nel colloquio (terapeuta e paziente).

D'altronde è la presenza del mediatore linguistico culturale durante i colloqui che permette la circolazione della parola, attenuando l'impatto che le domande dirette possono produrre. Le persone richiedenti asilo/rifugiati da quando arrivano in Italia sono già continuamente sottoposte a molteplici domande interrogatorie da parte dei poliziotti, del personale sanitario, dagli operatori dell'accoglienza, dai membri della Commissione Territoriale. Le domande dirette danno luogo a vissuti persecutori, resistenze, chiusure, silenzi. Evitando le domande dirette e verbalizzando in una e nell'altra lingua i contenuti angosciosi, il mediatore linguistico culturale permette la creazione di una procedura di "*modulazione dei vissuti traumatici*".

Pertanto, durante i colloqui/incontri, la presenza e l'intervento del mediatore linguistico culturale comporta la costruzione di uno spazio di interscambio condiviso fra i partner della relazione terapeutica, ma anche una perdita dell'Io narrante, dato che nella traduzione consecutiva si passa necessariamente dalla prima persona singolare con cui il paziente si racconta – alla terza persona singolare con cui viene fatta la traduzio-

² La presenza durante i colloqui della figura professionale del mediatore linguistico culturale permette la creazione di un setting transculturale. Per un'analisi dei dispositivi terapeutici transculturali e del setting transculturale, cfr. M. Castiglioni, M. Riva, P. Inghilleri, *Dispositivi transculturali per la cura degli adolescenti. Un modello di intervento*, Franco Angeli, Milano 2010.

ne. Questo passaggio dalla prima alla terza persona oltre ad essere già un'interpretazione del contenuto del messaggio da parte del mediatore, produce anche un'altra difficoltà: l'impossibilità di utilizzare fluidamente la tecnica delle libere associazioni.

Lavorare con persone che hanno subito un trauma psicologico significa diventare testimoni di eventi spaventosi che a volte mettono a dura prova la capacità di ascolto del terapeuta. Siamo convinti che bisogna partire dalla propria esperienza interiore in relazione all'immigrazione per potere aiutare i nostri pazienti stranieri a pensare la propria esperienza. Nel lavoro terapeutico, seguendo il consiglio di George Devereux, abbiamo dato pertanto maggior peso al controtransfert culturale³. Ci siamo concentrati sull'impatto che il contenuto che ci veniva trasmesso aveva su di noi: tale focus dinamico ha favorito un movimento di decentramento rispetto alle nostre rappresentazioni culturali. Il controtransfert culturale e la capacità di accogliere le differenze culturali nella narrazione di vita dei pazienti immigrati sono una formidabile leva terapeutica.

Quando gli eventi traumatici sono dovuti all'intenzionalità dell'essere umano, il risultato è un processo di "disumanizzazione" della vittima che produce nel soggetto una totale diffidenza verso l'altro. Il mancato riconoscimento dell'esistenza di un trauma causato intenzionalmente da parte del terapeuta può generare forme di comportamento paranoiche. Solo attraverso la condivisione della sofferenza è possibile cominciare a costruire un legame che ridia al paziente il senso di appartenenza e fiducia. Nei colloqui, abbiamo usato la tecnica della rêverie con cui si aiuta il paziente a dare un nome ai sentimenti e alle emozioni legate alle esperienze traumatiche e a trovare le parole per dire quanto taciuto con il silenzio. La tecnica della rêverie ha un impatto positivo in quanto viene vissuta dal paziente come un riconoscimento delle sofferenze vissute. Consente, inoltre, di riacquistare gradualmente la necessaria fiducia di base nell'altro e di abbandonare i sentimenti persecutori.

Nel lavoro clinico, è infine necessario tenere presente che dover imparare una nuova lingua può provocare, in alcuni casi, un movimento difensivo: le persone rifugiate possono, infatti, apprenderla con fatica poiché la percepiscono come una minaccia all'integrità del proprio sé, come la perdita di una parte importante di sé stessi. Utile alla comprensione di questo comportamento è la distinzione fra lingua materna, alla quale sono legati gli affetti e i sentimenti e lingua del Paese di accoglienza, che dovrà diventare la lingua sociale necessaria all'avvio del percorso di in-

³ Cfr. G. Devereux, *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma, 1984.

tegrazione. Dover esprimersi nella nuova lingua può, pertanto, diventare fonte di ulteriore conflitto interno⁴.

Al di là delle difficoltà dovute ad una bassa scolarizzazione pregressa, è rilevante osservare come la difesa dell'integrità del sé si manifesti sotto forma di difficoltà di apprendimento della lingua (per altro, in persone che dichiarano di volersi integrare e trovare un lavoro più qualificato di quello di bracciante).

Tuttavia, imparare a parlare la lingua del Paese di accoglienza può anche diventare una difesa contro l'angoscia legata ad eventi traumatici «vissuti nella lingua materna», nella lingua del Paese di origine. L'uso della lingua italiana può aiutare, infatti, a prendere distanza da eventi troppo dolorosi e aiutare a controllare meglio le emozioni, senza che la narrazione della propria storia sconvolga/travolga eccessivamente l'Io.

2. Trauma e difficoltà nei processi di simbolizzazione

Il trauma è frutto di un evento improvviso che rompe l'atteso e il noto, sovvertendo l'ordine (simbolico) a cui la persona è abituata. L'intensità degli stimoli scatenati dagli avvenimenti traumatici trova la persona che li subisce impreparata ad affrontarli. Si produce, quindi, un collasso psichico: il soggetto non riconosce più l'esperienza come propria e non riesce più a rappresentarsela, generando un «caos affettivo»⁵. Il trauma separa e disconnette: non c'è più corrispondenza tra l'esperienza corporea e un ordine simbolico. Questo processo di disconnessione separa, inoltre, l'esperienza personale da un ordine simbolico non solo mentale ed individuale ma anche collettivo: distrugge, cioè, la possibilità di condividere il senso (della sofferenza). La scelta di non parlare di quanto accaduto da parte del soggetto trae origine proprio da questo processo di disconnessione e frammentazione.

Se, come sostiene Winnicott, il senso della continuità dell'esistenza è assicurato dall'eredità culturale, nel rifugiato avviene una doppia crisi: interna ed esterna. Da un lato, si assiste alla rottura e alla frammentazione del quadro interno a causa degli eventi traumatici attraversati; dall'altro, il quadro interno perde la corrispondenza con la realtà esterna che, nel nuovo e sconosciuto contesto d'immigrazione, non è più nota. È possibile osservare tale frammentazione nei colloqui psicologici, in cui il rac-

⁴ Ho applicato con i ragazzi adolescenti di seconda generazione la distinzione tra lingua materna e lingua madre, riservando la denominazione di lingua materna alla lingua dell'accudimento materno, legata al mondo familiare degli affetti e lingua madre all'italiano che, nei figli di famiglie immigrate, è la lingua dei legami extra familiari.

⁵ Cfr. T. Nathan, *Le sperme du diable*, PUF, Paris 1988.

conto dell'Io narrante perde continuità e fluidità e la storia emergente del soggetto si riduce alla situazione presente.

Ora, come afferma Devereux, se la cultura fornisce il sistema di difese⁶, allora di fronte all'esperienza traumatica dell'immigrazione è possibile che si generi un sentimento di carenza protettiva: la persona rischia di sentirsi priva di quelle difese che la cultura fornisce e tale sentimento si svela attraverso comportamenti contraddittori, ambivalenti, attraverso l'espressione di particolari esigenze o attraverso il rifiuto di aiuto.

Il viaggio immigratorio verso l'Italia è punteggiato da esperienze quali la perdita dei compagni di viaggio, morti di stenti o per annegamento; le umiliazioni; i soprusi dei poliziotti, libici o greci che siano; i maltrattamenti corporei e le torture, subiti in prima persona o visti subire ad altri. Su tutte queste esperienze, una volta approdati in Italia, cala il silenzio che attesta la presenza di una doppia ingiunzione: la proibizione di ricordare le sventure passate e l'imposizione di non parlarne⁷. Pertanto, di fronte all'implicito rifiuto di ricordare e di parlare spesso attuato da questa utenza e pur riconoscendo come centrale il valore trasformativo della parola, ci siamo interrogati se fosse giusto considerare la parola come unico metodo terapeutico e di simbolizzazione.

Tenendo conto delle difficoltà di comunicazione linguistica sollevate nel primo paragrafo e constatando, in un numero maggioritario di casi, la presenza di un *clivage* riguardo agli eventi traumatici e ai lutti recenti, ci siamo chiesti come aiutare a dare un senso a questi accadimenti incorporandoli nella narrazione di sé.

Uso il concetto di *clivage* nel senso di quel meccanismo attraverso cui il soggetto tenta di rimuovere dalla coscienza i contenuti psichici dolorosi, pur ricordandosi gli eventi ad essi collegati. In questo senso possiamo considerare il *clivage* una forma di oblio: i contenuti psichici legati agli eventi traumatici vengono mantenuti congelati nel pre-conscio, senza che avvenga una loro elaborazione psichica e una loro incorporazione nella psiche. In questi casi, il *clivage* funziona come meccanismo di difesa contro l'angoscia e contro la possibilità di esplosione di emozioni psichicamente debilitanti come l'odio e la rabbia. In tale fase la persona – se interrogata – afferma che adesso deve affrontare il presente e tutte le difficoltà legate all'integrazione e “che tutto quello che le è accaduto riguarda il passato”. Nel lavoro terapeutico svolto in questi anni in accoglienza, è stato dunque talvolta difficile cogliere e valutare la portata degli eventi pluri-traumatici e le loro conseguenze psichiche sull'utenza proprio a causa del *clivage*.

⁶ Cfr. G. Devereux, *Saggi di Etnopsichiatria generale*, Armando Editore, Roma, 2007.

⁷ Cfr. Y.H. Yerushalmi, N. Loraux, H. Mommesen, G. Vattimo, *Usi dell'oblio*, Pratiche Editrice, Parma, 1990.

Inoltre, in mancanza di simbolizzazione attraverso la parola si assiste a un irrigidimento del conflitto sul piano motorio. Di fronte a tale trasformazione del non verbalmente esprimibile, ci si è chiesti quali strumenti e quali pratiche potessero permetterci la costruzione di una storia di vita non spezzata e integrata a tutta la sua gamma di vissuti. Abbiamo così fatto ricorso a diverse modalità di approccio, come ad esempio quella basata sulle cosiddette mediazioni terapeutiche (cfr. paragrafo 3). Si trattava di trovare un dispositivo tecnico che permettesse di aggirare la barriera linguistica e le resistenze verso la lingua italiana e che contemporaneamente permettesse di attenuare il *clivage* in atto riguardo agli eventi traumatici subiti lungo il viaggio. L'obiettivo era innescare processi di resilienza, dando voce all'Io attraverso altri mezzi e aiutare a costruire una storia che desse un senso all'accaduto.

Gli eventi traumatici sono straordinari non perché si verificano raramente, ma perché travolgono gli ordinari processi di adattamento alla vita. Di conseguenza la possibilità di portare avanti con successo un progetto di vita e di integrazione nella società di accoglienza passa attraverso la possibilità di pensare l'impensabile del trauma.

3. Le mediazioni terapeutiche

I dispositivi di mediazione terapeutica sono da anni utilizzati in situazioni cliniche «estreme» laddove la possibilità di parola e di simbolizzazione sono deteriorate o inesistenti (autismo, psicosi infantile, borderline, sindromi antisociali gravi, ecc.). Il lavoro di gruppo in laboratori con tecniche pittoriche, artigianali, strumenti musicali ecc. – impiegati in quanto simboli – sono ampiamente utilizzati nei servizi psichiatrici⁸. Le mediazioni terapeutiche erano già state proposte con pazienti che presentavano patologie narcisistiche identitarie e in situazioni cliniche in cui i processi di simbolizzazione sono rimasti incompiuti per esperienze precoci durante le quali il linguaggio non era ancora sviluppato. I lavori pionieri di Anna Freud, Melanie Klein e Donald Winnicott hanno introdotto nella terapia del bambino l'uso dei disegni come tecnica di simbolizzazione.

Si è trattato dunque di trasferire, adattare, reinventare le teorizzazioni e le pratiche esistenti, utilizzandole in un contesto multiculturale, dove l'uso della parola è difficoltoso e le possibilità di elaborazione e simbolizzazione sono deficitarie o bloccate a causa del *clivage* operato sugli eventi traumatici e luttuosi subiti.

Abbiamo creato dei dispositivi transculturali basati sulla creatività e sull'uso di artefatti che fossero in grado di operare come dispositivi

⁸ Cfr. A Brun. *Les médiations thérapeutiques*, Eres, Toulouse, 2011

di mediazione terapeutica: dispositivi culturali soggettivanti che fossero capaci di indurre processi di simbolizzazione e quindi di resilienza. A partire dalla pratica, si è pensato di costruire un modello teorico di mediazione terapeutica che permettesse di far emergere un racconto di vita attraverso l'utilizzo di un oggetto-simbolo trasformato poi con il lavoro di gruppo in oggetto-operante (artefatto). L'obiettivo era attaccare il *clivage*, rendere il periodo di permanenza nel gruppo in un "luogo che cura" e dare avvio a un processo di resilienza.

Il materiale dell'esperienza non simbolizzata incryptato nel pre-conscio è enigmatico, multisensoriale, multipercettivo, multipulsionale e ha allo stesso tempo un'origine soggettiva e culturale interna ed esterna. L'ipotesi fondamentale di partenza del lavoro di mediazione terapeutica realizzato è stata quindi quella di esternalizzare quel materiale psichico attraverso l'uso di un oggetto-simbolo, di un medium: l'artefatto. L'artefatto doveva permettere un triplice movimento: una funzione forica (phorein = portare/portare fuori) con l'attivazione e il trasferimento delle emozioni sull'artefatto e con la trasformazione delle emozioni in sentimenti; una funzione semiforica di trasformazione dell'esperienza in segni significanti (per esempio, attraverso il disegno); una funzione metaforica per trovare e dare senso all'esperienza.

La psiche si costituisce come uno spazio interno che si esternalizza: che si estende nei luoghi esterni. Questo andare "fuori di sé" della psiche può significare disagio psichico e follia ma anche identità, benessere, cura. Ecco allora che si rivelano i temi centrali delle mediazioni terapeutiche: lo spazio come luogo per pensare, come spazio (luogo) che cura, lo spazio come spazio resiliente e come luogo antropologico che dà identità e appartenenza. Appare in questo modo con chiarezza la relazione di complementarità fra Psiche e Cultura sostenuta dall'approccio metodologico transculturale elaborato da George Devereux. In questo senso, le mediazioni terapeutiche attraverso un oggetto culturale – l'artefatto – ci hanno permesso di riflettere sulla condizione di chi si trova in esilio, inteso come essere esule di sé stesso e dei luoghi fondanti quali la casa e il luogo natio.

4. Mediazioni terapeutiche e artefatto

Vygotskij sostiene che tutto ciò che non è presente in natura ma che è costruito, ideato o prodotto dall'uomo è un artefatto o oggetto culturale⁹. Gli artefatti hanno come caratteristica conservare, contenere

⁹ L. S., Vygotskij, *Pensiero e linguaggio*, Laterza Roma, 1990.

e veicolare informazione e si distinguono in due grandi categorie, gli oggetti materiali che possono essere manipolati, usati e dei quali bisogna conoscere le informazioni necessarie al suo uso e gli oggetti immateriali come le credenze, i valori, le conoscenze, le rappresentazioni culturali della realtà. Gli individui selezionano e caricano gli artefatti di contenuti effettivi ed emozionali in base alla esperienza culturale che di essi hanno ¹⁰. Negli artefatti, dunque, si esternalizza la psiche e la cultura del soggetto. Di conseguenza si può affermare che gli artefatti non sono psicologicamente «neutri»: oltre l'informazione che contengono e che le è propria, ogni soggetto ne deposita un quantum di carica affettiva.

Il ruolo dell'artefatto nei gruppi multiculturali e multilinguistici di mediazione terapeutica è in primo luogo di mediazione fra le culture. La decodifica dell'informazione contenuta nell'artefatto permette ai gruppi di far affiorare il loro valore simbolico e di trattare l'artefatto come oggetto-simbolo. D'altra parte, l'artefatto veicola gli affetti soggettivi depositati dal gruppo in esso, ma lascia anche la possibilità di «oggettivare» ciò che il gruppo sente e di prendere distanze dalle emozioni meno controllabili.

L'artefatto nelle mediazioni terapeutiche può essere portato dai partecipanti ai gruppi e diventa oggetto della memoria (come fotografie o musiche). Durante un Laboratorio di Musica condotto in una delle nostre progettazioni, i ragazzi somali ed eritrei usarono strumenti tradizionali e cantarono due canzoni di liberazione: *Manta Manta*, inno contro il colonialismo e *Bella Ciao*. L'artefatto può essere ideato o scelto dai partecipanti ai gruppi e il momento creativo dell'artefatto permette l'attivazione di linguaggi comunicativi fra i partecipanti e con il conduttore del gruppo (ne sono ulteriori esempi i Laboratori di Disegno, i Laboratori Video, i Laboratorio di Scrittura creativa).

5. Logica della cura, logica della simbolizzazione

È lecito chiedersi che luogo occupi la mediazione terapeutica all'interno di una teoria della cura e della simbolizzazione con pazienti provenienti da altre culture.

Il funzionamento psichico presuppone un funzionamento in due tempi:

1. Tempo della esperienza, dove le cose accadono, gli eventi passano o sono passati. È il tempo del registro interiore dell'esperienza dato che ogni esperienza lascia sempre una traccia nella psiche;

¹⁰ P. Inghilleri, M. Castiglioni, *Capire e curare gli adolescenti. Nuove forme di clinica transculturale*, Guerini. Editori, Milano, 2012

2. Tempo della ripresa, del pensiero sull'esperienza: un tempo in cui si dà una spiegazione, una ragione, un senso a ciò che è accaduto. È il tempo della rappresentazione simbolica dove si mescolano fattori soggettivi e culturali.

È durante il tempo della ripresa che le mediazioni terapeutiche possono dare un contributo efficace e aiutare i rifugiati nel processo di simbolizzazione. Ogni individuo prova sofferenza psichica quando non si appropria dell'esperienza soggettiva, vale a dire, quando non integra dentro di sé l'esperienza, non riesce a simbolizzarla e renderla disponibile per affrontare nuove situazioni. Da ciò deriva che il lavoro di cura psichica deve aiutare a riappropriarsi della storia e dell'esperienza, dandole un senso.

Bisogna dire che i dispositivi di mediazione terapeutica di gruppo sono efficaci nel lavoro con persone che hanno attraversato situazioni traumatiche e non vogliono parlare delle esperienze subite; in contesti multiculturali dove non esiste la padronanza di una lingua comune; quando si ha la possibilità di disporre di un medium malleabile.

Le mediazioni terapeutiche permettono inoltre di elaborare tutta quella gamma di emozioni sentite spesso a livello corporeo e a volte agite e di trasformarle in sentimenti pensati. Si parte dalle emozioni primarie di base, onnipresenti nella vita quotidiana, quali la paura, lo spavento, la rabbia, il risentimento, la colpa, la tristezza passando per l'elaborazione condivisa di emozioni sociali universali come la vergogna, il pudore, la gelosia, la gratitudine, l'invidia, l'indignazione e giungendo anche alle emozioni politiche, che nascono dall'articolazione fra eventi collettivi (spesso violenti) e storia individuale, come la perdita della sicurezza a seguito di una crisi politica nel paese di provenienza.

Le mediazioni terapeutiche possono infine contribuire alla costruzione di una storia di sé non più frammentata dal *clivage* e alla messa in moto di processi di resilienza.

Bibliografia

1993

Abraham Torok M., *La scorza e il nocciolo*, Borla, Roma.

2017

Ancora A., *Verso una cultura dell'incontro. Studi per una terapia transculturale*, Franco Angeli, Milano.

2011

Brun A., *Les médiations thérapeutiques*, Eres, Toulouse.

1991

Castiglioni M., *La mediazione-linguistico-culturale. Principi, strategie, esperienze*, Franco Angeli Editore, Milano.

2010

Castiglioni M., Riva M., Inghilleri P., *Dispositivi transculturali per la cura degli adolescenti. Un modello di intervento*, Franco Angeli, Milano.

2018

Catiglioni M., Del Rio G., Servida A., *Culture che curano*, Borla, Roma.

1984

Devereux G., *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani, Roma.

2007

Devereux, G.

Saggi di Etnopsichiatria generale, Armando Editore, Roma.

2012

Inghilleri P., Castiglioni M., *Capire e curare gli adolescenti. Nuove forme di clinica transculturale*, Guerrini. Editori, Milano.

2021

Inghilleri, P., *I luoghi che curano*, Raffaello Cortina, Milano.

1988

Nathan T., *Le sperme du diable*, PUF, Paris.

2010

Sironi F., *Violenze collettive. Saggio di psicologia geopolitica clinica*, Feltrinelli, Milano.

1990

Yerushalmi Y. H., Loraux N., Mommsen H., Vattimo G., *Usi dell'oblio*, Pratiche Editrice, Parma.

1990

Vygostkij, L.S., *Pensiero e linguaggio*, Laterza, Roma.

**Memorie transculturali nelle pratiche artistiche
e curatoriali contemporanee**

*Aoileann Ní Éigeartaigh**

'Listen: Still, the Echo of Loss'

Choctaw and Irish Transcultural Engagement in the Poetry of LeAnne Howe and Doireann Ní Ghríofa

Abstract

This article discusses a sequence of poems in which Choctaw writer LeAnne Howe and Irish poet Doireann Ní Ghríofa “call and respond” to each other across history and space. It will suggest that through their willingness to listen, embrace of linguistic hybridity and determination to remain open to the nuances of history, the poems truly embody what Francine Rosenbaum describes as “transculture in narrative” (Rosenbaum 2018).

Key words

Choctaw, Irish, poetry, colonialism, liminality.

In 2016, Irish poet Doireann Ní Ghríofa was invited by Choctaw writer LeAnne Howe and Dr Pádraig Kirwan of Goldsmiths, University of London, to collaborate on a project to explore the resonances between Irish and Choctaw culture and history. The result was a sequence of poems in which Howe and Ní Ghríofa “call and respond” to each other across history and space. Howe describes the texts as embodying “empathy and dialogue between culturally distinctive communities”, who are bonded through their shared experiences of colonial dispossession¹. The poems are trilingual, with English, as Ní Ghríofa explains, forming “a bridge between our native languages”². Linguistically, the poems thus acknowledge both the damage wrought by the imposition of the English language by the colonizers, but also the resilience of the native languages

* Aoileann Ní Éigeartaigh is a lecturer in Literature and Cultural Studies at Dundalk Institute of Technology, Ireland. She has published widely in the areas of Irish Literature, American Literature, Women’s Writing and Cultural Studies. Her most recent publication is an edited collection of essays entitled *The Graveyard in Literature: Liminality and Social Critique* (Cambridge Scholars, 2022).

¹ L. Howe, “Famine bonds: Choctaw and Irish Poets Combine”, *The Irish Times*, 23rd June, 2017. [<https://www.irishtimes.com/culture/books/famine-bonds-choctaw-and-irish-poets-combine-1.3130918>]

² www.doireannnighriofa.com

which continue to serve as a conduit to the past. Nor is the shared history without its complications, however. In spite of the sense of kinship that continues to suffuse cultural exchanges between the Choctaw and Irish nations, the reality, Ní Ghríofa notes, is that many of the Irish who fled from hunger in the 19th century became themselves complicit in the repression of native peoples once they established themselves in America³. It is in engaging with these complexities of history that the poetic voice can be at its most effective, as it seeks to create an imaginative space in which all voices and perspectives can be heard. James Conroy describes poetic language as standing at “the interstices of the world and the word, the personal and the public, and the local and the universal, and in doing so has a crucial role to play in maintaining discursive openness”⁴. This article will assess this use of the poetic voice by Howe and Ní Ghríofa to maintain an openness in their encounters with both Irish and Choctaw experiences of colonialism. It will suggest that through their willingness to listen, their embrace of linguistic hybridity and determination to remain open to the nuances of history, the poems truly embody what Francine Rosenbaum describes as “transculture in narrative”⁵.

The connection between the Choctaw and Irish nations dates back to the 19th century. After the signing of the Indian Removal Act in 1830 by President Andrew Jackson, five native American tribes, including the Choctaw, were forcibly removed from their homelands in Mississippi to Oklahoma, over 800 kilometres away⁶. The term “Trail of Tears” has become synonymous with the harrowing journey⁷, with estimates suggesting that up to 6,000 Choctaw people lost their lives-15% of the tribe’s total population – as a consequence of freezing temperatures, starvation, disease and the incompetence of officials charged with facilitating the mass movement⁸. Meanwhile, in Ireland, a series of devastating famines throughout the 1840s resulted in the deaths of one-and-a-half million people and the emigration of over a million more between 1845-1851⁹.

³ D. Naimon, “Between the Covers: Interview with Doireann Ní Ghríofa”, 2021. [<https://tinhouse.com/transcript/between-the-covers-doireann-ni-ghriofa-interview/>]

⁴ J. Conroy, *Between and Between: The Liminal Imagination, Education and Democracy*, Peter Lang Publishing Inc., New York, 2004, p. 143.

⁵ F. Rosenbaum, *Migrazioni di parole. Percorsi narrative di riconoscimento*, Franco Angeli, Milan, 2018.

⁶ M. Lyons, “The Trail of Tears”, *History Today*, May 1, 2023, p. 26.

⁷ D.K. Krebs, “The Trail of Tears”, *Torch Magazine*, Fall 2020, pp. 25-9.

⁸ P. Kirwan, “Recognition, Resilience, and Relief: The Meaning of Gift”, in L. Howe and P. Kirwan, eds., *Famine Pots: The Choctaw-Irish Gift Exchange, 1847-Present*, Cork University Press, Ireland, 2020, p. 10; P.C. Morgan, “Love Can Build a Bridge: The Choctaws’ Gift to the Irish in 1847”, in Howe and Kirwan, eds., cit., p. 46.

⁹ I. Gibson, “Foreword”, in J. Percival, *The Great Famine: Ireland’s Potato Famine, 1845-1851*, BBC Books, London, 1995, p. 6.

In spite of their own suffering and the extreme poverty in which they found themselves living, and only sixteen years after their displacement, the Choctaw Nation voted to send a donation of \$172 to the Irish Famine Relief Fund, a huge amount in contemporary terms. Kirwan quotes from a letter published in *The Freeman's Journal*, on June 19, 1847, which describes the Choctaw gift as motivated at least in part by perceived commonalities in the suffering of the two peoples under colonial rule: "They have given their cheerful hand in this good cause though they are separated from you by miles of land and an Ocean's breadth"¹⁰. Philip Carroll Morgan, Choctaw poet and historian, notes that the cultural extinction policies enacted against the Irish and Choctaw, and the racist language used in official discourse to describe them (both groups were commonly denigrated as "savages" by British and Anglo-American commentators) contributed to a feeling of solidarity between them. However, more important than this, he suggests, is the sense of shared values among two nations forged on strongly kinship traditions¹¹. This shared history of oppression and gratitude for the generosity shown to Ireland has continued to be acknowledged and nurtured through official acts of commemoration and cultural exchanges. In May 1995, President Mary Robinson visited the Choctaw Nation, the first president of any country to do so, and reflected on the significance of the gift: "This gesture by the Choctaw people, coming at a time when Ireland was facing the greatest calamity in its history, was and is extraordinarily special"¹². Robinson's visit initiated a series of engagements between the Irish and Choctaw nations that has continued to the present. Subsequent presidents have repeated their gratitude to representatives of the Choctaw Nation, a plaque outside the Lord Mayor's residence in Dublin commemorates the Choctaw gift, and a scholarship scheme for Choctaw students to study in Ireland was announced in 2017, by Taoiseach Leo Varadkar during a visit to the Choctaw Nation¹³. Public works of art have also been commissioned to remember the gift, most significantly a sculpture designed by Alex Pentex and entitled "Kindred Spirits", which was unveiled in Middleton, County Cork, in 2017. Comprised of nine 20ft eagle feathers arranged in a circle, the sculpture is described by Joe McCarthy as "a metaphorical representation of a bowl filled with food, presented to the hungry"¹⁴. The unveiling was attended by Choc-

¹⁰ P. Kirwan, cit., p. 23.

¹¹ P.C. Morgan, cit., p. 47.

¹² Quoted in Howe and Kirwan, cit., p. xxii.

¹³ C. Kinealy, "An Ocean of Benevolence", in Howe and Kirwan, cit., p. 72.

¹⁴ Quoted in B. Roche, "Cork sculpture recalls generosity of Choctaw Nation during Famine", *The Irish Times*, June 13, 2017 [<https://www.irishtimes.com/news/ireland/irish-news/cork-sculpture-recalls-generosity-of-choctaw-nation-during-famine-1.3118580>]

taw Chief Gary Batton, who celebrated the continuing bonds between the Choctaw and the Irish as a result of the gift: “Your story is our story. We didn’t have any income. This was money pulled from our pockets. We had gone through the biggest tragedy that we could endure, and saw what was happening in Ireland and just felt compelled to help”¹⁵. In an interview, Pentek explained that his sculpture sought to embody the cyclical nature of history, with the generosity of the Choctaw Nation to the Irish people coming so soon after their own terrible suffering during the Trail of Tears. As an artist, he was responding to what he described as: “blurred boundaries and interconnectedness”¹⁶.

In a bid to further explore these connections, Howe and Kirwan published *Famine Pots: The Choctaw-Irish Gift Exchange, 1847-Present*, an edited volume of academic essays and reflections that sought to explore the cultural bonds forged between the Irish and Choctaw nations as a result of the initial gift. In their introduction, the editors note what they call the “deep ecology of the relationship between the Choctaw and the Irish”, suggesting that the traumatic impact of the Trail of Tears and the Great Famine continues to shape the ways in which the two cultures frame their sense of history and identity. The prominence of oral storytelling in both traditions is also cited as facilitating a cyclical approach to the past: “a means of recollecting, framing, and even embodying past histories and contemporary relationships to place, community and language”¹⁷. Essays included in the volume range from personal reminiscences by members of the Choctaw nation on the almost folkloric status now enjoyed by the Choctaw gift, to historical analyses of the interconnections that spanned the Atlantic over the course of the nineteenth century. Sprinkled among the academic essays are the sequence of poems by Howe and Ní Ghríofa, suggesting a conversation about history, culture and identity that is ongoing and occurring in the spaces above and between the historical research. The location of their poems in the liminal spaces between chapters suggests a freedom to explore resonances and voices that are perhaps not always given the chance to intervene in debates about historical events and their impact on cultural memories.

The volume begins with Howe’s “Homeland”, a short and concise poem that roots Choctaw identity in both their history of dispossession and the resilience they derive from the ongoing connection with their ancestors:

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Quoted in Howe and Kirwan, cit., p. xxiii.

¹⁷ Howe and Kirwan, cit., pp. xix-xx.

In the beginning, some say the Choctaw people came up out of the mound at Nanih Waiya singing

Issa bal-a-li haa- took Ik-sa illok isha sbkeen

...

Because you are holding onto me I am not dead yet.¹⁸

Nanih Waiya is a sacred place for the Choctaw. An earthen mound, dated by archaeologists to the first century CE, the site is central to their myth of origin, with stories suggesting that the Choctaw first emerged from the mound, where they had been nurtured by Mother Earth¹⁹. These lines root Choctaw identity in the earth and traditions of their ancestors. However, the Choctaw lost control of Nanih Waiya when they were forced to migrate during the Trail of Tears, so that the mound simultaneously becomes a symbol of their dispossession. This ability to embody contradictory ideas is further reflected in the language of the poem, which moves from English to Choctaw, acknowledging the survival of the native language but indicating also that it has been overtaken in the contemporary world by the English of their dispossessors. Nonetheless, the message of the poem is that of endurance: because the origin myth is remembered and the Choctaw language still heard, the voices of the ancestors survives to the present day, as long as there are those who will work to preserve them. Interestingly, Howe has suggested that this capacity to inhabit both past and present is not only a cultural tradition for the Choctaw, but is in fact rooted in their linguistic structures: "Choctaw language is almost always present tense and moving... speech acts create the world around us. And those are primary, foundational. We can look at verbs and verb tenses, especially in Choctaw, as a way of moving the mountain through the act of speaking... especially the voices of women"²⁰.

Howe returns to the dispossession of lands and the specific ability of women to articulate cultural loss in "Ishki, Mother, Upon Leaving the Choctaw Homelands, 1831", an angry and emotional poem reflecting on the huge loss suffered by the Choctaw people as a consequence of the greed and violence of the colonizers:

Right here my body was a cycle of giving until
Torn from our homelands by the Naholla, and

¹⁸ L. Howe, "Homeland", in Howe and Kirwan, cit., p. 1.

¹⁹ J. Cummings, "Nanih Waiya", *Mississippi Encyclopaedia*, 2017 [<https://mississippiencyclopedia.org/entries/waiya-nanih/>]

²⁰ K.L. Squint, "Choctaw Aesthetics, Spirituality, and Gender Relations: An Interview with LeAnne Howe", in *Melus*, vol. 35., no. 3, Fall 2010, pp. 219-220.

Andrew Jackson, the duteous seamster
Intent on opening all veins.²¹

The poem emphasizes the natural affinity between the Choctaw and their lands, embodied by the cycle of life rooted in the female body, until this connection was destroyed by President Andrew Jackson, who was driven only by avarice. “Naholla”, she explains, means “stingy”, an insult in Choctaw culture, for whom the accumulation of possessions symbolizes selfishness rather than attainment²². The poem recalls the physical pain experienced by those who are torn so brutally from their heritage:

Right here there’s a hole of sorrow in the center of my chest
A puncture
A chasm of muscle²³

However, it is from this same locus of pain that the poet sites resistance. As long as the Choctaw remember and communicate their loss, then their culture will endure into the future:

Right here I will stitch my wounds and live on
And sing,
And sing,
I am singing, still.²⁴

The final lines of the poem signify the resilience that Howe locates in the voice, the repeated lines suggesting a crescendo and even an increase in momentum. The reference to stitching, traditionally a skill associated with women, is also interesting, as it identifies women as both the repositories of cultural memory and the generators of the future: “women run things in our communities. I think we still are people who have maintained our culture as we change to meet the new centuries sprawling before us”²⁵. This confidence that past and present are permeable and can fruitfully coexist into the future is embodied by the pause Howe incorporates into the final line: she is singing, still, in spite of everything she has had to endure.

In this context, it is notable that Ní Ghríofa’s first response to Howe

²¹ L. Howe, “Ishki, Mother, Upon Leaving the Choctaw Homelands, 1831”, in Howe and Kirwan, cit., p. 107.

²² Quoted in K.L. Squint., cit., p. 214.

²³ L. Howe, “Ishki, Mother, Upon Leaving the Choctaw Homelands, 1831”, in Howe and Kirwan, cit., p. 107.

²⁴ Ibid., p. 108.

²⁵ Quoted in K.L. Squint., cit., p. 220.

is a co-written poem, entitled “Glaoch/ Singing, Still”, the title reflecting the process by which the poets call and respond to each other. Rather than impose her own perspective on the conversation, Ní Ghríofa begins by pausing to understand the many voices Howe is conjuring from the earth:

Éist. Éist.
An gcloiseann tú é?

Éiríonn guth ón gcré.
Cór.

Listen.
Can you hear it?

From the land, a voice lifts.
It becomes a chorus.

*Because you are holding onto me. I am not dead yet.*²⁶

Ní Ghríofa’s faith in the soil as a repository of voices, past and present, “a multi-layered text in which present realities and past experiences can coexist”²⁷, is a common theme in Irish poetry. It is articulated most clearly in the work of Séamus Heaney, who often attributes his poetic inspiration to his physical connection with the earth: “poetry as divination, poetry as revelation of the self to the self, as restoration of the culture to itself; poems as elements of continuity, with the aura and authenticity of archaeological finds”²⁸. The voices that emanate from the land (“clay” in the Irish lines) are thus an authentic link to the past. Michel Foucault uses the term “heterotopia” to suggest spaces that can accommodate multiple perspectives which both intersect with and undermine the authority of dominant representations: “juxtaposing in a single real place several spaces, several sites that are in themselves incompatible”²⁹. This image is an appropriate one for Ní Ghríofa’s poetic engagement with history as she is conscious of allowing multiple, even contradictory perspectives to be heard, rather than imposing an authoritative interpretation on the events of the past. In all her poetry, she is drawn to spaces and voices that

²⁶ L. Howe and D. Ní Ghríofa, “Glaoch/ Singing, Still”, in Howe and Kirwan, cit., p. 39.

²⁷ A. Ní Éigeartaigh, “Vowels ploughed into other; opened ground”: Digging through History in the Haunted Landscapes of Séamus Heaney’s Poetry”, *Messages, Sages and Ages*, vol. 5, no. 1, p. 32.

²⁸ S. Heaney, *Finders Keepers: Selected Prose, 1971-2001*, Faber and Faber, London, 2002, p. 14.

²⁹ M. Foucault, “Of Other Spaces”, *Diacritics*, vol. 16, no. 1, Spring 1986, p. 25.

lie just beyond the physical: liminal locations in which past and present can coexist. Thus even as she listens to the chorus rising from the earth, and repeats Howe's invocation, she is conscious that her own response must be tempered by a respect for the silence that is sometimes the only adequate way to communicate the impact of historical trauma:

I call.
 Druidim mo bhéal.
 I quieten. I wait.

Silence.
 Tost.

Then,
 Ansin,
 ón dtost,
 cloisim guth.

Éist.
 Listen.
 From silence,
 a voice lifts.³⁰

There are a number of ways in which we can read this use of silence. The most straightforward is its reference to the history of dispossession that robbed both the Choctaw and the Irish of their lands. Their native languages have also been repressed, as evidenced in the need to translate the Irish phrases into English. However, the silencing could also relate to the imposition of dominant narratives of history, which marginalize voices and experiences that do not conform to the hegemonic perspective. Ní Ghríofa has written widely about the underrepresentation of Irish women in Irish history³¹, but in this context, her concern is with overly simplistic interpretations of the past that attempt to hide or elide troubling contradictions. In an interview, she expresses the responsibility she felt to acknowledge also the collusion of Irish immigrants to America with the ongoing repression of native people: "history is always so complex and there's always so many layers of narrative, of telling of individual experiences, and of different lenses through which to view the histories

³⁰ D. Ní Ghríofa, "Glaoch/ Singing, Still", in Howe and Kirwan, cit., p. 40.

³¹ See A. Ní Éigeartaigh, "I Feel it so Strongly here, her Echo': Performing Grief and Releasing Ghosts in Doireann Ní Ghríofa's *A Ghost in the Throat*", in A. Ní Éigeartaigh, *The Graveyard in Literature: Liminality and Social Critique*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2022

that we read of... I'm very interested in the ways in which colonialism tricks the colonized into performing on its behalf into complicity"³². Although it is tempting to align Choctaw and Irish experiences of colonization, over-emphasizing empathy at the expense of truth does a disservice to the complexity of the connections between them. Irish historian Roy Foster has criticized what he calls the "narrative drive" among historians, eager to impose a neat structure on the past. He calls instead for a perspective that can "make room for alternative truths and uncomfortable speculations"³³. This is precisely what Ní Ghríofa is facilitating by immersing herself in the liminal space created by the silences that hover on the edges of official narratives of history.

Ní Ghríofa returns to this warning that we must listen to what the voices of the past can tell us, while acknowledging that our own perspectives can only ever be partial, in "An tAmhrán Ocrach", which translates as "The Hungry Song":

The past can be seen only
through a keyhole we peer through,
to find this narrow, shadowed view
of those who wait there,
a murmuring heard
from the other side
of the door.³⁴

The English verses of the poem reiterate the theme of silence and the importance of listening so that the voices of the past can be heard. However, it is in the Irish language verses that the potential of poetry to offer a liminal perspective becomes evident. Ní Ghríofa has often discussed the richness her bilingualism gives her poetic voice, as well as the sense of a tangible link to the words her ancestors would have spoken. The brutal suppression of the Irish language by the English is one of the most visible ongoing legacies of colonialism, with the consequence that poets who write in the Irish language rely on translation to be accessible to the majority of their readers. Translations, Ní Ghríofa explains, inevitably create a barrier to absorbing the full meaning of a phrase: "Translations, no matter into or out of which language, are notoriously slippery eels. You can't grasp a translation and say this is exactly as this utterance occurred first of all in its first language"³⁵. Molly Ferguson suggests that reading a

³² Quoted in D. Naimon, cit.

³³ R. Foster, *The Irish Story: Telling Tales and Making It Up in Ireland*, Penguin Books, London, 2001, p. 21.

³⁴ D. Ní Ghríofa, "An tAmhrán Ocrach", in Howe and Kirwan, cit., p. 163.

³⁵ Quoted in D. Naimon, cit.

work through its translation is akin to the text being mediated through a ghost, with the intent of the original language hovering just out of reach but nonetheless colouring our interpretation with its presence: “Translations are merely shadows of the Irish language poems they interpret, and English-only readers have an acute awareness that something is irretrievably lost in translation”³⁶. Having access to poems only through translation is therefore, she argues: “to acknowledge the profound rupture of the imperial project”³⁷.

On the other hand, it is possible to suggest that whereas English as an imperial language operates to fix meaning, the Irish language can exploit its ephemeral status to suggest shifting and unfixable perspectives, in a way that is similar to the capacity of the Choctaw language to balance past and present. The Irish poet Nuala Ní Dhomhnaill argues that because Irish belongs to the pre-industrial world, it has never lost its capacity for subversion and play:

Irish is a language of enormous elasticity and emotional sensitivity; of quick and hilarious banter and a welter of references both historical and mythological; it is an instrument of imaginative depth and scope, which has been tempered by the community for generations until it can pick up and sing out every hint of emotional modulation that can occur between people³⁸.

Ní Ghríofa exploits the layers of meaning that can be hidden from non-Irish speakers in her poems to suggest an act of resistance, located just out of view of the dominant language. While her English-speaking readers are peering through the keyhole for a glimpse of the past, for example, her Irish-speaking readers are struck by an aural coincidence:

Poll eocrach
Poll ocrach³⁹

Pronounced identically, “poll eocrach” means keyhole, while “poll ocrach” means hunger hole. When we peer through the keyhole, therefore, we are both hungry to learn more about our past, but also conscious of the hunger that characterized the experiences of our ancestors. A further resonance is that of feeling unfulfilled. Ní Ghríofa is

³⁶ M. Ferguson, “The Subversion of Supernatural Lament in the Poetry of Nuala Ní Dhomhnaill”, *Women’s Studies: An Interdisciplinary Journal*, 42.6, p. 651.

³⁷ *Ibid.*, p. 652.

³⁸ N. Ní Dhomhnaill, “Why I Choose to Write in Irish, the Corpse That Sits up and Talks Back”, in S. Sailer, ed., *Representing Ireland: Gender, Class, Nationality*, University Press of Florida, Florida, 1997, p. 47.

³⁹ D. Ní Ghríofa, “An tAmhrán Ocrach”, in Howe and Kirwan, *cit.*, p. 163.

warning us here that our attempt to access the past will only ever be partially successful. However, by incorporating this linguistic trick into her poem, she is also suggesting that rather than becoming fixated on fact, we should liberate our minds and allow ourselves to be open to the possibilities that can arise when we acknowledge that there is much that exists outside our own limited sphere of knowledge. Nathan Suhr-Sytsma describes this as “the ethical stance of unknowingness”⁴⁰, suggesting someone who is receptive to encounters with the other and willing to accept new insights without being able to fully understand or rationalize them. In the same way that the past and our engagement with that past will always be two different things, Ní Ghríofa wants the reader to be aware that there will always necessarily be a gap between words and the meanings they express. Reflecting on a collection of poems she translated herself, she explains that incorporating tricks into her writing is her way of warning readers against presuming that any text is a reliable record: “The reason I did that was because I really wanted the reader to be alerted to the fact that these are not the same poems. This is a different entity. This is an attempt, a negotiation, and that there are always ranges, losses, and gains that operate in that process of translating from one language to the next”⁴¹. This can be extended to her treatment of history, specifically the argument that any perspective on the past will always be contaminated by the needs of the present.

In an interview about her novel *Shell Shaker* (2001), which moves between the present and the 1830 Choctaw removal, Howe also cautions about making easy assumptions about history, particularly among those who have always assumed the right to narrate the past from their own perspectives: “Think about your perceptions of native people. Perhaps the images you have of us, the stereotypes, and even the histories you’ve read might be incorrect”⁴². It is perhaps to mitigate against this misreading of the past that Ní Ghríofa and Howe incorporate so much silence into their texts. Conroy argues that poetry makes a crucial intervention into our understanding of history by insisting that what is not said is as important as what is said. The reader of a poetic text is thus charged with mindfully engaging with the text in order to develop a critical perspective that challenges inherited meanings and seeks to develop new insights:

poetic metaphor – and after all, without metaphor there is no poetry
– requires that we suspend our thoughts about how particular words are

⁴⁰ N. Suhr-Sytsma, “Haiku Aesthetics and Grassroots Internationalization: Japan in Irish Poetry”, *Éire-Ireland* 45-3-4, 2010, p. 267.

⁴¹ Quoted in D. Naimon, cit.

⁴² Quoted in K.L. Squint., cit., p. 214.

normally used and come back to them afresh to look at what they now tell us about some thing in the world... The metaphor in which poetry consists is perennially straining at the edges of meaning in its attempt to exact a little more truth.⁴³

In their final poems in the sequence, Howe and Ní Ghríofa return to the theme of silence as a multi-layered text capable of accommodating and preserving multiple dispossessed voices. Howe's poem "Nakfi, Brother, as He Helps Sister Load the Cart", comprises of a single line:

Our leaving will be sung in every church pew like a hymn.⁴⁴

Read as a promise, or even a threat, Howe repeats her opening statement that as long as the story of dispossession is told, the voices of the dead will never be forgotten. This refrain is echoed by Ní Ghríofa in "Listen: Still, the Echo", her final contribution to the exchange. The title of this poem reiterates the importance of listening, demonstrating Ní Ghríofa's attention to Howe's words by repeating the word "still", which also works as a reference to the stillness required if the poets are going to have a meaningful conversation about their enjoined history. Allowing the title to run into the first line highlights the importance of acknowledging incidences of loss that continue to structure how cultures, like the Irish and Choctaw, engage with their history:

Listen: Still, the Echo
Of loss.⁴⁵

Ní Ghríofa emphasizes the importance of acknowledging the trauma of the past, linking the exploitation of Irish land by the English with the Choctaw dispossessions and allowing herself to articulate her anger about what was inflicted on the Irish people by acts of wilful cruelty during the famine:

Sing. Tell us again. Remind us
how many tonnes of grain they chose to export,
how much beef, how much pork.⁴⁶

⁴³ J. Conroy, cit., p. 151.

⁴⁴ L. Howe, "Nakfi, Brother, as He Helps Sister Load the Cart", in Howe and Kirwan, cit., p. 161.

⁴⁵ D. Ní Ghríofa, "Listen: Still, the Echo", in Howe and Kirwan, cit., p. 205.

⁴⁶ Ibid, pp. 205-6.

She also reminds her readers again that their most significant loss was that of their language, stolen by the English as if it was no more important than the meat they also exported (another play on the word “tongue”):

Tell us
how among their biggest exports
from our land was Tongue.⁴⁷

However, like Howe, she concludes on a note of resistance, because as long as cultures speak up for themselves, commemorating their dead, inviting the living into an ongoing conversation about identity and, most importantly, nurturing the relationships they have developed with other cultures, then the attempts by the colonizers to banish difference will fail. Victor Turner uses the term “communitas” to describe the strong bonds that can be forged by those who find themselves excluded or exploited by dominant narratives and institutions. Fostered by a willingness to listen and accommodate differences rather than trying to impose a single interpretation or identity on its members, a communitas functions as a liminal space in which differences are accommodated and seen as a sign of strength rather than weakness:

representing the desire for a total, unmediated relationship between person and person, a relationship which nevertheless does not submerge one in the other but safeguards their uniqueness in the very act of realizing their commonness. Communitas does not merge identities; it liberates them from conformity to general norms.⁴⁸

This openness to other perspectives and willingness to adopt a hybrid, multilingual voice is central to the encounters with history conducted by Howe and Ní Ghríofa. Their willingness to “call” and “respond” to each other through time and space is also at the centre of the ongoing cultural collaborations between the Choctaw and Irish nations. In his foreword to Howe and Kirwan’s collection of essays, Irish President Michael D. Higgins reflects on the significance of the Choctaw gift to the Irish people, emphasizing that the practical financial aid and the demonstration of empathy were equally meaningful, and continue to serve as an example of what is needed in the contemporary world as it faces a series of global crises: “No humanitarian crisis, no incidents of mass displacement, happens in isolation. Such crises call for a profound understanding of – and

⁴⁷ Ibid, p. 206.

⁴⁸ V. Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, 1974, p. 274.

empathy across – our shared humanity”⁴⁹. In a fitting conclusion to this article, which has assessed the importance of empathy in our engagement with history, it is worth noting that the Irish people took the opportunity in 2020 to donate over €2.5 million to Native American tribes, who suffered disproportionately during the covid-19 pandemic⁵⁰. Commenting on the donation, which was primarily crowdfunded, organizers cite the ongoing gratitude felt in Ireland for the Choctaw gift as a key motivation: “acts of kindness from indigenous ancestors passed being reciprocated nearly 200 years later through blood memory and interconnectedness”⁵¹. As Howe and Ní Ghríofa promise each other in their transcultural conversation:

*Because you are holding onto to me, I am not dead yet.
As long as you speak of us, you will not forget*⁵².

Works Cited

- Conroy, J., *Betwixt and Between: The Liminal Imagination, Education and Democracy*, Peter Lang Publishing Inc., New York, 2004.
- Cummings, J., “Nanah Waiya”, *Mississippi Encyclopaedia*, 2017. [<https://mississippiencyclopedia.org/entries/waiya-nanah/>]
- Ferguson, M., “The Subversion of Supernatural Lament in the Poetry of Nuala Ní Dhomhnaill”, *Women’s Studies: An Interdisciplinary Journal*, 42.6, pp. 643-66.
- Foster, R., *The Irish Story: Telling Tales and Making It Up in Ireland*, Penguin Books, London, 2001.
- Foucault, M., “Of Other Spaces”, *Diacritics*, vol. 16, no. 1, Spring 1986, pp. 22-7.
- Gibson, I. “Foreword”, in J. Percival, *The Great Famine: Ireland’s Potato Famine, 1845-1851*, BBC Books, London, 1995.
- Heaney, S., *Finders Keepers: Selected Prose, 1971-2001*, Faber and Faber, London, 2002.
- Higgins, M.D., “A Word from the President of Ireland”, in L. Howe and P. Kirwan, eds., *Famine Pots: The Choctaw-Irish Gift Exchange, 1847-Present*, Cork University Press, Ireland, 2020, pp. xiii-xv.

⁴⁹ M.D. Higgins, “A Word from the President of Ireland”, in Howe and Kirwan, cit., xiv.

⁵⁰ R. McGreevy, “Irish people donate €2.5m to Native American tribe devastated by coronavirus”, *The Irish Times*, November 20, 2020 [<https://www.irishtimes.com/news/ireland/irish-news/irish-people-donate-2-5m-to-native-american-tribe-devastated-by-coronavirus-1.4414963>]

⁵¹ Quoted in E. O’Loughlin and M. Zaveri, “Irish Return an Old Favor, Helping Native Americans Battling the Virus”, *The New York Times*, May 5, 2020 [<https://www.nytimes.com/2020/05/05/world/coronavirus-ireland-native-american-tribes.html/>]

⁵² L. Howe and D. Ní Ghríofa, “Glaoch/ Singing, Still”, in Howe and Kirwan, cit., p. 39.

- Howe, L., "Famine bonds: Choctaw and Irish Poets Combine", *The Irish Times*, 23rd June, 2017. [<https://www.irishtimes.com/culture/books/famine-bonds-choctaw-and-irish-poets-combine-1.3130918>]
- Howe, L., "Homeland", "Ishki, Mother, Upon Leaving the Choctaw Homelands, 1831", "Nakfi, Brother, as He Helps Sister Load the Cart", in L. Howe and P. Kirwan, eds., *Famine Pots: The Choctaw-Irish Gift Exchange, 1847-Present*, Cork University Press, Ireland, 2020, pp. 1, 214, 161.
- Howe, L. and Ní Ghríofa, D., "Glaoch/ Singing, Still", in L. Howe and P. Kirwan, eds., *Famine Pots: The Choctaw-Irish Gift Exchange, 1847-Present*, Cork University Press, Ireland, 2020, p. 39.
- Kinealy, C., "An Ocean of Benevolence", in L. Howe and P. Kirwan, eds., *Famine Pots: The Choctaw-Irish Gift Exchange, 1847-Present*, Cork University Press, Ireland, 2020.
- Kirwan, P., "Recognition, Resilience, and Relief: The Meaning of Gift", in L. Howe and P. Kirwan, eds., *Famine Pots: The Choctaw-Irish Gift Exchange, 1847-Present*, Cork University Press, Ireland, 2020.
- Krebs, Danny K. "The Trail of Tears", *Torch Magazine*, Fall 2020, pp.25-9.
- Lyons, Matthew. "The Trail of Tears", *History Today*, May 1, 2023, p.26.
- McGreevy, R., "Irish people donate €2.5m to Native American tribe devastated by coronavirus", *The Irish Times*, November 20, 2020 [<https://www.irishtimes.com/news/ireland/irish-news/irish-people-donate-2-5m-to-native-american-tribe-devastated-by-coronavirus-1.4414963>]
- Morgan, C.P., "Love Can Build a Bridge: The Choctaws' Gift to the Irish in 1847", in L. Howe and P. Kirwan, eds., *Famine Pots: The Choctaw-Irish Gift Exchange, 1847-Present*, Cork University Press, Ireland, 2020.
- Naimon, D., "Between the Covers: Interview with Doireann Ní Ghríofa", 2021. [<https://tinhouse.com/transcript/between-the-covers-doireann-ni-ghriofa-interview/>]
- Ní Dhomhnaill, N., "Why I Choose to Write in Irish, the Corpse That Sits up and Talks Back", in S. Sailer, ed., *Representing Ireland: Gender, Class, Nationality*, University Press of Florida, Florida, 1997, pp. 45-56.
- Ní Éigeartaigh, A., "'I Feel it so Strongly here, her Echo': Performing Grief and Releasing Ghosts in Doireann Ní Ghríofa's *A Ghost in the Throat*", in A. Ní Éigeartaigh, *The Graveyard in Literature: Liminality and Social Critique*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne, 2022, pp. 220-30.
- Ní Éigeartaigh, A., "'Vowels ploughed into other; opened ground': Digging through History in the Haunted Landscapes of Séamus Heaney's Poetry", *Messages, Sages and Ages*, vol. 5, no. 1, pp. 32-44.
- Ní Ghríofa D., "An tAmhrán Ocrach", "Listen: Still, the Echo", in L. Howe and P. Kirwan, eds., *Famine Pots: The Choctaw-Irish Gift Exchange, 1847-Present*, Cork University Press, Ireland, 2020, pp. 163, 205.
- O'Loughlin, E. and M. Zaveri, "Irish Return an Old Favor, Helping Native Americans Battling the Virus", *The New York Times*, May 5, 2020 [<https://www.nytimes.com/2020/05/05/world/coronavirus-ireland-native-american-tribes.html/>]
- Roche, B., "Cork sculpture recalls generosity of Choctaw Nation during Famine", *The Irish Times*, June 13, 2017 [<https://www.irishtimes.com/news/ireland/cork-sculpture-recalls-generosity-of-choctaw-nation-during-famine-2017-06-13>]

land/irish-news/cork-sculpture-recalls-generosity-of-choctaw-nation-during-famine-1.3118580]

Rosenbaum, F., *Migrazioni di parole. Percorsi narrativi di riconoscimento*, Franco Angeli, Milan, 2018.

Squint, K.L., "Choctaw Aesthetics, Spirituality, and Gender Relations: An Interview with LeAnne Howe", in *Melus*, vol. 35., no. 3, Fall 2010, pp. 219-220.

Suhr-Sytsma, N., "Haiku Aesthetics and Grassroots Internationalization: Japan in Irish Poetry", *Éire-Ireland* 45-3-4, 2010, pp. 245-77

Turner, V. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca, 1974.

www.doireannnighriofa.com

*Adrián N. Bravi**

L'invenzione dell'America e l'esigenza di narrare nelle cronache delle Indie

Abstract

The discovery of America and the testimonies narrated since its inception were two events born together. One would not exist without the other. A third element could not exist separately: the creative and imaginary reports of the chroniclers. The voyage of conquest of America is largely composed by narrative and imperial gaze of the chronicle. In this framework, the article analyzes the inseparability between discovery, testimony and narrative invention (that includes imagination too) as components that converge to build a new reality. This construction had a great impact on the theoretical definition of the features of twentieth-century Latin American literature. Invention, revision, and reconstruction of the discovery of America are historical and cultural items that resurface constantly in Latin American literature. Despite all that, novel was the only literary genre that failed to take root in the New World for three hundred years, it succeeded only after the nineteenth century.

Keywords

Cronache delle Indie – Invenzione d'America – Narrazione – Immaginazione – Letteratura latinoamericana

Chi tornava da un viaggio oltre il Mediterraneo all'epoca delle grandi scoperte, portava un carico di storie e di racconti pieni di esagerazioni, crescevano in proporzione alla distanza e alla durata dell'assenza, poi passavano di bocca in bocca, cabotando da un porto all'altro. Diventavano storie sempre più affascinanti e mirabolanti. Nel primo

* Adrián N. Bravi was born in Buenos Aires, but has lived in Italy since the late 1980s. He works as a librarian in the Philosophy Library of the University of Macerata. He published his first novel in Spanish in 1999, in Buenos Aires, and after a few years he started writing in Italian. He has written a number of books, including: *L'albero e la vacca* (Feltrinelli), *L'inondazione* (Nottetempo), *La gelosia delle lingue* (Eum – essays), *L'idioma di Casilda Moreira* (Exòrma), *Il levitatore* (Quodlibet), *Verde Eldorado* (Nutrimenti)

diario di Colombo si racconta che nel Nuovo Mondo uno stormo di pappagalli aveva oscurato il sole e che c'erano uomini con un solo occhio, altri con un muso di cane che mangiavano arrostiti altri uomini. Realtà e immaginazione, nello sguardo dei conquistatori si fondevano per creare una nuova geografia. È stato proprio Colombo ad iniziare una serie di descrizioni che non corrispondevano esattamente a quello che vedeva, perciò, quando si leggono i suoi diari, bisogna distinguere ciò che contempla da ciò che dice di contemplare. Selezionava in base a un modello che intendeva costruire. Raccontava un mondo pensando di essere in un altro, come se cercasse nuove terre nelle mappe immaginarie. Per spiegare meglio la natura indomabile che osservava, ricorreva spesso a similitudini e confronti: tutto doveva avere il suo correlato nel conosciuto.

Dunque, l'arrivo nelle Indie da parte degli europei aveva risvegliato quel sentimento da crociata, il rischio d'avventura, di fare ingresso in una dimensione mai vista prima. Pensavano o si aspettavano che ci fosse il Paradiso terreno o che accadessero le cose che si raccontavano nell'*Amadigi di Gaula*, un romanzo cavalleresco che parla di un cavaliere errante, molto in voga in tutta la penisola iberica durante il XVI secolo, fondamentale per la formazione degli scrittori del Rinascimento e dell'età barocca (Bernal Díaz del Castillo, per esempio, racconta nella sua *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* che, tra le cose che avevano colpito il conquistatore Hernán Cortés, c'era la capitale azteca Tenochtitlán, che assomigliava, sosteneva, ad alcune città descritte nell'*Amadigi di Gauda*).

Possiamo affermare che, in qualche modo, i nuovi arrivati inventano l'America (ricordiamo che era stato un cartografo tedesco di nome Martin Waldseemüller, il primo a utilizzare, su suggerimento dell'umanista tedesco Matthias Ringmann, il nome *America* in onore di Amerigo Vespucci nella sua carta geografica *Universalis cosmographia* del 25 aprile 1507, la prima mappa in cui questo continente è stato raffigurato separato dall'Asia). La parola "invenzione" è significativa in questo contesto, perché da una parte, come vuole la sua etimologia, denota l'atto del trovare attraverso l'investigazione e dall'altra esprime anche la capacità inventiva di creare. Non a caso, nel 1941 lo scrittore messicano Alfonso Reyes, in un libro dal titolo *Ultima Tule*, dove raccoglie una serie di saggi su temi latinoamericani, dichiara:

E così, prima di essere questa solida realtà che qualche volta ci appassiona e qualche altra ci inquieta, l'America è stata l'invenzione dei poeti, la sciarada dei geografi, la chiacchiera degli avventurieri, la brama delle imprese e, in definitiva, un inspiegabile anelito, un impulso a superare i limiti. (Reyes, 2015, p. 34).

La letteratura cavalleresca e il mito della conquista si intrecciano in quel continente. Bernal Díaz del Castillo può essere l'esempio più evidente di un assiduo lettore di testi di cavalleria, anzi, è la sua *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, sostiene lo scrittore cubano Alejo Carpentier,

l'unico libro di cavalleria mai scritto che sia rimasto fedele alla realtà: libro dove maghi e fattucchieri sono teules in carne e ossa, dove animali sconosciuti esistono davvero, dove si contemplan città ignote, dove si vedono draghi nei fiumi e strane montagne innevate avvolte da vapori. (Carpentier, 2022, p. 249).

Questo senso o visione d'irrealtà, per certi aspetti, è rimasto nell'immaginario sudamericano. Dunque, la scoperta e le testimonianze che la narrano nascono insieme; sono, si potrebbe dire, due eventi simultanei. Ora, come è noto, il primo genere coltivato ai tempi della conquista e della colonia in America, genere che serviva perlopiù a informare, è quello delle *Crónicas de Indias* o Cronache delle Indie (nome generico dato a raccolte di narrazioni storiche, considerate soprattutto dal punto di vista dei colonizzatori spagnoli). Un genere di natura ibrida, a metà tra storia e letteratura, che fondeva il passato e il presente, così come la realtà e l'irrealtà, confondendo le frontiere tra il quotidiano e l'immaginazione. Da una parte, possiamo dire che appartiene alla storia per la sua intenzione oggettiva, o in molti casi descrittiva, e dall'altra, alla letteratura, perché rivela la personalità creativa dell'autore. Forniva, inoltre, nella sua nebbiosa lontananza, materia fertile per far volare l'immaginazione dei cronisti. Era un genere aperto, poteva inglobarne altri: saggi, narrativa, libri di viaggio e poesia epica. Scritto con lo scopo di dare notizia e relazionare alla Corona di Spagna di un continente insolito dove, non solo la natura, le piante e gli animali, ma anche i costumi degli indios, le loro mitologie e cosmogonie, erano diversi da quelli spagnoli. È stato il genere più efficace e immediato per poter raccontare l'incontro con il Nuovo Mondo. Dunque, le Cronache delle Indie, sono rilevanti non solo per la natura storica e il rapporto con altri generi, ma anche per essere, come sottolinea Gabriel García Márquez nel suo discorso al Premio Nobel per la Letteratura, il germe dei romanzi latinoamericani.

Lo storico e filosofo messicano Edmundo O'Gorman sosteneva, in un suo celebre testo del 1958, intitolato *La invención de América*, che ogni cronista lasciava un suo punto di vista sulla realtà americana, e così, possiamo dire con Omaira Hernández Fernández, che si è concentrata sui testi originari e su come questi abbiano determinato le nuove correnti della letteratura latinoamericana:

Cada crónica lleva el sello de lo que será conocido posteriormente como la “invención de América”, pues cada una deja un punto de vista particular del hecho del descubrimiento y posterior conquista. Así por ejemplo, Colón, nos dejará el punto de vista del descubridor gobernado por su mentalidad mercantil. Cortés nos dará el punto de vista del conquistador. El padre Bartolomé de las Casas nos dejará el punto de vista de la rebelión y defensa de los indígenas. Bernal Díaz del Castillo el punto de vista del hombre común. Lo cierto es que de todos ellos se desprende una visión de América y de lo americano marcado por la imagen fantástica del nuevo mundo. (Hernández Fernández, 2008, p. 216).

Inoltre, bisogna aggiungere, la lingua non è solo un mezzo neutro di comunicazione, ma piuttosto uno strumento per la costruzione simbolica della storia, o, che è lo stesso, per la invenzione e la configurazione della realtà. Il testo di Edmundo O’Gorman spiega chiaramente il processo con cui l’America è stata inventata e come essa sia il prodotto di un lungo percorso ideologico che ha finito per imporre o conferire un significato peculiare e proprio al continente. Allo stesso tempo, gli intenti di rappresentazione prefigurati dalla cronachistica fondano gli schemi mitopoeitici della letteratura latinoamericana (*Ibidem*, p. 216), dalla conquista ai giorni nostri, nella quale restano ancora presenti alcune costanti semantiche, come, per esempio, il tema del viaggio e della ricerca.

Le cronache delle Indie sono andate oltre gli annali storici, che consistevano in antichi calendari che narravano succintamente i più rilevanti eventi storici (Teglia, 2021, p. 59). In origine, questi ultimi, erano ordinati di anno in anno e redatti e conservati dalle autorità religiose. Le cronache delle Indie, invece, si caratterizzano per la coerenza narrativa, l’organizzazione tematica e geografica, ma l’aspetto che più le distingue dagli annali, una componente strettamente strutturale, è l’introduzione di un io narrante, come nel caso di Gonzalo Fernández de Oviedo, per esempio, che nella sua *Historia general y natural de las Indias* fa un ampio uso della prima persona (“comencé yo a labrar”, “porque yo yba por escribano general”, “digiendo que yo avia de hacer residencia primero”) per dare maggior enfasi al narratore che fissa i fatti storici. Inoltre, l’introduzione del personaggio-protagonista che entra nella narrazione potrebbe considerarsi un’eredità della narrazione agiografica.

En este sentido, las crónicas de Indias, así como las relaciones de méritos y servicios, se esfuerzan enormemente por configurar un ethos heroico, merecedor de famas, pero, sobre todo, de distinciones nobiliarias para las familias involucradas y réditos económicos. (*Ibidem*, p. 60).

Le cronache delle Indie si inseriscono in queste antiche narrazioni agiografiche, ma ne allargano lo spettro, nel senso che introducono altri

sottogeneri come, per esempio, i diari di viaggio e di navigazioni (si pensi al diario di Pigafetta, che ha saputo raccontare la prima circumnavigazione del globo), lettere, commenti, descrizioni storiche. Se osserviamo il corpus cronachistico nel suo complesso, notiamo una trasformazione di veduta rispetto alla visione fantastica dei *Viaggi di Mandeville* o quelli di Marco Polo. Il racconto si stacca dal carattere allegorico e meraviglioso per rendere più rappresentabile lo spazio, ma soprattutto per introdurre la dicotomia tra l'io che osserva e l'altro che è osservato, in modo da costruire, fin dagli albori, uno sguardo imperialista, ovvero la costruzione di un soggetto a partire da una visione eurocentrica. La descrizione dell'altro diventa, quindi, una forma di appropriazione: costruisce lo stereotipo dell'altro per poter assicurare un dominio e una relazione imperiale (Añon, 2014, p. 15).

I cronisti erano meticolosi nelle loro descrizioni, la scrittura era una forma di conoscenza, ed è per questo che avevano bisogno di analizzare ciò che vedevano; a volte, però, era proprio la meticolosità mostrata nelle loro storie che finiva per produrre il meraviglioso. Il caso più ovvio è ancora quello di Gonzalo Fernández de Oviedo che, nel suo *Riassunto della storia naturale delle Indie* del 1526 (successivamente ampliata con il titolo *Historia general y natural de las Indias*), offre, con stupefacente precisione, la descrizione della flora e della fauna, come un Plinio del Cinquecento o come un autore di bestiari medievali, dando conto di animali mai visti prima: l'armadillo, per esempio, che immagina come un topo corazzato, i parrocchetti, l'iguana, che non sa spiegare se si tratta di un animale di terra o di un pesce, perché cammina nell'acqua, sulla terra e sugli alberi. A volte, a forza di voler descrivere con precisione le cose, i cronisti finivano per conferire un carattere favoloso alla realtà. Spesso ricorrevano ai testi classici per trovare un riferimento diretto che potesse spiegare quello che osservavano; anzi, la concezione che si formavano i cronisti del Nuovo Mondo dipendeva, tra i vari fattori, dal modo in cui interpretavano i testi classici. Lo storico e arabista spagnolo Claudio Sánchez-Albornoz si chiedeva: come non avvertire nella scoperta e nella conquista dell'America l'ultima età eroica del mondo occidentale, l'ultimo periodo dell'epico Medioevo?

Il linguaggio cerca di adattarsi a una realtà che lo supera per stupore, ammirazione e sorpresa. Per conoscerla, deve nominarla e classificarla secondo le tipologie di quello che già possiede e porta dentro di sé. Ogni animale o pianta trova sempre una somiglianza con quelli che i cronisti hanno in mente e in base a questi stabiliscono le differenze. Le parole, però, non sempre riescono a designare con precisione l'oggetto a cui si riferiscono. Molto spesso nelle cronache compaiono espressioni che dichiarano l'impossibilità di verbalizzare ciò che i cronisti hanno

davanti, “mi è impossibile scrivere”, “non c’è persona che lo sappia dire”, “non c’è linguaggio umano che sa come spiegarlo” (Leonetti, 2013, p. 320). I limiti della lingua spagnola a dare un nome a qualcosa di così stupefacente per gli europei, spiegano perché sono stati adottati, dopo un progressivo processo di adattamento, termini autoctoni per riferirsi alle cose, alla natura e alle organizzazioni delle diverse etnie, creando, in questo modo, un meticcio linguistico capace di colmare il divario tra lingua e realtà (*Ibidem*).

In un piccolo testo di Mario Vargas Llosa, intitolato *Sogno e realtà dell’America Latina* (con un’introduzione dell’attuale ministro della giustizia Carlo Nordio in cui egli si limita a prendere in considerazione solo un aspetto dell’intero saggio, per concludere con un’osservazione sul continente americano che denota la sua parzialità di sguardo: “c’è bisogno di meno deliri e di più sensatezza e razionalità”), lo scrittore peruviano analizza la tendenza europea, nata con i primi esploratori, di proiettare in America Latina le proprie utopie e i propri sogni: “L’illusione di incontrare materializzate in America la realtà letteraria e la mitologia europea, spinse molto spesso a organizzare spedizioni impossibili e a ripercorrere ancora una volta gli ingressi nelle selve ignote” (Vargas Llosa, 2019, p. 6). Questa tendenza, nel corso del tempo, continua Vargas Llosa, ha dato vita a movimenti rivoluzionari e a illusioni politiche spesso fallimentari, sia sul piano religioso che su quello ideologico.

A noi, però, interessa capire in che modo la cronachistica dei colonizzatori, antesignana del romanzo contemporaneo, abbia reso possibile e stimolato allo stesso tempo l’immaginazione degli scrittori latinoamericani. E per farlo vorrei citare un brano di una conferenza dello scrittore cubano Alejo Carpentier, tenutasi a Caracas il 22 maggio 1975, in cui aveva parlato, riferendosi al continente americano, di *reale meraviglioso* (trasformando la definizione di *realismo magico*, coniata nel 1925 da un critico d’arte tedesco chiamato Franz Roh, con riferimento alla pittura espressionista):

Il reale meraviglioso che io difendo è invece quello che troviamo allo stato latente e onnipresente in tutto ciò che è latinoamericano. Da noi l’insolito è all’ordine del giorno, lo è sempre stato. I libri di cavalleria si sono scritti in Europa, ma si sono vissuti in America, perché se le avventure di Amadigi di Gaula si sono scritte in Europa, è Bernal Díaz del Castillo colui che con la sua *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* ha composto il primo autentico libro di cavalleria. I conquistatori spagnoli, non bisogna mai dimenticarlo, videro molto chiaramente il reale meraviglioso dell’America. A questo proposito vorrei ricordare la frase che Bernal Díaz, in una pagina di prosa superbamente barocca, scrisse quando contemplò per la prima volta la città di Tenochtitlán, la capitale del Messico: “Tutti noi

restammo sbalorditi e dichiarammo che queste terre, questi templi e questi laghi assomigliavano agli incantesimi di cui parla Amadigi”. Era un europeo davanti al reale meraviglioso americano. (Carpentier, 2022, p. 320).

Tale nozione era stata esposta da Carpentier molti anni prima di questa conferenza, in un testo del 1948 che l'anno successivo fungerà da prologo a *Il regno di questo mondo*. Riportando il discorso sulle origini della letteratura sudamericana, riconosce nelle cronache l'eredità alla base della quale c'è tutto il discorso storiografico ispanoamericano. Se Borges sosteneva che ogni scrittore finisce per creare i suoi precursori, Alejo Carpentier trova i suoi predecessori tra i cronisti delle Indie. Il prologo di *Il regno di questo mondo* si conclude con una domanda arcinota e dal sapore iperbolico: “Del resto, che cos'è la storia dell'America intera se non una cronaca del reale meraviglioso?”

Dunque, possiamo dire, senza scomodare i grandi filosofi, che l'immaginazione è implicita nella costruzione della realtà, non c'è l'una senza l'altra. Ma per restare nell'ambito che ci interessa, sarebbe opportuno ricordare quanto scrive, a tale proposito, il poeta e saggista cubano José Lezama Lima: “En América, en los primeros años de conquista, la imaginación no fue 'la loca de la casa', sino un principio de agrupamiento, de reconocimiento y de legítima diferenciación” (Lezama Lima, 1994, p. 464). I cronisti sapevano che l'immaginazione faceva parte della vita quotidiana e che, inoltre, la legittimava. Dopo i cronisti, gli scrittori hanno spinto oltre l'immaginazione, nel senso che a questa ci hanno aggiunto la menzogna, che non va intesa come falsità. La menzogna presuppone la complicità tra l'autore e il lettore (il lettore sa che quel determinato racconto o quella determinata descrizione è puramente soggettiva), mentre nella bugia c'è il puro inganno, non c'è la complicità, e chi inganna è sempre da solo. La letteratura non mente mai, perché, pur mentendo sempre, trova una complicità e un accordo tra lettore e autore. Comunque, uno degli aspetti più distintivi degli autori sudamericani della seconda metà del XX secolo in poi è stato, oltre al soggetto e alla trama del racconto, il trattamento che hanno dato al materiale storico-politico, subordinandolo alla processualità del lavoro formale, alla costruzione e al dispiegamento di quelle forme che sono sempre state l'orizzonte del loro compito creativo.

Tuttavia, in una terra in cui l'invenzione è diventata un paradigma e ha attraversato tutta la storia del continente, è paradossale che il romanzo sia stato l'unico genere letterario che non è riuscito a piantare le sue radici fino al XIX secolo.

Nonostante la diffusione dei romanzi cavallereschi, destinati spesso a nutrire la fantasia dei conquistatori, e nonostante il sorgere in Spagna, alla fine del XVI secolo, del romanzo realistico e picaresco, nessun romanzie-

re appare nelle colonie a seguire l'astro di Cervantes. Bisogna comunque tener conto dell'esistenza di un decreto reale che mirava a proteggere l'integrità spirituale nelle Indie. Un decreto del 1531, per esempio, riferendosi specificamente al romanzo cavalleresco *Amadigi di Gaula*, lo definisce "una lettura dannosa per gli Indiani e di cui non è bene che essi si interessino". Nonostante l'esistenza di tali decreti, i romanzi fecero ugualmente la loro comparsa nelle colonie. (Franco, 1972, p. 27).

Se gli inquisitori spagnoli proibirono la pubblicazione e la lettura di romanzi per la salvaguardia spirituale degli indiani, costringendo i lettori a leggere finzione di contrabbando per trecent'anni circa – "il primo romanzo che, con questo nome, fu pubblicato nell'America spagnola apparve solo dopo l'indipendenza (in Messico, nel 1816)" (Vargas Llosa, 2010, p.10) –, ciò significa che gli stessi inquisitori erano consapevoli della verità implicita che nasconde la letteratura e, di conseguenza, la menzogna. Come la cronachistica di viaggio, anche la narrativa ricostruisce la realtà, ma non una realtà aneddotica, bensì formale. I romanzi, abbiamo detto, mentono sempre e mentendo esprimono una particolare verità, spesso scomoda. Quindi, l'invenzione letteraria, ai tempi della conquista, era diventata un problema per il Santo Uffizio e per i coloni spagnoli. Nel 1531 la Regina di Spagna, con un decreto diretto agli ufficiali reali, aveva vietato a chiunque di portare nelle Indie qualsiasi libro di storie o "cose profane", ad eccezione dei libri riguardanti la religione cristiana (Rodríguez Alonso, 1974, p. 26). Nonostante la censura, e questo si evince dall'inventario delle biblioteche private, sono stati introdotti clandestinamente molti libri che circolavano in Spagna: il *Don Chisciotte*, il *Guzmán de Alfarache* di Mateo Alemán, il già citato *Amadigi di Gaula*, i drammi biblici di Tirso de Molina, *La vida del Buscón* di Quevedo, le *Soledades* di Góngora, *El Conde Lucanor* di Don Juan Manuel e tanti altri. Una di tali biblioteche private, ci serva come esempio, era quella dell'architetto, bibliofilo e astrologo messicano Melchor Pérez de Soto che, nonostante i grandi lavori architettonici realizzati, è conosciuto soprattutto per essere stato detenuto dal Santo Uffizio il 10 gennaio 1655, a causa del contenuto eretico della sua biblioteca, costituita da circa milleseicento testi, poi processato e infine assassinato nelle carceri sotterranee dell'Inquisizione messicana il 17 marzo 1655 (Castanien, 1954 e González Acosta, 2016).

Se i libri di cavalleria si sono scritti in Europa, ma si sono vissuti in America, come ha scritto Alejo Carpentier, e se l'America è stata e continua a essere un continente nato dall'invenzione dei cronisti, è del tutto paradossale che il romanzo – erede diretto di quei resoconti del Cinquecento –, non sia riuscito a radicarsi prima del XIX secolo, nel senso che siano dovuti trascorrere tre secoli perché le cronache siano tornate a vivere tra di noi e perché ci rendessimo conto che è grazie alle menzogne che riusciamo ad arricchire le nostre vite.

Bibliografia

Añon Valeria

2014 *Narrativas de viaje y espacialidad en crónicas de la conquista de América. Apuntes comparativos para una discusión*, Anales de Literatura Hispanoamericana, Vol. 43, Número Especial, pp. 13-31.

Carpentier Alejo

2022 *L'età dell'impazienza. Saggi, articoli, interviste (1925-1980)*, tr. it., Mimesis, Sesto San Giovanni.

Castanien Donald G.

1954 *The Mexican Inquisition Censors a Private Library, 1655*, in "The Hispanic American Historical Review", Vol. 34, No. 3 (Aug.), Duke University Press, pp. 374-392.

Franco Jean

1972 *Introduzione alla letteratura ispano-americana*, tr. it., Mursia, Milano.

González Acosta Alejandro

2016 *El lector Melchor Pérez de Soto en su contexto: nuestro contemporáneo*, in "Nueva época", Vol. XXI, No. 1, México, primer semestre, pp. 7-38.

Hernández Fernández Omaira

2008 *Tiempo de indias: crónicas e imágenes del nuevo mundo y la expresión literaria latinoamericana*, in "Sapiens. Revista Universitaria de Investigación", anno 9, No. 1, giugno, pp. 213-235.

Leonetti Francesca

2013 *Las crónicas de Indias: fronteras de espacios y confluencia de géneros*, in D.C. A. Cassol (a cura di), *Frontiere: soglie e interazioni. I linguaggi ispanici nella tradizione e nella contemporaneità* (Labirinti-152), Università di Trento – Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento, pp. 319-331.

Lezama Lima José

1994 *Imagen de América Latina*, in César Fernández Moreno, *América Latina en su literatura*, Siglo Vientiuno, Buenos Aires, pp. 462-468.

Reyes Alfonso

2015 *Ultima Tule*, tr. it. Mimesis, Milano – Udine.

Rodriguez Alonso Fernando

1974 *Censura de libros en la América colonial hispana*, in "Revista de Biblioteconomía de Brasília", No. 2 (1), pp. 25-34.

Teglia Vanina M.

2021 *Las crónicas de Indias: testimonios de verdad de un nuevo mundo sobrenatural*, in "Letras", enero-junio, No. 84, pp. 58-76.

Vargas Llosa Mario

2010 *La verità delle menzogne*, tr. it., Libri Scheiwiller, Milano.

Vargas Llosa Mario

2019 *Sogno e realtà dell'America Latina*, tr. it., Liberilibri, Macerata.

White Hayden

2006 *Forme di storia*, tr. it., Carocci, Roma.

Wolfgang Welsch*

Haruki Murakami: everyday transculturality

Haruki Murakami (born 1949) is a bestselling author not only in Japan, but throughout the world. He has developed his own style of writing. Not only English, but also music has played a significant role in this. When Murakami began writing in 1978,¹ he made use of two aids. He first formulated his thoughts in English, and only then put them down on paper in his native Japanese. This was one factor that gave his writing a transcultural grounding from the outset. The other was music, especially jazz.² Murakami had the idea that writing a book should be like playing good music. Music requires good rhythm, good harmony, and good melodic line. That's what writing is about, too. By his own admission, having this analogy in mind helped Murakami in his writing beginnings, and he kept this perspective and method later.³ – Transculturality, then, is

* Wolfgang Welsch, Prof. Dr. phil., born 1946, studied philosophy, art history, psychology and archeology at Munich and Würzburg universities; Ph. D. 1974, Habilitation 1982, retired since April 2012. In his most recent publications (2011-12) he has developed a strictly evolutionary conception of the human, including both biological and cultural evolution. His research areas are anthropology, epistemology and ontology, philosophical aesthetics and the theory of art, cultural philosophy, contemporary philosophy; his philosophical heroes are Heraclitus, Aristotle and Hegel. From 1987 to 2017 he was Visiting Professorships at Erlangen-Nuremberg University; at Free University Berlin; Humboldt University Berlin; at Stanford University; Emory University; the Humboldt Study Center of the University of Ulm and Fudan University, Shanghai.

¹ The impetus for this came (in a way inexplicable to himself) from a baseball game he attended in 1978. Murakami himself speaks of a “revelation” or an “epiphany” (cf. <https://lithub.com/haruki-murakami-the-moment-i-became-a-novelist/>).

² Murakami ran a jazz bar in Tokyo from 1974 to 1982.

³ “At one point, I thought I should write the book as if I was playing good music. What good music requires is good rhythm, good harmony, good melody line. Three things. Writing is the same – rhythm, harmony, and melody. Once I realized that, it got easier for me to write. I wrote that book, *Hear the Wind Sing*, just like I was playing an instrument” (Murakami, quoted in Jonathan Ellis and Mitoko Hirabayashi, “In dreams begins responsibility: An interview with Haruki Murakami”, *The Georgia Review* 59/3, 2005, 548-567, here 567).

twofold right from the start: a linguistic leap (from English to Japanese) as well as a transfer between art genres (from music to literature).

Murakami repeatedly quotes American and European literature and music as well as films. Some of his stories bear the titles of popular songs. For example, *Norwegian Wood* was titled after a Beatles song; *Dance Dance Dance* is named after the rhythm-and-blues number with the same title by the band The Dells; and *South of the Border, West of the Sun* is so named after Nat King Cole's song "South of the Border." Murakami lived and taught in the United States for an extended period of time, and this, in addition to his initial acquaintance with the American language and the American way of life⁴, has obviously influenced his language. (The English that resonates in his writings is American English). Also, this familiarity with the American way of life has helped him to give adequate expression to the Japanese way of life, which is now heavily influenced by the West, especially among the younger generation. The consumer products and life orientations of the West are to be found everywhere in Japanese everyday life. This is why Murakami can counter accusations that he is pandering to the American model: "American culture was strong. I didn't choose it. It was there."⁵ At the same time, he can explain, "I write my books in Japanese of course. And mostly I write about Japanese people living in Japan. So naturally I think I am a Japanese author who is writing Japanese novels. That's very natural to me"⁶. The Japanese life world is just de facto widely permeated by Western elements, has absorbed them, appropriated them. This becomes clear in Murakami's stories and novels in a very unspectacular way. Transculturality is nothing special in them, but everyday normality.

Transculturalization occurs in both directions. Murakami not only refers to the elements of American and Western culture, but he 'japanizes' them at the same time, thus bringing them in 'asiatized' form to readers in other Asian countries such as China or Korea (where Murakami's books also enjoy great popularity); likewise, he gives references to European and American culture a peculiarly 'Japanese' twist by embedding them in surreal, magical, or mythical contexts that have become all too alien to Europe and the West (cause, perhaps, for readers there to reflect on shortcomings and corrections).

⁴ Murakami grew up in the Japanese port city of Kobe, where exposure to the American way of life came naturally.

⁵ Murakami, "In dreams begins responsibility," *op. cit.*, 555.

⁶ *Ibid.*, 566.

A special point for European and American recipients is that Murakami refers equally to consumer culture and high culture. In addition to a large number of pop icons and greats of the music industry, there are also references to Russian literary heroes such as Dostoyevsky, Tolstoy, and Chekhov, to internationally known writers such as Proust, Kafka, Hemingway, Orwell, and Márquez, to philosophers such as Kant and Nietzsche, or to composers such as Wagner, but also to fairy tale characters such as Sheherazade or Cinderella. In Murakami's view, the supposedly highbrow and the supposedly trivial are of equal importance – an impetus for readers to cast aside their traditional cultural arrogance and to consider new, transcultural weightings.

Finally, the transcultural elements in Murakami's work also have an emancipatory effect. By getting to know and trying out other ways of life, his characters are able to break out of the traditional norms of Japanese society. This is especially true for female protagonists, who get to know and use alternatives to their traditional roles as wives, housewives, and mothers.

Murakami is not only a person of transcultural character himself, but he makes it clear to his readers that they are in a similar position. He shows how transculturality is a matter of course today: contemporary societies are transculturally constituted, and so are today's individuals. And this is not only a fact, it is actually a good thing.

Conversazioni impossibili

The Expatriates – Spatriati – and the South as a Bridging “Territory of the Soul”

Interview with Mario Desiati conducted by Dagmar Reichardt*

Abstract

Italian Strega Prize winner 2022 Mario Desiati focuses on “the” South defined by Apulian expats as symbolic protagonists of his award-winning novel. The *Spatriati* stand for a chance to develop and grow.

Key words

Expatriate, Spatriati, Italian contemporary literature, South, Apulia, Berlin, migration literature, identity discourse, homeland, nomad, generational novel.

*Dagmar Reichardt (D.R.): In your novel Spatriati (Desiati, 2021) which won the 2022 Strega Prize in Italy, you introduce us to quite a specific soul-
scape of the (Italian) South. More precisely, from the intimate, emotional,
and spiritual landscape painted by your book, the South appears as complex,
special, singular and all new. The sui generis aesthetic that it communicates
to the reader is a post-punk one, oscillating between postmodernity and
a kind of “futurism” suited to the third millennium. In this media-savvy
aesthetic, all subjects seem to be at the same time both “connected” and
“disconnected”, that is, abstinent, distant from each other. Making use of
a highly visual language, your style – both laconic and fiery – generates a*

* Dagmar Reichardt is Professor of Media Industry at the Department of Sociology at The Latvian Academy of Culture LAC, Riga/Latvia. Book publications: about 100 books; about 300 additional politico-cultural essays on Contemporary Italian Studies, and Comparative Literary and Cultural Studies. Awards: International Flaiano Prize (2007); Medal of Cicero (2009); Antonello da Messina Award (2022). Since 2009 permanent editor-in-chief of the digital feuilleton Kultur-Port.De. Since 2022 regular member of PEN Center for German-speaking Authors Abroad (Exil PEN). Among her main book publications concerning Italophone transcultural studies: a trilingual anthology on Sicilian literature (*L'Europa che comincia e finisce: la Sicilia*, 2006), literature and film (*Letteratura e cinema*; 2014), Italian fashion (*Moda Made in Italy*, 2016), Giovanni Verga (*Verga innovatore / Innovative Verga*, 2016), transculturality in Italy (*Italia transculturale*, 2018), violence and transculturality in Italian history (*Paradigmi di violenza e transculturalità*, 2019), the non-verbal language of music (*Polifonia musicale*, 2020) and Italian iconicity (*Icone della transculturalità*, 2022).

dichotomic tone: passionate, captivating, and eager yet disillusioned, restrained, and fatalistic, all in all definitely fresh, exciting, and engaging. This ambiguity seems to be what makes Spatriati so delightful: reading it is a pleasure and, simultaneously, a stimulus to self-reflection.

Given the above, how would you suggest we define your novel? As an author, what kind of soulscape did you want to create? From a constructive, technical, as well as stylistic point of view, which “ancient” (even stereotypical) elements of the South do you intend to convey with your writing and which do you intend to renew? Are there elements that you hope to overturn, or at least challenge, such as the cliché of a “lost” Italian South, seen as backward and indifferent, drab, boring, and/or distant?

Mario Desiati (M.D.): I believe certain clichés have already been overturned by other intellectuals and writers before me. One of them is the protagonist of the final chapter of my book, *Note dallo scrittoio o stanza degli spiriti* (i.e., “Notes from the Desk or Spirit Room”). In the latter, I quote Franco Cassano’s masterpiece *Il pensiero meridiano* of 1996 (Cassano, 2012), where he wrote that everything considered “backward”, “boring, and/or distant” (to quote the adjectives you used in your question), could instead constitute an opportunity for development. It is no coincidence that his sociological essay opens with the provocative imperative: “One must be as slow as an old country train” (Cassano, 2012), followed by a kind of eulogy to slowness. I realize that when you put it like that it might sound like the prologue of a text on degrowth, when in fact it is a snapshot of the undeniable advantages of care, of attention to people and things. What Cassano wrote over the years has become a model of life and even politics, with which several Southerners have grappled – writers amongst others. So, if I had to condense “the” South into one word, I would use the term “rhythm” (Italian: *ritmo*), that is, the time pattern with which the characters in the novel I wrote, coordinate with each other in their choices. Claudia and Francesco are two unusual types, trying to name trees as Cassano wrote.

D.R.: *In his third chapter entitled “Thinking the Frontier” (Italian: Pensare la frontiera) Cassano also deals intensively with the concept of border, devoting particular paragraphs to “The Ambivalence of the Frontier” (Italian: L’ambivalenza della frontiera) and “Uprooting and the West” (Italian: Lo sradicamento e l’Occidente). Thinking of the – beautifully symptomatic – title Spatriati (i.e., “Expatriates”), I was wondering: is being expatriated – i.e., losing one’s homeland – really that bad? To be more precise, how do you see the postmodern “nomads” – as Rosi Braidotti calls them (Braidotti, 2011) – that is, the wandering characters you describe in such*

a benevolent, warm, and humanly so “close” light? Doesn’t being stateless also mean being at peace with oneself, having the space to reflect on oneself and others, and to realize oneself freely without having to adapt to a predetermined social system? What kind of life do these young Spatriati lead? Do they yearn for unbridled freedom or do they represent a new Lost Generation? Are they seeking unhindered personal fulfillment or rather a livable future for all?

M.D.: The idea of *Spatriati* stems precisely from the controversial word *patria* (i.e., “fatherland”, or, in a wider sense: “homeland”), because in my dialect *spatriato* refers not only to someone who left, but also to someone who violated a dominant idea, a social convention that people live by in the community of origin. A *spatriato* is someone who failed to build a family, someone of no fixed abode, who obviously does not even have neither a stable job nor a clear sexual identity. When I started writing this novel, I was an expat. That is, one who had left the country, but I had and still have an “irregular” expatriate component. Without this element of my identity, I might never have been able to finish writing my novel. As for the reflection prompted by your last questions, I’d like to preface that I am neither a sociologist nor a scholar, so what I am going to say stems from my own feelings and notions. I look with hope at those young people who, even without travelling or emigrating, are aware of the pitfalls of the society they grew up in and try to change it by making it more sustainable.

D.R.: Sex is a central theme for your Spatriati. – Is losing innocence also harmful? Or is it a leap forward, a liberation? What significance would you ascribe to eroticism in your plot?

M.D.: Sex is a central aspect of being human. I don’t like the taboo around it. I draw on Robert Musil’s *The Confusions of Young Törless* (Musil, 2001) when the protagonist tries to explain to himself the nature of his desire, only to find out that words are failing him, ascertaining the insufficiency of signs in relation to the multiplicity of the senses. In *L’anello di Clarisse* (Magris, 1984; i.e., “Clarisse’s Ring”) Magris writes that sex as recounted by Musil is a chaos of indistinct and non-objective drives because it is the cipher *par excellence* of the soul and its unsounded depths. To bring them to light with narrative unveils what was not in evidence, it’s a challenge for writers. Thus, only conducting thorough analysis can allow us to identify the edges of the soul, i.e., of its territory which is “irreducible to unambiguous relations” (Magris, 1981). A similar approach to that of Musil and Magris was put forward by Jung’s student Marie-Louise von Franz herself in her study of Apuleius’ *The*

Golden Ass (Franz, 1970). Sexual fantasies allow us to plumb the territory of the soul. Bringing to light what lies in the dark is always a great aspiration for many writers.

D.R.: Talking about a “territory of the soul”: what does “the South” mean to you? Would you call it a “homeland” of yours? Do you associate it with a certain hope of yours, a hope which is perhaps even born out of your own sense of rebellion? Or do you rather see yourself as an ambassador or even a promoter or protector of the South? Are you proud of it, critical of it...? In this context, one wonders what the South needs or wants to free itself from, as well as where does its mysterious charm lie.

M.D.: I think there are many Souths, if we consider as “South” a common idea of gaze, life, and vision. My South is tied to the idea of multi-ethnic Apulia, which – I hope scholars don’t get me wrong! – is the Central Europe – or the *Mitteleuropa* – of the sea. It’s a land of transit for different ethnicities, cultures, and religions. Each of them leaves something behind, and you can see it reflected in both culture and language. Apulia is a frontier land, with its shape that resembles a bridge: a bridge that connects the East to the West.

D.R.: A multi-ethnic “Apulia-bridge” and the South seen as a sound “common idea of gaze, life, and vision”! Such beautiful metaphors! Born and raised in Apulia in Locorotondo and Martina Franca – birthplace of Italian scholar and comparatist Armando Gnisci (1946-2019), the first Italian intellectual to proactively pioneer and insistently deal with creolization in Italy, as well as with postmodern literary hybridizations and Italian-speaking migration literature avant la lettre – you now live between Italy and Germany, shuttling “between” the South and the North. Let me ask a “legitim-illegitimate” question: do you feel “expatriated” (i.e., spatriato)? If not, what other expression would you use when positioning your being and your identity – both the biographical and the cultural one – under such “fluid” circumstances?

M.D.: I consider myself a Central European of the Mediterranean. It is no coincidence that dozens of cultures and languages have passed through Apulia: Greeks, Arabs, French, Germans, Orthodox Christians, and Catholics, but also Jewish, Balkan and Gypsy culture. Traces of this mixture are still there: they can be seen in the dialects, and even in linguistic minorities such as Provençal in Celle and Faeto, or Griko [a Greek-Italian dialect; ed.]. Apulia is the Central Europe (or: *Mitteleuropa*) of the Mediterranean, but we have often been a bit ashamed of this, looking as we were for a “pure” identity, for an ideal of belonging to roots very

different from their essence. Instead, we are the least pure of all. So, if I had to say something about my cultural biography, I would call the one of people from Apulia an expat status as well, that is, irregular, impure, but also contaminated.

D.R.: Coming from Apulia – being a cross-border “Central European of the Mediterranean”, as you say, and therefore positively labeling yourself “impure” and “expat” regarding your being such “a Central European of the Mediterranean” – you definitely also have a relationship with Albania. What is your connection with this land, that is, with the Albanians i.e., the so-called Italo-Albanians?

M.D.: The idea of my region being a crossroad of many different cultures is a subject dear to my heart, as I feel strongly related to them. There are “two” Apulias: one before and one after 1991, when tens of thousands of Albanians landed on Apulian shores. The peak was in August 1991, when the ship Vlora landed in Bari with 20,000 people on board: a number that remains unthinkable even today. Apulia’s response was to welcome all the refugees, as taught by the bishop of Molfetta, Don Tonino Bello [1935-1993, Catholic Italian bishop and president of the international Catholic peace movement, Pax Christi Italy; ed.]. After some inevitable tensions between Apulians and Albanians, integration prevailed. Many of the towns emptied by emigration got repopulated. I often stated it publicly that we Apulians owe a lot to the Albanians because we exchanged mutual opposite gazes of our lands. To us, those days resembled tremendously the German reunification that was beginning to happen in the autumn days of 1989 in Berlin, when East and West met and embraced each other for the first time in a long while.

D.R.: Let’s talk more about Berlin and this exchange of “mutual opposite gazes” between you and Germany then. In Spatriati three of the total of seven chapter headings (including the epilogue) are written in German: Ruinenlust (Part Four), Sehnsucht (Part Five) and Torschlußspanik (Part Six). What do you associate with them? What ties you to the North, to Germany, and what relationship do you have with German culture? How was this elective affinity established? And how do the two parts of your novel – the first part being about adolescence set in the South and the second part about Berlin, Northern European melting pot par excellence – come together? What does the “bridge” connecting Martina Franca (or even Locorotondo) with Berlin consist of, or else: what is it made of?

M.D.: A great admiration for literature written in German. But also for its lexicon, for the greatness of its individual words that are formed

as elaborated constructions encapsulating complex meanings. Moreover, Berlin being the city of the Wall was the right location to set the story of two people trying to go beyond and tear down their inner walls, the ones they grew up with. The fall of the Berlin Wall has a lot in common with the fall of the border between Albania and Italy. There – in Berlin – two pieces of the same city came together; with us – in Apulia – two frontal, composite gazes came together.

D.R.: As a writer and traveler “between” these two worlds, how would you characterize the relationship between Italy and Germany in a few words? How does your new German-Italian lifestyle make you perceive this line of connection?

M.D.: A well-known cliché says that Germans love Italians but do not esteem them, Italians esteem Germans but do not love them. I don’t think you can ever generalize personal experiences or political opportunism; however, I have always admired Germans’ common awareness of history and of their ancestors’ mistakes. I find this to be good for them, as it allows new generations to feel lighter, relieving them of the burden of having to cope with misdeeds that had never been dealt with before them.

D.R.: Talking about these “new generations” in sociological terms: born between 1965 and 1980, you yourself are Generation X, a category that falls between Baby Boomers (born in the years 1946-1964) and Generation Y also called Millennials (born between the 1980s and the early 2000s). In his postmodern bestseller Generation X: Tales for an Accelerated Culture (Coupland, 1991) Douglas Coupland helped defining “Gen X” by making use of irony to point out its lessness (i.e., giving up abundance and overconsumption), as well as the presence of the so-called “latchkey kids” i.e., kids who, from a young age, learn to be highly independent due to their being less cared for and/or educated by their parents, who both work to make a double income. Is Spatriati a generational novel?

M.D.: I have never liked the term “generational novel”, but the irony of fate willed that the term be used in the summary on the back cover of *Spatriati*. The art of the back cover is a complex and underrated one: often the most confident authors get involved with it. But it is always best that editors do the job because they have their finger on the pulse of that specific language, which is quite different from the novel’s one. And at the end of the day, just dredging up an old debate, defining a generational novel is a bit like defining a written novel, but it’s also a way of hinting at the fact that there is someone in that story who is talking about a very

specific time interval. When I was young, I loved to identify myself in so-called generational books, because I looked for features of my youth development, as well as for conflicts like those I had with the world and with people older than me in the stories I was reading. A “generation” is a set of individuals having roughly the same age, but also all men, even of different ages, who live in the time lapse we are talking about. Some scholars agree in defining “a generation” as the time interval between the maturity of parents and the maturity of children, although this last point begs the question as to when does maturity begin. According to some scholars – such as Christopher Bollas, a psychoanalyst who wrote illuminating pages on the concept of generations in the emblematic 9th chapter of his *Being a Character* (Bollas, 1992) – maturity would correspond to one’s twenties. But that is not enough for us. In the last century and a half, a very short time segment has been used to understand the various generational intervals. Books may be affected by this kind of temporal spaces, but I think that, in the end, they will still encapsulate several concepts of time: that of the writer, that of the protagonist, and that of the reader.

D.R.: Readers certainly have their own conceptions to evaluate a book that transcends all boundaries of time. Literary prizes – that are abundant in Italy at the regional level, even if only few of them have made it to the international level in the postwar period – may influence readers’ perspective. In your opinion, what role do literary prizes have in doing so? The Strega Prize has been awarded every year in Rome since 1947: has anything changed for you after receiving it in 2022 for Spatriati, perhaps even for what concerns your next book?

M.D.: I am not a reader who follows literary awards to decide whether or not to read a book. In the past, I took part with my books in selection processes publishers wanted to compete in, as well as in some – as it is the case for last year’s Strega – that some jurors proposed. The spirit of such competitions is that of a game, albeit a serious one, where one has to accept the final result with an Olympic attitude. In this specific case, I halted the writing of my new novel’s first draft for a couple of months. But I have now resumed work. The Strega Prize allowed *Spatriati* to meet readers who would never have read it otherwise. This is certainly very stimulating for a writer. Of course, I am primarily a reader rather than a writer, and almost none of my favorite writers ever received any award or recognition in their lifetime.

D.R.: Well, it is true that sometimes one may think that a writer is simply “too good to get a prize”! Or, in other words, you don’t need a prize or

any recognition whatsoever to prove the quality of literary or artistic works. So, let's just keep on reading, writing, and sharing! Many thanks for your openness, candor and communicativeness, Mario!

Mario Desiati, born in 1977 in Locorotondo (close to Bari, Apulia), is an Italian writer, poet, essayist, and journalist. He grew up in the nearby town of Martina Franca in Apulia, Southern Italy, also birthplace of the comparatist, literary scholar, and author of a transcultural manifesto (*Manifesto Transculturale*, 2011) Armando Gnisci (1946-2019), who taught at the Sapienza University of Rome for many years. Desiati, too, moved from Martina Franca to Rome in 2003, after having completed his law degree at the University of Bari in 2000 and having worked as a journalist, dealing with political and sports news, as well as in a law firm in Valle d'Itria, Apulia. Today, he still works as a journalist alongside writing either in Rome or Berlin, where he spends longer periods of the year.

So far, Desiati published eleven novels, various anthologies and two volumes of poetry which have been translated from Italian into English, German, French, Spanish, Dutch, and Korean. He was awarded five national literary prizes, the last of which is the most important literary award in Italy (Strega Prize, 2022). Desiati received it for the novel *Spatriati* (2021) whose narrative of the South is deepened in this interview, and which will soon be published in English translation.

As for the title, it should be noted that the eponymous word *spatriato* in singular is the past participle of the Italian verb *spatriare*, which means to go away or to be expelled from the homeland, yet it is more than a synonymous of a simple “expat”. Desiati not only experiences himself as a “free and expatriate writer” (Mazzotta 2022) – just like the protagonists of his novel, Francesco and Claudia – but the book’s title is also to be considered an expressive semantic author’s neologism.

As a matter of fact, seen that Desiati’s writings occasionally return to some southern dialects, including Martinese, literary critics of *Spatriato* have considered the lexeme equivalent to attributes like “dis-patriated”, non-aligned, irregular, nomadic, or unclassifiable, disoriented, and precarious, while, as a noun, *spatriato* seems to depict someone who is not at ease in the professional, moral, sexual, religious, or institutional boxes. In the role of authorial narrator, Desiati explains how he intends to shape, coin and recode the lexical field of his book title in the last chapter of *Spatriati* (“Notes from the Desk or Spirit Room”). From his point of view, its semantic meaning stands out due to other nuances, such as the uncertain, disoriented, wandering, stunned, without art or part, in some cases even the orphan: *patria* – Desiati writes here – derives from Latin and means land of the fathers, therefore the expatriate can also be someone who was left without a father, or who never had one.

Works cited

- Bollas Ch. (1992), *Being a Character*, New York, Routledge.
- Braidotti R. (2011²) [1994], *Nomadic Subjects. Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York, Columbia UP.
- Cassano F. (2012) [*Il pensiero meridiano*, 1996], *Southern Thought and Other Essays on the Mediterranean*, edited and translated by Norma Bouchard and Valerio Ferme, New York, Fordham UP.
- Coupland D. (1991), *Generation X: Tales for an Accelerated Culture*, New York, St. Martin's Press.
- Desiati M. (2021), *Spatriati*, Torino, Einaudi.
- Franz M.F. von (1970), *The Psychological Interpretation of the "Golden Ass" of Apuleius*, New York, Spring Publications.
- Magris C. (1981), *L'anello di Clarisse*, Torino, Einaudi.
- Mazzotta F. (2022), *Mario Desiati: "I resemble my characters, I'm a free and expatriate writer"* [interview with Mario Desiati], in: *Time News*, April 5, 2022, online: <https://time.news/mario-desiati-i-resemble-my-characters-im-a-free-and-expatriate-writer/>.
- Musil R. (2001) [*Die Verwirrungen des Zöglings Törleß*, 1906], *The Confusions of Young Törless*, translated by Shaun Whiteside, with an introduction by J. M. Coetzee, London, Penguin Classics.

Recensioni

Alfredo Ancora

Il ritorno del ri-mosso

Nell'ambito dell'“Effetto notte”, Rassegna cinematografica organizzata a Roma dalla Fondazione Centro Sperimentale di Cinematografia nella bellissima area archeologica Santa Croce in Gerusalemme, il 25 luglio 2023 è stato proiettato il film di Florestano Vancini “Bronte cronaca di un massacro che i libri di storia non hanno raccontato” (con Leonardo Sciascia tra gli sceneggiatori). Il film, nonostante sia datato (1972) e non compaia molto nei festival o nelle riproduzioni televisive, è importante soprattutto in questo momento storico che sta finalmente affrontando con un'analisi critica il periodo coloniale e postcoloniale italiano, sviluppatosi non solo “lontano”, nell'occupazione della cosiddetta Africa Orientale, ma anche “dalle nostre parti”! Il colonialismo è frutto sempre di un pensiero di conquista e di dominio, non soltanto “formato esportazione”, ma anche *nazionale*! Più precisamente Bronte rappresenta un esempio di quel cinema che oggi chiameremo *cineverità* che riporta pagine scomode del nostro Risorgimento. Viene infatti raccontata la triste vicenda accaduta a Bronte, cittadina vicino Catania, ai tempi dell'impresa dei Mille, dove gli “italiani liberatori” al comando di Garibaldi e Bixio fucilano patrioti italiani (circa 150). Mai, come con la descrizione di questo episodio il termine “patriota” riprende il suo senso alto e nobile, senza cadere nelle strumentalizzazioni dei giorni nostri! Una pagina nera, *nostrana*, sconosciuta ai più e ricordata solo nella novella *Libertà* di Giovanni Verga, da cui prende liberamente spunto. Lo scrittore siciliano era stato da sempre difensore del “mondo dei vinti”¹. Se il



¹ Su queste ematiche è importante il contributo di Nuto Revelli, scrittore ed ufficiale degli alpini, protagonista della Resistenza nel Cuneese, arduo difensore dei “dimenticati di sempre”: i soldati, i reduci, i contadini delle campagne più povere. È bene ricordare il

cinema aveva dedicato alla Sicilia dei nobili siciliani il bellissimo film *Il gattopardo* di Visconti (1963), rimasto nella storia anche come mirabile descrizione del *trasformismo*, Vancini si occupa di un'altra pagina del Risorgimento, quella del popolo anzi della "rivolta del popolo". *Bronte*, drammaticamente ed impietosamente, ci riporta indietro nella storia con l'arrivo/occupazione del Sicilia da parte delle Camicie rosse. Vengono infatti fucilati i capi di una rivolta contadina insieme ad intellettuali che non si fidavano dei garibaldini, considerati come "propaggine" del Regno di Savoia. Era come passare "dalla padella "borbonica a "quella piemontese"! A Nino Bixio spettò il "lavoro sporco": far fucilare gli oppositori dopo un discutibile e sommario processo! Non voglio entrare nella polemica di chi vide nel film un "attacco alla storia", ma solo aggiungere che alcune pagine di *quella storia* siano saltate nei libri, oscurate da una lettura solo enfatica e trionfante. Il merito di Vancini è stato, fra l'altro, quello di far riaffiorare da una voluta rimozione avvenimenti ed episodi incresciosi. A proposito di "dimenticanze" c'è da ricordare anche il film "Il leone del deserto"², un film storico del 1980 per la regia di Mustafa Akkad. Viene raccontata la vita del condottiero senussita libico Omar al-Mukhtar, che si batté contro la riconquista della Libia da parte degli italiani, in cui vengono massacrati migliaia di libici anche con l'uso dei gas. Viene così evidenziato "il mito di "Italiani brava gente "che ha coperto per tanto tempo il vero volto del colonialismo, sempre feroce e violento. Non esiste un colonialismo di serie A ed uno di serie B! Ritornando in Sicilia, a Bronte, ci sembra doveroso sottolineare il coraggio di Vancini nel camminare su terreni scivolosi "dissacrando" vicende e personaggi che hanno connotato la storia del Risorgimento a senso unico. Una rimozione priva di un'analisi critica che ogni processo storico richiede, non può essere basata solo sulle luci ma anche sulle ombre!

suo insuperabile *Il mondo dei vinti* (Einaudi, Torino, 1977)

² Il film è una mega produzione libico-americana con un parterre internazionale (con Anthony Quinn, Oliver Reed, Rod Steiger, Irene Papas, John Gielgud, Raf Vallone ed altri) Fu voluto personalmente dal colonnello Gheddafi a futura memoria del colonialismo italiano. Ebbe nel nostro paese una censura politica per cui non pote girare nelle sale per molto tempo (mentre ci fu una versione araba, francese, inglese, e perfino giapponese! Ultimamente è stata fatta anche la versione italiana!

FINITO DI STAMPARE
GIUGNO 2023
DA PUNTOWEB S.R.L. – ARICCIA (RM)