presentazione



Il numero doppio che presentiamo, con il quale *afriche e orienti* conclude il suo secondo anno di vita, è in gran parte dedicato al fenomeno vario e complesso delle migrazioni. Il Dossier si apre con un contributo sull'evoluzione della ricerca sull'immigrazione in Italia (Calvanese) che sottolinea, da un lato, la difficoltà crescente di distinguere tra paesi di emigrazione e di immigrazione e, dall'altro, la necessità di una revisione degli schemi interpretativi tradizionali e l'individuazione di nuovi modelli teorici. Uno di questi è rappresentato dall'approccio transnazionale alle migrazioni che viene discusso nei restanti articoli del dossier. Il moltiplicarsi dei tentativi di dar conto di modalità migratorie che uniscono i contesti di origine e di destinazione in spazi transnazionali che attraversano i confini territoriali, invitano a superare le dicotomie ricorrenti negli studi sulle migrazioni: la distinzione tra stanziali e stagionali, il modello bipolare che rappresenta il migrante nel distacco totale da un luogo e l'inserimento graduale in un altro luogo, entrambi concepiti come chiusi ed immutabili. Tale approccio ha celebri antecedenti nella letteratura antropologica e, oltre ad essere presentato criticamente a livello teorico (Grillo), viene discusso con riferimento a studi di caso specifici che evidenziano la varietà dei modi di essere "transmigranti" a seconda di variabili quali gli specifici contesti di origine e di approdo (Riccio), le questioni di genere (Salih) e l'evoluzione storica e politica del paese di origine (Koser).
La molteplicità di sfaccettature caratterizza la sezione Focus che si propone di disaggregare il fenomeno dell'immigrazione in Italia, troppo spesso rappresentato nei media e nelle retoriche pubbliche come una realtà monolitica. Senza pretesa di esaustività, e con chiavi di lettura e linguaggi differenti, si spazia dall'analisi delle questioni giuridiche (Zorzella) alle difficoltà di implementazione delle politiche a livello locale (Bernardotti), dall'analisi della complessità etica e politica che caratterizza alcune pratiche corporee delle donne africane in Italia (Pasquinelli) alle trasformazioni del paesaggio umano di un sobborgo campano (Merone e Schmoll), alla circolarità commerciale degli immigrati a Napoli (Amato) e alla loro sindacalizzazione nel contesto emiliano-romagnolo (Mottura), per giungere a presentare un'immigrazione più elitaria quale quella rappresentata dai pakistani del Centro Internazionale di Fisica Teorica di Trieste (Vanzan).
Oltre ad una sezione fotografica (Barone e Pulga), il numero continua l'esame della questione immigrazione prendendo in esame aspetti culturali quali letteratura e musica, sia nei paesi di origine che di destinazione (Valgimigli, Kazadi Wa Kabwe e Segatti, Cheesman e Göktürk, Vanzan) e analizzando l'intrecciarsi tra costruzioni identitarie e nuove forme di razzismo in un quartiere di Torino (Maritano) e tra gli indipendentisti veneti (Rossi). Un percorso bibliografico orienterà il lettore all'interno di una letteratura - quella sul razzismo - in rapida diffusione anche in Italia (Nani). Uno sguardo è dedicato ad alcuni fenomeni migratori in altri contesti: Israele (Lamberti), Iran (Sabahi) e Africa Australe (Tornimbeni). La sezione Multicultura presenta un contributo (Pocecco) che invita al dibattito su temi quali multiculturalismo, cosmopolitismo e cittadinanza.
Ricordiamo, infine, nella sezione Strumenti alcune indicazioni bibliografiche sul tema dell'immigrazione.

Continua la consueta attenzione della nostra rivista verso l'attualità nella sezione Cronache che in questo numero si presenta particolarmente ricca. La questione israelo-palestinese è presentata con il contributo di due storici della regione (Masalha e Pappe) e di due ricercatori italiani (Berardino e Garofalo). Seguono alcuni articoli sull'attualità politica di alcuni paesi africani: Tanzania/Zanzibar (Tornimbeni e Zamponi, Falchi), Costa d'Avorio (Hartmann), Burkina Faso (Cristofoli) nonché un contributo sulla questione dell'AIDS in Africa (Sias), un tema sul quale intendiamo presentare in futuro ulteriori approfondimenti.
Segnaliamo nella sezione Ricerche il saggio di C. Clapham sui rapporti fra guerra e formazione dello stato in Etiopia e Eritrea e, nella sezione Letteratura, alcune interessanti interviste a scrittori, a cura di I. Vivan e L. Apa.
Il numero è completato dalle sezioni Cinema (Vanzan), Turismo (La Stella) e Frammenti (Pinto).

Bruno Riccio (curatore del Dossier, del Focus e delle sezioni Multicultura, Razzismo/antirazzismo, Altre migrazioni e Immigrazione/cultura di questo numero)

afriche e orienti

n3/4

autunno inverno2000

in questo numero

Presentazione 1
Bruno Riccio

Dossier Emigrare, immigrare, transmigrare

L'immigrazione in Italia: stato della ricerca e problematiche connesse 4
Francesco Calvanese

Riflessioni sull'approccio transnazionale alle migrazioni 9
Ralph D. Grillo

Spazi transnazionali: esperienze senegalesi 17
Bruno Riccio

Identità, modello di consumo e costruzione di sé tra il Marocco e l'Italia. Una critica di genere alla migrazione transnazionale 26
Ruba Salih

Da rifugiati a comunità transnazionali? Il caso eritreo in Inghilterra e Germania 33
Khalid Koser

Focus: immigrazioni in Italia

Il corpo delle altre: donne africane in Italia 41
Carla Pasquinelli

Il centro internazionale di Fisica Teorica: l'"altra" immigrazione in Italia 49
Anna Vanzan

La circolarità commerciale degli immigrati nel napoletano 53
Fabio Amato

Marocchini d'Italia: il caso di Poggiomarino multietnica 58
Fabio Merone e Camille Schmoll

Immigrazione e lavoro in Emilia-Romagna 62
Giovanni Mottura

L'Istituzione dei Servizi per l'Immigrazione di Bologna. Valutazione di un'esperienza 66
Maria Adriana Bernardotti

La persona straniera extracomunitaria: tra precarietà e diritti 73
Nazzarena Zorzella

Fotografia

Reportage immigrazione 76
Foto di Aniello Barone e Patrizia Pulga

Cronache/Palestina

I pragmatici espansionisti di Israele e il "processo di pace" 80
Nur Masalha

L'insostenibile leggerezza del potere: Barak e la strategia del consenso 82
Ilan Pappe

Per una pace primitiva e profetica 84
Luca Berardino

Niente da perdere sul fronte palestinese 91
Giorgia Garofalo

Cronache/Africa

Tanzania: elezioni per lo status quo? 94
Corrado Tornimbeni e Mario Zamponi

Ottobre 2000: quale futuro per Zanzibar? 96
Barbara Falchi

La Côte d'Ivoire n'est plus la Côte d'Ivoire. Una lettura dei cambiamenti in Costa d'Avorio 101
Christof Hartmann

Il Burkina Faso tra minacce di sanzioni internazionali e rottura della pace sociale 103
Vittorio Cristofoli

AIDS in Africa. La XIII Conferenza internazionale sull'AIDS di Durban 108
Emanuela Sias

Ricerche

Guerra e formazione dello stato in Etiopia e Eritrea 110
Cristopher Clapham

Multicultura

Cittadinanza multiculturale e nuovo cosmopolitismo 119
Antonella Pocecco

Razzismo/Antirazzismo

Rappresentazioni degli immigrati a Torino. Problemi per l'antirazzismo 124
Laura Maritano

"Veneto is beautiful", o del diritto ad essere se stessi 130
Cristina Rossi

Percorso bibliografico: Razzismi da leggere 137
Michele Nani

Altre migrazioni

Olim e Yordim: nuovi immigrati in Israele e israeliani che emigrano 140
Annarita Lamberti

L'immigrazione afgana in Iran 147
Seyed Farian Sabahi

Nuovi spazi migratori in Africa australe 150
Corrado Tornimbeni

Immigrazione/Cultura

Nel ventre della balena 153
Nadia Valgimigli

Espressione paradossale del ritorno in patria: musica e letteratura nella diaspora congolese 163
Désiré Kazadi Wa Kabwe e Aurelia Segatti

Titoli tedeschi, nomi turchi: una volontà cosmopolita 170
Tom Cheesman e Deniz Göktürk

Meticciato di lusso: la letteratura d'immigrazione in lingua italiana 173
Anna Vanzan

Letteratura

Con Pepetela e Mia Couto 175
Itala Vivan e Livia Apa

L'estrema forma della vita. Intervista a Pedro Rosa Mendes 179
Livia Apa

Un nuovo autore, un nuovo romanzo dall'Africa 181
Itala Vivan

Cinema

La 57ˆ Biennale del Cinema di Venezia 184
Anna Vanzan

Turismo

Gli Hadzapi, i bushmen dell'Eyasi 186
Rocco La Stella

Frammenti

Cronaca dal Kurdistan 188
Iole Pinto

Strumenti

Segnalazioni bibliografiche 190
Libri/Recensioni 192
Convegni/Mostre 195

Afriche e orienti pubblica questo breve commento alla morte di Carlos Cardoso, giornalista mozambicano. Il quotidiano sudafricano *Mail & Guardian*, nel suo articolo del 24 novembre 2000 lo ha definito «il padre della stampa libera in Mozambico».
Vogliamo perciò ricordare l'uomo anche per ricordare il ruolo fondamentale che una stampa libera e indipendente può svolgere nel rafforzamento della democrazia in Africa.

In memoria di Carlos Cardoso

Entrando nel suo ufficio dalla domenica al giovedì lo si poteva sempre incontrare incollato al video del suo computer. Carlos Cardoso svolgeva il suo lavoro con passione. Andava sempre incontro ai visitatori sorridendo dolcemente, a volte dicendo: «ritorna tra tre ore, oppure domani, ho una scadenza da rispettare». Altre volte parlava con i visitatori immediatamente. Egli trovava sempre tempo per i giornalisti stranieri che si occupano del Mozambico.
Si poteva sempre contare su Carlos per condividere generosamente le informazioni. Ci offriva suggerimenti, contatti, numeri di telefono. Potevamo sempre rivolgergli domande, scambiare idee. Questo perché Carlos Cardoso, con passione, si preoccupava di una cosa: di un giornalismo investigativo, indipendente, impegnato, esauriente.
Attraverso Mediafax e Metical, Cardoso aveva gettato le fondamenta per una stampa libera e indipendente in Mozambico. Aveva sviluppato un giornalismo investigativo senza paure né favoritismi. Difendeva i diritti umani e combatteva una battaglia solitaria contro la politica della Banca mondiale che aveva rovinato l'industria di trasformazione dell'anacardio in Mozambico.
Nel 1992, non appena in Mozambico diventò un sistema multipartitico, Cardoso ebbe una brillante idea: pubblicare un quotidiano via fax. Il fax eliminava i costi di stampa e quelli per l'importazione della carta. Il prodotto risultò eccellente. Ben presto la mailing list di Cardoso divenne una specie di Mozambique Who's Who che includeva politici, ambasciatori, donatori, uomini d'affari e accademici.
La passione per il buon giornalismo gli è costata la vita.
Gli hanno sparato nei pressi del suo ufficio il 22 novembre.
Nei suoi giornali Cardoso denunciava la corruzione nelle alte sfere politiche, il traffico della droga, il commercio delle armi, la corruzione politica, l'incompetenza politica e le politiche economiche disastrose. La frode più recente che coraggiosamente aveva rivelato è stata la privatizzazione di 14 mil. di dollari del Banco de Moçambique.
Si era fatto un gran numero di nemici.
Due giorni fa uno di questi l'ha ucciso.
Voi che avete ordinato l'omicidio e i poteri che vi proteggono, ascoltate: potete uccidere un eminente giornalista mozambicano ma non potere uccidere la generazione di reporter che egli ha formato. Potete uccidere Carlos Cardoso ma non potete uccidere il suo spirito, i suoi ideali, la sua visione di una stampa indipendente in Mozambico e in Africa australe.
La sua visione continua a vivere. Potete uccidere un essere umano, un buon padre, un uomo che ha amato con passione il suo paese. Potete uccidere il mio caro amico Carlos Cardoso, ma non potete uccidere la stampa indipendente in Africa.
Non fatevi illusioni.

Mercedes Sayagues

Francesco Calvanese

dossier/emigrare, immigrare,transmigrare

L'immigrazione in Italia: stato della ricerca e problematiche connesse

Il cambiamento di ruolo dei paesi mediterranei all'interno del sistema migratorio internazionale ha fatto molto discutere, dando, nella maggior parte dei casi, più o meno per scontata l'avvenuta trasformazione di essi da paesi di emigrazione a paesi di immigrazione. «Un certo qual peso, in questa lettura del processo migratorio, lo ha sicuramente avuto un approccio culturale che, implicitamente o esplicitamente, tende ad interpretare i fenomeni sociali nei termini di un graduale evoluzionismo, quasi che il presentarsi di nuove forme fenomeniche implichi necessariamente l'esaurirsi o la scomparsa delle vecchie» (Bonifazi-Heins, 1996).

Tuttavia è indubbio che «l'affacciarsi di un fenomeno nuovo e a forte impatto, quale l'immigrazione straniera, ha la capacità di attirare l'attenzione di chi, ai diversi livelli e con diverse finalità, osserva la società, ed è altrettanto evidente che ciò trova la sua logica e la sua utilità nella necessità di acquisire gli strumenti interpretativi, i modelli culturali e le capacità operative per affrontare le urgenze che le trasformazioni sociali pongono sul tappeto. Di questo stato di cose dà conto lo stesso atteggiamento del mondo della ricerca: nel corso degli anni ottanta la comunità scientifica ha infatti spostato quasi totalmente il suo asse di interesse dallo studio dell'emigrazione italiana a quello dei diversi aspetti dell'immigrazione straniera» (Bonifazi-Heins, cit.).

In effetti questo atteggiamento del mondo della ricerca, ha accomunato l'Italia con gli altri paesi dell'Europa meridionale di nuova immigrazione e si è ulteriormente rafforzato negli anni '90. Va comunque fatto notare che esso, nei paesi di tradizionale immigrazione, ha riguardato prevalentemente le problematiche relative all'immigrazione di seconda e terza generazione. Sicuramente più attenti alle novità del fenomeno sono stati gli studi e le ricerche sviluppatesi in Spagna, Grecia e Portogallo, oltre che ovviamente in Italia. (Stranbhaar, 1986; Lopez, 1992; Martinez, 1991; Papadopolou, 1991).

In Italia, come è noto, l'attività di ricerca ha impegnato varie sedi universitarie, istituti di ricerca privati e sindacali, nonché gruppi redazionali di riviste specializzatesi nell'approfondimento di questa tematica. Il campo d'indagine è stato oltremodo ricco e composito, abbracciando vari aspetti della presenza straniera in Italia: demografici, economici, del mercato del lavoro, dell'integrazione, della valorizzazione delle risorse etnico-culturali, del razzismo. Scusandomi di non poter dare conto, per brevità, di tutto il ricco panorama di studi al riguardo ritengo utile soffermarmi su alcune esperienze, maturate a ridosso degli anni '90.

La prima si è giovata di un impianto collaborativo a carattere interuniversitario. "La presenza straniera in Italia" ha infatti coinvolto l'attività di ricerca di 17 università italiane, oltre il CISP e il Comitato nazionale della popolazione, ed ha conseguito l'obiettivo di offrire un terreno di confronto per i diversi organismi pubblici che si occupavano dell'immigrazione, «con lo scopo di migliorare la qualità delle informazioni statistiche e di coordinare le indagini». Per il suo svolgimento si è utilizzato il medesimo questionario, al fine di poter procedere ad una migliore comparazione. I risultati di questa ricerca sono stati documentati negli "Atti del Convegno" (dicembre 1987) di cui al numero 91-92 della rivista *Studi Emigrazione*, nonché in specifici volumi con lo stesso titolo *La presenza straniera in Italia*, pubblicati a cura degli studiosi in essa coinvolti.

La seconda, svolta nell'ambito IRES-CGIL, «su mandato della Presidenza del Consiglio dei Ministri in preparazione della

Conferenza Internazionale sull'Immigrazione (Roma, 13-15 Marzo 1991), da un'équipe composta da ricercatori IRES ed esperti esterni» (Mottura, 1992) ha avuto un impianto più specificamente sociologico, al fine di delineare le linee generali del quadro migratorio nonché le caratteristiche e i modelli migratori dei principali gruppi presenti in Italia.
In seguito a queste ricerche che hanno coinvolto, come si è visto, un numero rilevante di studiosi, si è configurato certamente un quadro più chiaro sulle modalità d'insediamento dell'immigrazione straniera in Italia. L'affacciarsi del fenomeno, a metà degli anni '70, aveva infatti messo a nudo una certa impreparazione della comunità scientifica a coglierne l'originalità dovuta al fatto che l'Italia era diventata contemporaneamente paese di emigrazione e paese d'immigrazione.
A tal proposito va ricordato che istituti prestigiosi, quali ad esempio il CENSIS (1978) avevano trasferito meccanicamente alla realtà italiana il modello di Boehning che aveva individuato quattro stadi di evoluzione di insediamento degli immigrati, ma che risultava tipico dell'Europa centro-settentrionale degli anni '60 e della prima parte degli anni '70.
Ne era emersa, in modo indiscutibile, una caratterizzazione dell'immigrazione prevalentemente sostitutiva della manodopera italiana: tesi che poteva avere qualche fondamento nelle realtà più sviluppate dell'Italia settentrionale, ma che veniva estesa a tutte le regioni ed anche alle aree del Mezzogiorno, dove a parere del CENSIS, esisteva una fascia significativa di forza lavoro protetta dall'economia assistita e meno disponibile ad alimentare le tradizionali migrazioni interne.
Una funzione cioè di riequilibrio e di compensazione che avrebbe permesso al paese di accoglienza (l'Italia) il mantenimento della struttura professionale preesistente. Al contrario le ricerche prima citate (CISP ed IRES) oltre che permettere la definizione di un quadro statistico più preciso, individuando in un certo senso come tendenza irreversibile il configurarsi dell'Italia come paese di immigrazione, evidenziano, in tutta la sua portata, la complessità del fenomeno, e i diversi ruoli e funzioni assunti dagli immigrati nel mercato del lavoro e nelle diverse aree regionali. Inoltre, la prevalente collocazione degli immigrati nel settore informale del mercato del lavoro italiano, oltre che individuarne una funzione essenzialmente "complementare", se non in alcuni casi, come nelle zone ad alta disoccupazione del Mezzogiorno, addirittura "concorrenziale", oltre che ridimensionare la più tranquillizzante (per forze politiche e sindacali) funzione "sostitutiva", fa riflettere sull'urgenza di misure rivolte all'integrazione. Ciò è dovuto al venir meno, almeno a medio termine, delle possibilità di promozione sociale degli immigrati (di cui, come si è detto nel modello di Boehning). La concomitanza con le politiche di stop adottate in Italia, a partire dall'entrata in vigore della legge 943/86 e dalla successiva legge 39/90, complica ulteriormente la situazione.
L'effetto spinta, riconosciuto nel nostro caso come predominante (Melotti, 1990) nel contesto dei processi di internazionalizzazione del mercato del lavoro e della stessa globalizzazione, produce un effetto a catena e a largo raggio e, differentemente dalle emigrazioni tradizionali, che avevano coinvolto un numero più limitato di paesi (di partenza e di arrivo), rendendo difficile la ricerca di un equilibrio tra la domanda e l'offerta di lavoro. Dai paesi dell'Africa, dell'Asia e dell'America latina verso il nostro paese si dirige un numero crescente di giovani e donne alla ricerca di un lavoro e di una possibilità di vita. Esaminando il carattere e la portata dell'effetto spinta nei paesi africani del Mediterraneo e i motivi di attenzione verso i paesi della sponda nord, gli studiosi Bruni e Pinto (1989) osservano i seguenti fenomeni: «Crescita demografica differenziale con uno squilibrio crescente in termini di popolazione e forza di lavoro, differenziali di reddito e salariali, disoccupazione esplicita e sottoccupazione che possono trovare uno sbocco solo nell'emigrazione, almeno nei tempi medi e brevi». «E questo non è solo vero per i paesi del sud del Mediterraneo. La spinta, più o meno intensa, è comunque forte dappertutto» (Macioti-Pugliese, 1991).
La complessità del fenomeno immigratorio emergerà in tutta la sua pienezza negli anni successivi, con il consolidarsi di nuove direzioni di provenienza dei flussi e il determinarsi di alcune situazioni emergenziali, in seguito al modificarsi dello scenario di riferimento politico dopo il 1989, la caduta dei regimi dell'Europa orientale, la guerra del Golfo, lo smembramento di alcuni stati nazionali (vedi Jugoslavia).
L'attenzione degli studiosi si porta sulle problematiche dell'accoglienza, della solidarietà, dell'integrazione, nei confronti dei diversi gruppi etnico-nazionali, che compongono l'immigrazione (Delle Donne, 1990; Luciano, 1989; CENSIS, 1990; Macioti, 1991; Gindro-Melotti, 1991; IRES Piemonte, 1992; Sausi Garcia, 1992; Mauri-Micheli, 1992; Melotti-Petilli, 1993; IRES Piemonte, 1995; Perrone, 1995; Mottura-Pinto, 1996; Cotesta, 1998-99; Barjaba-Lapassade-Perrone, 1996; Perrone, 1998). Queste ricerche (e altre svolte in più specifici ambiti territoriali) risultano essenziali per ridefinire le diverse e successive fasi evolutive della presenza straniera in Italia, inoltre contribuiscono a comporre un quadro più completo (nonostante la quota ancora rilevante di clandestini) e articolato dell'immigrazione in Italia (Bonifazi, 1998).
I dossier annuali della Caritas danno sistematicità e completezza alla materia, offrendosi come punto di riferimento fondamentale. Vi è inoltre un punto politico da sottolineare che non può essere eluso, senza condannare la ricerca italiana sull'immigrazione in una dimensione autarchica.
L'ingresso a pieno titolo dell'Italia nell'Unione europea ha senz'altro incoraggiato lo studio e la ricerca di problematiche comuni a tutti i paesi, le scelte adottate in sede comunitaria subito dopo la pubblicazione del Libro Bianco di Delors (1993) e le misure intraprese in seguito al vertice dei governi europei di Lussemburgo (novembre 1997) e al Trattato di Amsterdam (stipulato nell'ottobre 1997 ed entrato in vigore il 1° maggio 1999) hanno impresso un'accelerazione a favore delle politiche occupazionali e hanno dato particolare enfasi ai programmi finalizzati al governo del mercato del lavoro nello spazio europeo.
Nello stesso più recente Consiglio europeo di Lisbona (marzo 2000), che ha posto al centro del dibattito una strategia fondata sulla costruzione dell'Europa dell'innovazione e della conoscenza, sono state sollevate doverosamente alcune questioni, di stretta attinenza con le problematiche dell'immigrazione: la coesione sociale, la conseguente lotta all'esclusione sociale, un più stretto e umano intreccio tra sviluppo delle tecnologie e le nuove forme di organizzazione del lavoro, e infine, la promozione di una comune identità europea.

Problemi di revisione degli schemi interpretativi tradizionali dei fenomeni migratori

La tradizionale lettura dei movimenti migratori in qualche modo li incapsula in un semplice movimento di individui e di gruppi fra due società, il paese di partenza e il paese di arri-

vo (Jackson, 1991). Una particolare specificazione di questo modello si trova in Simon (1978), Dassetto (1990) e Rocha Trindade (1990).
Il geografo Simon introducendo il concetto di "spazio migratorio" per individuare lo spazio relazionale tra gli emigrati e la loro regione di origine, in un certo senso tende a superare un limite che ha caratterizzato, come si è visto, gran parte delle ricerche sociologiche, le quali fino al 1973 (inizio delle politiche degli stop e delle nuove immigrazioni nell'Europa meridionale) si occupavano prevalentemente di studiare il rapporto degli immigrati con il paese nel quale svolgevano la loro attività lavorativa. Sulla base di una ricerca sui lavoratori tunisini in Francia, Simon costruisce uno schema interpretativo che punta a valorizzare un particolare tipo di "corrispondenza biunivoca" tra aree di origine e aree di immigrazione, che gli consente di individuare una coerenza e una continuità di comportamenti relazionali, individuali o di gruppo, tra le comunità di partenza e di arrivo.
Negli ambiti di una metodologia d'indagine che fa riferimento alla teoria dello "spazio migratorio", Dassetto fa notare che esso si sostanzia di "pratiche di connessione": trasferimento di denaro, di beni, di saperi, di forze e di persone. Queste pratiche cioè, consistono innanzitutto nelle attività attraverso le quali si organizzano i rapporti tra le comunità all'estero e le comunità di origine, non viste come realtà statiche bensì in forte cambiamento. Attraverso "le pratiche" si definiscono progressivamente non soltanto due spazi e due luoghi identitari, ma anche due tempi, quelli precedenti e quelli che hanno seguito l'emigrazione, che con le strategie di connessione vengono sovrapposti (Calvanese, 1993).
Rocha Trindade evidenzia le modalità della doppia appartenenza dei migranti, o meglio, della loro "appartenenza multipla", derivante dal fatto che soprattutto le società di accoglienza rappresentano il crogiuolo di più culture. «A mano a mano che i periodi di permanenza si prolungano, che le generazioni si moltiplicano, che dei "mixage" si producono tra persone di culture e di etnie diverse, le comunità di origine immigrate perderanno il loro carattere "straniero" e le loro appartenenze sfumeranno, ma non perderanno per questo la loro identità culturale: dei sincretismi si saranno naturalmente stabiliti; le tracce delle culture d'origine possono essere meramente autentiche o fabbricate per la circostanza, senza perdere pertanto il loro valore simbolico d'identificazione; la lingua d'origine può diventare minoritaria in seno al gruppo, ma con il tempo, in numero crescente i giovani (della seconda ma anche della terza generazione) vorranno conoscerla anche un poco».
Nel caso delle comunità immigrate si possono individuare più segni identitari: «è sufficiente osservare con attenzione una strada o un quartiere, in qualsiasi parte d'Europa, per cogliere alcuni segni di una particolare appartenenza. Li si ritroverà (più o meno visibili) sui manifesti, nelle vetrine e nelle mostre dei commercianti, nelle decorazioni delle porte e delle finestre e, per la natura speciale di alcuni luoghi d'incontro e del tempo libero, nei templi, nei caffè, nei ristoranti, nei mercati, ecc.». Nel caso degli emigrati di ritorno si possono notare: «case costruite secondo modelli architettonici ispirati dai paesi di accoglienza, elementi decorativi esterni ed interni della stessa provenienza, insegne e simboli che richiamano un altro paese di appartenenza».
Ma con le nuove migrazioni, successive al 1973, questi spazi si allargano enormemente e diventa sempre più difficile non solo individuare una particolare catena migratoria che collega i due poli opposti dell'emigrazione (paese di partenza–paese di arrivo) visto il moltiplicarsi delle direzioni di provenienza e di destinazione dei flussi, quanto anche individuare e delineare specifiche culture in specifiche aree di riferimento degli stessi flussi.
In verità con la globalizzazione, e con la diffusione su larga scala dei sistemi di comunicazione, è difficile richiamarsi a culture originarie, laddove, come nelle città del sottosviluppo e del terzo mondo, s'incontrano le antiche tradizioni rurali con l'emarginazione metropolitana e i prodotti del consumismo occidentale. Là dove centinaia di dialetti locali s'incontrano con la lingua dei vecchi e nuovi colonizzatori. Quando, a causa della velocità dei nuovi tempi dell'emigrazione il tradizionale modello interpretativo dei movimenti migratori, di benthaniana memoria, basato sull'analisi dei fattori di attrazione e di espulsione (che ha supportato generazioni di studiosi del mercato del lavoro) non è più sufficiente a interpretare il fenomeno (Jackson, 1991).
Dovendo osservare, più che le nuove caratteristiche delle società postindustriali, un complesso di situazioni a diverso livello di sviluppo, diventa difficile limitare al solo *homo economicus*, come nella tradizione sociologica, il campo dell'indagine. Sempre più si sommano e si intrecciano, per spiegare le migrazioni, ragioni culturali, e politiche (ad esempio la necessità di fuggire dai regimi autoritari, che governano la maggior parte dei paesi del terzo mondo) con l'aspirazione degli emigrati a nuovi bisogni consumistici, con la situazione del mercato del lavoro e le condizioni di accoglienza nei paesi più sviluppati. Sempre più un numero crescente di paesi tende a configurarsi contemporaneamente come paesi di emigrazione e di immigrazione.
In seguito a questo processo si determina un fenomeno di riproduzione sociale, su scala mondiale e nei singoli paesi, che porta a identificare specifiche nazionalità, etnie e/o gruppi sociali, con specifiche collocazione nel mercato del lavoro, specifiche condizioni di vita, e diversi livelli d'integrazione. Ed anche ci domandiamo: in questa situazione l'immigrato ha la possibilità di scegliere un progetto migratorio anziché un altro? Spesso si è lasciato alle spalle solo macerie: può decidere per un'emigrazione temporanea, anziché definitiva, può preferire un lavoro ad un altro? La risposta a questi quesiti non è senza conseguenze, per quel che riguarda le nuove direttrici della ricerca.
In quelli che ho definito (Calvanese, 1992) «i nuovi tempi e i nuovi spazi delle migrazioni», la lettura dei movimenti migratori deve necessariamente spostarsi da un piano verticale (paese di partenza–paese di arrivo) a un piano orizzontale (più paesi di partenza-più paesi di arrivo), o meglio, a un quadro di riferimento "circolare" (il mondo) solcato da percorsi migratori che si intrecciano, da vie di trasporto moltiplicate, da reti di comunicazione sempre più numerose, e nel quale, come si è detto, risulta sempre più difficile distinguere tra paese di emigrazione e paese di immigrazione, in quanto che moltissimi sono contemporaneamente l'uno e l'altro. Si pensi all'emigrazione di cervelli, alla nuova emigrazione tecnologica, ma anche a tante capitali del sottosviluppo affollate nelle aree periferiche da immigrati provenienti da paesi ancora più poveri dello stesso continente. Se la situazione finora descritta rappresenta effettivamente il nuovo scenario, percorso da movimenti migratori, s'impone la revisione degli schemi interpretativi tradizionali e l'individuazione di nuovi modelli.
Si è fatto riferimento in precedenza allo schema interpretati-

vo dei quattro stadi proposto da Boehning. Questo modello ha individuato quattro fasi ben caratterizzate per spiegare quell'itinerario che porta dal primo ingresso dell'immigrato nel paese ospite alla sua stabilizzazione. Esso soprattutto ha permesso di comprendere quel processo di sostituzione degli immigrati ai locali, e dei nuovi immigrati agli immigrati già da un certo tempo presenti in un determinato paese, che ha rappresentato una forte spinta all'integrazione. Infatti la possibilità di promozione sociale e di passare da condizioni di lavoro e di vita meno desiderabili all'accesso al sistema delle garanzie ha consentito la maturazione dei progetti migratori e delle aspettative di stabilizzazione. Non si può dire oggi che tale modello sia del tutto superato, poiché le diverse fasi di questo processo sono ancora in qualche modo individuabili. Così come devono essere considerate tuttora presenti alcune specifiche connotazioni del movimento migratorio: ad esempio, il fatto che partono per primi i "più provveduti", che il progetto migratorio all'inizio è appena formulato mentre col tempo esso prende una forma più definita, che i ricongiungimenti familiari avvengono soprattutto quando vi è piena consapevolezza della scelta di restare. Inoltre, se guardiamo al paese di accoglienza, ancor oggi ci rendiamo conto che esso percepisce in ritardo la portata dei problemi nuovi posti dalla presenza degli immigrati. Ma le diverse fasi non sono più scandite, come invece accadeva in passato, nei "tradizionali" cinque - dieci anni: esse sono ben più ravvicinate, e talvolta le diverse loro caratterizzazioni vengono a sovrapporsi. In alcuni casi anzi, le tendenze appaiono contraddittorie, rispetto al modello tradizionale. Se infatti partono all'inizio i "più provveduti", vista la grande estensione delle aree di esodo, raramente questo significa che gli immigrati - in un particolare paese - presentano caratteristiche simili. In tempi più brevi che nelle tradizionali immigrazioni essi si rendono conto delle proprie chance: scelgono di restare o di trasferirsi in un altro paese, o verso zone dello stesso paese nelle quali giudicano più facile il loro inserimento; e solo in casi eccezionali considerano l'opportunità - almeno nel medio periodo - di un percorso inverso, e quindi di un ritorno. Le rimesse, al contrario, almeno nelle prime indagini svolte al riguardo, restano costanti per un periodo più lungo che per il passato, sia perché i familiari rimasti nei paesi di origine vivono spesso in condizioni di vera e propria povertà, sia perché i vincoli parentali sono molto larghi e coinvolgono talvolta intere comunità, sia perché - a causa delle grandi differenze di reddito - esse rappresentano in alcuni casi un significativo investimento. Molto contraddittorio è poi il quadro dei ricongiungimenti familiari, che, per quanto incoraggiati (o permessi) dalle stesse politiche di controllo dei paesi d'immigrazione, spesso vanno messi in relazione con fattori di tipo religioso, culturale e politico già presi in considerazione al momento della partenza: essi hanno spesso un peso nelle scelte degli immigrati altrettanto rilevante che le opportunità economiche garantite dal paese d'arrivo. Si pensi, ad esempio, al complesso rapporto degli immigrati di religione islamica con realtà come quelle europee, nelle quali il ruolo della donna nella società è ben più marcato.

Infine le politiche, come vedremo, più che nel passato intervengono nell'evoluzione delle diverse fasi migratorie. Questa situazione, estremamente contraddittoria e generatrice di nuovi bisogni, sarebbe in gran parte incomprensibile, se facessimo riferimento esclusivamente alla moltiplicazione degli spazi interessati dalle migrazioni. Se cioè non tenessimo conto di cause più di fondo e strutturali, che influenzano questo diverso andamento delle fasi, e delle caratteristiche originali che esse presentano. In particolare va rilevato che dal secondo dopoguerra fino agli anni '70, nei paesi europei di immigrazione, la domanda di lavoro nei confronti della manodopera straniera era soprattutto incoraggiata dallo sviluppo del settore industriale «che dava il tono a tutta l'economia» (Calvanese–Pugliese, 1990).

Diversamente, negli anni '80 e '90, la nuova immigrazione proveniente dai paesi del terzo mondo ha dovuto misurarsi con un contesto alquanto diverso e fortemente condizionato dai processi di deindustrializzazione. Il progresso tecnologico, la terziarizzazione dell'economia e la diffusione dell'occupazione sommersa e informale hanno aperto dei varchi occupazionali per i lavoratori provenienti dai paesi sottosviluppati. Ma queste condizioni che hanno in un certo senso facilitato l'insediamento dei lavoratori del terzo mondo nei diversi paesi d'immigrazione, allo stesso tempo - vista la crescente impenetrabilità in particolari aree tra il mercato del lavoro formale e quello informale - ne condizionano anche le modalità di stabilizzazione, rendendo estremamente difficile quella mobilità verso l'alto e quella promozione sociale che avevano permesso i processi di maturazione delle fasi individuati dal modello di Boehning. Inoltre, nei paesi di tradizionale immigrazione la situazione è ancora più complessa, poiché i nuovi flussi, che incontrano le difficoltà ora descritte, vanno ad aggiungersi ad una quota consistente di popolazione straniera, che ha già conosciuto gli esiti delle politiche d'integrazione e che ha raggiunto ormai la soglia della terza generazione. Nuovi e più ampi problemi sociali, indotti nelle società del welfare dalle migrazioni, si intrecciano con i problemi della clandestinità e/o della collocazione irregolare nel mercato del lavoro, in qualche modo caratterizzanti i nuovi flussi, e anche con la specifica situazione dei rifugiati politici, una componente divenuta negli anni recenti molto significativa.

Un nuovo schema interpretativo viene proposto da Bastenier e Dassetto (1990). Basato sul concetto di ciclo migratorio, inteso come «l'insieme di un processo secondo il quale alcune popolazioni appartenenti a uno spazio economico periferico entrano, si stabiliscono e si radicano nello spazio dello stato-nazione appartenente ai poli centrali dell'economia capitalista». Questo concetto, secondo gli autori, non si propone di affermare una legge generale, bensì vuole «identificare una problematica che percorra la logica o le logiche d'insediamento, in atto nelle società europee». La novità introdotta da questo concetto consiste nel fatto che esso, oltre a comprendere le diverse fasi, considera la complessità sociale determinatasi con le migrazioni: dalla condizione di marginalità sociale nella quale l'immigrazione inizialmente si colloca, alla dimensione spaziale e istituzionale nella quale gli immigrati e le loro associazioni interagiscono con le società locali - che a loro volta subiscono, in seguito all'incidenza di tale fenomeno, una profonda mutazione - fino al momento in cui si pone la questione della cittadinanza. A questo proposito Bastenier e Dassetto propongono di sostituire il concetto di cittadinanza con quello di "cittadinizzazione", per includere anche la nozione di urbanità (o condizione di rapporti tra gruppi), e per completare così l'identificazione dei «punti nodali attraverso i quali passa l'appartenenza alle società contemporanee costituite».

Tale schema interpretativo effettivamente tiene conto dell'evoluzione dei flussi migratori negli ultimi decenni, e infatti

apporta alcune correzioni al modello di Boehning. Esso evidenzia la necessità di riconsiderare le categorie dello spazio e del tempo in tutta la loro nuova incidenza (e in tutta la loro relatività) - al di là pertanto di vincoli e schemi generali. Valorizza pienamente le politiche e i loro effetti all'interno delle collettività coinvolte dalle migrazioni: allorché cioè vengono rimesse in discussione le specifiche identità di tutti i soggetti coinvolti nel fenomeno (immigrati tradizionali e nuovi immigrati, giovani e in generale cittadini originari del paese di immigrazione ecc.). In questo modo Bastenier e Dassetto danno una prima risposta - a livello di una più aggiornata metodologia delle scienze sociali - alla ricerca sui mutamenti avvenuti nel periodo più recente nel campo delle migrazioni. Essa, come riconoscono gli stessi autori, è dichiaratamente parziale, non solo – ovviamente - perché connessa alle categorie dello spazio e del tempo, quanto anche per il peso che viene riservato ai comportamenti più esplicitamente soggettivi, quelli degli immigrati, quelli delle diverse etnie, come anche quelli che direttamente fanno riferimento alle politiche e alle istituzioni.

Un rilievo particolare in questo contesto assume il ruolo dei media, come luogo non soltanto informativo, ma nel quale «si costruisce socialmente il fatto sociale e l'azione collettiva». Ci si chiede ad esempio: quali sviluppi avrebbero avuto le diverse fasi migratorie del passato, se i mezzi di comunicazione di massa avessero avuto il peso che hanno oggi? Alla luce di questa impostazione è chiaro come il concetto di ciclo migratorio, più che apparire uno schema interpretativo, diventa soprattutto un modello per affermare la complessità della problematica migratoria e per tenervi dentro tutti gli attori sociali che ne sono protagonisti. A tale proposito sarebbe davvero più che parziale fare un elenco di tutti gli aspetti del problema che ne restano fuori. Tuttavia mi sembra che si debba riconoscere, da una parte, lo stato di avanzamento di una ricerca arricchitasi negli ultimi anni di un grande sforzo di elaborazione, dall'altra il fatto che essa ha raggiunto tale maturità anche per la possibilità di riflettere su "un ciclo migratorio completo", come quello già realizzatosi nelle società dell'Europa centro-settentrionale, che le nuove immigrazioni provenienti dai paesi del terzo mondo contribuiscono a rendere ancora più complesso. Risulta invece più difficile applicare schematicamente questo modello alle attuali migrazioni nei paesi dell'Europa meridionale, e in particolare - per quanto ci riguarda più direttamente - in Italia, senza tenere presenti le diversità tra vecchie e nuove migrazioni.

È evidente, per quanto detto in precedenza, a proposito della più recente spinta a inserire la problematica delle migrazioni nell'ambito degli espliciti obiettivi comunitari fondati sulla priorità occupazionale, la lotta all'esclusione sociale e soprattutto la costruzione di una comune identità europea, che la comunità scientifica è stata investita pienamente della necessità di attrezzare l'attività di ricerca al livello delle problematiche in cui si collocano oggi i fenomeni migratori. La revisione degli schemi interpretativi tradizionali, o anche di più recente formulazione, rappresenta, a mio parere un passaggio obbligato (Bonifazi, 1998).

Francesco Calvanese è docente di Sociologia del lavoro all'Università di Salerno

Riferimenti bibliografici:

K. Barjaba-G. Lapassade-L. Perrone (1996), *Naufragi albanesi*, ed. Sensibili alle foglie, Roma
A. Bastenier–F. Dassetto (1990), "*Problemi di insediamento per gli immigrati in Europa*", in AAVV, *Italia, Europa e nuove immigrazion*i, Fondazione Agnelli, Torino
C. Bonifazi (1998), *Migrazioni internazionali ed immigrazione straniera in Italia*, Milano
M. Bruni-P. Pinto (1989), "*Flussi di lavoro e flussi di capitale nel bacino del Mediterraneo*", relazione al IV Convegno AIEL, Bari, 5-7 ottobre
F. Calvanese–E. Pugliese E (1990), "*Modèles d'integration des immigrés en Europe*", ADRI
F. Calvanese (1992), "*Spazi e tempi delle nuove migrazioni: l'Italia, l'Europa, i paesi extraeuropei*", in Mottura (a cura di), *L'arcipelago immigrazione*, Ediesse, pp. 45-49 e pp. 55-58
F. Calvanese (1993), "*Relazione alla Conferenza Regionale sulla emigrazione ed immigrazione*", Atti, Regione Campania, pp. 53-76
Caritas di Roma, *Dossier statistico immigrazione*, (anni diversi)
CENSIS (1978), *I lavoratori stranieri in Italia*, Roma
CENSIS (1990), *Migrare e accogliere – I percorsi differenziati dell'integrazione*, Roma
Commissione della Comunità Europea (1993), *Crescita competitiva e occupazione*, (Libro Bianco), Bruxelles
V. Cotesta (1998), *L'integrazione degli immigrati nella società italiana: definizioni, teorie, modelli. Un approccio sociologico*, Roma, Dip. Scienze demografiche, pp 247-258
V. Cotesta (1998), *I nuovi conflitti metropolitani. Immigrazione e conflitti etnici nelle città italiane degli anni Novanta*, in «Futuribili», nn. 1-2, 31-48
V. Cotesta (1999), *Mass media, conflitti etnici e identità italiana*, in «Studi emigrazione», n. 26, pp. 135, 443-470
F. Dassetto (1990), "*Islam europeo e questioni delle scienze sociali*", in Calvanese (a cura di), cit., pp. 152-160
M. Delle Donne-N. Melotti-S. Petilli (1993), *Immigrazione in Europa, Solidarietà e conflitto*, CEDISS, Roma
S. Gindro–N. Melotti (1991), *Il mondo delle diversità*, edizioni Psicoanalisi Contro, Roma
J. Jackson (1991), *Migraçoes*, Escher, Lisbona
S. Lopez (1972), *Le Portugal et ses immigrés*, in «Migrations Sociétés», n. 19, pp. 69-76
A. Luciano (1989), *Disuguaglianze e conflitti etnici – Stranieri a Torino*, Il segnalibro editore, Torino
M. Macioti-E. Pugliese (1991), *Gli immigrati in Italia*, Libri del Tempo, Laterza, Roma, Bari, p. 85
M. Macioti (1991), *Per una società multiculturale*, Liguori Editore, Napoli
A. Martinez (1991), *Le débat sur l'immigration en Espagn*e, in «Migrations Sociétés», n. 13, pp. 61-76
L. Mauri-Micheli (1992), *Le regole del gioco, diritti di cittadinanza e immigrazione straniera*, Franco Angeli, Milano
U. Melotti (1990), Relazione al Convegno su "*Gli stranieri in Italia*", Istituto Cattaneo, Bologna
G. Mottura (a cura di) (1992), *L'arcipelago immigrazione*, Ediesse
G. Mottura-P. Pinto (1996), *Immigrazione e cambiamento sociale, strategie sindacali e lavoro straniero in Italia*, Ediesse, Roma
D. Papadopulou (1991), *La recherche sur les migrations en Grèce*, in «Revue Européenne des migrations internationales», n. 1
L. Perrone (1995), *Porte chiuse – culture e tradizioni africane attraverso le storie di vita degli immigrati*, Liguori editore, Napoli
L. Perrone (1998), *Né qui né altrove – I figli degli immigrati nella scuola salentina*, ed. Sensibili alle foglie, Roma
M.B. Rocha Trindade (1990), *Le appartenenze multiple negli spazi migratori*, cit., pp. 188-194
J.L.R. Sausi- M.A. Garcia (1992), *Gli argentini in Italia, una comunità di immigrati nelle terre degli avi*, Biblioteca Universale Synergon, Bologna
G. Simon (1978), *L'Espace des travailleurs tunisiens en France*, ed. G. Simon, Poitiers, pp. 13-15
T. Stranbhaar (1986), *The causes of International Labour migration: A Demand-Determined approach*, in «International Migration Review», n. 4, pp. 835-855
Studi Emigrazione, (1988), Atti del Convegno su "*La presenza straniera in Italia*", nn. 91-92, Roma

Ralph D. Grillo

Riflessioni sull'**approccio transnazionale** alle migrazioni

Transnazionalismo,[1] diaspora, multiculturalismo, integrazione e esclusione sono stati fra i più importanti concetti di cui si sono occupati antropologi e altri scienziati sociali in Europa, Nord America e altrove (per esempio in Australia), durante l'ultimo decennio del XX secolo. Ognuno di questi concetti ha dato origine a un'enorme mole di letteratura accademica, empirica e teorica, ancora in rapida crescita, oltre che a un vivace dibattito riguardo all'elaborazione e implementazione di politiche pubbliche. Questo articolo è una riflessione su alcune questioni teoriche sollevate dai recenti lavori su un aspetto del transnazionalismo: le migrazioni transnazionali o "transmigrazioni" (Riccio, 2000).

Quale è stato il contributo dell'approccio transnazionale allo studio delle migrazioni? Le transmigrazioni non sono un fenomeno né nuovo né omogeneo come spesso si tende a pensare. Esistono molti diversi modi di essere transnazionali e i processi di transmigrazione sono altamente differenziati (ad esempio, in relazione al genere). Allo stesso tempo, qualsiasi forma essi prendano, e in qualsiasi modo tale forma sia cambiata o cambi nel tempo, le transmigrazioni sono oggi, in un mondo globalizzato, più diffuse e pervasive che in passato, e qualsiasi sia la traiettoria di particolari gruppi o individui è probabile che esse si presentino come una caratteristica strutturale delle future relazioni fra nord e sud del mondo, con conseguenze sia per le società di provenienza che per quelle d'arrivo. Una prospettiva che incorpori la dimensione transnazionale è quindi essenziale per comprendere i movimenti globali nel mondo contemporaneo.

Il concetto di "transmigrazione"

La sociologia e l'antropologia urbana si sono occupate diffusamente delle migrazioni nell'Africa sub-sahariana e in America latina, e hanno studiato i modelli di migrazione per lavoro e le conseguenze sociali ed economiche del movimento tra città e campagna. In quel contesto, come in Nord America e in Europa, l'inserimento e l'organizzazione degli immigrati nelle città e il significato dell'etnicità urbana sono stati un altro importante tema di studio. Questi primi contributi, che oggi si dimostrano di considerevole interesse, hanno attratto scarsa attenzione negli anni '70 e '80 quando lo studio delle migrazioni è passato di moda. Se i migranti hanno ricevuto attenzione in quegli anni, è stato principalmente nella prospettiva della *political economy* delle migrazioni internazionali, come nei lavori di Stephen Castles e di Aristide Zolberg, o dal punto di vista di come i migranti gestivano le loro vite intrappolati "fra due culture", come negli studi sulle minoranze etniche nelle città britanniche. Negli anni '90, comunque, gli studiosi nordamericani e più tardi quelli europei, specialmente in Gran Bretagna, si sono di nuovo rivolti allo studio delle migrazioni internazionali,

mettendo in evidenza quella che a volte è stata definita una "nuova" forma di migrazione.
Contrariamente a quanto era stato frequentemente previsto negli anni '70, i movimenti internazionali non si sono attenuati ma intensificati, con un maggior numero di migranti e rifugiati da un sempre maggiore numero di società di provenienza che cercano di avere accesso ad un crescente numero di paesi d'arrivo. È stato suggerito, comunque, che mentre i migranti del passato tendevano a stabilirsi in maniera definitiva nei paesi d'arrivo, in questa «nuova era delle migrazioni» (Castles & Miller, 1998) essi tendono a mantenere continui e significativi legami con il paese d'origine. Alcuni studiosi statunitensi (fra cui Glick Schiller et al [eds], 1992; Basch et al, 1994; Kearney, 1995; Rouse, 1992 e 1995; Smith, 1999; Smith & Guarnizo [eds], 1998) hanno usato il termine "transnazionalismo" - per indicare questo tipo di migrazioni internazionali ("transmigrazioni") - al fine «di enfatizzare l'emergere di quei processi sociali in cui i migranti stabiliscono campi sociali che attraversano confini geografici, culturali e politici. Gli immigrati sono da intendersi come "transmigranti" quando sviluppano e mantengono relazioni multiple - famigliari, economiche, sociali, organizzative, religiose e politiche - che si estendono al di là dei confini nazionali» (Glick Schiller et al [eds], 1992, pp. ix).
Le transmigrazioni comportano molteplici legami socio-economici, politici e culturali attraverso i confini territoriali, sollevano domande sulle identità sociali e politiche, sulla cittadinanza e sui diritti, e rendono problematiche «concettualizzazioni rigide di razza, etnicità e nazionalismo che pervadono sia le scienze sociali che l'opinione pubblica» (p. x).
Così, molti paesi hanno al loro interno popolazioni di migranti e rifugiati, alcuni residenti da lungo tempo, altri arrivati di recente, che in modi e gradi diversi, sono orientati in molteplici direzioni: verso le società d'arrivo di cui possono essere cittadini o soltanto residenti, e verso altri paesi con cui mantengono legami economici, politici, familiari, religiosi e linguistici e che possono essere concepiti come "casa". Questo orientamento può essere doppio, come nella frase usata nel sud-est asiatico *Desh Pardesh* ("a casa lontano da casa"), o triplo nel senso che la popolazione "di casa" può essere sparpagliata in diversi paesi e diversi continenti, e che la diaspora transnazionale stessa può essere la comunità in cui i migranti sono identificati.
Nello sviluppare il concetto di transmigrazione, tre antropologi che hanno passato molti anni a fare ricerca sulle comunità transnazionali caraibiche e del sud-est asiatico a New York hanno argomentato che:
- il transnazionalismo è un fenomeno in cui i migranti, attraverso le loro attività quotidiane, le loro relazioni sociali, economiche e politiche, creano campi sociali che attraversano i confini nazionali;
- le migrazioni transnazionali sono inestricabilmente legate alle mutevoli condizioni del capitalismo globale e devono essere analizzate all'interno delle relazioni globali fra capitale e lavoro;
- passando la loro vita attraverso confini, i transmigranti stessi si trovano a confrontarsi e a prendere parte al processo di costruzione nazionale di due o più stati-nazione. Le loro identità e le loro pratiche sono quindi plasmate da categorie egemoniche come razza e etnicità, che sono parte integrante del processo di costruzione nazionale di questi stati-nazione;
- concetti delle scienze sociali che sovrappongono in maniera rigida luoghi, culture e identità possono limitare la possibilità del ricercatore, prima di cogliere e poi di analizzare il fenomeno del transnazionalismo (Basch et al., 1994, p. 22).
Un insieme di idee attraverso cui il concetto di transmigrazione è stato teorizzato si basa proprio su queste premesse per fornire quella che chiamo una lettura "politico-economica" del fenomeno, in cui le transmigrazioni - in quanto forma contemporanea di migrazioni internazionali - sono analizzate con una prospettiva transnazionale e inserite nel contesto del transnazionalismo, inteso o come un aspetto della globalizzazione o semplicemente come un suo sinonimo. Esiste, comunque, anche un'altra lettura delle transmigrazioni, per cui esse vengono viste come uno dei vettori attraverso cui l'essenzialismo, che è stato parte integrante del finora prevalente sistema di stati-nazione, sta disgregandosi per essere sostituito da reti e identità più complesse, di natura diasporica o ibrida. Questa è la "versione postmoderna" del fenomeno, in cui le migrazioni, come Katherine Mitchell suggerisce, stanno per «trasgressione epistemologica» piuttosto che «movimento in senso letterale» (1999, p. 101).
Nella versione politico-economica del concetto di transmigrazione, la globalizzazione è il contesto all'interno del quale vengono compresi i movimenti internazionali contemporanei. La globalizzazione della produzione, della distribuzione e dello scambio (banche, borse, debito, divisione del lavoro, sistemi di trasporto internazionale di massa, nuove tecnologie di comunicazione, media ecc.) è accompagnata da nuove forme di organizzazione internazionale. Dopo il 1973 si assiste ad un cambiamento globale, politico ed economico, in cui le economie del nord, successivamente quelle dei paesi in via di sviluppo e, dopo il 1989, quelle degli ex-paesi socialisti, sono state oggetto di ristrutturazioni fondamentali. Il "consenso di Washington" intorno ai principi neoliberali nell'economia e nella finanza ha preso il posto del "consenso keynesiano" del secondo dopoguerra; il "fordismo" ha lasciato spazio al "post-fordismo" e a sistemi di lavoro flessibile e de-regolamentato in cui le persone compongono il proprio reddito attingendo a diverse fonti di guadagno; o, come educatamente si dice, hanno "carriere portfolio". Nel nord specialmente, i cambiamenti nella base occupazionale e una progressiva disintegrazione delle forme di organizzazione sociale e politica, associate con la modernità, hanno portato all'apparente uscita di scena della classe, e all'emergere di "nuovi" movimenti sociali, spesso transnazionali, basati su genere, sessualità, identità regionali, etniche o religiose, o interessi particolari (per esempio, l'ambientalismo) (Appadurai, 1996).
Questi sono i luoghi comuni delle scienze sociali contemporanee. Quale è il loro significato in relazione alle transmigrazioni? L'antropologo americano Rouse enfatizza l'importanza «dello slittamento dai processi multinazionali di accumulazione di capitale alla crescente predominanza di processi organizzati lungo linee transnazionali» (1995, p. 357). Nel caso dei migranti, i mezzi di trasporto veloci ed economici hanno «assicurato una considerevole mole di movimento avanti e indietro e una concomitante crescita del loro ruolo come canali per l'ulteriore flusso di denaro, beni, informazioni, immagini e idee attraverso i confini dello stato» (p. 367).
Soprattutto, l'insicurezza economica e politica non permette ai migranti di avere la certezza di impegnarsi in una residenza di lungo termine nel paese di arrivo. Analizzando il caso della migrazione messicana in California, Rouse critica la

"prospettiva bipolare" che in passato aveva considerato le migrazioni come un movimento fra comunità indipendenti, e il loro insediamento «come un processo in cui le persone spostano sempre di più il fuoco della loro attenzione e la sede dei loro principali legami sociali da una comunità all'altra» (1992, p. 26). La ristrutturazione economica in Messico ha reso impossibile per i messicani soddisfare l'obiettivo di sviluppare localmente il piccolo commercio familiare, e la loro principale fonte di guadagno deriva dalla migrazione internazionale. Tuttavia, la ristrutturazione e la polarizzazione dell'impiego all'interno degli Stati Uniti significa minori opportunità di avanzamento nell'economia di tale paese. Così i messicani sono intrappolati all'interno di quello che Rouse chiama «il circuito migratorio transnazionale»; essi sono «un semiproletariato transnazionale, cronicamente intrappolato a cavallo fra i confini e posizioni di classe» (1992, p. 45).

Il lavoro di Rouse fornisce un eccezionale esempio di un approccio che anche Salih (1999) ha trovato di valore per spiegare le strategie transnazionali delle donne migranti marocchine per le quali esiste un'importante relazione fra i processi locali e globali di ristrutturazione economica e il transnazionalismo. Infatti, una delle differenze fra la migrazione relativamente recente dal Marocco all'Italia e la migrazione degli anni '50 e '60 verso la Francia, è, per esempio, la flessibilità che caratterizza il mercato del lavoro italiano in cui i migranti sono inseriti e l'incertezza risultante dalla contraddittorietà dei discorsi e delle leggi che regolano le migrazioni in Italia. Il diverso grado di inclusione o di esclusione dei migranti, il loro accesso a spazi sociali e politici, il loro status economico e legale sia nei paesi di partenza che nei paesi d'arrivo, sono arene cruciali che determinano tipi molto diversi di strategie transnazionali.

Le migrazioni, quindi, sono sempre più dovute alla ristrutturazione economica globale che rende insicuro qualsiasi luogo. Il razzismo, negli Stati Uniti e in Europa, non fa che accrescere questa insicurezza, e le transmigrazioni sono sia una conseguenza che un tentativo di venire a termini con essa. Certamente questa non è tutta la storia (cfr. Riccio, in questo numero). Per esempio, anche la pressione demografica sia nelle società di provenienza che in quelle d'arrivo svolge un ruolo importante: in Italia una popolazione che invecchia e una crescente tendenza fra le donne a cercare un lavoro fuori dalle mura domestiche significano che la domanda di lavoratrici domestiche può essere soddisfatta soltanto dall'immigrazione. Inoltre, anche molto del movimento di rifugiati, non può essere compreso facendo riferimento a un tale quadro teorico (cfr. Khoser, in questo numero).

Per quanto riguarda la lettura postmoderna delle transmigrazioni, si può fare riferimento al lavoro realizzato in antropologia e nei *cultural studies* da Appadurai, Bhabha, Gilroy, Hall, Hannerz, Rosaldo e altri, intorno a temi quali diaspora, *displacement*, ibridità e creolizzazione. Questo non è il luogo per riassumere e passare in rassegna i loro contributi, che sono molteplici. Tuttavia, considerati nel loro insieme, essi offrono una potente critica ai tradizionali concetti di cultura, nazione e identità. Sono tutti, in un modo o nell'altro, antiessenzialisti e "celebrano" (parola usata frequentemente in questo contesto) pluralismo, diversità, eterogeneità e *créolité*. In un mondo segnato dalla diaspora (come altri ho alcune riserve circa il modo in cui oggi tutte le migrazioni vengono considerate "diaspore") il migrante diventa l'eroe/eroina. Forse è questo che Rouse ha in mente quando suggerisce che «coloro che celebrano i migranti come esemplari di molteplicità e de-territorializzazione sono colpevoli di cattiva etnografia... e cattiva politica» (1995, p. 335). Queste due letture (ognuna delle quali ha diverse varianti) non rappresentano necessariamente agende teoriche separate e in competizione, anche se a volte lo possono essere. Di fatto, alcuni dei migliori e più stimolanti contributi (Mitchell, 1997, ad esempio, o M.P. Smith, 1998, e fra gli studiosi più giovani, Gardner, 1995; Riccio, 1999; Salih, 1999; Robert Smith, 1998) puntano a sviluppare un quadro teorico e analitico in cui queste due prospettive si incontrano e sono tutti basati su solide etnografie che analizzano la vita quotidiana dei migranti.

Transmigrazioni, un fenomeno nuovo?

Nel corso dell'ultimo decennio si è molto dibattuto su se e come le transmigrazioni siano un fenomeno nuovo, sulle loro cause, sulle forme e sulle loro traiettorie di lungo termine. Stuart Hall, riflettendo sulla globalizzazione, commenta che gli scienziati sociali «sempre più soffrono di un processo di amnesia storica per cui noi crediamo che semplicemente perché stiamo pensando a un'idea, questa idea non è mai stata precedentemente concepita» (1991, p. 20). Certamente, è inevitabile che chiunque abbia un minimo di conoscenza delle migrazioni internazionali nel corso degli ultimi cent'anni provi, leggendo di migrazioni transnazionali, un senso di *déjà vu*. Che le attività economiche e politiche dei migranti stiano a cavallo fra due o più paesi, non è una sorpresa: il repubblicanesimo irlandese, il sionismo ebraico, la mafia italiana, sono tre diversi esempi di come i migranti hanno intrattenuto legami sociali, economici e politici transnazionali fin dal XIX secolo. Certamente, la letteratura sulle migrazioni economiche circolari nell'Africa coloniale e postcoloniale si è diffusamente occupata di quella che oggi è chiamata "transmigrazione".

Il bisogno di generare offerta di lavoro è stato uno dei problemi critici che ha attraversato tutto il sistema coloniale, e fino a che l'idea di una *cash economy* e il bisogno di guadagnare denaro contante sono stati fermamente radicati nelle menti e nelle pratiche della gente, vari strumenti, più o meno coercitivi, dovevano essere impiegati per incoraggiare le persone «ad andare avanti e imparare la dignità del lavoro», come diceva Cecil Rhodes. Queste includevano, come è noto, la *poll tax* e la *hut tax*. Tale situazione certamente incoraggiava la gente a cercare lavoro, ma, in generale, solo per brevi periodi, giusto il tempo sufficiente per guadagnare abbastanza da pagare le tasse. In questa prima fase (per esempio negli anni '20 in Africa subsahariana), tali migranti, solitamente descritti come "lavoratori con un obiettivo", in media trascorrevano all'incirca sei mesi al lavoro e poi tornavano alle loro case nelle zone rurali.

Le migrazioni per lavoro, così, erano combinate col ciclo agricolo annuale. Quando il bisogno di contanti aumentò (per finanziare l'educazione dei figli), anche il modello delle migrazioni economiche cambiò da cicli annuali a periodi che coprivano diversi anni. I lavoratori (per lo più maschi) entravano nel mercato del lavoro, in media per tre o quattro anni, poi ritornavano a casa e si reinserivano all'interno dell'economia rurale. Facevano questo anche parecchie volte nel corso della loro vita lavorativa, prima di ritornare una volta per sempre "a casa". Questo sistema veniva spesso fatto quadrare con i cicli agricoli di lungo termine, associati con la

rotazione delle coltivazioni. Una classica illustrazione delle migrazioni economiche "circolari" o "circolatorie" è stata fornita dal resoconto di Watson sui mambwe della Rhodesia del nord che egli ha descritto come in grado di massimizzare le loro entrate su due fronti (quello urbano e quello rurale) (Watson, 1958).
Durante gli anni '60 e '70, comunque, in certe industrie, quali quella mineraria e quella delle ferrovie, i lavoratori africani iniziarono ad essere impiegati per periodi sempre più lunghi e continuativi. Per esempio, nel 1965 la durata in servizio dei lavoratori delle ferrovie di Kampala era tre volte più lunga di quella dei lavoratori delle ferrovie di Nairobi nel 1946 (Grillo, 1973); essi iniziarono anche a portare le loro famiglie in città. Non erano, comunque, strettamente parlando, proletariato urbano: quando ad un campione di lavoratori delle ferrovie di Kampala (più della metà dei quali proveniva da fuori dell'Uganda) fu chiesto di nominare la loro "casa", l'87% fornì il nome di una località rurale dove loro e i loro padri erano nati e dove molti avevano costruito una casa. I modelli di movimento, le questioni relative alla terra e agli investimenti, le rimesse, la soddisfazione di obblighi sociali d'ogni tipo, le catene migratorie, i matrimoni, il flusso di accuse di stregoneria ecc., tutto indicava la perdurante significatività della base rurale: il rurale e l'urbano formavano «un unico campo sociale» (Epstein, 1958).
Sebbene a quel tempo questi fenomeni furono problematizzati attraverso un discorso sugli spostamenti fra città e campagna, queste relazioni sono state, a partire dalla metà degli anni '60, transnazionali, ovvero operavano attraverso confini nazionali: in Africa orientale (Kenya, Uganda e Tanzania) molti migranti erano impegnati in reti e relazioni piuttosto complesse che coinvolgevano città e campagna, contesti urbani e rurali. Si può discutere se il movimento tra il protettorato dell'Uganda e la colonia del Kenya potesse essere chiamato "transnazionale" prima dell'indipendenza, ma certamente più tardi i confini sono diventati confini nazionali, sempre più reali: in seguito, molti migranti in Africa orientale e occidentale lo hanno imparato a loro spese.
Gli esempi africani, così come quelli degli italiani, degli irlandesi e degli ebrei che migrarono oltre Atlantico, mostrano che le transmigrazioni sono un fenomeno di vecchia data, ma, come Robert Smith sostiene «mentre ci sono state... pratiche transnazionali anche in precedenza, esse non furono teorizzate come tali... raramente esse furono analizzate come sistematicamente interrelate e come produttrici di nuovi e interessanti risultati in entrambi i luoghi» (Smith, 1993, p. 3; per esempio "qui" e "là").
Perciò, una problematica contemporanea che, come sostiene Gledhill «ci forza a pensare in maniera nuova ai tipi di processi che stanno alla base della costruzione di confini e di differenze reificate nel mondo» (1998, p. 15), può gettare nuova luce su dati meno recenti.
Se le transmigrazioni non sono un fenomeno nuovo, la forma che esse assumono è qualitativamente o quantitativamente diversa dal passato? Vertovec è convinto che sebbene il «transnazionalismo (inteso come reti a lunga distanza) certamente precede la nazione... oggi queste reti funzionano intensamente ed in tempo reale mentre si diffondono per il mondo» (1999, p. 447). Guarnizo e Smith (1998, p. 4) sostengono che «sebbene non interamente nuovo, il transnazionalismo - per ragioni che includono la globalizzazione, i cambiamenti tecnologici e i processi di decolonizzazione - ha raggiunto un intensità particolare, di scala globale, alla fine del XX secolo». Ma ciò che distingue i nuovi migranti transnazionali, sostengono Portes, Guarnizo e Landolt, sono «l'alta intensità degli scambi, i nuovi modi di commerciare, e la moltiplicazione delle attività» che essi intraprendono attraverso i confini (1999, p. 219). Nuove tecnologie di informazione e viaggi veloci ed economici hanno certo influito profondamente sulle vite dei migranti odierni, ma possono essere insufficienti per rendere conto delle forme contemporanee di transmigrazione. Le strategie economiche postindustriali, il sistema flessibile di accumulazione e gli effetti della nuova organizzazione di capitale nel mondo sono, secondo molti studiosi, alla base di varie forme di transmigrazione. Allo stesso tempo, mentre il capitale attraversa una fase di riorganizzazione, basata sulla flessibilità e sulla compressione spazio-tempo, i migranti vengono trasformati in lavoratori flessibili. Salari bassi e insicuri obbligano i migranti a contare su due o più paesi per assicurarsi il sostentamento proprio e delle loro famiglie. È questo, fra le altre cose, che ci induce a chiederci se il migrante transnazionale non sia altro che il *gastarbeiter* in altra forma, e se le migrazioni transnazionali non siano altro che un modo di adattarsi al fatto di essere un *gastarbeiter*, sebbene all'interno di una configurazione economica e tecnologica in qualche modo diversa da quella che aveva plasmato le migrazioni in Europa nel dopoguerra.

Diversi modi di essere transnazionali

Le transmigrazioni sono ben lontane dall'essere un fenomeno omogeneo. Prendiamo in considerazione i seguenti esempi. C'è stata una sostanziale emigrazione dal Marocco all'Europa (nel 1992, 1,4 milioni di persone su una popolazione nazionale di 20 milioni). Dapprima la Francia, la Germania, l'Olanda e il Belgio sono state le principali mete di destinazione, ma entro la metà degli anni '90, qualcosa come 130.000 marocchini si trovavano in Italia, dove rappresentavano - e tuttora rappresentano - il più largo gruppo di immigrati (Salih, 1999 e in questo numero). Mentre in Francia, la maggior parte dei lavoratori marocchini erano stati reclutati in blocco attraverso contratti con le industrie, in Italia la maggioranza era arrivata senza documenti e aveva ottenuto il permesso di soggiorno attraverso tre sanatorie. Sebbene percepiti come principalmente analfabeti e provenienti dalle campagne o da piccoli centri, in confronto a coloro che erano precedentemente immigrati in Francia, essi sono spesso giovani, istruiti e accompagnati dalle famiglie. Circa il 20% sono donne e, contrariamente a certi resoconti sulle migrazioni dai paesi islamici che le rappresentano come passivamente al seguito di mariti che le forzano a vivere in isolamento, molte donne marocchine sono arrivate in Italia da sole e hanno trovato lavoro fuori casa specialmente in occupazioni di cura o di lavoro domestico. (Gli uomini spesso lavorano nell'industria alimentare).
Come molti altri paesi africani, incluso il Marocco, il Senegal è regolato dalle direttive del fondo monetario internazionale, e come i marocchini, anche i senegalesi emigrano principalmente per ragioni economiche fra cui la crisi dell'agricoltura tradizionale (Riccio, 1999 e in questo numero). La migrazione verso l'Italia è iniziata negli anni '80 con migranti che inizialmente venivano dalla Francia e più tardi direttamente dal Senegal. Intorno al 1989, molti senegalesi che avevano lavorato nel sud e in Sicilia iniziarono a spostarsi verso il più ricco e industrializzato nord, puntando all'ambulantato lungo le zone turistiche della costa. La maggior parte dei

senegalesi emigrati in Italia sono wolof e appartengono alla confraternita islamica dei muridi, una dei quattro ordini sufi che forniscono un sistema di solidarietà ben adattato a situazioni di crisi e che svolgono un ruolo importante in Senegal e fra i senegalesi all'estero. Nel 1996 gli immigrati senegalesi regolarmente residenti in Italia erano principalmente uomini (94%), singoli, giunti seguendo vie tracciate da catene migratorie, e molto mobili sul territorio.

I due gruppi forniscono un interessante contrasto. La maggioranza dei senegalesi vive e lavora in Italia lasciando le loro famiglie (mogli e figli) in Senegal. Molti marocchini vivono in coppia e con i figli, sebbene più donne di quante si pensasse in origine siano partite da sole alla ricerca di lavoro. Il numero delle famiglie marocchine in Italia continua a crescere, mentre il ricongiungimento familiare fra i senegalesi rimane un'eccezione. Da questo confronto, si può iniziare ad intuire che come l'esperienza di vita in Italia viene percepita diversamente da senegalesi e marocchini, così anche la domanda di servizi sanitari e educativi, la gamma di operatori interculturali e professionisti (personale delle agenzie per la casa, insegnanti, infermiere, sindacalisti) con cui essi interagiscono e i "problemi" - spesso così sono considerati - di integrazione e multiculturalismo saranno diversi. Tuttavia, a dispetto di ciò, entrambi hanno in comune il fatto di essere transmigranti.

Per i senegalesi, questo significa essere impegnati in transazioni economiche attraverso i confini, e nel raggio di considerevoli distanze, passando gran parte del tempo lontani da casa, ma tornandovi ad intervalli frequenti, con il progetto di creare per se stessi e le proprie famiglie una vita economica, sociale e spirituale in Senegal. Anche i marocchini mantengono forti legami con le loro regioni d'origine, e hanno sempre fatto così, ma i moderni metodi di comunicazione «rendono i migranti in grado di contare su due paesi per costruire la loro *personhood* sociale distribuendo risorse, non solo economiche ma anche simboliche» (Salih, 1999, p. 88). Hanno due case - Marocco e Italia - e Salih mostra come il loro spazio domestico in Italia sia costruito in maniera da mettere in mostra le radici marocchine, mentre le case in Marocco contengono dei riferimenti all'Italia. Questo comportamento potrebbe essere interpretato come il tentativo di prendere il meglio di entrambi i mondi, come i mambwe studiati da Watson, sebbene in nessuno dei due casi esso sia uno stile di vita sostenibile: decisioni su ciò che deve accadere ai figli o una volta anziani rappresentano momenti critici, e, come Salih ci fa notare «una doppia appartenenza causa un senso di rottura e di discontinuità» (Salih, in questo numero).

Laddove molti immigranti senegalesi in Italia sono (almeno per il momento) orientati verso un definitivo ritorno in Senegal, i marocchini manifestano (anch'essi per il momento) un doppio orientamento. Sia i senegalesi che i marocchini sono "qui e là" (Italia e Senegal/Marocco), ma in modi diversi. I rifugiati tamil dello Sri Lanka che vivono in Norvegia (Fuglerud, 1999) rivelano un altro modello. A causa della guerra civile, un terzo dei tamil vive al momento in esilio. Questa popolazione è composta in maniera preponderante da uomini, mentre le donne sono più numerose nella popolazione rimasta in Sri Lanka. I rifugiati tamil in Norvegia sono arrivati attraverso un progetto di sviluppo di industrie per la lavorazione del pesce che ha funzionato come canale verso i remoti villaggi dell'industria ittica norvegese dove lavorano duramente e in condizioni difficili, risparmiando per ripagare i costi (legali e illegali) del viaggio e per finanziare le doti delle sorelle. La loro vita si divide fra due universi: «*lavoro* norvegese, *casa* tamil, *settimana* norvegese, *weekend* tamil, *giorno* norvegese, *sera* tamil, *pubblico* norvegese, *privato* tamil» (p. 104). Le relazioni con la società norvegese sono mediate principalmente attraverso operatori sociali, polizia e funzionari addetti alle politiche per l'immigrazione, e molte energie vengono spese per mantenere i contatti con lo Sri Lanka e la diaspora tamil. La «simultaneità di casa e esilio» (p. 76) è evidente anche nel modo in cui coloro che sono rimasti in Sri Lanka si aspettano che i migranti sponsorizzino i parenti, aiutino finanziariamente la generazione più anziana che si trova in Sri Lanka e supportino le attività delle Tigri Tamil. Anche coloro che vivono in Norvegia da oltre quindici anni «voltano le spalle alla società norvegese per cercare un senso di appartenenza in compagnia esclusiva di altri tamil» (p. 130). Diventare norvegese in senso pieno è difficile se non impossibile e infatti molti si sentono estraniati dai valori norvegesi. Ma tornare in Sri Lanka è altrettanto difficile per coloro che sono nati e cresciuti fuori, e l'alto tasso di disoccupazione e le povere condizioni abitative indicano che essi corrono «il pericolo di diventare permanentemente esclusi dalla società norvegese». (p. 183).

I seguaci della religione sikh sono 16 milioni nel mondo, un milione dei quali si trova all'estero, soprattutto in Gran Bretagna e in nord America. Una «complessa ragnatela di scambi» collega la diaspora sikh e la madrepatria «facilitata da un forte attaccamento al Punjab, da viaggi più economici e da crescente disponibilità di media e di canali di comunicazione» (Tatla, 1999, p. 68). Questi legami, che non sono una semplice funzione delle transmigrazioni contemporanee ma iniziarono a costituirsi nei primi anni delle migrazioni dal Punjab un secolo fa, consistono in rimesse, investimenti nell'agricoltura e nel commercio del villaggio, iniziative benefiche e prestazioni per la famiglia (doti). Ci sono scambi paralleli, sociali e culturali, che spaziano dai matrimoni alla musica, attraverso i quali i sikh oltreoceano continuano ad avere un'importante influenza in Punjab, e viceversa. All'interno della diaspora, che può contare su un'attiva stampa in lingua punjabi e su oltre 200 *gurdwara* (templi) soltanto in Gran Bretagna, emerge come questione centrale la disputa che si protrae con l'India sullo status del Punjab, che alcuni vorrebbero veder diventare lo stato indipendente del Khalistan. Al fine di perseguire questo scopo, i sikh statunitensi «si sono uniti alla consolidata diplomazia etnica di gruppi quali gli afro-americani, i cubani, gli haitiani, i coreani, i filippini, i cinesi, i vietnamiti, i dominicani e i messicani» (p. 181). Sebbene si siano stabiliti oltreoceano da lungo tempo e sebbene la maggioranza abbia acquisito la cittadinanza esiste «un forte senso di *hyphenated* sikh» (p. 201).[2] Essi sono risolutamente britannici, canadesi o americani e allo stesso tempo orientati spassionatamente verso il Punjab e la diaspora sikh.

Questi esempi confermano che le transmigrazioni sono un fenomeno sfaccettato, vissuto in modi diversi a seconda dell'origine nazionale o etnica e a seconda della classe. Essi rivelano anche i modi complessi attraverso cui le transmigrazioni sono un fenomeno di genere. Salih definisce le donne marocchine migranti come soggetti plurinazionali impegnati in processi e attività transnazionali al fine di enfatizzare «la tensione fra struttura, genere e *agency* nella spiegazione dei movimenti» (1999, p. 11). Gli immigrati senegalesi in Italia, per esempio, essenzialmente uomini soli o

con una famiglia nel paese d'origine, seguono le traiettorie transnazionali che sono collegate allo sviluppo del loro commercio e che, per molti di loro, sono anche collegate alla confraternita sufi dei muridi che li lega al Senegal. In aggiunta, oltre al viaggiare, che è un importante rito di passaggio per acquisire esperienza e conoscenza, anche la costruzione di un'identità maschile adulta sono temi ricorrenti nei resoconti senegalesi dell'esperienza migratoria: narrazioni di autonomia e mascolinità informano frequentemente l'auto-rappresentazione di molti migranti (Riccio, 1999; Zinn, 1994). Alle donne marocchine, d'altro canto, vengono assegnati doveri e responsabilità nella sfera riproduttiva che ci si aspetta esse portino a termine a livello transnazionale. Questo deve essere capito all'interno della configurazione dei ruoli di genere, incluso il diverso status legale di cui uomini e donne godono sia nel paese di residenza che in quello di origine e il diverso inserimento nel mercato del lavoro. Per esempio, le donne marocchine che sono emigrate attraverso il ricongiungimento famigliare non hanno bisogno di avere un impiego regolare costante al fine di rinnovare il loro permesso di soggiorno. Esse possono facilmente lasciare il loro lavoro od essere licenziate. Questa flessibilità e il fatto che il lavoro nel settore domestico e di cura è scarsamente retribuito significa che le donne migranti marocchine sono nella situazione ideale per portare a termine compiti all'interno di quella che Salih chiama «sfera transnazionale delle attività riproduttive e di cura». Al contrario, le donne che hanno lasciato il Marocco da sole hanno bisogno di essere in regola col lavoro al fine di rinnovare il loro permesso di soggiorno. Esse possono quindi avere un maggiore sicurezza lavorativa, ma essere meno flessibili nel muoversi a livello transnazionale. Le transmigrazioni non sono un fenomeno neutro dal punto di vista del genere.

Temi nello studio delle transmigrazioni

La prospettiva transnazionale, anche se non così nuova come spesso si dice, rappresenta un passo in avanti nello studio delle migrazioni, dato che gli approcci elaborati in precedenza non prendevano in considerazione le continue connessioni degli immigrati col contesto d'origine (Riccio, 2000a). Le analisi che si basano sulla lettura economico-politica e su quella post-moderna, offrono stimolanti spunti attraverso cui guardare un importante fenomeno contemporaneo. Non di meno, alcuni dei presupposti teorici richiedono un'approfondita esplorazione e una critica storico-sociale. Per esempio, la connessione tra transmigrazioni e capitalismo globale non è così ovvia come potrebbe sembrare (Grillo, Riccio & Salih, 2000). Secondo la lettura influenzata dalla *political economy*, le transmigrazioni sono una reazione ai cambiamenti economici e politici del capitalismo globale. Questo è senza dubbio vero, ma fino ad un certo punto: come gli esempi dei senegalesi e dei sikh dimostrano, le formazioni sociali transnazionali avevano iniziato ad esistere prima della trasformazione del capitalismo globale, mentre le transmigrazioni tamil hanno più a che fare con i problemi politici che non con i problemi economici della situazione post-coloniale. Esistono anche altri aspetti (collegati), su cui è necessaria ulteriore ricerca teorica ed empirica.

Primo, *le traiettorie presenti e future*. Con le transmigrazioni della fine del XX secolo siamo soltanto all'inizio, o al massimo a metà della storia: forme di transmigrazione che sembrano diverse potrebbero convergere e quelle che sembrano simili potrebbero svilupparsi in direzioni diverse, sebbene tutto questo potrebbe non essere evidente ancora per parecchi decenni. I due scenari ("insediarsi" e "stare a metà") rappresentati nella tabella, hanno diverse implicazioni per quanto riguarda i legami transnazionali e il loro impatto sulle società di provenienza e d'arrivo, per esempio dal punto di vista della relazione dialettica tra transmigrazioni e multiculturalismo, e richiedono un esame approfondito (Faist, 2000; Grillo, 2000). Inoltre, nell'analizzare questi scenari, una certa attenzione dovrebbe essere prestata all'origine e ai luoghi fra cui i transmigranti si muovono. Le ricerche pubblicate sulle transmigrazioni si sono occupate del movimento verso gli Stati Uniti dall'America latina e dai Caraibi, o verso l'Europa dall'Africa e dall'Asia (nord-sud o est-ovest, in termini geopolitici). Gli studi che confrontano queste due flussi dovrebbero essere completati da studi transnazionali sugli assi nord-nord e sud-sud.

Secondo, *le transmigrazioni e lo stato-nazione*. Transnazionale non significa postnazionale. La garanzia di diritti civili e politici ai lavoratori migranti nell'Europa del dopoguerra, insieme all'emergere di istituzioni sovranazionali sempre più potenti, quali l'Unione europea, segnala, secondo qualcuno, l'avvento di un'era postnazionale, in cui la classica associazione fra cittadinanza e nazionalità viene sempre più messa in discussione (Soysal, 1994). L'analisi dei dati sulle migrazioni in Italia ci mostra che siamo ben lontani da tale era. La cittadinanza in Italia è ancora legata alla nazionalità e ai non-cittadini è negato di principio l'accesso alla sfera pubblica, così come essa è definita dallo stato. Inoltre, in Italia, una politica della differenza che tende ad escludere i migranti è all'opera per evitare che essi accedano alla cittadinanza. Nelle società d'arrivo, il potere degli stati di disciplinare ed escludere non è affatto diminuito e all'interno delle società di provenienza essi continuano a giocare un ruolo cruciale nel forgiare e creare campi politici ed economici transnazionali, che riflettono la dipendenza dalle rimesse dei migranti. Di conseguenza, le esperienze e le traiettorie transnazionali sono profondamente influenzate dai limiti e dalle possibilità materiali, legali e culturali che sorgono dai contesti locali e nazionali che i migranti abitano; i contesti di partenza e di arrivo plasmano le esperienze e i progetti transnazionali in molti modi diversi (Grillo, Riccio & Salih, 2000). Si evidenzia, quindi, il bisogno di riflettere ulteriormente sulla relazione fra nazionale e transnazionale, esaminando come le pratiche e le identità transnazionali interagiscono con i diritti dei migranti a livello nazionale.

Terzo, *istituzioni e discorsi in conflitto*. Lo stato continua ad essere parte delle condizioni materiali, economiche e normative che condizionano le pratiche transnazionali dei migranti e la loro esperienza di transmigrazione. In ogni caso, lo stato non è un'entità monolitica ma composita, costituita da diverse agenzie locali e nazionali con interessi potenzialmente conflittuali, che produce discorsi e pratiche sulle migrazioni che sono sovente in contrasto gli uni con le altre. Questo è stato messo in evidenza in quelle analisi del multiculturalismo italiano che esaminano i modi in cui è articolato il rispetto per la differenza culturale e come sono distribuiti i diritti di cittadinanza e l'accesso alle risorse, materiali e non (Salih, 1999).

Quarto, *l'impatto di contesti locali specifici* sugli scopi e la profondità delle pratiche transnazionali dei migranti. Attraverso il confronto dello stesso gruppo transnazionale (i senegalesi) in diverse località italiane, Riccio (1999) mostra che il contesto di approdo gioca un ruolo cruciale nel per-

mettere, limitare e incanalare l'organizzazione transnazionale (ad esempio, l'istituzionalizzazione di progetti e pratiche transnazionali di cooperazione decentrata sembra più probabile a Ravenna che a Rimini). Anche gli specifici contesti di partenza giocano un ruolo importante. Per i senegalesi e i marocchini, un aspetto cruciale dell'organizzazione transnazionale è che, a dispetto della deterritorializzazione e della dispersione, essi hanno una comune "casa" territoriale. Contesti d'origine locali differenti informano in maniera diversa la profondità e la gamma dei legami transnazionali: la religione, come fattore che influenza l'organizzazione transnazionale dei senegalesi, è più importante a Touba e Dakar che in città postcoloniali come Kebemer. Quindi, se è vero che esistono diversi modi di essere transmigranti, in che modo i contesti locali influenzano questa differenziazione?

Quinto, *la natura eterogenea di pratiche transnazionali e identificazioni*. È di particolare importanza il modo in cui le transmigrazioni sono influenzate da fattori di genere; dobbiamo quindi impegnarci per rivelare l'articolazione esistente fra strutture istituzionali e pratiche dei migranti nel dare forma a strategie di vita, approfondendo una comprensione di genere di come questi processi evolvono (Salih, 1999). Tale approccio evidenzia la presenza di uno specifico pregiudizio di genere all'interno dell'egemonia degli stati-nazione che spesso forgiano le diverse esperienze di transmigrazione. La natura e la qualità dei movimenti e delle pratiche dei migranti deve essere compresa, *inter alia*, alla luce della natura e della qualità della loro appartenenza a vari contesti (la famiglia, lo stato nazionale e locale, la società nel suo insieme) e di come le transmigrazioni possono mettere in discussione o riprodurre le ineguaglianze fra generi e luoghi.

Sesto, *disaggregare la cosiddetta "comunità transnazionale"*. I ricercatori devono riconoscere e analizzare le tensioni interne che caratterizzano queste comunità e la pluralità di traiettorie che emergono dai loro spazi transnazionali. Ad esempio, esistono considerevoli diversità fra migranti che derivano dai tempi e dalle traiettorie della loro migrazione. I "tipi ideali", come quelli che frequentemente si trovano nella letteratura sociologica italiana, possono aiutare in un'iniziale comprensione dei senegalesi e dei marocchini in Italia, ma non dovrebbero essere reificati eccessivamente (Riccio, 1999). L'ambivalenza senegalese o tamil circa il coinvolgimento nella società d'arrivo, riflette una complessa dialettica tra diverse traiettorie e strategie all'interno della comunità.

Infine, *gli effetti complessi e contrastanti delle transmigrazioni*. Riccio sostiene che le transmigrazioni non dovrebbero essere considerate come un sistema di reti transnazionali reificate ma come un processo di costante *networking* (costruzione di reti) all'interno di spazi transnazionali. Ovvero, che le trasmigrazioni includono una vasta gamma di pratiche contrastanti e che variano situazionalmente. Sebbene esse siano frequentemente una risposta all'incertezza e alla precarietà che i nuovi migranti sperimentano a causa della loro marginalizzazione economica e culturale, esse costituiscono una reazione creativa alle tendenze assimilazioniste dello stato-nazione. Per esempio, come Salih mostra, le donne marocchine vivono la "casa" come uno spazio costruito dall'interazione e dalla combinazione di beni e pratiche che simbolizzano la loro doppia appartenenza e questo permette loro l'ottimizzazione delle risorse simboliche e economiche. Comunque, quando il movimento continuo è conseguenza di una presenza incerta e precaria nel paese ospitante, il senso di rottura e precarietà è maggiore.

Le narrazioni delle donne trasmettono una certa tensione intorno all'idea di "casa", che emerge anche nelle riflessioni sulla transmigrazione come stile di vita. Come Gledhill commenta: «Se l'aggettivo "transnazionale" ha davvero un significato specifico in relazione ai migranti, suggerisco che esso debba trovarsi nella problematizzazione dell'"attaccamento" ai luoghi d'origine fra persone deterritorializzate a cui non solo è negata la possibilità di essere pienamente membri della "società" in cui essi principalmente vivono e lavorano ma anche una piena *personhood*» (1998, p. 4).

Analizzate in questa complessa prospettiva, le trasmigrazioni possono riconciliare fratture e permettere multiple appartenenze, e se da un lato indeboliscono lo stato-nazione, dall'altro finiscono con l'esacerbare l'ansia per il futuro. Non di meno, nella nostra condizione postindustriale in cui le crisi economiche costringono molte persone a vivere al di fuori dei loro paesi d'origine, i transmigranti dimostrano una grande originalità nel trovare soluzioni che permettono loro di mantenere un senso di comunità e di identità.

Scenario	Motivo	Caratteristiche	Legami transnazionali
Insediarsi a)Assimilazione	Qui e uguali	Mettere radici e essere orientati primariamente alla società di arrivo. Acculturazione. Gli italiani ecc. "con nomi buffi".	Diventano più tenui o simbolici, tranne che nei casi in cui è in giocol'esistenza/sopravvivenza del paese natio.
b) Integrazione	Qui ma diversi	Multiculturalismo "debole"; la diversità culturale è riconosciuta e accettata nella sfera privata. Alto grado di assimilazione alla popolazione locale in termini di impiego, condizioni abitative, istruzione, sistema sanitario e di welfare (o mercati), e acculturazione in molti settori.	In genere piuttosto forti all'inizio, e la domanda di multiculturalismo può riflettere questo, ma sempre più simbolici per la seconda e terza generazione. Le doppie appartenenze possono essere messe in discussione.
c)Ghettizzazione	Qui ma separati	Multiculturalismo "forte". Domanda di riconoscimento istituzionale e di accettazione delle differenze culturali, istituzionalmente riconosciute nella sfera pubblica; speciali interventi nel campo dell'istruzione, della sanità, del welfare ecc. Organizzazione della rappresentanza secondo linee etniche/culturali.	In genere derivano da, riflettono e rinforzano gli estesi legami transnazionali di carattere sociale, politico o religioso. Possono anche rafforzarsi.
Stare a metà a)Transmigrazioni permanenti	Né qui né là	Migrazioni circolari (a lungo termine, per generazioni): "un semiproletariato transnazionale cronicamente intrappolato a cavallo dei confini" (Rouse 1992).	In genere orientati verso il paese d'origine, ma sempre in movimento, attraverso l'utilizzo di legami transnazionali e impegnati in attività transnazionali, risorse permettendo.
b) Stabile doppio orientamento	Qui e là	Sia "denizens" (Hammar 1990) con diritti di residenza permanente (e altri diritti) nel paese d'immigrazione, ma legalmente stranieri; oppure con doppia cittadinanza.	Legami transnazionali estremamente importanti e mantenuti (ad esempio, per ragioni di sicurezza). Identità multiple accettate come normali.

Ralph D. Grillo è professore emerito di Antropologia sociale alla University of Sussex, Brighton, Regno Unito

traduzione dall'inglese di Laura Maritano

Note:

1- Questo articolo si basa in gran parte su Grillo, Riccio & Salih (2000) e Grillo (2000). Le informazioni sui marocchini e sui senegalesi in Italia provengono dalle ricerche finanziate dal Framework IV: Contract n. ERBFMBICT 961022: *Ethnic identity, institutional policies and social exclusion. A study of women of Arab-Muslim origin in Italy and Great Britain* (Ruba Salih); Contract n. ERBFMBICT 961586: *Socio-cultural integration and exclusion of Senegalese in Europe: institutional practices and immigrants' transnational networks in Emilia-Romagna* (Bruno Riccio).
2- *Hyphenated* si riferisce al trattino che suddivide le nazionalità di appartenenza. Per es. afro-americani, afro-cubani, ecc.



Foto di Patrizia Pulga

Riferimenti bibliografici:

A. Appadurai (1996), *Modernity at large: Cultural dimensions of globalization*, University of Minnesota Press, Minneapolis
L. Basch, N. Glick Schiller and C. Szanton-Blanc (1994), *Nations unbound: Transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states*, Gordon and Breach, New York
S. Castles, and M. Miller (1998), *The age of migration*, Macmillan, Basingstoke
A.L. Epstein (1958), *Politics in an urban African community*, Manchester University Press, Manchester
T. Faist (2000), *The volume and dynamics of international migration*, Clarendon Press, Oxford
Ø. Fuglerud (1999), *Life on the outside: The Tamil diaspora and long distance nationalism*, Pluto, London
K. Gardner (1995), *Global migrants, local lives: travel and transformation in rural Bangladesh*, Clarendon Press, Oxford
J. Gledhill (1998), *Thinking about states, subalterns and power relations in a world of flows*, ICCCR International Conference on Transnationalism, Manchester, maggio 1998
N. Glick Schiller, L. Basch and C. Blanc-Szanton (eds) (1992), *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*, New York Academy of Science, New York
R.D. Grillo (1973), *African railwaymen: Solidarity and opposition in an African labour force*, Cambridge University Press, Cambridge
R.D. Grillo (2000), *Transmigration and cultural diversity in the construction of Europe*, Simposio "Cultural Diversity and the Construction of Europe: Complementarity or Incompatibility?", Fundació Jaume Bofill/Universitat Oberta de Catalunya, Barcelona, dicembre 2000
R.D. Grillo, B. Riccio and R. Salih (2000), *Here or There? Contrasting Experiences of Transnationalism: Moroccans and Senegalese in Italy*, CDE, Falmer
L.E. Guarnizo and M.P. Smith (1998), *"The locations of transnationalism"*, in M.P. Smith, L.E. Guarnizo (eds), *Transnationalism from below*, Transaction Publishers, New Brunswick, pp. 3-34
S. Hall (1991), *"The local and the global: globalization and ethnicity"*, in A.D. King (ed), *Culture, globalization and the world system*, Macmillan, London, pp. 19-41
T. Hammar (1990), *Democracy and the nation state: Aliens, denizens and citizens in a world of international migration*, Avebury, Aldershot
M. Kearney (1995), *The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism*, in «Annual Review of Anthropology», n. 24, pp. 547-65
K. Mitchell (1997), *Transnational discourse: Bringing geography back*, in «Antipode», vol. 29, n. 2, pp. 101-114
A. Portes, L.E. Guarnizo and P. Landolt (1999), *"Introduction"*, in «Ethnic and Racial Studies», (Special Issue on Transnational Communities), vol. 22, n. 2, pp. 217-37
B. Riccio (1999), *Senegalese transmigrants and the construction of immigration in Emilia-Romagna (Italy)*, DPhil Thesis, University of Sussex
B. Riccio (2000), *Pregi e limiti dell'approccio transnazionale al fenomeno migratorio*, in «Etnoantropologia», n. 8-9
R. Rouse (1992), *"Making sense of settlement: class transformation, cultural struggle and transnationalism among Mexican migrants in the United States"*, in N. Glick Schiller, L. Basch and C. Blanc-Szanton (eds), cit, pp. 25-52
R. Rouse (1995), *"Thinking through transnationalism: notes on the cultural politics of class relations in the contemporary United States"*, in «Public Culture», vol. 7, n. 2, pp. 353-402
R. Salih (1999), *Transnational lives, plurinational subjects: Identity, Migration and Difference among Moroccan women in Italy*, DPhil Thesis, University of Sussex
M.P. Smith, L.E. Guarnizo (eds) (1998), *Transnationalism from below*, Transaction Publishers, New Brunswick
R. Smith (1999), *Comparing local level Swedish and Mexican transnational life: an essay in historical retrieval*, Unpublished Paper
D.S. Tatla (1999), *The Sikh diaspora: The search for statehood*, UCL Press, London
S. Vertovec (1999), *Conceiving and researching transnationalism*, in «Ethnic and Racial Studies», vol. 22, n. 2, pp. 447-462
W. Watson (1958), *Tribal cohesion in a money economy*, Manchester University Press, Manchester
D.L. Zinn (1994), *The senegalese Immigrants in Bari. What Happens When the Africans Peer Back*, in R. Benmayor e A. Skotnes (eds), *Migration and Identity*, Oxford University Press, Oxford

dossier/emigrare, immigrare, transmigrare



Bruno Riccio

Spazi transnazionali: esperienze senegalesi

Sono sempre più numerosi i casi in cui gli immigrati pur desiderando un riuscito inserimento nei contesti di approdo, continuano ad essere orientati ed identificati al contesto di origine, stimolando, da parte degli studiosi dei fenomeni migratori, altrettanti tentativi di rendere conto di quella che sembra essere una nuova modalità di vivere le identità e le esperienze migratorie. In particolare l'obiettivo sembra quello di focalizzare i tentativi di comprensione sulla capacità di essere "qui" e "lì" contemporaneamente. Alcuni studi hanno definito con il termine "transnazionalismo" i processi attraverso i quali i migranti, grazie anche alle innovazioni tecnologiche, tessono reti e mantengono relazioni sociali multiple che collegano le loro società di origine a quelle di approdo creando "campi sociali" che attraversano confini nazionali geografici e politici (Glick Schiller et al. 1992; Basch et al. 1994; Smith Guarnizo 1998; Portes et al. 1999; Vertovec 1999; cfr. Grillo in questo numero).

Le migrazioni senegalesi che hanno caratterizzato il contesto italiano e che hanno visto coinvolti soprattutto emigrati wolof, provenienti dalle regioni del bacino arachidiero capaci di organizzare la mobilità e l'insediamento temporaneo nei contesti di approdo oltre che reti e circuiti commerciali efficienti a notevole distanza, rappresentano un buon esempio di migrazione transnazionale.[1] Quando i migranti senegalesi ne parlano non utilizzano necessariamente il termine più in voga negli studi delle migrazioni contemporanee, ma dichiarano esplicitamente che: «vivendo parte dell'anno in Italia e l'altra in Senegal si cerca di sfruttare al massimo i due paesi» (Thierno, giugno 1997).[2] Con il fine di illustrare alcune esperienze all'interno di campi sociali transnazionali che uniscono il Senegal all'Italia e di tentare una rappresentazione etnografica rispettosa della complessità e della dinamicità che caratterizzano il caso senegalese, si inizierà con il volgere lo sguardo su alcuni contesti di origine e, successivamente, su quello di approdo. Le conclusioni ricorderanno come tale percorso inviti ad una concettualizzazione processuale, contestuale e multidimensionale del fenomeno preso in esame.[3]

Uno sguardo dal contesto di origine

Il Senegal contemporaneo è caratterizzato da una situazione economica e sociale precaria e da un fragile equilibrio di *cleavage*, che storicamente hanno teso ad incrociarsi e a temperare i potenziali conflitti a cui potevano dare adito. Dagli anni '60 la popolazione è più che raddoppiata: da 3 a 7 milioni di abitanti, con una marcata presenza giovanile nella popolazione con conseguenze sull'aumento delle persone dipendenti per le famiglie. Come molti stati africani, il Senegal vede la propria economia controllata dal FMI con poche prospettive di miglioramento, un'agricoltura al collas-

so e la siccità che stimola processi di urbanizzazione di sempre più difficile gestione (cfr. M.C. Diop 1993; Antoine Diop 1995; Piga 2000).

I villaggi e le cittadine "postcoloniali"

Poiché la siccità è una delle ragioni principali delle migrazioni interne e dell'emigrazione internazionale, un contesto di partenza importante è rappresentato dal villaggio rurale. Babacar, che proviene da un villaggio vicino a Diourbel nel Baol usa dire che ha lasciato un luogo "da cui chi non emigra è perché non ha le gambe per farlo" (Babacar, 4 giugno 1997). Molti giovani senegalesi ritengono di non avere altra scelta poiché il ritiro parziale dell'impegno governativo dal settore agricolo, i prezzi alti e le tasse proibitive rendono sempre più difficile un reddito di sussistenza nelle campagne. Assane, un rispettato esperto di sviluppo rurale con cui ho discusso più volte del fenomeno migratorio, sottolinea l'importanza dei ritorni temporanei, specialmente quando sono caratterizzati da un certo grado di ostentazione delle ricchezze accumulate. Questo atteggiamento tende ad influenzare l'immaginazione delle persone che rimangono e, in questo modo, forma uno stimolo simbolico all'emigrazione dal Senegal rurale. Un esempio emblematico è quello di una casa sorta su un terreno immenso, e che, nonostante fosse in mezzo al nulla, era costruita su due piani, come quelle dei *toubab* (europei) (cfr. Rocha Trindade, citata da Calvanese in questo numero). Lo stesso si può sostenere a proposito delle organizzazioni transnazionali degli emigrati all'estero che non di rado competono nelle costruzioni di servizi pubblici all'interno o vicino al villaggio natale. Si possono notare dei pozzi con un cartello che specifica che esso è stato costruito grazie ai finanziamenti degli emigrati in Italia, o una casa comune sorta al centro del villaggio costruita con il contributo degli emigrati in Francia. «Le associazioni di villaggio comunque non producono sviluppo, investono soprattutto in lavori infrastrutturali, a volte nemmeno funzionali, l'importante è che siano visibili e con il cartellino giusto» (Assane, 22 settembre 1997). La retorica modernista del nostro esperto in sviluppo ci impedisce però di apprezzare che il miglioramento dei servizi e delle infrastrutture di una località d'origine oltre ad innalzare lo status di chi ne è coinvolto può contribuire al miglioramento di aspetti strutturali forieri indirettamente di sviluppo (cfr. Quiminal, 1991; Goldring 1998).

Si può constatare questo aspetto volgendo l'attenzione verso la complessità di un altro contesto di partenza: le città "postcoloniali" (un tempo fiorenti grazie all'economia dell'arachide e ora in declino e dipendenti dall'emigrazione) come Luga o Kebemer, la città natale dell'attuale presidente della repubblica Wade. Kebemer è una piccola cittadina nella regione di Luga (antico regno del Cayor) che è un tipico contesto di partenza per l'emigrazione verso l'Italia, in cui ogni casa ha almeno un membro della famiglia che è partito ed ha intrapreso l'avventura migratoria. Si scorgono immediatamente i frutti degli investimenti degli emigrati, come nuove case e negozi (alimentari, ferramenta, prodotti di bellezza, vestiti o tessuti, forni, luoghi in cui è possibile telefonare chiamati *télécentre*) gestiti dalle mogli, parenti o amici responsabili del mantenimento delle famiglie. In attesa di essere in grado di costruire una casa nuova gli emigrati forgiano strategie transnazionali come il commercio di pellame grazie a buoni contatti con il macellaio locale e le piccole-medie imprese della lavorazione della pelle in Italia, specialmente in Toscana (Mansour Tall, comunicazione personale). Gli investimenti degli emigrati tendono a modificare il paesaggio della cittadina. Per esempio, si notano i diversi negozi, il forno, fondato da tre emigrati in Italia, il benzinaio Shell, aperto grazie ad alti emigrati. Un altro ha aperto una lavanderia a Dakar costruita con materiali italiani e vorrebbe aprirne un'altra anche nella sua città natale. La gestione di container per trasportare i prodotti di altre persone è divenuta anch'essa un'attività commerciale e di servizio vera e propria.

Dopo la crisi dell'esportazione dell'arachide, primo prodotto di esportazione nazionale, i commercianti locali si sono riciclati nel ruolo di contatto tra l'emigrato e la sua famiglia. La logica organizzativa dominante il contesto di partenza del circuito migratorio a Kebemer sembra essere riassunta effettivamente nel ruolo chiave svolto dai commercianti locali. Questi possono fornire il prestito iniziale per l'esperienza migratoria, ma divengono spesso il punto di riferimento anche per l'acquisizione delle rimesse e la successiva distribuzione controllata alla famiglia dell'emigrato, nonché punto di riferimento per i suoi futuri investimenti in patria quali la casa o la bottega. Quella che può sembrare a prima vista una relazione di sfruttamento ha caratteristiche più complesse di un'assicurazione multipla: da un lato l'obbligo di restituire un prestito al commerciante vincola l'emigrato a garantire delle rimesse regolari di cui beneficia anche la famiglia, dall'altro l'emigrato in questo modo è sicuro che le rimesse non verranno dissipate in modo distributivo dalla famiglia allargata e che parte di esse saranno dirette ai muratori che costruiscono la casa o all'andamento della piccola bottega. Una figura simile è stata individuata dal geografo Mansour Tall nel suo studio degli investimenti immobiliari a Dakar degli emigrati internazionali (1994). Anche in quel caso emergeva la figura del *gestionaire* professionista che media tra la famiglia e l'emigrato nel controllo degli investimenti per la casa.

Anche i matrimoni sono importanti segni di successo, poiché indicano la riuscita da parte dell'emigrato. Come ha commentato un membro del consiglio comunale, con molti fratelli in Italia, «l'emigrato non ha un progetto globale preciso, è un po' un avventuriero ... solo i segni del successo possono essere individuati come uno scopo generale» (Dieie, 4 gennaio 1997). Il complessivo successo economico prodotto dall'emigrazione e il conseguente sviluppo di una cultura della migrazione producono anche delle trasformazioni negli stereotipi e nel senso comune. Per esempio, «un tempo un quartiere pieno di emigrati era considerato una specie di ghetto, ma ora i suoi abitanti sono visti come degli eroi, degli idoli» (Dieie, 4 gennaio 1997). Ad ogni modo, desidererei evidenziare a questo punto che è un misto di relazioni di parentela e vicinato a formare il punto di riferimento organizzativo di questo capo del circuito migratorio (Rouse, 1991), grazie al quale l'emigrato, oltre che attraverso visite occasionali, gestisce la propria attività dall'estero. Contemporaneamente, i membri della famiglia, amici o lo stesso commerciante che ha prestato il capitale gestiscono il negozio nel contesto di partenza. Quando l'emigrato ritorna definitivamente, comincia a gestirlo per conto suo. L'appartenenza religiosa non è il fattore principale in questo tipo di circuito migratorio a differenza di quanto si possa dire per i muridi di Tuba.

Il muridismo e Tuba

La Muriddiyya è una delle quattro confraternite più impor-

tanti nel Senegal e si è messa in luce per come si è trasformata, basandosi su relazioni di dipendenza personale e su un'organizzazione flessibile ed efficiente, in un sistema di solidarietà adatto ad affrontare le situazioni di crisi e cambiamento sociale (Cruise O'Brien, 1988). Il fulcro dell'organizzazione muride è rappresentato dalla relazione tra marabutti (*serign*) e discepoli (*talibe*). Benché possa essere considerata una relazione asimmetrica, è tuttavia importante sottolineare un certo grado di reciprocità. I primi sono le guide spirituali nell'islam sufi, garantiscono la grazia (*baraka*) e con il loro potere politico ed economico possono fornire ai secondi anche aiuti materiali e suggerimenti pratici, i secondi seguono i consigli delle loro guide, lavorano regolarmente per loro e tale servizio è considerato sullo stesso piano della preghiera (Cruise O'Brien, 1971; A.B. Diop, 1981). Tuttavia, molti autori, come molte persone direttamente coinvolte, concordano nel definire in modo non deterministico il rapporto tra discepolo e marabutto, ma come una relazione dialettica. Per esempio Modou sottolinea in più occasioni che «i *talibe* non sono obbligati a dare dei soldi ai loro marabutti, e comunque i soldi sono usati anche per costruire scuole o ospedali ... Il marabuto non chiede nulla al *talibe*. Tutto è volontario» (Modou, 10 agosto 1996).

Oltre ai legami orizzontali, che stimolano la solidarietà reciproca grazie anche alla comune identificazione con il fondatore Cheick Amadou Bamba e a quelli verticali nei confronti dei marabutti e del Khalifa-generale, è doveroso sottolineare il ruolo di Tuba, la città santa, la capitale del muridismo che simboleggia Bamba sulla terra e in cui i muridi hanno costruito la più grande moschea nell'Africa subsahariana. Tuba è diventata la seconda città del Senegal, un grosso centro economico di investimento materiale e spirituale di tutti i discepoli e un contesto privilegiato di emigrazione e di reinvestimento. Queste trasformazioni sono in parte dovute alle attività degli emigrati all'estero, i quali, oltre ad inviare rimesse si recano periodicamente alla città santa. Per esempio, durante il *Magal*, il rituale pellegrinaggio nella città santa, ogni muride vorrebbe andare a Tuba con molti regali per ottenere la benedizione del marabutto. Come ci spiega Talla: «Tuba cresce grazie ai *talibe* emigrati; per esempio, guarda l'ospedale costruito con i finanziamenti delle associazioni di emigrati. Tuba diventerà il centro economico più grande dell'Africa occidentale» (Talla, settembre 1997). Inoltre, il più grande mercato di Tuba, Okass, forniva e fornisce diversi vantaggi ai commercianti:«non pagano le tasse, è per questo che qui trovano una situazione straordinaria per i loro affari» (Lo, settembre 1997; Fall, 1996).

Quando ero in Senegal ho potuto seguire Fallou, un figlio di un capo villaggio che partecipa direttamente a tutte le fasi della sua attività commerciale transnazionale da Ravenna a Tuba: compra i prodotti in Italia, torna in Senegal seguendo il container attraverso cui trasporta anche prodotti per conto di altri commercianti ed è lui stesso ad occuparsi della distribuzione e della vendita dei propri prodotti fino all'esaurimento. Quando ci siamo incontrati era impegnato nelle sue attività di import-export e aveva venduto quasi tutti i suoi prodotti: alta fedeltà, macchine da cucire, porta cassette di vario tipo, lavatrici e altri elettrodomestici. Tuttavia, le attività commerciali transnazionali non sono prive di difficoltà. Proprio Fallou, parlando della sua esperienza personale spiega: «non è facile, ci sono molti imprevisti, per esempio volevo sfruttare l'occasione del *Magal* per vendere tutti i miei prodotti velocemente, ma il container è arrivato in ritardo e le cose sono andate molto più lentamente» (Fallou, 18 settembre 1997). Queste riflessioni dovrebbero indurre un po' di cautela nei confronti di quel determinismo tecnologico che caratterizza le versioni più celebrative all'interno della letteratura sulle comunità transnazionali (Grillo, in questo numero).

Transnazionalità come processo: dall'urbanizzazione al commercio transnazionale

In questa letteratura è fortemente diffusa la tendenza ad interpretare la nascita e lo sviluppo delle reti transnazionali come una reazione alle trasformazioni verso un'economia sempre più globalizzata o al crescente razzismo occidentale. Sono diversi gli autori che sottolineano come le trasformazioni del capitalismo mondiale verso un liberismo sempre più accentuato, con conseguenti tagli alle politiche sociali, unite alla terziarizzazione dell'economia creino una forza lavoro sottooccupata con enormi difficoltà di inserimento nel mercato del lavoro e con poche possibilità di crearsi una sicurezza economica, sociale e culturale nei contesti di approdo. Sono queste difficoltà che spingerebbero i migranti a trasformarsi in transmigranti e a rivolgersi al contesto di partenza contemporaneamente a quello di approdo per creare nuove strategie di vita transnazionali (Glick Schiller et al., 1992; Basch et al., 1994). Non è mia intenzione sottovalutare il peso di tale vulnerabilità nello stimolare strategie transnazionali e in altre occasioni ho avuto occasione di sottolineare l'importanza dell'impatto della globalizzazione sul mercato del lavoro e la rilevanza della trasformazione dei contesti locali di immigrazione nell'influire sullo scopo e la frequenza delle pratiche transnazionali dei migranti (Riccio ,1999; Grillo, Riccio e Salih, 2000). Ciò nonostante, ritengo euristicamente limitato considerare esclusivamente le caratteristiche del contesto di approdo e i cambiamenti economici internazionali per spiegare un fenomeno sociale che può presentare una traiettoria storicamente più profonda che la semplice reazione ai mutamenti nei paesi di immigrazione (Koser, in questo numero).

Il caso dei migranti senegalesi in Italia mostra come alcune modalità organizzative sviluppatesi con il processo di urbanizzazione si siano poi rese fondamentali nella formazione delle reti transnazionali (Manchuelle, 1997 sulle migrazioni soninké). I legami orizzontali e verticali, nei confronti dei *serign* e del *Khalifa-generale*, che storicamente hanno fornito la forte coesione organizzativa della confraternita si sono sviluppati in un contesto prevalentemente rurale e collegato alla coltivazione dell'arachide, il prodotto di esportazione dominante fin dall'epoca coloniale (Cruise O'Brien, 1971; Gentili, 1995; Bernardi, 1998). Con la siccità, negli anni '60 si assiste all'urbanizzazione dei muridi a Dakar (Piga, 2000). Questa fu una fase critica in cui la relazione chiave tra discepoli e marabutti rischiava di indebolirsi. Infatti l'unità organizzativa fondamentale nel contesto rurale (la *daara*), caratterizzata dal compito settimanale di lavoro per il marabutto non poteva essere trasferita facilmente in un contesto urbano. Come ha mostrato Momar Coumba Diop, è in questa fase che si sviluppano le *dahira* urbane con delle finalità simili a quelle della *daara*, ma nell'ambiente urbano l'attività economica fondamentale diviene il commercio. Infatti, le reti religiose, oltre a rivelarsi fondamentali nel facilitare l'accesso all'alloggio (A.S. Fall, 1998), hanno permesso ai muridi di conquistare spazi importanti per l'attività commerciale (M.C. Diop, 1981). Ne sono testimonianza i mercati all'aperto della

capitale, come Sandaga, i quali sono monopolio dei muridi a partire dagli anni '60 e, oltre ad essere casi emblematici della capacità organizzativa che i muridi hanno mostrato nel processo di urbanizzazione, fungono da trampolino per le migrazioni commerciali verso l'Europa e gli Stati Uniti (Salem, 1981; Ebin, 1992).
Al mercato feci la conoscenza di Abdou Diop, il quale, come molti suoi colleghi, invitava le persone e in particolare i turisti a osservare la sua merce, «solo per il piacere degli occhi», come amava ripetere per tranquillizzare i potenziali consumatori. «Ho vissuto per tre anni in Italia», mi spiegava mostrandomi la tessera di un associazione africana di Torino. Fu in quella città che imparò l'italiano molto bene, seguendo il consiglio di qualche amico torinese che lo incoraggiava ad affrancarsi dall'ambulantato. Mi mostrò i diversi tessuti e i negozi di vestiti gestiti dalla sua famiglia e il magazzino centrale in cui molti giovani lavoravano piegati sulle macchine da cucire tutto il giorno trasformando i tessuti in prodotti che seguissero il gusto dei turisti, come *salopette*, borse e magliette, alcune formate da *collage* di tessuti di diverso colore che oltre a sedurre molti clienti nelle nostre spiagge, stanno diffondendosi anche tra alcuni giovani di Dakar. Suo fratello andò in Germania dove imparò il tedesco, un altro fratello parla l'inglese appreso in Gran Bretagna. Tutti hanno imparato una lingua emigrando in Europa e ora capitalizzano questa esperienza guidando i turisti nei loro magazzini e vendendo, allo stesso tempo, a connazionali che a loro volta commerceranno i prodotti nelle zone turistiche dell'Europa. A Sandaga seguivo anche Matar che lavora e vive in Italia. Si trovava a Dakar solo per un paio di settimane, giusto il tempo di vedere la famiglia e di concludere un po' di affari: riempire il negozio quasi vuoto di suo fratello, che si trova all'incrocio centrale di Sandaga, con tutti i tipi di vestiti di tendenza italiani, con colori vistosi, come fuxia e giallo fosforescente; contemporaneamente ha acquistato un centinaio di cassette per rifornire il suo repertorio musicale che gli permette occasionalmente di fare il DJ in feste di vario tipo in Italia. Questi esempi ci illustrano la varietà con cui le opportunità transnazionali sono state interpretate.
Esiste comunque una continuità storica che connette il processo di urbanizzazione e l'organizzazione transnazionale seguita da molti migranti senegalesi. Oltre che nell'accesso al commercio e al controllo dei trasporti informali nella capitale, il ruolo della confraternita si è rivelato fondamentale anche nell'articolarsi di alcune reti migratorie transnazionali proprio grazie al diffondersi delle *dahira* nei contesti di approdo. È dunque opportuno concepire la formazione della comunità transnazionale dei senegalesi come un processo storico-sociale che, partendo dalle migrazioni interne, che sono per l'Africa occidentale una caratteristica più significativa delle emigrazioni verso l'Europa (Robin, 1996), tende ora a sposarsi con le trasformazioni del capitalismo mondiale contemporaneo. Sarebbe comunque erroneo credere in un coinvolgimento diretto delle gerarchie religiose. Al contrario, come hanno mostrato alcuni studi, è più nel fornire una cultura dell'emigrazione e del lavoro e nel facilitare legami di solidarietà che si dispiega il reale contributo del muridismo all'emigrazione (Schmidt Friedberg, 1994).

Traiettorie multiple

L'emigrazione dal Senegal in Italia sta diventando un fenomeno sempre più vario. Dopo la svalutazione del CFA, esiste per esempio un'emigrazione giovanile e della classe media da Dakar, che rende lo scenario della presenza senegalese all'estero più fluido e meno classificabile. Non si tratta più semplicemente dell'ambulante o dell'intellettuale muride che sono stati oggetto di molte ricerche; esiste una nuova ondata emigratoria, che coinvolge le élite e perfino quegli impiegati, che guardano all'Europa come la sola opportunità per guadagnare uno stipendio "decente".
«Ho un amico che ha lasciato un lavoro molto buono per andare negli Stati Uniti e diventare un commerciante. Ora vende elettrodomestici anche se è stato formato in una scuola prestigiosa, ma trovava che il suo salario fosse insufficiente per vivere bene. Vedeva che le persone con un livello intellettuale inferiore che erano emigrate in Europa o in America, quando tornavano per le loro vacanze avevano molto denaro, guidavano belle macchine e costruivano belle case. È per questo motivo che ha deciso di andarsene e là la soluzione era quella di diventare un commerciante. La gente preferisce fare piccoli lavori all'estero piuttosto che lavori prestigiosi qui ... Per i commercianti è anche più facile perché l'organizzazione informale funziona bene, quando tornano a casa non è per rimanere, ma per vendere, comprare e ripartire" (Direttore di una scuola per assistenti sociali, Dakar, settembre 1997).
Altri esempi possono aiutare a chiarire le caratteristiche sociali di questo nuovo flusso migratorio. Abdou trovò inizialmente un lavoro nell'amministrazione di un ospedale attraverso suo cugino. Quando il direttore se ne andò, egli ne seguì l'esempio dopo tre mesi in quanto non sopportava la mancanza di risorse e perché «diverse persone morivano per la mancanza di una buona gestione» (Abdou, settembre 1997). Consultò la sua guida spirituale e partì per l'Europa. Anche questo nuovo tipo di emigrati è comunque influenzato dal modello di circolazione transnazionale caratteristico dei commercianti, quasi a confermare quell'elemento di normatività che sottende, secondo il sociologo Portes, le strategie transnazionali (Portes et al., 1999). Abdou vorrebbe lavorare in Italia in modo stagionale ritornando in Senegal almeno una volta all'anno anche perché sente molto la mancanza del suo paese. Quando torna cerca sempre di creare nuovi legami per vendere diversi tipi di prodotti importati dall'Italia: prodotti di seconda mano, vestiti, prodotti di bellezza, ferramenta. Quando ero con lui cercava continuamente di convincere potenziali compratori basandosi su reti familiari e religiose. Anche i giovani, che hanno intrapreso un percorso formativo di alto livello, non possono sperare di trovare un lavoro se non nell'economia informale. Con le prescrizioni del piano di aggiustamento strutturale, il settore pubblico ha sofferto le drastiche limitazioni alle assunzioni, e quello industriale è dalla metà degli anni '80 che riduce la forza lavoro (Fall, 1997). Questo stato di cose ha prodotto una disaffezione dei giovani studenti o laureati (*maitrisard*) che ripiegano sull'emigrazione come fonte di miglioramento socioeconomico. Sono dunque diversi e mutevoli i percorsi migratori che emergono da questo contesto di partenza.
Concludendo questa prima parte, abbiamo potuto constatare che un campo sociale transnazionale e le località di origine in particolare forniscono un contesto speciale in cui le persone possono migliorare la loro posizione sociale ed il loro potere di affermarsi nel proprio cambiamento di status (Goldring, 1998). Comunque si è cercato di mettere in evidenza che vi sono diverse modalità di essere trasmigrante anche a seconda dei contesti di partenza specifici, delle classi socioeconomiche, delle diverse appartenenze religiose e

dell'origine rurale o urbana. Inoltre, poiché le strategie transnazionali sembrano essere di successo tendono ad essere imitate. Infine, una riflessione storica sul contesto di origine permette di apprezzare la natura più processuale che semplicemente reattiva delle soluzioni transnazionali. Questi aspetti, quali la molteplicità, la processualità e la rilevanza dei contesti locali, diventano ancora più evidenti quando si volge lo sguardo verso i luoghi di approdo.

Uno sguardo dal contesto di approdo

I senegalesi in Italia sono quasi 35.000, principalmente uomini (94%), che emigrano individualmente seguendo contatti e reti sociali: «un senegalese non parte mai da solo, ha sempre un indirizzo in mano» (Faye, febbraio 2000). Una certa identificazione nei confronti di un modo migratorio maschile e mobile è testimoniato dal fatto che, benché il numero di donne sia in crescita attraverso ricongiungimenti familiari, lo è molto meno che per altre comunità immigrate in Italia (Caritas, Roma 1999). La prima immigrazione senegalese sulla costa dell'Emilia-Romagna rispondeva già ad una logica transnazionale. Infatti molti senegalesi provenivano inizialmente dalla Francia che chiudeva in modo sempre più categorico i propri confini e, successivamente, sono stati raggiunti da altri che provenivano direttamente dal Senegal. Nonostante nella provincia di Ravenna gran parte dell'immigrazione fosse dovuta alle opportunità di lavoro e conseguentemente di regolarizzazione (Treossi, 1995), si può comunque sostenere che l'attrazione nei confronti delle spiagge turistiche come potenziale mercato fece dei commercianti ambulanti i pionieri dell'immigrazione senegalese in Romagna. Per il nuovo arrivato il commercio si presenta spesso come l'unica soluzione, almeno all'inizio. Egli trova un sistema di compravendita già stabilito: persone disponibili a fornire un prestito per l'acquisto di prodotti o gli stessi rivenditori all'ingrosso che forniscono i primi prodotti da vendere e che insegnano le strategie necessarie per intraprendere il commercio ambulante. Come sostiene Ousmane quando descrive il suo primo arrivo in Italia: «Gli altri mi dissero: "o vai a vendere o cerchi un lavoro, ma siccome non hai i documenti l'unica soluzione è vendere"» (Ousmane, agosto 1997).

Processo di continua costruzione di reti

I muridi, che si sono storicamente spostati dall'ambiente rurale in cui detenevano il monopolio dell'arachide all'ambiente urbano in cui gradualmente hanno conquistato il monopolio del commercio e dei trasporti informali, sono ora impegnati nel commercio a vari livelli dalla vendita al dettaglio per strada allo sviluppo del commercio elettronico a livello transnazionale (Ebin, 1992). Gi studi che si sono focalizzati sulla diaspora commerciale muride in diversi contesti di approdo sottolineano il potere di un sistema quasi autosufficiente di reti che collegano legami di appartenenza e attività commerciale. Nonostante l'esistenza di questi legami sia indiscutibile, le reti di appartenenza religiosa o famigliare non si sovrappongono meccanicamente a quelle commerciali ma si aiutano e stimolano reciprocamente (Salem, 1981). Inoltre, le reti commerciali non sono dei sistemi chiusi come alcuni potrebbero pensare: studenti, operai in congedo o anche impiegati possono affidarsi a queste reti commerciali per incrementare i loro guadagni (Ebin, 1996). Nella mia ricerca sul campo ho rilevato come dei membri di un'altra confraternita, la Tijaniyya, possono fare uso dei contatti muridi e viceversa; lo stesso è stato notato anche in altri contesti (Sane, 1993; Perry, 1997). Inoltre, come mostra un'interessante ricerca sui commercianti ambulanti nella riviera romagnola (Catanzaro, Nelken e Belotti, 1996), il sistema commerciale informale non è frutto di un'organizzazione completamente autonoma ma emerge dall'interazione con il contesto economico e di compravendita all'ingrosso in cui gli immigrati approdano.[4]

Due esempi possono mettere in evidenza come l'interazione con il contesto di approdo sia, in alcuni casi, anche parte di strategie personali per intraprendere attività transnazionali. Ousmane organizza una spedizione con il container pagandola con i soldi di altri connazionali che affittano degli spazi per i loro prodotti e che, in certi casi, riescono anche a pagare le tasse doganali. Lascia uno spazio anche per sé per inviare vestiti di seconda mano che di solito vengono venduti velocemente da suo fratello in Senegal. In certe circostanze si assicura che vi sia una lettera di un parroco o di un volontario che dichiari che i prodotti sono di beneficenza per evitare o ridurre le tasse doganali. I profitti serviranno in parte per la sussistenza della famiglia allargata di Ousmane e in parte gli vengono rispediti attraverso un amico che viaggia continuamente tra il Senegal e l'Italia, un trasmigrante vero e proprio. Mentre Ousmane cerca dei finanziamenti per l'allevamento di polli che suo fratello desidererebbe avviare a Dakar, investe il restante denaro per pagare un'altra spedizione o a sua volta uno spazio in un container. Modou doveva del denaro a suo cognato che si occupa della sua famiglia in Senegal e ha ripagato il debito chiedendo un prestito ad un amico italiano conosciuto al lavoro e pagando un imprenditore italiano che gestisce la compravendita di ferramenta su grande scala e che quindi poteva permettersi delle facilitazioni con la burocrazia doganale. Indirettamente, ha così fornito a suo cognato i prodotti necessari per ingrandire il suo piccolo negozio di ferramenta. In entrambi gli esempi, si può osservare come le reti familiari e di amicizia interne alla comunità transnazionale si intreccino con reti informali forgiate in quello "spazio dell'incontro" rappresentato dal contesto locale di approdo (Callari Galli, 1997): il volontario, l'operatore, il collega di lavoro o l'amico imprenditore. Sono questi esempi che ci permettono di concepire la transnazionalità non solo come un sistema di reti familiari o religiose che attraversa i confini politici degli stati-nazione, ma anche come un insieme di pratiche relazionali. Non tanto un sistema di reti chiuso su se stesso, ma un processo di costruzione multipla e continua di nuovi legami.

La rilevanza dei diversi contesti locali di approdo

Se si considera la parziale apertura delle reti transnazionali, emerge un ulteriore aspetto che si è rilevato importante nella comprensione delle migrazioni senegalesi in Emilia-Romagna, ovvero l'influenza del contesto locale di approdo sugli scopi e la regolarità delle pratiche transnazionali. Attraverso la comparazione della stessa comunità transnazionale in due province vicine ma diverse (Rimini e Ravenna) nella mia ricerca si evidenzia come il contesto locale svolga un ruolo cruciale nel canalizzare, facilitare o ostacolare l'organizzazione transnazionale dei migranti. Rimini ha sviluppato storicamente un'economia fondata principalmente sul turismo e il commercio ambulante svolto da molti senegalesi viene percepito come una minaccia al benessere della comunità formata da un consistente settore di negozianti e commercianti che detengono un potere politicamente rilevante.

In questo contesto la diffusa associazione tra il fenomeno dell'immigrazione nel senso comune e nella stampa locale, tende a stigmatizzare l'immigrazione senegalese, che diventa facilmente un capro espiatorio delle stagioni turistiche più infelici (Riccio, 1997). Infatti, i commercianti appartengono a quella categoria di cittadini italiani che si sente particolarmente minacciata dai cambiamenti socioeconomici del paese e che tendono spesso a proiettare questa ansia sugli immigrati. Spesso diversi tipi di problemi vengono associati con la presenza della nuova immigrazione attraverso una retorica di perdita e nostalgia: quali il risentimento nel vedere mutare i luoghi un tempo familiari, la crisi di un modello di economia turistica, il rafforzamento delle tassazioni statali. Gli immigrati vengono rappresentati nella sfera pubblica come pericolosi da diversi punti di vista: immagine culturale, ordine sociale e risultati economici (Maritano e Rossi, in questo numero). Diversi aspetti della realtà sociale (immigrazione, commercio informale, criminalità) si confondono in un discorso dominante nonostante la confutazione scientifica dei presupposti di tali associazioni (Catanzaro, Nelken Belotti, 1996), e della supposta minaccia rappresentata dall'immigrazione. Queste difficoltà spiegherebbero come mai, nonostante Rimini fosse stato uno dei primi comuni a presentare delle iniziative nelle politiche rivolte agli immigrati nella regione, successivamente questo tipo di iniziative abbia incontrato numerose resistenze.

Ravenna storicamente ha sviluppato un'economia più plurale che affianca l'industria all'agricoltura, oltre che al commercio e al turismo (in quest'ultimo caso senza mai raggiungere il livello riminese di "capitale europea del divertimento"). Una struttura economica che nella sua varietà si rivela comunque capace di essere più flessibile nei confronti dei cambiamenti socioeconomici. In questo contesto si è sviluppato, in risposta all'arrivo degli immigrati, quello che Grillo (1985) chiamerebbe un complesso istituzionale di organizzazioni e servizi collegati (accoglienza, abitazione, informazione ed orientamento ecc.). Questa differenziazione si riferisce solo a delle tendenze. Infatti l'ambulantato è osteggiato anche nel nord della costa e gli operatori sociali spesso tendono a lamentare problemi simili in entrambe le province. Tuttavia l'ambiente ravennate sembra presentarsi come meno conflittuale nei confronti degli immigrati e delle loro progettualità; ne sono testimonianza i primi tentativi di "cooperazione decentrata" (Campani, Carchedi e Mottura, 1999) che tendono a seguire le propensioni imprenditoriali degli immigrati e le loro strategie transnazionali. Questo fenomeno che si è sviluppato di recente in Italia, chiamato da alcuni studiosi anche "co-sviluppo" (Tarozzi, 1998), è caratterizzato da micro-progetti concepiti nel contesto di immigrazione per essere implementati nel contesto di origine e coinvolgono ONG, enti locali, associazioni. Tuttavia, alcuni di questi progetti sono ambiguamente connessi a programmi di ritorno, nonostante gli esperti in materia sottolineino come queso tipo di programmi tendano a coinvolgere e modificare entrambi i contesti e richiedano la costante presenza degli immigrati anche nel contesto di approdo. Inoltre, questi progetti sono più complessi e di più difficile realizzazione di quanto non siano quelli che emergono da attività informali di tipo individuale o comunitario e tendono a dare i loro frutti solo in un ottica di lunga durata (Quiminal, 1991). Il transnazionalismo senegalese ha per il momento una forma "micro", individuale e una "macro", che caratterizza la transnazionalizzazione delle confraternite e di quella muride in particolare. Un livello "meso" e organizzativo tipico per esempio delle associazioni di villaggio (Basch et al., 1994; Guarnizo Smith, 1998), ha delle potenzialità di sviluppo proprio in questo tipo di microprogetti che nascono da un'interazione costruttiva con le istituzioni del contesto di accoglienza. L'istituzionalizzazione di questi progetti e di questa forma di transnazionalità ha comunque più probabilità di emergere da contesti locali come Ravenna che da altri come Rimini. Dunque, come alcune configurazioni transnazionali sono nate da soluzioni organizzative che hanno caratterizzato il processo di urbanizzazione in Senegal, così futuri sviluppi del transnazionalismo senegalese possono nascere dall'interazione con specifici contesti di migrazione.

Disaggregare la comunità transnazionale: esperienze ambivalenti

Un ulteriore passo per presentare una rappresentazione meno monolitica della comunità transnazionale dei senegalesi è quello di considerare le loro esperienze ambivalenti nel lavorare sulla costa della Romagna. La stessa realtà sociale del commercio senegalese in Italia è fortemente variegata. I commercianti si distinguono per i tipi di prodotti che vendono e per le differenti strategie adottate (Carter, 1997). C'è chi tende a specializzarsi in prodotti di artigianato "etnico" e altri che vendono prodotti contraffatti, quali occhiali, orologi, accendini e, più recentemente, CD masterizzati. Esistono anche veri e propri commercianti di gioielleria autentica con riferimenti imprenditoriali in Senegal e in altre parti del mondo. «Per i grandi commercianti stagionali commerciare è un mestiere: in inverno sono in Senegal poi vengono per quattro mesi, si appoggiano su amici, che hanno aiutato a venire in Italia, vendono, comprano e poi ritornano» (Thiam, febbraio 2000).

Anche per molti che trovano un lavoro dipendente che permette loro di acquisire il permesso di soggiorno, il commercio rimane comunque un importante segno di identificazione. Così si esprime un venditore ambulante che è anche un orgoglioso muride e ha iniziato e poi lasciato quattro lavori: il primo «non faceva per lui», il secondo «era troppo lontano», il terzo era all'interno di un'azienda famigliare dalle dinamiche relazionali interne molto complicate e in cui non voleva essere coinvolto, ma la vera questione era un'altra: «vedi ci sono persone adatte al commercio e altre adatte per altre cose ... io sono adatto al commercio» (M'Baye, luglio 1996). Non la pensano allo stesso modo coloro che al contrario si sentono più costretti all'attività commerciale e che preferirebbero altre forme di lavoro. Abdoul Salam ha trovato un posto nella piccola azienda in cui lavora tuttora e dove ha incontrato riconoscimento per la sua determinazione, la sua capacità di relazionarsi con i colleghi e ha ottenuto il rispetto del "capo" che lo considera un buon lavoratore. Contemporaneamente e sfruttando il tempo libero egli è impegnato in piccole attività di import-export tra il Senegal e l'Italia .

Accanto a racconti che esprimono soddisfazione e riconoscimento, ho raccolto anche testimonianze più critiche nei confronti dei diversi ambienti di lavoro accusati spesso di essere luoghi di sfruttamento. È questa l'altra faccia della medaglia di chi trovava il commercio un inferno. Come vi sono casi di chi intermittentemente si è sentito obbligato a commerciare sognando un lavoro meno rischioso, vi sono anche i casi di chi ha sofferto lunghe ore di lavoro giornaliero, mal pagate, senza alcun tipo di copertura e che ritorna ad attività com-

merciali con un certo grado di soddisfazione per essere almeno il rispettoso capo di se stesso (Zinn, 1994). Inoltre, il commercio ambulante può anche fungere da sostegno nei periodi di ricerca lavorativa. Bara ha lavorato come muratore per tre anni dovendosi confrontare con un "capo" che lo sfruttava e che non lo pagava per tutte le ore svolte. È per questo motivo che lasciò il lavoro e, dopo una breve interruzione in cui aveva esercitato il commercio ambulante, trovò un altro lavoro dove era più sicuro.
Un'ulteriore distinzione all'interno del complesso mondo dei commercianti senegalesi si riferisce alle nuove generazioni. Se i primi ambulanti, che si distinguevano per pazienza e capacità di risparmio, optavano per modalità di vendita discrete e prudenti, alcuni giovani che si tuffano a capofitto nel commercio sono più propensi a prendere dei rischi. «Vogliono di più e, soprattutto, vogliono vendere prodotti di cui andare orgogliosi senza essere confusi con i mendicanti» (Byram, agosto 1997). Anche nelle strategie commerciali transnazionali alcuni giovani si differenziano dal modello tipico, definito saturo, per presentarsi come capaci di intraprendere iniziative considerate più costruttive: «Il *business* è cambiato. Prima si sognava di avere un negozio a Sandaga e tutti vendevano vestiti. Ora è diverso, i negozi di vestiti vanno in fallimento e i giovani che vengono dalla città sono diversi fanno cose più costruttive. Io ho aperto una tipografia, prima avevo fatto il *business* dei vestiti ma non funzionava. Altri due miei amici hanno delle società di pesca in Senegal. Si creano piccole società che aiutano veramente il paese» (Yatera, febbraio 2000). Anche Saidou, che viene da Dakar ed è in Italia dal 1987, desidera differenziarsi e si rappresenta come impegnato in quello che definisce «commercio di qualità»: «commerciare arte tradizionale è difficile ... come si fa a dare un prezzo ad un pezzo d'arte? Non è la dimensione che conta ma la qualità ... anche commerciare è un'arte...» (Saidou, luglio 1997). Commerciare è un'arte per molti senegalesi, specialmente coloro che, identificati in tale attività, dispiegano variegate strategie per migliorare le loro vendite. Ogni tanto utilizzano le stesse tecniche degli italiani come mostra l'occasionale periodo di saldi. Un altro esempio è ciò che chiamerei giustapposizione. Romeo, un soprannome acquisito sulle spiagge della Romagna, è adorato dai clienti locali perché parla un dialetto romagnolo perfetto.
Tuttavia, per tanti altri l'arte di modulare la propria immagine nei confronti dell'interlocutore non è così facile. Badou, un immigrato irregolare giunto nel 1997, ebbe un inizio molto difficile. Quando iniziò a commerciare era così terrorizzato dai controlli dei vigili che non vendette nulla. Ciò che lo spaventava maggiormente era la paura di essere preso e rispedito in Senegal immediatamente. Possiamo così apprezzare la profonda ambivalenza tra paura e orgoglio che l'attività del commercio ambulante può comportare (Kouma, 1990 e Valgimigli in questo numero). Come abbiamo già anticipato, all'organizzazione commerciale si affianca, senza sovrapporsi meccanicamente, quella della confraternita ed è proprio grazie alle diverse *dahira* nate all'estero che il tessuto transnazionale muride si continua a riprodurre (Diop, 1985; Carter, 1997).

Le reti religiose
Nella mia ricerca sulla riviera dell'Emilia-Romagna ho potuto constatare un efficiente e vivace funzionamento delle *dahira* nell'organizzare eventi e nel facilitare un reciproco aiuto costante tra i membri della confraternita. Un aspetto menzionato dai muridi stessi quando parlano del ruolo della confraternita nella loro esperienza migratoria è spesso il rispetto delle regole del contesto di approdo e quello del controllo interno alla comunità transnazionale: «impedisce la decadenza di valori nell'immigrazione; per esempio, con me è stata importante nell'impedirmi di fare cose brutte, anche se mi avrebbero procurato molto denaro» (Modou, 10 agosto 1996). Questa caratteristica è riscontrabile anche dal punto di vista esterno alla comunità, come testimonia colui che si definisce «un amico di vecchia data della comunità senegalese» di Ravenna: «I senegalesi ... non vanno nei bar, non fumano, perché esiste un controllo efficace e costante ed ogni trasgressione dei principi morali viene riferita al marabutto o alla famiglia in Senegal che hanno un'importanza fondamentale per loro» (Luigi, 29 agosto 1996). Tale controllo sui comportamenti potenzialmente "devianti" (Schmidt Friedberg, 1994), beneficia del fatto che la moralità muride è parzialmente inscritta in un campo sociale transnazionale.
Gli spazi transnazionali sono mantenuti in vita da conversazioni a distanza, telefoniche e con persone in continuo movimento tra il contesto di origine e quello di approdo, dalla vendita di cassette in cui, oltre ai poemi sacri (*Kasaid*), vi si ascoltano anche informazioni sulle decisioni delle gerarchie di Tuba, quali gli *ndiguel* (ordine, decreto). Un altro canale è rappresentato dai trasporti. Per esempio, quando Abdou voleva partecipare al pellegrinaggio annuale dei muridi a Tuba, il Magal, prese informazioni su come ottenere il biglietto di aereo riservato esclusivamente ai muridi. L'uso di internet tra alcuni circoli sparsi per il mondo è un altro esempio di come questa confraternita sappia avvalersi delle nuove tecnologie per articolare la sua organizzazione attraversando confini geografici e politici. Le attività che più si evidenziano nel rafforzare le formazioni socioculturali muridi sono comunque le frequenti visite di grandi marabutti itineranti. Queste visite sono molto importanti da un punto di vista simbolico, spirituale e anche organizzativo. Il marabutto raccoglie delle offerte di denaro e fornisce ai discepoli la benedizione (*baraka*) e alcuni consigli specifici. Questi momenti riaffermano il legame e l'identificazione tra un luogo sacro (Tuba), il Santo (Amadou Bamba rappresentato da altri membri della sua famiglia) e la comunità transnazionale dei muridi (Ebin, 1996). In questi momenti i muridi sacralizzano lo spazio, una sala di quartiere o una palestra, trasformandolo con il rituale in un luogo temporaneamente carico di spiritualità (Riccio, 2000).
Oltre alle visite di "grandi" marabutti, esistono anche brevi visite di "piccoli" marabutti. A questo proposito è interessante la testimonianza registrata in Senegal di un piccolo marabutto appartenente alla famiglia del fondatore, gli Mbacké Mbacké, che ci fornisce un'idea di come la relazione tra discepolo e marabutto possa estendersi in uno spazio transnazionale: «poiché sono un marabutto, tutte le mie attività riguardano l'insegnamento religioso. Non ho altre entrate eccetto quelle dei miei discepoli e molti di loro erano in Italia. Li ho raggiunti per aiutarli con i loro problemi e per chiedere loro aiuto (*hadiya*). Quando arrivai in Italia sono stato ricevuto e aiutato dai miei discepoli, perciò non ero perso» (Souleymane, settembre 1997). Quindi, l'organizzazione religiosa si mostra decisiva nel mantenere un legame transnazionale e nel fornire agli immigrati punti di riferimento spirituali ed ideologici (Schmidt Friedberg, 1994) e, soprattutto indirettamente, nello stimolare lo sviluppo di reti, che si combinano ad altre reti già esistenti. Le persone

si muovono attraverso queste complesse reti di significati simbolici e contatti personali e provano a costruirsi una vita mantenendo le opzioni aperte.

Conclusioni

Una visione superficiale degli immigrati senegalesi e del muridismo da parte di alcuni osservatori esterni ha contribuito a rappresentare i senegalesi muridi come una comunità omogenea, integrata e chiusa. Immagine, questa, che si sposa con degli stereotipi e delle formulazioni metaforiche quali quella dell'organizzazione mafiosa (Perry, 1997 su New York; Riccio, 1997 su Rimini). Contro questa tendenza, si è voluto evidenziare in questa sede la molteplicità delle esperienze dei migranti senegalesi, con il fine di fornire una rappresentazione etnografica più disaggregata della comunità transnazionale senegalese.

Con questa finalità, ho iniziato il mio percorso dal contesto di origine cercando di articolare una lettura meno reattiva della transnazionalità senegalese di quanto non traspaia da alcune letture del fenomeno e mostrando la rilevanza dell'organizzazione transnazionale e, contemporaneamente, la varietà delle migrazioni transnazionali. I senegalesi presentano una configurazione più variegata e sfaccettata di quanto non si evinca dalle rappresentazioni italiane più diffuse. Inoltre, questo percorso ci ha permesso di apprezzare come le migrazioni transnazionali implichino un insieme di pratiche non riducibili ad un sistema di reti "ossificato". Infatti i connazionali possono superare differenze etniche e religiose quando si trovano all'estero forse con più facilità che in Senegal. Inoltre, come abbiamo visto, oltre alle reti comunitarie molti si avvalgono anche di nuovi legami nati nel contesto di approdo. Processo, contesto e molteplicità sembrano emergere come parole chiave nell'opporsi a rappresentazioni reificate quando non razziste e nel dotare di senso le migrazioni transnazionali dei senegalesi.

Bruno Riccio è docente a contratto di Antropologia culturale presso l'Università di Bologna

Note

1- Sui senegalesi in Italia: Campus, Mottura e Perrone (1992); a proposito dei muridi in Italia: Schmidt Friedberg (1994); per interessanti studi in contesti specifici: Carter (1997) a Torino; Treossi (1995) a Faenza; Perrone (1995) nel Salento; Marchetti (1994) a Milano; Zinn (1994) a Bari; Scidà (1993) a Catania; Fantini (1993) a Genova.

2- I riferimenti indicano degli pseudonomi, delle date o semplicemente il mese del colloquio.

3- Questo articolo attinge in gran parte da una ricerca sul campo multi-situata (Italia e Senegal; 1996-1997) per il conseguimento di un dottorato in antropologia sociale presso l'Università del Sussex (Riccio 1999) finanziato dal programma *Marie Curie* della Commissione Europea. Si sono inoltre svolti recentemente (2000) alcuni colloqui con testimoni privilegiati residenti a Bologna per una ricerca dell'ISI (Bernardotti, in questo numero).

4- Catanzaro, Nelken e Belotti mostrano per esempio che la maggioranza della mercanzia del commercio irregolare veniva acquisita nella stessa costa romagnola; cfr. Colombo (1994) per delle osservazioni simili nella sua etnografia dell'economia clandestina svolta dagli immigrati algerini a Milano.

Riferimenti bibliografici

P. Antoine, A.B. Diop (eds) (1995), *La Ville à guichets fermés? Itinéraires, réseaux et insertion urbaine*, IFAN-ORSTOM, Dakar
L. Basch, N. Glick Schiller, e C. Szanton Blanc (1994), *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Gordon and Breach, Lang-Horne
B. Bernardi (1998), *Africa. Tradizione e modernità*, Carocci, Firenze
M. Callari Galli (1997), *Lo spazio dell'incontro*, Meltemi, Roma
G. Campani, F. Carchedi, G. Mottura (a cura di) (1999), *Spazi migratori e luoghi dello sviluppo. Nuove prospettive per la cooperazione internazionale*, L'Harmattan Italia, Torino
A. Campus, G. Mottura, L. Perrone (1992), *I senegalesi*, in G. Mottura (a cura di), *L'arcipelago immigrazioni. Caratteristiche e modelli migratori dei lavoratori stranieri in Italia*, Ediesse, Roma
Caritas di Roma (1998) I*mmigrazione dossier statistico '98*, Anterem, Roma
D. Carter (1997), *States of Grace. senegalese in Italy and the New European Immigration*, University of Minnesota Press, Minneapolis
A. Colombo (1998), *Etnografia di un'economia clandestina. Immigrati algerini a Milano*, Il Mulino, Bologna
D.B. Cruise O'Brien (1971), *The Mourides of Senegal: The Political and Economic Organisation of an Islamic Brotherhood*, Clarendon Press, Oxford
D.B. Cruise O'Brien (1988), *Charisma Comes to Town: Mouride Urbanization 1945-1989*, in D.B. Cruise O'Brien e C. Coulon (eds) *Charisma and Brotherhoods in African Islam*, Clarendon Press, Oxford
A.B. Diop (1981), *La societé wolof*, Karthala, Paris
A.M. Diop (1985), *Les associations murid en France*, in «Esprit», 1985
M.C. Diop (1981), *Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal)*, in «Cahiers d'Etudes Africaines», nn. 81-83
M.C. Diop (1993), *Sénégal: trajectoires d'un état*, CODESRIA, Dakar
V. Ebin (1992), *A la recherche de nouveaux "poissons". Stratégies commerciales mourides par temps de crise*, in «Politique Africaine», n. 45
V. Ebin (1996), *Making room versus creating space: The construction of spatial categories by itinerant Mouride traders*, in B.D. Metcalf, *Making Muslim space in North America and Europe*, University of California Press, Berkeley
A.S. Fall (1998), *Dakar: accès au logement. Les réseaux sociaux*, in «Africa», n. 4
B. Fall (ed) (1997), *Ajustement structurel et emploi au Senegal*, CODESRIA, Dakar
M. Fall (1996), *Groupes - relais, diasporas et réseaux transculturels dans le commerce senegalais XVIII° - XIX° siecles*, relazione presentata al Centro Cabral, Bologna
L. Fantini (1993), *Processi di confronto e integrazione culturale fra giovani immigrati senegalesi nella sfera del tempo extra-lavorativo. Una ricerca nella comunità genovese*, in M. Delle Donne, U. Melotti, e S. Petilli (a cura di), *Immigrazione in Europa. Solidarietà e Conflitto*, CEDISS, Roma
A.M. Gentili (1995), *Il leone e il cacciatore*, NIS, Firenze
N. Glick Schiller, L. Basch, C. Szanton-Blanc (eds) (1992), *Toward a transnational perspective on migration*, New York Academy of Science, New York
R.D. Grillo (1985), *Ideologies and Institutions in Urban France*, Cambridge University Press, Cambridge
L. Goldring (1998), *The Power of Status in Transnational Social Fields*, in M.P. Smith e L.E. Guarnizo (eds) *Transnationalism From Below*, Transaction Publishers, New Brunswich
F. Manchuelle (1997), *Willing Migrants. Soninke Laboor Diasporas, 1848-1960*, Ohio University Press, Athens
A. Marchetti (1994), *La nuova immigrazione a Milano. Il caso senegalese*, in IRER Lombardia, *Tra due rive*, Franco Angeli, Milano
L. Perrone (1995), *Porte Chiuse*, Liguori, Napoli
D.L. Perry (1997), *Rural Ideologies and Urban Imaginings: Wolof Immigrants in New York City*, in «Africa Today», vol. 44, n. 2
A. Piga (2000), *Dakar e gli ordini Sufi. Processi socioculturali e sviluppo urbano nel Senegal contemporaneo*, Bagatto, Roma
A. Portes, L.E. Guarnizo e P. Landolt (1999), *The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field*, in «Ethnic

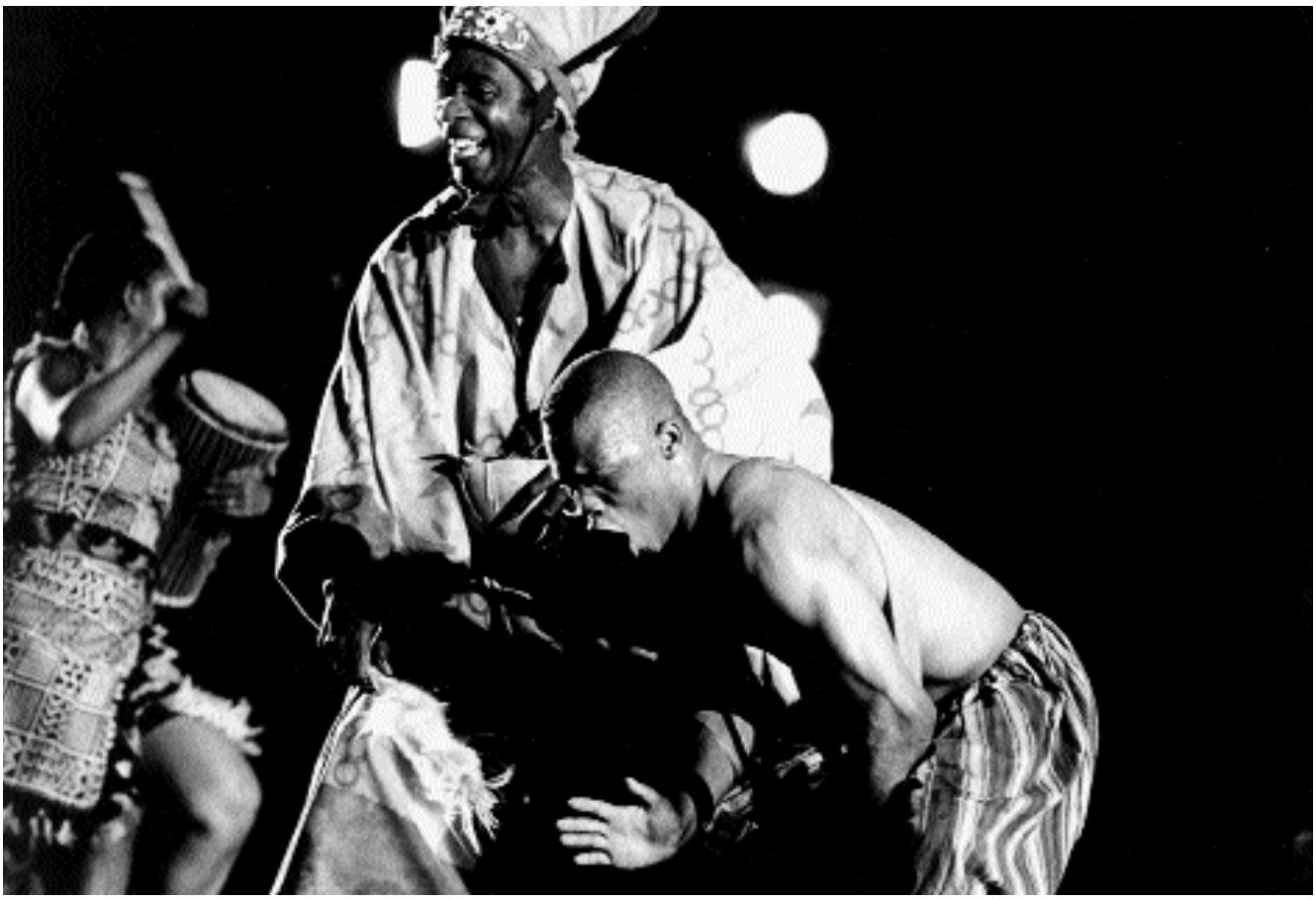


Foto di Maurizio Cimino

and Racial Studies», vol. 2, n. 2
C. Quiminal (1991), *Gens d'ici et gens d'ailleurs. Migrations Soninké et transformations villageoises*, Christian Bourgeois Editeur, Paris
B. Riccio (1997), *La "calda estate" riminese: abusivismo e immigrazione nella stampa locale*, in «Africa e Mediterraneo» n. 1
B. Riccio (1999), *Senegalese Transmigrants and the Construction of Immigration in Emilia-Romagna (Italy)*, Università del Sussex, Tesi di dottorato in Antropologia Sociale
B. Riccio (2000), *Urbanizzazione muride e le migrazioni transnazionali senegalesi*, in A. Piga (a cura di) *Islam e urbanizzazione nell'Africa Occidentale*, in corso di pubblicazione
N. Robin (1996), *Atlas des migrations ouest-africaines vers l'Europe 1985-1993*, ORSTOM, Paris
R. Rouse (1991), *Mexican Migration and the Social Space of Postmodernism*, in «Diaspora», n. 1
G. Salem (1981), *De la brousse sénégalaise au Boul' Minch: le système commercial mouride en France*, in «Cahiers d'Etudes Africaines», nn. 81-83
I. Sane (1993), *De l'economie informelle au commerce international: les reseaux des marchands ambulants senegalais en France*, Tesi di Dottorato in Sociologia, Università Lumiere Lyon II
G. Scidà (1993), *Risposte alla sfida dell'integrazione sociale in due gruppi immigrati extracomunitari a Catania*, in M. Delle Donne, U. Melotti, e S. Petilli (a cura di), *Immigrazione in Europa. Solidarietà e Conflitto*, CEDISS, Roma
O. Schmidt Friedberg (1994), *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, Edizioni della Fondazione Agnelli, Torino
M.P. Smith e L.E. Guarnizo (eds) (1998), *Transnationalism from Below*, Transaction Publishers, New Brunswick
M. Tall (1994), *Les investissements immobiliers à Dakar des émigrants sénégalais*, in «Revue Européenne des Migrations Internationales», vol. 3, n. 10
A. Tarozzi (1999), *Co-sviluppo e flussi migratori*, in «A Zone», n. 1
A. Treossi (1995), *Senegalesi a Faenza*, in C. Landuzzi, A. Tarozzi, A. Treossi (a cura di), *Tra luoghi e generazioni. Migrazioni africane in Italia e in Francia*, L'Harmattan Italia, Torino
S. Vertovec (1999), *Conceiving and researching transnationalism*, in «Ethnic and Racial Studies», vol. 2, n. 2
D.L. Zinn (1994), *The senegalese Immigrants in Bari. What Happens When the Africans Peer Back*, in R. Benmayor e A. Skotnes (eds), *Migration and Identity*, Oxford University Press, Oxford

Ruba Salih

Identità, **modelli di consumo** e **costruzione di sé** tra il Marocco e l'Italia. Una critica di genere alla migrazione transnazionale

«Conosco una donna che tiene tutto ciò che compra incartato, per portarlo con sé in Marocco... e qui vive da povera... Abbiamo soltanto una vita, non dobbiamo rimandare la nostra vita, ora viviamo qui... ed anche quelle persone difficilmente torneranno» (Fatiha, 1997 dipendente cooperativa di servizi)

«Mi hanno offerto 14 mensilità e vacanze pagate, un biglietto in prima classe e un bell'appartamento. Sapevano che valevo molto e quindi mi volevano a tutti i costi. All'inizio ero confusa, non ero sicura di quello che volevo. Ma i miei amici in Italia mi hanno convinto. Mi dissero che mi avrebbero aiutata in qualsiasi cosa di cui avessi avuto bisogno, e soprattutto mi ricordarono che, in caso di nostalgia, potevo prendere un aereo ed essere a casa in sole tre ore [...] Ho le videocassette con tutte le mie sorelle. Quando ho nostalgia della mia famiglia le guardo, qualche volta indosso i miei vestiti tradizionali marocchini, metto le videocassette e... sono in Marocco! soprattutto quando sono nella mia camera di sopra, vedrai... ti mostro perché non mi devi chiedere se mi manca il mio paese!» (Naima, 1997 domestica).

Fino alla fine degli anni '70, i migranti erano percepiti ed analizzati per lo più nel quadro delle loro vite all'interno del paese di accoglienza, o come lacerati dal dilemma del vivere "tra due culture". Una crescente letteratura ha recentemente cominciato a fare luce sulla natura transnazionale delle migrazioni contemporanee. Il paradigma della «lacerazione tra due culture» è stato messo in discussione da immagini di comunità diasporiche composte da individui che hanno «case collettive via da casa» (Clifford, 1994, p. 308). I migranti sono divenuti simboli dell'ibridità. Essi incorporano quel "terzo spazio" le cui frontiere rinnegano chiusura e stabilità, e dove avvengono esperienze di dislocazione e riterritorializzazione in mutamento costante (Bhabha, 1994; Anzaldua, 1987). Vivere nella diaspora conferisce agli individui una «*double consciousness*» (Girloy, 1993) dove l'identità è il prodotto di un percorso di rottura di barriere e di sfida ad identità fisse ed immutabili.

Se si escludono le analisi, spesso ridondanti, prodotte nell'ambito dei *cultural studies*, la letteratura antropologica sulla natura transnazionale della vita dei migranti ha privilegiato l'analisi di processi di *nation-building* attraverso la partecipazione dei migranti alle sfere politiche o economiche in due o più paesi, ambiti in cui l'azione delle donne è solitamente piuttosto invisibile (tra le poche eccezioni si veda Bhachu, 1995; Malkin, 1998; Sutton, 1992; Georges, 1992; Mahler, 1998). Inoltre, studiosi del transnazionalismo hanno teso ad utilizzare un linguaggio celebrativo per descrivere il fenomeno. Glick-Schiller et al., per esempio, sostengono che

nel contesto contemporaneo, la vita dei migranti «...attraversa barriere nazionali e porta due società a far parte di un unico campo sociale» (1992, p. 1). Vertovec e Cohen identificano quattro caratteristiche principali che definiscono l'emergere di un nuovo tipo di popolazione migrante. La possibilità di avere identità e località multiple grazie alle nuove tecnologie di trasporto e di informazione, la globalizzazione delle reti di parentela e dei legami, e di conseguenza, la disintegrazione delle barriere tra società di accoglienza e di origine (1999, p. xvi).

Pratiche transnazionali come le rimesse di denaro, l'acquisto di terre e case e, più in generale, l'investimento in capitali sia simbolici che economici nel paese di origine sono stati un carattere costante dei migranti internazionali marocchini che perseguivano così il mito del ritorno. Recentemente, straordinarie modifiche tecnologiche nel campo delle comunicazioni, dei trasporti e dei servizi finanziari hanno senz'altro favorito il mantenimento di relazioni transnazionali tra paese di origine e di accoglienza, riducendo distanze immaginarie e reali. Ma fattori ancora più cruciali sono oggi la congiuntura economica post-industriale e gli effetti locali della ristrutturazione economica globale che spingono in molti casi i migranti verso una dimensione di vita transnazionale (Rouse, 1995a). A questo proposito, Ralph Grillo (1998) si chiede se i migranti che conducono vite transnazionali non siano in realtà dei "*gastarbeiter* camuffati" e la migrazione transnazionale «un modo per venire a patti con il fatto di essere dei *gastarbeiter?*» (1998, p. 31). In questo senso, per la maggior parte dei migranti, la vita transnazionale non sembra quindi semplicemente facilitare l'appartenenza simultanea a due paesi. Al contrario, essa può paradossalmente generare e rinforzare un sentimento di dispersione, legato alla condizione di vivere in due paesi ma di non "appartenere" a nessuno.

Questo contributo analizza l'ambivalenza ed i sentimenti contraddittori che le donne marocchine in Italia esprimono verso la frammentazione delle loro vite tra due paesi. In particolare, mi focalizzerò sugli oggetti ed i beni di consumo attraverso cui le donne marocchine danno vita agli spazi che abitano e attraverso cui, allo stesso tempo, esse stabiliscono continuità e negoziano fratture identitarie tra paesi. L'obiettivo delle analisi che seguono è far luce sulla specificità di genere delle esperienze e delle pratiche transnazionali, sottolineando come queste riflettano anche diversi percorsi di radicamento e di negoziazione dell'identità. Nel caso delle donne marocchine, l'Italia ed il Marocco forniscono risorse materiali e simboliche diverse e complementari, ma entrambe cruciali per la costruzione della propria identità.

Indubbiamente, un importante aspetto della migrazione transnazionale è il fatto che essa rende possibile la costruzione della propria identità sociale attraverso l'ottimizzazione di risorse non solo economiche ma anche simboliche tra due o più paesi (Goldring, 1998; Guarnizo and Smith, 1998; Bash et al., 1994). Il movimento di beni di consumo tra l'Italia ed il Marocco rappresenta un ambito significativo attraverso cui analizzare i meccanismi di definizione o ridefinizione di sé e degli spazi vissuti come "casa" (Jackson and Moores, 1995). Le analisi che seguono non si focalizzano semplicemente sul flusso di idee, di significati culturali e di beni di consumo (Hannerz, 1992), ma si soffermano sull'atto del consumo come ambito di espressione del proprio status sociale. Le espressioni materiali ed il consumo in senso più ampio stanno divenendo contesti significativi attraverso cui i soggetti «partecipano direttamente alla riappropriazione della propria cultura» (Miller, 1987, p. 216). Ciò non significa che il consumo in sé apra nuovi potenziali percorsi di liberazione e di scelta. Anzi, come sostiene Daniel Miller, ciò sta piuttosto a testimoniare che i soggetti hanno a disposizione un numero sempre più limitato di strumenti attraverso cui esprimersi nella società contemporanea (1987, p. 221; vedere anche Miller, 1995).

L'analisi di Miller si oppone a quelle teorie che interpretano i soggetti come semplici significanti di beni di consumo, questi ultimi generatori in sé di significati ed identità sociali. Miller concede ai soggetti il ruolo di parte attiva nella costituzione della società e delle sue identità. Centrale nella sua teoria del consumo è il concetto di "oggettivazione" che esprime la relazione tra lo "sviluppo umano" e le sue "forme esteriori". Questa relazione non è statica, ma si sviluppa attraverso modalità che rendono impossibile la sua riduzione ad uno o all'altro dei suoi componenti: l'oggetto e il soggetto (1987, p. 33).

Obiettivo di questo contributo, comunque, non è accertare se e come il consumo sia una pratica liberatoria o alienante, ma è piuttosto analizzare le negoziazioni di significati sociali e culturali che ruotano attorno al flusso di oggetti tra il Marocco e l'Italia. Come anche Katy Gardner ha sottolineato nel suo studio sui migranti della regione del Sylhet in Bangladesh, il consumo e lo scambio di doni tra l'Inghilterra e il Bangladesh «sono parte del discorso di potere tra luoghi» (1993, p. 11). Mentre nel caso di alcuni migranti, anche molto mobili e transnazionali, la percezione del paese di origine come "casa" diviene più intensa (si veda per esempio Riccio in questo dossier), l'analisi delle pratiche di consumo delle donne marocchine tra il Marocco e l'Italia rivela piuttosto una certa tensione attorno ai loro vissuti e percezioni di dove è "casa", tensione che emerge fortemente dalle loro narrazioni attorno al transnazionalismo come modo di vivere. Le donne, la cui autodefinizione e identità si affermano in relazione all'ottenimento di riconoscimento sociale in Marocco, adottano strategie e pratiche di consumo (e portano avanti attività transnazionali) che si trovano ad essere in conflitto con le pratiche o i desideri di altre donne che, al contrario, esprimono il desiderio di una vita più locale e stabile.

Concluderò questo contributo sottolineando come le pratiche e le riflessioni delle donne marocchine svelano accese contestazioni sul transnazionalismo come stile di vita, ma anche facendo luce su come la doppia appartenenza generata dalle pratiche transnazionali sia spesso causa di un senso di rottura e discontinuità. Nonostante la molteplicità delle moderne forme di compressione spazio-tempo (Harvey, 1989), rese possibili anche dall'accesso a mezzi di trasporto sempre più rapidi ed economici che permettono ai migranti di essere presenti in entrambe le società, la vita transnazionale in condizioni di insicurezza economica accresce il desiderio di territorializzazione e identità sicure.

Le riflessioni di Fatima e Naima, con cui si apre questo contributo, svelano le ambivalenze e i sentimenti contraddittori causati dalla condizione migratoria e presentano strategie diverse di ri-territorializzazione che esprimono differenti modi di costruire e ricostruire un senso di "casa". È questa dialettica di desideri e bisogni contrastanti ma interconnessi, impliciti nelle pratiche transnazionali femminili, che vuole costituire il fulcro di questo contributo.

Marocchini in Europa: una popolazione di migranti in un contesto socio-economico in mutamento

Alla fine degli anni '60, i marocchini ufficialmente residenti in Europa ammontavano a 160.000. Nel 1992, circa 30 anni dopo, su una popolazione marocchina totale di 20 milioni circa, un milione e 343 mila vivevano ufficialmente in Europa (Bencherifa et al., 1992). L'Italia è divenuto solo recentemente un importante paese di immigrazione e la presenza di immigranti marocchini inizia ad essere visibile dagli anni '80.

Nel 1997, i marocchini residenti in Italia erano 119.481, di cui 23.919 donne (ISMU, 1998). Circa l'11% delle donne marocchine vive in Emilia Romagna. Contrariamente allo stereotipo che rappresenta le donne come seguaci dei mariti, molte donne marocchine hanno intrapreso l'esperienza migratoria da sole, arrivando in Italia nel corso dei tardi anni '80, inizio anni '90 (Kuider e Calzolari, 1994).

A livello generale, i flussi migratori verso l'Italia sono avvenuti in un contesto di profondi mutamenti socio-economici rispetto all'espansione industriale degli anni '50 e '60 in Francia e negli altri paesi europei (Lassonde, 1983). In contrasto con i modelli migratori precedenti verso la Francia, quando la migrazione era regolata da accordi tra paesi di origine e di arrivo, la maggioranza dei residenti marocchini in Italia è giunta sprovvista di documenti ed ha ottenuto il "permesso di soggiorno" attraverso successive regolarizzazioni.

Oggi il mercato del lavoro in Italia manifesta tratti complessi e contraddittori, con notevoli differenze interne. Da una parte, è caratterizzato da un alto livello di segmentazione e, specialmente nelle regioni del sud, da un alto grado di flessibilità che accresce la domanda di lavoro stagionale precario e mal retribuito, abbassando ulteriormente il costo del lavoro (De Filippo e Pugliese, 1996; Pugliese, 1994, pp. 432-433). Nelle regioni più ricche del nord come l'Emilia Romagna, invece, l'immigrazione è stata descritta come maggiormente stabile, anche perchè fin dall'inizio è stata caratterizzata da un maggior numero di ricongiungimenti familiari e di migranti "regolari", con progetti di insediamento a lungo termine (Pepa, 1996).

Tuttavia, sebbene vi sia un numero maggiore di forza lavoro immigrata in lavori stabili e permanenti, specialmente nelle piccole e medie imprese, il numero di lavoratori in nero o comunque non in regola con i contributi rimane molto alto anche in Emilia Romagna (Mottura, 2000). Inoltre, la maggior parte degli immigrati sono impiegati in quelle piccole industrie dell'Emilia Romagna che, per mantenere un certo grado di competitività in un'economia a mercato globale, sono costrette a ridurre i costi e ad introdurre un certo livello di flessibilità.

Il bisogno di manodopera femminile immigrata è invece riflesso dell'andamento demografico in Italia, dove i tassi di natalità sono ai minimi storici e dove, all'aumento di popolazione anziana, si accompagna una serie di tagli sempre più ingenti della spesa pubblica. In sostanza, le donne immigrate, attraverso le loro occupazioni nel settore domestico e in lavori di cura, si trovano ad essere sempre più funzionali alla crisi dello stato sociale in corso nelle società post-industriali. Molte delle donne con cui ho lavorato sono infatti impiegate nel settore domestico e in lavori di cura o, in rari casi, in piccole imprese. La maggior parte lavorano in nero, senza assicurazioni o contributi. Le donne migranti si stanno quindi sostituendo alle donne italiane nei loro ruoli riproduttivi. Come Andall ci suggerisce, «un vecchio sistema può essere perpetrato con una nuova offerta di lavoro» (1998, pp. 139-140).

Il breve quadro delineato suggerisce l'esistenza di condizioni di incertezza e instabilità materiale e legale che influenzano le scelte socio-economiche dei migranti e la loro costruzione di sé all'interno di campi transnazionali.

Consumi, identità e percezioni di "casa"

Creare una "casa" in Italia

Tra le donne marocchine con cui ho lavorato, molte hanno espresso il desiderio di comprare una casa o una terra in Marocco. Alcune hanno già investito i loro risparmi nel paese d'origine, altre economizzano in Italia per poter spendere i loro risparmi in Marocco. In ogni caso, investire in attività in Marocco non è una pratica sempre sostenibile. Specialmente quando tutta la famiglia è immigrata in Italia, è più difficile risparmiare sulla casa o su altre spese.

La presenza di figli costituisce un incentivo alla ricerca di riconoscimento sociale in Italia, spingendo a conformarsi ad uno stile di vita rappresentato dall'uso o dal possesso di certi beni. Tali atteggiamenti svelano comunque significati complessi e non devono essere letti come una semplice capitolazione ad una modernità dominante simboleggiata dall'accesso a certi beni di consumo occidentali (Friedman, 1994).

Samia, per esempio, considera molto importante essere in grado di acquistare ciò per cui le sue figlie esprimono dei desideri. Mentre in Marocco tutto è proibito o inaccessibile, Samia pensa che i bambini in Italia godano di una più ampia possibilità di scelta, e che questo li aiuti a sviluppare una personalità più forte, contribuendo alla loro autodeterminazione. I beni per cui i bambini esprimono spesso forte desiderio sono zainetti scolastici, vestiti, scarpe o giochi particolarmente popolari in un determinato momento, il cui possesso conferisce loro un senso di "parità" con i compagni. Quando le condizioni economiche lo permettono, l'acquisto di questi beni di consumo rappresenta una strategia attraverso cui si negozia con e per i propri figli la propria "differenza" culturale, all'interno di una società che pone come fondamentale il conformarsi a certe mode.

L'interpretazione del consumo come pratica sociale attraverso cui le donne migranti affrontano le tensioni derivanti dalla propria condizione sociale di migranti e di lavoratrici a basso costo è emersa anche in altri studi. Per esempio, Mills in uno studio sulle giovani donne thailandesi che lasciano le campagne per andare a lavorare in città, nota come l'analisi delle loro pratiche di consumo, una volta insediate in città «fa luce su un importante ambito attraverso cui le giovani lavoratrici migranti perseguono nuove forme di autonomia e azione individuale e di identità socialmente significative e valorizzanti» (1997, p. 41). Il "consumo della modernità", quindi, diviene una modalità attraverso cui i migranti negoziano la propria differenza e quella dei loro bambini con la società dominante di accoglienza.

Tuttavia, mentre Samia si preoccupa di investire in riconoscimento sociale in Italia, altre donne concentrano i loro sforzi nell'accrescere il loro status sociale in Marocco, indipendentemente da progetti di ritorno definitivo. Karima, per esempio, che è emigrata da sola in Italia e lavora come domestica e governante, ha acquistato un appartamento a Rabat e, tra i suoi passatempi vi è quello di leggere riviste di arredamento con cui sogna di arredare la sua casa.

Come altri antropologi hanno sottolineato, non è tanto il fluire in sé di beni, oggetti o idee ad essere significativo (Basch et al., 1994), ma piuttosto le modalità attraverso cui beni ed oggetti vengono rivestiti di significati culturali e i processi di ridefinizione di relazioni sociali nei contesti sociali in cui i beni sono ricevuti e consumati. Un ambito di analisi significativo è il modo in cui il flusso di oggetti e di beni si articola con diverse concettualizzazioni di "casa". "Casa" è qui concepita sia come lo spazio fisico vissuto dalle donne e le loro famiglie che come elaborazione simbolica del luogo a cui si appartiene. Le donne marocchine articolano e danno significato agli spazi ed ai luoghi da loro vissuti attraverso gli oggetti che esse portano con sé tra il Marocco e l'Italia.

Spesso, le loro case in Italia sono decorate con cose che riflettono una doppia appartenenza (Beverly-McCloud, 1996 sulle case afro-americane in nord America). Tipicamente, arredamento a basso prezzo, acquistato in Italia coesiste con oggetti che richiamano il mondo arabo o l'appartenenza religiosa come stoffe, quadretti con scritte coraniche appese ai muri e, in certi casi, calendari stampati in Francia con impresse le date delle festività e celebrazioni islamiche o poster raffiguranti i vestiti tradizionali delle diverse aree del Marocco.

Anche il cibo conservato in casa riflette questa doppia appartenenza. Insieme a cibo italiano, le credenze sono spesso colme di spezie ed ingredienti particolari, portate con sé dall'ultimo viaggio in Marocco, necessari per la preparazione delle pietanze del Ramadan o di altre feste speciali. Anche le tipiche terracotte utilizzate per il *tajin* sono presenti in molte delle case delle famiglie marocchine che ho visitato in Italia.

L'importanza del cibo nel creare un senso di appartenenza e di identità è stato sottolineato anche da Katy Gardner che ha mostrato come per la gente della regione del Sylhet che lascia il Bangladesh per emigrare in Inghilterra, il cibo non solo «nutre i membri del gruppo, ma il suo consumo è anche un segno della propria appartenenza e di socializzazione» (1993, p. 6). Il consumo di pasti marocchini con gli ospiti è anche un modo per oggettivare il proprio *background* dato che il consumo di cibo rappresenta un'incorporazione simbolica del luogo che i sapori richiamano. La madre di Samia, quando stavo lasciando il Marocco preparò per me una scatola di dolci marocchini, a sottolineare l'importanza di gusti e sapori nel prolungare il ricordo della mia visita una volta tornata in Inghilterra.

I beni e gli oggetti non sono solo consumati ma anche disposti ed esposti. Come Malkin (1998) ha sottolineato nel caso delle donne messicane emigrate in nord America, nella distribuzione dei compiti domestici, le donne hanno tra gli altri quello di significare l'identità sociale della famiglia attraverso l'organizzazione e la disposizione degli oggetti. Sia in Italia che in Marocco, sono le donne a decidere quando, come e cosa disporre, anche a seconda dell'importanza del visitatore.

Durante il mio periodo di ricerca sul campo, non era difficile trovare le case che visitavo in condizioni diverse, in occasione delle successive visite, rispetto a come le avevo lasciate la prima volta. Mentre in una prima visita mi veniva servito il tè negli eleganti bicchieri decorati d'oro e notavo eleganti stoffe a ricoprire divani e tavoli, la seconda volta non ero più un ospite speciale che meritava un tale trattamento.

Marocco: ritorno estivo, modernità e costruzione di sé

Per la maggior parte delle donne marocchine, il ritorno estivo è un momento molto importante che richiede un lungo tempo di preparazione. Le donne iniziano ad organizzare il viaggio uno o due mesi prima, ma si può senza dubbio sostenere che, per alcune famiglie, l'intero stile di vita in Italia è funzionale e complementare al ritorno estivo. Lo stile di vita ed un certo grado di benessere che molte famiglie sono in grado di mostrare in Marocco durante il breve ritorno estivo è frutto di un anno di fatiche e di rinunce in Italia.

La preparazione del "ritorno" ruota attorno all'acquisto di beni da regalare ai parenti, ma anche da acquistare per sé e per i propri figli. Tipicamente, le famiglie portano con sé oggetti per la casa, lenzuola, asciugamani e piccoli e grandi elettrodomestici, ma anche vestiti e scarpe sia per utilizzo personale che come regali. Gli elettrodomestici sono particolarmente importanti nel sottolineare le accresciute possibilità economiche, anche a causa degli alti prezzi che questi ultimi hanno in Marocco. Quando chiesi a Samia quale poteva essere un regalo adatto da portare alla madre a Casablanca, dopo mille resistenze mi fu suggerito un robot che, comunque, per tutto il periodo che rimasi a Casablanca, non fu mai estratto dalla scatola, divenendo quindi più un "*work of art*" (Gell, 1986, p. 114) che un elettrodomestico. La stessa cosa, comunque, vale per la macchina del caffè espresso esposta nel salotto di Samia in Italia, che non ho mai visto in funzione.

Al momento di lasciare il Marocco, le donne tendono inoltre a portare con sé beni divenuti ormai insostituibili nell'economia della vita quotidiana in Italia, come liofilizzati, pannolini o persino il parmigiano reggiano, particolarmente costosi in Marocco, ma attraverso cui, inoltre, esse ricordano a se stesse e a chi le circonda che sono cambiate.

Molte donne marocchine sono attive in quello che esse chiamano "fare il commercio". Tale pratica non è nuova ed è stata descritta in numerosi studi su altri gruppi di migranti. I beni sono acquistati in Italia e venduti in Marocco. Solitamente, gli uomini sono più interessati all'acquisto e vendita di automobili e moto, mentre le donne sono coinvolte in altri tipi di scambi. Prevalentemente, esse acquistano capi di abbigliamento a prezzi vantaggiosi in Italia per poi rivenderli in Marocco ad una rete di parenti ed amici. Tale pratica è piuttosto conveniente dato che vengono praticati tassi di cambio dirham/lira italiana piuttosto vantaggiosi per le venditrici. Samia, per esempio, acquista capi d'abbigliamento durante i saldi in Italia e li rivende ad amiche delle amiche e alle vicine di casa a Casablanca, dove Samia ha accumulato una specie di piccolo stock.

Una spiegazione parziale o superficiale tenderebbe ad interpretare questi beni come rappresentativi di una "modernità" europea riconosciuta come tale a livello globale. Questa spiegazione ha in sé una certa parte di verità, ma non considera il complesso percorso e la politica di significati che a questi oggetti si attribuisce. Come Appadurai (si veda anche Kopitoff, 1986) ha suggerito, un'analisi accurata del significato o del valore dei beni di consumo deve considerarli in una dimensione storica, approfondendo il tragitto che essi compiono per trasformarsi da semplici "cose" a beni di consumo, ovvero "cose" con un valore economico. Ciò che trasforma un oggetto in un bene di consumo è una politica attorno all'oggetto che può assumere diverse forme: politica della conoscenza, dell'autenticità, dell'esperienza. Che tipo di politica le donne marocchine attribuiscono agli oggetti che

esse commerciano tra il Marocco e l'Italia?
La maggior parte delle cose acquistate in Italia e scambiate nel "commercio" o come doni in Marocco, non sono considerate come particolarmente alla moda o espressione di "modernità" nella logica corrente nella società italiana. Innanzitutto, i negozi dove la maggior parte delle donne marocchine si rifornisce sono quelli dove, come una di loro ha sottolineato, «va la maggior parte dei marocchini». Infatti, vi è probabilmente un fenomeno di adattamento di alcuni esercizi commerciali che si sono convertiti a un tipo di beni di consumo che rispecchia i gusti e le tasche delle famiglie immigrate. I mercati delle periferie cittadine sono molto frequentati da famiglie nordafricane e costituiscono esempi di questo fenomeno.
I beni acquistati in Italia saranno sì visti come simboli di moda e modernità da coloro che li riceveranno o acquisteranno in Marocco, ma secondo i loro canoni di ciò che è alla moda o moderno. Naturalmente, come anche Bourdieu (1984) ha mostrato nel suo studio sui gusti e sul consumo in Francia, anche in Marocco fattori come classe sociale e livello di istruzione, fra gli altri, influiscono profondamente su gusti, preferenze e modelli di consumo (così come sui modelli di modernità). Così, nel mostrarmi parte dei capi d'abbigliamento oggetto del "commercio" conservati nella sua casa di Casablanca, Samia mi spiegava come questi non fossero stati scelti con i parametri della moda in Italia, ma avendo ben in mente lo stile e i gusti degli amici e delle loro reti di relazione in Marocco, non certo appartenenti alle élite europeizzate della città. Allo stesso modo, prima di partire per il Marocco, Leila cercò di acquistare delle lenzuola da portare in regalo alla sorella che si sarebbe sposata durante l'estate, ma non riuscì a trovare quello che cercava nei tradizionali grandi magazzini dove io l'accompagnai. Ciò che trovammo non si confaceva all'idea di eleganza e raffinatezza che sapeva avrebbe incontrato i gusti dei destinatari del suo regalo. Nondimeno, sia i regali che i beni oggetto del commercio non potevano essere acquistati direttamente in Marocco, dato che il loro valore e la loro qualità risiedeva proprio nella loro provenienza italiana.
Questi semplici esempi complicano a mio parere le teorie che rappresentano gli immigrati come assimilati alla modernità occidentale e sedotti dalla globalizzazione culturale che li attira verso i simboli delle società di consumo industriali. Le attitudini al consumo non sono totalmente ascrivibili al potere delle ideologie dominanti di imporre le propri categorie rappresentative sugli individui. Né gli individui devono essere visti come totalmente indipendenti e capaci di resistere alle ideologie dominanti creando i propri modelli di consumo. Piuttosto, esse sono il risultato della «relazione di reciprocità che si costituisce tra due serie di interessi e di auto-rappresentazioni» (Miller, 1987, p. 168). Johnatan Friedman aggiunge come il «consumo all'interno del sistema-mondo è sempre un consumo di identità, canalizzato all'interno del processo di negoziazione tra auto-definizione e la serie di possibilità offerte dal sistema capitalistico» (1990, p. 314). Nella sua celebre etnografia de *La SAPE in Congo* (1994), un club di giovani africani che scelgono di indossare abiti di *design* firmati come simboli di successo, egli mostra come, sebbene espresso attraverso l'uso di eleganti abiti firmati occidentali, il progetto de *La SAPE* non è alterato dalla provenienza degli abiti, ma al contrario, «l'occidente è contenuto nella pratica de *La SAPE*».
Così come si attribuiscono valori e significati a quei beni acquistati in Italia per essere venduti in Marocco, in Marocco le donne scelgono determinati oggetti da portare con sé in Italia come regali per amici e conoscenti. Prodotti artigianali, solitamente venduti in mercati turistici, come le tipiche babbucce a punta con decorazioni in oro, o i piatti lavorati in rame e in metallo da appendere ai muri, o ancora le ceramiche colorate, oggetti che si trovano facilmente in alberghi ma non nelle case marocchine, sono tra i regali che le donne marocchine acquistano per i loro amici italiani. Ancora una volta, ma questa volta nella direzione opposta, le donne filtrano significati e rappresentazioni, orientandosi verso quei beni che nutrono l'immaginario collettivo occidentale su cosa sia essenzialmente ed autenticamente "orientale".
Durante il mio soggiorno a Casablanca, notai con divertito stupore che tra gli oggetti che Samia acquistò in un mercato turistico della città, vi erano alcuni vistosi vestiti tradizionalmente indossati durante le feste, che Samia intendeva utilizzare come vestiti da carnevale per le sue bambine in Italia!
In questo flusso transnazionale di beni ed oggetti, quindi, le donne si trovano a giocare un creativo ruolo di mediazione e, alle volte, di capovolgimento e sfida, di concettualizzazioni di modernità ed autenticità.

Transnazionalismo: continuità e rotture

Prima di partire per il Marocco, Leila espresse dure critiche nei confronti di quei suoi connazionali che in Marocco vendono tutti quegli oggetti che «raccolgono nei centri di assistenza e di carità».
Sebbene la maggior parte delle donne marocchine con cui ho lavorato attuino strategie transnazionali di ottimizzazione di risorse tra il Marocco e l'Italia, a livello discorsivo alcune esprimono forte disapprovazione verso coloro che risparmiano sulle spese di vita in Italia al fine di acquisire uno status sociale più elevato in Marocco, o per sfoggiare là un "falso" benessere. Yasmine, una giovane donna di Casablanca, si mostrò ancora più critica di Leila, sostenendo che «ci sono persone che vivono da povere in Italia e vanno dai preti a farsi dare le cose, mentre posseggono delle case in Marocco!»
Quando le chiesi se questo atteggiamento non fosse generalmente connesso al desiderio di ritornare in Marocco, Yasmine rispose che le persone che dicono che prima o poi torneranno, sanno che non lo faranno mai.
Più avanti compresi che, nel criticare una prassi osservata presso altre famiglie, Yasmine dava in realtà voce alla propria frustrazione. Se da una parte molte donne sono consapevoli che è illusorio o difficile pensare ad un ritorno definitivo, vi è una certa resistenza ad accettare di stabilirsi definitivamente in Italia, anche a causa della natura precaria della propria vita in Italia come immigrati.
Attraverso legami ed attività di vario genere tra il Marocco e l'Italia, i migranti costruiscono un'identità sociale trasversale a frontiere e differenze territoriali (Rouse, 1995b). La migrazione transnazionale, attraverso i continui viaggi, ma anche grazie alla rivoluzione dei nuovi mezzi di comunicazione e di trasporto divenuti ormai di massa, permette potenzialmente ai migranti di rimanere membri sociali a pieno titolo del proprio paese di origine, creando «campi sociali che legano il paese di origine al paese di accoglienza» (Glick-Schiller et al., 1992, p. 1). Allo stesso tempo però, i legami transnazionali non hanno il potere di trascendere e superare il senso di rottura che le donne vivono a causa dei tentativi di mantenersi

membri sociali di entrambe le società in cui vivono, ma di non essere pienamente "parte di" nessuna delle due. Non solo i continui spostamenti fra l'Italia ed il Marocco, ma la sensazione di temporaneità causata dai costi economici e simbolici di una vita transnazionale creano un profondo disagio tra le donne marocchine. Le parole di Leila sottolineano il bisogno di sicurezza e stabilità contro il profondo senso di precarietà che la vita transnazionale le procura. «Dopo che siamo tornati dal Marocco quest'estate, mio marito ha deciso che vuole tornare a vivere lì... In Italia non siamo veramente né qui né lì. Risparmiamo tutti i nostri soldi per tornare in Marocco l'estate e occupiamo il nostro tempo ad organizzare il viaggio. Poi, una volta tornati in Italia, ricominciamo a lavorare ancora per risparmiare per il prossimo viaggio... Non risparmiamo niente per il futuro. Devo pensare a mio figlio, al suo futuro...».

Nell'interpretare l'impatto del transnazionalismo nella vita dei migranti dobbiamo quindi essere attenti a non enfatizzare la dimensione quantitativa, che si sofferma esclusivamente sulla frequenza e rapidità con cui, grazie ai nuovi mezzi di comunicazione e trasporto, i migranti intrattengono rapporti continuativi con il loro paese di origine, a spese di un'analisi dello sforzo qualitativo che ogni singola visita richiede in termini di negoziazione di risorse culturali e simboliche e, quindi, di ripercussioni che queste connessioni hanno sulla vita stessa dei migranti.

Il materiale etnografico qui presentato illustra come anche una semplice visita annuale, invece che trimestrale o settimanale, può comportare sforzi materiali e psicologici pesanti, tanto che si può arrivare a sostenere che molti migranti conducono vite in Italia che sono prevalentemente funzionali al loro ritorno in Marocco (ma non un ritorno permanente come era nel passato). Per alcune famiglie, la vita "qui" e la vita "là" divengono complementari. Nel caso di altre famiglie, invece, intensi legami transnazionali possono paradossalmente condurre a scelte che si autoescludono reciprocamente. Infatti, viaggi continui in Marocco impongono spesso una vita di sacrifici in Italia. Questi aspetti appaiono come predominanti nella vita delle donne migranti, che vivono in prima persona la tensione legata al dover far bastare il modesto budget familiare. Per molte di loro, la vita transnazionale comporta uno sforzo di ottimizzazione di risorse tra il Marocco e l'Italia che miri a soddisfare contemporaneamente i bisogni dei figli in Italia e i desideri dei propri parenti in Marocco, il desiderio di poter mostrare i propri successi nel paese d'origine e la necessità, ugualmente o maggiormente impellente, di dare risposte alle esigenze concrete della vita in Italia.

Conclusioni

Hannerz ha sottolineato come: «Sono finiti i tempi in cui la migrazione implicava l'attenuazione e persino la perdita di legami con il paese di origine...[oggi] si osserva una certa negoziazione di significati, valori e forme simboliche che coinvolge le culture del luogo d'origine e quelle del nuovo, così come la stessa intensa esperienza di discontinuità e rottura» (1996, p. 100).

La migrazione transnazionale è un processo storico che ha legato i migranti marocchini al loro paese di origine da quando hanno cominciato ad emigrare. Nondimeno, la natura e qualità di questi legami hanno attraversato cambiamenti significativi nel tempo. Mentre precedenti pratiche transnazionali erano costituite principalmente da forme di investimenti legate ad un potenziale progetto di ritorno al paese di origine, le nuove pratiche transnazionali rappresentano la possibilità di costruire un'identità sociale attraverso un'ottimizzazione di risorse simboliche ed economiche distribuite tra due paesi. Particolarmente significative in questo senso sono le pratiche di consumo attraverso cui le donne marocchine esprimono la complessità delle loro appartenenze e costruiscono spazi vissuti, ovvero un senso di "casa", che riflette questa complessità. Attraverso lo scambio di oggetti, inoltre, le donne mediano rappresentazioni di modernità e autenticità tra il Marocco e l'Italia.

Ma queste pratiche qui brevemente descritte ci spingono verso una riflessione di che cosa costituisce veramente "casa" per le donne marocchine. Se analizzata attraverso i beni che le donne acquistano, consumano, espongono e scambiano nei loro movimenti transnazionali, la relazione col paese di origine emerge significativamente come molto complessa. Per sentirsi "a casa" in Marocco le donne hanno bisogno di portare con sé quei beni che rappresentano l' altra "casa" che hanno costruito in Italia. Attraverso questi beni, le donne marocchine esprimono il loro cambiamento, affermando contestualmente la loro differenza rispetto a coloro che hanno lasciato dietro di sé in Marocco. Nondimeno, costruirsi una "casa" in Italia significa attorniarsi di oggetti che segnano l'appartenenza marocchina e musulmana. "Casa" diviene per queste donne uno spazio costruito attraverso l'interazione e la combinazione di beni ed oggetti che simboleggiano la loro doppia appartenenza.

Ho concluso ponendo l'accento sulla natura contraddittoria delle vite transnazionali. Le decisioni su dove "investire", da un punto di vista materiale e simbolico, possono divenire un ambito di negoziazione o discussione in una situazione caratterizzata da scarse possibilità economiche e precarietà. Per molte donne in questa situazione, diviene prioritario poter costruire le basi per il proprio futuro e quello dei propri figli, per acquisire qualcosa di più del capitale economico rappresentato dagli oggetti materiali, cioè un capitale simbolico a lungo termine. Analizzati da questa prospettiva, movimenti virtuali o fisici tra il Marocco e l'Italia non sono in grado di riconciliare fratture, ma sembrano, al contrario, esacerbare l'ansia per il futuro e inasprire il senso di insicurezza e precarietà. Paradossalmente, insieme al desiderio di mantere intense relazioni col proprio paese di origine, le donne marocchine enfatizzano il bisogno di territorializzazione e di stabilità.

I processi qui analizzati ci spingono a reinterrogarci o perlomeno a ridefinire la potenzialità delle forme di vita transnazionali per le donne migranti, lavoratrici a basso costo, riproponendo come centrale la questione della relazione tra ristrutturazione economica globale e da una parte, e l'*agency* dei migranti e le loro pratiche transnazionali dall'altra.

Ruba Salih è assegnista di ricerca presso la facoltà di Scienze politiche, Università di Bologna

Riferimenti bibliografici:

J. Andall (1998), *"Catholic and State Constructions of Domestic Workers: the case of Cape Verdean Women in Italy in Rome"* in K. Koser and H. Lutz (eds), *The new migration in Europe. Social Constructions and Social Realities*, Macmillan Press, London, pp. 124-143

G. Anzaldua (1987), *Borderlands/La Frontera*, The New Mestiza, Aunt Lute Books, San Francisco

A. Appadurai (1986), *"Introduction: commodities and the politics of value"*, in A. Appadurai (ed), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, pp. 3-64

H.K. Bhabha (1994), *The location of culture*, Routledge, London
L. Basch, N. Glick-Schiller and C. Szanton-Blanc (1994), *Nations Unbound. Transnational projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialised Nation-States*, Gordon and Breach, New York
A. Bencherifa, M. Berriane, M. Refass (1992), *Études des mouvement migratoires du Maroc vers la communauté européenne*, GERA (Groupe d'études et de recherches appliquées), Université de Rabat
A. Beverly-McCloud (1996), *"This is a Muslim Home": Signs of Difference in the African-American Row House"*, in B. D. Metcalf (ed), *Making Muslim Space in North America and Europe*, University of California Press, Berkley, Los Angeles and London, pp. 65-74
P. Bhachu (1995), *"New Cultural Forms and the Transnational South Asian Women. Culture, Class, and Consumption among British South Asian Women in the Diaspora"*, in P. Veer (ed), *Nation and Migration. The politics of space in the South Asian Diaspora*, Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 222-244
P. Bourdieu (1984), *Distinction. A social critique of the judgement of taste*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
J. Clifford (1994), *Diasporas*, in «Cultural Anthropology», vol. 9, n. 3, pp. 302-338
E. De Filippo, E. Pugliese (1996), *Le nuove migrazioni internazionali e i modelli migratori nei paesi del Sud Europa*, in «Inchiesta», luglio-settembre, pp. 49-57
Friedman, J. (1990) *"Globalization and Localization"*, in M. Featherstone (ed), *Global Culture. Nationalism, Globalisation and Modernity*, Sage, London, pp. 311-328
J. Friedman (1994), *"The Political Economy of Elegance: An African Cult of Beauty"*, in J. Friedman (ed), *Consumption and Identity*, Harwood Academic Publishers, Postrasse, pp.167-187
K. Gardner (1993), *"Desh-Bidesh: Sylheti images of home and away"*, in «Man», n. 28, pp. 1-15
A. Gell (1986), *"Newcomers to the world of goods. Consumption among the Muria Gonds"*, in A. Appadurai (ed), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, pp. 110-141
E. Georges (1992), *"Gender, class, and migration in the Dominican Republic. Women's experiences in a transational community"*, in N.Glick Schiller, L. Basch and C. Szanton-Blanc (eds), *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*, Annales of the New York Academy of Sciences, vol. 645, pp .81-101
P. Gilroy (1993), *Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Verso, London
N. Glick Schiller, L. Basch, C. Szanton-Blanc (1992), *"Transnationalism. A new analytic framework for understanding migration"*, in N. Glick Schiller, L. Basch, Szanton-Blanc (eds), *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*. Annales of the New York Academy of Sciences, vol. 645, pp. 1-25
L. Goldring (1998), *"The Power of Status in Transnational Social Fields"*, in M.P. Smith and L.E. Guarnizo (eds), *Transnationalism from Below*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, pp. 165-195
R. Grillo (1998), *Transnational (see also postnational)?* unpublished paper presented at the University of Sussex
Guarnizo, L. E. and Smith, M.P. (1998), *'The Locations of Transnationalism'* in M.P. Smith and L.E. Guarnizo (eds), *Transnationalism from Below*, Transaction Publishers, London and New Brunswick, pp. 3-35
U. Hannerz (1992), *Cultural Complexity. Studies in the social organization of meaning*, Columbia University Press, New York
U. Hannerz (1996), *Transnational connections. Culture, People, Places*, Routledge, London
D. Harvey (1989), *The Condition of Postmodernity*, Basil Blackwell, Oxford
ISMU (1998), *Terzo rapporto sulle migrazioni 1997*, Franco Angeli, Milano
S. Jackson and S. Moores (1995), *"The Economics of Domestic Consumption"*, in S. Jackson and S. Moores (eds), *The Politics of Domestic Consumption. Critical Readings*, Hemel Hempstead, Prentice Hall/Harvester Wheatsheaf, pp. 1-23
I. Kopitoff (1986), *"The cultural biography of things: commoditization as process"*, in A. Appadurai (ed), *The social life of things. Commodities in cultural perspective*, Cambridge University Press, pp. 64-95
S. Kuider and C. Calzolari (1994), *Annuaire de l'emigration*, Rabat, pp. 423-427
L. Lassonde (1983), *"Les Migrations de Travail au Maroc: Stratégie de la Mobilité et Survie Domestique*, in Annuaire de l'Afrique du Nord, vol. XX, pp. 203-216
S.J. Mahler (1998), *"Theoretical and Empirical Contributions Towards a Research Agenda for Transnationalism"*, in M.P. Smith and L.E. Guarnizo (eds), *Transnationalism from Below*, Transaction Publishers, New Brunswick and London, pp. 64-103
V. Malkin (1998), *Gender, Status, and Modernity in a Transnational Migrant Circuit*, paper presented at the ICCCR Conference on transnationalism, Manchester, maggio 1998
D. Miller (1987), *Material Culture and Mass consumption*, Basil Blackwell, Oxford
D. Miller (1995), *"Introduction: anthropology, modernity and consumption"*, in D. Miller (ed), *Worlds Apart. Modernity through the prism of the local*, Routledge, London, pp. 1-23
B.M. Mills (1997), *Contesting the margins of modernity. Women, migration, and consumption in Thailand*, in «American Ethnologist» vol. 24, n. 1, pp. 37-61
G. Mottura (2000), *"Immigrati e sindacato"*, in E. Pugliese (a cura di), *Rapporto Immigrazione. Lavoro, Sindacato, Società*, Ediesse, Roma, pp.113-134
L. Pepa (a cura di) (1996), *Immigrati e comunità locali: azioni, interventi e saperi dall'emergenza al progetto*, Franco Angeli, Milano
E. Pugliese (1994), *Economie. Le marché du travail*, in Annuaire de l'emigration, Rabat, Maroc, pp. 432-433
R. Rouse (1995a), *Thinking through Transnationalism: Notes on the Cultural Politics of Class Relations in the Contemporary United States*, in «Public Culture», n. 7, pp. 353-402
R. Rouse (1995b), *Questions of identity, personhood and collectivity in transnational migration to the United States*, in «Critique of Anthropology» vol. 15, n. 4, pp. 351-380
C. R. Sutton (1992), *"Some Thoughts on Gendering and Internationalising Our Thinking about Transnational Migrations"*, in N. Glick Schiller, L. Basch, C. Blanc-Szanton (eds), *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*, Annales of the New York Academy of Sciences, vol. 645, pp. 241-251
S. Vertovec and R. Cohen (1999), *"Introduction"* in S. Vertovec and R. Cohen (eds), *Migration, Diasporas and Transnationalism*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham and Northampton, Mass.

Khalid Koser

dossier/emigrare, immigrare,transmigrare

Da rifugiati a comunità transnazionali? Il caso eritreo in Inghilterra e Germania

Questo paper è stato presentato alla Conferenza "New Approaches to Migration: Transnational Communities and the Transformation of Home", University of Sussex, Brighton, 21-22 settembre 1999.

Nell'emergente campo di studi sulle comunità transnazionali i rifugiati sembrano destinati a soffrire dello stesso destino che hanno riservato loro gli studi sulle migrazioni internazionali – nel caso migliore l'eccezionalità, nel caso peggiore l'esclusione. Si possono suggerire tre ragioni. Primo, ci si aspetta generalmente che i rifugiati ritornino a casa, dopo la fine di un conflitto o la creazione di un nuovo stato. Secondo, laddove i rifugiati restano nei paesi ospitanti, l'attenzione si è concentrata di solito sulla loro integrazione assumendo che i rifugiati mantengano pochi legami con la terra natia, in cui hanno deciso di non ritornare. Terzo, e spesso come risultato di tale decisione, i rifugiati possono essere "rinnegati" dalla madrepatria.

Questo articolo propone un modo per incorporare il tema dei rifugiati nella corrente principale degli studi sulle comunità transnazionali, descrivendo la transizione delle comunità di rifugiati in comunità transnazionali. L'articolo si focalizza sui rifugiati eritrei soprattutto al di fuori dell'Africa, specialmente in Inghilterra e in Germania. La cornice dell'analisi è rappresentata dalla trasformazione dell'Eritrea – dai suoi trent'anni di lotta d'indipendenza dall'Etiopia, ai sette anni d'indipendenza pacifica tra il 1991 e il 1998, fino all'attuale conflitto con l'Etiopia. Questa struttura viene usata per analizzare tre processi che hanno segnato la transizione in comunità transnazionali. Primo, malgrado l'indipendenza dell'Eritrea, la maggior parte dei rifugiati non sono ritornati, garantendosi invece il loro status di rifugiati nei paesi ospitanti. Secondo, a partire dall'indipendenza la maggior parte degli eritrei ha tuttavia sviluppato legami durevoli con le comunità e col paese d'origine. Terzo, come risultato del conflitto in corso, lo stato eritreo ha intrapreso dei passi per istituzionalizzare la diaspora eritrea.

La ricerca su cui si basa questo articolo fa parte di un progetto in corso su "La mobilitazione e la partecipazione delle comunità transnazionali in esilio nella ricostruzione post-bellica".[1] Dal novembre 1998 sono state realizzate 44 interviste semi-strutturate a eritrei in Inghilterra e in Germania, così come a testimoni privilegiati delle comunità eritree e a rappresentanti del governo e di organizzazioni non governative (ONG). Durante il lavoro sul campo in Eritrea da luglio-agosto 1999 sono state fatte 33 interviste semi-strutturate ad eritrei residenti, rimpatriati e in visita, così come a rappresentanti di una serie di istituzioni governative e civili.

Le trasformazioni in Eritrea

Dopo trent'anni di lotta, l'Eritrea è stata completamente liberata dall'occupazione etiopica quando il Fronte popolare di liberazione dell'Eritrea (FPLE) prese la capitale, Asmara, il 24 maggio 1991. Esattamente due anni dopo, il 24 maggio 1993, l'Eritrea è stata dichiarata indipendente sulla base di un referendum tenuto tra gli eritrei distribuiti in tutto il mondo.[2]

Molti commentatori hanno considerato positivamente il modo in cui il nuovo stato si è posto nei confronti delle sfide della ricostruzione di una società ed un'economia devastate.[3] Un primo passo è stato quello della democratizzazione politica, i principi della quale sono stati stabiliti in una nuova Costituzione che è stata ratificata nel 1997. Un secondo passo è stato quello della riforma economica multi-settoriale, prendendo come obiettivi lo sviluppo delle risorse umane, l'agricoltura e l'ambiente, la finanza e l'attività bancaria, lo sviluppo del commercio, dell'industria e delle risorse naturali.[4]

Una caratteristica specifica dello sviluppo in Eritrea è stato il principio di "unità attraverso la diversità".[5] Inoltre, i lineamenti di riforma sociale che hanno attirato una certa attenzione sono stati i tentativi di istituzionalizzare le pari opportunità tra i generi e di integrare le due principali religioni dell'Eritrea – cristianità ed islam – così come nove gruppi etnici. Un principio più controverso è stato quello dell'autosufficienza: l'Eritrea ha fatto in genere resistenza nei confronti dell'assistenza esterna e, come è noto, ha espulso le agenzie delle Nazioni Unite e le ONG internazionali nel 1997.[6] Un altro simbolo di autosufficienza è stato il ritiro dalla circolazione nello stesso anno della valuta etiopica e la sua sostituzione con una nuova valuta eritrea, il nakfa.
Dal maggio 1998 questo processo di ricostruzione è stato messo in stallo da un conflitto con l'Etiopia, le cui cause restano ancora poco chiare. Apparentemente cominciò come un conflitto localizzato circa un'area piccola e contesa del confine comune tra i due paesi. Tuttavia, la maggior parte degli analisti ora concorda sul fatto che la questione del confine non è il cuore del problema. Per alcuni analisti il conflitto è essenzialmente economico e provocato dalla decisione dell'Eritrea di coniare la sua moneta.[7] Per altri, la questione centrale è strategica, in quanto l'Etiopia si ritrovò senza sbocchi al mare quando l'Eritrea conquistò l'indipendenza e cominciò a fare affidamento sull'accesso ai porti eritrei. Per altri ancora, il conflitto è stato scandito dalle logiche di politica interna dell'Etiopia, o dall'espansionismo dell'Eritrea. Nel luglio 1999 fu provvisoriamente concordato un cessate il fuoco tra i due paesi, sebbene debbano ancora essere concordate le procedure dettagliate del ritiro e del risarcimento.

Le comunità di rifugiati dell'Eritrea
È all'interno di queste trasformazioni in Eritrea che questo articolo analizza la trasformazione delle comunità di rifugiati dell'Eritrea, focalizzandosi su quei rifugiati che fuggirono durante la lotta per l'indipendenza e cercarono asilo in Europa (ed anche nell'America del nord). Molti rifugiati vennero anche costretti a migrare nei paesi vicini, specialmente in Sudan.[8] Al contrario, dal conflitto in corso sono stati generati relativamente pochi rifugiati eritrei (od etiopici), benché sia stato stimato che dall'inizio del conflitto sono stati espulsi dall'Etiopia più di 60.000 eritrei. Inoltre, circa 250.000 eritrei delle zone di confine sono diventati degli sfollati.[9]
Non esistono dati accurati sulla grandezza della popolazione eritrea rifugiata in Europa o in America del nord. La ragione principale è che all'arrivo essi vennero registrati nella maggior parte dei paesi ospitanti come "etiopici", e ben pochi censimenti hanno già disaggregato i rifugiati eritrei dai rifugiati etiopici. Un indicatore sono le statistiche del voto del referendum per l'indipendenza del 1993. Stando a questi dati, un totale di 84.370 voti vennero dati da eritrei al di fuori dell'Eritrea.[10] Essi indicano che i più significativi paesi ospitanti dei rifugiati eritrei sono l'Arabia Saudita (37.785), gli USA e il Canada (14.941) e la Germania (6.994). La maggior parte delle fonti non mettono in dubbio le affermazioni della Commissione costituzionale eritrea che il risultato del referendum superò il 98% a favore dell'indipendenza.[11] Nondimeno, questi dati quasi sicuramente sottostimano significativamente la reale grandezza della popolazione dei rifugiati eritrei, perché essi riguardano solamente gli eritrei ammessi al voto, cioè i maggiori di 18 anni. Inoltre, i dati ora sono vecchi di sei anni, e come viene discusso in maggior dettaglio nella sezione seguente, la maggior parte dei rifugiati eritrei sono rimasti all'estero.
In Europa ed America del nord si è assistito a tre ondate principali di rifugiati eritrei durante la lotta per l'indipendenza. La prima fu a metà degli anni '70, e coincise con la deposizione di Haile Selassie e l'ascesa al potere del DERG (comitato militare) in Etiopia nel 1974. Corrispondenti riferiscono che il DERG trasformò l'aggressione discontinua nei confronti degli eritrei in imprigionamenti e persecuzioni sistematici. Molti eritrei inizialmente fuggirono in Sudan, da cui programmi di reinsediamento li condussero in vari paesi durante la metà degli anni '70, inclusi gli USA, il Canada, la Germania, la Gran Bretagna e la Svezia. La seconda ondata avvenne nell'anno successivo alla cosiddetta Campagna della Stella Rossa, che lanciò il più vasto attacco da parte dell'Etiopia durante la lotta, e coinvolse circa 90.000 soldati etiopici.[12] L'ultima ondata principale arrivò alla fine degli anni '80, quando il FPLE lanciò una sostenuta serie di attacchi che culminarono nel 1991 con la vittoria. Molti eritrei che arrivarono in questo momento giunsero come "minori non accompagnati" (cioè bambini non accompagnati di età inferiore ai 18 anni).

Dal conflitto all'indipendenza: la decisione di non tornare e la certezza dello status nei paesi ospitanti
Durante gli anni euforici immediatamente successivi all'indipendenza era ampiamente previsto che la maggior parte degli eritrei all'estero sarebbe tornata a casa. Circa otto anni dopo, è chiaro che ciò non si è verificato. Gli unici dati attendibili sul ritorno in Eritrea dall'Europa arrivano dalla Germania, dove dal 1993 è in vigore un programma formale di rimpatrio per gli eritrei, che include una serie di generosi incentivi.[13] Fino alla fine di luglio 1999, 242 individui sono ritornati in patria sotto gli auspici del programma, rispetto a una popolazione totale presente in Germania di circa 25.000 persone. Sebbene il programma sia restrittivo, e riguardi principalmente eritrei qualificati, le comunità eritree in Germania ritengono che solo pochi altri sono ritornati in patria in modo permanente. Analogamente, rimpatriati ad Asmara dalla Gran Bretagna, dagli USA, dal Canada, dalla Francia e dalla Svezia riferiscono che non più di cinquanta persone sono tornate da ciascuno di questi paesi.

Gli ostacoli al ritorno
La maggior parte degli eritrei in Gran Bretagna e in Germania mantiene ancora un "sogno di ritornare". Ma una serie di ostacoli pratici rende impossibile che questo sogno si realizzi nel prossimo futuro. La spiegazione ripetuta più spesso durante le interviste fa riferimento all'educazione dei bambini. Probabilmente è una funzione dei tempi di arrivo dei rifugiati eritrei il fatto che in molti casi i loro bambini erano in età scolare al momento dell'indipendenza. Sebbene ci sia una scuola internazionale ad Asmara, le sue rette sono proibitive, e in altre scuole la lingua d'istruzione fino al sesto grado [5a elementare] è il tigrino. Oltre a questi argomenti specifici, molti genitori hanno parlato più in generale dell'effetto scombussolante che comporterebbe il riambientarsi dei loro bambini.
Un altro ostacolo preciso a cui si fa spesso riferimento è la scarsità di alloggi ad Asmara. Con l'indipendenza tutta la terra in Eritrea è stata nazionalizzata, e il governo dell'Eritrea ha posto forti restrizioni a un ulteriore sviluppo

di Asmara, nella speranza di potere decentrare lo sviluppo. L'entrante sindaco di Asmara, che assunse il suo incarico nel settembre 1999, ha ammesso durante un'intervista che questa politica è stata un disincentivo al ritorno. Un effetto è stato che gli affitti e i prezzi delle case sono attualmente al di sopra del livello dei salari anche dei dipendenti statali con più anni di anzianità (ne ho incontrato molti che vivono negli hotel). Ironicamente, le uniche persone che sembrano in grado di sostenere l'acquisto di una casa nell'ambito dei pochi sviluppi edilizi ad Asmara sono gli eritrei che vivono all'estero e che le comprano come case per le vacanze.
Mentre queste due spiegazioni sono spesso state ripetute durante le discussioni, esse si combinano con una gamma di altri ostacoli. Alcuni si riferiscono, in modo simile, alle condizioni in Eritrea, quali i bassi salari, l'assenza di assistenza sociale e la scarsità di un'affidabile assistenza sanitaria. Altri sono concentrati nei paesi ospitanti, e includono debiti – spesso fatti da persone che, ironia della sorte, hanno chiesto dei prestiti per l'educazione superiore al fine di ritornare in patria da istruiti dopo l'indipendenza. Guardando al lungo periodo, molti di coloro che hanno risposto sono profondamente consapevoli che dopo il pensionamento beneficeranno di programmi pensionistici, che non potranno venire trasferiti interamente in Eritrea.
«Andava tutto bene fintanto che non ho incontrato la madre di una mia compagna di scuola al mercato. Ha cominciato a piangere e ad urlarmi contro. Ha detto che lei aveva perso la sua unica figlia nella guerra, mentre io ero in Germania a farmi un'educazione, ad andare a letto con gli uomini e a guidare Mercedes» (Nigisti, Asmara).
Come testimonia la storia di Nigisti, ci possono anche essere ostacoli sociali al ritorno in patria. Tuttavia, Nigisti stessa ha sottolineato che anche ora, dopo un anno che è tornata ad Asmara, questa resta l'unica chiara espressione di risentimento di cui ha fatto esperienza. In contrasto con Nigisti, che ritornò in patria con suo marito, Tsuhainesh ritornò ad Asmara dalla Gran Bretagna come donna sola. Dopo soli sei mesi ritornò in Gran Bretagna. Parlò di un «sistema patriarcale insopportabile», in cui era disapprovata per il fatto di non essere sposata, in cui non aveva amiche nubili e non poteva stabilire amicizie platoniche con gli uomini, e in cui sperimentò una discriminazione almeno informale nel mercato del lavoro.
Sebbene gli eritrei in patria e all'estero mostrino una notevole coesione nel sostegno all'attuale governo (il FPLE che si è ribattezzato Fronte popolare per la democrazia e la giustizia [PFDG]) sarebbe ingenuo negare che esistono gruppi d'opposizione. Potrebbero anche esistere ostacoli politici al ritorno in patria dei loro membri. In genere, i gruppi d'opposizione sono cresciuti insieme intorno all'ideale politico del Fronte di liberazione dell'Eritrea (FLE) e/o all'ideale religioso dell'islam. Entrambi i gruppi sostengono che se ritornassero in patria sarebbero repressi o perseguitati, sebbene tali osservazioni siano categoricamente negate da funzionari governativi ad Asmara, e non sembrano basati su nessuna esperienza in particolare. Tuttavia, degli ostacoli percepiti possono essere altrettanto potenti degli ostacoli reali al ritorno in patria.

La certezza dello status nei paesi ospitanti
Tali ostacoli al ritorno sono stati attenuati, per la maggior parte degli eritrei, da uno status certo nei paesi ospitanti. Il fatto che molti eritrei che fuggirono in Europa e in America del nord abbiano visto riconosciuto il loro status di rifugiati dipende in parte dalla lunghezza della lotta per l'indipendenza dell'Eritrea. Coloro che arrivarono con la prima "ondata" descritta precedentemente si videro garantito automaticamente lo status di rifugiati nell'ambito dei programmi di reinsediamento. Sebbene questi programmi siano finiti quasi tutti verso la metà degli anni '80, l'arrivo della seconda "ondata" coincise con un periodo di relativa generosità nei confronti dei rifugiati, e la maggior parte ha riferito di aver ricevuto lo status di rifugiato entro un anno dall'arrivo.
L'unico gruppo su cui regna ancora l'incertezza sono i minori non accompagnati che arrivarono con la terza "ondata". Mentre ai minori non accompagnati si tende a permettere di restare fino all'età di 18 anni, si è sviluppato un dibattito, in particolar modo in Germania, sull'opportunità o meno di chiedere a coloro che sono diventati diciottenni dopo l'indipendenza di ritornare in Eritrea (dopo il conflitto attuale).
Il fatto che a quegli eritrei che ricevettero lo status di rifugiati sia stato permesso di rimanere anche dopo che era diventato sicuro ritornare nel paese d'origine dipende anche dal momento del loro arrivo. In alcuni casi, gli eritrei hanno trascorso nei paesi ospiti periodi abbastanza lunghi per ottenere il diritto alla cittadinanza (le condizioni e il periodo di residenza richiesto variano da paese a paese). Altri hanno ottenuto la cittadinanza col matrimonio. Nella maggior parte dei casi, tuttavia, gli eritrei hanno ancora lo status di rifugiati. Il loro status fu garantito tuttavia in un periodo in cui lo status di rifugiato nella maggior parte delle nazioni industrializzate conferiva *de facto* (se non *de jure*) ai rifugiati il diritto alla residenza permanente.[15] Ciò contrasta con le tendenze contemporanee nell'Unione europea e negli USA di garantire alle persone costrette a trasferirsi forzatamente solo la "protezione temporanea", sul presupposto che queste ritorneranno quando le condizioni saranno sicure.[16]

L'indipendenza 1991–1997: l'evoluzione dei legami con le comunità e il paese d'origine
La decisione della maggior parte degli eritrei di non ritornare dopo l'indipendenza ha fornito i requisiti geografici per la loro transizione in comunità transnazionali. Tuttavia la maggior parte della letteratura sui rifugiati che restano nei paesi ospitanti nonostante che le condizioni per ritornare siano migliorate si uniforma a quello che è stato descritto come il "modello della cittadinanza", focalizzato sull'integrazione e sulla transizione dei rifugiati in "minoranze etniche".[17]
La letteratura sulle comunità transnazionali pone in discussione questo modello, anche se solo raramente nel caso dei rifugiati. Per esempio, il "modello post-nazionale" sostiene che gli immigrati possono trascendere il singolo stato-nazione, sottraendosi così alla sua egemonia.[18] Uno dei modi in cui ciò può accadere è attraverso l'intensificazione da parte dei migranti dei legami di lungo periodo con le comunità e i paesi d'origine e attraverso il mantenimento delle identità di questi luoghi, producendo così identità "ibride" o "transnazionali" nei paesi ospitanti.[19] Concentrandosi sullo sviluppo di tali legami, questa sezione dimostra come il "modello post-nazionale" fornisce una spiegazione molto più precisa del "modello della cittadinanza" circa l'evoluzione delle comunità eritree a partire dall'indipendenza.

I legami con le comunità d'origine
Dei 44 eritrei intervistati in Gran Bretagna e Germania, 42 hanno parenti stretti (definiti nell'ambito della ricerca come

genitori, sposi, fratelli e sorelle, discendenti) che vivono in Eritrea. Quasi tutti mantengono costanti contatti coi loro parenti (via telefono, lettere e in alcuni casi anche attraverso la posta elettronica). 30 su 42 sono tornati in Eritrea per far visita ai parenti durante gli ultimi due anni precedenti le interviste (molti avevano pianificato il viaggio per l'estate del 1998, ma lo hanno cancellato a causa del conflitto). In realtà, il ministero del Turismo ad Asmara stima che circa 40.000 eritrei provenienti dall'Europa e dall'America del nord visitino l'Eritrea ogni anno.

Se la parentela è un motivo per il mantenimento di queste reti transnazionali, un motivo alrettanto importante è rappresentato dagli obblighi sociali relativi alla famiglia estesa. 40 dei 42 intervistati con parenti stretti in Eritrea riferirono di aver spedito rimesse alle loro famiglie, sia occasionalmente, sia in alcuni casi regolarmente, soprattutto sotto forma di contanti, ma anche sotto forma di abiti ed altri regali. Il consulente economico del presidente dell'Eritrea stima che ogni anno le rimesse degli eritrei all'estero ammontano a 300 milioni di dollari.

Un terzo motivo per approfondire i legami con le comunità di origine riguarda lo status. Per la maggior parte dei progetti pubblici in Eritrea, si richiede ai membri della comunità locale – o agli altri beneficiari diretti – di contribuire, e questi, a loro volta, si rivolgono spesso ai parenti all'estero per un aiuto a rispettare i pagamenti. Con i loro contributi, gli eritrei della diaspora possono elevare il loro status sia all'interno della comunità in cui vivono, sia nelle loro comunità d'origine. Forse l'esempio più spettacolare di questo processo si trova in un piccolo villaggio appena fuori dalla città di Decamerè, detto Mai Edaga, dove una donna eritrea che vive a Jedda, Arabia Saudita, da sola ha pagato un milione di nakfa (circa 70.000 sterline inglesi) per la costruzione di una nuova moschea. Quando la intervistai a Mai Edaga nel 1999, il suo status nel villaggio era evidente, e mi disse che aveva guadagnato il rispetto sia degli eritrei sia degli arabi – soprattutto gli uomini – anche a Jedda.

Oltre ai legami con comunità d'origine specifiche, si sono sviluppati gradualmente anche legami tra gli eritrei all'estero e la più vasta comunità in Eritrea. Il legame più importante è stato creato attraverso il gruppo di discussione via posta elettronica DEHAI. Il gruppo è stato fondato nel 1992 da cinque eritrei negli USA. Nel 1998 gli iscritti erano cresciuti a 4.000, ogni mese venivano spedite una media di 523 e-mail, e le e-mail venivano lette più di 80.000 volte al mese. Inizialmente l'iscrizione a DEHAI era concentrata nella costa occidentale degli USA, ma dopo un anno i suoi iscritti erano distribuiti tra USA, Canada e Europa. In Eritrea l'accesso e-mail resta molto limitato – uno dei fondatori di DEHAI, che ora gestisce un server e-mail in Eritrea, stima che non più di 200 persone abbiano accesso a DEHAI. Tuttavia, i quotidiani pubblicati in Eritrea stanno usando sempre di più DEHAI come fonte d'informazione. Poiché molti di questi pubblicano in tigrino, il loro intervento in effetti supera le restrizioni imposte sia dall'accesso all'e-mail, sia dall'uso dell'inglese come lingua principale di DEHAI.

I legami con il paese d'origine

Sono degni di nota i legami sviluppatisi tra i rifugiati e lo stato eritreo a partire dall'indipendenza. Uno di tali legami è economico. Dall'indipendenza a ogni eritreo adulto della diaspora è stato chiesto di pagare allo stato eritreo il 2% del suo reddito annuale. Questo tasso vale per l'intera diaspora, e include i disoccupati e tutte le categorie sociali. Anche se è volontaria, tutti gli intervistati in questa ricerca hanno affermato di pagare questo contributo, e nessuno – neanche coloro che sono in aperta opposizione con il FPDG – sembrava risentito per il pagamento. La maggior parte degli eritrei vedono la tassazione non come un peso, ma piuttosto come un dovere nei confronti della loro patria. Quando chiesi a un intervistato (Taza, a Berlino) se aveva mai pensato di mancare a un pagamento, egli rispose: «No, perché allora dichiarerei che non sono un eritreo».

Gli eritrei della diaspora hanno anche sviluppato legami politici con lo stato in Eritrea. L'esempio più ovvio di tali legami fu la partecipazione nel 1993 al referendum per l'indipendenza a cui si è fatto riferimento precedentemente. Dopo il referendum, essi vennero ampiamente coinvolti anche nella stesura della Costituzione eritrea, e nella sua ratifica nel 1997. La diaspora ha avuto una rappresentanza formale nell'Assemblea del Comitato costituzionale, pari a 6 membri sui 50 dell'Assemblea. Tre bozze distinte vennero fatte circolare tra le comunità eritree all'estero (così come in Eritrea), e in ogni occasione venne richiesto un commento e fu incorporato nella bozza successiva. Secondo il presidente dell'Assemblea, il contributo della diaspora fu centrale sia al processo costituzionale, che alla formulazione finale di molte parti della Costituzione.

Identità "transnazionali"

Malgrado lo sviluppo di legami economici e politici con lo stato eritreo, molti eritrei della diaspora sentono che il governo si è deliberatamente distaccato da loro a partire dall'indipendenza. Ritengono che il governo ha considerato i loro contributi economici come puramente funzionali e la loro partecipazione al referendum e alla costituzione come semplici formalità. Ritengono quindi che è stata loro negata l'opportunità di partecipare pienamente allo sviluppo del nuovo stato. Questi sentimenti possono essere meglio compresi nel contesto della cooperazione molto stretta tra il FPLE e la diaspora durante la guerra. Attraverso un sistema di "organizzazioni di massa", gli eritrei della diaspora vennero mobilitati dal FPLE per fare campagne, per aumentare la consapevolezza pubblica nei paesi ospitanti e per raccogliere denaro per sostenere i costi della guerra e dei soccorsi e dei servizi sociali nelle aree liberate.

In buona parte queste percezioni sono esatte. Rappresentanti governativi ammettono che dopo l'indipendenza incoraggiare l'autonomia della diaspora è diventata una politica esplicita: «Quando ottenemmo l'indipendenza, all'improvviso sembrò che non ci fosse nessun bisogno di mobilitare la diaspora. La nostra posizione era che essi dovessero andare avanti per la loro strada – se volevano dare il loro contributo dovevano venire a casa» (Portavoce del ministero degli Affari Esteri, Asmara).

Il modo più evidente in cui si verificò questo distacco fu attraverso la chiusura degli uffici politici del FPLE nei principali paesi ospitanti la diaspora immediatamente dopo l'indipendenza nel 1991. Al loro posto vennero create organizzazioni delle comunità locali. La politica formale del governo fu che tutti gli eritrei che intendevano tornare sarebbero stati accolti, e quelli che decidevano di non farlo dovevano rifocalizzare le loro energie sul loro futuro nei paesi che li ospitavano. Il governo chiuse anche tutti gli uffici all'estero dell'Associazione di *relief* eritrea (ERA), una ONG fondata dal FPLE durante la lotta, con l'eccezione dell'ufficio inglese che

si è registrato in Inghilterra come un istituto di beneficenza indipendente.
Circa la politica del governo si possono suggerire una serie di ragioni. La più benevola è che il governo riconobbe che molti eritrei della diaspora avevano fatto sacrifici davvero significativi – del loro tempo libero e dei loro soldi – durante la lotta per l'indipendenza, e che ora avrebbero dovuto essere incoraggiati a proseguire con le loro vite personali. Tuttavia è ugualmente vero che il governo era interessato ad evitare le critiche provenienti dall'interno della diaspora. Esisteva anche un senso di delusione – tradimento sarebbe troppo forte – per il fatto che molti eritrei avevano scelto di non tornare in patria e, come risultato, una determinazione a non coinvolgerli troppo nel determinare il futuro dello stato.
Come conseguenza dell'atteggiamento del governo nei confronti degli eritrei della diaspora, molti di loro hanno sviluppato relazioni contraddittorie con lo stato. Da una parte essi hanno mantenuto legami, soprattutto attraverso contributi economici e partecipazione politica; dall'altra parte, e in particolare se si tiene conto del loro impegno nella lotta per l'indipendenza, si sentono abbandonati dallo stato per proseguire le loro vite nei paesi ospitanti. Forse non è sorprendente in questo contesto scoprire che molti eritrei dichiarano di avere identità confuse o miste, le quali inoltre si conformano ai ritratti delle "identità transnazionali": «Pago le tasse in Inghilterra e in Eritrea, voto in Inghilterra e in Eritrea – ma immagino di non sentire di essere né inglese né eritreo» (Amanuel, Londra).

Dalla pace al conflitto: l'istituzionalizzazione della diaspora da parte dello stato eritreo

Con l'inizio del nuovo conflitto, il governo dell'Eritrea ha cercato di sviluppare nuovamente legami più stretti con la diaspora. Durante lo scorso anno, dall'inizio del conflitto, ciò si è verificato principalmente in tre modi, e resta un processo in corso. Primo, il governo si è mosso per riaprire gli uffici politici nei principali paesi della diaspora (USA, Germania e Arabia Saudita), e si è deciso che i membri anziani del governo verranno inviati in questi uffici. In altri paesi ospitanti il ministero degli Affari Esteri ha insediato ambasciate e consolati per eseguire censimenti all'interno della diaspora, per stabilire un profilo demografico e soprattutto un profilo delle competenze e delle qualifiche all'interno della diaspora. Secondo, la rete dell'ERA è stata anch'essa rivitalizzata, sebbene attraverso una serie di nuovi nomi (Eritrean Development Fund negli USA, Eritrea Hilfswerk in Germania e Citizens for peace in Canada).
Terzo, il governo ha iniziato una campagna d'informazione all'interno della diaspora. Un metodo è stato quello delle visite di rappresentanti governativi nei paesi ospitanti; un rappresentante autorevole del ministero della Giustizia fece ritorno ad Asmara nel luglio 1999 dopo un tour di un mese in sei paesi d'Europa e America del nord, e in luglio il segretario generale del FPDG partecipò al festival eritreo di Francoforte. Durante queste visite sono stati tenuti dei seminari nei centri delle comunità eritree, dove gli eritrei sono stati invitati a fare domande e a fornire commenti. In un'altra iniziativa mirata ad "aprire" il governo alla diaspora, il ministero dell'Informazione ha cominciato a spedire regolarmente informazioni e a rispondere alle domande via DEHAI.
Nella sua analisi dei tentativi dello stato messicano di sviluppare legami con gli immigrati messicani negli USA, Robert C. Smith caratterizza il processo come un' "istituzionalizzazione" della diaspora. Egli suggerisce tre ragioni. Una ragione è semplicemente quella di attingere alla ricchezza dei migranti, la seconda è quella di cercare di stabilire un controllo sui legami politici autonomi che sono cresciuti tra la società civile in Messico ed i migranti, e la terza è quella di «...convogliare, cooptare e riorganizzare le energie affievolite dei messicani negli Stati Uniti».[20] L'analisi di Smith fornisce una chiave di lettura utile a spiegare perché il governo dell'Eritrea sta cercando attualmente di "istituzionalizzare" la diaspora.

Contributi finanziari

Il contributo finanziario della diaspora è necessario non solo per aiutare a pagare i costi crescenti di un esercito impegnato in un conflitto prolungato, ma anche per fornire aiuti e assistenza a quegli eritrei che sono stati espulsi dall'Etiopia dall'inizio del conflitto, agli sfollati in Eritrea e ad almeno altre 250.000 famiglie colpite in altri modi dalla guerra, per esempio attraverso l'assenza dei membri produttivi del nucleo familiare.[21] La dipendenza dell'Eritrea dalla diaspora è stata esacerbata dal profondo sospetto del governo nei confronti degli aiuti stranieri.
Il governo ha cercato contributi finanziari della diaspora in una serie di modi. Direttamente, sono stati aumentati i contributi già richiesti della diaspora. Attualmente è richiesto agli eritrei in Inghilterra di contribuire con una sterlina aggiuntiva al giorno, più un pagamento annuale di 500 sterline straordinario per il 1999. In Germania, nel dicembre 1998 il tasso del 2% fu aumentato al 10% per un mese, è stato chiesto un pagamento straordinario di 1000 marchi tedeschi e di contribuire con 30 marchi tedeschi aggiuntivi al mese.
All'inizio del 1999, come ulteriore misura per raccogliere denaro, il governo emise titoli per la prima volta in Eritrea. Ve ne sono sette tipi, che variano per durata dai 3 ai 10 anni, e per costo dai 300 ai 1000 dollari americani. In base alla data di scadenza, i tassi d'interesse variano dal 3,5% al 3,69%. Il Consigliere economico del presidente ha stimato nel luglio 1999 che sono stati già comprati circa 20 milioni di dollari americani valevoli in titoli in America del nord, 20 milioni di dollari americani in Europa e 15 milioni di dollari americani in Medio Oriente.

Il controllo dei legami politici autonomi

La crescente importanza di DEHAI e il crescente accesso in Eritrea all'informazione del gruppo di discussione e-mail, costituisce una sfida alla capacità del governo di esercitare il controllo politico sui propri cittadini in patria e all'estero. Gli archivi di DEHAI forniscono due buoni esempi. Il primo è accaduto nel marzo 1999, quando, come riconosciuto da tutti gli osservatori internazionali, l'Eritrea subì dall'Etiopia una pesante sconfitta al confine di Badime. Il governo dell'Eritrea non ha mai riconosciuto formalmente questa sconfitta, tuttavia immediatamente dopo Badime DEHAI registrò il suo più alto numero di e-mail di ogni altra singola settimana dal suo inizio, tutti del tipo "stiamo perdendo la guerra?".
Nel secondo esempio, le critiche degli eritrei all'estero influenzarono realmente la politica del governo. Nel marzo 1998, una giornalista francese, Ruth Simon, che allora era l'inviata per un'agenzia di stampa francese, fu imprigionata ad Asmara dopo aver scritto degli articoli che criticavano la condotta del governo nel nuovo conflitto con l'Etiopia. Il suo

imprigionamento si tramutò in un intenso periodo di dibattito e di critica su DEHAI. Un autorevole esponente del ministero della Giustizia durante un'intervista nel 1999 mi disse che la critica del DEHAI ha costituito un importante fattore nella decisione di rilasciare la giornalista dopo due settimane.
Così come è stato rinvenuto nello studio di caso di Smith sul Messico, pare che un'altra ragione per cui il governo dell'Eritrea si sta impegnando di nuovo con la diaspora sia il tentativo di influenzare – se non controllare – le critiche provenienti dall'interno della diaspora, che ha la potenzialità di influenzare la gente anche in Eritrea. Ciò è particolarmente importante nel contesto dell'attuale conflitto, in cui si è dimostrato che la propaganda è un'arma cruciale per lo stato eritreo, in particolar modo nell'unire gli eritrei contro ciò che viene dipinto come un'aggressione da parte della contigua Etiopia. Nel lungo periodo, vi sono già stati dei segnali su DEHAI che gli eritrei della diaspora intendono dare voce alle loro critiche su argomenti quali l'atteggiamento del governo nei confronti della libertà di stampa e di parola e i continui ritardi nel tenere elezioni democratiche multipartitiche.

Convogliare le energie della diaspora
Una terza ragione per "impegnarsi di nuovo" con gli eritrei della diaspora è stata quella di mobilitarli come veicolo per rappresentare e sostenere nei paesi ospitanti la causa dell'Eritrea nell'attuale conflitto. Il modo principale in cui ciò è stato fatto è attraverso le collette finanziarie. Formalmente, la rete dell'ERA è stata rivitalizzata in primo luogo per raccogliere denaro tra le ONG dei paesi ospitanti. In Inghilterra, per esempio, ERA sta pianificando attualmente una campagna nazionale. In modo meno formale, molte organizzazioni locali di comunità eritree hanno raccolto denaro ospitando eventi come concerti e recite di poesia, così come organizzando collette di strada. A livello individuale molti intervistati hanno organizzato mercatini delle pulci e vendte ambulanti di beneficenza nel vicinato o nelle scuole locali. Oltre a spedire denaro direttamente in Eritrea, ci sono stati molti casi in cui gli eritrei hanno usato il denaro raccolto anche per comprare medicinali da spedire in patria.
Gli eritrei della diaspora hanno avuto meno successo nel dare voce alla causa eritrea esercitando una pressione politica sui governi ospitanti, o con i tentativi di portare a conoscenza del conflitto le popolazioni e i media dei paesi ospitanti. Il 26 marzo 1999 una serie di dimostrazioni per la pace ebbero luogo in svariate città dell'Europa e del nord America. A Francoforte la marcia attrasse solo 200 eritrei (su una popolazione locale di circa 10.000), e non ricevette nessuna attenzione da parte dei media. Resoconti da altre tre città in Germania indicano che le marce non ebbero maggiore successo.
Negli ultimi mesi in Inghilterra svariate organizzazioni di comunità eritree hanno proposto di sottoscrivere una petizione al governo inglese, ma questa petizione deve essere ancora prodotta e fatta circolare per la firma.
Sembra che le comunità eritree negli USA siano generalmente meglio organizzate di quelle presenti in Europa, e recentemente è stata lanciata una campagna epistolare su un sito web eritreo. Questo sito identifica automaticamente il nome e l'indirizzo del membro del congresso locale, e permette di scaricare e firmare una lettera che chiede di fare pressione sull'Etiopia affinché risarcisca gli eritrei che sono stati espulsi.

Da rifugiati a comunità transnazionali?
Prendendo come struttura analitica le trasformazioni avvenute in Eritrea, questo articolo ha cercato di illustrare la transizione delle comunità di rifugiati eritrei in comunità transnazionali. Questo percorso ha suggerito che vi sono stati tre processi cruciali in questa transizione: la decisione di non rimpatriare e la certezza dello status di rifugiati nei paesi ospitanti; l'intensificarsi dei legami con le comunità e i paesi d'origine che hanno stimolato lo sviluppo di "identità transnazionali"; e i tentativi da parte dello stato eritreo di "istituzionalizzare" la diaspora.
Nell'introduzione, è stato proposto di incorporare i rifugiati nella corrente principale degli studi delle comunità transnazionali. Tuttavia, se questo specifico caso di studio deve sostenere un progetto più ampio, bisogna considerare tre requisiti. Primo, in che misura questi processi di transizione hanno riguardato tutti gli eritrei della diaspora? Secondo, in che misura ci si può aspettare che essi riguardino altre comunità di rifugiati? E terzo, in che misura questa è una transizione permanente, oppure i "transnazionali" potrebbero trasformarsi in rifugiati?

Le differenze tra gli eritrei nella diaspora
Non sarebbe corretto sostenere che tutti gli eritrei si sono "trasformati" da rifugiati in "transnazionali", e l'articolo ha fatto cenno a diverse ragioni. In modo evidente, per esempio, gli ostacoli al ritorno in Eritrea riguardano alcuni rifugiati più di altri. Si è visto come gli ostacoli sono stati particolarmente forti per coloro che hanno bambini piccoli, per quelli privi di fondi sufficienti per comprare una casa ad Asmara, per le giovani donne single e per gli eritrei dell'opposizione al FPDG. Come corollario, non tutti gli eritrei o le eritree hanno uno status garantito nel paese ospite. In particolare, in Germania sono stati sollevati dei dubbi circa la sicurezza a lungo termine di quegli eritrei che arrivarono come minori non accompagnati all'inizio degli anni '90.
Variazioni simili possono essere identificate negli altri due processi della transizione. È stato messo in evidenza come l'intensificarsi dei legami con le comunità di origine sia motivato dalla parentela, dagli obblighi sociali e dallo status. Chiaramente, tuttavia, tali motivazioni sono valide per quegli eritrei che in realtà hanno dei parenti che vivono ancora in Eritrea.
In modo simile, anche se ogni intervistato coinvolto in questa ricerca ha sostenuto di pagare regolarmente i contributi allo stato eritreo e di aver partecipato ai processi politici del referendum e della costituzione, la maggior parte degli intervistati sanno anche di altri eritrei che non hanno mantenuto questi legami con lo stato.
Esistono certamente casi di eritrei di cui non si può dire che abbiano sviluppato "identità transnazionali", che stanno progettando concretamente di far ritorno in Eritrea, o che hanno "abbandonato" psicologicamente la loro identità eritrea. È anche chiaro e comprensibile che gli sforzi del governo di "istituzionalizzare" gli eritrei della diaspora si siano concentrati specificatamente sui sostenitori politici. D'altra parte, non sono solo gli oppositori politici ad avere occasionalmente posto resistenza alle politiche del governo. Molti eritrei non sono semplicemente in grado di affrontare i pagamenti straordinari che vengono loro richiesti, e si sono risentiti profondamente per il modo in cui il governo ha reso palese il loro insuccesso economico nei paesi ospitanti.

L'applicabilità ad altre comunità di rifugiati

Vale anche la pena di considerare in quale misura ci si possa aspettare di trovare i tre processi di transizione tra altre comunità di rifugiati. È chiaro che il rimpatrio dei rifugiati si è spesso dimostrato una soluzione molto più difficile da raggiungere di quanto non ci si aspetti di solito.[22] Sebbene il bassissimo tasso di ritorno che si è verificato tra gli eritrei possa essere insolito, la decisione generale della maggioranza di non ritornare in patria almeno nel breve-medio termine non è insolita, in particolare tra le comunità di rifugiati nelle nazioni industrializzate.

Così come gli eritrei, la maggior parte delle comunità di rifugiati che arrivarono nelle nazioni industrializzate prima degli anni '90 hanno anch'esse visto garantito il loro status di rifugiati in questi paesi ospitanti. Tuttavia, in questi paesi si è sviluppata una nuova tendenza a riformare il regime dell'asilo in modo tale che, piuttosto che conferire diritti di residenza permanenti, la protezione diventi temporanea. La protezione temporanea può portare all'aumento dei ritorni tra le comunità "rifugiate" e di conseguenza indebolire il loro potenziale di evoluzione in comunità transnazionali. È certamente vero che molti "rifugiati" kosovari albanesi a cui venne garantita la protezione temporanea in stati dell'Unione europea sono già tornati in Kosovo. Dall'altro lato, la maggior parte dei bosniaci, ai quali vennero garantite varie forme di "protezione temporanea" nell'Unione europea, non hanno fatto ritorno, e in effetti molti hanno cercato di garantirsi uno status più stabile.[23] Tuttavia, e a seconda della prospettiva di ciascuno sullo studio del "transnazionalismo", l'indebolimento della possibilità per i rifugiati di trasformarsi in comunità transnazionali potrebbe aggiungersi alla crescente lista di critiche verso la protezione temporanea.[24]

Una generale scarsità di ricerche rende difficile valutare il grado in cui anche altre comunità di rifugiati mantengono legami con le loro comunità e col loro paese d'origine. Studi di casi specifici potrebbero sostenere l'affermazione che esse lo fanno: il comportamento dei rifugiati cubani e nicaraguensi riguardo alle rimesse,[25] i legami politici con i conflitti in corso nei loro paesi d'origine dei richiedenti asilo tamil in Svizzera[26] e dei rifugiati curdi in Inghilterra e Finlandia.[27] Più in generale, tali studi sembrerebbero contraddire l'assunto ricorrente nella letteratura sui rifugiati, «...che essere sradicati e rimossi da una comunità nazionale significa automaticamente perdere la propria identità, le proprie tradizioni e la propria cultura».[28] In un appello per una futura ricerca su questo argomento, Daniele Joli afferma che «...il modello dei rifugiati di formazione del gruppo e di interazione sociale con la società d'accoglienza deve essere esaminato in relazione alla loro posizione all'interno e nei confronti della struttura del conflitto nella società d'origine».[29]

Per la medesima ragione di mancanza di ricerca, è ugualmente difficile trarre conclusioni circa la dimensione in cui altri governi desiderano coinvolgere o "istituzionalizzare" i rifugiati della diaspora, perfino coloro che hanno scelto di non tornare in patria dopo la fine di un conflitto o di una lotta per l'indipendenza. Ovviamente un fattore cruciale sarà l'esito finale del conflitto, e le alleanze politiche dei rifugiati con il nuovo governo. Dove non esistono sostanziali ostacoli politici, sembra che non ci sia motivo per non affermare che per ragioni simili a quelle trovate nel caso eritreo – mobilitare contributi finanziari, controllare legami politici autonomi e indirizzare le energie della diaspora - altri stati possano anch'essi beneficiare dall'istituzionalizzazione dei rifugiati.

Da transnazionali a rifugiati?

La principale implicazione teorica di questo articolo è che potrebbe essere possibile immaginarsi le comunità di rifugiati e le comunità transnazionali come coesistenti su un unico continuum. La domanda che sorge è che se i rifugiati possono muoversi lungo questo continuum per "trasformarsi" in transnazionali, in che misura si può verificare la trasformazione nella direzione opposta lungo il continuum?

L'articolo ha fatto cenno a diversi modi in cui ciò potrebbe accadere per gli eritrei. Per esempio, elezioni multipartitiche in Eritrea potrebbero avere come risultato un governo che raccoglie meno sostegno tra gli eritrei della diaspora, riducendo così i legami tra questi e lo stato. Tuttavia, nel breve periodo il fattore più importante sarà la fine dell'attuale conflitto con l'Etiopia. È stato messo in evidenza come tra l'indipendenza e l'inizio del conflitto, il governo dell'Eritrea adottò una deliberata politica per "distanziare" o "disimpegnare" gli eritrei della diaspora. Molti rappresentanti governativi in retrospettiva sentono che questo è stato un errore, e che la diaspora avrebbe potuto utilmente essere coinvolta in modo più sistematico nel processo di ricostruzione postbellica. Ciò che rimane da vedere è se, e come, lo stato manterrà l'attuale livello di mobilitazione tra gli eritrei della diaspora dopo il conflitto, per concentrare i loro contributi sulle molteplici sfide che ancora restano.

Khalid Koser, Migration Research Unit, Department of Geography, University College London

traduzione dall'inglese di Elena Gardenghi

Note:

1- Il progetto è finanziato dal Programma di ricerca sulle comunità transnazionali dell'ESRC. Si tratta di uno studio comparato dell'Eritrea e della Bosnia, coordinato congiuntamente da University College London e da University of Sussex.
2- Cliffe and Davidson, 1988; Connell, 1997; Firebreace and Holland, 1984; Pateman, 1998.
3- Connell, 1997; Pateman, 1998.
4- Tesfagiorgis, 1993.
5- Minority Rights Group International, 1997.
6- McSpadden, 1999.
7- Clapham, 1998.
8- Bascom, 1998.
9- ERREC.
10- Referendum Commission of Eritrea, 1993.
11- Styan, 1993.
12- Connell, 1993.
13- Black et al., 1997.
14- Per garantire l'anonimato tutti i nomi usati in questo articolo sono pseudonimi.
15- Hathaway, 1997.
16- van Selm-Thorburn, 1998.
17- Portes and Rumbaut, 1990.
18- Kearney, 1995; Rodriguez, 1996.
19- Smith, 1998.
20- Smith, 1998, p. 224.
21- ERREC, 1999.
22- Koser and Black, 1999.
23- Koser et al., 1998.
24- Koser and Black, 1999.
25- Diaz-Briquets and Perez-Lopez, 1997.
26- McDowell, 1997.
27- Wahlbeck, 1999.
28- Malkki, 1995, p. 508.
29- Joli, 1995, p. 27.



Foto di Aniello Barone

Riferimenti bibliografici:

J. Bascom (1998), *Losing Place: Refugee Populations and Rural Transformations in East Africa*, Berghahn Books, Oxford

R. Black, K. Koser, M. Walsh (1997), *Conditions for the Return of Displaced persons from the European Union*, Final Report, office for official Publications of the European Communities, Luxembourg

C. Clapham (1998), *The Eritrea-Ethiopia Conflict*, in «Forced Migration Review», n. 2, p. 34

L. Cliffe and B. Davidson (1988), *The Long Struggle of Eritrea for Independence and Constructive Peace*, The Red Sea Press, Trenton, N.J.

D. Connell (1997), *Against All Odds: A Chronicle of the Eritrean Revolution*, The Red Sea Press, Trenton, N.J., 2nd edition

S. Diaz-Briquets and J. Perez-Lopez (1997), *Refugee remittances: conceptual issues and the Cuban and nicaraguan experiences*, in «International Migration Review», vol. 31, n. 2, pp. 411-447

Eritrean Relief and Refugee Commission (ERREC) (1999), *Briefing Note on Situation of the Emergency Relief Programme*, June

J. Firebrace and S. Holland (1984), *Never Kneel Down: Drought, Development and Liberation in Eritrea*, Spokesman, Nottingham

J. Hathaway, *Reconceiving International Refugee Law*, Martinus Nijhoff, The Hague 1997

M. Kearney (1995), *The local and the global: The anthropology of globalization and transnationalism*, in «Annual Review of Anthropology», n. 24, pp. 547-566

C. McDowell (1997), *A Tamil Asylum Diaspora*, Berghahn Books, Oxford

L. McSpadden (1999), *"Contradictions and control in repatriation: Negotiations for the return of 50.000 Eritrean refugees"*, in R. Black and K. Koser (eds), *The End of the Refugee Cycle? Refugee Repatriation and Reconstruction*, Berghahn Books, Oxford, pp. 69-85

Minority Rights Group International (1997), *Eritrea: Towards Unity in Diversity*, MRG, London

R. Pateman (1998), Eritrea: *Even the Stones are Burning*, The Red Sea Press, Trenton, N.J.

A. Portes and R.G. Rumbaut (1990), *Immigrant America: A Portrait*, University of California Press, Berkeley

Referendum Commission of Eritrea (1993), *Report on the Eritrean Referendum*, Ministry of Information, Asmara

N. Rodriguez (1996), *Autonomous migrations, transnational communities and the State*, in «Social Justice», vol. 23, n. 3

R.C. Smith (1998), *"Transnational localities: Community, technology and the politics of membership within the context of Mexico and US migration"*, in M.P. Smith and L.E. Guarnizo (eds), *Transnationalism from Below*, Transaction, New Brunswick, pp.196-237

B. Stein (1981), *The refugee experience: defining the parameters of a field of study*, in «International Migration Review», vol. 15, n. 1, pp. 320-330

D. Styan (1993), *"Eritrea 1993: The end of the beginning"*, in T. Allen (ed), *In Search of Cool Ground*, James Currey, London, pp. 80-95

G.H. Tesfagiorgis (1993), *Emergent Eritrea: Challenges of Economic Development*, The Red Sea Press, Trenton N.J.

J. Van Selm-Thorburn (1998), *Refugee Protection in Europe: Lessons of the Yugoslav Crisis*, Martinus Nijhoff, The Hague

A. Vasquez (1989), *"The process of transculturation: exiles and institutions in France"*, in D. Joly and R. Cohen (eds), *Reluctant Hosts: Europe and its Refugees*, Avebury, Aldershot, pp. 125-132

Ö. Wahlbeck (1999), *Kurdish Diasporas: A Comparative Study of Kurdish Refugee Communities*, Macmillan, Houndsmills

FOCUS Immigrazioni in Italia

Carla Pasquinelli

Il corpo delle altre: donne africane in Italia

L'immigrazione ci ha messo a contatto con abitudini non sempre facili da accettare e ancor meno da capire. Tra i tanti usi e costumi esotici arrivati nel nostro paese assieme agli immigrati quello che ha scatenato le reazioni più allarmate sono state le mutilazioni dei genitali femminili (MGF). Un argomento di cui la maggioranza degli italiani poco o niente sapeva fino a quando non se le sono improvvisamente ritrovate in casa. Nel 1997 una signora milanese denuncia il marito egiziano che in occasione di una vacanza al paese di origine ha fatto infibulare la figlia di 10 anni e che per questo reato, rubricato sotto la voce lesioni personali gravissime, verrà poi condannato a due anni di reclusione con il patteggiamento della pena. Da allora delle MGF si sono impadroniti i media che ne hanno dato una immagine minacciosa e disinformata.

Non sempre chi ne parla sembra essere infatti a conoscenza delle dimensioni che ha assunto il fenomeno in Italia: vengono diffuse cifre gonfiate sulle bambine a rischio nel nostro paese, raramente ci imbattiamo nel tono giusto, a prevalere è in molti casi una sindrome da intervento umanitario, che urta la sensibilità delle donne immigrate. Mentre nelle cronache dei giornali e nei dibattiti televisivi le MGF vengono descritte come una pratica barbara che la rende un facile bersaglio della intolleranza razzista pronta a cogliere ogni occasione per denunciare l'incompatibilità degli immigrati con il nostro sistema di vita.

Fino ad oggi né i media né le istituzioni sono stati in grado di darne un quadro che ne evidenziasse la complessità. Le MGF ci pongono infatti di fronte a una situazione estrema, a un conflitto normativo fondato sulla difficoltà di riuscire a rispettare contemporaneamente i diritti umani di una persona e la sua appartenenza a una cultura che prevede tra i suoi codici la possibilità di attentare all'integrità fisica dei suoi membri.

La presenza in Italia di donne che sono state sottoposte a una qualche forma di mutilazione dei propri genitali, si configura di fatto come una nuova questione sociale che richiede l'adozione di disposizioni specifiche sul piano di politiche pubbliche dirette a fronteggiare tale fenomeno. Questa specificità è emersa in primo luogo a livello delle strutture sanitarie che si sono trovate a far fronte a un'emergenza, dovuta al tipo di richieste, di patologie e di terapie per le quali il nostro personale medico e paramedico appare scarsamente attrezzato non solo dal punto di vista sanitario ma anche culturale. Ancora più complessa è la questione che si profila sul piano dei diritti di cittadinanza, dove a essere in gioco è il precario equilibrio tra tutela della persona e rispetto delle differenze culturali. Il problema è infatti come riuscire a destreggiarsi tra questi due diversi imperativi in una situazione che vede di fatto la norma consuetudinaria del paese

di origine essere più vincolante delle norme e delle leggi del paese di accoglienza.
Ma forse prima di verificare se le nostre politiche di accoglienza siano in grado di misurarsi con situazioni umane e culturali così particolari conviene soffermarsi su che cosa sono le MGF e quali effetti in positivo o in negativo possa avere su tali pratiche consuetudinarie l'esperienza dell'immigrazione in un paese come l'Italia.

Che cosa sono le MGF
Mutilazioni dei genitali femminili è il nome che è stato dato dal Comitato inter-africano a tutte quelle pratiche tradizionali in cui si ha l'asportazione e/o la alterazione di una parte dell'apparato genitale esterno della donna. Non è però così che le chiamano le popolazioni locali, che rifiutano la forte connotazione negativa contenuta in tale espressione. Ogni gruppo preferisce i termini tramandati dalla propria tradizione, ad esempio le somale, quando ne parlano tra loro, ricorrono spesso al nome assai più domestico e evocativo di "cucitura".
Ma in genere tutte le popolazioni in cui sono diffuse le MGF usano il termine circoncisione. Un termine neutro che però secondo il nostro punto di vista viene usato in maniera impropria perché assimila le MGF alla circoncisione maschile in cui, com'è noto, ci si limita a recidere solo la pelle attorno al glande senza asportare niente, sfumando così le differenze radicali che vi sono tra i due tipi di operazione per accreditarne una immagine familiare e rassicurante.
Secondo la classificazione fatta dalla OMS (Organizzazione Mondiale della Sanità) vi sono quattro tipologie di MGF, che preferisco sintetizzare in tre:
1. escissione: asportazione parziale o totale della clitoride (altrimenti detta clitoridectomia) e in alcuni casi di parte o di tutte le piccole labbra.
2. infibulazione: asportazione della clitoride, delle piccole labbra - e anche, soprattutto in passato ma ancora oggi in area rurale delle grandi labbra (altrimenti detta circoncisione faraonica) e successiva cucitura dell'apertura vaginale ridotta a un piccolo pertugio – non più grande di un chicco di riso, di miglio o di grano – per permettere la fuoriuscita dell'urina e del sangue mestruale.
3. sunna: abrasione della clitoride con fuoriuscita di alcune gocce di sangue.
Sono tutti interventi che vengono quasi sempre effettuati senza anestesia da praticanti tradizionali, con attrezzi rudimentali come rasoi, lamette, forbici e pezzi di vetro, e comportano un alto tasso di mortalità, di complicazioni sanitarie e di disturbi psicologici. Le cause più frequenti di morte sono dovute a emorragia, infezione, ritenzione urinaria acuta, setticemia, tetano, mentre le patologie più comuni sono la formazione di cheloidi, cisti, infezione pelvica, stasi urinaria, vaginiti, sterilità. Oltre a queste patologie le MGF condizionano la vita sessuale della donna, e soprattutto costituiscono un fattore di rischio al momento del parto.
Le MGF sono diffuse prevalentemente lungo tutta la fascia dell'Africa sub-sahariana - l'infibulazione in Africa orientale e la cliteridoctomia nei paesi dell'Africa occidentale. Si applicano a tutte le donne di uno stesso gruppo etnico e si effettuano secondo scadenze periodiche, che variano da una etnia all'altra. Anche l'età in cui vengono fatti gli interventi cambia a seconda delle etnie e del tipo di mutilazione. Schematizzando molto si può dire che la cliteridoctomia viene praticata nel periodo della primissima infanzia (dal 3° al 40° giorno di vita) mentre l'età dell'infibulazione varia invece dai 3 ai 12 anni.

Origine delle MGF
Le MGF hanno un'origine oscura relegata in un passato remoto che alcuni fanno risalire ai faraoni, mentre per altri si estenderebbe fino all'antica Roma, un'origine resa ancora più oscura dal silenzio che le ha sempre circondate e che ha contribuito a farne un argomento tabù per le genti africane ma anche a proteggerle dalla curiosità indiscreta di noi occidentali.
Dietro questo silenzio ci sono molte cose: c'è un mondo di donne chiuso su se stesso, un mondo di interni, sospeso tra l'attesa e il timore di tagliare via una parte del corpo delle proprie bambine nel corso di cerimonie di cui per secoli le madri sono state le grandi registe, e c'è un mondo esterno, un mondo di uomini che si mantiene estraneo e distante, e che però su questo disciplinamento dei corpi femminili ha fondato le proprie strategie di potere. A tenere insieme e a dare coerenza a entrambi questi due mondi così distanti tra loro c'è una usanza che stringe in una morsa tutta la fascia dell'Africa subsahariana, e che costituisce l'espressione simbolica di un complesso sistema economico e sociale di strategie matrimoniali diffuso in maniera capillare in tutta l'area.
Si tratta di un meccanismo di domino fondato sul prezzo della sposa (*brideprice*), cioè sul compenso che la famiglia del futuro marito versa alla famiglia della futura moglie in cambio di una donna illibata, il che vuol dire circoncisa – escissa, o infibulata che sia – pronta a rispedirla al mittente e a riprendersi il compenso versato – in bestiame o in denaro – se la donna non è operata come si deve. Il valore di una sposa dipende infatti dalla sua verginità e le MGF sono una forma di protezione che inibisce nella donna desideri e tentazioni di rapporti prematrimoniali ma che soprattutto la preserva e la difende da violenze e stupri.
In questo silenzio rientra anche la tacita complicità dell'occidente che con il colonialismo prima e poi con le politiche di sviluppo ha preferito in maniere diverse ignorare le MGF, trincerandosi dietro una forma di rispetto per altro inusuale delle tradizioni locali.
A suggellare tale silenzio è poi venuto in anni più recenti il rifiuto di parlarne da parte delle dirette interessate. È rimasta famosa la posizione assunta dalle donne africane alla Conferenza di Copenhagen del 1980 dove si sono sottratte alle pressioni delle femministe americane che insistevano per inserire la questione delle MGF nella loro agenda politica respingendo tale iniziativa come una ingerenza indebita nelle loro vite e nelle loro scelte politiche.
Poi qualcosa è cambiato. Non saprei bene dire né quando né come il muro di omertà e di indifferenza che le ha relegate per secoli fuori dalla storia ha cominciato a incrinarsi. Da qualche anno a questa parte il silenzio ha lasciato il posto a una proliferazione di discorsi, che stanno trasformando le MGF in una nuova questione sociale legata al rispetto dei diritti umani e alla salvaguardia della salute delle donne e dei bambini. Questa fuoriuscita dal cono d'ombra è il precipitato di anni di campagne di sensibilizzazione promosse dai vari organismi internazionali ma è anche il segnale che questa pratica arcaica e segreta è ormai entrata nell'area dei processi di modernizzazione.
Se non è facile ricostruire l'origine delle MGF l'unica cosa certa è che a differenza di quanto comunemente si creda

non è stato l'islam a introdurle in Africa. Si tratta infatti di usanze indigene profondamente radicate nelle società locali e preesistenti alla sua penetrazione nell'Africa sub-sahariana iniziata a partire dal 1050. L'attribuzione che spesso viene fatta all'Islam dell'origine delle MGF è probabilmente dovuta alla maggiore tolleranza dimostrata nei confronti di tale pratiche tradizionali, che sono state invece molto più contrastate da parte cattolica.
Quello dell'origine è comunque un falso problema perché rimuove più che aiutare a capire le ragioni della loro presenza autorizzando l'idea di una sopravvivenza arcaica, e mettendo in secondo piano il fatto che le MGF sono invece un istituto tuttora molto attivo nel determinare la vita di relazione e di scambi su cui si basa l'organizzazione sociale di gran parte delle società africane. Il loro profondo radicamento è dovuto a una complessa costellazione di fattori che pur variando da una etnia all'altra presentano alcuni tratti comuni. Si tratta del ruolo fondamentale che tale tipo di pratiche tradizionali ha nella costruzione della identità di genere e nella formazione dell'appartenenza etnica, oltre che nella definizione dei rapporti tra i sessi e le generazioni.

Costruzione dei corpi e identità di genere
Le MGF sono uno di quei riti di passaggio che regolano i mutamenti di status o di età delle persone e così facendo scandiscono le varie fasi del ciclo di vita trasformandole in un percorso dotato di senso che ne soddisfa i bisogni di identità e di riconoscimento. In particolare sono una componente fondamentale dei riti di iniziazione, attraverso cui nelle società tradizionali si diventa "donna".
Donna non si nasce, nel senso che la connotazione biologica non riesce ad essere di per sé un fattore sufficiente di individuazione. I riti sono quegli "atti di magia sociale" che trasformano l'appartenenza sessuale in una "essenza sociale": la donna. Naturalmente questo non accade solo in Africa. Con sfumature diverse ogni società trasforma la sessualità biologica in una costruzione culturale differenziando il maschile dal femminile per decidere della sua appartenenza di genere. Mentre nelle nostre società lo statuto di genere è soggetto a una negoziazione continua, nelle società tradizionali allo stato attuale appare assai più fisso.
Ma nelle società africane la creazione della identità di genere prima di essere un percorso metaforico è una manipolazione fisica dei corpi. Le mutilazioni dei genitali femminili fanno qualcosa in più dei riti, nel senso che incidono sui corpi la loro appartenenza di genere. Sono "un marcatore sessuale" che interviene a due livelli.
Da una parte le MGF provvedono ad asportare la parte "maschile" dell'apparato genitale femminile, la clitoride che viene assimilata a un piccolo pene, cancellando la bisessualità originaria fondata nella presenza in entrambi i sessi di rudimentali organi genitali dell'altro sesso – nel maschio è il prepuzio ad essere rimosso con la circoncisione dal momento che viene considerato una forma residuale di femminilità per il suo aspetto di guaina. Solo con l'escissione delle sue parti maschili una ragazza può diventare una donna a pieno titolo. In tal modo, nonostante che la costruzione dell'identità di genere sia soprattutto un processo simbolico, tale manipolazione fisica dei corpi rafforza l'impressione che l'identità femminile sia prodotta e mantenuta attraverso la circoncisione. Si ha così una sorta di naturalizzazione delle procedure attraverso cui la cultura costruisce le appartenenze di sesso, con la conseguenza di rendere molto difficile ogni tentativo di mettervi fine, sia a livello individuale che collettivo.
Dall'altra, oltre a manipolare il corpo della donna, le MGF ne costruiscono anche l'aspetto fisico, le proporzioni e l'armonia tra le varie parti, l'*exis*, le posture, e il portamento, dotandole di quegli automatismi che in maniere diverse rappresentano in ogni cultura la "femminilità". Questo è particolarmente visibile nelle donne infibulate la cui andatura flessuosa e lenta è una conseguenza della operazione che rende assai problematica tutta una serie di movimenti, costringendo il corpo della donna a un portamento e a una andatura centripetra.
Ogni operazione si svolge secondo una sequenza fortemente ritualizzata che si ripete immutata da madre a figlia. Tutto accade in un luogo appartato e in un'ora cerimoniale, con un'operatrice che viene da fuori, ed è gestita nel segreto di una comunità femminile che a operazione avvenuta si apre e accoglie l'intera comunità, o il vicinato se siamo in città, per festeggiare e riconoscere pubblicamente alla bambina operata il nuovo status di donna.
C'è infatti una forte pressione sociale da parte del gruppo dei pari, che si esercita sulle madri da parte di familiari, parenti e vicini ma anche sulle bambine da parte delle loro coetanee, c'è soprattutto lo spettro di una emarginazione senza possibilità di riscatto per chi vi si sottrae. Il corpo naturale è impuro perché è aperto e violabile, esposto a una promiscuità che rischia di essere contaminante non solo per la singola donna ma per tutto il suo gruppo familiare che è destinato al discredito e alla vergogna. In questo scenario le MGF costituiscono l'unico mezzo per proteggere la donna da un desiderio maschile sempre in agguato ma soprattutto da se stessa. A difendere quel corpo inerme provvede una costruzione culturale dei corpi, che li depriva di ogni tumescenza ed eccesso rendendoli lisci e innocenti dopo averne confiscato la naturalezza e il piacere.
Sono qui in gioco due relazioni importanti: quella tra i sessi e quella tra le generazioni, in particolare tra madri e figlie, cui i riti di iniziazione danno una visibilità estrema e drammatica. Quest'ultima è molto più ambigua e controversa di quella tra i sessi che tutto sommato può essere ricondotta a una relazione asimmetrica di dominio, fondata sulle strategie matrimoniali. Nella relazione tra madre e figlie convergono antagonismi e pulsioni distruttive che vengono condensate, espresse e neutralizzate nel breve arco di tempo della performance rituale per poi, una volta compiuto il "passaggio", dimenticare tutto, compresa la sofferenza.
A rito finito solo i corpi ne manterranno il ricordo nella forma di una cicatrice delegata a rappresentare il segno della propria appartenenza etnica.
Le MGF sono anche la porta di accesso alla propria comunità, sono un rituale di ingresso come lo è ad esempio il battesimo per i cattolici, e come tali costituiscono un punto di non ritorno, che separa chi è dentro da chi sta fuori. "Ferite simboliche", attraverso cui ogni gruppo sociale scrive il proprio nome sui corpi imprimendovi un marchio di appartenenza, le MGF rappresentano quel "confine etnico", che segna dall'interno l'appartenenza comunitaria riconvertendola in una espressione biologica, che ne cancella il carattere artificioso e le condizioni della sua produzione. Una forma di "endoassegnazione" che contribuisce a segnare i confini del "noi" inteso sia come comunità locale sia in forma allargata come quella "comunità immaginata" che è la nazione, destinata con i processi di cambiamento innestati dall'emigrazio-

ne a contare sempre di più. Questo carattere di confine etnico emerge e trova conferma anche nella diffusa tendenza a osservare l'endogamia, a scegliere cioè il coniuge all'interno del proprio gruppo.
È attraverso la mutilazione dei propri genitali che ogni donna si riconosce ed è riconosciuta come membro della propria comunità. Non sottoporsi a tali pratiche significa condannarsi all'emarginazione e quindi a una perdita secca di quella insostituibile risorsa simbolica che è il riconoscimento comunitario.

Acculturazione e transmigrazione

Ma cosa succede delle MGF in un contesto di immigrazione?
Le considerazioni che seguono sono le prime riflessioni a caldo su alcuni risultati parziali di una ricerca condotta su due comunità di immigrate, somale e nigeriane, localizzate in due diversi contesti di accoglienza a Torino e a Roma. Una ricerca su due situazioni incrociate di "contatto tra culture" con lo scopo di analizzare le maniere in cui l'interazione con la società di accoglienza possa modificare l'attaccamento delle donne africane a una usanza che da tempo immemorabile ne regola la vita.[1]
Può accadere, e qualche volta accade, che il contatto con altri corpi, altre idee e altre abitudini porti a interrogarsi sulle ragioni e sull'utilità delle proprie. Nonostante che molte immigrate cerchino di restringere al massimo il rapporto con una società che non conoscono e che le spaventa, questa società finisce prima o poi per catturarne l'attenzione, per imporre confronti e sollecitare delle scelte che non avrebbero mai pensato di dover affrontare.
Così è andata per alcune, per esempio per Ashao, una giovane donna somala di 31 anni, che ci ha detto: «Non ha senso infibulare una donna. Io devo dire che prima di venire a Roma pensavo che se mai avessi avuto una figlia l'avrei operata. Adesso solo all'idea mi sento male. Non lo farei mai. E senz'altro questo cambiamento di idee è dovuto al fatto che dopo tanti anni che vivo qui mi sono resa conto di quanto sia inutile e dolorosa».
Non sempre però succede così, non sempre il cambiamento coincide con i modelli della società ospitante. Molto spesso sortisce esiti opposti, e l'incontro con una realtà tanto diversa invece di stimolare un processo di trasformazione può risospingere all'interno della propria cultura, vissuta come un rifugio per sottrarsi alla contaminazione e al contatto con modelli e valori estranei e come tali pericolosi.
Questo aspetto difensivo e retrattile è emerso soprattutto nelle donne somale a Torino. Non sono state poche quelle che ci hanno detto di essere arrivate a capo scoperto e in minigonna e di essersi poi coperte, sentendo il bisogno di ricorrere alla funzione protettiva del velo e ritrovare con esso la propria cultura. «Gli sguardi degli altri mettono a disagio – ci ha confessato una giovanissima - per reazione ci si chiude. Ancora di più per questo magari i genitori dicono appena torniamo facciamo operare i nostri figli, appena torniamo a casa mettiamo a posto tutto». Secondo un'altra «le immigrate diventano molto più religiose e tradizionali di quello che erano prima di partire, questo è dovuto molto spesso alla situazione di segregazione in cui molte di noi vivono, perché c'è molta disoccupazione. E poi sviluppano un atteggiamento negativo nei confronti della società italiana dove tutto è permesso. Hanno l'angoscia di come controllare le proprie figlie e la circoncisione è sempre per loro la maniera più sicura».
In questo rapporto conflittuale con il contesto di accoglienza le MGF svolgono dunque un ruolo molto importante, perché trasformano il corpo di ogni donna in un confine etnico, che scoraggia da entrambe le parti ogni possibile forma di integrazione e che anzi rafforza il senso di appartenenza e l'attaccamento alla propria etnia e alla propria nazione.
Ma questo attaccamento alla società di partenza è sempre meno un ricordo sepolto nel cuore che trova sfogo nella nostalgia e nel rimpianto, ed è invece sempre di più un rapporto quotidiano ed effettivo con la propria gente rimasta in Africa, con cui viene mantenuto un contatto regolare attraverso una complessa rete di comunicazioni, di relazioni commerciali, burocratiche, rituali e di traffici di varia natura fatti di doni e di scambio di merci, e altro.
Oggi è infatti molto cambiato il modo di vivere l'esperienza dell'emigrazione, tanto che ormai si preferisce parlare di "transmigrante". L'immigrante non è più una persona che fa ormai solo parte della società in cui si è venuto a stabilire ma mantiene una rete di relazioni sociali che assicurano un collegamento regolare tra luogo di approdo e luogo di partenza. Abbiamo ritrovato nelle donne intervistate sia somale sia nigeriane questa stessa «capacità di essere "qui" e "lì" contemporaneamente»,[2] che permette loro così di partecipare alle decisioni e alla vita della propria comunità. Soprattutto in una materia così delicata e importante come le MGF «è sempre in Africa che si decide». Non solo per la pressione dei familiari che richiedono insistentemente se le bambine siano state circoncise e, se non lo sono ancora, fanno in modo che ciò avvenga al più presto magari con un viaggio in Africa. Ma soprattutto a livello dell'immaginario, un immaginario ossessivamente concentrato su quello che la propria gente potrà pensare o dire se un giorno decideranno di rimpatriare. È questo pensiero che spinge molte madri dubbiose a decidere di operare le proprie figlie per il timore che vengano emarginate una volta ritornate in Africa. Ed è questo stesso pensiero che interferisce nell'impatto delle donne immigrate con la società di accoglienza. Ormai non si tratta più solo di un contatto tra due culture, ma è quasi sempre una partita a tre, dove il terzo è costituito dalla invisibile ma invadente presenza della propria comunità di origine.
Questo legame privilegiato e prioritario con la propria comunità di partenza in Africa interviene a guidare, dosare, e orientare i rapporti tra le immigrate e la comunità di accoglienza. Il fatto che poi questi non siano sempre facili ma siano piuttosto segnati da tensioni di vario tipo e da una sostanziale difficoltà di intendersi su alcune questioni di principio finisce per rafforzare il legame con la Somalia. Come tutti i rapporti a tre anche questo tra immigrate, comunità di partenza e società di accoglienza è esposto a tensioni, intrecci, sovrapposizioni che non sono sempre facili da decifrare. In particolare è difficile capire quando parlano della Somalia o quando proiettano su di essa le proprie aspettative o frustrazioni che hanno invece origine e senso dal contatto con la comunità di accoglienza.

Sunna e fondamentalismo islamico

Molto spesso, al contrario di quanto ci potremmo aspettare, è in Africa che le cose cambiano per poi arrivare in tempi reali in occidente, tanto che non è sempre facile capirlo in prima battuta. Almeno per noi non lo è stato.
Quando alcune immigrate somale a Roma, tutte rigorosamente infibulate e contente di esserlo, ci hanno detto che

non bisogna più fare l'infibulazione ma solo la sunna abbiamo pensato di trovarci di fronte a un cambiamento importante dovuto probabilmente al contatto con la società di accoglienza. Ma quando poi ci siamo sentite dire a Torino la stessa cosa con le stesse parole abbiamo cominciato a pensare che forse si trattava di tutt'altro. A metterci sulla buona strada è stata una frase: «Non è la religione a far fare l'infibulazione ma è la cultura, una cattiva cultura». Dopo averla sentita ripetere tante volte e soprattutto da persone che non si conoscevano tra loro abbiamo capito che dietro questa formula imparata a memoria c'era un insegnamento, che aveva ormai assunto la forza di uno stereotipo, e dietro di esso c'era il fondamentalismo islamico, che proibisce l'infibulazione e prescrive di sostituirla con la sunna. Ovvero c'era la Somalia con le sue vicende recenti, c'era un tessuto sociale che stava velocemente cambiando da cui ci era arrivato quel debole segnale.
In Somalia, con il vuoto di potere creato dalla guerra, la scena è ormai sempre più occupata dalla ingombrante presenza del fondamentalismo islamico che sta prendendo il posto del vecchio clero tradizionale e sta ristrutturando comportamenti e percorsi di vita secondo modelli improntati a una rigida osservanza dottrinaria. Attualmente il clero fondamentalista cerca infatti di rinviare al mittente, ossia alla cultura tribale, la sua pesante eredità, insistendo che l'infibulazione non rientra in alcuna prescrizione religiosa – il Corano non ne parla - ma appartiene al tessuto culturale preesistente all'arrivo dell'islam, appartiene, come ci hanno detto le immigrate somale a "una cattiva cultura" e come tale va proibita.
Arrivato dopo che la guerra aveva lacerato il tessuto tradizionale, per il fondamentalismo è stato facile radicarsi nella vita delle persone. La sua efficacia è dovuta a una strategia di penetrazione dal basso che ha scelto di parlare al cuore e alla fede della gente facendo leva su appartenenze consolidate. Una strategia che sembra ormai vincente se nel giro di pochi anni è riuscita anche a problematizzare i quadri di riferimento delle donne immigrate, che ormai si trovano a dovere scegliere tra la propria osservanza religiosa e una tradizione che fino a poco tempo fa ne ha segnato i corpi e le vite. Scelta non facile e soggetta a oscillazioni ma spesso l'osservanza religiosa sembra avere la meglio sulla fedeltà alla tradizione.
È una scelta delicata che interviene nei rapporti tra madre e figlie. Più di una volta ci siamo sentite dire «adesso mia madre è pentita, adesso mi dice "perdonami per quello che ti ho fatto, ma prima tutti lo facevano"». E ancora «Mia madre dopo mi ha chiesto perdono perché è una cosa contraria alla religione. Adesso si sono ammodernati, prima c'era ignoranza, ma era per rispettare la tradizione».
Sono figlie che hanno perdonato dunque, ma il problema resta nel senso che si è prodotto uno scarto tra le generazioni, che può sia delegittimare la autorità delle madri sia segnare una maggiore autonomia delle figlie. Spetta ora a loro decidere cosa faranno in concreto quando sarà il momento sui corpi delle loro figlie.
Dai loro discorsi si sente che, nonostante la pesante influenza della religione islamica, l'attaccamento alle tradizioni è ancora molto forte. Alcune di loro non sanno nemmeno immaginare una vita né la propria, né quella delle loro figlie né tantomeno quella delle loro nipoti che non sia scandita da una qualche forma di manipolazione del corpo.
Tutto dipenderà dal tipo di progetto migratorio per cui opterà ognuna di loro, se temporaneo o se definitivo. In questo secondo caso il peso decisivo lo avranno i processi di acculturazione e a decidere sarà il tipo di contatto che si verrà a stabilire tra immigrate e società di accoglienza. Per quanto abbiamo potuto constatare, se il rapporto è conflittuale e l'integrazione nel nuovo contesto difficile allora a prevalere sono le norme della propria comunità etnica, se invece vi è un rapporto di accettazione e di inserimento nella comunità di accoglienza – a cominciare dall'accesso ai servizi sanitari e sociali - allora le MGF possono rappresentare ed essere prima ancora vissute come un ostacolo a una effettiva integrazione.
Come prima ondata di emigrazione la loro è una generazione di mezzo esposta a tutti gli umori, gli entusiasmi, le paure e i ricatti che nascono dalla tensione di vivere tra due mondi così distanti.

Incomprensioni: immigrate somale a Torino e a Roma

Quasi tutte le donne somale da noi intervistate sono persone in fuga da una situazione di fame e di terrore, donne costrette a scegliere la via dell'emigrazione o perché appartenenti a un clan a rischio o per sopperire ai bisogni della famiglia rimasta in Somalia, dove la vita quotidiana è ancora molto precaria.
Hanno età diverse: qualche giovanissima e alcune anziane, mentre la maggior parte ha tra i 30 e i 40 anni. Solo poche di loro – le più ricche e fortunate - vivono in Italia con marito e figli, le altre sono quasi tutte delle donne sole. Donne sacrificate, destinate a passare gli anni migliori della loro vita in un paese straniero, nubili, vedove o divorziate con scarse probabilità di arrivare a un matrimonio, che resta tra le loro aspirazioni più forti. Provengono tutte da aree urbane, soprattutto da Mogadiscio o da Merca, hanno un alto livello di scolarizzazione ma sono quasi tutte collaboratrici domestiche o prestano assistenza presso anziani; solo alcune svolgono un'attività più adeguata al loro curriculum scolastico in alcune istituzioni pubbliche e private.
Conducono tutte una doppia vita, una vita che si divide tra il lavoro segregato in interni domestici abitati da signore borghesi o da anziani disabili e il fine settimana trascorso in un appartamento assieme ad altre quattro o cinque amiche. Tanto a Roma che a Torino tutte le somale da noi contattate destinano una parte del proprio salario all'affitto di un luogo in cui rifugiarsi per poche ore tra sabato e domenica e potersi sentire a casa assieme a persone che parlano la stessa lingua, mangiano gli stessi piatti, festeggiano ricorrenze comuni e si scambiano informazioni su quello che succede in Somalia.
Nonostante che la comunità somala in Italia sia attraversata dalle stesse divisioni presenti in Somalia, tra le donne prevale uno stile di vita comunitario. L'impressione che se ne ricava è quella di una comunità chiusa su se stessa che esaurisce, per la maggior parte delle immigrate da noi conosciute, la loro vita affettiva e di relazione. Questo modo di vita le rende abbastanza impermeabili a un contatto con la società di accoglienza che vada oltre l'attività lavorativa.
A Torino in particolare abbiamo avuto l'impressione di un rapporto teso con la città, che, se offre molto in termini di strutture di accoglienza, appare meno aperta e disponibile nei confronti delle persone immigrate di quanto non sia Roma, meno organizzata ma più accogliente. Comunque le tensioni che segnano il rapporto tra immigrate e città di Torino non dipende solo dal proverbiale riserbo dei suoi abi-

tanti, ma anche dalla fisionomia più strutturata della comunità somala. C'è un forte senso della propria appartenenza comunitaria a cui ha molto contribuito la presenza di una personalità carismatica come quella dell'imam Abdirashid che è riuscito ad aprire in breve tempo cinque moschee e una scuola coranica, e c'è quindi una maggiore richiesta di riconoscimento.
In genere i pochi contatti con la società di accoglienza invece di incentivarne i rapporti sembrano piuttosto portare gran parte di loro a evitare ogni esposizione a modelli e comportamenti che vengono giudicati negativamente. In questo atteggiamento ha certamente un peso la consapevolezza della diversità dei propri corpi e la tendenza a preservarli dal nostro sguardo e a sottrarli al nostro giudizio.
Una cosa che offende le donne somale a Torino come a Roma è che si parli dei loro corpi. Ma quello che ancora di più le disturba sono gli stereotipi che circolano sull'infibulazione, in particolare la presunzione degli italiani e in genere degli occidentali di volerle liberare da un costume che sono convinti sia loro imposto con la forza o con l'inganno. «Odio tutto il *can can* che si fa qui, - ci ha detto una delle donne somale più impegnate per sradicare le MGF - se ne parla sempre in modo superficiale da parte di persone che non sanno niente, e ogni volta in termini di donne come vittime che devono essere salvate».
Ed è difficile darle torto, tanto più che quando abbiamo chiesto a ciascuna di loro di ricordare quel giorno lontano in cui era stata operata, non ce n'è stata una che non abbia tenuto a farci sapere come fosse stata contenta. Mi limito a riportare per tutte le parole di una giovane donna di 32 anni che possono aiutare forse a capire quanto poco la loro esperienza corrisponda all'immagine che se ne è fatta l'occidente: «Mio padre non voleva perché era un uomo istruito, aveva studiato il Corano. Io però ero decisa, ho pianto una settimana per farlo, non ho mangiato. Sai le mie compagne mi dicevano sei una puttana se sei aperta, facci vedere. Non sono voluta più andare a scuola perché mi chiedevano quando lo fai. Io l'operazione l'ho pretesa, costi quel che costi. Mio padre ha detto va bene e io sono andata in tutto il quartiere casa per casa a dire "me lo fanno domani"».
In queste parole non c'è nessuna traccia di quella sindrome sado-maso che ci raffiguriamo noi occidentali, c'è però qualcosa di ancora più fatale. È la forza di alcune costrizioni sociali - nella forma di abitudini consolidate e legittimate dalla tradizione - che esercitano una pressione a cui è difficile, anzi impossibile, sottrarsi. Sono infatti le madri a farlo, convinte di agire per il bene delle figlie e sono le figlie a volerlo fare per non sentirsi escluse dal gruppo dei pari. A motivarle c'è un precetto morale: "essere pure" che in concreto vuol dire essere infibulate e cioè chiuse, incontaminate, pulite; un precetto che viene attuato attraverso una forma capillare di controllo sociale esercitato in maniera pesante e pressante sia sulle bambine sia sulle madri da parte di familiari, parenti, amici, vicini, a cominciare dalle implacabili compagne di scuola. La posta in gioco è alta: si tratta di essere accettate e riconosciute come membro della comunità mentre a fare da deterrente è lo spettro di una emarginazione senza riscatto: "la puttana", donna aperta, impura, pubblica, il più grande disonore che possa capitare a una famiglia, con nessuno disposto a sposarsela.
Quanto basta per rendersi conto di come le cose siano molto più complesse della stereotipata rappresentazione di una relazione tra uomini/carnefici e donne/vittime. Una rappresentazione ingenua, come la maggioranza degli stereotipi, che si fonda sull'ipotesi di una relazione elementare di comando/obbedienza e che come tale non spiega l'alto indice di consenso di cui godono le MGF a cominciare proprio da parte delle dirette interessate.

L'immigrazione nigeriana
La situazione delle nigeriane in Italia è molto diversa dall'esperienza somala. Forse per alcuni aspetti è più difficile ma appare meno drammatica. Non c'è un tessuto comunitario così strutturato in grado di offrire quelle garanzie di protezione e di tutela della propria appartenenza etnica che caratterizza, sia pure con accentuazioni diverse, l'immigrazione somala in Italia. I loro itinerari appaiono più individuali e casuali, l'approdo in Italia segue spesso i percorsi tortuosi della clandestinità. Anche se di fatto i circuiti dell'immigrazione fanno quasi sempre capo a qualche parente, amico o connazionale stabilitosi da tempo in Italia le donne nigeriane non possono fare affidamento su una struttura organizzata con dei leader comunitari come le somale.
Questa assenza di punti di riferimento comunitari può essere attribuita ad alcune caratteristiche della società di partenza e alla natura dell'immigrazione nigeriana in Italia. A differenza della Somalia - una etnia, una lingua e una religione - la Nigeria non ha un tessuto culturale, linguistico e religioso omogeneo, dal momento che è uno stato federale formato da 36 stati, ciascuno con una considerevole autonomia, ed è popolato da circa 250 gruppi etnici - i più importanti sono gli hausa, gli yoruba e gli ibo - che hanno tradizioni, religioni e lingue diverse. Inoltre, contrariamente a quanto si crede, l'immigrazione nigeriana in Italia costituisce una percentuale molto bassa, con scarsa presenza maschile e un alta percentuale di donne che esercitano la prostituzione, che però costituiscono un mondo a parte rispetto alla maggioranza dei loro connazionali.
In questa situazione contano molto le appartenenze locali o religiose che offrono più opportunità di condivisione e di momenti comuni. Ad esempio a Roma ci sono donne che si vedono regolarmente perché provengono tutte dallo stesso stato, oppure perché appartengono alla stessa chiesa.
I minori vincoli comunitari le rendono più aperte e disponibili nei confronti degli italiani la cui amicizia è spesso vissuta come un segno di integrazione o di status e di modernità. Come sempre a Roma prevalgono i rapporti informali soggetti agli umori delle persone e alla casualità degli incontri e delle situazioni che possono però portare anche a vere amicizie.
A Torino c'è invece un tipo di accoglienza diversa, che offre maggiori opportunità in termini di strutture e di reti di relazioni. Ci sono anche organizzazioni che si occupano della prostituzione – centri di accoglienza, unità di strada, luoghi di rieducazione come Tampep, un'organizzazione promossa dalla Provincia di Torino che dal '93 è attivamente impegnata sul territorio. Un campo minato da cui ci siamo tenute lontano perché la prostituzione presenta situazioni e problemi che avrebbero finito per spostare il focus della nostra ricerca.
Ne abbiamo comunque incontrate alcune, tra cui una che si è presentata dicendo «io lavoravo sulla strada», ex-prostitute che ora fanno le colf e si appoggiano ad alcune di queste organizzazioni. I loro corpi parlano ancora del vecchio mestiere, per la maniera di vestirsi, di truccarsi, di muoversi. Ma sono anche persone educate a prendersi cura del proprio

corpo da un punto di vista sanitario. La cura della salute è comunque un indicatore interessante. Quasi tutte le nigeriane che abbiamo incontrato sia a Torino che a Roma hanno un rapporto con il proprio corpo molto diverso dalle somale, non solo perché vestono all'occidentale ma perché sono utenti regolari del sistema sanitario, utilizzano le strutture pubbliche, vanno ai consultori dove si sottopongono ai normali controlli e fanno regolarmente gli esami e le analisi di routine.
Le nigeriane che abbiamo intervistato provengono nella maggioranza dei casi da aree urbane, sono persone di età diverse, molte sono sposate, alcune con italiani, ma vi sono anche delle single, hanno quasi tutte un buon livello di istruzione, lavorano come colf o tengono un piccolo commercio, solo alcune svolgono attività più qualificate in istituzioni pubbliche e private,
Non tutte le donne da noi contattate sono state circoncise. In Nigeria la percentuale delle donne circoncise è un po' sotto al 50%, sia perché le MGF sono una pratica presente solo in alcune etnie, sia per i successi conseguiti dalle campagne contro le MGF condotte a partire dagli anni '70 dalla chiesa cattolica e da alcune istituzioni nazionali tra cui il ministero della Sanità.
Fatta eccezione per il nord dove è diffusa l'infibulazione, nel resto del paese si pratica la cliterodectomia. L'età in cui vengono eseguite varia da un gruppo etnico all'altro. Quasi un terzo delle donne da noi intervistate non ha subito alcun intervento, sei sono state operate tra i 7 e i 15 anni, le altre sono state quasi tutte circoncise pochi giorni dopo la nascita e quindi non ne serbano alcun ricordo. Una di loro addirittura non l'aveva mai saputo e se ne è accorta solo quando ha avuto una figlia mentre le cambiava il pannolino.
Nell'insieme tutte queste donne non appaiono molto interessate alla cosa, né per quanto le riguarda (sono minori i disturbi dovuti alla escissione, una volta superati i rischi dell'intervento) né per quanto riguarda le figlie. Molte l'hanno già deciso: non opereranno le proprie figlie, per loro si tratta di una usanza «che provoca solo delle sofferenze inutili».
Dalle interviste emerge l'assenza di un vissuto traumatico mentre le MGF non sembrano costituire un grosso problema né a livello sanitario né a livello della vita di relazione. Nel contesto dell'immigrazione questa situazione trova conferma in una maggiore apertura e disponibilità nei confronti delle opportunità di vita sociale offerte dal contatto con la società di accoglienza. Benchè prevalga la tendenza a frequentarsi tra loro questo non costituisce una chiusura all'interno della comunità di appartenenza come è invece per le somale. Un dato che è confermato dalle frequenti relazioni e matrimoni con italiani. Tutti questi comportamenti testimoniano una apertura ai modelli occidentali, una disponibilità a un processo di acculturazione che per alcune può diventare l'occasione per riformulare il proprio progetto di vita fino alla scelta dell'Italia come proprio paese.

MGF e processi di cambiamento

Sono ormai molti anni che le MGF sono diventate oggetto di campagne di mobilitazione da parte di organizzazioni internazionali e di alcuni governi locali africani. In prima linea troviamo l'OMS (Organizzazione mondiale della sanità), le Nazioni unite, l'UNICEF, alcune ONG tra cui in Italia l'AIDOS, che ormai da più di 15 anni collabora con le organizzazioni locali africane impegnate nelle campagne contro le MGF. Dal 1984 è stato creato l'Inter-African Committee (IAC) che ha sede ad Addis Abeba ed ha fondato sedi nazionali in più di 15 paesi africani dove vengono regolarmente condotte campagne di informazione sugli effetti nocivi delle MGF. Sono ormai numerosi i paesi africani che vietano le MGF, ma senza molto successo. Quasi sempre sono dei divieti disattesi su cui hanno sempre la meglio le norme consuetudinarie.
Mentre fino a 20 anni fa l'impegno nella lotta contro le MGF era concentrato sul continente africano, a seguito dei crescenti flussi migratori verso i paesi occidentali anche questi ultimi si sono trovati di fronte alla necessità di misurarsi con tale problema. Lo hanno fatto in vari modi sia sul piano giudiziario che su quello delle politiche pubbliche.
Sul piano giudiziario solo Gran Bretagna e Norvegia prevedono un reato specifico, mentre nella maggioranza degli altri paesi le MGF sono rubricate sotto altre fattispecie di reato, come lesioni gravissime, tentato omicidio, omicidio. Anche in Italia manca una figura autonoma di reato, ma c'è molta incertezza sulla sua opportunità perché, se da una parte rafforzerebbe il potenziale simbolico della proibizione, potrebbe però contribuire dall'altra all'isolamento delle immigrate rispetto alla comunità di accoglienza.[3]
Sul piano delle politiche da adottare la tendenza dominante è anche in Italia quella di un impegno continuato attraverso campagne di informazione e di prevenzione, impegno che ha portato nel settembre del 1999 alla istituzione di una Commissione interministeriale.
Ma tutte queste iniziative promosse dagli organismi internazionali e, su pressione di questi ultimi, dai governi locali hanno secondo me un grosso limite. Penso al tipo di *policy* adottate per porre fine alle MGF che affida illuministicamente allo sviluppo dell'educazione e all'innalzamento del livello culturale la risoluzione di un fenomeno così complesso. Sono delle forme di intervento che possono avere, come di fatto hanno in parte avuto, degli effetti positivi nei confronti di alcune elite, ma che appaiono totalmente inadeguate se da esse ci si aspetta di eliminare qualcosa di così radicato e diffuso nel corpo sociale come sono le MGF.
Queste strategie non sono però solo l'espressione di una ottocentesca pedagogia sociale che ignora le maniere complesse e contraddittorie in cui cambiano le società, e soprattutto come si trasformano contesti quali quello africano dove ogni innovazione si trova a dover fronteggiare l'inerzia di un tessuto tradizionale radicato da sempre nei comportamenti e nelle abitudini delle persone. Sono anche il risultato di una visione incompleta e distorta delle MGF, che vengono rubricate sotto la voce "pratiche culturali", e ridotte così a una forma di datità possibilmente esotica, che non fornisce alcun quadro di riferimento che permetta di capire le strutture di significato socialmente condivise al cui interno questa particolare pratica culturale acquista la sua intelligibilità. Le MGF non sono una pratica culturale decontestualizzata ma fanno parte di un sistema complesso di strategie matrimoniali fondate sul pagamento del "prezzo della sposa" che caratterizza le relazioni che costituiscono il tessuto sociale in gran parte delle società africane. Come si è accennato sono una componente intrinseca e tuttora indispensabile di una struttura economico-sociale che ha investito su di esse, sul potere simbolico e fattuale delle MGF di vincolare comportamenti e assoggettare persone.
È da qui che si deve iniziare. Dai processi di cambiamento che hanno investito il continente africano e che si chiamano urbanizzazione, tribalizzazione, guerra, emigrazione, fondamentalismo islamico, ecc., e che hanno portato a un aumen-

to della conflittualità e a una sua estensione a fasce e a gruppi sociali le cui identità e ruoli appaiono sempre meno suscettibili di essere definiti e regolamentati da forme tradizionali di potere e di controllo sociale. È in questo contesto che abbiamo cercato di impostare la questione delle MGF per potere capire fino a che punto i loro margini di consenso risultino affetti da tali processi di cambiamento.

Carla Pasquinelli è docente di Antropologia culturale presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli

Note:

1- La ricerca è stata promossa dall'AIDOS ed è stata condotta assieme a Cristina Cenci e Silvia Manganelli di ETNOLAB e da Valeria Guelfi dell'AIDOS.
Abbiamo cercato di capire in che modo intervengano le politiche di accoglienza adottate nei confronti dei gruppi immigrati. Dal momento che a differenza di altri paesi europei, in Italia manca una linea politica nazionale coerente, che sia in grado di affrontare i problemi delle donne sottoposte a MGF, assume un ruolo determinante l'atteggiamento delle comunità di accoglienza locali, e in particolare degli operatori sociali e sanitari, che costituiscono l'interfaccia quotidiana con i gruppi di immigrati. Da qui la scelta di due società di accoglienza, Torino e Roma caratterizzate da contesti, strutture, pratiche e modelli di comportamento diversi. Mentre la scelta delle due comunità di immigrate – somale e nigeriane - è dovuta all'esigenza di coinvolgere donne che praticano mutilazioni sessuali di tipo diverso (infibulazione e escissione) in due contesti culturali molto distanti (Africa orientale e Africa occidentale) e di diversa confessione religiosa (musulmana e cristiana).
2- Sui nuovi modi di vivere le esperienze migratorie rimando alla informata rassegna di Bruno Riccio, *Transnazionalismo, un punto di vista dall'Africa occidentale*, in «Confronto. Riflessioni sui modelli di sviluppo», vol. IV, n. 8, 1998.
3- Cfr. il quadro problematico disegnato in proposito da Tamar Pitch, *La legge giusta. Il trattamento giuridico delle mutilazioni dei genitali femminili*, AIDOS, 2000.

Riferimenti bibliografici:

AIDOS, *Mutilazioni genitali femminili: proposte per un cambiamento. Rapporto del Minority Rights Group*, Quaderno n. 1, AIDOS, Roma 1995
AIDOS, *Mutilazioni genitali femminili: proposte per un cambiamento. Conseguenze sulla salute fisica e psichica*, Quaderno n. 2, AIDOS, Roma 1995
J.L. Amselle, *"Logiche meticce: antropologia dell'identità"*, in *Africa e altrove*, Bollati Boringhieri, Torino 1999
B. Bettelheim, *Ferite simboliche: un'interpretazione psicoanalitica dei riti puberali*, Sansoni, Firenze 1973
B. Bernardi, *Africa. Tradizione e modernità*, Carocci, Roma 1998
P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Edition de Minuti, Paris 1980
P. Bourdieu, *"I riti come atti di istituzione"*, in AA.VV., *Il ritorno delle differenze*, Franco Angeli, Milano 1992
B. Bracaglia, *"Immigrazione e prostituzione: donne nigeriane in Italia"*, in P. Clemente, A.M. Sombrero, Persone dall'Africa, CISU, Roma 1998
D. Carr, *Female genital cutting: findings from the Demographic and Health Surveys Program*, Macro International Inc, Calverton 1997
F. Castro, *"Il diritto musulmano e le MGF"*, in AA.VV., *Quando i diritti dell'umanità sono violati fin dall'infanzia: le mutilazioni genitali femminili*, Atti del Seminario 15 ottobre 1999, Comune di Roma, Assessorato alle Politiche educative e formative, Quaderno Intermundia, Roma 2000
A. Del Boca, *La trappola somala*, 1994.
M. Erlich, *La femme blessée: essai sur les mutilations sexuelles féminines*, L'Harmattan, Paris 1986
F. Gaetano, *"Voci di donne somale: la gestione culturale dello spazio tra luoghi di origine e immigrazione romana"*, in P. Clemente, A.M. Sombrero, cit.
N. Gasbarro, *"Per un'analisi storico-comparativa del fondamentalismo islamico"*, in S. Giusti (a cura di), *Cultura planetaria o pianeta multiculturale*, Domograf, Roma 1996
G. Germani, *Sociologia della modernizzazione*, Laterza, Bari 1971
J.R. Goody, S. J. Tambiah, *Ricchezza della sposa e dote*, Franco Angeli, Milano 1981
P. Grassivaro Gallo, *La circoncisione femminile in Somalia: una ricerca sul campo*, Franco Angeli, Milano 1986
S.S. Hassan, *La donna mutilata. La mutilazione genitale femminile: l'infibulazione*, Loggia de' Lanzi, Firenze, 1996
F. P. Hosken, *The Hosken Report: genital and sexual mutilation of females*, Women's International Network News, Lexington 1993
M. Mauss, *"Le tecniche del corpo"*, in *Teoria generale della magia e altri saggi*, Einaudi, Torino 1965
M. Mazzetti (a cura di), *Senza le ali: le mutilazioni genitali femminili*, Franco Angeli, Milano 2000
C. Pasquinelli, *"Il posto della tradizione"*, in AAVV, *Modernizzazione?*, Franco Angeli, Milano 1988.
C. Pasquinelli, *"Il ritorno del rito"*, in AAVV, *Identità culturali*, Franco Angeli, Milano 1989
C. Pasquinelli, *Fondamentalismi*, in «Parolechiave», n. 3, 1993
C. Pasquinelli, *Il corpo tra natura e cultura*, in «Dal corpo al corpo, Bollettino di psicoanalisi. Cosa freudiana», 1996, n. 10-11
S. Piccone Stella, C. Saraceno (a cura di), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Il Mulino, Bologna 1996
A. Piga, *"Etnicità e Islam nell'Africa occidentale: studio di casi"* in C. Moffa (a cura di), *L'etnia tra invenzione e realtà*, L'Harmattan Italia, Torino 1998
B. Riccio, *Transnazionalismo, un punto di vista dall'Africa occidentale*, in «Confronto: Riflessioni sui modelli di sviluppo», vol. IV, n. 8, 1998
N. Toubia, S. Izett (eds), *Learning about social change: a research and evaluation guidebook using female circumcision as a case study*, RAINBO, New York 1999
A. Van Gennep, *I riti di passaggio*, Boringhieri, Torino 1981

Anna Vanzan

Il centro internazionale di Fisica Teorica Abdus Salam di Trieste: l' **"altra" immigrazione** in Italia

Lungo la strada costiera che porta a Trieste, quasi alle porte della città, si erge in uno scenario di grande bellezza, il Centro Internazionale di Fisica Teorica, retto economicamente dall'UNESCO, da varie altre agenzie internazionali e dal governo italiano. Dal 1997 il Centro è intitolato a Abdus Salam, il fisico pakistano premio Nobel per la Fisica nel 1979, che fondò il centro nel 1964 e ne fu animatore fino alla sua morte, avvenuta nel 1996.

Il Centro venne istituito con l'esplicito intento di promuovere la ricerca scientifica in campo fisico e matematico nei cosiddetti paesi in via di sviluppo, in modo da poterne arginare la "fuga di cervelli". Gli studenti che confluiscono al Centro hanno quindi modo di frequentare conferenze, seminari, workshop: gli scienziati che si fermano qui per un anno hanno l'opportunità di seguire un programma di ricerca seguiti dai maggiori esperti in materia a livello mondiale, provenienti da paesi ad alta tecnologia: possono quindi ritornare nei loro paesi ricchi di idee ed esperienze nuove. I programmi *post graduate* offerti dal Centro offrono un'alta specializzazione nelle aree: *High Energy Physics*, *Condensed Matter Physics and Mathematics*.

Per volontà dello stesso fondatore quindi, il Centro si rivolge essenzialmente a giovani ricercatori provenienti da paesi africani, asiatici e sud americani: uno sguardo all'ultimo rapporto annuale, che fornisce la statistica degli studenti frequentanti i corsi fra il 1991 e il 1999: vengono dal Bangladesh, dalla Cina, dall'Iran, dalla Nigeria, dal Guatemala, da Cuba. Ma anche i docenti provengono in gran parte dalla stesse aree geografiche e, se per molti si tratta solo di un'esperienza temporanea, altri, soprattutto a livello dirigenziale, sono ormai qui da molti anni.

Il Direttore dell'ufficio per le attività esterne, ad esempio, il pakistano Faheem Hussain, è uno di questi, ed è a lui che mi rivolgo per capire come siano i rapporti tra questa immigrazione "di lusso" e la realtà italiana circostante.

In una calda giornata di fine luglio, il dott. Hussain mi riceve nel suo studio, in uno degli accoglienti edifici che formano questo campus e intitolati ai nomi illustri della fisica italiana, Fermi, Galileo... L'arredamento dello studio rivela molto del carattere del suo ospite e delle sue convinzioni: grandi immagini di monumenti e di paesaggi del Punjab si alternano sui muri con un poster di Che Guevara, un manifesto pacifista, e con la locandina di una conferenza contro il nucleare in Asia; sullo scaffale, la versione inglese del *Pendolo di Foucault* e delle opere complete di Averroè; dietro il tavolo del computer, un quadretto riproducente la Cupola della Roccia a Gerusalemme e una riproduzione della Ka'aba, a Mecca.

Faheem Hussain, cinquantotto anni, è al Centro di Trieste da dieci, e vi è arrivato dopo aver studiato e insegnato fisica in quattro continenti: da Islamabad a Londra, da Chicago alla Germania, dalla Libia all'Italia. Nel 1990 è qui a Trieste chiamato proprio da Abdus Salam, suo docente durante i corsi del dottorato londinese, per organizzare gli allora nuovi corsi *post graduate* di alta energia. Da tre anni dirige l'ufficio che coordina le attività che si svolgono all'estero sotto l'egida del Centro.

Dott. Hussain, come sono i rapporti tra gli animatori del Centro e l'ambiente circostante?

I rapporti a livello istituzionale sono ottimi: il Centro rappresenta un fiore all'occhiello per l'Italia e tutti sono desiderosi di intrattenere rapporti con noi. I contatti con la gente di

Trieste sono invece pressoché inesistenti, e molti non sanno neppure che il Centro esista [me ne sono accorta quando ho chiesto informazioni su come raggiungere il Centro, n.d.r.]. Io stesso vivo in un quartiere abitato in prevalenza da sloveni, e i miei amici sono tutti sloveni, con cui condivido la diffidenza da parte dei triestini.

Lei ha vissuto a lungo negli Stati Uniti e in altri paesi europei: secondo Lei, noi italiani siamo più razzisti degli altri nei confronti dei cosiddetti extra comunitari?
No, gli italiani sono più tolleranti nei confronti della bassa immigrazione, quella dei venditori ambulanti sulla spiaggia, per capirci, rispetto agli altri europei. Ma, paradossalmente, hanno difficoltà nell'intessere rapporti più profondi con gli stranieri che svolgono un'attività intellettuale o dirigenziale, hanno una sorta di diffidenza.

Ma gli studenti dei paesi in via di sviluppo che stanno qui per un anno come si trovano?
Chi sta qui poco risiede al campus. Gli studenti annuali affittano case a Trieste e dintorni, ma senza molta interazione con la città: gli studenti stanno per lo più al campus e fanno gruppo tra di loro: alcuni però riescono ad affittare case private, ma l'integrazione resta difficile, Trieste è una città vecchia e chiusa...

Guardo alle spalle della scrivania, dove una grande vetrata si apre sul magnifico golfo di Trieste: essere città di porto non aiuta all'apertura, non quando si è al contempo una città di frontiera con un passato storico difficile. L'occhio mi cade sugli oggetti che richiamano il mondo islamico, sul ripiano sotto la vetrata.
Dott. Hussain, scienza/fede, e soprattutto scienza/islam è un rapporto estremamente difficile, Lei come lo concilia?
Personalmente sono ateo, e quindi il problema non sussiste.

Ma Abdus Salam non lo era, ricordo di aver letto che fungeva anche da imam nella preghiera congregazionale del venerdì qui al Centro: secondo Lei come conciliava le cose?
Sì, Abdus Salam era credente, ma non so come conciliasse alcune problematiche nel profondo del suo cuore e della sua mente. Organizzava anche le preghiera per le grandi feste islamiche, quella per la fine del mese del digiuno e quella del Sacrificio [in concomitanza dei sacrifici fatti in occasione del pellegrinaggio a Mecca, n.d.r]: vi ho partecipato anch'io.

Ricordo che, nella sua introduzione ad un libro molto controverso, scritto da un altro fisico pakistano, Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science* (Londra 1991), che in pratica accusava una parte dell'ortodossia islamica e l'emergere della corrente fondamentalista di essere colpevoli del deplorevole stato della scienza nei paesi islamici, Abdus Salam aveva sostenuto la non esistenza di una scienza islamica, ma solo l'esistenza di una scienza universale. Coraggiosamente, Abdus Salam sottolineava che durante il periodo del governo di Zia al-Haqq una serie di impostori avevano dato un'interpretazione della scienza islamica assolutamente vergognosa e poneva anche una serie di soluzioni all'*impasse* scientifico nel mondo islamico, quali la necessità di formare scienziati nel mondo islamico e il dovere da parte dei ricchi paesi del golfo ad intervenire, compiacendosi del fatto che, dopo circa venticinque anni di sforzi, un centro per lo sviluppo del mondo arabo basato nel Kuwait avesse fatto una donazione al Centro di Trieste. Abdus Salam aveva puntato il dito contro la classe di religiosi assolutamente ignoranti che pretendono di dare giudizi su qualsiasi argomento, inclusi quelli di carattere scientifico.

Vi sono però in Pakistan poi istituzioni educative e scientifiche che si richiamano esplicitamente a principi religiosi, ma al contempo operano con grande rigore scientifico, quali la Hamdard Foundation: cosa pensa in proposito?
Hamdard Foundation svolge un ruolo estremamente positivo: da un lato offre istruzione di alto livello scientifico, dall'altro, manifestando la propria aderenza ai dettami religiosi islamici, offre la possibilità ai giovani pakistani di occuparsi di scienza senza uscire dalla propria tradizione culturale e religiosa. I principi medici-farmacologici cui Hamdard s'ispira da sempre, conformi alla tradizione medica greco-islamica, sono inoltre perfettamente in linea con la tendenza farmacologica anche del mondo occidentale, che sempre più si rivolge ai metodi "naturali". Le stesse multinazionali farmaceutiche hanno scoperto il mondo delle erbe.

Eppure Hakim Said, fondatore di Hamdard e grande filantropo è stato ucciso due anni fa da un terrorista, nell'ambito di una strategia della tensione che sembra purtroppo caratterizzare il Pakistan, un paese dall'anima lacerata tra società civile e coloro che vorrebbero usare la religione come scusa per imporre la loro dittatura: Lei come vede gli avvenimenti che squassano il suo paese?
Il Pakistan è un paese di paradossi, da una parte una forte spinta alla tecnologia, dall'altra quella dei fondamentalisti. Ma questi ultimi non hanno nessuna possibilità di vittoria elettorale, anche se sono riusciti ad infiltrarsi nell'esercito, ma non hanno mai conquistato più di due o tre seggi in parlamento. Purtroppo il rischio è che conquistino al potere con un colpo di stato grazie all'appoggio sostanziale che hanno nell'esercito. Sono armati benissimo e costituiscono una seria minaccia per il paese, che ora è dilaniato da lotte intestine e dal terrorismo: ogni mese muore un sacco di gente ammazzata in nome dell'islam. La situazione è tesa, pericolosa.

Crede che l'esempio del regime dei taleban nel vicino Afghanistan possa funzionare come deterrente o come incentivo all'instaurarsi di una teocrazia in Pakistan?
Per molti l'esempio dei taleban è un monito di ciò che potrebbe succedere se i *mullah* [i religiosi, n.d.r.] prendessero il potere in Pakistan: sono convinto che la maggioranza dei pakistani non vuole un regime alla Taleban, ma questo potrebbe essere imposto con la forza e l'aiuto dell'esercito che ora sembra piegarsi alle istanze dei fondamentalisti. I pakistani, soprattutto le donne, non accetterebbero un simile regime tanto facilmente, ma la corruzione e la bancarotta totale delle classi dirigenti potrebbe favorire questo fenomeno. Purtroppo il male principale del Pakistan è la corruzione, che è stata sempre una costante della nostra vita politica, dei nostri governanti, da Benazir Bhutto a Zia-al-Haqq al presente regime.

L'accenno a Benazir Bhutto mi invita a chiedere la Sua opinione sulla situazione femminile in Pakistan.
Benazir Bhutto non ha fatto proprio nulla per migliorare la posizione della donna in Pakistan. Anche per quanto riguarda la situazione femminile il Pakistan è un paese di paradossi: le

donne sono presenti in numero significativo sia nella burocrazia che nei quadri dirigenti del paese, ed è soprattutto la media borghesia che vuole che le figlie studino non solo materie letterarie ma scientifiche. Oggi ci sono donne coinvolte anche nella messa a punto della bomba atomica. Lo sa che percentualmente ci sono più donne nella fisica in Pakistan che in Germania? D'altro canto ci sono le donne povere nelle città e nelle zone rurali, soprattutto quelle dominate dall'etnia pathana in cui le donne possono essere uccise dai familiari maschi secondo il loro principio del "delitto d'onore".

Ovviamente, il provenire da una famiglia agiata o comunque di buon livello scolastico e culturale è determinante per entrambi i sessi nella scelta del curriculum e conseguentemente nell'accesso al mondo del lavoro.
Certamente, ed in Pakistan più che mai: in ogni caso comunque molti laureati finiscono per emigrare, attratti dal maggior guadagno possibile in altri paesi, e non necessariamente in occidente: i ricchi paesi del Golfo sono terre d'approdo per molti scienziati pakistani. Io stesso ho lavorato in Libia per un periodo, solo per ragioni di convenienza economica.

Insomma i pakistani di tutti i livelli sono destinati all'emigrazione?
Non direi che sono tutti destinati a emigrare. Però come per tutti i paesi poveri c'è una grande spinta ad emigrare per trovare un più alto livello di vita, per fuggire alla miseria. Per molti giovani non c'è lavoro in Pakistan. Anche per molti della mia generazione l'emigrazione è stata l'origine, il nostro inizio: mi riferisco alla *Partition* dell'India del 1946. Io stesso mi considero un doppio immigrante.
Le voglio raccontare la mia storia. La mia famiglia proviene dal sud dell'India, mio padre era ingegnere. Negli anni '30 del secolo scorso, su pressione del movimento capeggiato da Gandhi, gli indiani furono ammessi nelle file dirigenziali prima esclusivamente occupate dagli inglesi. Mio padre vinse il primo concorso per ingegneri destinati alle ferrovie svoltosi a Madras e dovette trascorrere sei mesi all'accademia organizzata dagli inglesi per imparare "a essere inglese": anche mia madre dovette andare alla scuola inglese per imparare a preparare la tavola e così via. Dopo la *Partition*, gli inglesi ci chiesero se volevamo andare via, così, nell'agosto del 1947 abbandonammo il sud dell'India per trasferirci nel neo costituito Pakistan, dove mio padre divenne ingegnere capo delle ferrovie. Non eravamo ricchi ma benestanti sì: io ricordo di aver sempre avuto il telefono in casa e l'automobile a disposizione. I miei genitori mi hanno ovviamente incoraggiato negli studi.

Ha detto che torna spesso in Pakistan, parte della sua famiglia è ancora lì; e i suoi figli?
Mio figlio ha una laurea in scienze informatiche e un dottorato in filosofia, ma ora è a Stanford dove insegna filosofia. Anche mia figlia aveva cominciato con una laurea in matematica; nella sua università negli Stati Uniti, era l'unica ragazza nel suo corso di trentacinque persone, ma in quanto donna è stata osteggiata! Ora si occupa di studi islamici.

Quindi i suoi figli, che hanno ricevuto la loro istruzione nei paesi occidentali, partiti da un ambito strettamente scientifico, ora si sono dati a studi filosofici e islamici: è una reazione al padre scienziato, una riscoperta delle loro radici asiatiche, una crisi nei confronti del mondo occidentale o un insieme di tutto ciò?
Non credo si tratti di una reazione al mio essere uno scienziato né di una crisi nei confronti del mondo occidentale. A casa, quando erano piccoli, si parlava di scienze, religione, politica, filosofia, e loro hanno seguito i loro interessi. Certo, nel caso di mia figlia è vero che il suo occuparsi di islam è un ritorno alle sue radici asiatiche, islamiche. I miei figli si sentono pakistani, parlano perfettamente urdu, mia figlia, soprattutto, visti i suoi interessi, torna spesso in Pakistan. Sono, come me e come il resto della mia famiglia, cittadini del mondo.

Del resto, i suoi figli incarnano il prototipo dell'hakim, dell'uomo colto musulmano che doveva avere una conoscenza delle scienze esatte, ma anche di dottrine religiose, di letteratura, e magari essere egli stesso poeta...
Le dirò anche che in queste scelte dei miei figli pesa probabilmente anche la cultura che hanno ereditato da parte della famiglia di mia madre, una famiglia di sufi, di mistici dell'India meridionale. Questa componente sufi è tornata fuori prepotentemente nei miei figli.

Nelle sue parole avverto una certa critica per il mondo anglosassone: Lei proviene da quello che un tempo era il gioiello nella corona inglese, ha studiato e operato fra l'Inghilterra e gli Stati Uniti, parte della sua famiglia vive per la maggior parte in quel mondo. Inoltre i pakistani colti parlano e scrivono correntemente in inglese. Lei sente l'inglese come una lingua imposta? E, secondo Lei, vi è in Pakistan chi soffre per il peso di questa eredità linguistica analogamente a quanto succede, ad esempio, agli intellettuali di alcune zone del nord Africa, costretti per lungo tempo a servirsi del solo francese come lingua colta?
No, non direi: Lei è stata in Pakistan, ha visto come mescoliamo comunemente urdu e inglese. Non vi è mai stato un conflitto linguistico per me, l'inglese è una comodità. Il problema vero per quanto riguarda l'inglese in Pakistan è che la maggioranza della gente non lo sa. Solo le classi medie e alte parlano e scrivono in inglese, e questo crea un divario sempre più ampio tra ricchi e poveri. I poveri vengono istruiti in urdu, i ricchi mandano i figli alle scuole dove si insegna in inglese. Senza l'inglese non si può progredire e questo significa che la maggioranza dei pakistani non può progredire, non possono aspirare alle posizioni dove si gestisce il potere.

Lei in che lingua pensa?
Mah... direi che comunemente penso in urdu, ma l'inglese è la lingua della scienza, e quando devo pensare nel mio lavoro penso in inglese.

Dott. Hussain, ultimamente vi è stato quasi un pronunciamento nella grande comunità pakistana emigrata in Gran Bretagna, una sorta di denuncia della difficoltà del realizzazione di una società multiculturale pur in un paese che, da questo punto di vista, vanta una delle migrazioni dall'Asia e dall'Africa più antiche. Mi riferisco alla recente letteratura prodotta da scrittori pakistani resa anche cinematograficamente come My beautiful laundrette *e* Mio figlio il fanatico *di Hanif Kureishi, e alla pièce di Ayub Khan Din trasformata nel film* East is East. *I pakistani sembrano lamentare il persistere di pregiudizi, l'incapacità di accettare la diversità e l'integrazione da parte della società occidentale; ma anche i*

dogmatismi, le violenze esercitate in nome di tradizioni e religione da parte dei loro connazionali. Sembra che non abbiamo fatto molti passi avanti dal romanzo di Edward M. Foster Passaggio in India *che si conclude con la sconsolata constatazione che oriente e occidente non si potranno mai incontrare. Lei che ne pensa?*
Ho visto *East is East* e concordo che tali problemi esistano, è una satira, ma riflette una situazione reale. La realizzazione della società multiculturale è estremamente difficile. Anche Italia dovrà affrontare questa problematica nel futuro visto che adesso c'è una consistente immigrazione in Italia. Ci vuole una maggiore sensibilità e una maggiore comprensione verso l'altro e verso altre culture.

Le piace il cinema d'Asia?
Sì, devo dire però che per quanto riguarda la cinematografia amo soprattutto il cinema iraniano e la sua poesia.

Dott. Hussain, Lei si dichiara non credente, ma allo stesso tempo sembra molto legato a molti aspetti della cultura islamica che non possono essere disgiunti dalla loro matrice religiosa. Si sente almeno culturalmente un musulmano?
Devo dire che quando mi reco in un paese islamico, sia il Pakistan, l'Iran o un altro mi sento a casa. Mia figlia mi ha detto di avere avuto la stessa sensazione quando si è recata nell'area islamica della Cina e in Asia Centrale. Sì, nel mondo musulmano siamo di casa e io culturalmente mi sento un musulmano.

Ho notato il quadro con la Cupola della Roccia, grande santuario del mondo islamico e il riproduzione della Ka'aba...
Sono souvenir che qualcuno mi porta e poi la Cupola della Roccia è ormai un simbolo della lotta dei palestinesi per riconquistare la loro terra.

Lei non è un credente, e quindi tantomeno un ortodosso: cosa pensa delle diatribe sul problema della ragazze musulmane che frequentano le scuole nei paesi occidentali e che vogliono tenere il capo velato?
Non vedo perché non potrebbero: se i ragazzi cristiani vanno a scuola con la croce appesa al collo e quelli ebrei con il loro copricapo, perché mai le ragazze musulmane non dovrebbero andare a scuola con un fazzoletto sui capelli?

Getto uno sguardo alla mise del dott. Hussain: il serissimo scienziato indossa una polo rosa intenso, ha braccialetti di cotone colorati al polso, approva il velo islamico se è una libera scelta, legge *il Manifesto* e partecipa a manifestazioni religiose islamiche: certo è una persona di apertura mentale a 360 gradi.
Dott. Hussain, ho notato i manifesti contro l'uso dell'energia nucleare, quindi non le chiederò la Sua posizione in merito. Lei partecipa attivamente a qualche iniziativa in proposito?
Certo, sono membro della Società indo/pakistana per la messa al bando dell'energia nucleare e delle bombe atomiche.

L'inimicizia politica fra India e Pakistan non impedisce quindi la costituzione di comitati misti per la soluzione dell'impiego del nucleare nell'area?
No, assolutamente, vi sono molte di queste associazioni ora, e ognuno è incaricato di fare pressione sul proprio governo per la risoluzione del problema. Il prossimo 22 agosto vi è un'importante riunione a Mosca in cui le varie organizzazioni per la messa al bando del nucleare si riuniranno e vi parteciperò anch'io.

Ringrazio Faheem Hussain per la grande disponibilità e per la franchezza con cui ha risposto ai miei quesiti. Mentre attendo l'autobus, guardo il materiale informativo sul Centro di Fisica regalatomi dal dott. Hussain: vi è anche la testimonianza di Tasneem Zehra Husain, una giovane fisica pakistana diplomata al Centro nel 1997 che, al ritorno nel suo paese d'origine, volle raccontare la sua felice esperienza al Centro Abdus Salam con una lettera pubblicata dal giornale pakistano *The News*.
Con entusiasmo, la scienziata pakistana riassume la sua esperienza al Centro, dove uno scienziato che proviene da un paese in via di sviluppo si sente "un cittadino di prima classe", aiutato anche nelle pratiche burocratiche dagli addetti del Centro che hanno il non facile compito di avere a che fare sempre con persone provenienti da "paesi pericolosi".
Oltre all'inestimabile accrescimento scientifico, grazie all'insegnamento di persone altamente specializzate, Tasneem Zehra Husain sottolinea in particolare la grande crescita personale ottenuta grazie al continuo scambio con persone provenienti da paesi, culture, religioni, lingue differentissime «le 11 persone del mio gruppo venivano da 11 paesi differenti... non avevamo nulla in comune». Discutendo dei vari sistemi scolastici, degli ordinamenti politici, della vita familiare e sociale di ciascuno, dopo un anno vissuto insieme, ciascuno dei paesi di provenienza era diventato familiare agli altri. «Abbiamo creato qualcosa di speciale... da questo *potpourri* internazionale siamo emersi con un'identità comune, consapevoli di essere gli scienziati di domani, uniti nel comune intento di migliorare la vita della gente che vive nei nostri rispettivi paesi. ...La scienza ci ha unito in un sentimento di amicizia ...e il Centro di Fisica Teorica Abdus Salam è il luogo che ha forgiato tale amicizia» conclude Tasneem Zehra Husain.
Non un cenno alla vita al di fuori del Centro, come se per un anno questi giovani scienziati fossero stati congelati in un bellissimo nido dorato circondato dal nulla. È colpa forse di chi vive al Centro non avere contatto con la realtà circostante o è forse la società contigua colpevole nel non cercare contatti con i giovani scienziati provenienti da paesi di cui spesso non sappiamo nulla o, peggio, abbiano informazioni distorte che favoriscono la diffidenza e il razzismo? Che senso ha avere un centro così prestigioso dal punto di vista scientifico e per l'immagine del nostro paese se poi resta una sorta di cattedrale nel deserto, un'enclave dotta completamente avulsa dalla nostra vita e sconosciuta a tutti?
Salgo sull'autobus che quotidianamente fa la spola tra Trieste e il suo aereoporto: lungo la strada costiera famosa per le sue insenature e il mare azzurro, dopo un po' si avvicina il bigliettaio e mi chiede dove io sia salita. «Al Centro di Fisica Teorica» - rispondo.
«Dove?!».

Anna Vanzan è docente di Cultura islamica presso l'Università IULM, Milano-Feltre

Fabio Amato

La **circolarità commerciale** degli immigrati nel napoletano

Se negli anni '70 gli spostamenti di popolazione, più o meno stabili, erano riconducibili alla domanda di lavoro nelle industrie e nelle miniere d'Europa, la transizione, che ancora oggi attraversa l'economia mondiale, e la nuova divisione internazionale del lavoro ci costringono ad elaborare nuove interpretazioni del processo migratorio in atto. Nella fase postindustriale i fattori attrattivi sono, in parte, legati al richiamo di una rete relativamente assai sviluppata della comunità straniera già insediata (la funzione svolta dalla cosiddetta catena migratoria, Reynieri, 1979). Tuttavia, venuti meno i meccanismi occupazionali, le tappe si esplicitano in una relazione che produce una dinamica popolazione-alloggio-lavoro, che inverte la precedente. Ciò significa che dall'estero, come dal mondo rurale dei Paesi in via di sviluppo (PVS), si giunge nelle città europee senza alcuna certezza di trovare lavoro, ma con la speranza di una vita migliore. Esiste, peraltro, una componente interna ai paesi di arrivo non riconducibile solo alle reti sociali di sostegno allestite dalle comunità emigrate: un ruolo di primo piano va assegnato al complesso universo delle economie irregolari e al processo di segmentazione del mercato del lavoro. Anche se l'economia informale attinge alla tradizione comunitaria delle realtà rurali e gli immigrati che giungono oggi in Europa dai paesi meno sviluppati rimediano spazi di lavoro nelle campagne, il processo descritto trova la sua localizzazione d'eccellenza nelle aree urbane dei paesi a industrializzazione matura. Vi è, in sintesi, in Europa uno stretto rapporto, non legato necessariamente da nessi causali, tra l'immigrazione extracomunitaria, la nuova configurazione dell'economia informale e le trasformazioni degli spazi urbani. È possibile affermare, con la Sassen, che nell'espansione dell'offerta di lavori a bassa retribuzione si trovano le condizioni per l'assorbimento dei flussi migratori (Sassen, 1988).

Le migrazioni internazionali appaiono come elementi che scardinano le tradizionali logiche statali e la classica visione geopolitica, in tal senso si muove un aspetto della mobilità delle persone rappresentato dalla migrazione circolatoria che investe soprattutto le principali città internazionali. Il riferimento è alla migrazione più strettamente commerciale che attraversa tutte le categorie etniche e socio-professionali: sono le "formiche d'Europa" (Tarrius, 1992) che ridisegnano nuovi spazi del commercio, nuovi territori e nuovi paesaggi urbani. In tal senso è stato formulato un modello che supera la tradizionale visione stanziale dei processi migratori per valorizzare un modello "neo-nomadico" (ISMU, 1995). Secondo l'interpretazione di Alain Tarrius i migranti, ricchi o poveri, producono effetti di mondializzazione nella città: si definiscono nuovi territori di circolarità che coinvolgono alcune città in maniera trasversale. Nonostante le difficoltà incontrate dai nuovi arrivati, gli elementi appena tracciati

esprimono una contaminazione e un'internazionalizzazione dell'economia urbana che sfugge alle interpretazioni tradizionali. Le città italiane non conoscono ancora fenomeni espliciti di trasformazione degli spazi urbani e del resto, rispetto agli altri paesi, noi non viviamo ancora, nonostante gli allarmismi, una fase di contaminazione culturale e demografica comparabile con l'Europa centro-settentrionale: se si accettassero le stime più pessimistiche della presenza clandestina, gli stranieri provenienti dai PVS raggiungerebbero appena il 2% della popolazione totale.
Il caso di Napoli, città dotata di una struttura informale che si sviluppa molto prima dell'arrivo degli immigrati, si inscrive in un contesto nazionale non ancora maturo rispetto all'inserimento degli immigrati. In questo contributo tenteremo di proporre un quadro di lettura degli elementi di trasformazione e di internazionalizzazione percepibili. L'area di interesse è la città di Napoli e il suo hinterland che, per comodità esplicativa e disponibilità di dati statistici, definiremo come la provincia di Napoli. L'indagine si fonda su una prolungata perlustrazione del territorio, supportata da un campionamento aleatorio degli esponenti delle principali comunità presenti e sulle conversazioni con testimoni privilegiati del mondo dell'accoglienza.
Si tratta di ipotesi interpretative molto accattivanti che però non sono ancora consolidate in un modello logico preciso: l'*etnhic-business* (l'imprenditorialità immigrata) e gli *suitecase traders* (i commercianti che si spostano tra i mercati delle città europee) appaiono oggi solo come una parte dell'universo migratorio. Il tentativo è di indurre, dalla componente immigrata presente nell'area urbana di Napoli, dei tasselli che possano alimentare l'ipotesi circolatoria e transnazionale del fenomeno migratorio.

L'immigrazione nel napoletano: un quadro d'insieme
L'immigrazione nel napoletano rivela, per alcuni aspetti, dei caratteri non dissimili da quelli che connotano gli arrivi nelle altre realtà urbane d'Italia: siamo in presenza, secondo i dati ufficiali, di quasi ottanta differenti nazionalità con una minima rappresentanza (almeno 10 presenze), di cui più di venti comunità superano le 100 unità mentre ben dieci vanno oltre il migliaio. Le presenze di stranieri provenienti dai PVS si aggira intorno alle 40 mila unità e le aree di provenienza prevalenti sono l'Asia (Sri Lanka, Filippine e Cina popolare), il Maghreb, l'Est europeo (Polonia, ex-Jugoslavia, Albania e Romania), la Repubblica Dominicana, Capoverde e la Somalia. Una quota parte di presenze non è rilevabile, essendo relegata nell'irregolarità e nella clandestinità, stimabile, secondo testimoni privilegiati, in 3 mila unità e concentrata soprattutto nelle comunità cinese e algerina.
Nel comune di Napoli è stata valutata intorno alle 18 mila unità la presenza degli immigrati, rispetto alla quale va rilevata una presenza considerevole delle comunità consacrate alla collaborazione domestica. In tal senso la città partenopea non risulta un'eccezione nel panorama delle grandi città. L'analisi di genere, inoltre, evidenzia una netta prevalenza della componente femminile ed è possibile rilevare un ruolo determinante della chiesa cattolica nella società d'origine, nella prima fase della catena migratoria. I percorsi e i legami oggi sono tenuti insieme dai componenti delle stessa comunità che si arricchisce con i ricongiungimenti familiari.
La distribuzione territoriale degli immigrati presenti, in sintesi, permette di individuare alcune grandi aree di concentrazione nella provincia di Napoli: nel quadrante occidentale (i comuni di Pozzuoli e di Giugliano in particolare), nell'area a nord di Napoli e nei paesi vesuviani. Negli ultimi anni la localizzazione dell'universo clandestino è variata per etnia e per territorio: l'area flegrea ha perso il ruolo polarizzante per i maghrebini e, in particolare, gli algerini che hanno preferito trasferirsi nel vesuviano: si segnala infatti una crescente comunità nordafricana a Poggiomarino (Merone e Schmoll, in questo numero). Sempre nell'area vesuviana la concentrazione di cinesi è cresciuta in maniera considerevole dopo i primi anni '90. La tradizionale presenza di irregolari provenienti dall'Africa subsahariana si può segnalare ancora nel giuglianese, una delle rare zone agricole della provincia. Come detto, su scala comunale prevalgono le comunità dedite al lavoro domestico. Si tratta di un'immigrazione diffusa e silenziosa fondata su comunità che non hanno alcun legame storico con l'Italia (se si eccettua la regione del Corno d'Africa): è un'immigrazione che quasi mai fa notizia ma che contribuisce, ad ogni modo, a trasformare il paesaggio urbano.

Le "vocazioni etniche" e i diversi mestieri degli immigrati nel napoletano
La breve storia immigratoria italiana induce gli studiosi del settore a stabilire delle correlazioni dirette tra la comunità di appartenenza e il tipo di professione svolta. L'indagine, da cui è desunto questo contributo, ha largamente confermato questa ipotesi, tuttavia, si ritiene opportuna una precisazione.
Esistono delle specificità identitarie legate alla tradizione dei popoli che possono permettere di individuare delle connessioni con l'inserimento produttivo in Italia, basti pensare alla tradizione di mobilità delle genti del Sahel, alla vocazione commerciale dei senegalesi, alle innate capacità dei sikh indiani di curare gli allevamenti o ancora alla predisposizione – sempre delle popolazioni del sub-continente indiano – a lavorare con le piante e i fiori.
L'intreccio tra lavoro, genere, etnia, localizzazione e religione è, tuttavia, il frutto di una serie di fattori scatenanti che rendono oggi agevole l'accesso nelle famiglie italiane di donne filippine cattoliche e ai mercati comunali delle città di uomini maghrebini islamici. Le generalizzazioni geografiche, pertanto, corrono sul pericoloso filo di una matrice deterministà che induce ad associare tutti gli albanesi alla mafia internazionale, i maghrebini alla microcriminalità ecc.
In relazione all'inserimento lavorativo degli stranieri, si può affermare che i servizi domestici coinvolgono il maggior numero d'immigrati extracomunitari nella provincia di Napoli. Le attività svolte sono diverse sia per modalità (la collaborazione domestica continua oppure ad ore), sia per tipologia (collaborazione nella pulizia della casa, accudimento dei minori o degli anziani). Si tratta della componente più numerosa ma meno appariscente che, come detto, si concentra nella città di Napoli. Il monopolio di alcune comunità (Filippine, Sri Lanka, Eritrea, Somalia e Capo Verde) è stato scalfito dai nuovi ingressi prima dei latinoamericani (domenicani e peruviani soprattutto) e più di recente da persone provenienti dai paesi dell'est (Polonia e Ucraina in prevalenza). Negli anni la collaborazione domestica si è arricchita di nuove tipologie di lavoro, differenziandosi per il territorio di pertinenza, per la retribuzione ottenuta ma anche per il genere. La dizione di colf non è più esclusivo dominio delle donne immigrate, che spesso diventano il tramite per trovare lavoro per gli uomini ancora in patria.

In origine le lavoratrici domestiche si collocavano nei quartieri della medio-alta borghesia napoletana (Posillipo e Vomero) con un rapporto continuativo che garantiva loro vitto e alloggio. Le paghe all'inizio erano fortemente contenute, ma si sono lentamente approssimate alle retribuzioni sindacali di settore. Le comunità più radicate spuntano oggi una retribuzione mensile di 1.100.000 lire per la collaborazione giorno e notte in città, e di 800 mila lire nei comuni limitrofi. A partire dalla metà degli anni '80 i ricongiungimenti familiari hanno spinto gli immigrati a cercare condizioni di maggiore autonomia limitando la collaborazione continuativa e offrendo sempre più una prestazione quotidiana o ad ore, tipologia di attività, peraltro, ancora diffusa presso l'universo femminile napoletano dei quartieri meno abbienti.
Gli uomini hanno trovato spazio nei mestieri più specifici e richiesti da alcuni ceti sociali: autista, giardiniere, portiere e *dog-sitter*. Un'ulteriore trasformazione è relativa alla domanda di lavoro per assistenza agli anziani e ai malati. Le gravi carenze del sistema sociale e la frantumazione della struttura familiare hanno spinto più nuclei familiari, questa volta non identificabili con un ceto, ad usufruire delle prestazioni degli immigrati per questo tipo di servizi. Il sopraggiungere della comunità polacca ha fortemente destrutturato il mercato del lavoro domiciliare. Le donne polacche hanno dei progetti migratori medio-brevi e particolarmente intensi e sacrificati: sono disposte ad accettare le incombenze più fastidiose per paghe fortemente competitive (6/7 mila lire di salario). Questo ha creato i primi casi di competitività soprattutto nei confronti della comunità cingalese e somala. Il loro periodo di lavoro è, di solito, di 4/6 mesi ed è esclusivamente finalizzato all'accumulo di un reddito che permetta nuove opportunità lavorative o di spostarsi in altre città o ancora sostenere la famiglia in patria. Le catene della comunità sono molto solide ed è in questa circostanza che si sono registrati i più frequenti esempi di "filiera sostitutiva": alla fine del periodo la ragazza comunica al datore di lavoro un'assenza prolungata offrendo la continuità con una parente, un'amica o una conoscente che così conserva il posto di lavoro: è un'opportunità lavorativa per un eventuale ritorno della ragazza o meglio diventa un lavoro sicuro per la comunità. Anche questa prassi ha alimentato non pochi malumori che ha indotto le altre comunità a parlare di "concorrenza sleale": in assenza di una seppur minima regolamentazione sono presenti segnali di una complementarietà conflittuale.
Il lavoro in fabbrica e nell'edilizia si è diffuso a partire dalla seconda metà degli anni '80. Queste attività, a differenza del nord d'Italia, rientrano nell'alveo dell'economia irregolare e in alcuni casi si tratta di imprese totalmente abusive, vale a dire inesistenti per i rilevamenti statistici. È l'ossatura principale dell'economia sommersa napoletana, con una localizzazione prevalente nei comuni a nord di Napoli e nei paesi del vesuviano. Sono attività sommerse che producono scarpe e pelli nell'area settentrionale della provincia e abbigliamento nel vesuviano. Nel primo caso siamo in presenza di un tessuto produttivo che coinvolge in buona parte i locali. Tra i lavoratori, le comunità più rappresentate sono quelle albanesi, ivoriane e indiane, tuttavia non sono rari i casi di maghrebini che lavorano nelle fabbrichette dell'hinterland.
Un caso a sé, del tutto inesplorato e in magmatica evoluzione, sono le attività produttive presenti a S. Giuseppe Vesuviano, Somma Vesuviana, Frattamaggiore e Terzigno dove si concentrano le imprese abusive che fabbricano i prodotti di abbigliamento in imitazione delle *griffe* alla moda. In quest'area si sta rapidamente costituendo una vera e propria *enclave* di cinesi che lavorano in industrie gestite da connazionali, spesso localizzate in sottoscala e casolari di campagna in totale illegalità. Nella città di Napoli, infine, si segnalano solo alcuni casi episodici di lavoratori immigrati nelle piccole fabbriche di lampadari, materassi e bomboniere del quartiere di Secondigliano; come nei comuni limitrofi di Melito, Casoria e Casavatore. L'edilizia è un'altra attività che solo negli anni '90 ha visto incrementare la presenza di immigrati soprattutto nella prima cintura di comuni intorno al capoluogo. La tipologia di lavoro è, se possibile, ancora più precaria e faticosa: le occasioni di lavoro si concentrano in pochi giorni e sono retribuite con paghe giornaliere che non raggiungono le 40 mila lire.
Nonostante il rilievo che ha l'agricoltura in Italia meridionale, infine, la provincia di Napoli è interessata solo marginalmente da questa tipologia di inserimento lavorativo: ne sono toccati solo i comuni vesuviani orientali in prossimità dell'agro nocerino-sarnese e le zone di confine del giuglianese.

Il ruolo del commercio e l'internazionalizzazione povera

L'ambulantato è senz'altro l'attività più diffusa tra gli immigrati ma soprattutto la più visibile, non è un caso che il primo stigma ricorrente tra la popolazione italiana sia stato "vu' cumprà", per definire i primi venditori africani che battevano in lungo e in largo le spiagge del litorale italiano. Il commercio ambulante è un elemento fondamentale nel progetto migratorio degli extracomunitari sia come scelta di attività definitiva, sia come strumento di accesso al mercato del lavoro iniziale e spesso temporaneo.
Il commercio è molto diffuso tra gli immigrati nel napoletano. Sulla falsariga dei modelli presentati dai sociologi napoletani, si possono riformulare così le principali modalità di svolgimento di quest'attività nella provincia di Napoli: stanziamento itinerante urbano, mobilità itinerante provinciale, mobilità precaria, *suitecase trader*.
Le opportunità offerte nella provincia di Napoli al terziario povero non sono poche: una lunga e consolidata tradizione di piazza di mercato offre spazi e interstizi a chi voglia vendere per strada. Così, le principali arterie commerciali e le piazze delle città possono offrire l'opportunità per aprire un tavolino e vendere mercanzie d'ogni genere. Lo stanziamento urbano e periurbano, diffusosi a partire dagli anni '80, presuppone un discreto livello di integrazione o quanto meno di conoscenza del territorio: si tratta infatti di ambulanti che scelgono luoghi fissi che alternano durante la giornata o durante la settimana, passando dall'area della Stazione Centrale ai quartieri alti, occupando spazi anche nei principali mercati del capoluogo. Si tratta per la stragrande maggioranza di senegalesi con un elevato grado di organizzazione e di "forza contrattuale" nei confronti dei commercianti autoctoni. Di recente è la comunità cinese che si sta facendo largo lungo le strade di Napoli, utilizzando anche mercanzie più sofisticate: sono loro che hanno introdotto la vendita dei monopattini da passeggio, un oggetto quasi di culto nelle *inner cities* statunitensi. Nel caso dei senegalesi, la scelta dell'attività autonoma non rappresenta un ripiego, ma bensì un progetto ben preciso: sono informati sulle possibilità commerciali e sulla regolamentazione del commercio ambulante tant'è che alcuni di loro hanno anche svolto l'esame per accedere al REC della CCIAA di Napoli. In questa tipolo-

gia si inseriscono anche casi episodici di marocchini ed ivoriani, che però risultano meno costanti nel presidio del territorio di vendita "spontaneo", preferendo concentrarsi nei luoghi di mercato istituzionali.
I luoghi di mercato istituzionali sono molteplici e di diverse dimensioni: i più rilevanti che registrano una presenza non episodica interessano, oltre al comune di Napoli, i comuni più popolosi della provincia come Afragola, Frattamaggiore, Giugliano, Casoria ed Ercolano. Nelle strutture di mercato regolate da norme sugli spazi e sull'occupazione del suolo (è il caso di Poggioreale a Napoli) la presenza degli immigrati risulta marginale e interstiziale, occupano con i tavolini e i teli i pochi spazi disponibili o si stanziano all'ingresso della struttura. Gli equilibri con i commercianti napoletani sono buoni, dal momento che gli ambulanti africani accettano il gioco dei ruoli gerarchici. Sono equilibri che talvolta vengono rotti proprio da ambulanti locali assolutamente precari, a loro volta alla ricerca di spazi residuali. Sono i casi in cui si segnalano episodi di intolleranza maggiore. Le mercanzie esposte coprono un'ampia gamma di oggetti che posso essere ricondotti ad alcune tipologie: bigotteria e chincaglierie; accessori di abbigliamento, magliette e cappellini; oggetti standard dell'ambulantato napoletano; oggettistica di stampo africano o esotico; oggettistica povera.
La maggior parte delle merci sono acquistate a Napoli e nell'hinterland, che svolge il ruolo di polmone di rifornimento per il commercio ambulante in genere. Si tratta per lo più di prodotti dozzinali acquistati in scatole a prezzo unitario (orecchini, collane, fermacarte, statuette, ombrelli ecc.). La produzione in serie si effettua nell'hinterland, mentre nell'area della Stazione Centrale si localizzano i principali punti di approvvigionamento all'ingrosso. Un caso a parte è rappresentato dai cosiddetti veri falsi di marca, imitazioni di prodotti alla moda rivenduti a prezzi contenuti. Anche buona parte della produzione esotica è fabbricata nelle piccole industrie di Casoria e Frattamaggiore, ma in alcuni casi gli oggetti esposti sono originari dell'Africa.
La mobilità itinerante provinciale ha alcuni caratteri in comune al precedente modello ma risulta più precario e nomade del precedente. Si tratta della tipologia commerciale tradizionale tipica, ancora oggi, dei maghrebini iniziata in Italia negli anni '70 (Amaturo e Morlicchio, 1993). La mobilità territoriale ed il raggio d'azione sono superiori al precedente: il loro percorso segue tutte le date dei mercati della provincia e della città, spingendosi nelle fiere e nelle sagre dell'entroterra campano. Non prediligono lo stazionamento, se non in alcuni casi, muovendosi con dei carrozzini per bambini adattati al trasporto di consistenti pesi, soprattutto nei piccoli centri dell'hinterland (Pugliese, 1996). Anche in questo caso, la scelta del progetto migratorio non è transitoria ma definitiva, la precarietà risiede piuttosto nella loro presenza sul territorio: si muovono lungo le medie e piccole città d'Italia, alternando questa attività con il rientro in patria.
La mobilità marginale è forse quella maggiormente visibile nelle città d'Italia e che crea più fastidio al perbenismo della nostra società: è l'unico momento in cui la povertà degradante e la difficoltà di vivere per alcuni immigrati entra nel nostro privato, a contatto con le nostre automobili. Si tratta di un commercio talmente povero da esplicitare condizioni di assoluta indigenza e da indurre molte persone a non inserirle tra le attività lavorative. Si tratta della vendita errante che si svolge negozio per negozio, casa per casa di oggetti poveri per prezzi irrisori.
Gli unici punti di provvisoria stanzialità sono gli incroci delle strade in corrispondenza dei semafori delle città. In queste circostanze la prestazione pretestuosa offerta è il lavaggio dei vetri, in altri casi molto più semplicemente viene fatta la questua. Non sempre quest'attività si svolge in totale autonomia, implicando un lavoro di dipendenza con altri immigrati o con autoctoni marginali: il ricavo di questi ultimi è in percentuale sulla mercanzia o sulla giornata di lavoro al semaforo. Nelle diverse ricognizioni del territorio, non è stato possibile individuare particolari legami gerarchici tra i marginali ed altri attori, è tuttavia confermato che raramente agli incroci si trovino persone isolate. Si possono, anzi, segnalare punti precisi dove all'opera era un'intera squadra di pulitori e venditori di fazzolettini lungo le arterie ad elevata intensità di traffico di Napoli e lungo le direttrici per Caserta. I più aggressivi ed attrezzati riescono anche a frenare il flusso, facendo scattare un nuovo stop. Si tratta in prevalenza di maghrebini, polacchi e ragazzi provenienti dall'Africa subsahariana.
I *suitecase trader*, infine, sono i commercianti che nel volgere di un viaggio acquistano in Italia per rivendere in patria oppure vendono in Italia merci provenienti dal proprio paese. Si possono distinguere quelli che restano nella piazza di smercio lo stretto indispensabile per rientrare in patria e quelli che, approfittando di questi viaggi, tentano di accedere ad altre occupazioni sul posto. Le comunità più attive in tal senso sono i polacchi, i cinesi, i senegalesi e i nordafricani in genere. Non è ancora chiaro se è possibile inserire Napoli nella cosiddetta fase neo-nomadica. È, tuttavia, possibile segnalare alcuni indizi che annunciano un processo di internazionalizzazione "povera" della città. La contaminazione culturale della città di Napoli si esprime anche attraverso il successo che registrano alcune iniziative imprenditoriali di immigrati che aprono esercizi commerciali e ristoranti etnici. In alcuni casi sono stati individuati alcuni ristoranti che hanno un carattere di informalità tale da legarli più ai processi di riproduzione sociale delle comunità di immigrati che all'imprenditorialità vera e propria. In tal senso si registra, invece, una vera esplosione della ristorazione cinese (nella sola città di Napoli sono una ventina) e l'esperienza imprenditoriale di un palestinese, perfettamente integrato nella società locale, che dopo aver aperto un ritrovo nel pieno centro storico di Napoli, da alcuni anni ha avviato con successo anche un ristorante di cucina araba nel centrale quartiere universitario.
Un elemento di internazionalizzazione informale è anche l'esportazione del *made in Naples*. Tale produzione sfugge a qualsiasi codifica e quantificazione e la vendita al dettaglio nelle zone di mercato napoletane ne rappresenta solo una parte. Altre città italiane, come altre città europee, sono diventati luoghi di smercio ottimali per questa produzione. I primi ad intraprendere queste pratiche sono stati i mediorientali, oggi sono soprattutto i nordafricani, i senegalesi e i nigeriani che si sono inseriti in queste filiere. I marocchini, in particolare, acquistano oggettistica e accessori per poter rivendere a Parigi e in Francia, spingendosi anche in Germania. I senegalesi e i nigeriani si concentrano in prevalenza sulle altre piazze italiane. Per tutti, comunque, si segnala una pratica discontinua di acquisto per poter rivendere nei rispettivi paesi sia l'abbigliamento che gli elettrodomestici. Gli immigrati possono, ad esempio, acquistare dei jeans all'ingrosso – copie contraffatte di marche celebri – al



Foto di Patrizia Pulga

prezzo unitario di 9.000 lire dalle fabbrichette del vesuviano, per poi rivenderli in patria a prezzi molto competitivi anche per un PVS. Un tentativo di dare continuità a questa logica mercantile si può segnalare tra Napoli e Lagos, con alcuni ragazzi che hanno tentato di aprire un esercizio commerciale in Nigeria di prodotti contraffatti. Si tratta di un episodio che, in quanto tale, non può essere considerato indicativo di un processo in atto ma che merita di essere segnalato, perché seguito da altri casi in altri paesi non ancora documentabili.

Le forti interconnessioni che può offrire la struttura economica sommersa presente fanno di Napoli un caso di studio che permette di individuare tracce di integrazione diverse dalle abituali. Il caso di Napoli, in sintesi, funge da paradigma dei processi di attivazione dei circuiti informali che esprimono un'elevata circolarità di persone e merci, determinando segnali di una internazionalizzazione *sui generis* che si possono incominciare a leggere sul territorio. Rappresentare tutto il mondo dell'immigrazione napoletana come un *ethnic business* sarebbe improprio oltre che fuorviante. Sono, tuttavia presenti tracce di meccanismi che stanno investendo da tempo i sistemi socio-economici delle grandi metropoli del mondo occidentale.

Fabio Amato è dottore di ricerca in Geografia economica, Università "La Sapienza", Roma

Riferimenti bibliografici:

E. Amaturo, E. Morlicchio (1993), *"Immigrazione e identità femminile il caso della comunità di Capoverde"*, in U. Melotti et al., *Immigrazione in Europa. Solidarietà e conflitto*, CEDIS, Roma
ISMU (1995), *Primo rapporto sulle migrazioni*, Angeli, Milano
E. Pugliese (a cura di) (1996), *Gli immigrati extracomunitari in Campania: inserimento lavorativo ed entità della presenza regolare e irregolare*, Rapporto di ricerca per la Regione Campania
E. Reynieri (1979), *La catena migratoria*, Il Mulino, Bologna
S. Sassen (1988), *The Mobility of Labor and Capital. A Study on International Investiment and Labor Flow*, CUP, Cambridge
A. Tarrius (a cura di) (1992), *Le fourmis d'Europe*, L'Harmattan, Parigi

Fabio Merone e Camille Schmoll

Marocchini d'Italia: il caso di **Poggiomarino multietnica,** all'incrocio delle traiettorie e dinamiche mediterranee

Luogo periferico, al margine delle province di Napoli e Salerno, il comune di Poggiomarino è conosciuto dalla gente del posto per i prodotti della terra, nient'altro se non il solito destino che accompagna le periferie del mondo, abbandonate e denigrate. Tutti sembrano sognare posti diversi, grandi città, luoghi in cui si producono tendenze e mode. Tuttavia, questa percezione può essere smentita. Abderrahmane, marocchino, sembra non avere dubbi: «Poggiomarino è più centrale di Napoli!».

I tanti ambulanti che si incontrano a tutte le stazioni della circumvesuviana, del resto, attirerebbero la curiosità e lo stupore di qualunque osservatore attento. È sufficiente attraversare in treno i paesi vesuviani per accorgersi che qualcosa nella geografia dei luoghi si è trasformata. I polacchi di San Giuseppe, i cinesi di Terzigno, gli albanesi, gli ucraini e, soprattutto, i marocchini di Poggiomarino. «Poggiomarocchino!», ecco come viene ribattezzato causticamente dai locali il paese. A parte le ironie dalle venature razziste, questa espressione sembra più significativa di tanti racconti delle trasformazioni di questo comune.

Poggiomarino, "quartiere generale" storico dei marocchini

La pratica linguistica ci dice che tutti gli stranieri nell'immaginario collettivo della popolazione autoctona sono identificati con il marocchino, in pratica l'ambulante. Abderrahman, o Giovanni per i locali, è un signore, ormai di mezza età, che appare nella zona vesuviana per la prima volta nella seconda metà degli anni '70. Ha ben presto assunto le caratteristiche di quelli che lo seguiranno: gira con un carrozzino pieno di merce (giocattoli, articoli casalinghi, cinture), ed ha un aspetto, diciamo così, contadino. Molti di loro vengono dalla regione di Kouribga, Settat, Beni Mellal (regione centro-occidentale intorno a Casablanca). Per questi funziona l' "effetto richiamo" con il ricongiungimento familiare e con il passaparola: figli, fratelli, zii e nipoti, la comunità marocchina di Poggiomarino si è, progressivamente, costituita di queste grandi famiglie di uomini.

La zona è tradizionalmente agricola (famoso l'oro rosso di San Marzano) ed è, inoltre, il luogo di partenza privilegiato per un tipo di commercio itinerante.[1] Posta al confine di una grande area di rifornimento di merce all'ingrosso, è anche favorita dalla sua posizione di scambio nella rete della circumvesuviana.

È difficile sapere la ragione esatta dei primi arrivi, sta di fatto che a partire dagli anni '80 si è creato un flusso più o meno regolare. Le testimonianze raccolte dai marocchini presenti nell'area già a questa data ci raccontano della facilità di trovare alloggi a basso costo.[2] I marocchini del primo periodo sono instabili e agiscono secondo una pratica migratoria piuttosto precaria. Possono tornare nel loro paese per lunghi periodi, oppure alternare il lavoro agricolo stagionale al commercio ambulante; molti di loro si arrangiano semplicemente e sono disposti a qualunque tipo di "lavoretto" giornaliero.

Consolidamento e diversificazione del fenomeno migratorio

La sanatoria del 1990, successiva alla legge Martelli, ha fatto emergere per la prima volta il fenomeno dalla sua scarsa visibilità. Il censimento del 1991 registra 134 stranieri. La comunità di Poggiomarino si accorge del fenomeno. I primi sintomi di tensione (la cronaca locale riporta di una manife-

stazione di mamme in protesta contro la frequentazione dei loro figli degli stessi locali utilizzati dagli stranieri per corsi di italiano) si manifestano contemporaneamente alla mobilitazione nel senso dell'accoglienza di un gruppo di cattolici e laici legati originariamente alla Caritas. È questo l'anno zero della politica di accoglienza della comunità poggiomarinese che resterà tuttavia limitata alla sola azione volontaristica di questo gruppo che si riunisce nell'associazione italo-extracomunitaria La Quercia per tutto il decennio.
Un buon numero degli stranieri regolarizzati prende la strada del nord a testimonianza della caratteristica ancora transitoria della presenza straniera in Campania e a Poggiomarino. Alcuni ritorneranno in seguito, scegliendo la precarietà tranquillizzante della zona vesuviana alla rigidità della struttura socio-economica del nord.
Nel frattempo, il flusso degli arrivi continua con delle punte nel biennio '93-94 che emergerà con chiarezza nei dati disponibili successivi alla seconda regolarizzazione del 1995. I dati dell'anagrafe relativa ai residenti regolari indicano in 243 il numero totale degli stranieri nel 1993, 251 nel 1994, 248 nel 1995, 415 nel 1996. I dati ufficiali ci mostrano con evidenza come dietro un'apparente stabilizzazione del flusso nel periodo 1993-95 ci sia, di fatto, un flusso di arrivi di irregolari che emergerà nei dati ufficiali solo con la regolarizzazione.
I dati ripartiti per nazionalità mostrano ancora una netta prevalenza delle due comunità storiche, i marocchini (334) e i tunisini (24), ma anche la timida apparizione di nuove comunità: algerina (9), cinese (9), albanese (10), polacca (7). Tuttavia a questi dati ufficiali vanno aggiunte alcune considerazioni. Possiamo sostenere, in prima istanza, con un margine di certezza abbastanza ampio che tra questi residenti registrati va stimato un numero di coloro che sono andati al nord o altrove (in altri paesi europei o nel paese d'origine) senza cambiare residenza. Ma, soprattutto, questi dati non ci dicono nulla sulla presenza costante di irregolari, la cui presenza in numero molto più alto di quanto ci dicano i dati ufficiali è testimoniata dall'esistenza fin dal 1994 di una sala di preghiera messa a disposizione nei locali dell'associazione La Quercia, la cui frequentazione è quasi esclusivamente algerina.

Gli algerini

L'aumento costante della loro presenza, almeno dal 1994 al 1996, spinge la comunità algerina a spostare il luogo di preghiera dall'esiguo spazio dell'associazione ad una vera e propria moschea, interamente autogestita. Un ulteriore dato, benché aleatorio, sembra provare l'insufficienza dei dati dell'anagrafe. I passaggi di stranieri registrati in maniera discontinua al centro di accoglienza dal 1992 al 1998, concentrati soprattutto nel periodo 1992-94, rilevano 75 algerini, ben al di là della presenza regolare. È certa, dunque, nel biennio 1994-96 l'apparizione di una significativa comunità algerina divenuta la seconda per importanza. Questa certezza numerica non basta tuttavia a esimerci da alcune perplessità: come si spiega la persistenza di un così elevato numero di irregolari appena dopo la regolarizzazione del 1995? Come spiegarne l'alta concentrazione in Campania[3] e, in così alto numero, a Poggiomarino? Alla prima domanda è davvero difficile dare una risposta certa. Secondo alcuni algerini, i problemi politici che li spingono a scappare dal loro paese li costringerebbe ad emigrare senza il passaporto, cosa che renderebbe impossibile la loro identificazione; a noi sembra più plausibile però l'ipotesi propostaci da Spagnuolo (sportello immigrati CIDIS, Caserta) secondo cui il problema sorgerebbe al momento del rinnovo del passaporto, rifiutato dalle rappresentanze consolari. La risposta al secondo interrogativo abbiamo ritenuto trovarla nelle ragioni stesse di questa immigrazione.
Gli algerini incontrati sostengono di essere venuti in Campania spinti da una presunta "tolleranza" verso la clandestinità (ma anche semplicemente da una posizione geografica nascosta). Una volta costituitasi una comunità di riferimento avrebbe funzionato l'effetto richiamo soprattutto in occasione delle regolarizzazioni. A sostegno di questa tesi, ci sarebbe la testimonianza di un consistente nucleo di "marsigliesi" (algerini cioè che si sarebbero spostati da Marsiglia verso l'area napoletana) i quali sembrano da qualche anno convivere male con la clandestinità francese. Alcuni di loro sarebbero stati anche in prigione, per motivi, che come si può ben immaginare, non appaiono sempre chiari.
Questo elemento testimonierebbe, inoltre, di un altro aspetto caratteristico dell'immigrazione vesuviana e poggiomarinese in particolare. Ovvero l'esistenza di una vera e propria rete Napoli-Marsiglia con scambio di informazioni e di merce. D'altronde non è questa una novità, considerando il fatto che tappa obbligatoria del viaggio di ritorno in Marocco sono i vari quartieri arabi di Marsiglia (Belsunce, Marché du soleil) e dintorni (Port de Bouc). Se non tutti gli algerini vengono da Marsiglia, la schiacciante maggioranza è originaria della regione nord-orientale (Annaba, Constantine, Skikda, Teksenna, Guelma): sarebbe questa la ragione per cui molti scelgono di raggiungere il nostro paese attraverso la Tunisia.[4]

I polacchi

Accanto all'assoluta novità algerina, i dati del 1996 evidenziano la presenza di nuove comunità, anch'esse completamente diverse dall'immigrazione tradizionale. La comunità polacca, sebbene non raggiunga in numero l'importanza dei comuni limitrofi (soprattutto San Giuseppe Vesuviano), incomincia anch'essa a familiarizzare con Poggiomarino, portando con sé una novità di fondo; ovvero la composizione per sesso è chiaramente femminile e la loro specializzazione lavorativa è il lavoro domestico (ancora una volta la regola comprende ormai notevoli eccezioni; è sempre più evidente, infatti, l'arrivo di uomini, mariti o fratelli che trovano occupazione nei campi o nelle fabbriche vicine). Per ciò che concerne la loro stima statistica va detto la stessa cosa già vista per gli algerini, anche se le motivazioni sono diverse. Le polacche godono di una situazione più agevole rispetto ad altre comunità, non solo perché ottengono facilmente il visto, ma anche perché la loro presenza ha spesso la durata del loro visto temporaneo (tre mesi) o poco più (ma questo è ormai sempre meno vero). Il ritorno in Polonia è concepito come una pausa nell'immigrazione utile per rinnovare ulteriormente il visto.
Nel periodo di intervallo tra la regolarizzazione del 1996 e quella ultima del 1998 le comunità si consolidano. I maghrebini si alternano tra partenze e nuovi arrivi, ma ormai una parte significativa si stabilizza. Anche quelli che sembrano i più precari, come gli ambulanti, trovano una sorprendente stabilità nella loro attività, tanto che sarà difficile sentire uno di loro parlare di una nuova emigrazione verso il nord,[5] caratteristica invece più accentuata tra gli algerini, che tuttavia restano in numero più o meno stabile. Questa definiti-

va stabilità sta cambiando a poco a poco la geografia immigratoria di Poggiomarino.

I cinesi

Gli ultimi arrivati, e per qualche verso i più sorprendenti, per la rapidità del loro afflusso e per la capacità di sconvolgere il tessuto produttivo, sono i cinesi. Abbiamo visto come i dati ufficiali del 1996 ne rilevavano già l'esistenza, ma la realtà ha presto superato l'immaginario. Il numero dei cinesi nell'area vesuviana (San Giuseppe, Terzigno, Poggiomarino, Scafati, Striano) è stato stimato nel 1998 in 3000/3500 unità (stima CGIL); comunque il fenomeno risulta evidente a vista d'occhio ed è strettamente collegato alla specializzazione produttiva dell'area. Anche in questo caso è pressoché impossibile fornire dati certi, tuttavia stime ufficiose vorrebbero i cinesi ormai come la seconda comunità straniera di Poggiomarino.

L'arrivo dei cinesi ha letteralmente sconvolto l'apparato produttivo dell'area, da un lato rispondendo alla domanda di commesse già esistenti, dall'altro, accelerando le trasformazioni del modo di produzione del sistema produttivo tessile/abbigliamento dell'area vesuviana (il cui epicentro è San Giuseppe).

Gli immigrati si erano già inseriti in tutte le tappe del ciclo produttivo commerciale vesuviano (mano d'opera nelle fabbriche, facchinaggio, vendita, trasporto) ma la novità apportata dalla comunità cinese è l'immissione di capitali investiti in strutture produttive a ciclo continuo specializzate nella produzione decentrata.[6]

Un "paese multietnico"

La storia migratoria di Poggiomarino è dunque quella dell'arrivo successivo di diverse comunità, fino a costituire un mosaico di nazionalità pur con una specializzazione per comune dell'area vesuviana: se a Poggiomarino, per dirla con i locali, «si trova di tutto», essa resta ancora e soprattutto "il paese" degli arabi, mentre i suoi vicini San Giuseppe e Terzigno, sarebbero rispettivamente quelli dei polacchi e dei cinesi. Comunque sia, la composizione ufficiale per nazionalità della comunità straniera al 31 dicembre 1998, è la seguente: 15 albanesi, 24 algerini, 11 polacchi, 338 marocchini, 22 tunisini, 67 cinesi. Ma possiamo ritenere che i risultati delle regolarizzazioni daranno maggiore soddisfazione alla nostra analisi, in base alla quale ci azzardiamo a stimare in un migliaio il numero complessivo degli stranieri, rivedendo le cifre verso l'alto in generale ma sottolineando soprattutto la sottovalutazione del dato sui polacchi (la cui caratteristica migratoria come visto si addice poco alla registrazione) e sui cinesi, ancora troppo recenti per essere tutti regolari.

Per quanto riguarda gli algerini, molti ritengono che dopo il *boom* del periodo tra il 1994 e il 1996 il loro numero sarebbe sceso notevolmente. Un nostro riscontro ci ha permesso di verificare una notevole mobilità tra Francia, Italia settentrionale e ancora ritorno e, in generale, una percezione della provvisorietà del loro passaggio a Poggiomarino molto maggiore di altre comunità. Tuttavia resta la moschea da loro gestita ed esiste un'economia della precarietà che sembra aiutarli nella loro condizione di instabili e, inoltre, continuano i nuovi arrivi spinti dal richiamo delle regolarizzazioni e dall'effetto-richiamo, in generale, di Poggiomarino che ha ancora la fama tra gli algerini, persino al nord Italia, di essere un luogo di concentrazione di loro connazionali. Va annoverato inoltre in questa nostra valutazione l'effetto dei ricongiungimenti familiari che non sempre appaiono nei dati anagrafici in cui non tutti i membri necessariamente si dichiarano.

Monitorare il passaggio di stranieri alla stazione ci è sembrato un buon indicatore della diversità delle forme di immigrazione. L'enorme numero di partenze di commercianti con sacchi e carrozzini ci ha confermato la vocazione di punto di partenza del commercio ambulante vesuviano e la caratteristica di luogo di transito. Si succedono alle diverse ore della giornata, il marocchino con il carrozzino, l'algerino a passeggio, i "cinesi chic" ed infine i bambini, studenti cinesi o venditori di fazzoletti (è rilevante anche questa "immigrazione dei piccoli" marocchini che si trovano ai semafori e ai passaggi a livello, tipica dei grandi centri urbani).

I bambini cinesi sono quelli che frequentano maggiormente i banchi di scuola: sarebbero loro, secondo una maestra di scuola elementare, a pagare il prezzo forte dell'immigrazione dei loro genitori. Sospesi tra un contesto familiare interamente cinese ed un ambiente scolastico italiano essi soffrono di enormi difficoltà di adattamento, innanzi tutto linguistiche. Infine, essi incontrano un altra difficoltà legata al tipo di migrazione dei loro genitori; questi ultimi cambiano di domicilio nella stessa zona geografica (cioè l'area vesuviana) ed il piccolo cinese si trova sballottato tra San Giuseppe, Terzigno, Poggiomarino, e ultimamente Scafati, fatto questo che riduce le sue possibilità d'integrazione.

La popolazione poggiomarinese non sembra più sorprendersi della situazione e, rispetto ai suoi vicini, manifesta una certa tolleranza alla frequentazione dello "straniero". Il numero di matrimoni misti celebrati dal 1989 ad oggi (soprattutto tra maghrebini e italiane e tra polacche e poggiomarinesi)[7] sembrerebbe testimoniare un certo livello di metabolizzazione del fenomeno. Matrimoni misti, aumento degli iscritti a scuola (nel maggio 1999, quarantaquattro bambini ed adolescenti stranieri frequentavano le varie istituzioni scolastiche) sono tracce di una stabilizzazione della presenza straniera. A testimonianza di ciò una forte iscrizione territoriale è visibile attraversando il territorio comunale; i bar, la moschea, la strada principale e le sue panchine pubbliche, ma anche i dintorni della stazione della circumvesuviana. Numerose sono state le persone incontrate che, conducendo una vita più o meno precaria, non per questo mettevano in discussione il loro luogo di residenza. Il caso di Poggiomarino ci dimostra in una maniera sorprendente come nessuna categoria rigida è applicabile ad un fenomeno complesso come quello dell'immigrazione; ciò è vero sicuramente per l'approccio secondo cui la Campania (e tutto il sud in generale) sarebbe condannata ad essere il classico porto d'arrivo e di ridistribuzione verso il nord. L'alchimia tra diversi fattori d'attrazione e le solidarietà comunitarie hanno funzionato e si constata oggi, a Poggiomarino, una presenza straniera duratura.

Viaggio nel paese di origine dei "Poggiomarocchini"

L'emergenza di nuovi paesi di immigrazione nell'Europa del sud durante gli anni '70 e '80 ha avuto come riflesso l'apparizione di nuove aree di emigrazione in Marocco. Si tratta nella fattispecie delle province di Settat, Khouribga e Beni Mellal, la regione detta della piana dei fosfati, ad ovest di Casablanca. Le città ed i villaggi di origine dei marocchini di Poggiomarino sono Settat, Beni Ahmed, Loulad, Khouribga, Boujad, Oued Zem, Beni Mellal e El Borouj.[8]

Nell'estate del 1999 abbiamo effettuato un viaggio di rico-

gnizione di questa regione. Il fatto di essere stati ospitati a casa delle famiglie di alcune delle persone immigrate in Campania ci ha permesso di prendere coscienza dei legami che uniscono la regione della piana dei fosfati e la Campania. Segno evidente dell'intreccio esistente tra l'emigrazione ed il territorio sono gli investimenti di coloro i quali, detti gli "Italiani", lasciano il segno più palpabile della loro avventura all'estero, precisamente nella costruzione della casa che, seguendo piani di zona a volte ben pianificati dalle autorità municipali, contribuiscono fortemente all'estensione dei villaggi o all'ingrandimento dei quartieri periferici nelle città più grandi. Nei lunghi periodi di assenza degli uomini sono le donne che ricevono l'incarico della gestione degli immobili: resta infatti ancora molto alta la percentuale di coloro i quali lasciano le donne al "paese" e concepiscono l'immigrazione come un periodo di tempo in cui accumulano il capitale necessario per le lunghe vacanze di ritorno e per gli investimenti.

L'immigrazione dei marocchini in Campania è un'immigrazione di uomini soli, in cui soltanto i figli avranno un giorno l'occasione di conoscere l'Italia (e ancora, si preferisce inviare spesso i nipoti): in fin dei conti l'immigrazione non è un'esperienza facile e l'ambulantato è un mestiere duro che non permette di mantenere la famiglia ricostituita sul suolo italiano.

Un giorno, un marocchino incontrato sui binari della stazione di Poggiomarino ci ha confidato: «Perché mi dovrebbe seguire in Italia mia moglie? In fin dei conti, vive bene in Marocco. Le ho costruito una casa, in cui può stare a suo agio con tutta la famiglia. Noi altri che siamo qui facciamo una vita da cani. Non auguro a nessuno questa vita. Perché dovrei farla venire?» Vi è evidentemente una differenza di prospettiva tra questi uomini e le loro mogli, e come potrebbe essere altrimenti?

La solitudine e la lontananza è colmata dai lunghi soggiorni in Marocco che possono durare fino a sei mesi, il tempo "...di ricaricarsi". I viaggi si fanno spesso in macchina o in pullman e non certo per ragioni economiche. Insieme agli uomini viaggiano le merci (macchine comprese) che dall'Europa al Marocco finiscono poi nelle miriadi di mercatini locali.

Per sfruttare questa "circolazione" una compagnia di trasporto napoletana si è associata ad una compagnia della città di Khouribga; il pullman parte da Piazza Garibaldi due volte la settimana e attraversa tutte le regioni italiane che, sul percorso, sono interessate all'immigrazione marocchina. L'ultima tappa è Khouribga, "capitale" degli emigranti "italiani".

L'arrivo degli immigrati porta con sé affettività e merci che si distribuiscono nella regione. Scovando nei *souk* cittadini o rionali non è difficile ritrovarsi davanti alle classiche confezioni matrimoniali di San Giuseppe Vesuviano, oppure dei tessuti fabbricati dai cinesi nella stessa area, o anche i noti fazzoletti italiani di cui soprattutto i minori fanno "gran commercio".[9] Ma la vera invenzione degli immigrati "italiani" sono i mercati di automobili. Soprattutto sono noti i mercati settimanali di Khouribga e Beni Mellal. Le macchine con la targa italiana sono spesso il frutto di un accordo tra proprietario italiano e acquirente marocchino ai danni dell'assicurazione. Questo permette al marocchino un acquisto a prezzo vantaggioso, all'italiano di recuperare dalla vendita anche l'assicurazione della macchina che risulterà rubata.

I caffè della piana dei fosfati sono, nei periodi dell'anno in cui tutti ritornano, il teatro di chiacchierate tra vecchi amici di infanzia e di lunghe trattative tra emigranti trasformatisi in affaristi e notabili locali.

Se anche il Marocco ha la sua Italia (come la sua Francia, il suo Belgio e la sua Spagna),[10] rappresentata dalla piana dei fosfati, quest'ultima ha la sua Poggiomarino. Loulad, detta anche Fini dal nome di un francese che vi si installò all'epoca del Protettorato, è famosa per le sue cotolette e per gli immigrati. Più particolarmente Khazazra, una sua frazione da poco costituitasi in comunità autonoma, raccoglie la maggior parte degli immigrati di Poggiomarino.

I "Fini", come sono comunemente chiamati i suoi abitanti, si dedicano all'allevamento dei bovini, i più fortunati (il mercato delle mucche di Loulad è conosciuto anche a Casablanca), oppure all'ambulantato, essendo questi ultimi nullatenenti che, privi di tutto, si spostano dal paese natale verso le città per commerciare qualsiasi mercanzia. Per questa ragione si è spesso detto degli abitanti della piana (poiché è questa una caratteristica di tutta la regione) che sono gente di commercio. In realtà la povertà estrema di queste popolazioni, prive di tutto, in particolare di terre coltivabili, li ha costretti spesso a viaggiare. Certo è che non si aveva traccia di un'emigrazione di queste popolazioni all'estero prima della loro apparizione in Italia. Nostre testimonianze ci confermano che il loro arrivo in Italia e a Poggiomarino si è fatto a tappe successive, alla ricerca di sempre nuove zone di esplorazione "commerciale". Poggiomarino, per le caratteristiche descritte, è diventata, all'inizio degli anni '90, la loro terra di elezione.

Fabio Merone è laureato in Scienze Politiche all'Istituto Universitario Orientale, Napoli; Camille Schmoll è dottoranda in Geografia presso l'Université Paris XIII

Note:

1- Va ricordato che l'attuale boom economico del distretto tessile corrispondente all'area di cui ci occupiamo trae origine proprio da una antica tradizione di commercio ambulante.

2- In una prima fase furono occupate case coloniche abbandonate, ma dopo alcuni episodi di intimidazione sono state definitivamente abbandonate.

3- La Campania è infatti la prima regione per numero di algerini. Il dossier Caritas ne censisce, nel 1999, 3.927 unità, al quinto posto.

4- Secondo Abdullah, all'inizio degli anni '90, gli alberghi di Tunisi erano pieni di algerini.

5- Nouraddine, gestore marocchino del centro di accoglienza, afferma che, nonostante le continue lamentele, il 95% dei marocchini restano oppure ritornano dopo un breve viaggio.

6- Per uno studio sul distretto tessile di San Giuseppe vedi Luca Meldolesi e Valeria Aniello (a cura di), *L'Italia che non c'è: Quant'è, dov'è, com'è?*, in «Rivista di Politica Economica», parte II, ottobre-novembre 1998.

7- Va ricordato quel fenomeno singolare riscontrato in tutta l'area napoletana di un'alto tasso di coppie miste maghrebino-polacche. Non solo appare inevitabile constatare una sorta di compensazione tra la comunità più maschile e quella più femminile, ma questo dato confuta clamorosamente il luogo comune dell'incompatibilità tra musulmano e cattolico.

8- L'emigrazione da queste province è soprattutto orientata verso l'Italia (80%) e la Spagna (10%). Odo Barsotti (dir), *Migrazioni e sviluppo in Marocco, Prospettive di un indagine incrociata*, ETS, Pisa, 1996.

9- Benché i piccoli marocchini che si incontrano agli incroci ferroviari siano da considerare come soggetti a rischio, non vi è dubbio che nella fascia di età pre-adolescenziale essi costituiscano una vera e propria fonte di reddito per i loro familiari degna di una vera e propria attività commerciale.

10- I marocchini all'estero sono circa 2 milioni ed i principali paesi di emigrazione sono in ordine Francia, Belgio, Italia, Olanda e Spagna.

Immigrazioni in Italia

FOCUS

Giovanni Mottura

Immigrazione e lavoro in **Emilia Romagna**

A partire dagli ultimi anni '80, con ritmi progressivamente crescenti lungo il decennio seguente ed oltre, il panorama dell'immigrazione in Italia e l'arco di problematiche che vi è connesso hanno registrato accentuati cambiamenti.
L'evoluzione della legislazione e il maturare - sia pure tra incertezze e con qualche incidente di percorso - di esperienze di intervento *ad hoc* in diversi comuni e, d'altro lato, i mutamenti intervenuti nella composizione e nei gradi di inserimento degli immigrati in contesti territoriali ed economici specifici, sembrano avere per molti significativi versi avvicinato la situazione italiana a quella dei paesi europei di più lunga esperienza migratoria.
Considerando il quadro quale appare oggi, ciò non sembra tanto dovuto all'aumento quantitativo delle presenze straniere (che comunque rimane - anche nelle aree nelle quali è maggiore tale presenza - su percentuali che non superano il 4% della popolazione residente), quanto piuttosto al maturare di tre ordini di cambiamento strettamente interconnessi, la cui importanza va oltre la semplice funzione di indicatori relativi al processo migratorio, e sembra alludere a prospettive di non marginali mutamenti del tessuto demografico, economico e sociale di consistenti aree del paese. Si tratta, in breve, dei cambiamenti che coinvolgono la sfera lavorativa, la composizione e la distribuzione degli immigrati sul territorio, e infine la percezione che di tutto ciò hanno i protagonisti diretti, italiani e non.
Nelle pagine che seguono cercherò di fornire qualche elemento sulle forme che quelle tendenze assumono nel contesto emiliano-romagnolo; nello specifico, tenterò inoltre di mostrare come i dati e le informazioni disponibili sulla sindacalizzazione dei lavoratori immigrati possano aiutare a comprendere meglio alcune specificità che caratterizzano questa regione, differenziandone in qualche misura la situazione rispetto anche alle altre aree "ricche" del paese.
Prima di entrare nel merito, ritengo però utile esplicitare un'ipotesi generale che costituisce il filo conduttore del mio lavoro di ricerca sui processi migratori che riguardano l'Italia, ed è dunque implicita anche in queste poche pagine: sulla scorta di fenomeni già rilevabili - che concernono sia le collocazioni lavorative sia i livelli e le qualità di consumi e servizi cui hanno (o non hanno) accesso strati consistenti di lavoratori tanto stranieri quanto autoctoni - si può ipotizzare che lo studio dell'immigrazione sia una delle vie d'approccio per la comprensione delle linee lungo le quali vanno modificandosi, nelle *società d'approdo*, da un lato le strutture e gli assetti del mercato del lavoro e del lavoro stesso, dall'altro la composizione, gli equilibri, le relazioni tra i diversi gruppi e settori sociali, e le immagini stesse e che se ne producono.

Gli stranieri presenti in Emilia Romagna e la loro distribuzione sul territorio

Alla fine del 1999, i residenti di altra nazionalità in Emilia Romagna erano, secondo l'ISTAT, 93.555, cifra ovviamente comprensiva anche dei cittadini di altri paesi dell'UE e dei cittadini di altri paesi industrializzati, europei e non (Svizzera e USA in particolare). Per contro, riguardando appunto solo i *residenti anagrafici*, tale cifra non dà conto né delle presenze ormai stabili di persone con regolare permesso di soggiorno, ma residenti altrove; né delle presenze - non esigue in alcune parti dell'anno - legate a lavori stagionali (in agricoltura, in industrie conserviere, nel settore alberghiero, nel commercio ambulante di alta stagione) ma residenti o soggiornanti abitualmente fuori regione; né infine, ovviamente, delle presenze irregolari (il cui ammontare - stando alle stime di molti osservatori, confermate anche recentemente dai risultati delle due ultime scadenze di regolarizzazione - sarebbe però in questa regione più contenuto rispetto ad altre aree del paese). Un'idea (anch'essa peraltro approssimativa) dello scarto che può esservi tra quel dato e le presenze reali, si può avere osservando che già al 31 dicembre '97 (ovvero due anni prima) in Emilia Romagna, secondo l'Osservatorio regionale sull'immigrazione, risultavano complessivamente rilasciati 97.199 permessi di soggiorno *non scaduti*.

Anche in questo caso, ovviamente, la cifra non corrisponde all'ammontare reale delle presenze, considerando che - pur essendo il numero di permessi un dato relativamente certo - nulla dice sulla presenza dei titolari sul territorio, mentre possono invece essere presenti, come s'è detto, persone con permesso rilasciato altrove o prive di permesso. Sempre secondo l'Osservatorio regionale, comunque, quelle due grandezze sostanzialmente si compensano: sulla base di questa considerazione, la presenza stimata all'inizio del 1998 era di 100.000 unità circa, di cui 70.568 residenti. Soffermandoci ancora un poco su quest'ultimo dato - che comunque registra presenze certe e in buona misura consolidate - significativo appare l'andamento che esso permette di evidenziare nell'ultimo biennio degli anni '90: al 31.12.99, infatti, i residenti salgono secondo l'ISTAT, come s'è visto, da 70.568 a 93.555, passando così dall'1,79% al 2,36% della popolazione residente in regione

In termini di nazionalità, il gruppo più numeroso (in Emilia Romagna come in Italia) è quello marocchino; ad esso, in regione, seguono nell'ordine: Albania, Tunisia, Cina e Senegal. Va però rilevato che la prima nazionalità non raggiunge l'11% del totale delle presenze, e che sommando i primi dieci gruppi non si raggiunge il 50%. Il resto si suddivide tra gruppi minori, rappresentanti ben 176 nazionalità diverse. Questa situazione è dunque assai diversa, e assai più complessa, rispetto a quelle degli altri paesi della UE, dove di norma prevalgono due/tre nazionalità tra gli stranieri residenti (e si tratta, nella maggior parte dei casi, di provenienti da ex colonie o aree di influenza, circostanza che - ad esempio - riduce fortemente il problema linguistico).

Quanto alla comparazione di genere, sebbene le presenze maschili risultino a tutt'oggi prevalenti, essa - a partire dalla metà del decennio scorso - ha registrato una netta tendenza a riequilibrarsi. Ciò soprattutto in virtù del crescere dei ricongiungimenti famigliari: i permessi di soggiorno per lavoro subordinato rilasciati a donne sono infatti circa un terzo del totale, mentre quelli rilasciati per motivi di famiglia sono circa l'80% del totale (ciò ovviamente non significa che la componente femminile possa essere considerata in maggioranza popolazione non attiva). In ogni caso non c'è dubbio possibile sul fatto che l'aumento costante delle pratiche di ricongiungimento familiare sia un indicatore del graduale consolidarsi della struttura occupazionale e dei progetti che vi sono connessi.

Oltre che la suddetta tendenza al riequilibrio della composizione in termini di genere, tale aumento comporta ovviamente anche una crescente incidenza dei figli di coppie straniere (o miste) sul totale sia dei minori residenti sia dei minori nati nelle aree di inserimento. In virtù di ciò, le stesse problematiche connesse alla domanda di abitazioni, all'assistenza sanitaria, ai rapporti con i servizi in genere - già emerse con tonalità più o meno emergenziali quando l'immigrazione si presentava come irruzione nei contesti locali di un numero crescente di soggetti singoli prevalentemente di genere maschile - si modificano profondamente nei contenuti e nella portata: acquistano contemporaneamente complessità e, per così dire, *normalità*.

Ad esse poi vanno aggiungendosi - guadagnando una nuova centralità e coinvolgendo un numero crescente di autoctoni in relazioni più o meno dirette - altre problematiche, connesse ad esempio agli inserimenti scolastici; ai bisogni informativi e di alfabetizzazione degli adulti; all'esercizio di culti religiosi; all'associazionismo di varia natura, finalità ed orientamento; ai vari aspetti della "questione giovanile"; e così via.

Lo sviluppo di rapporti più strutturati e consapevoli con i contesti sociali e culturali di inserimento - ivi compresi i risvolti conflittuali di varia natura che vi sono connessi - appare così sempre meno come argomento di riflessione e obiettivo operativo di gruppi relativamente limitati di cittadini, particolarmente sensibili ai richiami alla solidarietà o materialmente implicati in prima persona per ragioni professionali. Sempre più, invece, l'elaborazione, la sperimentazione e la messa a punto di nuovi modelli relazionali, che facilitino la comprensione e la gestione (in termini sia pubblici sia personali) dei problemi che il crescere delle nuove presenze comporta, sembrano essere avvertiti come necessità concreta da un numero crescente di soggetti in tutti i settori della vita sociale, e con particolare urgenza in quelli più direttamente connessi al mondo del lavoro.

È anche in riferimento a questo ordine di problemi che può essere utile considerare rapidamente, a questo punto, la distribuzione territoriale dei cittadini immigrati nella regione. Sulla base dei dati forniti dalle anagrafi, in proposito risulta il seguente quadro: i comuni nei quali si registra una più alta incidenza percentuale di residenti stranieri sulla popolazione non sono i capoluoghi di provincia, ma i comuni minori a ridosso di alcuni capoluoghi: l'asse regionale di presenza di stranieri appare come un'estensione a nord-ovest e sud-est del triangolo Reggio Emilia - Modena - Bologna.

Altri comuni a presenza relativamente alta sono contigui, rispettivamente, a Parma e Rimini. Secondo l'Osservatorio regionale sull'immigrazione, questa distribuzione appare sostanzialmente determinata da due fattori: le localizzazioni dell'attività industriale e artigianale; la disponibilità/prezzo delle abitazioni. Occorre comunque tener presente che, stando ai risultati di una ricerca di campo effettuata dall'Osservatorio comunale sulle immigrazioni di Bologna in collaborazione con l'ISMU-Fondazione CARIPLO, la distanza eccessiva dell'abitazione dal luogo di lavoro costituisce a tutt'oggi un problema diffuso per gli immigrati (problema

che i ricongiungimenti familiari, appunto, sembrano aver acutizzato).
In termini percentuali: i pochi comuni a presenza straniera relativamente elevata ospitano il 46,8% della popolazione totale, ma il 55,7% della popolazione straniera della regione; però, sebbene quest'ultima risulti dunque più concentrata rispetto a quella totale, i residenti stranieri "dispersi" in comuni a minore presenza appaiono un'entità tutt'altro che trascurabile. Questo tipo di distribuzione rappresenta un elemento non lieve di difficoltà anche per lo sviluppo di politiche specifiche per gli immigrati. Essendo la popolazione straniera, come s'è visto, frammentata in gruppi nazionali e linguistici (oltre che per professioni, classi di reddito, livelli di scolarizzazione, fasce d'età, ecc., come il resto della popolazione), è difficile trovare gruppi omogenei d'una certa consistenza fuori dai capoluoghi. Soltanto politiche che attengono a questioni assai generali (casa, assistenza sanitaria, lavoro, apprendimento della lingua italiana) riescono a trovare popolazioni sufficientemente numerose. Servizi più calibrati concernenti i bisogni particolari dei differenti gruppi nazionali possono essere organizzati a livello comunale soltanto in presenza di nuclei consistenti di presenze. Nel resto del territorio (che, come s'è detto, ospita quasi la metà degli immigrati) le soluzioni più adeguate sembrano essere di tipo consortile: con la necessaria attenzione ad evitare il rischio che ciò si traduca in un appiattimento su poche tematiche generali. Ultimo rilievo in proposito: la dispersione sul territorio appare come un serio ostacolo anche per lo sviluppo dell'associazionismo tra immigrati, che pure a tutt'oggi rappresenta l'unico (per quanto ancora debole e di conseguenza scarsamente rappresentativo dell'universo) canale relazionale formalmente definito a livello istituzionale.
Ciò può apparire paradossale se si considera invece il fitto tessuto di relazioni "informali" che i membri di ciascun gruppo nazionale presente (spesso provenienti in realtà dalla medesima provincia, in alcuni casi dal medesimo comune addirittura, del paese di origine) sviluppano tra loro. Fenomeno che ha momenti di particolare evidenza in occasione di specifiche festività o ricorrenze, ma che soprattutto per i gruppi nazionali più consistenti si concreta anche nel quotidiano in una rete assai articolata di rapporti di scambio (di informazioni, di servizi, di merci, ecc.). Purtroppo, una conoscenza fine e strutturata su questi temi - sia di quello propriamente associativo, sia dell'esistenza e dello sviluppo dei canali e delle reti relazionali "informali", nonché delle interazioni tra i due aspetti, a tutt'oggi sostanzialmente manca.

I cambiamenti riguardanti il lavoro

Nonostante il fatto, ancora recentemente rilevato (Pugliese, 1999), che la collocazione di gran parte dei lavoratori stranieri risulti a tutt'oggi connessa al mercato del lavoro secondario (ma anche in questi casi - avverte lo stesso Pugliese - con notevole diversificazione della struttura occupazionale, e con *l'allargarsi del ventaglio di qualifiche e mansioni nel settore dei servizi*), spicca in modo evidente rispetto ad un passato anche relativamente recente l'incremento costante dell'occupazione regolare nell'industria, prevalentemente in aziende piccole e medie, di alcune regioni del centro e del nord del paese. Consideriamo in breve cosa sta accadendo, sotto questo profilo, in Emilia Romagna.
Nel triennio 1996-1999, parallelamente all'aumento di cui si è parlato degli stranieri residenti in regione (da 52.400 a 93.550 unità), i lavoratori di nazionalità non comunitaria regolarmente occupati in Emilia Romagna (*limitandoci alla sola fonte INPS*) registrano un incremento da 20.800 a 28.000 unità. Di questi, gli occupati regolari in lavori industriali (sempre secondo la medesima fonte) passano nel medesimo periodo da 12.000 a 19.000 circa (da 9.600 a 14.700 se ci si limita all'industria manifatturiera).
Certamente queste cifre sottostimano le reali dimensioni del fenomeno, quali emergono - oltre che dall'osservazione diretta del sottoscritto per ciò che riguarda le tendenze in atto in questa regione - dai rapporti di altri ricercatori rispetto ad altre regioni del nord e del centro del paese.
Per la sola Emilia Romagna, è sufficiente osservare l'esiguità della cifra che si ricava sottraendo dal succitato dato INPS relativo all'*industria in genere quello che riguarda l'industria manifatturiera*. Per capire quanto tale cifra sia lontana dal rispecchiare la realtà, si pensi alla presenza visibilmente crescente di lavoratori stranieri in cantieri edili. Ovviamente ciò evoca l'annoso e complesso problema del lavoro "nero", che peraltro non concerne soltanto, né in prevalenza, gli immigrati.
Le succitate cifre dell'INPS sono tuttavia utili a sostegno di una ipotesi (in verità oggi ormai supportata anche da ripetute dichiarazioni di fonte imprenditoriale, e oggetto di discussione serrata a livello politico) la cui verifica attraverso ulteriori approfondimenti della ricerca potrà evidenziare la necessità di riconsiderare criticamente le importazioni e le linee operative seguite nel passato ventennio - pur con correzioni di rotta strada facendo - dagli attori pubblici e privati che hanno svolto ruoli attivi in materia migratoria.
In sintesi, l'ipotesi può essere così formulata: la crescente presenza di lavoratori stranieri in imprese e comparti industriali *non marginali*, l'emergere e l'affermarsi - nella galassia dei lavori nei servizi, in agricoltura, nell'allevamento - di realtà occupazionali più strutturate che testimoniano l'incontro di domanda/offerta di prestazioni e contenuti professionali in varia misura qualificati, stanno portando alla luce un panorama assai complesso, variegato e per molti versi ricco di contraddizioni. Di fronte a tale scenario appaiono decisamente superate (o almeno fortemente ridotte a descrizioni di specifiche facce di una realtà poliedrica) tutte le interpretazioni fondate - per così dire - su pretese di *reductio ad unum*, nelle svariate versioni che sono andate via via assumendo nel ventennio scorso (una gamma di definizioni con ambizioni di esaustività: da quelle degli immigrati come "marginali", "manodopera dequalificata e dunque non competitiva", ecc., a quelle che ne assimilano completamente, nella sfera lavorativa e sul mercato del lavoro, i problemi e le esigenze a quelli dei lavori autoctoni).
Ma, soprattutto, è soltanto a partire da una consapevole presa d'atto della complessità del suddetto scenario (e dei possibili sviluppi che in esso sembrano cominciare a prendere corpo) che vanno valutati due nodi particolarmente ricchi - se colti come segnali - di implicazioni, soprattutto se si tiene conto, come si è detto, dei processi che nel contempo caratterizzano sotto il profilo demografico i contesti in cui tali nodi stanno acquistando visibilità. I due nodi a cui alludo sono i seguenti: da un lato, nell'area del lavoro dipendente, si registrano ormai segnali di innesco di percorsi ascensionale di carriera, verosimilmente destinati a frantumare - appunto - lo stereotipo dello straniero come lavoratore generico dequalificato; dall'altro, la crescita di imprese di vario genere con titolari e/o soci stranieri rende evidente la

presenza di una componente non residuale i cui progetti migratori e le cui strategie privilegiano in prospettiva un qualche tipo di lavoro autonomo (che non ha nulla a che fare con lo stereotipo del "vù cumprà").
Mi sembra però opportuna qualche cautela, rispetto ad alcune conclusioni affrettatamente ottimistiche che la presa d'atto di quei fenomeni, e delle dinamiche che essi sottendono, sembrano oggi autorizzare. Senza dilungarmi troppo in proposito, occorre ricordare che la letteratura sui movimenti migratori ha di frequente evidenziato come l'inserimento lavorativo non rappresenti di per sé una garanzia di inserimento sociale dei migranti nel contesto d'approdo, pur costituendo in quel senso una condizione necessaria e prioritaria. In tal senso, esso non può considerarsi come la conclusione della parabola migratoria, né di una fase compiuta di essa: va piuttosto concepito come il vero punto d'arrivo di una presenza prima largamente e per molti versi indeterminata.
D'altra parte, però, occorre anche tener conto che proprio per questo lo specifico processo di interazione che nel lavoro si stabilisce tra un lavoratore immigrato e - per esprimermi concisamente -cultura tecnologica e organizzativa del contesto d'arrivo, assume un interesse decisivo. È infatti nel corso di quel processo di interazione, attraverso il quale l'identità del lavoratore si confronta e si misura direttamente con quello che è stato definito «carattere persuasivo delle tecnologie» (ovvero «loro capacità di coinvolgere e trasformare tutti gli ambiti della vita quotidiana»), (Cesareo, 1993), che si determinano in larga misura le condizioni, i percorsi e le modalità stesse del complesso movimento di trasformazione destinato comunque a coinvolgere tanto i contesti di inserimento degli immigrati quanto le identità sociali degli immigrati stessi, a quel punto "ridefiniti" come elemento non più soltanto fisicamente presente, ma integrante dei tessuti relazionali a cui partecipano.

Lo sviluppo della sindacalizzazione

In Emilia Romagna, come peraltro nell'insieme del paese (o almeno delle aree più direttamente investite dai flussi di immigrazione a partire dagli anni '80), l'iniziativa sindacale in tale campo è consistita per quasi un decennio in azioni di supplenza - in ambiti locali, perlopiù - rispetto alle carenze o alle vere e proprie latitanze della pubblica amministrazione e all'assenza di rappresentanze plausibili dei diretti interessati; a ciò praticamente costretta anche dal panorama ancora confuso e contraddittorio che si presentava in tema di collocazioni occupazionali e di mobilità dei migranti sul territorio nazionale. In effetti, sebbene già nei primi anni '90 questa regione potesse vantare un numero relativamente cospicuo di iscritti stranieri alle Confederazioni sindacali, un esame più attento del tipo prevalente di iscrizioni mostrava come esse configurassero la maggioranza dei soggetti interessati piuttosto come un insieme di *utenti* di specifici servizi che come aderenti su basi specificamente sindacali (Mottura, Pinto, 1996).
È soltanto a partire dalla seconda metà del decennio scorso (con una accelerazione negli ultimi anni) che i progressi nella sindacalizzazione di lavoratori stranieri, parallelamente al procedere dei fenomeni accennati sopra relativamente alla struttura occupazionale, acquistano la consistenza d'un indicatore significativo, non soltanto per valutare lo stato di avanzamento dei processi di inserimento lavorativo di fasce consistenti di quei lavoratori (e dunque il carattere funzionale di quella componente dell'offerta sul mercato del lavoro regionale), ma anche rispetto alle dimensioni e alla natura dei problemi strategici ed organizzativi che le nuove presenze comportano per i sindacati.
Consideriamo alcune informazioni fornite in specifico dalla CGIL.[1] Dai tabulati disponibili in proposito, un primo dato vale la pena di evidenziare qui: su un totale nazionale dichiarato di iscritti stranieri a tale confederazione, nel 1999 pari a 26.000 unità (con un incremento del 21,6% rispetto all'anno precedente), la quota di iscritti in Emilia Romagna risulta di 13.637 unità (cioè più della metà del totale). Tale cifra risulta da un incremento complessivo, in regione, pari al 12,7% nell'ultimo anno non considerato; ma appare tanto più significativa alla luce del fatto che, contemporaneamente, è possibile rilevare un decremento del 20,2% degli iscritti come "disoccupati". Alcune precisazioni vanno però tenute presenti, per avere un quadro più preciso.
In primo luogo, da tutte le informazioni fornite dalle confederazioni sindacali risulta evidente (e questo - detto per inciso - vale anche per tutte le regioni del centro-nord del paese, sulle quali si dispone di dati più esaurienti) che la dimensione territoriale più significativa a cui riferirsi non è quella regionale, bensì la provinciale.
Un esempio, ancora sulla CGIL: dei 13.637 iscritti e registrati a Emilia Romagna, ben 10.061 vivono e lavorano in quattro province (nell'ordine: Reggio Emilia, Bologna, Modena e Parma), anche se i dati sugli incrementi ottenuti nell'ultimo triennio evidenziano in tutte e 11 le province una tendenza alla crescita complessiva, accompagnata da una costante diminuzione dell'incidenza dei disoccupati sul totale e un parallelo aumento degli iscritti a federazioni di categoria invece che presso i centri di servizio. Anche su quest'ultima notazione è però utile una precisazione: molti degli iscritti alle categorie continuano comunque di preferenza a frequentare i Centri stranieri, circostanza che evidenzia il persistere di problemi di "stile di lavoro" tra le diverse sedi sindacali e la necessità che l'esperienza accumulata con gli anni dagli operatori dei suddetti centri (o uffici, secondo le denominazioni locali) entri a far parte della formazione di tutti gli operatori.
Quanto alla distribuzione degli iscritti per categoria, la maggioranza si distribuisce, nell'ordine, tra metalmeccanici, edili, agro-alimentari, lavoratori del commercio e dei servizi (per un totale di 10.820 unità).
Il differente peso relativo delle singole categorie sul totale degli iscritti (e l'andamento degli incrementi di ciascuna) non sembrano però essere uno specchio fedele delle proporzioni secondo le quali i lavoratori immigrati si distribuiscono nei diversi comparti e settori produttivi e di servizi della regione. Ovviamente, questo è in parte una conseguenza della discontinua distribuzione degli iscritti tra le province. Altre cause - stando alle dichiarazioni di "addetti ai lavori" - possono essere il maggiore o minore impegno di determinate strutture sindacali rispetto ad altre; la maggiore o minore disponibilità di operatori di origine e/o nazionalità straniera; la maggiore dispersione sul territorio dei lavoratori di determinati settori o il prevalere - in alcuni di questi - di contratti di lavoro a tempo determinato; la particolare diffusione del lavoro nero.
In conclusione, il panorama della sindacalizzazione dei lavoratori stranieri quale emerge dalla lettura di questi dati sembra confermare a grandi linee - anche nelle caratteristiche che lo connotano come processo decisamente in atto, ma in fase iniziale - le osservazioni fatte sullo scenario variegato,

complesso e non privo di contraddizioni dell'occupazione di quei lavoratori e dei ruoli che la loro presenza gioca sul mercato del lavoro regionale.
Evidentemente significativo, in tal senso, il fatto che le iscrizioni a federazioni di categoria rappresentino ormai la quasi totalità delle adesioni, ma che - contemporaneamente - ciò coincida con il sostanziale concentrarsi del fenomeno, allo stato attuale, in un numero limitato di province. Tanto più significativo, in quanto per ciò che riguarda alcune categorie (ad es. metalmeccanici) tale circostanza potrebbe essere spiegata come riflesso delle caratteristiche dei tessuti produttivi locali, ma per altre (si pensi in particolare agli addetti ai servizi e all'agricoltura) quella spiegazione, da sola, appare insufficiente o decisamente inadeguata, considerata la concreta diffusione di tali lavoratori sull'intero territorio della regione. Non c'è dubbio che - tra le molte considerazioni che si potrebbero sviluppare in proposito - una questione in particolare si ponga dunque come cruciale: in che misura i sindacati - sulla base della esperienza già acquisita in materia e delle risorse materiali, organizzative e di elaborazione a ciò destinate - saranno in grado, da un lato, di incrementare quantitativamente il processo già avviato, riequilibrandone però gli sviluppi in termini territoriali e settoriali; dall'altro, soprattutto, di far sì che la sindacalizzazione dei lavoratori stranieri, da puro incremento quantitativo qual è in sostanza oggi, diventi momento organico della vita, dell'elaborazione e dell'azione dei sindacati ad ogni livello ed istanza in cui si articolano? Se le rapide osservazioni sviluppate in questo breve intervento sono state sufficienti a suggerire la complessità dello scenario nel quale siamo tutti attori, e la molteplicità di esiti possibili dei processi migratori ormai in corso (e certo non conclusi), dovrebbe essere chiaro che le risposte che questi interrogativi riceveranno avranno ripercussioni ed effetti profondi sullo sviluppo e sulla qualità della vita in questa regione.

Giovanni Mottura è docente di Sociologia del lavoro presso l'Università di Modena

Nota:
1 Per ciò che riguarda la CISL, è possibile che la difficoltà ad avere dati altrettanto analitici non derivi tanto da una reticenza a fornire informazioni, quanto piuttosto dalla divisione di compiti tra sindacato e ANOLF: in virtù di essa, mentre il numero di iscritti all'Associazione è agevolmente ottenibile (ma non fornisce informazioni relative al lavoro), conoscere quello degli stranieri tesserati al sindacato chiederebbe un lavoro certosino di estrapolazione (fondato in pratica unicamente su nome e cognome di ciascun soggetto) dagli elenchi generali degli iscritti a ciascuna categoria. Risale infatti al febbraio 1987, addirittura, un documento del Dipartimento politiche sociali della CISL (citato in Chiesa 1999, p.74) col quale "si comunicano alle sedi territoriali i criteri da seguire per la sindacalizzazione dei lavoratori immigrati, specificando che non occorrono modalità particolari ma si seguirà la procedura ordinaria tramite le federazioni di categoria competenti".

Riferimenti bibliografici:

E. Pugliese (1999), *Gli immigrati nel mercato del lavoro e i modelli regionali d'inserimento*, in F. Carchedi (a cura di), *La risorsa inaspettata. Lavoro e formazione degli immigrati nell'Europa mediterranea*, Ediesse Roma (IMED)
G. Mottura, P. Pinto (1996), *Immigrazione e cambiamento sociale. Strategie sindacali e lavoro straniero in Italia*, Ediesse, Roma
V. Cesareo (a cura di) (1989), *L'icona tecnologica. Immagine del progresso, struttura sociale e diffusione delle innovazioni in Italia*, Edizioni Fondazione Agnelli, Torino

María Adriana Bernardotti

L'Istituzione dei Servizi per l'Immigrazione di Bologna. **Valutazione di un'esperienza**

Le politiche per l'immigrazione bolognesi: la centralità pubblica

Le politiche per l'integrazione degli immigrati si caratterizzano in Italia, in principio spontaneamente e con la promulgazione della Legge 40/98 in forma istituzionalmente riconosciuta, dal ruolo centrale riservato agli enti locali. Questo monopolio del locale (CENSIS, 2000) ha originato finora diversi approcci nell'affrontare la questione, determinati sicuramente dalle caratteristiche degli immigrati insediati e dalle modalità d'inserimento nell'economia locale, ma riconducibili in ultima istanza alle distinte tradizioni locali di governo della cosa pubblica.

In questo panorama in cui è difficile per gli analisti rintracciare comuni denominatori (CeSPI, 2000; Crosta et al, 2000), il caso bolognese appare come specialmente significativo considerando quello che è stato dall'origine uno dei tratti caratteristici: un'amministrazione che decide tempestivamente di impegnarsi direttamente sul campo, avocando per sé la responsabilità principale nella programmazione e gestione degli interventi, per affidare invece al privato sociale un ruolo di carattere sussidiario quando non subordinato. Nonostante sia passata poco più di un decennio dai primi interventi, le politiche per l'immigrazione bolognese costituiscono già una piccola ma ricca storia, segnata sicuramente da originali tentativi d'innovazione ma simultaneamente da ricorrenti polemiche e momenti di crisi. Quest'ultimo tratto ha contribuito all'ampia ripercussione pubblica e alla centralità politica che hanno acquisito da subito gli avvenimenti riguardanti le politiche migratorie cittadine, elemento che contraddistingue Bologna da esperienze di altre città, altrettanto interessanti, ma caratterizzate da una maggiore continuità e stabilità nella gestione amministrativa (Zucchini, 1998,[1] Bernardotti e Mottura, 1999).

Il presente contributo vuole lasciare una testimonianza e simultaneamente indicare alcuni spunti per un'analisi critica di quella che è stata tra gli anni 1996 e 1999 l'esperienza di funzionamento dell'Istituzione dei servizi per l'immigrazione (ISI), primo test nella pratica amministrativa italiana dell'utilizzo dello strumento-Istituzione (sancito dalla Legge sulle autonomie locali n. 142/90) per la gestione dell'insieme degli interventi e servizi dell'area dell'immigrazione.

L'Istituzione dei servizi per l'immigrazione doveva essere, nel disegno della precedente amministrazione di centrosinistra, uno strumento utile per risolvere i problemi più evidenti che si ponevano all'ente locale nella gestione diretta dei servizi. In primo luogo, la solitudine della città capoluogo nell'affrontare la prima accoglienza di crescenti flussi in approdo e quindi nella gestione delle continue emergenze. Non meno importante, la relazione non sempre facile con gli altri soggetti che dovevano concorrere alle soluzioni, dai comuni dell'hinterland all'imprenditoria privata, dal terzo settore all'associazionismo degli immigrati.

L'ISI nacque anche come corollario di un lungo processo di discussioni ed elaborazione progettuale, che trovava le sue prime indicazioni nella Istruttoria Pubblica Speciale del giugno 1991, un'altra esperienza originale inaugurata dall'amministrazione bolognese che aveva dato occasione ad un dibattito cittadino aperto ed ampio attorno al problema del passaggio dalla cosiddetta prima accoglienza alla seconda. Nei primi anni '90, Bologna aveva allestito in tempi forzati e molte volte a seguito di occupazioni, quello che può essere definito come il sistema di accoglienza abitativa più importante tra le città italiane, con circa mille posti letto gestiti direttamente dal servizio comunale per dare alloggio in una prima fase agli uomini lavoratori arrivati in massa a soddisfare la fluida richiesta dell'economia locale e subito dopo a un crescente numero di famiglie che rappresentarono una sfida ancora maggiore per l'amministrazione. Era soprattutto la mai risolta emergenza abitativa e la veloce presa di coscienza dei rischi insiti negli interventi allora adottati, ciò che lungo questi anni spingeva regolarmente l'amministrazione a cercare forme alternative di gestione, tramite l'ausilio dell'imprenditoria e del volontariato. Parallelamente si faceva strada la necessità di superare una fase amministrativa che aveva visto la trasformazione del precedente Centro accoglienza immigrati - inaugurato nel 1987 con l'apporto di diverse istituzioni, delle organizzazioni sindacali e dell'associazionismo straniero - in un Servizio comunale di area socio-sanitaria, che esauriva le sue funzioni e risorse nella dispendiosa gestione di posti-letto impostata in una logica di controllo sociale ed era incapace di sviluppare interventi mirati all'integrazione o di dare risposta ai nuovi bisogni che poneva il maturare del fenomeno.

Il dibattito sulle responsabilità politiche amministrative, sul disegno istituzionale, sulle modalità di gestione degli interventi, ha percorso il decennio e non si è certamente esaurito con l'avvio dell'Istituzione. L'ultimo passaggio di questa storia si è verificato alla fine del 1999, quando la nuova amministrazione bolognese ha deciso dopo accese polemiche la "sospensione" dell'Istituzione dei servizi per l'immigrazione per l'intero anno 2000, riconducendo nel frattempo le sue funzioni all'assessorato alle Politiche Sociali. Difatti, la chiusura dell'ISI è stata tema inaugurale dell'agenda politica dell'attuale amministrazione, considerando che "ripensare il ruolo dell'ISI (Istituzione dei servizi per l'immigrazione)" era uno degli impegni assunti in fase di campagna elettorale dalla lista civica che ha portato alla vittoria l'attuale sindaco. Ciò mette in evidenza il rilievo simbolico che l'esistenza di un tale istituto ha comportato così come il grado di impatto pubblico e di incidenza politica che la questione immigrazione nel suo complesso ha acquisito nella vita della città.[2]

Un laboratorio per le politiche del settore

Quale che sia la valutazione sui successi ed errori di questa esperienza, è fuori dubbio che l'Istituzione dei servizi per l'immigrazione di Bologna ha rappresentato, in molteplici sensi, un laboratorio per le politiche del settore.

In primo luogo, per quelli che erano gli orientamenti che ispiravano la sua fondazione: la costruzione di uno strumento che, approfittando dei maggiori margini di flessibilità disponibili per le Istituzioni e utilizzando strategie di tipo promozionale e partecipativo, fosse in grado di dialogare e collaborare con elementi esterni all'amministrazione (imprenditoria, terzo settore, associazionismo immigrato, cittadinanza in generale) in modo da promuovere e coordinare politiche per l'integrazione indirizzate all'insieme della città e dell'area metropolitana, nei più vasti settori.

Il carattere sperimentale di tutto il progetto, tuttavia, ha determinato che l'ISI nascesse ispirato ad orientamenti ideali definiti ma senza un disegno preciso delle strade percorribili per il suo operare concreto. La creazione di un organismo autonomo delegato dal sindaco alla programmazione e gestione della politica migratoria della città, doveva evitare nei postulati la logica del servizio separato per una categoria speciale di popolazione per proporsi invece come un mezzo

atto a favorire la trasformazione dei servizi esistenti, e della città in generale, in senso multiculturale. La filosofia di partenza era quella di garantire l'effettiva realizzazione delle pari opportunità, attraverso la predisposizione di forme di sostegno e di *empowerment* della popolazione immigrata.
Dal punto di vista dell'ingegneria istituzionale, la creazione di un organismo dotato di maggiore autonomia e flessibilità amministrativa, con un proprio consiglio d'amministrazione nominato dal sindaco, rispondeva al bisogno di superare gli ostacoli e dilazioni che di norma la macchina burocratica imponeva a un servizio a regime, inconvenienti particolarmente evidenti in un settore nuovo e soggetto a veloci cambiamenti come quello dell'immigrazione. Nei confronti con il precedente Servizio immigrazione, dipendente dal Settore delle Politiche Sociali, l'ISI ha rappresentato soprattutto una presa di coscienza del bisogno di trasversalità, globalità e concertazione di obiettivi necessari per la programmazione e realizzazione delle politiche migratorie.
Questi orientamenti si rifletterono nella composizione del Consiglio di amministrazione, i cui membri sono stati scelti tra esponenti dei diversi mondi interessati: l'industria, il volontariato, il sindacato, l'associazionismo straniero, la ricerca universitaria. Nel Regolamento dell'ISI era prevista inoltre la formazione di forme di consultazione e d'istanze rappresentative degli utenti e del volontariato.
La dotazione di un organico con professionalità specifiche, subordinato alle richieste e al controllo dell'Istituzione, è stata tra le prime questioni che si è trovato a risolvere il nuovo organismo. Si ereditava un'esperienza litigiosa con le cooperative sociali, che avevano per anni appaltato operatori e costituito (nel bene e nel male) un'incipiente industria dell'accoglienza nella città, assieme alla scarsa motivazione – quando non sorda resistenza – del personale comunale ad accettare incarichi nell'area immigrazione. Non trovando l'ISI la strada amministrativa per la contrattazione diretta di personale dipendente in regime privatistico, la questione è stata risolta con la realizzazione del primo concorso pubblico per la figura di "operatore interculturale" e la simultanea stipulazione di contratti di lavoro para-subordinato, fruibili questi ultimi anche per operatori non italiani. In breve tempo, e senza aumentare i costi impegnati in personale esterno al Comune, l'ISI si è dotato di una squadra di cinquanta operatori, di diverse provenienze e competenze professionali, da utilizzare nelle differenti aree di attività e progetti.
A partire da queste premesse e applicando al nostro caso categorie utilizzate per l'analisi dell'intervento pubblico sull'immigrazione in altre realtà italiane, l'esperienza dell'ISI rientra a pieno titolo tra quelli che sono stati definiti come modelli complessi (molti immigrati e utenti, attività piuttosto ampie per numero e per tipo di azioni, numero più alto di risorse umane impiegate, disegno organizzativo più articolato, collocazione dell'intervento nell'area delle politiche sociali ma tendenzialmente proiettato a logiche interassessorili) e come modelli di qualità elevata (per opposizione ai modelli burocratici), intesi questi ultimi come quelli «tendenzialmente più innovativi, che rompono o tentano di andare oltre le procedure, gli ambiti e le modalità d'intervento usuali (...) che tentano di attuare quella nuova organizzazione dell'intervento locale, in particolare in materia di politica sociale, che fa perno più su progetti e obiettivi che non su procedure e atti formali» (Zucchetti, 1999, pp. 233-246).

I risultati di un triennio
Per portare avanti l'auspicato cambio di orientamento nelle politiche comunali, due erano gli obiettivi prioritari indicati nel primo mandato dell'Istituzione: l'avvio di forme di rappresentanza e partecipazione politica dei cittadini immigrati, tramite il sostegno ed il confronto con l'associazionismo straniero, e la ricerca di soluzioni al problema abitativo, tramite la collaborazione con i comuni dell'hinterland e formule di partenariato con il settore imprenditoriale.
L'ISI nasceva tuttavia con alcuni limiti significativi che hanno condizionato e determinato pesantemente il suo percorso. In primo luogo, l'eredità pesante di un sistema di accoglienza costoso nella gestione, numericamente sovradimensionato e logisticamente degradato, quello che anticipatoriamente era stato definito come il rischio dell'imprinting della prima accoglienza (Sciortino, 1991). Un sistema snaturato dalle sue funzioni originarie da un'utenza ormai stanziale e dipendente dall'assistenzialismo, chiuso simultaneamente ad accogliere gli ultimi arrivati e i più bisognosi. Più importante ancora, l'Istituzione ereditava in realtà il budget del precedente servizio, già ridotto rispetto alla fase di grandi investimenti degli inizi degli anni '90, e rimaneva ancorata all'area dei Servizi Sociali, dal momento che si riservava all'assessore corrispondente il ruolo di interlocutore privilegiato in quanto delegato dal sindaco in materia. Questi vincoli di partenza hanno difatti vanificato gran parte dei postulati iniziali, ostacolando l'auspicato salto nelle politiche del settore e condannando molte iniziative ad un appiattimento sul socio-assistenziale.
In queste condizioni, i successi più evidenti dell'attività dell'ISI durante il triennio si sono verificati nelle aree dove è stato possibile affermare il lavoro di rete, strumento strategico che si è rilevato essenziale a diversi scopi: per il potenziamento delle scarse risorse, per il trasferimento di *know how* e di competenze professionali, per l'inclusione di iniziative - altrimenti frammentate - entro orientamenti e programmi di azione comuni.
Un esempio particolarmente fruttuoso è stato l'insieme di attività sviluppate nel campo dell'educazione dei minori, degli adulti e nel settore della formazione professionale, dove sono state sperimentate nuove strategie didattiche, con importanti successi di apprendimento e di sistemazione lavorativa. Un caso chiaro dell'efficacia delle reti è lo sviluppo del Polo interetnico, esperienza nata in origine attorno a un gruppo di volontari impegnati nel sostegno extrascolastico dei bambini marocchini residenti nella struttura comunale di Via Stalingrado. L'inclusione di questo progetto nel programma dell'Istituzione ha consentito l'espansione dello stesso attraverso un'ampia rete cittadina, che oggi raggiunge 23 scuole di sette dei nove quartieri bolognesi e che ha visto nello scorso anno scolastico 1999-2000 la partecipazione di 211 allievi delle scuole dell'obbligo e superiore nelle attività di sostegno e alfabetizzazione e di 601 ragazzi di tutte le età, stranieri e italiani, nei laboratori ludico-espressivi e nelle iniziative di educazione interculturale. Il progetto e la rete che lo supporta è stato formalizzato tramite l'accordo siglato con il Provveditorato agli studi e il Centro documentazione laboratorio interculturale (CD-LEI), quest'ultimo responsabile della consulenza didattica e della formazione degli educatori, dei mediatori interculturali e delle centinaia di volontari coinvolti nelle diverse attività.
Un'altra esperienza che ha tratto profondo giovamento dal coordinamento dell'ISI sono i corsi d'italiano per adulti,

organizzati dal comune dal 1981. A partire da una riformulazione profonda delle strategie didattiche, tramite la programmazione di moduli trimestrali orientati a diverse fasce di allievi e tramite la formulazione di percorsi integrati, propedeutici alla formazione al lavoro o alle 150 ore, è stato possibile trasformare qualitativamente e quantitativamente l'utenza del servizio raggiungendo finalmente i segmenti più deboli dell'immigrazione. I risultati più significativi di questa esperienza riguardano lo sviluppo di metodologie didattiche nuove e la loro diffusione attraverso la produzione di materiali divulgativi[3] e mediante la costruzione di una rete cittadina con le numerose associazioni del volontariato che offrono corsi di italiano, iniziativa quest'ultima che ha permesso l'organizzazione di un corso di formazione per i volontari impegnati nell'insegnamento della seconda lingua.
Strategia di rete e sperimentazione didattica sono anche la chiave dei buoni risultati raggiunti dallo Sportello lavoro per cittadini non comunitari, che costituisce il primo perno del percorso integrato di orientamento e iniziative formative di avviamento al lavoro realizzato in collaborazione con il Settore Economia del comune e l'Istituto Tecnico Industriale "Aldini Valeriani" dal 1998. Gli sportelli dell'ISI e dell'Istituto Valeriani lavorano in accordo supportando l'utenza immigrata nella ricerca del lavoro, nella compilazione dei curriculum vitae, nella diffusione delle offerte formative esistenti sul territorio e nell'orientamento verso i corsi di alfabetizzazione per adulti e di avviamento professionale per l'inserimento lavorativo nel settore meccanico che fanno parte del progetto. L'articolazione di questi progetti ai corsi d'italiano, ha permesso la sperimentazione di un percorso pilota strutturato attorno a strategie che si stanno dimostrando vincenti nella risposta alle difficoltà dell'incontro tra immigrati e sistema di formazione professionale (rigidità della formazione classica, lunghi tempi e abbandono, offerta di corsi di bassa specializzazione per immigrati) e che comprendono l'orientamento, la certificazione di competenze professionali pregresse, l'acquisto di crediti formativi, il supporto linguistico, la costruzione di moduli formativi flessibili e la raccolta di curricula professionali a disposizione delle imprese del territorio. È stato verificato che l'80% degli ex allievi dei corsi delle scuole Aldini sono stati inseriti nel mercato del lavoro e sarebbe quanto prima auspicabile la riproduzione di questi modelli didattici per altri settori formativi.
Altri partenariati interessanti in campo formativo riguardano l'area sanitaria ed in particolare l'esperienza del corso per mediatrici interculturali in ambito sociale e sanitario e dei primi corsi di aggiornamento per il personale a contatto con l'utenza immigrata impiegato nei reparti maternità e infanzia.
La costruzione di una rete di collaborazione con i servizi sociali e il volontariato per la gestione del primo Centro per donne e minori di Bologna (Merlani), aperto nel 1997, spiega sicuramente i buoni risultati verificati nell'accompagnamento delle utenti verso l'inserimento lavorativo e la conquista entro brevi termini di condizioni di autonomia, all'opposto di altre esperienze di accoglienza. Una struttura di raccordo, con la partecipazione attiva delle principali agenzie sociali impegnate nel settore (Centro ascolto immigrati della Caritas diocesana, Opera Padre Marella, Casa delle donne per non subire violenza, Villaggio del fanciullo, servizio accoglienza alla vita, Arc en ciel, Posto d'ascolto stazione di Bologna, ACLI Colf, suore missionarie della carità) è stata finora di estrema utilità per mettere in rete risorse ed individuare i criteri e le priorità per l'accesso al Merlani o ad altre strutture abitative, nonché per costruire un quadro conoscitivo comune sui bisogni più emergenti delle donne immigrate sole e con figli presenti a Bologna.
La partecipazione dell'ISI nelle principali reti di città europee ha inoltre creato le condizioni per avviare i primi passi in due terreni fino allora non esplorati: il problema del razzismo e la partecipazione degli stranieri nella vita democratica locale. Per quanto riguarda la questione della discriminazione contro gli immigrati, un'interessante occasione per aprire il dibattito è stata l'esperienza del Coordinamento antirazzista - nato nel 1996 per la realizzazione del progetto "Monitoraggio degli incidenti razziali a Bologna" nell'ambito della rete europea *Cities against racism* – dove si sono confrontati associazioni di volontariato, tanto locali come costituite da cittadini stranieri, organizzazioni sindacali e le stesse forze di Polizia, attorno a iniziative di formazione, ricerca, sostegno alle vittime e sensibilizzazione pubblica (Pirazzi, 1997; Bernardotti, 1997).
La partecipazione alla vita pubblica locale, tramite anche la messa in pratica di forme di rappresentanza dei cittadini non comunitari residenti, era – abbiamo visto – uno dei motivi fondamentali che ispiravano il cambio di rotta che doveva rappresentare l'Istituzione. Dall'inizio del suo mandato, grossi sforzi sono stati indirizzati al dialogo e allo scambio con le associazioni d'immigrati, che hanno portato alla costituzione del Forum delle associazioni di cittadini non comunitari, all'apertura di un centro di servizi per le associazioni (penalizzate da sempre dalla mancanza di spazi e attrezzature) e all'avvio di un processo di consultazioni per formulare una proposta sulla questione della rappresentanza (grazie anche ai contributi ottenuti nell'ambito della partecipazione alla rete europea LIA: Local integration actions).
Vogliamo a questo punto precisare che la validità o efficacia delle esperienze alternative al voto amministrativo - promosse da alcune città italiane, tra cui Bologna, dopo la parziale ratifica (con esclusione del diritto di voto) da parte dell'Italia della Convenzione di Strasburgo nel 1993 - è oggi oramai messa ampiamente in discussione (Zincone, 2000; CeSPI, 2000; Carchedi, 2000). Nel caso bolognese, le precedenti esperienze di Consulte provinciale e regionale mettevano in guardia i principali leader immigrati sull'efficacia di questi organismi. Appunto, l'elemento più interessante della proposta emersa alla fine dei dibattimenti è stato l'abbandono di ogni ipotesi di Consulta d'immigrati a favore dell'elezione diretta di consiglieri aggiunti nel Consiglio comunale e Consigli di quartiere (con voce ma senza voto su tutte le questioni riguardanti la vita pubblica), a partire da candidature aperte che escludessero ogni forma di rappresentanza etnica o comunitaria. Nonostante tutto il lavoro realizzato - con l'impegno personale dei membri del consiglio d'amministrazione in ognuna delle sue fasi - l'iter di approvazione del progetto non è stato concluso prima della scadenza della precedente amministrazione comunale. La rilevanza della questione è stata recepita dalla nuova giunta che oggi ripropone la costituzione di una consulta.
Occorre fare una parentesi per segnalare che il rapporto con l'associazionismo straniero è tra gli episodi più ricchi dell'esperienza degli ultimi anni, ma anche sicuramente tra i più complessi, al punto tale che ha marcato l'immagine stessa dell'Istituzione verso l'esterno. È fuori dubbio che l'ISI ha inaugurato un nuovo stile nella gestione dei servizi: questo soprattutto grazie alle energie riservate alla concertazione

d'interessi con il mondo organizzato dell'immigrazione e alla relazione privilegiata stabilita con quelli che apparivano, ogni volta, come la leadership tra gli stranieri. La proverbiale debolezza dell'associazionismo straniero in Italia, sulla quale a nostro avviso incide molto l'atteggiamento paternalista assunto episodicamente dalle amministrazioni nell'affannosa ricerca di interlocutori validi, hanno fatto sì che questo rapporto non sia sempre stato facile. La forte conflittualità che segnò in diversi periodi la vita del Forum - non diversa, d'altra parte, da quanto avvenuto nelle precedenti esperienze di consulte - molte volte si è ripercossa direttamente nel funzionamento dell'ISI. Viceversa, questioni interne all'Istituzione inducevano membri del Forum a prendere posizioni di parte.

Una ragione a monte è la commistione – ripetutamente verificata tra di noi - tra movimento o associazionismo degli immigrati e operatori stranieri, dovuta, a nostro parere, a due ragioni fondamentali, che precedono l'esperienza dell'ISI: da una parte, i ricorrenti meccanismi di cooptazione innescati dalle istituzioni sui leader, dall'altra l'assunzione da parte degli immigrati di una certa cultura del volontariato e dell'associazionismo italiano, nella quale lo sbocco naturalmente atteso da qualsiasi attività sociale è una qualche assunzione nell'impiego pubblico. A ciò si deve anche aggiungere che l'impiego nella nascente industria dell'immigrazione è oggi una delle poche possibilità per lo straniero istruito di evitare la fabbrica e acquistare un certo prestigio nella società di accoglienza. Tutti questi fattori aiutano a comprendere l'importante e attivo ruolo che hanno giocato pezzi di questi due mondi nella lunga polemica politica che ha preceduto lo smantellamento dell'ISI, di cui è rimasta testimonianza nella delibera consiliare di sospensione dell'Istituzione nella quale si legge tra le premesse della decisione «le pressanti istanze sostenute dalle stesse rappresentanze dei cittadini immigrati» (Delibera consiliare n. 342/1999 del 17/12/99).

Vorrei inoltre chiamare l'attenzione sul fatto che lo spazio stesso dell'ISI è stato un laboratorio interculturale per chi ha avuto l'opportunità di lavorare al suo interno o seguirne l'esperienza da vicino. Nel corso di un triennio ha funzionato a Bologna un'impresa costituita da oltre cinquanta operatori di diverse provenienze, che hanno condiviso un clima peculiare di lavoro, fatto di ideali fortemente condivisi ma anche da laceranti conflitti trasversali. Questa condizione privilegiata, purtroppo sviluppatasi senza un'attenzione consapevole dei problemi specifici suscitati, ha lasciato sicuramente molte questioni aperte: il problema delle assunzioni di stranieri nel pubblico, la parità di opportunità di carriera e gli eventuali strumenti di sostegno necessario, il ruolo del mediatore interculturale, la relazione dell'operatore straniero con la propria comunità e le modalità di reclutamento/cooptazione dell'ente pubblico, le diverse culture del lavoro e della cosa pubblica, per segnalare le più evidenti. Questioni sulle quali manca ancora tra di noi una cultura di riflessione.

La questione abitativa

È stato però nella risposta alla questione abitativa, l'altro obiettivo prioritario e quello che aveva in realtà determinato il passaggio istituzionale, dove i limiti dell'Istituzione si sono manifestati in forma più evidente.

L'ISI, condizionata in partenza, non è riuscita a diventare quel soggetto forte dal quale si attendevano interventi di rilievo in un settore "sensibile" come quello dell'edilizia e dell'abitazione a Bologna, da realizzare con la concorrenza del capitale privato.

Sin dalla fase di progettazione, l'Istituzione era correlata alla prospettiva di una prossima costituzione della Città Metropolitana, perché l'impostazione di qualsiasi programma di nuove costruzioni richiedeva una disponibilità di aree edificabili rintracciabili soltanto con la collaborazione dei comuni della provincia, considerando la virtuale situazione di blocco dei piani regolatori del capoluogo. Oltre a questa ragione tecnica, bisogna considerare una seconda ragione, forse più importante: la dimensione strutturale dei processi di integrazione nel bolognese impone l'assunzione di una prospettiva metropolitana nella gestione delle politiche, dal momento che alla città capoluogo viene riservato sempre di più il ruolo di primo approdo e di filtro, mentre è nell'hinterland che si trovano condizioni per la stabilizzazione, tramite il lavoro nell'industria e i ricongiungimenti familiari (Anderlini, 1995; Osservatorio Newsletter, 1998, n. 6).

Non solo, era nella prospettiva metropolitana che l'ISI trovava la sua ragione amministrativa di essere: la progettata Autorità metropolitana avrebbe dovuto assicurarle il fondamento politico ed esserne l'interlocutore istituzionale privilegiato.[4] La mancata conclusione dell'accordo metropolitano e la collocazione dell'Istituzione all'interno del settore Socio-Sanitario comunale, hanno finito per tradursi in un indebolimento del ruolo propositivo dell'ISI, dei suoi margini di autonomia e della sua legittimità nei confronti degli stessi organi comunali. Ciò è risultato particolarmente evidente per quello che concerneva la ricerca di soluzioni al problema abitativo, come ha sottolineato il consiglio di amministrazione dell'ISI nella presentazione del Piano programma per il 1999: «Nel quadro di un problema strutturale drammatico quale quello alloggiativo, ci si è misurati con la difficoltà di portare avanti prospettive concrete e di disporre di una grande flessibilità operativa, poiché permane un contesto complessivo di resistenze, sia nel comprendere la portata e la drammaticità del problema, sia nello sperimentare innovazioni nell'applicazione della normativa vigente, anche per ciò che riguarda lo strumento Istituzione. A questo punto dell'esperienza, cui corrisponde un significativo consolidamento dell'Istituzione nell'impianto organizzativo e strumentale (dispone di professionalità e conoscenze e può dirsi superata una fase di transizione), rimane aperta una questione di fondo circa l'identità dell'ISI: o si sperimentano e si applicano spazi di maggiore autonomia dell'Istituzione, sul piano giuridico e strumentale, impegnandola ad assumere un'identità e un ruolo più definiti, oppure l'Istituzione rimane di fatto, indipendentemente da qualsiasi dichiarazione di principio, inquadrata nel settore socio-sanitario, mantenendo fondamentalmente - anche nei rapporti con l'esterno e nelle percezioni che se ne hanno - le caratteristiche di servizio di un assessorato, che la creazione dell'ISI tendeva esplicitamente a superare. Tra l'altro, vicende recenti dimostrano come sia opportuno, per il futuro, valorizzare sempre più l'aspetto metropolitano già previsto dal regolamento dell'ISI sviluppando più intensi e concreti rapporti di collaborazione dell'Istituzione con le altre amministrazioni comunali dell'area bolognese».[5]

Frustrati i suoi presupposti principali e ripiegata sull'area dell'assistenza, gli interventi sulla casa portati avanti dall'ISI sono stati per forza modesti. Proposte più ambiziose, come la collaborazione con soggetti privati per realizzare nuove costruzioni su terreni pubblici (con forme di *project financing*), non sono andate oltre la fase progettuale. Ciò nono-

stante, le maggiori capacità contrattuali dell'Istituzione hanno consentito l'avvio di alcune forme d'intermediazione immobiliare seguendo modelli sperimentati altrove dal terzo settore, ampliando in questo modo il ventaglio di soluzioni disponibili e diversificandone le tipologie.
Un passo significativo è stato la riformulazione dei criteri dei bandi di edilizia popolare fino allora inaccessibili nella pratica agli immigrati. Le modifiche introdotte nella legge regionale e le disposizioni adottate dal Comune tra gli anni 1995-1996, sono un'altra manifestazione della particolare attenzione degli enti pubblici locali a favore dell'integrazione, considerando che in quegli stessi anni altre regioni introducevano, invece, delle misure restrittive (Zincone, 2000). Nella pratica, tuttavia, questa politica - come altri interventi di allora e di adesso - è stata orientata prevalentemente alla decongestione dei centri di accoglienza, creando misure di azione positiva solo usufruibili per la quota di popolazione immigrata già assistita dai servizi comunali e non necessariamente quella nelle più gravi condizioni di esclusione o di disagio abitativo (Osservatorio Newsletter, 1999, n. 6; Bernardotti e Mottura, 1999). Negli anni 1990-1996 soltanto il 5-6% delle case popolari era stato assegnato a famiglie straniere. Con l'attuazione dei nuovi provvedimenti, tra il 1997-1999, le abitazioni assegnate sono cresciute a più del 20% del totale, ma si è trattato quasi esclusivamente di nuclei maghrebini numerosi il cui capofamiglia proveniva da un'esperienza di almeno due anni in una struttura di accoglienza, condizione quest'ultima privilegiata nell'attribuzione di punteggio.
La prevalente presenza di alcune nazionalità - in particolare la marocchina - tra i protagonisti dell'emergenza dell'anno 1990 e la successiva storia dei centri di accoglienza comunali, aveva lasciato come eredità un Servizio che veniva percepito come specializzato per questo tipo di utenza. Gli interventi dell'Istituzione sono serviti per iniziare a rimuovere questa situazione stagnante, fonte peraltro di tensioni all'interno delle stesse comunità immigrate. Nel 1995, prima della nascita dell'ISI e nonostante l'avanzato processo di ricongiungimenti familiari nella città, le famiglie costituivano soltanto il 28% degli utenti delle strutture abitative comunali e per l'89,5% si trattava di nuclei nordafricani. Alla fine del mandato dell'Istituzione, più del 40% delle persone residenti nel sistema di alloggi viveva in famiglia e circa uno su quattro nuclei proveniva da aree geografiche diverse da quella nordafricana. La stessa condizione di bacino chiuso di utenza si verificava nei servizi informativi: con l'incorporazione di mediatori e mediatrici culturali e con l'apertura di sportelli specializzati e nuovi servizi cominciava a manifestarsi una diversificazione dell'utenza (Osservatorio Comunale delle Immigrazioni, 1994; Osservatorio Metropolitano delle Immigrazioni, 1995 e 1997; Osservatorio Newsletter, 1999, n. 8).
Successi senz'altro discreti per un'istituzione che era nata sotto l'auspicio di un cambiamento nelle politiche comunali sull'immigrazione.
Alla fine del 1998, l'occupazione della basilica di San Petronio, nel cuore stesso di Bologna, da parte di famiglie magrebine in lotta per la casa, è un episodio paradigmatico delle contraddizioni e dei conflitti in gioco. Famiglie ricongiunte in Italia, grazie a contratti di affitto per abitazioni precarie nelle frazioni più disperse del territorio provinciale, spingono sui servizi cittadini, perché sono oramai consapevoli che l'accesso ai benefici del *welfare*, anche a quello più residuale riservato agli immigrati dalle strutture di accoglienza, dipende dalla capacità di dare al proprio bisogno il significato di emergenza politica (Decimo, 2000).
Sconfinate in un sociale sempre più povero di risorse, le scelte di politiche migratorie non mirano ad altro che a tamponare le emergenze, focalizzando l'attenzione in primo luogo sui propri problemi come la questione dei centri di accoglienza e del successivo passaggio all'edilizia pubblica mettono in evidenza. Nei confronti della difficile gestione del problema abitativo, le politiche bolognesi per l'integrazione degli immigrati trovano il loro limite principale nell'autoreferenzialità tipica di uno stato sociale in crisi che non riesce oramai ad accogliere bisogni emergenti sempre più diversificati. Questo è anche il limite del primato del locale e della città nella gestione dell'integrazione, al quale voleva mettere un primo rimedio il progetto di un'Istituzione come organismo di programmazione di area metropolitana.
Per quest'ultima ragione, la costituzione dei consigli territoriali istituiti dalla legge 286/98 dovrebbe essere un'occasione da non perdere. L'Istituzione può essere ancora uno strumento utile, soprattutto se venissero introdotte alcune riforme previste che consentirebbero forme migliori di autonomia e flessibilità nella gestione. Tanto è vero che con un cambiamento d'indirizzo impensabile l'anno scorso quando era stata decretata la sospensione, l'amministrazione bolognese parla oggi di riapertura dell'ISI.
Il lungo dibattito attorno allo strumento rischia di far perdere di vista o addirittura di mascherare la realtà più evidente: che la soluzione a molti dei problemi dell'integrazione degli immigrati non passa certamente attraverso politiche settoriali ma piuttosto attraverso interventi strutturali, come nel caso più palese del mercato degli affitti. Saranno invece le risorse ad essa assegnate e il grado di legittimazione del suo ruolo, gli elementi che determineranno se una nuova istituzione diventerà uno strumento utile ed efficace per avanzare le istanze di una categoria sociale particolarmente penalizzata come quella degli immigrati ai tavoli di concertazione, prendendo parte a realizzazioni che non possono attendere. Altrimenti, non si avrà altro che un contenitore per la gestione dell'esistente, forse utile ad ammortizzare, nella periferia del sistema politico, le tensioni oggi create dai processi migratori.

María Adriana Bernardotti è ricercatrice presso l'Osservatorio Comunale delle Immigrazioni di Bologna

Note:

1- Appare quanto mai significativo che, a differenza di altri servizi comunali dedicati all'immigrazione - come Torino e Brescia caratterizzati secondo Zucchini dalla continuità nella gestione e dall'apprezzamento generale presso altre istituzioni - l'esperienza bolognese si sia sviluppata sull'onda delle rotture episodiche, accompagnate da polemiche sui media e interventi della magistratura.
2- La crescita del senso di insicurezza collettivo e l'associazione di questo fenomeno al lassismo dei governi bolognesi a fronte della presenza immigrata, secondo tutti i sondaggi, contribuirono più di altri fattori alla disfatta elettorale della sinistra del 1999. È molto rilevante, in questo senso, il fatto che la candidata del centrosinistra sconfitta, Silvia Bartolini, era ricordata da molti bolognesi per il suo mandato, tra gli anni 1988-1990, come assessore alle Politiche Sociali e in tale veste associata all'inaugurazione dell'era delle occupazioni abusive e della politica dei centri di accoglienza.
3- Si veda il volume: *Dove vai?. Percorsi didattici di pre-alfabetizzazione per adulti*, a cura del Comune di Bologna – Istituzione dei ser-

vizi per l'immigrazione, coordinatrice Fernanda Minuz, Pitagora Editrice, Bologna 1999. Il libro raccoglie i *curricula* e i materiali didattici *ad hoc* elaborati per un'utenza che deve imparare l'italiano e che ha una debole o nessuna alfabetizzazione nella propria lingua o nel sistema latino di scrittura. Tramite la partecipazione ad un progetto europeo *Leonardo*, si sta lavorando adesso alla formulazione di materiali didattici da utilizzare nei corsi di lingua finalizzati all'inserimento nella formazione professionale, di modelli di testing dei livelli di competenza linguistica e di prove di alfabetismo per gli adulti immigrati.

4- L'Accordo per la Città Metropolitana di Bologna, era stato sottoscritto dal presidente della Provincia e da 51 sindaci dei comuni il 14 febbraio 1994. Nell'art. 23, dedicato alle politiche per l'immigrazione, si stabiliva al comma 1 che «gli enti sottoscrittori, al fine di garantire la gestione integrata dei servizi rivolti agli immigrati, istituiscono un nucleo di valutazione con i seguenti compiti: 1- elaborare progetti di interesse metropolitano nel campo delle politiche per l'immigrazione, 2- elaborare proposte in merito alla dislocazione territoriale dei servizi ed il loro coordinamento». Al comma 2 si segnala che «Il Comune di Bologna costituirà apposita istituzione, ai sensi degli artt. 22 e 23 della L. 142/90. A tale istituzione potranno partecipare gli enti sottoscrittori, nelle forme previste dai rispettivi statuti». L'istituzione dell'area metropolitana di Bologna e la contestuale soppressione della Provincia erano previste entro la fine del 1996 o primi mesi del 1997, mediante l'emanazione di decreto governativo. Negli anni 1997 e 1998 si pianificava di realizzare il referendum consultivo per i cittadini della provincia e il referendum costituzionale per la trasformazione dell'assetto dei quartieri; nel 1999 infine, sarebbero state indette le elezioni amministrative dei nuovi organi comunali.

5- Istituzione dei servizi per l'immigrazione, *Piano programma 1999*.



Foto di Aniello Barone

Riferimenti bibliografici:

F. Anderlini (1995), *Sprawl suburbano e gruppi sociali. Anatomia dell'area bolognese come città vasta*, in «Metronomie», n. 2-3

M.A. Bernardotti (1997), *Ma quale è il razzismo degli italiani? Una riflessione sui risultati del Monitoraggio a Bologna*, in «La Società Multietnica. 1997. Anno Europeo contro il Razzismo: Bologna, Italia, Europa», nuova serie, anno 1, n. 1, pp. 39-43

M.A. Bernardotti e G. Mottura (1999), *Il gioco delle tre case. Le politiche abitative per gli immigrati a Bologna 1989-1999*, L'Harmattan Italia, Torino

F. Carchedi (2000), *La condizione degli immigrati in Italia*, in "Migrazioni. Scenari per il XXI secolo", Convegno Internazionale dell'Agenzia romana per la preparazione del giubileo, Roma 12-14 luglio

CENSIS (a cura di) (2000), *Processi globlali e forme di governo delle migrazioni in Italia e in Europa. Una sintesi delle ricerche*, in "Migrazioni. Scenari per il XXI secolo", Convegno Internazionale dell'Agenzia romana per la preparazione del giubileo, Roma 12-14 luglio

CESPI (2000), *Migrazioni e politiche locali: l'esperienza italiana nel quadro europeo*, a cura di F. Pastore, in "Migrazioni. Scenari per il XXI secolo", Convegno Internazionale dell'Agenzia romana per la preparazione del giubileo, Roma 12-14 luglio

P. Crosta, A. Mariotto e A. Tosi (2000), *Immigrati, territorio e politiche urbane. Il caso italiano*, in "Migrazioni. Scenari per il XXI secolo", Convegno Internazionale dell'Agenzia romana per la preparazione del giubileo, Roma 12-14 luglio

F. Decimo (2000), *"Trapiantare il focolare domestico. Unità familiare e questione abitativa tra immigrati marocchini a Bologna"*, in *Con la valigia accanto al letto. Immigrati e casa a Bologna*, a cura di M.A. Bernardotti, Franco Angeli (in corso di stampa), Milano

Osservatorio Comunale delle Immigrazioni (1994), *Osservatorio*, n. zero

Osservatorio Metropolitano delle Immigrazioni (1995), *La Società Multietnica*, n. 1

Osservatorio Metropolitano delle Immigrazioni (1997), L*a Società Multietnica, Annuario Statistico*, Nuova Serie, n. 2

Osservatorio Newsletter (1998), *Chi arriva e chi se ne va da Bologna? Analisi dei movimenti migratori nel territorio bolognese*, a cura di M.A. Bernardotti, n. 6

Osservatorio Newsletter (1999), *L'Istituzione dei Servizi per l'Immigrazione alla fine del suo mandato (1996-1999)*, a cura di M.A. Bernardotti, n. 8

Osservatorio Newsletter (1999), *Le famiglie immigrate nell'accesso all'alloggio pubblico. Basso reddito, famiglie numerosa e affitti troppo cari*, a cura di M.A. Bernardotti, n 6

M. Pirazzi (1997), *Analisi dei casi pervenuti al monitoraggio antirazzista nel 1996*, in «La Società Multietnica 1997. Anno Europeo contro il Razzismo: Bologna, Italia, Europa», nuova serie, anno 1, n 1, pp. 33-38

G. Sciortino (1991), Intervento al convegno "Le politiche comunali per il 1991", Comune di Bologna – Assessorato alla Sanità, Palazzo dei Notai, 24 maggio

G. Zincone (2000), *Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia, Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati*, Il Mulino, Bologna, cap. VI

E. Zucchetti (a cura di) (1999), *Enti locali e politiche per l'immigrazione. Caratteristiche, assetti istituzionali e soluzioni organizzative nelle città della Lombardia*, Quaderni ISMU 3/1999, Franco Angeli, Milano

F. Zucchini (1998), *"L'implementazione della politica pubblica per l'immigrazione: i casi di Torino e di Brescia"*, in *Terzo Rapporto sulle Migrazioni 1997*, a cura dell'ISMU, Franco Angeli, Milano



Nazzarena Zorzella

La persona straniera extracomunitaria: tra **precarietà** e **diritti**

La condizione giuridica della persona straniera in Italia è oggi disciplinata da un insieme di regole contenute nel Testo unico sull'immigrazione d.lgs. 286/98 (che ha recepito la legge n. 40 del 6.3.1998) e nel suo Regolamento di attuazione d.p.r. 394/99. Il corpo normativo che ne deriva è piuttosto complesso e, per certi versi, organico, in quanto individua sia le regole alle quali lo straniero che decide di entrare e vivere in Italia si deve assoggettare, sia i diritti che conseguono alla sua posizione di regolarità, sia infine le conseguenze del mancato rispetto di tali regole.Ciò che, tuttavia, ancora manca e rappresenta un vuoto particolarmente grave, tenuto conto degli obblighi costituzionali ed internazionali assunti dall'Italia, è una disciplina organica sull'*asilo politico*, vale a dire sull'accoglienza e sulla condizione di colui che fugge dal proprio paese per evitare persecuzioni o discriminazioni razziali, etniche, religiose, politiche o sociali. È una figura, quella dell'asilante, diversa da quella dell'immigrato tradizionale, al quale è accomunato dall'oggettivo spostamento geografico, culturale ed esistenziale, ma dal quale si differenzia per la motivazione dell'esodo e per la radicale scissione, spesso irreversibile, con il proprio paese di origine. Nonostante la drammaticità di tale condizione soggettiva non vi è in Italia un'adeguata legislazione, ridotta oggi ad un unico articolo[1] e con una procedura decisamente insufficiente, con il risultato che lo status è di difficile riconoscimento e talvolta all'asilante "conviene" essere considerato un immigrato "normale" anziché un perseguitato che necessita di una più incisiva, peculiare e duratura protezione.[2]

Attualmente è in fase di discussione in parlamento il disegno di legge sull'asilo che, se approvato in tempi rapidi potrebbe colmare questa grave assenza di effettiva tutela, aggiornando, peraltro, ed estendendo l'ambito di riconoscimento dello status di rifugiato ben oltre la previsione della Convenzione di Ginevra sui rifugiati del 1951.[3] secondo cui rileva la sola persecuzione o discriminazione individuale. Tale definizione, che risente del fenomeno per come si poneva negli anni '50, può dirsi oggi sicuramente superata, essendo radicalmente modificate le condizioni in cui si verificano le limitazioni delle libertà fondamentali e le violazioni dei più elementari diritti umani, sempre più dirette ad una fascia indiscriminata di popolazione e non più o non solo verso singole persone.

Solo l'avvento di una nuova disciplina sull'asilo completerà lo statuto del cittadino straniero non appartenente all'Unione europea, statuto che per come già ora appare - in Italia ma anche altrove - risente molto delle contraddizioni del generale clima che aleggia nell'ultimo decennio in Europa, divisa tra diffidenza e "sindrome da invasione" da un lato, e necessità economica dall'altra, fenomeno bizzarro che fa schierare spesso l'imprenditoria economica dalla parte degli organismi sociali che praticano la solidarietà con gli stranieri, mentre gran parte del mondo politico si schiera, o meglio segue la percezione negativa che parte della società ha nei confronti dello straniero, vissuto come diverso e perciò stesso pericoloso.

L'insieme di queste contraddizioni è riscontrabile anche nel Testo unico sull'immigrazione d.lgs. 286/98, che separa nettamente, per la prima volta, l'immigrato clandestino e/o irregolare dallo straniero regolare, laddove è facile passare dalla seconda alla prima condizione ma assai difficile, se non impossibile, l'inverso.

Le regole

La nuova legge sull'immigrazione appare, in generale, caratterizzata da una visione prevalentemente economica dell'immigrato, dove la soggettività più rilevante, con poche particolari eccezioni,[4] è l'essere un *lavoratore*, ovvero una persona che provvede personalmente al sostentamento proprio e a quello dei familiari. Caratterizzazione, questa, che corrisponde perfettamente all'opzione scelta dall'Italia (in sintonia, del resto, con l'Europa) di attuare una politica dell'immigrazione che stabilisca preventivamente *quanti* ingressi consentire annualmente. Chi entra in Italia deve essere innanzitutto compatibile con le necessità del mercato del lavoro, deve rientrare cioè nelle *quote di ingresso* che lo stato determina annualmente in corrispondenza al fabbisogno stimato di possibilità occupazionale. Possibilità che può anche non essere imminente ma che deve concretizzarsi quantomeno entro un anno dall'ingresso; in questo senso, infatti, va intesa la parte di quota di ingressi riservati agli stranieri che, pur privi di un rapporto di lavoro, chiedono di entrare in Italia per cercare lavoro. Per essi la legge prevede che ci sia una persona (cd. sponsor) – italiana o straniera regolarmente soggiornante in Italia – che offra una garanzia economica di mantenimento per un anno, tempo necessario per trovare

un'occupazione stabile.
In entrambi i casi – ingresso con lavoro già concreto o per ricerca di lavoro – l'elemento comune è la capacità (o la previsione della capacità) di provvedere da sé al mantenimento, ovverosia di non gravare sul bilancio statale, con esclusione di ogni motivazione sociale od umanitaria dell'accettazione dell'immigrazione.
L'esigenza di avere un'immigrazione economicamente attiva può avere certamente aspetti di ragionevolezza o quantomeno essere comprensibile nel momento iniziale del rapporto tra lo straniero e lo stato italiano, ma diventa inaccettabile come pretesa di mantenimento di quello status per tutto il periodo di permanenza dello straniero in Italia, anche dopo svariati anni. A ben vedere tutta la legge è percorsa dall'obbligo per lo straniero di dimostrare sempre le proprie capacità reddituali, sia per conservare la regolarità del soggiorno, sia per esercitare i diritti sociali: dal diritto all'unità familiare (per il quale deve dimostrare di avere un reddito pari all'importo annuo dell'assegno sociale, aumentato in ragione del numero dei familiari), alla carta di soggiorno (previsione di reddito pari al ricongiungimento familiare), al diritto a svolgere un'attività lavorativa autonoma, fino alla titolarità del permesso di soggiorno, sempre a rischio in quanto l'autorità di PS può in *qualunque momento* richiedere allo straniero la dimostrazione dei mezzi di sostentamento (art. 6, comma 5, del TU). Se questi ultimi mancano l'autorità competente potrà revocare il permesso di soggiorno non essendo soddisfatti i requisiti dell'ingresso che devono, secondo la previsione della legge, permanere per tutta la durata del soggiorno.
È vero che viene riconosciuta la possibilità anche per lo straniero di rimanere disoccupato (evento, del resto, sempre più attuale come situazione contingente in un mercato del lavoro dominato da grande flessibilità), ma solo per un periodo limitato (un anno), decorso il quale se permane tale condizione e se non è in grado di dimostrare di possedere adeguati mezzi di sostentamento lo straniero può perdere il diritto al permesso di soggiorno, anche dopo anni di permanenza in Italia e magari con l'intero nucleo familiare socialmente inserito e radicato. È ciò che sta accadendo a numerosi stranieri che hanno acquisito il permesso di soggiorno con la legge 943/86 (la prima intervenuta in materia di immigrazione) o con la successiva legge 39/90 (cd. legge "Martelli"), i quali dopo 10/15 anni di regolare permanenza sul territorio nazionale si vedono negare il rinnovo del permesso di soggiorno perché non in grado di dimostrare un reddito.[5]
La rigidità della legge è tale che non attribuisce alcun valore al tempo trascorso regolarmente in Italia, negando che lo straniero possa trovarsi in una situazione analoga a quella di una parte di cittadini italiani, negando che egli diventi col decorso del tempo *come un cittadino*, ma riconoscendolo, invece, sempre e solo come soggetto permanentemente estraneo all'ordinamento sociale e giuridico nazionale.[6]
La caratterizzazione economica dell'immigrazione voluta dalla nuova legge sull'immigrazione,[7] se può avere delle ragioni comprensibili nella fase iniziale del rapporto tra lo straniero e lo stato italiano, risulta più difficile da capire e da accettare nel momento in cui diventa elemento che, anche dopo anni di soggiorno regolare, rischia di far transitare lo straniero da una condizione di regolarità ad una di irregolarità, spesso irreversibilmente se si considera che difficilmente dopo anni di lontananza accetterà di tornare nel proprio paese, così confluendo nella clandestinità e potendo essere destinatario di provvedimenti espulsivi che gli impediranno di rientrare in Italia e in tutta Europa per cinque anni. Gli impediranno cioè di riacquistare una posizione di regolarità.
Il sistema delineato dalla nuova legge – di controllo continuo della capacità reddituale dell'immigrato – è tale da indurre una evidente *precarizzazione* della condizione del cittadino straniero, che non scompare neppure quando egli diventa titolare della carta di soggiorno, nonostante questa dovesse rappresentare, secondo quanto proclamato nella relazione illustrativa della legge, l'elemento di stabilizzazione della condizione dello straniero, ciò che più l'avrebbe avvicinato al cittadino autoctono, ciò che più gli avrebbe conferito una sorta di cittadinanza sociale.
Invero, l'attuazione della previsione normativa del Testo unico operata con il Regolamento di attuazione (d.p.r. 394/99) è tale per cui quella che doveva avere durata indeterminata deve invece essere vidimata ogni 10 anni e vale come documento di identità per soli 5 anni. Ciò significa che ogni 5 o 10 anni lo stato potrà chiedere allo straniero la dimostrazione della permanenza dei requisiti soggettivi (assenza di precedenti penali) od oggettivi (reddito minimo proporzionato al numero dei familiari conviventi, idoneità dell'alloggio), con il rischio di possibili revoche della carta di soggiorno. Tale rischio, è vero, non è esplicitato nel Regolamento di attuazione, ma quale significato può avere la vidimazione per un titolo che doveva avere durata indeterminata?
È difficile in un quadro così come delineato dalla descritta normativa parlare di piena accettazione del fenomeno dell'immigrazione. È vero che tutta l'ultima parte della legge tratta dei diritti sociali riconosciuti ai cittadini stranieri regolari, misure certamente positive e spesso sintomatiche di una effettiva integrazione sociale; si pensi, ad esempio, al diritto all'abitazione, alla formazione professionale e scolastica, alla tutela della salute, al diritto all'unità familiare, all'assistenza sociale, al diritto di agire in ipotesi di comportamento discriminatorio da parte di soggetti pubblici o privati. È altrettanto vero, tuttavia, che questa effettiva possibilità di inserimento nel tessuto sociale è costantemente a rischio, potendosi perdere nel momento in cui, per vicende varie, lo straniero perda la propria caratterizzazione economica di soggetto in grado di provvedere autonomamente al sostentamento proprio e dei familiari.

La tutela giurisdizionale riservata allo straniero: è davvero garantita?

La nuova legge sull'immigrazione – già si è detto – opera una netta distinzione tra regolari ed irregolari, riconoscendo a questi ultimi solo l'esercizio dei diritti fondamentali (principalmente: diritto alla tutela giurisdizionale, alla salute intesa come prestazione d'urgenza, diritto all'istruzione nella fascia dell'obbligo scolastico) e riservando ai primi anche i diritti sociali.
Un elemento comune alle due categorie di stranieri, in ordine al quale merita porre una particolare attenzione, è rappresentato dalla tutela giurisdizionale, diritto costituzionalmente garantito a tutti e che rappresenta, senza dubbio, un indicatore fondamentale del grado di democrazia di una società. Ora, il vigente sistema è tale per cui non può dirsi garantita davvero una effettiva tutela giurisdizionale per lo straniero, quantomeno per ciò che concerne le vicende ine-

renti il permesso di soggiorno e l'espulsione,[8] ovverosia dei due presupposti che determinano la regolarità o meno della condizione giuridica dello straniero. Sono previste, infatti, due giurisdizioni diverse – l'una amministrativa e l'altra ordinaria – per provvedimenti che spesso costituiscono l'uno il presupposto dell'altra. Il diniego del permesso di soggiorno è atto impugnabile davanti al Tribunale amministrativo regionale (TAR) nel termine di 60 giorni ed il giudizio ad esso inerente riguarda gli aspetti non di merito del contenuto del provvedimento ma di mero rispetto dei requisiti di legittimità. Per contro, il decreto di espulsione (che può essere fondato sulla revoca del permesso di soggiorno) è ricorribile davanti al Tribunale ordinario nel termine di 5 giorni e nel giudizio proposto il giudice non può entrare nel merito dell'atto presupposto.
Ora, poiché non è previsto alcun meccanismo processuale né legislativo che imponga la non adozione del provvedimento espulsivo in pendenza del termine per proporre impugnazione avverso il diniego di permesso di soggiorno o nelle more del giudizio proposto, è evidente che l'espulsione potrà essere adottata poco dopo la notifica dell'atto relativo al titolo di soggiorno (ciò che avviene frequentemente e a discrezione dell'autorità locale di pubblica sicurezza), senza attendere il giudizio ad esso inerente, vale a dire senza che prima sia intervenuta alcuna valutazione giurisdizionale sulla legittimità del presupposto dell'allontanamento coattivo dal territorio nazionale.
In tal modo, la definizione del giudizio sull'espulsione e la sua conferma avverranno prima che un giudice abbia valutato se il permesso di soggiorno sia stato o meno legittimamente negato, quello stesso diniego che sta alla base dell'espulsione. Evidente è l'irrazionalità e l'irragionevolezza di un simile sistema, che di fatto nega un effettivo esercizio del diritto di difesa allo straniero in materia di provvedimenti che incidono sulla sua libertà di circolazione, libertà che pur essendo riconosciuta in forma diversa e più attenuata rispetto al cittadino italiano deve comunque garantire il rispetto delle condizioni previste dalla legge sull'immigrazione. Garanzia che l'attuale sistema giurisdizionale non offre ma anzi nega sul piano sostanziale.

Conclusioni

Le considerazioni sopra svolte – che toccano, per evidenti problemi di spazio, solo alcuni aspetti della legislazione in materia di trattamento della persona straniera - non possono non indurre a riflettere sulla bontà di una normativa che pur emanata per consentire una esatta individuazione delle regole di ingresso e soggiorno in Italia ed una piena integrazione dello straniero, non sembra avere raggiunto gli obiettivi che si era prefissi, sia sul piano del riconoscimento e della piena accettazione del fenomeno dell'immigrazione – da intendersi non solo come movimento economico ma anche come traslazione geografica di persone alla ricerca di dignitose occasioni di esistenza -, sia sotto il profilo dell'effettività del sistema repressivo previsto dalla normativa nei riguardi di coloro che trasgrediscono le regole poste.
Sotto questo ultimo aspetto l'attenzione va posta alla "detenzione amministrativa", introdotta per la prima volta con la legge 40/98, ovverosia ai luoghi di trattenimento dello straniero espulso in attesa dell'esecuzione di tale allontanamento coattivo. Recentemente sono stati sollevati da alcuni giudici dubbi di illegittimità costituzionale di quelle disposizioni normative che regolamentano i centri di detenzione amministrativa, il cui meccanismo non prevede un controllo giurisdizionale pieno ed effettivo. Al di là, tuttavia, delle pur pregnanti e fondate argomentazioni giuridiche, l'introduzione di un siffatto istituto e il raffronto con il numero delle espulsioni effettivamente eseguite con tale sistema (la cui percentuale è intorno al 40%) ci pone il problema della sua validità, sia sotto il profilo del raggiungimento dell'obiettivo del legislatore di eseguire concretamente l'allontanamento degli stranieri espulsi, sia sul piano del rispetto dei beni fondamentali della dignità e della libertà umane, notevolmente ristretti nonostante l'immigrazione clandestina od irregolare non sia prevista come fattispecie penale.
La bassa percentuale di esecuzione delle espulsioni degli stranieri trattenuti nei centri è tale da negare il raggiungimento dell'obiettivo di effettività perseguito dal legislatore, ponendosi invece come *strumento politico* di rassicurazione della società o meglio dell'insicurezza che mostra di subire parte della popolazione italiana di fronte ad un fenomeno che, più di altri, catalizza in sé le paure del diverso e delle novità. Non pare davvero che possa condividersi una strumentalizzazione così dolorosa di soggetti che prima di essere immigrati sono persone.

Nazzarena Zorzella, avvocata in Bologna, fa parte dell'Associazione per gli studi giuridici sull'immigrazione (ASGI)

Note:

1- Art. 1 della legge 39/90, cd. "legge Martelli" , oggi abrogata dalla legge 40/98, fatta eccezione per questa disposizione.
2- In tal modo riesce, ad esempio, a beneficiare di provvedimenti legislativi di regolarizzazione o dei decreti flussi annuali.
3- Ratificata in Italia con legge 722/54.
4- La legge sull'immigrazione prevede alcune eccezioni alle regole sopra descritte, in riferimento ad alcune peculiari categorie di stranieri: i minori, i profughi umanitari e coloro che necessitano di protezione sociale. Per queste categorie rilevano non tanto l'esigenza dello stato italiano di garantirsi un'immigrazione economicamente autosufficiente quanto il rispetto di obblighi internazionali e costituzionali, quali la protezione dei diritti del fanciullo a prescindere dalla sua nazionalità (Convenzione di New York del 20.11.1989, ratificata con legge 176/91), o di obblighi umanitari e sociali (accoglienza, sia pur temporanea, di sfollati da paesi in guerra o colpiti da gravi calamità; protezione sociale accordata a soggetti che minacciati da organizzazioni criminali vogliano sottrarsi ad esse).
5- La mancanza di reddito non necessariamente sottende un'occupazione lavorativa, essendo noto che lo straniero è talvolta inserito nel mercato del lavoro nero.
6- Lo stesso acquisto della cittadinanza italiana – possibile dopo dieci anni di regolare soggiorno e a discrezione dello stato italiano – è subordinato alla dimostrazione di possedere un reddito non inferiore all'importo richiesto per l'esenzione dalla spesa sanitaria (attualmente circa 25 milioni).
7- La precedente legge – n. 39/90 – prevedeva che lo straniero dimostrasse un reddito minimo solo in occasione del primo rinnovo del permesso di soggiorno, mentre dal secondo in poi (mediamente dopo quattro anni dal rilascio iniziale) non sussisteva più tale onere, ciò che in effetti attribuiva valore al tempo trascorso in Italia come sintomatico di un radicamento con la società italiana.
8- Maggiore effettività può essere riconosciuta, invece, in materia di diritto all'unità familiare e di azioni contro la discriminazione razziale.

reportage immigrazione

foto di Aniello Barone

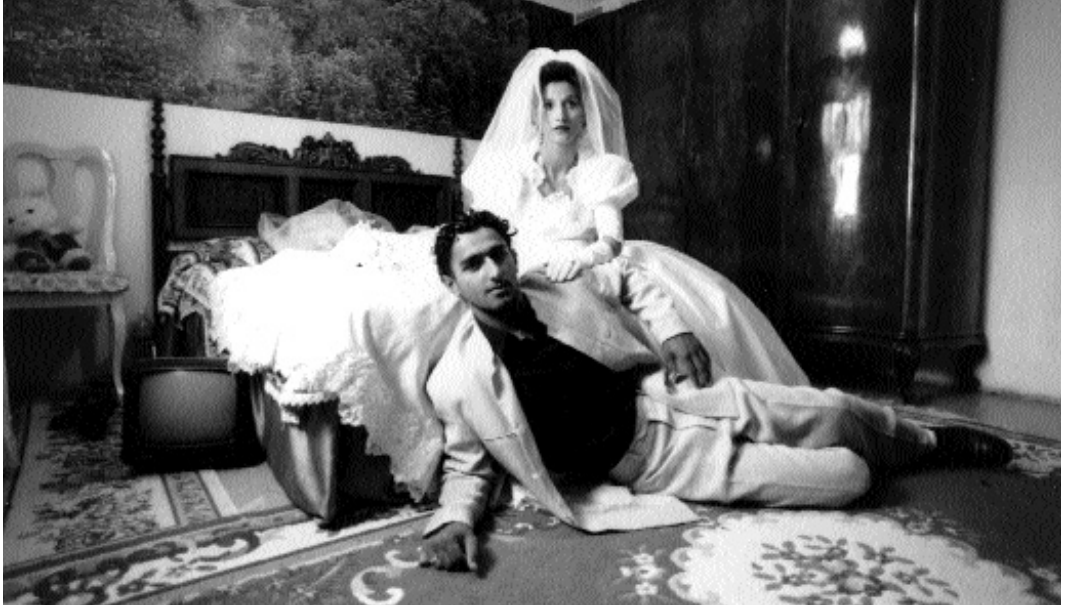


Questo lavoro, iniziato nel 1994, è il tentativo di un'analisi dell'immigrazione in Campania. Nasce dall'esigenza di far conoscere quegli aspetti (ritenuti marginali) del "fenomeno immigrazione", come il mantenimento di strutture sociali di tipo comunitario, di tradizioni culturali, ma anche l'emergere di trasformazioni dei ruoli all'interno della famiglia, in particolare di quelli femminili. Si è privilegiata soprattutto l'osservazione della "normalità" dei comportamenti degli immigrati rispetto alla loro "devianza" rimarcata da politici e media. La metodologia della ricerca è stata quella dell'antropologia visuale, utilizzando il medium fotografico per evidenziare aspetti peculiari della quotidianità e dei rituali degli immigrati.
Le fotografie, circa ventimila, sono state scattate lungo un periodo di sei anni durante il quale ho vissuto con varie comunità, condividendo stili di vita, abitudini e tradizioni. Questo contatto ravvicinato mi ha permesso di fotografare momenti quotidiani e momenti "intimi" della vita di queste persone. La fotografia, infatti, è testimonianza di aspetti non rilevabili attraverso altri strumenti analitici di tipo qualitativo, come interviste o storie di vita.
Non vi sono state scelte precise circa i gruppi osservati, piuttosto si è cercato, forse ambiziosamente, di guardare all' "universo immigrazione" in Campania nella sua complessità. Questo reportage etnografico è servito, e può vieppiù servire, come mezzo per "entrare in contatto", in qualche modo, con le culture delle genti osservate. Ho voluto rimarcare la dignità di questi uomini e donne, dignità che certo non emerge attraverso le strumentalizzazioni che spesso fanno dell'immigrato un soggetto deviante o un capro espiatorio cui accollare la responsabilità del degrado sociale.
Ho cercato di non invadere l'intimità di queste persone, considerandole nella loro realtà di uomini e di donne. Questa comprensione empatica è servita a analizzare nella maniera più approfondita la loro quotidianità e anche la trasformazione delle loro abitudini in relazione all'incontro/scontro con culture differenti da quelle di appartenenza.



Aniello Barone, fotografo e sociologo, Napoli







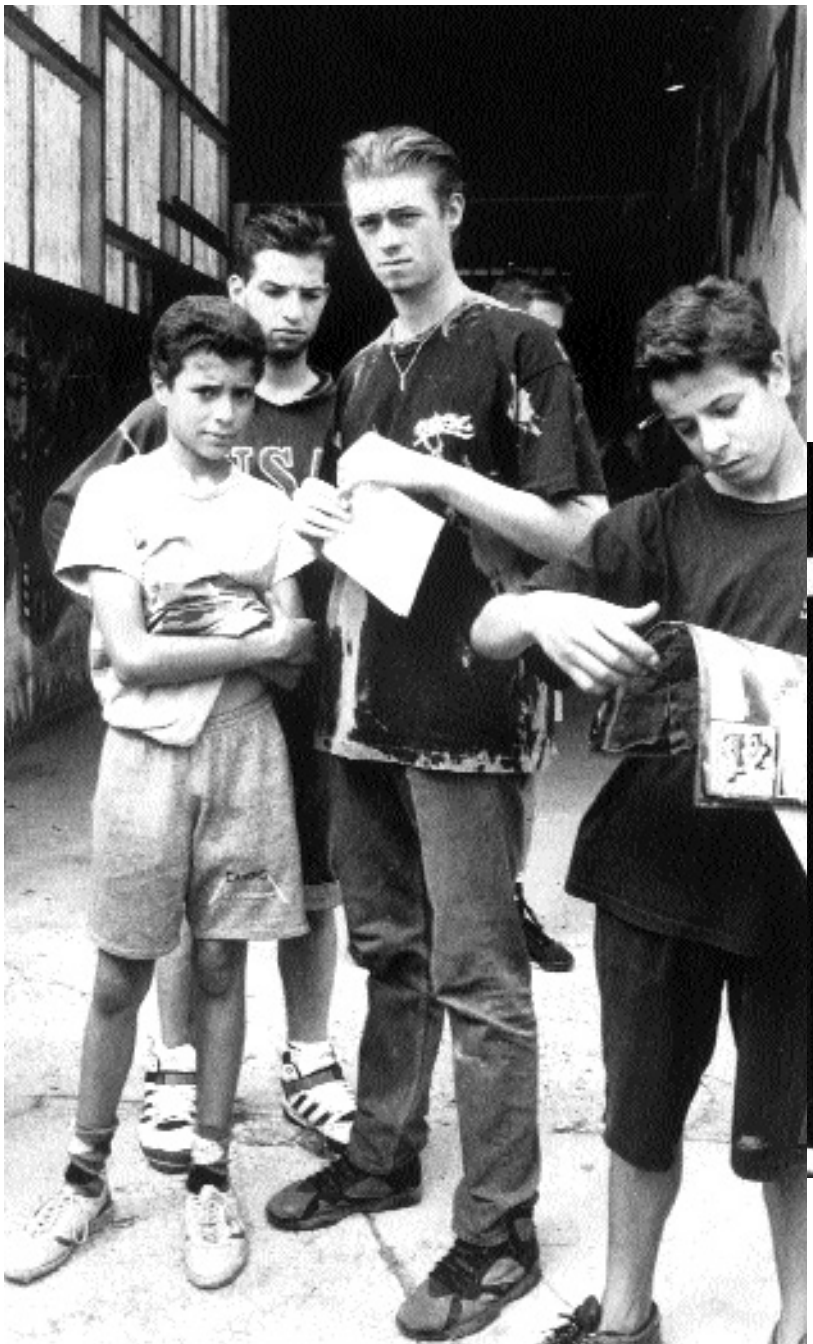




reportage
immigrazione

foto di Patrizia Pulga







Qual è il confine fra le Afriche e gli Orienti? Non quello geografico, ma quello culturale, somma delle mille abitudini e gestualità quotidiane. Quello riscontrabile in modelli comportamentali, pratiche religiose, preferenze e tabù alimentari. Quello evidenziato dai riti, dai miti, dai racconti, dalle relazioni orizzontali e verticali, dai rapporti tra i sessi, dalla trasmissione del sapere. Quello che regola il rapporto tra sé e gli altri, che delimita i confini tra i diritti e i doveri, tra il chiedere e il dare, tra lo svelarsi ed il celarsi.
Non sono in grado definirlo, questo confine, e tantomeno lo sono le mie immagini scattate in paesi di immigrazione antica o recente, coatta o volontaria così come in nazioni liberatesi dai colonizzatori europei, dove i miei sensi erano sospesi in un'altalena densa di mille sfumature di odori, sapori, colori; fra intrecci di musiche, danze, abbigliamenti e acconciature ormai non più collocabili geograficamente. Forse stiamo assistendo al sorgere spontaneo di mille culture meticce, come se una nuova civiltà collettiva, nata dal bisogno di abolire confini prestabiliti, rigidi e netti, dalla necessità di una convivenza pacifica e civile, e dalla curiosità verso l' "altro" stesse emergendo a macchia di leopardo in modo quotidiano e capillare, riscattando noi tutti dall'ignobile storia dei secoli precedenti, contraddistinti da colonizzazioni, deportazioni forzate e violenze.
Queste immagini sono state scattate negli ultimi 15 anni in Italia, Cuba, Francia, Gran Bretagna e USA.

Patrizia Pulga, fotografa e reporter bolognese è autrice di numerosi reportage sulle realtà socio-culturali dei paesi del sud del mondo e sulle minoranze etniche e sociali nei paesi industrializzati.







Nur Masalha

I **pragmatici espansionisti** di Israele e il "processo di pace"

La "nuova Intifada" esplosa negli ultimi mesi nei Territori palestinesi occupati e all'interno stesso di Israele, e la brutale reazione delle forze di sicurezza israliane hanno rimesso in discussione gli esiti del cosiddetto processo di pace di Oslo proprio nel momento in cui questo sembrava avviarsi alla sua conclusione finale. Abbiamo ritenuto che gli avvenimenti dell'autunno 2000 in Palestina meritassero una riflessione ampia e approfondita per esplorarne alcune delle ragioni di fondo, che possono forse gettare luce anche sull'andamento futuro e le prospettive del negoziato di pace.
La richiesta di elezioni anticipate da parte del premier israeliano evidenzia la drammaticità della situazione e la ricerca di nuovi scenari all'interno del complesso quadro della politica israeliana attuale.
Pubblichiamo quindi di seguito due brevi ma intensi interventi di due importanti storici della regione, entrambi membri del comitato scientifico della nostra rivista: il palestinese Nur Masalha e l'israeliano Ilan Pappe. A questi si accompagnano due saggi/resoconti di due giovani laureati dell'Università di Bologna che si trovavano in Palestina e Israele durante gli scontri: Luca Berardino analizza la complessa dialettica e discussione all'interno del panorama politico israeliano, mentre Giorgia Garofalo esplora la dinamica della rivolta palestinese.

L'articolo è apparso su *Spotlight*, in http://www.redress.btinternet.co.uk/israel.htm, 1° ottobre 2000.
Ringraziamo l'autore per averne concesso la pubblicazione su *afriche e orienti*.

Per i pragmatisti del sionismo laburista, ricettivi alle costrizioni esercitate dalle potenze occidentali circa l'espansione territoriale di Israele e sensibili all'opinione pubblica occidentale, la possibilità di più terra per Israele si scontra con le dure realtà della demografia e della resistenza palestinese. Incorporare i centri della popolazione palestinese altererebbe i veri fondamenti dell'impresa sionista. Incorporare milioni di palestinesi disaffezionati in una sorta di "grande Israele" significherebbe trasformare alla fine lo stato ebraico in un stato bi-nazionale di Israele/Palestina. Ciò che è stato richiesto invece è una netta separazione fisica e politica tra ebrei e palestinesi, laddove i secondi verrebbero controllati dall'Autorità nazionale palestinese, mentre al contempo si manterrebbero intatte le stesse strutture di dominio e d'ineguaglianza. In effetti, per i palestinesi, sotto Ehud Barak, la corrente strategia negoziale della pace del partito laburista ha cambiato di poco i fatti sul tappeto. Redistribuzione e ritiro di truppe nelle aree della West Bank hanno soltanto rafforzato la consueta politica laburista di procacciare la massima porzione di territorio possibile per i coloni ebrei, lasciando i centri della popolazione palestinese al di fuori del controllo ebraico. Nel suo discorso per la vittoria elettorale del 18 maggio 1999, Barak ha affermato d'osservare quattro "linee rosse di sicurezza" riguardo al processo di pace con i palestinesi: "eterna sovranità" israeliana su Gerusalemme; mai il ritorno ai confini del 1967; permanenza della maggior parte dei coloni della West Bank negli insediamenti sotto la sovranità israeliana; nessun "esercito straniero" ammesso ad ovest del Giordano. La filosofia di base che concerne il problema territoriale dietro alla strategia della negoziazione di Barak è l'*Allon Plan Plus*, ovvero di assicurare la più grande estensione di terra ed il numero minimo di arabi - o un soverchiante stato ebraico dal punto di vista demografico -[1] e questa rimane essenzialmente la posizione fondamentale del partito laburista. D'altro canto, fu un relativamente moderato ex-presidente di Israele, nonché esponente laburista, Yitzhak Navon, ad aver dichiarato durante la campagna delle elezioni del 1984: «Il punto fondamentale del programma del sionismo laburista è d'avere tanta più terra quanto sia possibile e quanti meno arabi sia possibile!».[2]

Il corrente governo laburista è contro il ritiro totale di Israele ai confini precedenti il 1967, contro il "diritto al ritorno" palestinese, per l'annessione unilaterale della Gerusalemme araba e per la preservazione degli insediamenti ebraici nei territori occupati. Dopo che sono stati firmati gli accordi di Oslo, l'allora governo laburista di Yitzhak Rabin faceva davvero il massimo per fortificare gli insediamenti ebraici nella West Bank. Nel 1995 il governo Rabin ha stanziato 330 milioni di dollari per il completamento di strade d'aggiramento per la connessione tra gli insediamenti fra loro e con Israele stessa. Inoltre, nel settembre 1994 Rabin aveva dato il nullaosta alla costruzione di 700 nuove case a Giva'at Tal, parte dell'insediamento di Alfei Menashe, situato tre chilometri all'interno della West Bank.[3] Nella primavera del 1995 lo stesso governo ha approvato la costruzione di 8.000 nuove unità abitative nell'insediamento di Ma'ale Adumim, al centro della West Bank ed a metà strada tra Gerusalemme e Gerico. Un anno più tardi, nel giugno 1996, le 4.000 persone della tribù beduina jahaleen hanno perso la loro battaglia legale all'Alta Corte israeliana per continuare a mantenere la terra sulla quale avevano fissato da decenni le loro tende. Sono stati forzati dal governo laburista e dalla Corte israeliana a dar posto a 20.000 coloni ebrei che, confiscando le proprietà arabe, volevano espandere il loro insediamento di Ma'ale Adumim.[4] Inoltre, il settimanale di Gerusalemme *Kol Ha'ir* ha rivelato che il 13 ottobre 1995 il Primo ministro Rabin aveva istruito il ministero dell'Edilizia di espropriare terra araba per espandere i limiti di Gerusalemme ad est ed unirla con Ma'ale Adumim.[5] Secondo i piani laburisti, vari frammenti della West Bank e la maggior parte di Gaza, già amministrata dalla Autorità nazionale palestinese, alla fine avrebbero dovuto essere collegati al Giordano, per formare uno stato giordano-palestinese. Questo era fondamentalmente lo scenario laburista: suddividere la West Bank tra Israele e la Giordania-Palestina.

Durante e dopo la firma degli accordi di Oslo, Israele, tanto sotto il partito laburista che ai tempi del Likud, ha continuato ad espropriare proprietà palestinesi, a "de-palestinizzare" Gerusalemme est e ad espandere gli insediamenti ebraici dentro e intorno alla città. Sotto l'apparenza del "processo di pace" Israele ha potuto mantenere e addirittura fortificare la sua struttura di dominio sui palestinesi. Gli accordi di Oslo hanno riaffermato l'espropriazione, l'esilio dei rifugiati palestinesi e la frammentazione di tutto il popolo palestinese. La direttrice della politica israeliana seguita a Oslo è corsa decisa verso la creazione di insediamenti e la politica di giudaizzazione in e intorno alla Gerusalemme araba.

L'organizzazione israeliana dei diritti umani B'Tselem ha emesso recentemente un rapporto che afferma che dal 1967 Israele ha confiscato quasi 25.000 *dunum* di territorio arabo a Gerusalemme est e che ha stabilito 40.000 unità residenziali su questa terra per l'uso esclusivo della popolazione ebraica.[6] In anni recenti, Israele ha cercato vie più veloci d'espandere i confini di Gerusalemme e d'assottigliare la popolazione araba. Dopo l'occupazione e l'annessione di Gerusalemme est del giugno 1967, alla popolazione araba della città non è stata data la nazionalità israeliana. Gli arabi gerosolimitani sono stati considerati come "residenti permanenti" ed è stato permesso loro di portare la "carta d'identità israeliana di Gerusalemme est", ma ciò non li autorizzava a ottenere passaporti israeliani o il diritto di voto per la Knesset. Apparentemente, ci sono 200.000 arabi oggi che hanno la carta d'identità israeliana di Gerusalemme est. Un terzo di questi non vive nella città, ma risiede nella West Bank. Negli anni più recenti migliaia di famiglie hanno perduto il diritto a rimanere a Gerusalemme perché, come dichiara Israele, avrebbero scelto di vivere fuori dai confini della città. Israele ha continuato a stringere la sua presa sul settore arabo di Gerusalemme, vietando severamente l'entrata ai residenti della West Bank. L'uso israeliano di negare sistematicamente ai palestinesi i permessi di costruzione, imponendo alte tasse municipali stanno anche inducendo migliaia di palestinesi ad abbandonare la città in cerca di un luogo più abbordabile in cui vivere. La politica israeliana di "pulizia etnica" a Gerusalemme est è stata ampiamente discussa nella stampa israeliana. Si parla di "pulizia etnica" a Gerusalemme: il noto giornalista israeliano Danny Rubinstein ha fatto recentemente commenti in proposito su Haaretz e B'Tselem ha descritto la strategia come un "*quiet transfer*".[7]

La combinazione di un ingiusto "processo di pace", l'espansione continua degli insediamenti israeliani e le ripetute chiusure della West Bank e di Gaza hanno continuato a far pagare un pesante tributo all'economia palestinese. In tutti gli anni del post-Oslo, dal 1993 al 2000, la vita palestinese è progressivamente peggiorata. C'erano più coloni ebrei che si spostavano nella West Bank, più terre confiscate per costrui-

re strade d'aggiramento tra gli insediamenti, un'Autorità nazionale palestinese che risponde alle richieste israeliane con violazioni dei diritti umani. Sotto il governo Barak, è stato accordato il permesso di convertire 40 avamposti provvisori in insediamenti permanenti. Nelle settimane più recenti è stato dato il nullaosta dal ministero della Difesa israeliano per la costruzione di altre 1.400 unità edili negli insediamenti e sono stati redatti una bozza di zonizzazione nuova e pianificazioni per la costruzione di altri nuovi insediamenti.
Il campo prammatico sionista vede il "processo di pace" come il supporto per mantenere Israele uno stato ebraico e renderlo sicuro in una struttura di accordi di pace con i suoi vicini. In sei anni di "processo di Oslo" molti israeliani - secondo i recenti sondaggi di opinione - credono che ci sarà uno stato palestinese tra West Bank e Gaza. Comunque, a giudicare dall'espansione continua ed implacabile degli insediamenti ebraici in tutta la West Bank ed a Gerusalemme e dalla sempre maggior sproporzione nell'asimmetria di potere tra Israele ed i palestinesi, la conseguenza più probabile di questo "processo di pace" sarebbe la trasformazione dell'occupazione militare diretta della West Bank e di Gaza da parte di Israele in una specie di "impero informale". Per i laburisti gli accordi del post-Oslo non precluderebbero l'annessione di oltre un terzo della West Bank e di una più grande Gerusalemme. Questa prospettiva è improbabile che porti ad una fine dell'occupazione o alla decolonizzazione della West Bank e di Gaza; non risolverà il problema dei rifugiati palestinesi o provvederà in alcun senso alla giustizia per i palestinesi. Né un mini-stato palestinese creato su due terzi della West Bank e di Gaza, controllato e dipendente da Israele, potrà mai assorbire i rifugiati palestinesi dei territori occupati assieme ai rifugiati da Libano, Giordania e altrove.

Nur Masalha, palestinese originario d'Israele, è docente di Politica mediorientale presso l'Università Internazionale Americana di Richmond, Londra

traduzione dall'inglese di Cristiana Fiamingo

Note:

1- Citato da Yeruham Cohen, *Tochnit Allon (The Allon Plan)*, Hakibbutz Hameuhad Press, Tel Aviv 1973, p. 13.
2- Bernard Avishai, *The Tragedy of Zionism*, Farrar, Straus & Giroux, New York 1985, p. 340.
3- Cfr. *Meed* (London), 7 October 1994, p. 16.
4- Cfr. Shyam Bhatia in *The Observer*, 9 June 1996, p. 19.
5- Cfr. Haim Baram in *Middle East International*, 23 June 1995, p. 4, e Sarah Helm, *West Bank to be snared in a net of highways,* in «The Independent», 12 December 1994.
6- Citato in *Shaml newsletter (Ramallah)*, n.17, luglio 1999, p. 6.
7- http://www.geocities.com/Athens/Aegean/4773/cve-h.html

Ilan Pappe

cronachepalestina

L'insostenibile leggerezza del potere: **Barak e la strategia del consenso**

Sono passati sette anni da quando Yizhak Rabin e Yasser Arafat si sono stretti la mano sul prato di fronte alla Casa Bianca, in un gesto che ha inteso indicare al mondo intero che il conflitto arabo-israeliano stava per concludersi. Sette anni dopo quest'evento eccitante, l'erede di Rabin, Ehud Barak e Yasser Arafat s'allontanano senza stringersi la mano, in un gesto che ha comunicato al mondo intero che il tentativo di risolvere il conflitto è fallito. Pochi mesi dopo, quel fallimento ha prodotto una guerra civile tra arabi ed ebrei in Israele, una guerra tra Israele e le aree palestinesi, un clima d'alta tensione al confine libanese e un'atmosfera da preludio di guerra in tutta la regione.
La ragione principale di quest'atroce sviluppo è che il processo di Oslo ha raggiunto uno snodo cruciale. Secondo l'accordo, ora sarebbe stato il tempo di discutere i problemi prioritari al cuore del conflitto e la loro soluzione avrebbe davvero portato alla sua fine. Fino ad ora, in una concessione palestinese al potente fronte israeliano, l'accordo ha atteso solo ai problemi relativi alla sicurezza e all'interesse d'Israele, in uno stato di cose tale da portare molti palestinesi a considerare Arafat quasi un traditore.
Quattro problemi sono al centro del conflitto: il destino degli insediamenti ebraici nella West Bank e nella striscia di Gaza, il futuro dei rifugiati palestinesi, lo status di Gerusalemme e la natura dello stato palestinese. Gli israeliani vorrebbero che per tutti e quattro questi problemi fosse mantenuto lo status quo ed è sin troppo chiaro che senza concessioni israeliane su tutti questi problemi non ci sarà nessuna pace permanente. L'opinione pubblica israeliana, poi, non è mai stata preparata alla necessità di fare delle concessioni. Sembra che nemmeno i leader siano disposti a pagare un prezzo.
Nel maggio 2000 Ehud Barak, quasi due anni dopo il tempo stabilito per una simile discussione, ha cominciato negoziazioni intense per organizzare un summit a Camp David coi presidenti Arafat e Clinton. Il summit era inteso ad inaugurare l'ultimo stadio della discussione.
Questo è il punto in cui le cose sono sfuggite di mano e sono deteriorate. S'è trattato principalmente del risultato dell'insostenibile leggerezza con la quale gli israeliani hanno affrontato i problemi sull'agenda. Materie cruciali per tutti e due i fronti. Ma Barak, con l'aiuto attivo del presidente americano, con la caratteristica altezzosità, ha selezionato uno dei quattro problemi - il futuro di Gerusalemme - ha stabilito la posizione israeliana su questo e preparato l'attitudine dell'opinione pubblica mondiale a guardare ogni rifiuto ad accettare questa posizione da parte dei palestinesi come un tentativo deliberato di far fallire l'intero processo di pace.
Il primo ministro Barak ha portato con sé a Camp David un diktat israeliano ben lontano dalle posizioni palestinesi. Ma Arafat era deciso ad accettare e firmare: prima, entro una settimana e poi ha ottenuto una dilazione di altri tre giorni. Non pochi dalla parte palestinese che avevano perso fiducia nel loro leader, erano convinti che Arafat fosse in difficoltà tali da firmare un documento di resa così umiliante, ma Arafat, con tutte le critiche contro di lui e per le sue concessioni passate, non poteva attraversare questa linea rossa. Ed io dubito che addirittura quei ragazzi di paese che Ariel Sharon aveva cercato di organizzare nel 1981 come una leadership alternativa palestinese, avrebbero osato firmare un documento così disonorevole.
Barak è tornato a casa senza accordi e senza un'agenda per vincere le prossime elezioni. Ha cercato quindi un ruolo nuovo: il leader del consenso israeliano. Questo consenso è stato focalizzato su due problemi: Gerusalemme e la minoranza palestinese in Israele. Pericolosamente per lui, questi due problemi sono stati monopolizzati dai suoi concorrenti del Likud. Doveva dimostrare che non era meno patriottico di loro su questi temi e questo è il motivo per cui ha permesso a Sharon di "invadere" Haram al-Sharif a Gerusalemme e d'attizzare l'area intera minacciando di trascinarla in una guerra generalizzata.
Sul secondo problema Barak ed il suo governo avevano deciso già da due anni di prendere una posizione intransigente. Innanzitutto, per non restare indietro rispetto agli atteggiamenti razzisti del Likud, ma, in secondo luogo, e non meno importante, perché questo era il consiglio dei servizi segreti israeliani. Questo corpo, meno impegnato ora con i territori occupati, detta dall'interno la politica israeliana contro i palestinesi, formulando una politica di oppressione dei diritti civili ed umani - come faceva nei territori occupati - e la polizia esegue.
Sotto una tale dirigenza politica e una simile guida del servizio segreto, nessuno si meraviglia che pacifiche dimostrazioni dei palestinesi in Israele si trasformino in bagni di sangue. Si ricordi che, nella prima settimana, quando gli ebrei sono insorti nelle aree arabe, nessuno dei ribelli è stato ucciso o ferito, mentre i palestinesi contavano già 14 morti e centinaia di feriti.
I palestinesi in Israele - ora più di un milione - hanno votato per Barak al potere. È così che li ripaga. Si identificano con la sollevazione nei territori occupati, ma non hanno mai dichiarato una guerra o una sollevazione contro lo stato. La loro delusione sulla posizione di Barak nel processo di pace è accentuata dall'amarezza e dalla costernazione dopo più di cinquant'anni di discriminazione civile e di privazione economica. Contro questo sfondo, hanno impiegato gli stessi mezzi che altri gruppi usano in Israele per esprimere la loro rabbia e frustrazione, ma contro di loro la polizia ha usato la politica di sparare per uccidere e questo non è diverso dalla politica usata dai militari contro i palestinesi nei territori occupati. È per questo che i rapporti di forza sono di cento civili palestinesi per due soldati israeliani. Una politica così brutale dovrebbe arrestarsi ora: un requisito indispensabile per un nuovo dialogo israelo-palestinese su Israele e Palestina.

Ilan Pappe dirige il Dipartimento Relazioni Internazionali dell'Università di Haifa

traduzione dall'inglese di Cristiana Fiamingo

(ottobre 2000)

Luca Berardino

cronachepalestina

Per una pace **primitiva e profetica**

«Io appartengo alla maggioranza fondamentalista, ebraica e musulmana. Un democratico-liberale vede il dhimmi[1] come una cittadinanza di seconda classe, ma per gli ebrei, è una comunità governata dall'halakhah[2] nella quale i musulmani non interferiscono. I negoziatori trascurano il fatto che qui si stanno fronteggiando due nazioni primitive. La maggior parte di esse non è composta da persone come Hanan Ashrawi o Yossi Beilin. Essi sono primitivi: io stesso sono un fiero primitivo. Dobbiamo quindi costruire una pace primitiva e profetica. Una pace liberale non funzionerà qui».[3]

La riflessione del rabbino dell'insediamento di Tekoa, Menachem Froman, uno dei personaggi più singolarmente ecumenici[4] della galassia *itnahhalut*,[5] si è rivelata amaramente profetica. Scandite all'indomani del fallimento dei negoziati di Camp David, tali parole sembravano premonitrici di qualcosa di grave e incontrollabile che di lì a poco si sarebbe scatenato.
Già il 10 agosto, lo *Shin Bet*[6] aveva preannunciato una possibile detonazione del conflitto e sempre per un evento gravitante attorno all'*Har HaBait*[7] o *Haram ash-Sharif*.[8] Ricorreva il *Tisha beAv*[9] e migliaia di ebrei si sono radunati di fronte al *Kotel*,[10] in un atmosfera tesa, di recriminazioni nei confronti delle concessioni che Barak aveva abbozzato a tra l'11 e il 24 luglio a Camp David: sovranità palestinese per i quartieri cristiano e musulmano della città vecchia di Gerusalemme e una sorta di sovranità mista per l'ampio recinto della Spianata delle Moschee. La deflagrazione è stata rimandata solo di qualche settimana, giovedì 29 settembre, vigilia delle grandi festività ebraiche. Il leader del Likud Sharon, come atto dimostrativo dell'irrinunciabilità della sovranità israeliana sull'Har HaBait, si è recato in pellegrinaggio su tale colle, scortato da più di mille poliziotti. All'inviato della televisione israeliana che lo intervistava dal vivo, il vecchio eroe della guerra del Kippur regalava una perla: «Sono qui con un messaggio di pace». Scontri tra polizia e manifestanti palestinesi erompono sul sito e si propagano in tutta Gerusalemme est, con numerosi feriti su ambo i fronti. Il giorno seguente, venerdì di preghiera ad Al-Aqsa, in risposta a una sassaiola indirizzata allo spiazzo sottostante prospiciente il Kotel e alle forze di sicurezza israeliane, presenti massicciamente sulla Spianata, cinque fedeli musulmani cadono sotto i colpi della *mishtara*.[11]

La frantumazione del processo di Oslo
Da quel momento gli eventi sono precipitati, il processo di pace si è frantumato a una velocità impressionante, lasciando attoniti *in primis* gli architetti israeliani del "Nuovo Medio Oriente",[12] il centro-sinistra israeliano del Partito Laburista: Peres si dichiara personalmente offeso dal comportamento di Arafat, Barak lancia ultimatum minacciosi, ma allo stesso tempo avverte che non c'è alternativa ad "Oslo" e per una settimana decide di non imporre la chiusura ermetica delle enclave palestinesi. Condanna unanime è espressa nei confronti di Arafat, irriconoscente nei confronti delle generose aperture[13] fatte da Barak a Camp David (sovranità palestinese su alcuni sobborghi alla periferia di Gerusalemme est (Beit Hanina e Shuafat), autonomia *de jure* palestinese sulla Spianata delle Moschee, sovranità palestinese su una strada o un tunnel collegante la Spianata con Abu Dis, ritiro israeliano da circa il 90% dei territori occupati e smantellamento del 20% circa dei 157 (o 144),[14] insediamenti, meccanismo complesso, da elaborare ulteriormente, per l'assorbimento

(parte in Israele e parte in paesi terzi) e l'indennizzo dei rifugiati palestinesi.
Yigal Carmon,[15] Ehud Ya'ari,[16] Ze'ev Shiff,[17] Dan Margalit,[18] con linguaggio analitico e distaccato, hanno spiegato all'opinione pubblica israeliana che l'Intifada di Al-Aqsa è frutto dell'isolamento internazionale in cui Arafat si era venuto a trovare dopo i suoi reiterati rifiuti alle aperture di Barak a Camp David. Siccome molti stati osteggiavano una dichiarazione unilaterale dello stato palestinese, Arafat avrebbe deciso di ricorrere alla violenza per scatenare una reazione brutale di Israele e ottenere così un intervento internazionale a difesa dei palestinesi.
Maggiore emotività è stata proiettata dagli esponenti politici del *mahhane hashalom*,[19] come Yossi Beilin, Yossi Sarid, Yael Dayan, che hanno manifestato un chiaro sgomento per tale esplosione di violenza e per il crollo in così breve tempo di un processo che si riteneva acquisito. L'editoriale dell'editore fondatore del *Jerusalem Report*, stampato pochi giorni prima della nuova Intifada, suona amaramente anacronistico in queste ore: «Il grado effettivo di normalizzazione che si è insinuato nella vita degli israeliani e dei palestinesi sin dall'inizio di Oslo è straordinario. Si è sedimentato quasi contro la volontà delle due parti, a un livello tale che, oggi, quasi un quinto delle automobili che incrocio nel mio tragitto quotidiano da Tel Aviv a Gerusalemme ha una targa palestinese. Forse una su cinquanta è giordana. Un ristorante *kosher* è stato inaugurato di fronte al casinò di Gerico. Decine di migliaia di israeliani fanno tranquillamente compere a Jenin, Nablus, Tulkarem, e nella città vecchia di Gerusalemme. Ristoranti a Betlemme e Ramallah sono pieni di israeliani e la cosa *in* del momento è trascorrere un fine settimana in uno degli stabilimenti balneari di Gaza».[20]
Dall'altro lato dello spartiacque politico gli esponenti della destra nazionalista, il Likud, si sono affrettati immediatamente a intonare il *de profundis* del processo di pace. Silvan Shalom, Limor Livnat, Danny Naveh hanno sottolineato l'inevitabilità di tale esplosione di violenza, data l'inaffidabilità del partner palestinese e la sensazione di remissività trasmessa da Barak a Camp David, con concessioni inaccettabili per il campo ultranazionalista israeliano. Debito accento è stato posto inoltre sulla negligenza del governo israeliano *vis-a-vis* l'endemica diffusione di armi tra i palestinesi, introdotte di contrabbando dall'Egitto, la Giordania e il mare, in contravvenzione agli Accordi di Oslo.[21] Già durante le discussioni di Camp David i *Likudnik* avevano lanciato l'allarme per la capillare diffusione di armi tra i palestinesi, portando alla ribalta anche immagini di campi di addestramento militare per bambini, gestiti da Fatah.
Persino l'esponente più moderato di questo campo, il transfuga di *Israel Ehhad*,[22] David Levy, pochi giorni dopo l'inizio degli scontri dichiarava davanti alle telecamere israeliane che mai, nemmeno quando ricopriva il ruolo di ministro degli Esteri durante gli accordi di Sharm el-Sheikh (settembre 1999), aveva creduto nella bontà del processo avviato ad Oslo. Il Likud ha fatto la parte del leone nei dibattiti televisivi, rispolverando uno dei leitmotiv del discorso politico israeliano: la necessità di garantire la *bitahhon* (sicurezza) di tutti gli israeliani, gravemente attentata dai palestinesi (nonostante che tutti gli scontri con questi ultimi siano avvenuti a est della linea verde). Questo partito, che, fino a tre settimane fa, versava in una grave crisi elettorale,[23] ha visto crescere vertiginosamente i consensi dell'apprensiva opinione pubblica ebreo-israeliana (secondo un sondaggio del maggior quotidiano israeliano, lo *Yediot Ahharonot* (6 ottobre 2000), il 53% del campione[24] voterebbe per Netanyahu (44% per Sharon) e solo il 36% (40%), per Barak in caso di elezioni imminenti). Tutti i membri del Likud, pur assicurando il sostegno al governo, finché la situazione di emergenza continuava, hanno sferzato Barak per la sua incapacità di sedare con mano risoluta l'insurrezione palestinese, sostenendo che il perdurare degli attacchi oltre la Linea Verde anche quelli contro Netzarim[25] (un insediamento di poche decine di coloni, alle porte della città di Gaza (un milione di abitanti)) costituisce un attentato alla *bitahhon* di tutti gli israeliani.
I mezzi di comunicazione e lo stesso Barak, in previsione di un governo di emergenza nazionale,[26] si sono rivolti *in primis* al Likud, trascurando quasi l'astro nascente della destra israeliana, lo Shas (gran parte dei cui militanti e leader era impegnata nella serie di celebrazioni, dal *Rosh haShana* al *Simhha Torah*, allestite dalla *Sha'agat Arieh Yeshiva*[27] di fronte alla prigione di Ramle, in cui è detenuto Aryeh Deri).[28] Tra l'altro, lunedì 23 ottobre, il segretario di tale partito, Eli Yishai ha spiegato ad un affranto Barak che non considera di emergenza la situazione attuale.

Il ruolo di Arafat nella percezione israeliana

La reazione politica generale nel corso delle prime tre settimane di violenze (con l'esclusione naturalmente dei due partiti arabi e del partito comunista Hhadash, considerati al di fuori del *consensus* politico israeliano e informalmente ineleggibili per posti di responsabilità governativa) è stata confusa e di estrema apprensione; un'ansia estrema da fortezza assediata era ed è tuttora proiettata da molti protagonisti del dibattito politico. Alcuni motivi ricorrenti in tale levata di scudi contro ciò che viene percepita un'aggressione in pieno corso sono stati:
- la condanna unanime di Arafat, accusato di aver ordito un piano insurrezionale allo scopo di esercitare pressioni su Israele nei negoziati in fase di stallo e allo scopo di potersi ripresentare al tavolo dei negoziati[29] con una credibilità maggiore agli occhi dell'opinione pubblica palestinese, necessaria per poter accedere a un compromesso finale;
- la convinzione che Arafat, tramite i suoi tre centurioni Marwan Barguti, Ahmed Jibril e Mohamad Dahalan, ha il potere di interrompere l'insurrezione e restaurare completamente la calma;
- terzo assunto, non condiviso dal Meretz e dagli esponenti più moderati del Partito Laburista (Yossi Beilin), è che la visita di Sharon sia stata solo una scusa strumentalizzata da Arafat per appiccare la miccia della rivolta. Barak ha rimandato al mittente le critiche relative all'inappropriatezza della visita di Sharon sull'*Har haHabayt* sostenendo che «in uno stato democratico ogni cittadino ha il diritto di visitare i luoghi santi della propria religione». È proprio su quest'ultima precisazione che Israele, soprattutto il campo nazionalista, sia secolarizzato che religioso, lamenta un'insensibilità radicale da parte della controparte musulmana, per quello che è uno dei simboli centrali (seppur controversi) della religione e del nazionalismo ebraici. I palestinesi infatti negano ogni legame tra gli ebrei e la spianata: «Questo è un sito sacro islamico. Non è mai stato correlato a niente altro»;[30]
- quarto assunto: la convinzione che la reazione di Tzahal (Esercito per la difesa di Israele) finora sia stata moderata, pur ammettendo alcuni "incidenti collaterali", in particolare quello in cui il dodicenne Mohammed Al-Duri[31] è stato crivellato di pallottole nei pressi di Netzarim («La nostra rispo-

sta moderata è la dimostrazione che non desideriamo ulteriori scontri»).[32] Tzahal, anzi, viene criticato dai *mitnahhalim*[33] e da alcuni membri del Likud per un eccessivo autocontenimento nella repressione dell'insurrezione;[34]
- quinto assunto: è la condanna generale dell' «uso strumentale e cinico dei bambini architettato da Arafat per mettere in cattiva luce Israele agli occhi dell'opinione pubblica internazionale».[35] Questo punto introduce un'altra dimensione del conflitto, quella mediatica. Gli israeliani hanno risentito molto la percezione di tale conflitto da parte della comunità internazionale. La lunga serie di condanne comminate da leaders politici non arabi (Chirac[36] *in primis*, ma sorprendentemente anche dall'alleato di ferro turco), dall'ONU,[37] Amnesty International[38] e altre associazioni internazionali[39] sono state generalmente considerate viziate da un diffuso pregiudizio anti-israeliano (in conseguenza del quale Israele ha fermamente respinto la richiesta palestinese di una commissione internazionale investigante gli eventi) e da una lettura semplicistica del conflitto, veicolata dai mezzi di comunicazione internazionali. L'immagine televisiva è sul banco degli imputati in Israele: essa chiaramente dipinge Israele come una crudele forza di occupazione che non si fa scrupoli nello sparare proiettili contro bambini armati di sole pietre, ma in conclusione essa è incapace di cogliere la dimensione reale e complessa del conflitto.

L'analisi della seconda Intifada in Israele

Israele ha a lungo respinto le accuse di "reazione sproporzionata", sottolineando la moltitudine e la ferocia dei popoli che lo circondano e lo minacciano.[40] Inoltre i telegiornali israeliani non si sono sottratti dal mostrare come, in mezzo agli insorti palestinesi, lancianti pietre, si annidassero anche elementi armati di pistole e kalashnikov. Il ministro dell'Immigrazione Yuli Tamir è stata una delle prime a sottolineare la necessità di una politica dell'*hasbarà* (propaganda) più vigorosa da parte di Israele: intervistata su *Arutz* 1 il 15 ottobre, due giorni prima del vertice di Sharm el-Sheikh, suggerì alla delegazione israeliana di giocare la carta *hasbarà*, portando al summit tutte le immagini documentanti l'incitamento contro gli israeliani dilagante nei Territori (nel corso dell'intervista sono stati proiettati alcuni recenti sermoni di imam palestinesi, con sottotitoli in ebraico, invitanti i fedeli ad uccidere senza tentennamenti ogni ebreo a portata di pugnale; la novità allarmante sottolineata in studio non era tanto il contenuto delle prediche, quanto il fatto che fossero state reiteratamente trasmesse sulla televisione palestinese).
In tale contesto rientra anche l'allarme suscitato dalla liberazione dalle prigioni palestinesi di numerosi militanti di Hamas e Islamic Jihad, in passato attivamente coinvolti nella preparazione di attacchi terroristici all'interno di Israele. La polizia è stata messa in massima allerta e un clima da attentato incombente e imminente è calato su Israele, memore anche della terribile scia di attentati succedutisi durante il governo Peres (1995-96). Israele ha fatto presente che in caso di attentato l'Autorità Palestinese sarà ritenuta responsabile; resoconti dai Territori comunque hanno riportato che la maggior parte dei detenuti liberati sono stati reincarcerati, incluso Mohammed Deff, uno dei maggiori artefici degli attentati di marca Hamas e Abd al-Rantisi, uno dei leader più importanti di Hamas. Inoltre anche i tre predicatori invocanti l'assassinio di ebrei, mostrati durante l'intervista con *Yuli Tamir su Arutz 1*, sono stati arrestati dalla polizia palestinese.
Una visione più complessa della nuova Intifada e dell'effettiva capacità di Arafat di scatenare e contenere la rivolta è emersa lentamente, avanzata in prima istanza da tre reporter di *Ha'aretz* che da anni vivono a stretto contatto con i palestinesi: Amira Hass, Gideon Levy e Danny Rubinstein. Essi hanno confutato la *cospirational theory* per cui Arafat avrebbe scientemente programmato e controllato l'insurrezione, supportando invece una sorta di "teoria della pentola a pressione", per cui l'Intifada di Al-Aqsa è stata il frutto di due fattori, uno di lungo periodo e l'altro contingente. Il primo è da ricondurre a un processo di pace che ha portato beneficio solo a israeliani e VIP palestinesi, e che ha esasperato e immiserito la popolazione palestinese. Dopo sette anni dalla stretta di mano tra Rabin e Arafat, Israele ancora esercita il controllo amministrativo e di sicurezza del 61,2% della West Bank e di circa il 20% della Striscia di Gaza (Area C) e il controllo di sicurezza sopra un ulteriore 26,8% della West Bank (Area B).[42] Il secondo fattore scatenante è stata la brutale repressione dei disordini da parte delle forze di sicurezza israeliane: «L'Autorità di Arafat è molto disorganizzata... È piena di confusione, disordini e attività criminali concorrenti. La mano destra non sa cosa fa la sinistra. Ma improvvisamente quando ci troviamo a fronteggiare violente eruzioni, accompagnate da pallottole contro Israele, molti pensano che gli eventi siano organizzati e premeditati... Sembra improbabile che le masse palestinesi siano pronte ad ubbidire gli ordini di Arafat. È perciò possibile concludere che, come per l'Intifada dodici anni orsono, anche questa volta, la prima ondata di scontri sia stata completamente spontanea».[43] Questa conclusione è stata corroborata dallo Shin Bet, che in netto disaccordo con l'*intelligence* di Tzahal, ha sostenuto che la volontà di Arafat non è automaticamente obbedita in tutti i centri di potere della società palestinese.[44] Amira Hass ha spiegato che «indipendentemente dal fatto che si considerino i leaders (dell'AP), che sono stati inondati dai privilegi, estesi loro dagli israeliani... o si considerino ordinari cittadini palestinesi, per i quali il processo di Oslo ha significato imprigionamento in enclave circondate da posti di blocco di Tzahal e da fiorenti insediamenti ebraici,[45] i palestinesi hanno cercato sempre di dire che questa non era la ricompensa che si aspettavano per il mantenimento della legge e dell'ordine e per recitare il ruolo di pacificatori nazionali assegnato ad Arafat».[46] I resoconti sempre più frequenti dello scarso ascendente di Arafat su gruppi quali i Tanzim[46] o le Forze nazionali ed islamiche[48] hanno determinato reazioni controverse tra i politici israeliani. Il vice-ministro della Difesa, Ephraim Sneh, per esempio, in un intervista su *Arutz 1*, ha tagliato corto, affermando che, sia nel caso Arafat manovri i rivoltosi, sia che non li controlli, Israele lo considera responsabile perché a lui ha affidato il controllo del territorio.
L'evento più traumatico per l'opinione pubblica israeliana è stato il brutale linciaggio dei due soldati di riserva a Ramallah, giovedì 12 ottobre. Da allora i mass media e la maggior parte dei politici israeliani hanno incessantemente sottolineato l'irriducibilità del rancore palestinese verso gli israeliani, l'impossibilità di giungere a un compromesso, la necessità di azioni unilaterali (separazione) e persino l'inutilità di commuoversi per i lutti affliggenti la controparte: «È molto difficile versare lacrime per il fatto che i palestinesi, che ci hanno attaccato, stiano pagando un prezzo pesante in vite umane. Dov'è scritto che dobbiamo essere sempre noi a

ad essere uccisi, mentre loro danzano gioiosamente sui tetti?».[49] Un clima cupo[50] e una disillusione endemica verso una futura prospettiva di pace con i palestinesi[51] sembra aver raggiunto il punto di non ritorno. Il giorno seguente sullo *Yediot Ahharonot* (13 ottobre 2000) il popolare giornalista Nahhum Barnea,[52] così sentenziava: «Questa sarà una guerra, senza illusioni... Su tale conflitto nessuno scriverà poesie... Barak sa che nessuno uscirà vincitore da tale scontro... È necessario sperare che gli ebrei che all'inizio di questa settimana sono usciti in cerca di arabi-israeliani abbiano compreso ieri che la vittoria orribile che essi vedono ora, è l'immagine speculare dei loro stessi volti».
Dubbi sulle reali intenzioni finali dei palestinesi[53] sono sollevati da più parti: «Arafat ha pretese con le quali solo persone come Amira Hass e Gideon Levy potrebbero concordare. Se noi accettiamo le sue richieste, i palestinesi arriveranno a rivendicare anche Shocken Street,[54] che era originariamente parte della comunità araba di Abu Kabir».[55] Tale affermazione del Primo ministro, però è accompagnata da dichiarazioni quali «alla fine dei conti non c'è alternativa alla pace» e da comportamenti contraddittori quali il corteggiamento di Sharon in prospettiva di un governo di unità nazionale e la contemporanea indisponibilità di Barak ad abiurare le concessioni di Camp David (*conditio sine qua non* per una comunque improbabile[56] partecipazione del Likud in un governo di unità nazionale).

Una separazione unilaterale?
Mille contraddizioni e polemiche stanno accompagnando anche il progetto di separazione unilaterale tra palestinesi e israeliani, che un team di esperti del ministero della Difesa sta mettendo a punto. Gli Stati Uniti, i coloni e parte della sinistra israeliana sono, per diverse ragioni, risolutamente opposti a tale formula, ma la grande maggioranza dell'opinione pubblica israeliana è a favore. È chiaro comunque che separare in breve tempo due aree così interconnesse richiederebbe la creazione di due sistemi elettrici e idrici separati, l'evacuazione degli insediamenti incistati nelle zone densamente popolate da arabi, la creazione di una barriera fisica lungo il confine per evitare passaggi incontrollati dall'una all'altra sponda: «Solo la spada di Alessandro Magno potrebbe recidere il nodo di Gordio da noi ciecamente costruito qui negli ultimi trentatre anni».[57] Tale separazione è intesa da Barak come la creazione di "una frontiera che respira", cioè non come una chiusura ermetica di tutti i passaggi tra i due territori; tuttavia tale progetto ha suscitato appunti da parte di alcuni commentatori israeliani[58] e la condanna da parte dei palestinesi, che temono lo strangolamento del proprio sistema economico.[59] Altra aporia è l'apparente indisponibilità e impossibilità del governo israeliano a smantellare insediamenti, pena il definitivo tramontare di qualsiasi ipotesi di governo di unità nazionale, unica ancora di salvezza per una coalizione priva di una maggioranza. Considerando tutti questi ostacoli sulla via di un compromesso finale con i palestinesi, appare condivisibile la previsione fatta dallo staff generale di Tzahal, per cui le violenze e gli scontri nei Territori proseguiranno ancora per diversi mesi.
La sensazione che Israele corra un grave pericolo esistenziale è stata alimentata anche dall'aprirsi di altri due fronti di frizione: uno all'interno della linea verde e uno di carattere regionale. Quest'ultimo si è manifestato nel propagarsi delle manifestazioni anti-israeliane in Giordania, Egitto, Siria, Libano, Iraq e persino in Kuwait ed ha subito una drammatica accelerazione in seguito al rapimento di tre soldati israeliani, il 7 ottobre, da parte di un commando Hezbollah. In seguito a tale evento Barak ha ordinato un ammassamento di truppe lungo il fronte libanese, accusando apertamente la Siria per il rapimento e lasciando presagire una imminente rappresaglia militare. Ad aumentare le apprensioni degli israeliani erano anche notizie di un spostamento di truppe irachene sul confine giordano e immagini propagandistiche provenienti da tutto il Medio Oriente (una in particolare è degna di nota ed è stata debitamente ritrasmessa dalla televisione israeliana: la faccia di Saddam Hussein campeggiante sullo sfondo di Al-Aqsa). Tuttavia, per ora, questo fronte si è rivelato un fuoco di paglia: il summit della Lega Araba, svoltosi al Cairo il 21 ottobre, pur condannando fermamente Israele, non si è avventurato oltre, rendendo effimera qualsiasi ipotesi di una sesta guerra arabo-israeliana.

La rivolta degli arabi di Israele
Il fronte interno è stato quello che ha suscitato una maggior dialettica e un più profondo esame di coscienza all'interno del campo politico e della società israeliane. Tutto è iniziato il 1° ottobre quando i cittadini arabi di Israele sono scesi in strada: insurrezioni di massa si sono verificate nei villaggi della Galilea occidentale, del cosiddetto Triangolo e persino a Jaffa. Gli arabi-israeliani sono scesi in strada, sfogando la propria alienazione nei confronti di un sistema politico dal quale si sentono discriminati e nei cui simboli e festività non si riconoscono. La reazione della *mishtara* è stata durissima: in una settimana undici arabi-israeliani sono stati uccisi sotto i colpi dei poliziotti e delle guardie di frontiera (Magav); altri due arabi-israeliani sono stati assassinati da cittadini ebrei di Nazaret Alit nel corso di un'operazione vigilantista, nei confronti degli abitanti arabi di Nazaret, colpevoli di aver ostruito alcune arterie stradali, arrecando grave disturbo all'ordine pubblico.
Una frattura insanabile sembra essersi creata tra la maggioranza ebraica dei cittadini (5,15 milioni,[60] 82% della popolazione) e il 18% arabo-israeliano (1,15 milioni). Scontri tra i due gruppi, incendi di moschee, sinagoghe, negozi, foreste e automobili hanno in poco tempo messo a nudo tutti i problemi di una convivenza imposta e asimmetrica durata 53 anni. Un sondaggio commissionato dello *Yediot Ahharonot* (6 ottobre 2000) ha visto il 74% del campione di cittadini ebrei interpellati affermare che i cittadini arabi si erano comportati da traditori. La percezione popolare della rivolta arabo-israeliana è stata collegata strettamente ai coevi avvenimenti nei Territori Occupati e gli arabi-israeliani sono stati velocemente considerati una quinta colonna dei palestinesi,[61] con propensioni irredentiste.[62]
In realtà la rivolta degli arabi israeliani era motivata principalmente da rivendicazioni di uguaglianza sociale ed economica:[63] «La nostra popolazione non prende ordini da Yasser Arafat... Per noi la democrazia inizia e finisce nel momento in cui votiamo. Dopo le elezioni siamo banditi dalla vita politica».[64] Solo una parte degli insorti è scesa in strada in nome di Al-Aqsa:[65] gli arabi-israeliani affiliati al Movimento islamico. Tale movimento, che ha virtualmente acquisito lo status di custode di Al-Aqsa, da varie settimane denunciava presunti lavori sotterranei da parte delle autorità israeliane, finalizzati a minare la solidità della moschea, contribuendo così a creare un'atmosfera di esasperazione attorno a tale sito. Molti commentatori televisivi israeliani hanno puntato l'indice accusatore contro il Movimento islamico, indicando-

lo come il vero artefice dell'insurrezione di Al-Aqsa e degli arabi-israeliani; tuttavia un rapporto dello Shin Bet ha confutato tale tesi. Analogamente a quanto riportato per la rivolta palestinese, il servizio segreto israeliano ha concluso che gli scontri all'interno della linea verde sono scoppiati spontaneamente, senza la direzione di un'organizzazione politica: «Il furore è esploso in seguito alle uccisioni sul Tempio ed è diventato un modo di esprimere una frustrazione generale... Gran parte della violenza è stata indirizzata verso la polizia e la distruzione di proprietà pubbliche. La violenza non è stata sfogata su simboli nazionali. In una sola occasione una bandiera israeliana è stata bruciata».[66] Un altro resoconto dello Shin Bet, reso pubblico martedì 11 ottobre, ha raccomandato allo stato d'Israele di fare tutti gli sforzi possibili per integrare gli arabi-israeliani nella vita del paese (attraverso contributi finanziari speciali e nominando cittadini arabi in posizioni di alta responsabilità). La loro integrazione è stata valutata come l'unica soluzione praticabile, anche se «molte linee rosse sono valicate nei recenti scontri»,[67] e, sempre secondo lo Shin Bet, terreno fertile è stato preparato per una *joint venture* terroristica tra gli estremisti arabo-israeliani e quelli palestinesi a est della linea verde.

Altra ricaduta di questo conflitto sembra essere il venir meno della cintura di sicurezza garantita al raggruppamento guidato dal Partito laburista, nelle votazioni alla Knesset e durante le votazioni per l'elezione diretta del primo ministro,[68] da parte del pubblico arabo-israeliano: «Il matrimonio cattolico tra la popolazione araba e i candidati del partito laburista è terminato... Il sottoscritto Lufti Mashour,[69] che ha diretto la campagna elettorale a favore di Barak nel settore arabo, criticando Azmi Bishara per essersi candidato, questa volta, anche a costo di un disastro, non sosterrà Barak o qualsiasi altro candidato laburista... Il primo ministro... ha dato ad Alik Ron[70] la luce verde per fare ciò che ha fatto. Perciò il rancore verso Barak è illimitato».[71] Numerosi dibattiti televisivi sono stati organizzati tra rappresentanti delle due comunità, soprattutto giovani, cercando di trovare spiegazioni e rimedi per questa improvvisa frattura, che in un colpo solo sembra aver spazzato via anni di convivenza pacifica. La constatazione più ricorrente è stata che le forze di sicurezza di altri stati democratici, solitamente, nell'affrontare manifestazioni di protesta, anche violente, non ricorrono a metodi letali: gli esempi addotti sono stati diversi, dalla proteste anti-globalizzazione di Seattle e Praga, alla rivolta studentesca del '68 a Parigi,[72] finanche alle violente manifestazioni degli *haredim* a Gerusalemme sulla vicenda dell'apertura durante lo *Shabbat* della via Bar-Ilan.

In un estremo tentativo di lenire il risentimento dei suoi cittadini arabi, Barak ha adottato due provvedimenti in parte contraddittori: da un lato ha annunciato un ambizioso piano di finanziamenti speciali, ammontante a circa 4 miliardi di shekel, indirizzato alle comunità arabo-israeliane; dall'altro ha annunciato la creazione di un comitato governativo ad hoc, privo però di un effettivo potere investigativo, per indagare le cause della morte dei tredici ragazzi arabo-israeliani. Quest'ultimo provvedimento è stato amaramente criticato dai leader arabo-israeliani, dai parenti delle vittime e da numerosi esponenti della sinistra israeliana,[73] che hanno invocato una commissione d'inchiesta statale con pieni poteri investigativi, sulla falsariga di quella stabilita all'indomani dei massacri nei campi di Sabra e Shatila nel 1983.

Luca Berardino sta svolgendo un master in Società e politica israeliana presso la Rothberg School for Overseas Students, Università Ebraica di Gerusalemme

(novembre 2000)

Note:

1- Dall'arabo "protetto": designa la condizione giuridicamente inferiore, ma provvista di garanzie, all'interno dell'impero ottomano, di ebrei e cristiani.
2- Legge religiosa ebraica.
3- Rabbi Menachem Froman, *Jerusalem Report*, 28 luglio 2000, p. 7.
4- Froman ha sviluppato una rete di incontri ecumenici con militanti di Hamas e con lo stesso leader, lo sceicco Ahmed Yassin. Intriso di una profonda religiosità, Froman si è sempre dichiarato più vicino spiritualmente ai membri di Hamas che agli israeliani secolarizzati. Considerato un eccentrico *outsider* dal resto della comunità dei coloni nazional-religiosi, Froman ha individuato nell'ossessione nazionalista per la sovranità la causa del fallimento del processo di pace e, pur di continuare a vivere sul suolo biblico di Giudea e Samaria (West Bank), si è dichiarato disposto a rinunciare alle proprie prerogative di sovranità su tale territorio.
5- Parola ebraica per "colonizzazione" o "insediamento". È associata con l'impresa colonizzatrice della West Bank e Gaza, capitanata, a partire dal 1974, dal movimento nazional-religioso Gush Emunim. Esiste nel vocabolario ebraico un altro termine per "insediamento", *itiashvut*, dalla connotazione politica più neutrale e solitamente adoperato in relazione ai coloni del Golan e agli *hhalutzim*, i pionieri sionisti delle prime *alyiot*.
6- Servizio di sicurezza interno israeliano (operante anche nei Territori occupati).
7- Monte del Tempio.
8- Nobile Santuario (o più comunemente, in italiano, "Spianata delle Moschee").
9- Nono giorno del mese ebraico di *Av*, corrispondente alla data di distruzione del Primo e Secondo Tempio.
10- In italiano è comunemente riferito come "Muro del Pianto".
11- Polizia israeliana.
12- Titolo di un libro di Shimon Peres uscito nel 1994, in cui il Premio Nobel prevedeva l'emergere di un nuovo Medio Oriente, tutto *global economy* e libero mercato, in cui Israele avrebbe funto da Ponte di Rialto, crocevia di scambi culturali ed economici. La tesi centrale del libro è che il processo di pace avviato con gli Accordi di Oslo del 1993 è latore di dinamiche economiche che avrebbero dovuto soppiantare le annose dispute interreligiose e nazionaliste, in favore di uno slancio alla cooperazione e di un inarrestabile benessere materiale. Il problema è che quest'ultimo non ha beneficiato la grande massa dei palestinesi, che anzi ha visto peggiorare la propria situazione economica (per un descrizione dettagliata del lato oscuro del processo di pace si veda Amira Hass, *Drinking the Sea at Gaza*, Hamish Hamilton, London 1999).
13- Poche, ma autorevoli, opinioni discordanti si sono levate nei confronti di tale supposta generosità: Meron Benvenisti (*Ha'aretz*, 12 ottobre 2000) ha addossato la responsabilità della crisi alla strategia negoziale introdotta da Ehud Barak a Camp David basata sulla ricerca di un accordo complessivo che mettesse fine *hic et nunc* al conflitto con i palestinesi: «Gli alchimisti delle soluzioni creative non possono perdonare ai palestinesi di aver rigettato le generose e temporanee offerte israeliane e per aver osato definire autonomamente i propri obiettivi e la natura della lotta che essi vogliono condurre al fine di raggiungerli, una lotta che include il sacrificio di vite umane. "Non c'è alcun partner per la pace" è la dichiarazione di coloro che cercano di ottenere la "fine del conflitto" a un basso prezzo e che hanno scoperto che questo tipo di pace è percepito dalla controparte come il mero perpetuarsi di una grave ingiustizia... La crisi iniziò quando Barak introdusse lo slogan –fine del conflitto- a scapito del processo graduale che ha caratterizzato gli Accordi di Oslo, comportante una serie di obiettivi perseguibili e provvisori». Il professore di sociologia della Hebrew University, Baruch Kimmerling ha rincarato la dose: «Come ogni buon

Maipainik, Barak è stato più abile di Netanyahu nel creare l'impressione di star andando incontro alle richieste palestinesi, fino a raggiungere il punto in cui non poteva più ragionevolmente fare concessioni: la sovranità israeliana sul Monte del Tempio e sui sobborghi arabi di Gerusalemme est. "Questi sono i simboli a cui una nazione non può rinunciare" ha sentenziato il rivoluzionario secolarizzato Barak... Notevole sensibilità per i nostri simboli e completa trascuratezza per i loro... Se qualcuno è responsabile per il disonorevole seppellimento degli Accordi di Oslo... questi è il Primo ministro Barak» (*Ha'aretz*, 4 ottobre 2000).

14- 157 secondo Peace Now; 144 secondo lo Yesha Council (maggio '99); alla fine del '99 alcuni avamposti-insediamento composti da poche unità mobili prefabbricate sono stati evacuati dal governo Barak.

15- Presidente di MEMRI (Middle East Media & Research Institute): http://memri.org/news.html.

16- Analista politico-militare del canale televisivo *Arutz 1* e del *Jerusalem Report*.

17- Analista politico-militare di *Ha'aretz*.

18- Popolare commentatore politico di *Arutz 1* e *Ha'aretz*: «Barak ha condotto una politica coraggiosa, discutendo con Arafat la possibilità di molte concessioni in cambio della pace... ma Arafat si è allarmato per la prospettiva di una pace imminente che avrebbe richiesto concessioni sulla questione dei rifugiati e una dichiarazione della fine del conflitto. Tali riserve su una pace coraggiosa valgono per lui il prezzo di una nuova Intifada» (*Ha'aretz*, 23 ottobre 2000).

19- Campo della pace.

20- *Jerusalem Report*, 10 ottobre 2000.

21- Secondo tali e successivi accordi, Israele deve approvare tutte le armi e munizioni acquisite dall'Autorità palestinese. Sin dagli incidenti successivi all'apertura del tunnel asmoneo nel 1996, nessuna arma è stata trasferita ai palestinesi attraverso Israele.

22- "Un Israele", raggruppamento tripartito di Barak alle elezioni del maggio 1999, composto dal Partito Laburista, Meimad e la fazione Gesher, formata dai due fratelli Maxim e David Levy. Quest'ultimo ha operato da Ministro degli Esteri di Barak fino all'inizio delle discussioni di Camp David, allorquando, denunciando il venir meno di Barak al dogma dell'indivisibilità di Gerusalemme, presentò le dimissioni dal governo e abbandonò Israel Ehhad.

23- Nelle elezioni del maggio 1999 il Likud ha perso 13 seggi nella Knesset, passando da 32 a 19 seggi.

24- Il campione considerava solo cittadini ebrei.

25- Secondo Sharon, Netzarim ricopre un'importanza strategica per Israele, perché permette di controllare i movimenti nel porto di Gaza.

26- Il primo e più convinto assertore, tra le fila del Partito Laburista, di un governo di unità nazionale comprendente il Likud è il Ministro delle Comunicazioni Ben-Eliezer, che fin dal 4 Ottobre ha invocato tale soluzione per fronteggiare la crisi. A coloro che, come Yossi Beilin e gli esponenti del Meretz, da allora in poi hanno opposto un secco rifiuto nel portare al governo l'uomo reputato dall'opinione pubblica internazionale come il provocatore della crisi (suggerendo un governo d'emergenza nazionale con lo Shas piuttosto), Ben Eliezer ha ribattuto che: «In una situazione.. in cui tutto ciò che Arafat ci offre è terrorismo e violenza... non c'è altra alternativa se non portare Sharon al governo» (*Ha'aretz*, 5 ottobre 2000).

27- Accademia talmudica "Il ruggito del leone", improvvisata nel cortile della prigione di Ramle e attiva in tutta una serie di iniziative per la liberazione del leone Deri.

28- Leader politico dello Shas, condannato a tre anni di prigione per corruzione

29- Sulla base di tale conclusione redatta dall'intelligence di Tzahal, una settimana dopo l'inizio delle violenze, il ministro della Giustizia Beilin e quello dell'Interno e degli Esteri Ben Ami suggerirono a Barak di offrire ad Arafat un ennesimo accordo transitorio. Essi pensavano che Arafat, sollevato dalla responsabilità di mettere fine al conflitto, avrebbe avuto il potere di sedare la rivolta nei territori.

30- Sceicco Muhammad Hussein, direttore di Al-Aqsa, in *Jerusalem Report*, 14 agosto 2000, p. 17.

31- Qualche giorno dopo tale evento, quando le televisioni di tutto il mondo, compresa quella israeliana, avevano ormai mostrato *urbi et orbi* tale "incidente collaterale", il vice capo di stato maggiore israeliano, Moshe Ya'alon ha espresso il suo dolore e le sue condoglianze per tale incidente, puntualizzando comunque che «il ragazzo era arrivato là al fine di tirare pietre, e il padre era arrivato per riprenderselo, quando all'improvviso gli eventi si sono surriscaldati». Jamal Al-Duri, il padre, ha sconfessato tale ricostruzione e Ya'alon non ha fornito nessuna prova a suo carico, «e anche se tale ricostruzione fosse vera (un bambino che lancia pietre contro una fortificazione militare) non giustificherebbe l'assassinio di Mohammed» (Tom Segev, in *Ha'aretz Week's End*, 6 ottobre 2000).

32- Ehud Barak, nel quarto giorno di scontri (30 palestinesi e due Guardie di frontiera israeliane morti), Ha'aretz 2 ottobre 2000.

33- Coloni della West Bank e striscia di Gaza.

34- In un incontro con il vice ministro della Difesa, Ephraim Sneh, i rappresentanti dei *mitnahhelim*, infastiditi dai colpi d'arma da fuoco sparati verso l'insediamento di Psagot, hanno suggerito l'uso di aerei e carri armati e l'uso di "leve civili" come la disconnessione della militante televisione palestinese e delle linee telefoniche, la riduzione della distribuzione idrica, oltre che, naturalmente, una chiusura ermetica di tutti i passaggi tra Israele + Territori C e i territori in zona A e B (quest'ultima misura è stata adottata da Barak una settimana dopo l'eruzione dell'insurrezione ed è tuttora operante, nonostante per qualche giorno, dopo il summit di Sharm el-Sheikh, fosse stata allentata).

35- Parole testuali di un generale di Tzahal su *Arutz 1*, 23 ottobre 2000.

36- Una settimana dopo l'inizio degli scontri, in un summit d'emergenza a Parigi miseramente fallito, Chirac avrebbe riferito personalmente a Barak che egli era a favore della richiesta palestinese di una commissione internazionale per investigare le dinamiche dello scontro e avrebbe anche accusato Israele per l'eruzione della violenza. Barak dall'altra parte ha fermamente criticato il presidente francese, accusandolo di aver incoraggiato la violenza, giustificando l'aggressore in tale conflitto e dissuadendolo dal firmare un accordo di cessate-il-fuoco preparato dagli americani.

37- Sia l'Assemblea generale che il Consiglio di sicurezza dell'ONU hanno condannato l' «eccessivo uso della forza da parte delle truppe israeliane contro i palestinesi».

38- «Abbiamo riscontrato solo due casi in cui i soldati avevano il diritto di sparare contro i manifestanti, in quanto erano stati presi essi stessi di mira da fuoco armato», Elizabeth Hodgkin, membro della sezione di Amnesty International per il Medio Oriente, in *Ha'aretz*, 17 ottobre 2000.

39- L'Organizzazione internazionale dei giuristi, per esempio, ha deplorato «l'uso da parte del governo d'Israele di armamenti pesanti, inclusi elicotteri, carri armati e missili, contro i lancia pietre civili in zone residenziali».

40- La giornalista Amira Hass è stata una delle poche ad andare controcorrente: «Siamo proprio fortunati ad avere la televisione palestinese. La possiamo utilizzare per dimostrare quanto essi siano impegnati in un'opera di incitamento (dopo aver attentamente filtrato via tutte le immagini da essa trasmessa di feriti palestinesi, un terzo dei quali bambini, e le immagini di ferite alla testa e di vario altro tipo). Noi? Noi stiamo solo riportando ed analizzando e spiegando, anche quando proiettiamo le immagini del linciaggio di Ramallah cinquanta volte al giorno» (*Ha'aretz*, 18 ottobre 2000).

41- Ahmed Nimer, Sala Rakav e Ahmed Abu Halbiya (*Ha'aretz*, 15 e 17 ottobre 2000).

42- «Questo controllo ha permesso a Israele di raddoppiare il numero dei coloni in dieci anni, di allargare gli insediamenti, di ridurre le quote d'acqua per tre milioni di palestinesi... e di sigillare un'intera nazione in aree ristrette, avviluppate da un network di *by-pass roads* riservate solo ad israeliani» (Amira Hass, in *Ha'aretz*, 18 ottobre 2000).

43- Danny Rubinstein, in *Ha'aretz*, 3 e 11 ottobre 2000.

44- *Ha'aretz Week's End*, 6 ottobre 2000.

45- Secondo l'Ufficio centrale di statistica israeliano, il primo quarto del 2000 ha visto un aumento dell' 81% nelle costruzioni negli insediamenti. In contrasto con il 1992, allorquando Rabin alterò le zone A di priorità nazionale, eleggibili per speciali finanziamenti, incentivi edilizi e detrazioni fiscali, Barak ha lasciato immutate quelle stabilite dal suo predecessore, Netanyahu, comprendenti la

maggior parte degli insediamenti. Nel mezzo stesso degli scontri, il 5 ottobre, la Commissione parlamentare delle finanze ha approvato il trasferimento di 15,893 milioni di sheckel agli insediamenti. Inoltre in sette anni e mezzo di processo di pace il numero dei coloni ha superato quota 200.000 (con l'esclusione degli otto sobborghi ebraici di Gerusalemme, costruiti dopo il 1967 a est della linea verde e considerati insediamenti dai palestinesi).

46- *Ha'aretz*, 4 ottobre 2000. Amira Hass, che da anni vive nella città di Gaza, ha anche affermato che la polizia di Arafat e il personale armato di Fatah, è entrato nel conflitto solo dopo che la drammatica uccisione tra le braccia del padre del dodicenne Mohammed Al-Duri aveva reso insostenibile e sospetta la loro passività e inazione.

47- Milizia palestinese capitanata da Marwan Barguti e composta prevalentemente da membri di Fatah nati e cresciuti nei Territori occupati, in competizione con gli *outsider* veterani dell'OLP.

48- Raggruppamento di organizzazioni di Ramallah.

49- Yoel Marcus, *Ha'aretz*, 20 ottobre 2000.

50- Un sondaggio realizzato tra i cittadini ebrei di Israele, mercoledì 25 ottobre ha visto il 59% del campione associare il proprio stato d'animo alla sensazione di "delusione", il 40% "rabbia" e, in percentuale minore, "tristezza".

51- Le immagini del linciaggio sono state ripetutamente mostrate dalla televisione israeliana, quasi a fare da contraltare a quelle di Mohammed Al-Duri, ossessivamente trasmesse dalla televisione palestinese, sullo sfondo in dissolvenza di Al-Aqsa. Pochi giorni dopo tale evento le strade di Tel Aviv e Gerusalemme erano ammantate da poster giganteschi con l'immagine dello sciammanato dalle mani insanguinate in primo piano e riportanti la frase «i*adai, iadaim Oslo*» (queste mani sono le mani di Oslo).

52- Giornalista da sempre associato al campo della pace, anche in seguito all'uccisione di suo figlio nel 1996 nel corso di un attentato di Hamas su un autobus a Gerusalemme.

53- Un grido di allarme su tale tema era già stato più volte sollevato nei mesi scorsi dal Palestinian Media Watch, una organizzazione privata palestinese, diretta da Itamar Marcus, monitorante i mass media palestinesi. Secondo tale agenzia la televisione ufficiale palestinese ha trasmesso durante l'estate continui messaggi, rivendicanti che la Palestina include tutto Israele, da Metulah a Eilat. A metà settembre inoltre, è stato riportato che il website del ministero dell'Informazione palestinese, mostrava Haifa, Jaffa e Nazaret come città palestinesi.

54- Strada di Tel Aviv in cui il quotidiano *Ha'aretz* è stampato.

55- Ehud Barak, *Ha'aretz* 20 ottobre 2000.

56- Una fronda interna al Likud, composta da circa 15 dei 19 parlamentari di questo partito, oppone tale strategia di Sharon e, apparentemente "sobillati" da Netanyahu, premono per elezioni anticipate, nelle quali l'ex premier potrebbe rientrare in gioco e stravincere, sulle ali di un vertiginoso aumento della sua popolarità nelle ultime settimane.

57- Shlomo Gazit, ex capo dell'intelligence di Tzahal e negoziatore nei colloqui con i palestinesi, in *Ha'aretz*, 20 ottobre 2000.

58- «Il fatto che l'economia palestinese e il settore dei servizi siano completamente dipendenti dallo stato d'Israele non è un segreto. Senza lavori in Israele, l'economia palestinese sta collassando e molti residenti della West Bank e di Gaza sono sulla soglia dell'indigenza più completa» (Danny Rubinstein, *Ha'aretz*, 23 ottobre 2000).

59- Una moratoria dei permessi di entrata in Israele per i palestinesi costituirebbe un colpo mortale per gli oltre 100.000 lavoratori pendolari palestinesi e le migliaia di uomini d'affari che quotidianamente facevano la spola tra i Territori e Israele.

60- Ufficio centrale di statistica israeliano, 29 ottobre 2000.

61- Israel Harel ex-redattore capo del giornale dei coloni *Nekudà*, così ha interpretato la rivolta degli arabi-israeliani su *Ha'aretz* (5 ottobre 2000): «Eguaglianza di diritti (per gli arabi-israeliani), anche se concessa, e non c'è alcun modo di garantirgliela, non risolverà mai il problema base: gli arabi-israeliani... non ci vogliono attorno a loro. Essi reclamano la propria terra sulla quale centinaia di *kibbutzim*, *moshavim*, piccole comunità (*mitzpim*) e anche città sono state costruite... I loro leader politici... sono sofisticati e talentuosi e sanno come sfruttare gli ingranaggi della democrazia israeliana al fine di accelerare la distruzione dello stato ebraico».

62- In realtà l'identità degli arabi-israeliani è frutto di una complicata stratificazione di identità civiche, etniche, nazionali e religiose: israeliani, arabi, palestinesi, musulmani, cristiani, drusi.

63- La maggioranza delle località israeliane afflitte da un "alto tasso di disoccupazione" (superiore al 10%) sono comunità arabe. I servizi pubblici sono scadenti e l'aspetto esteriore è decadente e trascurato, in netto contrasto con l'ordine geometrico regolare delle adiacenti comunità ebraiche.

64- Hashem Mahameed, parlamentare della Lista araba unita. Mahameed si è fatto portavoce del risentimento arabo-israeliano nei confronti di Barak, che, pur ricevendo il 95% dei voti degli elettori arabo-israeliani, ha preferito formare una coalizione con lo Shas e il Mafdal (partiti la maggioranza dei cui elettori ha votato per Netanyahu) piuttosto che con i partiti arabo-israeliani, *Ha'aretz Week's End*, 6 ottobre 2000.

65- È la moschea situata sull'Haram ash-Sharif.

66- *Ha'aretz*, 5 ottobre 2000.

67- *Ha'aretz*, 12 ottobre 2000.

68- In realtà già durante le elezioni del 1996, l'elettorato arabo-israeliano aveva boicottato Shimon Peres, in seguito allo sdegno suscitato dal massacro di Kfar Qana, nel Libano meridionale, in cui oltre cento civili libanesi furono uccisi, per errore, da Tzahal.

69- Lufti Mashour è l'editore di *A-Sinara*, il più letto tra i giornali in lingua araba in Israele.

70- Alik Ron è il comandante della polizia del distretto settentrionale, ripetutamente accusato dalla popolazione araba di comportamenti razzisti.

71- *Ha'aretz Magazine*, 20 ottobre 2000, p. 18.

72- Al moderatore che gli faceva notare che le rivolte studentesche in fondo non sono altro che fuochi di paglia, il professor Ehud Sprinzak, nel corso di un dibattito televisivo, ribatteva che, comunque, nel '68 il governo De Gaulle abbandonò Parigi.

73- Il parlamentare del Likud Uzi Landau ha deplorato la decisione di Barak, definendola «una resa al Movimento islamico e una dimostrazione di ingratitudine verso i poliziotti che hanno combattuto per la propria incolumità».

Giorgia Garofalo

cronachepalestina

Niente da perdere sul **fronte palestinese**

Il venerdì, giorno di preghiera musulmana, solitamente è un giorno tranquillo nei Territori palestinesi; moschea con il rituale delle preghiere, picnic nei campi di ulivi e visite di famiglia per tutto il giorno. Da più di quattro settimane invece si è sconvolto ancora una volta il ritmo della vita quotidiana a causa di una visita "annunciata" di Ariel Sharon, leader del partito israeliano del Likud, che ha scatenato una serie di violenze a catena che non sembrano finire. E ogni venerdì in Palestina e in Israele si vive con il fiato sospeso.

La sfida di Sharon

Il 28 settembre Sharon, che nella Città Vecchia di Gerusalemme ha anche acquistato anni fa una casa in pieno quartiere musulmano su cui troneggiano una *menorah*[1] e una bandiera israeliana, ha deciso di provocare un po' di prevedibile scompiglio promovendo una visita alla Spianata delle Moschee, l'al-Haram al-Sharif[2] per ribadire la sovranità israeliana sulla città. La durata della visita è stata di mezz'ora ma gli scontri all'interno della Spianata sono andati avanti per circa due ore, perché centinaia di palestinesi si erano radunati sul luogo proprio per impedire l'ingresso di Sharon e scongiurare l'affronto del suo gesto.

L'evento era stato annunciato il martedì e le istituzioni palestinesi avevano risposto di non appoggiare una simile decisione e di non essere responsabili per eventuali esplosioni di violenza.[3] Anche i membri arabo-israeliani della Knesset, il parlamento israeliano, avevano annunciato la loro presenza nella Spianata per denunciare la decisione inopportuna di Sharon e del suo seguito, creando aspettative per uno scoppio di violenza da parte della popolazione palestinese. Il gesto simbolico voluto da Sharon ha portato perciò ad una situazione di pericolo tangibile per la pace e la stabilità in Medio Oriente. Venerdì 29 settembre le violenze sono veramente esplose e non si sono limitate a Gerusalemme ma si sono estese un po' ovunque; le truppe israeliane sono avanzate rispetto alle loro postazioni militari usuali e hanno inaugurato gli scontri con la popolazione palestinese ai *check point* di confine tra i Territori, sotto controllo dell'Autorità palestinese, e le zone ancora sotto controllo israeliano. In tutte le città palestinesi della Cisgiordania e della Striscia di Gaza sono perciò cominciati gli scontri diretti provocando da subito morti e feriti; 16 le persone uccise e più di 500 i feriti nei primi due giorni.

«Sharon ha fallito nel tentativo di profanare la moschea Al Aqsa, la folla palestinese gli ha lanciato addosso scarpe e immondizia» titolava il quotidiano *Al-Quds* del 29 settembre, il giorno dopo i primi scontri, presentando al mondo arabo la vittoria palestinese nella difesa delle moschee; «la visita e la sua tempestività sono una provocazione ai palestinesi e a tutti i musulmani e drammatizzano le intenzioni degli estremisti israeliani che intendono controllare e dominare i luoghi santi musulmani pur andando contro l'intero processo di pace; gli estremisti israeliani stanno cercando di sprecare una possibilità unica e storica di portare a termine il processo di pace in Medio Oriente e porre fine all'occupazione dei Territori palestinesi, inclusa al-Quds e le due moschee, occupate nel 1967» si legge nell'editoriale del quotidiano.

Tutte le forze politiche palestinesi si sono schierate immediatamente per continuare la lotta contro l'occupazione e contro gli attacchi israeliani. Fatah, PFLP, Fida, Arab Liberation Front, Hamas, DFLP, PPP, Palestinian Popular

Struggle Front, Palestinian Liberation Front, Arab Palestinian Liberation Front hanno emesso sabato 30 settembre un volantino di invito a continuare la rivolta indicendo per lunedì 2 ottobre una giornata di rivolta per la liberazione di Gerusalemme e chiedendo all'Autorità palestinese di non prendere misure contro i possibili avvenimenti. Arafat, commentando l'inevitabile violenza che ne sarebbe scaturita, si è poi visto costretto a dichiarare di essere disponibile a tutte le opzioni di difesa sin dal 2 ottobre. E dopo qualche giorno di violenza ha cominciato ad apparire in televisione nelle visite di rito ai martiri feriti negli ospedali, stringendo mani e mostrandosi fiero del suo popolo.
I bambini e i giovani sono stati i protagonisti degli scontri sin dall'inizio dando voce ad una protesta popolare che è partita spontaneamente senza alcuna apparente organizzazione; si sono raccolti nelle università, nei campi profughi, nelle piazze diretti verso i *check point*, armati di sole pietre. Dal primo sabato della nuova "Intifada Al-Aqsa", come è stata ribattezzata, le scuole sono rimaste chiuse così come tutte le attività commerciali per rispetto ai morti e alla battaglia che ci si preparava a combattere, segni di una organizzazione spontanea già collaudata. Come infatti ai tempi della Intifada storica un volantino è stato distribuito alla gente per ribadire un comportamento in realtà già conosciuto; negozi aperti mezza giornata, città deserte, taxi collettivi ed autobus fermi nei momenti di sciopero totale, solo il richiamo dell'imam ad accompagnare le giornate. E rispetto assoluto per i martiri. L'intifada detterà a lungo le regole della vita quotidiana, si legge nel bollettino.
Manifestazioni sono state organizzate dai vari comitati che in Palestina abbondano, quelli degli studenti di ogni ordine e grado e delle associazioni di donne in testa; anche i funerali si sono trasformati in cortei di protesta.
Le donne palestinesi sono state tra le prime a scendere in piazza a sostegno della guerra delle pietre ai *check point*, visto che agli scontri diretti loro non possono partecipare; hanno organizzato cortei accompagnate da candele e canti ma inneggiando e appoggiando come gli altri il sacrificio dei martiri, i loro figli caduti. «È veramente facile, nascondendosi dietro le scuse delle ragioni di sicurezza, continuare a opprimere i palestinesi nella loro vita quotidiana, creando tutti gli ostacoli possibili nella nostra terra, impedendoci di vivere una vita normale se non quella di bestie intrappolate dalla repressione e dalla paura. Ma immaginate (rivolto agli israeliani) per quale motivo non abbiamo paura; soffriamo, piangiamo e ci disperiamo per la morte dei nostri cari ma non abbiamo paura perché al contrario di voi non abbiamo nulla da perdere».[4] Così si legge in un volantino distribuito durante una manifestazione di protesta di fronte al consolato americano di Gerusalemme, organizzata da un comitato di donne palestinesi.

L'avvio della seconda Intifada

È così che è iniziata l'Intifada; «non abbiamo nulla da perdere» come ricordano le mogli e madri palestinesi. Anche i loro figli, che nella maggior parte dei casi vivono per la strada e che non assomigliano ancora abbastanza secondo alcuni, ai nostri bambini occidentali, si trovano coinvolti negli scontri a volte per sbaglio (un bambino è stato ucciso sulla porta di casa vicino alla Porta di Damasco mentre rientrava nella propria abitazione a causa proprio degli scontri) a volte per beffare anche loro i soldati israeliani che magari hanno ucciso un loro parente o un loro amico. Anche il piccolo Mohammed Jamal Aldura, morto tra le braccia del padre durante gli scontri di Gaza e che è stato ripreso dalle telecamere europee è diventato un simbolo di battaglia. La scena, drammaticamente riportata sulle televisioni di tutto il mondo, oggi compare sugli schermi dei computer negli internet cafè palestinesi di Gerusalemme est e sui muri di Gaza colorata come un murale.
Sicuramente la confusione era una delle sensazioni più usuali nei primi giorni di Intifada data dalla ridda di informazioni che riuscivano ad arrivare, ad essere manipolate, ad essere controllate, a passare di bocca in bocca attraverso l'uso esagerato dei telefoni cellulari che si vive anche tra i palestinesi. Ma così ormai ci si può tenere aggiornati; cellulari per le informazioni passate tra amici e parenti e notizie da diffondere al mondo attraverso internet. Sin dal 1° ottobre, quindi a tre giorni dallo scoppio delle violenze, un sito Internet è stato lanciato per aggiornare sulla situazione dei morti e dei feriti in tempo quasi reale e soprattutto attraverso informazioni prese dal campo.[5]
Da subito sono anche comparse le fotografie dei martiri caduti per al-Aqsa, come si legge nei bollettini di guerra stampati dai giornali; sono appese ovunque, sui pali della luce, sulle porte dei negozi, sui muri delle città, delle scuole, poste come gigantografie nelle piazze principali, a ricordare il sacrificio per creare una vita migliore, con più aspettative. Ripercorrendo la storia dei vicini israeliani si può facilmente pensare che siano stati loro a insegnare le tecniche di comunicazione di questo tipo; ancora oggi gli studenti israeliani sono accompagnati in visite scolastiche allo Yad Vashem, il museo dell'Olocausto. Per non dimenticare.
All'inizio le notizie più importanti e sicuramente più tristi si aspettavano da Gaza. Gli sguardi assorti ma non impauriti dei palestinesi erano rivolti proprio alla Striscia conosciuta per la densità di popolazione lì rinchiusa dal 1948 che fa rabbrividire il comune senso del vivere: un milione di persone accalcate tra campi profughi di baracche di cemento e alti palazzi del dopo-processo di pace. A Gaza infatti le condizioni di vita sono le peggiori; mancanza cronica di acqua (che quando arriva è salata!), disoccupazione endemica che costringe al lavoro nero in Israele, mancanza di mobilità di fatto anche per via aerea. Gli israeliani hanno chiuso da subito il famoso aeroporto palestinese così come i confini verso Israele e verso l'Egitto. Molte delle città palestinesi sono diventate ai *check point* oggetto di scontri furiosi. Nablus centro storico delle rivolte passate, è stata messa sotto assedio dai carri armati israeliani appostati attorno alle montagne che la racchiudono come una conchiglia, l'Ebal e il Gherizim. Gli insediamenti israeliani che controllano le strade dei Territori hanno reso impossibile spostarsi nei villaggi se non si vuole essere presi di mira dai coloni. Ripetuti scioperi di protesta e rispetto per le vittime hanno bloccato una delle città meglio organizzate della Cisgiordania.[6]
Hebron è sotto coprifuoco da settimane; nessuno esce e gira in una città che il processo di pace ha diviso in pieno centro cittadino in zone H1 e H2 sotto diversa sovranità e dove i raid degli elicotteri israeliani non si sono risparmiati. A Jenin gli scontri si ripetono senza sosta da quando i loro cugini delle famiglie arabe di Nazareth sono stati attaccati dagli estremisti israeliani la sera del 9 ottobre gettando nel panico gli arabi israeliani dello stato d'Israele. Quella sera infatti anche Jenin, di solito isola abbastanza pacifica nei territori ridotti un campo di battaglia, è esplosa; in centinaia sono scesi in piazza sparando in aria con i fucili di al Fatah e

seguendo le parole degli imam che avevano messo in funzione i loro altoparlanti per incitare alla difesa la popolazione.
Ramallah e Betlemme sono diventate in questi scontri zone ad alto potenziale di violenza; entrambe abitate da palestinesi cristiani, spesso rientrati dopo una vita vissuta all'estero, non ci si aspettava che potessero diventare teatri di scontri continuati e purtroppo, come nel caso di Ramallah, efferati. In queste città le truppe armate paramilitari palestinesi sembrano meglio organizzate anche se nessuno ne vuole parlare e nessuno sembra conoscerli. Nessuno può muoversi nei giorni di massima tensione, non si trovano neppure i *service* gialli collettivi, le lunghe mercedes che attraversano i Territori per i pendolari e che conoscono tutte le strade per evitare i *check point* israeliani. In questi giorni di spostamenti critici che hanno reso difficile anche raggiungere il posto di lavoro, i taxi conoscono e tentano tutte le strade più nascoste per arrivare a destinazione e boicottare i controlli e i blocchi israeliani. Ma nei Territori divisi dall'impaccio delle zone A, B e C è diventato pericoloso muoversi a causa dei cecchini israeliani.
A Gerusalemme est, teatro di scontri dei primi giorni, i venerdì sono ad alto rischio e tensione. La città, che ormai è stata abbandonata dai turisti, si blocca e la polizia israeliana, sui tetti come a cavallo, pattuglia i quartieri musulmani attorno alla Città Vecchia e impedisce ai musulmani al di sotto dei cinquant'anni di pregare nella Spianata. I fedeli così si accalcano fuori le mura e si mettono a pregare sulla strada liberandola dai rumori quotidiani. Lo scenario si è ripetuto nelle prime settimane di guerriglia; un segnale inavvertibile dà il via agli scontri e inizia il lancio delle pietre e dei lacrimogeni. Il che significa, a Gerusalemme, vivere intere giornate dentro casa, con i negozi che chiudono nel primo pomeriggio quando gli *shabab* (i ragazzi della rivolta) passano lanciando parole di avvertimento; poi i cassonetti vengono trascinati nelle strade, e si dà il via alle minacce, alla tensione, al lancio di lacrimogeni e alle ronde degli elicotteri sulla città.

Gli arabi israeliani nella rivolta

Anche gli arabi israeliani, i "fratelli" che hanno accettato nel 1948 la cittadinanza israeliana, hanno dato un appoggio concreto alla "Intifada al-Aqsa", stupendo i palestinesi stessi che con gioia hanno accolto i martiri offerti dalle città di Umm al Fahem, Sakhneen e Nazareth. Per la prima volta dalla *Nakhba*, dalla "catastrofe" del 1948, hanno infatti partecipato con manifestazioni e momenti di scontro con la polizia israeliana, ovvero del loro stesso stato, alla difesa di al Quds (Gerusalemme "la santa"). Non ci si è chiesti però se le vittime offerte fossero veramente solo in nome della città santa e non anche a manifestazione di un disagio interno che gli arabi israeliani vivono come cittadini di Israele.
L'organizzazione della rivolta si sta facendo sentire con il passare delle settimane un po' di più. Il nome di Mustapha Barghouti, conosciuto dai palestinesi perché leader di al Fatah in Cisgiordania, è apparso su tutta la stampa internazionale ed è stato identificato con il gruppo paramilitare armato che ha trasformato le pietre palestinesi dei *check point* in pallottole. I ragazzi del Tanzim, di cui nessuno vuole parlare tra i palestinesi, si mischiano alla folla per non essere identificabili; incappucciati da passamontagna che ricordano le guerriglie di tutto il mondo, li ho visti sfilare a Ramallah mentre asserragliati in camionette e con i mitra impugnati in aria hanno fatto il giro della piazza principale della città prima di andare ai *check point*. Ero di ritorno da una manifestazione di donne palestinesi, la sera prima della sconvolgente violenza che è esplosa proprio a Ramallah coinvolgendo in un pubblico e atroce linciaggio due soldati riservisti israeliani; anche queste immagini hanno fatto il giro del mondo così come quelle che sono seguite dopo. I bombardamenti chirurgici ordinati da Ehud Barak hanno sconvolto la popolazione palestinese; scene di panico totale si raccontano su Ramallah prima della distruzione di edifici in pieno centro cittadino, così come a Gaza.
Ora sono entrate in scena anche le forze islamiche che all'inizio non hanno fatto parte del teatro politico degli scontri se non attraverso volantini. Sono iniziati infatti gli attentati che minano la fiducia e la simpatia che i palestinesi e la loro causa costruiscono nel mondo con le loro fionde e soprattutto rendono sempre più complicata la vita quotidiana dei palestinesi che lottano per una vita migliore.
Gli unici ad aver comunque deluso ancora una volta le aspettative dei sacrifici palestinesi sono i musulmani e gli arabi degli stati vicini; hanno offerto qualche appoggio e aiuto sanitario ma non una forza contrattuale politica. Le folle musulmane hanno protestato ovunque e in televisione, nella televisione libera *al-Jazeera*, le scene delle manifestazioni in Egitto così come in Indonesia non sono mancate a riempire di speranza gli animi palestinesi. Ma perché già durante la prima settimana di violenza il quotidiano *Al Quds* si domandava con poca fiducia: dov'è il mondo islamico?[7]

Giorgia Garofalo è cooperante in Palestina per conto dell'ONG Nexus-CGIL

(novembre 2000)

Note:

1- La *menorah* è il candelabro a sette bracci simbolo della religione ebraica.
2- La Spianata delle Moschee, Al-Haram al-Sharif, posta nella parte sud-est della Città Vecchia di Gerusalemme è circondata in parte da mura tra cui anche il famoso *Kotel* o muro occidentale erodiano che racchiudeva il Tempio ebraico al tempo della sua distruzione per incendio nel 70 dC. All'interno del al-Haram sono state costruite nel VII e VIII sec. D.C le due moschee, Al-Aqsa e il Duomo della Roccia.
3- Il capo del servizio di sicurezza preventiva in Cisgiordania, Col. Jibril Rjoub, aveva dichiarato che la polizia palestinese non sarebbe intervenuta in caso di violenza e aveva chiesto sia a Sharon che alla polizia israeliana di evitare il rischio della visita lasciando in questo modo cadere tutta la responsabilità degli atti alle forze di polizia e militari israeliane (*Al-Hayat al-Jadida*, 27 settembre 2000). Allo stesso modo il ministro palestinese per Gerusalemme Feisal Husseini aveva già il 27 settembre addossato la piena responsabilità della visita a Israele.
4- Volantino distribuito di fronte al Consolato americano a Gerusalemme durante una manifestazione organizzata dal Women's Affair Technical Committee il 4 ottobre 2000 dal titolo *"To all Israelis with a live conscience"*.
5- Vedere il sito www.addameer.org/september2000.
6-Il sindaco di Nablus, Ghassan Shakah, che come tutti gli altri sindaci non è eletto dalla popolazione ma semplicemente nominato da Arafat, è famoso tra i palestinesi per l'efficienza con cui ha riorganizzato la città, dando un nuovo lustro a Nablus, cuore storico della Palestina.
7- Editoriale di *Al Quds*, 2 ottobre 2000.

Corrado Tornimbeni e Mario Zamponi

cronacheafrica

Tanzania: elezioni per **lo status quo?**

La recente consultazione elettorale in Tanzania (29 ottobre 2000) ha portato al centro dell'attenzione dei media locali e internazionali le difficoltà nello svolgimento delle elezioni a Zanzibar, senza però entrare nel merito dei problemi. Ancora una volta, la situazione a Zanzibar, denunciata dalla comunità internazionale nel '95 e "signorilmente" ignorata quest'anno (a parte le cronache sugli scontri), sembra oscurare lo stallo in cui si trova il panorama politico tanzaniano. Indubbiamente, le difficoltà riscontrate nello svolgimento del processo elettorale zanzibarita (dove le elezioni sono state ripetute in 16 collegi su 50), accompagnate da scontri e contestazioni che non si sono ancora placati, dimostrano della gravità dei problemi: da un lato le questioni interne alle isole, dall'altro quelle riguardanti i precari rapporti fra le due componenti della Repubblica Unita di Tanzania: Tanzania Mainland e Tanzania Zanzibar. Il gruppo di osservatori del Commonwealth ha affermato che le elezioni a Zanzibar dovrebbero essere ripetute (Panafrican News Agency, 17 novembre 2000). Il nuovo presidente eletto (Karume, in rappresentanza del Chama Cha Mapinduzi - CCM -, il partito maggioritario in Tanzania) dovrà affrontare problemi spinosi: fra questi i rapporti futuri in seno all'Unione, le possibili trasformazioni della struttura giuridica dell'Unione, le prospettive di sviluppo della parte insulare del paese (e di Pemba in particolare). Le minacce poste alla stabilità dell'Unione dalla crisi di Zanzibar restano una questione politica di grande rilievo (sulla questione zanzibarita cfr. l'articolo seguente di B. Falchi).

Ma non bisogna dimenticare che le elezioni hanno riguardato l'intero territorio tanzaniano e che la situazione apparentemente tranquilla nel Mainland sembra nascondere le contraddizioni e le tensioni esistenti in seno al pluridecennale governo del CCM così come anche posizioni di arroganza assunte dal partito maggioritario. Anzi, si potrebbe affermare che proprio il caos di Zanzibar porti a distogliere l'attenzione da altri fronti che non andrebbero invece sottovalutati. Nonostante la schiacciante vittoria del presidente uscente Mkapa alle presidenziali (71% dei suffragi) e del suo partito nelle elezioni parlamentari (il CCM ha conquistato una schiacciante maggioranza), molte sono le incognite che il paese deve fronteggiare.

Elezioni 2000. Partiti, sistema politico, competizione elettorale

Anche le elezioni 2000 si sono svolte, come nel 1995, in un contesto di forte predominio del CCM. I partiti di opposizione nel Mainland - Civic United Front (CUF) incluso (questo partito è al contrario forte nei territori insulari) - hanno evidenziato la propria debolezza. Nessun partito sembra essere nelle condizioni di rappresentare un'alternativa "spendibile" e soprattutto "sostenibile" dalla comunità internazionale. I programmi stessi non sono in grado di offrire alternative significative, se non la generica lotta alla corruzione, del resto sostenuta da tutti, anche dal governo, in quanto questione sentita e dibattuta nel paese.

L'opposizione resta debole e frammentata e raccoglie adesioni significative soltanto in alcune aree, spesso di confine, dove sono anche stati individuati alcuni problemi. Il sistema elettorale vigente (*first wins the post*) ha fatto emergere la difficoltà nella presentazione delle candidature nei 232 collegi del Mainland, per molte ragioni, non ultimo il fatto che per l'opposizione non è stato possibile accedere a adeguate forme di finanziamento della propria campagna elettorale. I

candidati in lizza si sono ridotti rispetto al 1995 (862, di cui soltanto 67 le donne candidate, anche se per le donne la Costituzione prevede seggi riservati). I partiti di opposizione hanno dovuto ridurre notevolmente il numero dei propri candidati rispetto al 1995 e in alcune decine di collegi il candidato del CCM era l'unico candidato in lizza.
È opportuno segnalare che nella composizione del parlamento, ai deputati eletti nei collegi, si devono aggiungere i seggi riservati alle donne (per la prossima legislatura previsti in 48), 5 seggi riservati a membri eletti dalla Camera dei rappresentanti di Zanzibar, uno riservato al procuratore generale e fino a 10 deputati di nomina presidenziale. Zanzibar, dunque, oltre ad avere il proprio Parlamento, nomina 5 membri nel Parlamento dell'Unione che ha anche competenza legislativa sul Mainland, creando uno dei punti di attrito nelle relazioni fra le due entità.
Una domanda che molti si sono posti è se, una volta scomparso il *Baba wa Taifa* (Padre della Nazione) Nyerere, i legami dell'unità e della fedeltà al partito si sarebbero allentati definitivamente. Non è possibile dare una risposta certa. I risultati elettorali confermano una diffusa e consistente adesione al CCM e alla sua leadership. Nondimeno si può ritenere che esista un ampliamento delle rivendicazioni locali che si sentono più fiduciose a superare la nicchia di protezione e di legittimazione dello status quo costituito dai miti fondanti dello stato. Alcuni ritengono infatti che con la morte di Nyerere, pur professando affetto per il Padre della Nazione, le genuine istanze di cambiamento, soprattutto delle generazioni più giovani, possano esprimersi con maggiore libertà senza le "gabbie" morali del passato.
Le elezioni dunque confermano il predominio del CCM e le difficoltà degli altri partiti e evidenziano alcune tensioni di tipo locale. Dei tredici partiti presenti alla competizione parlamentare nel Mainland soltanto cinque dovrebbero ottenere una manciata di parlamentari. Nel momento in cui scriviamo non disponiamo dell'elenco completo dei candidati eletti. La National Convention for Construction and Reform (NCCR-Mageuzi) ha finora conquistato soltanto uno dei 14 seggi di cui disponeva nella passata legislatura, ottenuto nella ragione periferica di Kigoma. Ciò è dipeso anche delle divisioni che hanno condotto il suo leader Mrema - già Ministro dell'Interno del CCM - che nel '95 aveva partecipato alla competizione in rappresentanza del NCCR, a candidarsi questa volta per conto del Tanzania Labour Party (TLP) che dovrebbe conquistare almeno 4 seggi. Il CUF che non aveva avuto seggi nel Mainland nel 1995 ne conquista almeno due, il Chama Cha Demokrasia na Maendeleo (CHADEMA) quattro e lo United Democratic Party (UDP) dovrebbe confermare i suoi 3 parlamentari.
In alcuni casi questi risultati si sono realizzati in aree di confine, lontane dai centri politici e urbani del paese e quindi, come spesso accade, più sensibili alle dinamiche locali. In queste zone, gli attriti tra le organizzazioni locali del CCM e dell'opposizione sono aumentati alla vigilia delle elezioni, soprattutto in quelle aree dove i candidati del CCM vedevano la propria candidatura minacciata dal malcontento di una parte della popolazione. A volte le tensioni si sono acuite a seguito del passaggio ai partiti dell'opposizione di rappresentanti del CCM sconfitti nelle elezioni primarie che si erano svolte per selezionare i candidati. Queste motivazioni "localistiche", ad esempio, sono state osservate direttamente nella regione di Mara, al confine con il Kenya, mentre dinamiche simili si sono svolte in altre aree.
La regione del Kilimanjaro sembra confermare il suo sostegno all'opposizione. Purtroppo non disponiamo dei risultati di tutti i collegi. In base alle informazioni possedute non sembra che l'opposizione ottenga la vittoria schiacciante del '95, tuttavia realizza una buona performance in particolare nelle aree rurali attorno al capoluogo Moshi. Il voto non è andato come nel '95 a favore del NCCR ma al CHADEMA e soprattuto al TLP, a dimostrazione dell'adesione personalistica verso il suo leader Mrema, originario della regione, il quale, come ricordato, aveva cambiato partito. I buoni risultati dell'opposizione in quest'area ricca e non marginale sono indicativi del coagularsi dell'opposizione, non tanto su istanze sociali e programmi, quanto soprattutto sulle relazioni con i leader locali e su rivendicazioni molto localistiche. Nel caso specifico, pur non potendosi certamente parlare di voto etnico, non va comunque sottovalutata la scelta personale e locale da parte dei chagga - il gruppo maggioritario nella regione - un gruppo peraltro da sempre economicamente attivo, vitale e orientato alle attività agricole (caffè) ma anche imprenditoriali. Contemporaneamente nella stessa regione è interessante notare come fra i pare del distretto di Mwanga si sia invece riconfermato il forte sostegno al CCM anche qui come risultato del rapporto privilegiato con l'ex vice presidente Msuya, originario della regione, che sosteneva attivamente il candidato del CCM.
La questione delle identità, pur non rappresentando in Tanzania (Zanzibar a parte), una questione prioritaria come in altre paesi africani, va comunque presa in considerazione, anche in rapporto all'evoluzione del fattore religioso. Benché sia vietato costituire partiti che abbiano basi etniche o religiose, il CUF è stato più volte accusato di essere un partito a base religiosa (islamica). Per la prima volta la questione religiosa sembra infatti assumere un ruolo di rilievo nell'arena politica tanzaniana e in particolare a Zanzibar dove il CUF raccoglie i suoi consensi fra la popolazione musulmana.

Le questioni economiche
La Tanzania si è avviata sul percorso della liberalizzazione economica fin dalla metà degli anni '80. La deregulation economica ha comunque subito un'accelerazione negli ultimi cinque anni, sotto la presidenza Mkapa.
Dal punto di vista macroeconomico si sono ottenuti alcuni importanti risultati come il calo dell'inflazione, ora assestata intorno al 6% e una crescita sostenuta, in media del 4% annuo. L'economia dipende dall'agricoltura che rappresenta più della metà del Prodotto interno lordo, l'85% delle esportazioni e impiega il 90% della forza lavoro. Tuttavia, la crescita sostenuta è dipesa in particolare da un'accelerazione dei settori industriale e minerario (oro in particolare).
Mentre la cessione di attività economiche agli investitori privati, in gran parte stranieri, è consistente, il paese resta fra i più poveri del mondo: l'indice di sviluppo umano del 1998 collocava la Tanzania al 150° posto. Almeno la metà dei circa 31 milioni di abitanti del paese vive con meno di un dollaro al giorno e con pochissime possibilità di accedere a servizi di base quali la sanità e l'istruzione. Disoccupazione e povertà sono diffuse nel paese, i servizi sanitari e educativi sono carenti, in pratica questi settori sono vicini al collasso. Le iscrizioni alla scuola elementare sono diminuite, mentre il paese ha uno dei più bassi livelli di iscrizione alla scuola secondaria. Questo risulta ancor più stridente se pensiamo all'importanza assegnata all'istruzione negli anni che hanno fatto seguito all'indipendenza, uno degli obiettivi di punta

del presidente Nyerere, e con il fatto che oltre il 40% della popolazione ha meno di 14 anni.
Dar es Salaam appare oggi una città piena di iniziative economiche. Gli stranieri stanno investendo come non mai. Il paese, che aveva accolto negli anni '70 tutti i movimenti di liberazione della regione, oggi accoglie tutti coloro che vogliono investire. I rappresentanti dei movimenti di liberazione se ne sono andati e sono stati sostituti da frotte di investitori. Ironia della sorte quei sudafricani bianchi che vent'anni fa consideravano la Tanzania come un incorreggibile paese comunista che sosteneva i movimenti di liberazione in Africa australe oggi affollano il paese per partecipare alla ricostruzione post-Ujamaa.
La Tanzania oggi è accomunata nella sorte di molti altri paesi africani. Chi decide realmente delle sorti dello sviluppo economico e politico della sua gente? Chi otterrà benefici dalla ricchezza dei giacimenti minerari, dall'agricoltura di piantagione o dal potenziale enorme offerto dal turismo?
Si tratta di questioni di non poco conto, evidenziate con durezza dal candidato del TLP nel collegio di Mwanga il quale, oltre ad affermare con forza che il paese è stato svenduto agli stranieri, che una nuova forma di colonialismo e sfruttamento è in atto con il beneplacito degli organismi internazionali, ha aspramente criticato la stessa missione internazionale di osservazione elettorale, da lui considerata soltanto come uno strumento di legittimazione e di tutela di un governo che si è arricchito vendendo il paese agli stranieri.

Prospettive
Le elezioni sembrano confermare quanto espresso dal Direttore del gruppo delle comunicazioni Habari Corporation che ha dichiarato a IRIN (il Network informativo delle NU per le questioni umanitarie) che le elezioni sono come «un incontro di pugilato con un solo contendente». Un solo contendente che ha soddisfatto tutte le richieste delle istituzioni finanziarie internazionali, che ha privatizzato e venduto l'economia del suo paese. Il suo governo è iscritto nel "libro dei buoni" della comunità internazionale. Ma la stragrande maggioranza della popolazione è toccata marginalmente dalle nuove possibilità economiche. La ricolonizzazione citata con toni veementi dal candidato del TLP a Mwanga è un dato di fatto.
Riuscirà la Tanzania a godere dei frutti dell'estrazione dell'oro che esce dal paese a velocità sostenuta? Certamente i donatori devono porsi queste domande. E in primo luogo l'Unione europea (UE). Il gruppo di consulenza dei donatori riunitosi nello scorso mese di maggio si dichiarava preoccupato per il fatto che i benefici delle riforme non raggiungono la maggioranza della popolazione, specialmente i più poveri. L'aiuto dell'UE in Tanzania si è aggirata su una media di 80 milioni di euro nel corso degli anni '90, rendendo l'UE uno dei principali donatori. «Ci rendiamo conto che il declino dell'istruzione negli ultimi due decenni è il riflesso dei più ampi problemi, strutturali e economici della Tanzania», ha dichiarato il gruppo dei donatori (Reuters, 23 maggio 2000). L'esigenza di un impegno rinnovato e attento da parte dei donatori è dunque presente e deve trovare adeguata collocazione nella propria agenda.
La stessa partecipazione alla missione di osservazione elettorale è indice dell'importanza che l'UE assegna alla Tanzania e ai rapporti economici con questo paese. Proprio per questo purtroppo la missione ha assunto il sapore un po' ambiguo di semplice legittimazione di un utile status quo. Il ruolo di monitoraggio dell'UE è stato indebolito dalla non partecipazione alla missione di osservazione a Zanzibar, la regione dove maggiori erano le tensioni e i problemi. Al tempo stesso, non porre adeguata attenzione alle questioni dello sviluppo, della povertà, di un'equa trasformazione economica e alle istanze religiose e localistiche è sintomo di una profonda miopia. Molti segnali indicano che si stanno rafforzando proprio quelle contrapposizioni che, col senno di poi, diventano magari gli integralismi da combattere domani.

Corrado Tornimbeni e Mario Zamponi hanno partecipato alla missione di osservazione elettorale dell'UE in Tanzania

(17 novembre 2000)

Barbara Falchi

Ottobre 2000: **quale futuro** per Zanzibar?

Il 29 ottobre 2000 segnava un appuntamento importante nel calendario politico della Repubblica Unita di Tanzania nata nel 1964 in seguito all'unione del Tanganyika con l'arcipelago di Zanzibar.[1] È in quella data, infatti, che si sono disputate le ultime elezioni multipartitiche del paese, "solo" le seconde nella storia democratico-liberale della Repubblica e le prime senza che la *longa manus* del "Maestro" Nyerere potesse ergersi a possibile difesa dell'integrità della nazione.
Alla luce del risultato elettorale, che ha visto il partito in carica uscente riaffermarsi al potere sia sulla terraferma che sulle isole, l'articolo mira a riassumere brevemente l'andamento delle elezioni a Zanzibar,[2] per poi analizzarne le possibili conseguenze ai fini sia dell'equilibrio interno, sia della stabilità dell'Unione. In particolare, ci si chiede: il multipartitismo ha realmente attecchito nel paese, oppure ad otto

anni dalla svolta pluralista non esiste ancora un'alternativa reale e credibile all'ex-partito unico? L'Unione è stabile oppure la *Grundnorrm* (la legge alla base della federazione) necessita di essere emendata per venire incontro alle mutate esigenze dei firmatari? E se così fosse, quale sarebbe la direzione da prendere: si tratterebbe di andare verso un rafforzamento della medesima, con un'ulteriore riduzione dei margini d'autonomia di Zanzibar fino a ridurla a semplice regione amministrativa della Tanzania, oppure nella direzione opposta, che vede come uniche alternative plausibili la creazione di un terzo governo anche per la Tanzania Mainland, o la secessione delle isole dal continente? Infine, è lecito parlare di "conflitto etnico e/o religioso" per i disordini che sono in corso a Zanzibar?

Le elezioni: un "macello"

Dal punto di vista della mera competizione politica, sia a livello federale, sia a livello zanzibarita, si trattava di verificare come i vari partiti, soprattutto dell'opposizione, avrebbero affrontato la nuova sfida elettorale. Sul piano dell'Unione, ci si chiedeva se questi ultimi sarebbero stati in grado di trarre insegnamento dagli errori delle precedenti elezioni, oppure se sarebbero implosi sotto la spinta centrifuga della corruzione e delle rivalità interne. A livello federale, sostanzialmente, il problema era verificare quanto i semi del multipartitismo avessero attecchito non solo fra la popolazione (che, a suo tempo, si era espressa contro il cambiamento), ma fra i partiti stessi, continuando questi ultimi ad avere il problema della "individualizzazione", vale a dire di come affrontare un passaggio da una opposizione di principio (al monopartitismo prima, e al Chama Cha Mapinduzi - CCM - poi) ad un'effettiva opposizione d'idee (presentando dei programmi realmente nuovi e costruttivi per il paese).

A sua volta, il problema del confronto programmatico, non si è posto solo fra il CCM e l'opposizione, bensì anche all'interno dell'opposizione stessa. Dietro l'etichetta dei nomi diversi, esistono una miriade di partiti che hanno faticato a distinguersi gli uni dagli altri, riducendo ai minimi termini la possibilità di far presa sull'elettorato, e andando a parcellizzare un voto di contestazione contro lo status quo che, per guadagnare efficacia come tale, avrebbe avuto bisogno di rimanere unito.

In ambito più specificatamente insulare, il multipartitismo, seppur sancito per legge, ha continuato, invece, a tradursi in un bipolarismo spurio che continua a vedere come antagonisti il CCM e il Civic United Front (CUF); tuttavia, il confronto non poteva che nascere sulle ceneri dell'esito infelice ed incerto delle elezioni del 1995, conclusesi con la rielezione poco chiara di Salmin Amour, candidato del CCM alla presidenza di Zanzibar (sono state forti le accuse di manipolazione dei voti anche da parte degli osservatori internazionali), il boicottaggio della House of Representatives (il parlamento insulare) da parte dei deputati del CUF, le intimidazioni ai danni dei sostenitori dell'opposizione, la limitazione delle libertà individuali, la sospensione degli aiuti internazionali, e quant'altro potesse aver contribuito a far definire la situazione delineatasi come una "pericolosa impasse politica" che, oltre a rendere difficile il corso democratico della vita sulle isole, ha rischiato di avere forti ripercussioni sulla stabilità stessa dell'Unione.

Da questo punto di vista, nonostante l'Accordo firmato tra il CCM e il CUF nell'aprile del 1999, grazie alla mediazione del Segretario Generale del Commonwealth, perché si giungesse ad una normalizzazione dello scenario politico insulare, dietro la facciata "democratica" la situazione non è sembrata cambiare molto. I pochi quotidiani di divulgazione internazionale che coprono gli eventi dell'Oceano Indiano hanno continuato a parlare di arresti arbitrari e di intimidazioni perpetrate ai danni dei membri e/o dei sostenitori dell'opposizione, di interferenze nella propaganda politica, di interruzioni brutali dei congressi pubblici del CUF, di scarsa copertura giornalistica e imparziale per i programmi dell'opposizione. Conseguenza inevitabile è stata il minare piuttosto seriamente lo svolgimento libero e corretto della campagna elettorale, portando la medesima ad essere combattuta su toni aspri e violenti che poco avevano a che fare con la competizione politica e molto, invece, con la demagogia e l'istigazione alla violenza.

A conferma di quella che oramai sembra essersi tristemente affermata come una tradizione consolidata, il giorno del voto è stato il caos più completo: non tutti i seggi sono stati aperti all'orario prestabilito, in alcuni casi il materiale elettorale non è stato consegnato, la gente ha dovuto attendere ore in fila prima di poter votare, la polizia è spesso intervenuta con lacrimogeni e manganelli per disperdere gruppi di manifestanti dell'opposizione. Nei fatti, in contrasto con l'andamento tranquillo sul continente, le elezioni, che sulle isole avrebbero dovuto segnare il momento della svolta e della rivincita per l'opposizione, si sono rivelate un vero *shambles*, (un macello), secondo i giornalisti internazionali che hanno monitorato l'avvenimento.

Le conseguenze di tutto questo sono state gravi ma non nuove: per 16 collegi è stata decisa la ripetizione delle elezioni per la settimana successiva; gli osservatori internazionali in loco si sono rifiutati di riconoscere come legittimo l'esito elettorale, mentre l'opposizione, come a sancire l'illegalità del processo nel suo complesso, si è rifiutata di competere nelle elezioni indette per i 16 collegi in cui erano state sospesei, siglando, in un certo qual modo, il suo secondo suicidio politico consecutivo in cinque anni, dopo che nel 1995, sempre per protesta, aveva deciso di non partecipare

ai lavori parlamentari.
Martedì 8 novembre, infine, dopo dieci giorni di incertezza e caos, la Commissione Elettorale di Zanzibar (ZEC), l'organo *superpartes* incaricato di monitorare la correttezza della procedure di voto, ha annunciato anche sulle isole l'affermazione del partito in carica uscente, CCM, grazie ad uno scarto di voti piuttosto netto sul rivale, il CUF.[3]
Ora, nonostante l'impegno del nuovo Presidente di garantire l'unità ed il benessere per/di tutti gli zanzibariti, indipendentemente dalla fede politica e dalla provenienza geografica, quello che si prospetta per il futuro sembra essere il più grigio degli scenari politici immaginabili. Nei fatti, nonostante siano trascorsi cinque anni dalle precedenti elezioni e dal caos che ne è seguito, la cronaca sembra ricalcare pedissequamente gli avvenimenti del passato, lasciando poca speranza all'ottimismo ed avallando la sensazione che il pluralismo si sia tradotto esclusivamente nell'aumento del numero dei partiti politici, ma non nella libera accettazione delle regole elettorali e dell'alternanza.
Su questa linea, altre due considerazioni si impongono: da un lato, il ritiro degli osservatori dalle isole fa pensare che molto difficilmente gli aiuti finanziari internazionali, a suo tempo sospesi per fare pressioni sul governo e necessari per sostenere la crescita del paese, saranno nuovamente erogati; dall'altro, l'andamento irregolare delle elezioni, le accuse di brogli ed il mancato riconoscimento dell'esito ufficiale da parte dell'opposizione, continuano a erodere il margine di legittimità del governo, lasciando poche speranze che si risolvano i problemi che attanagliano Zanzibar sin dai tempi della creazione della Repubblica Unita di Tanzania ed acutizzatisi con la liberalizzazione e in particolare i criteri di definizione della nazionalità zanzibarita e del ruolo delle isole all'interno dell'Unione.

All'origine del conflitto
Sulle isole, il multipartitismo ha significato sin da subito il confronto fra soli due partiti, il CCM e il CUF,[4] il primo da leggersi come il partito unico "uscente", il secondo da intendersi come espressione delle rivendicazioni pembane.
A Zanzibar, durante la prima campagna elettorale del 1995, dopo anni di dominio incontrastato del Chama Cha Mapinduzi (e dell'Afro-Shirazi Party fra il 1964 ed il 1977), una buona parte della popolazione sembra realmente nutrire il bisogno di un cambiamento al vertice, per cui la competizione per la conquista dell'elettorato è reale. Sotto questo aspetto, le uniche speranze di vittoria per il CCM sembrano riposare sulle capacità della leadership isolana di saper elevare il partito a rappresentanza degli zanzibariti, distinguendosi, così facendo, dalla dirigenza continentale. Come era avvenuto sul continente, anche sulle isole il CCM deve abbandonare il suo ruolo d'apparato per tornare ad essere partito dei cittadini. E come sul continente il CCM si stava erigendo a simbolo dell'unità nazionale, principale eredità di trent'anni d'ujamaa, così i dirigenti del CCM sulle isole si pongono a difensori del glorioso passato rivoluzionario, evento storico fondante che nella mitologia zanzibarita ha consentito la liberazione dai coloni. Per screditare il supposto legame diretto fra TANU (Tanganyika African National Union) e CCM, si riesuma un rapporto diretto di discendenza fra ASP e CCM, ponendosi, quest'ultimo, come il principale, nonché legittimo, erede delle acquisizioni del primo.
Anche il CUF, come il CCM, per fare presa sull'elettorato cerca di fare leva sui sentimenti nazionalistici degli zanzibariti e sulla conseguente necessità che la popolazione insulare dovrebbe nutrire di essere rappresentata da un partito realmente locale ed al tempo stesso nazionale. Tuttavia, per legittimarsi, pur puntando sulla stessa politica del CCM (il nazionalismo), i tasti premuti per fare breccia nel cuore dell'elettorato sono diversi. I dirigenti del CUF vanno oltre l'episodio "fondante" della rivoluzione ed insistono, invece, su una supposta e più profonda specificità culturale e sociale delle isole, espressione a sua volta di una "particolare" unità culturale degli zanzibariti da giocare, in quanto tale, per avanzare rivendicazioni contro la più ampia, e da questa prospettiva anche diversa, omogeneità culturale dei continentali.
L'islam, da ultimo, essendo uno degli elementi assunti a fondamento della specificità culturale zanzibarita, costituisce anche uno degli argomenti portanti del CUF. Lontano dal costituire un appello di stampo fondamentalista, o un inno alla rivolta sociale che raduni tutti "i fratelli musulmani" per fare fronte comune contro il declino morale apportato dalla modernità, il partito pone l'accento sulla religione nella sua accezione di fattore unificante e al tempo stesso discriminante per tutti gli zanzibariti. In quanto tale, sembrerebbe essere il modo più efficace per estendere la propria presa sociale da Pemba, roccaforte del CUF, anche ad Unguja. Finita l'era delle grandi ideologie di riferimento (come il socialismo o il marxismo) e data la natura multietnica della popolazione, l'appello all'islam costituisce la strategia "trasversale" per superare le divisioni di razza, di gruppo e di classe che altrimenti parcellizzerebbero l'elettorato, privando di forza le rivendicazioni del partito. In sostanza, mentre per il CCM è lecito parlare dell'esistenza di un filo rosso con l'ASP, allo stesso modo si può supporre che la strategia del CUF, a trent'anni di distanza, riproponga in chiave più moderna e rielaborata la stessa strategia dello ZNP (Zanzibar Nationalist Party): avendo entrambi le proprie basi di maggior supporto a Pemba, vale a dire sull'isola dove, a suo tempo, si era meglio realizzata l'integrazione arabo-africana, l'appello religioso, piuttosto che meramente politico, deve servire a bypassare, oggi come allora, quelle differenze di classe che, ricalcando molto pericolosamente anche quelle etniche, finirebbero altrimenti con l'essere facilmente strumentalizzabili.
Analizzando globalmente il fenomeno, questa ricerca di proseliti fra l'elettorato significa anche mettere in atto una politica del recupero del passato che, poggiando sui sentimenti nazionalisti degli zanzibariti, finisce con l'operare una sostanziale differenziazione fra le isole ed il continente. Al tempo stesso, tuttavia, la medesima politica innesca anche un'altra "pericolosa" distinzione all'interno dell'elettorato zanzibarita, riportando, per così dire, in auge le "divisioni del passato". Data, infatti, la gravità della situazione economica, e dato il crescente scarto esistente fra i pochi ricchi e i tanti poveri, per il CCM, come a suo tempo lo fu per l'ASP, premere sui sentimenti nazionalistici degli zanzibariti significa ergersi a portavoce dei diseredati e della piccola gente (Walalahoi) d'origine africana.
Da questa prospettiva, si può rilevare come con l'avvio dei vari processi di liberalizzazione si sia anche assistito ad un fenomeno più o meno spontaneo di ri-sovrapposizione delle differenze: le divisioni di classe hanno finito col ricalcare anche quelle geografiche e "di razza", mentre stanno riprendendo corpo quelle che erano le divisioni fra Unguja (favorevole all'ASP) e Pemba (una volta favorevole a ZNP e ZPPP

(Zanzibar and Pemba People's Party) ed ora favorevole al CUF), queste ultime due sempre più inclini ad affermarsi nella lotta partitica regionale come entità politiche distinte, piuttosto che come un tutt'uno omogeneo (e, nei vari discorsi propagandistici, il ripetuto utilizzo da parte dei politici proprio dei nomi ancestrali delle singole isole - Pemba ed Unguja - piuttosto che di quello "complessivo" dell'arcipelago - Zanzibar - contribuisce a conferire una legittimazione simbolica alla presupposta necessità di dare una degna rappresentanza ad ogni singola specificità).
In conclusione, nonostante i vincoli costituzionali, che impedirebbero la nascita di partiti localistici così come la rievocazione di movimenti precedenti la creazione del CCM, l'impressione è che comunque sia lecito supporre un legame "di parentela" fra i partiti di ieri e di oggi, e ad apparire innegabile sembrerebbe essere la tendenza dei politici, molti dei quali sulla scena da più di trent'anni, a sfruttare demagogicamente le paure del passato per raccogliere facili consensi, soprattutto se incapaci di dare forma e sostanza a nuovi programmi d'azione. Quando ad essere "rispolverati" sono vecchi slogan o vecchie "etichette", non si tratta, pertanto, del risveglio di presunti odi atavici, quanto, piuttosto, della scelta consapevole e razionale di una strategia politica che, in questo contesto multietnico ed economicamente frammentato, gli strateghi ritengono essere la più proficua ed efficace.[5]

Evoluzione e mutamenti dell'Unione

Con i cambiamenti in corso, anche la natura della Repubblica Unita sembra dover trovare una nuova legittimazione. Nyerere e Karume, una volta firmatari degli Atti dell'Unione, non sono più i presidenti in carica e ad essere mutate, oltre che le condizioni interne, sono anche i presupposti internazionali che, a suo tempo, potevano avere influenzato la ratifica dell'accordo: guerra fredda, paura per la diffusione del comunismo, pressioni statunitensi, calcoli geopolitici e forte spinta al regionalismo. Inoltre, con il processo di apertura e cosiddetta "democratizzazione" in atto, è contraddittorio come un fatto così importante come il federarsi fosse stato compiuto senza che su di esso si richiedesse l'intervento, o quantomeno il parere, delle popolazioni coinvolte (quella zanzibarita e quella tanganicana) ed un rimedio andava forse posto a questo "errore". Tuttavia, nonostante tutte queste giuste motivazioni, il futuro dell'Unione non può che costituire un tema caldo durante la campagna elettorale, data anche, e soprattutto, la sopracitata incapacità dell'opposizione a sapersi dotare di programmi concreti ed il correlato ricorso a temi dal forte appello emotivo nel tentativo di conseguire "facili", o supposti tali, consensi fra la popolazione.
In questo contesto, a contrapporsi sono i sostenitori di quella che definirei la posizione "conservatrice", favorevoli al mantenimento dello status quo, quelli della posizione "progressista", favorevoli ad una revisione dei termini della federazione, ed, infine, quelli della posizione "riduttivista", favorevoli ad un declassamento dell'arcipelago al semplice rango di provincia. All'interno della posizione "progressista" è possibile, a sua volta, distinguere un punto di vista continentale ed uno zanzibarita, anche se, alla fine, la conclusione a cui entrambi giungono è la medesima: maggiore autonomia interna per Zanzibar che si rifletta in una parallela minore influenza dei politici isolani sul corso della politica continentale.
L'opposizione continentale attacca la sovra-rappresentanza di cui godono gli zanzibariti in seno alle istituzioni dell'Unione (parlamento e governo *in primis*) e la conseguente possibilità che questi hanno d'influenzare la politica tanganicana, mentre, in contrasto, gli zanzibariti sono i primi ad essere gelosi della salvaguardia dei loro "interessi nazionali", potendo gestire in maniera pressoché indipendente gli affari domestici (ed internazionali, data l'attualità dell'episodio dell'OCI).[6] Ciò che i *mainlander* rivendicano, dunque, è una modifica della struttura federale dell'Unione: si deve istituire un governo "autonomo" per l'ex-Tanganyika, per conferire pariteticità ai rappresentanti di quest'ultimo nel confronto con gli zanzibariti, dato che in questo modo è percepito il rapporto con gli isolani. Alla soglia delle elezioni, la carta autonomista, se non addirittura separatista, "cambia di mano" ed in questa fase (rispetto agli anni '80) finisce col ritorcersi contro gli zanzibariti: per aumentare il loro margine di manovra sono, infatti, i *mainlander* dell'opposizione a farne ora un proprio cavallo di battaglia. D'altro canto, la posizione dell'arcipelago al riguardo sembrerebbe essere cambiata: con la liberalizzazione economica e la relativa crescita degli scambi commerciali anche con il continente, il CCM zanzibarita ed il CUF non hanno più alcun interesse economico, sebbene forse ancora qualcuno politico, a rompere con il continente. Con l'apertura delle frontiere, e la volontà di fare di Zanzibar un porto franco nell'Oceano Indiano, il rinato dinamismo commerciale delle famiglie locali ha bisogno di un mercato più ampio di quello che potrebbe offrire l'arcipelago una volta indipendente. Tuttavia, quasi in coerenza con i precetti della più pura "ragion di stato", le giustificazioni economiche dell'Unione non si traducono nella disponibilità a negoziare il margine d'autonomia politica di Zanzibar, soprattutto se l'intenzione dovesse essere quella di ridurlo.
Alla luce dei fatti emersi, sembrerebbe lecito parlare di una doppia linea di divisione che taglia trasversalmente sia l'Unione, sia l'arcipelago di Zanzibar, contrapponendo fra loro, in primo luogo, l'ex-Tanganyika con Zanzibar, e, in secondo luogo, l'isola d'Unguja con quella di Pemba.
Proiettando la situazione descritta su una sorta d'immaginario diagramma cartesiano, potremmo distinguere sui suoi due assi (quello federale e quello zanzibarita) le dinamiche evidenziate dai soggetti finora presi in considerazione (l'Unione nel suo complesso e Zanzibar). Da questo punto di vista, sull'asse federale riscontriamo una divisione fra il continente e le isole che si rispecchia nella messa in discussione della forma federale, ora e soprattutto, da parte dell'opposizione continentale, anche se, in passato (come è accaduto di nuovo dopo le elezioni del 1995), il referendum autonomista era stata una rivendicazione avanzata dall'opposizione isolana.
Sull'asse zanzibarita, invece, riscontriamo una divisione fra le due isole gemelle: l'apparente monoliticità dell'arcipelago, prima tenuta come tale sull'asse federale, si riframmenta in un mosaico di differenze. Queste ultime, incarnate soprattutto dall'antagonismo fra Unguja e Pemba, si rispecchiano, a loro volta, nella rivalità del CCM col CUF, con il secondo a più tempi "costretto" a farsi interprete delle istanze autonomiste della popolazione locale, quando questa sembra diventare l'unica via intravista ai fini dell'emancipazione politica dei wapemba sulla scena politica, economica e sociale, nazional-zanzibarita.
Nel tentativo di esplicitare le possibili linee di conflitto e

divisione che tendono ad enfatizzarsi in periodo elettorale, possiamo ora provare a proiettare sugli assi federale e zanzibarita di questo immaginario diagramma cartesiano, anche le possibili ripercussioni che possono giocarvi le dinamiche religiose nel confronto fra musulmani e non, per raccogliere lo spunto di chi vede nei tentativi di destabilizzare l'Unione possibili interferenze fondamentaliste.
In particolare, si può notare come, sull'asse federale, essendo palesemente più evidente la contrapposizione numerica fra i continentali (cristiani) ed i musulmani (zanzibariti), la carta del fondamentalismo, nonostante quest'ultimo sia più plausibile come fenomeno destabilizzante in seno alla Tanzania Mainland, possa essere giocata sul piano dell'Unione come prova "inconfutabile" delle velleità autonomiste/secessioniste delle isole. E a farsi carico di questa tentazione sobillatrice possono essere molteplici attori, come i nazionalisti tanganicani "intransigenti" (desiderosi di scollarsi di dosso il peso degli isolani e degli stranieri in generale), il governo insulare (alla ricerca di una legittimazione per adottare misure repressive contro chi si supponga sia una minaccia per l'Unione, cioè l'opposizione), o gli estremisti zanzibariti (solitamente costituiti da emarginati che hanno nel fondamentalismo l'unica via per l'emancipazione).
Sull'asse zanzibarita, invece, il pericoloso mosaico di differenze (sociali, geografiche, politiche, etniche), che contraddistingue le isole e che costituisce una minaccia per la stabilità delle stesse, può essere "simbolicamente" ricompattato proprio grazie al ruolo socializzante dell'islam e alla sua azione "generatrice d'identità" (laddove le differenze economiche, geografiche ed "etniche" fanno da deterrente, si può sostenere che l'islam faccia da collante). È così, che questo fenomeno si trova ad agire sul piano psicologico, culturale, sociale e politico degli individui, non significando, necessariamente, una crescita delle rivendicazioni secessioniste, bensì anche un solo, ma importante, aumento del potere di contrattazione delle isole nei confronti del continente, sulla base di quello che può finire con l'essere un particolarismo culturale non negoziabile: l'islamicità alla base delle zanzibarità.

Conclusioni

Nonostante la Repubblica Unita di Tanzania sembri essere una nazione relativamente stabile, il multipartitismo non sembra avere realmente attecchito nel paese, mancando un'alternativa credibile al CCM. Diverso sembra essere il discorso per Zanzibar. Tuttavia, finché il confronto fra CUF e CCM si arena sul terreno della demagogia stimolando facili e pericolosi antagonismi "etnici" fra gli abitanti di Pemba e di Unguja, piuttosto che la ricerca di politiche costruttive per il paese, c'è poca speranza che l'alternanza trovi facile corso e che la democrazia si accompagni al pluralismo. Infine, per ciò che concerne lo statuto dell'Unione, è chiaro che le regole che ne stanno alla base andrebbero rinegoziate, tuttavia, nessuno dei due partner sembra al momento disposto a rinunciare ad una propria fetta di potere.

Barbara Falchi è laureata in Storia e Istituzioni del Medio Oriente presso la Facoltà di Scienze Politiche di Bologna

(20 novembre 2000)

Note:

1- L'arcipelago zanzibarita è formato da un insieme di isolette, le più famose e grandi delle quali sono le cosiddette isole "gemelle" di Unguja (sede della capitale ed essa stessa nota col nome di Zanzibar) e Pemba.
2- Mentre i "continentali" hanno dovuto scegliere presidente e parlamento esclusivamente per la Repubblica Unita, gli zanzibariti, dato lo statuto di semi-autonomia di cui gode Zanzibar all'interno della Tanzania, hanno dovuto eleggere, oltre agli organi federali, anche il presidente, i membri della Camera dei rappresentanti e i consiglieri municipali delle isole.
3- Su un totale di 370.095 voli validi (a fronte di un elettorato attivo di 450.000 individui), Amani Abeid Karume ha guadagnato sul rivale alle presidenziali, Seif Shariff Hamad, il 67% dei voti, mentre il CCM ha vinto 34 dei 50 seggi parlamentari disponibili.
4- Questo partito, fondamentale nell'evoluzione delle rivendicazioni zanzibarite nel contesto dell'Unione, vede la luce nel settembre del 1992, per essere ufficialmente legalizzato il 21 gennaio del 1993. Di fatto, in vista della legge che impone il vincolo della portata nazionale per ciascun partito nascente, il CUF si presenta più come un'alleanza tattico-elettorale di due formazioni, una continentale ed una isolana, precedentemente distinte. Si tratta del Chama cha Wananchi (il Partito dei Cittadini), diretto, per l'appunto, dal continentale Mapalala, e del Kamahuru (Kamati ya Mageuzi Huru), a sua volta diretto dal pembano Hamad, insieme a Shabaan Mloo e Yusuf Mgeni. Dal punto di vista formale, l'ideologia fondante del CUF è quella dell'*Utajirisho*, dottrina nata dalla combinazione delle ideologie capitalista e socialista, una volta che, negli intenti degli ideatori, ne sono stati epurati i vizi ed assorbiti i pregi. Partito decisamente minoritario sul continente, il CUF a Zanzibar costituisce decisamente una minaccia seria per le ambizioni di potere del CCM. Ideologicamente, le differenze fra i due partiti non sembrano notevoli; al più, il CUF ritiene che in passato delle ingiustizie siano state perpetrate ai danni dei proprietari terrieri, e che ad esse si debba porre rimedio. Inoltre, i suoi sostenitori vorrebbero che si intrattenessero relazioni più strette, da tradursi in possibili investimenti, con l'Oman ed il mondo arabo in generale, tuttavia, questa propensione "oltre l'Oceano Indiano" non deve tradursi nella rottura dell'Unione. Riguardo a quest'ultimo argomento, per quanto il CUF cerchi di fare leva sul nazionalismo zanzibarita, la secessione non sembra essere un suo obiettivo. Al contrario, rimanere nell'Unione è per il CUF importante, sebbene sia sua intenzione negoziare un più ampio margine di manovra per le isole, magari grazie ad una modifica dello statuto federale, da tradursi in una tripartizione dell'attuale sistema di governo.
5- In questa prospettiva è perfettamente coerente anche la scelta degli attuali candidati alle presidenziali. Per il CCM, fallito il tentativo di ricandidare Salmi Amour per la terza volta consecutiva emendando la costituzione, la scelta è caduta su Amani Abeid Karume, uomo apparentemente nuovo, ma dal nome con un forte significato evocativo e simbolico, essendo il figlio di Abeid Karume, il "Padre della Rivoluzione". Per ciò che concerne il CUF, invece, si ripropone la candidatura Seif Shariff Hamad, Segretario generale del partito, nonché vincitore simbolico delle elezioni del 1995, come a voler rivendicare la legittimità del suo accesso alla carica, nonché il diritto ad avere ciò che in passato gli era stato negato esclusivamente con la truffa.
6- Nel 1993 Zanzibar aderisce "incostituzionalmente" all'Organizzazione della conferenza islamica suscitando le ire di alcuni parlamentari continentali che, per protesta, avanzeranno una mozione passata alla cronaca come "Mozione G55", in cui si rivendica la creazione di un terzo governo per il continente da affiancarsi a quelli già esistenti di Zanzibar e dell'Unione.

Christof Hartmann

cronacheafrica

La Côte d'Ivoire n'est plus la Côte d'Ivoire. Una **lettura dei cambiamenti** in Costa d'Avorio

Un anno fa, nel novembre del '99, la Costa d'Avorio sembrava essere entrata in una situazione di stallo. Dopo il lungo "regno" del presidente Houphouët-Boigny, il suo successore Henri K. Bedié aveva portato il paese - conosciuto fino ad allora per la sua stabilità politica e la prosperità economica - a un degrado continuo senza che si intravedesse alcuna via d'uscita. A Bedié mancavano la lucidità politica e il carisma del suo predecessore e dopo sei anni alla guida del paese pochi credevano ancora nella sua capacità di «rimettere la nave sulla rotta giusta» (cfr. *L'elefante dai piedi d'argilla* in «afriche e orienti», n. 4/99). A un anno di distanza, lo scenario politico si è trasformato completamente. Mentre il 2000 sembrava finire sulle cronache come l'*annus horribilis*, l'esito sorprendente delle elezioni presidenziali dell'ottobre scorso consente di vedere le prospettive immediate in una luce più positiva.

Tutto comincia con il colpo di stato di Natale 1999 che sorprende il paese e gli osservatori esterni. La popolazione reagisce in modo positivo al rovescio del regime. Nella capitale Abidjan il leader del putsch, il generale Robert Guëi, viene soprannominato *Père Noël* (Babbo Natale). Il nuovo governo militare di Guëi sospende la costituzione e le istituzioni politiche, ma lascia partire il presidente Bedié per l'esilio. Per l'opposizione l'ora sembra suonata, dopo anni di lotta piuttosto inconcludente per la democratizzazione del sistema politico. Le sue diverse componenti e i vari attori della società civile, infatti, vengono chiamati a partecipare alla discussione sulla rifondazione di un nuovo ordine politico. Il ricambio del personale nei ministeri e nell'amministrazione è considerevole. Però, nonostante l'impegno del governo di restituire il potere a un governo eletto entro la fine dell'anno, Guëi e i suoi compagni rimangono il centro assoluto del potere politico.

Nei mesi seguenti due tendenze di massima importanza vengono alla luce: la riconfigurazione delle alleanze politiche dopo la caduta del Parti démocratique de la Côte d'Ivoire (PDCI) e la politicizzazione del governo militare che fa seguito alla forte pressione sociale e etnica. L'opposizione, fino a quel momento unita nella lotta contro il potere assoluto del PDCI, si divide infatti velocemente. Il Front Populaire Ivoirien (FPI) sotto la guida del suo leader storico Laurent Gbagbo aveva già avviato trattative con il PDCI durante tutto il 1999 sulla riforma della legge elettorale e la liberazione dei prigionieri politici, al contrario dell'altro grande partito dell'opposizione, il Rassemblement des Républicains (RDR) di Alassane Ouattara, temuto avversario di Bedié per i suoi eccellenti contatti all'estero e la sua popolarità presso le etnie del nord, ma marginalizzato da Bedié dai tempi di Houphouët-Boigny, quando Ouattara era Primo ministro e Bedié Presidente del parlamento. Durante le discussioni nelle vari commissioni costituzionali si profila l'alleanza fra FPI e PDCI con lo scopo di escludere il RDR e Ouattara dalla corsa al potere.

Bedié, insicuro delle sue *chance* in una competizione aperta con Ouattara, aveva cambiato la legge elettorale - addirittura era stata inserita nella costituzione la norma che tutti i candidati nelle elezioni nazionali dovevano dimostrare di avere padri e madri nati in Costa d'Avorio - per rendere impossibile la minaccia Ouattara che presumibilmente ha una madre nata sul territorio che oggi si chiama Burkina Faso. Questa invenzione di politica costituzionale (*ivoirité*) aveva causato forti contestazioni e ora veniva sancita anche dalla nuova costituzione, con l'approvazione del FPI. Benché

Ouattara avesse tutto da perdere, al fine di non mettere in crisi la transizione, si sentì obbligato a chiedere ai suoi sostenitori di votare per la nuova costituzione. Il referendum del 23 luglio 2000 quindi dava una legittimità democratica alle clausole fortemente contestate da Ouattara e dal RDR.
Allo stesso tempo il governo militare riconsiderava la sua posizione: se fino a quel momento era considerato come uno strumento per offrire il potere a Ouattara, man mano scopriva i suoi interessi istituzionali e politici. Ma i tre maggiori partiti politici, ben radicati sul terreno, non lasciavano molto spazio a questi nuovi attori politici. Guëi, bocciato dal PDCI che si rifiutava di sostenerlo come candidato per le elezioni presidenziali, si dichiarava candidato indipendente e cercava di controllare il processo elettorale dalla sede del governo. Con il passare del tempo, però, la sua posizione veniva contestata non solo dal RDR (il FPI continuava a partecipare al governo militare), ma dai militari stessi. Un primo tentativo di ribellione militare in luglio mostrava la fragilità della sua legittimità anche se, molto probabilmente, si trattava di rivendicazioni sul piano materiale e non strettamente politico.
Con l'avvicinarsi delle elezioni la situazione peggiorava. La tanto attesa decisione della Corte Suprema sull'ammissione delle 19 candidature per la presidenza veniva dilazionata. Un presunto attentato a Guëi nel mese di settembre - seguito dal licenziamento di due generali, numero due e tre del regime, entrambi provenienti dal nord - e presunti tentativi di sequestro di politici del RDR avvelenavano ulteriormente l'atmosfera politica. Il 6 ottobre, la Corte non ammetteva ben 14 dei 19 candidati, fra i quali Ouattara e i candidati del PDCI; fra gli ammessi Gbagbo e Guei. Dopo una dichiarazione con la quale Ouattara invitava i suoi aderenti a rimanere calmi, il temuto scoppio di violenza non ha luogo a Abidjan.
Successivamente, quando, durante lo scrutinio dei voti si profila una netta vittoria di Gbagbo (con forte astensionismo nel nord), il capo del governo interrompe brutalmente le attività della commissione indipendente per le elezioni e si fa dichiarare vincitore dal ministro dell'Interno. Questa stupida e lampante frode elettorale fa alla fine esplodere la situazione. Gbagbo chiede ai suoi sostenitori di scendere in piazza e il giorno seguente l'esercito si allinea con i manifestanti. Guëi deve abbandonare la capitale, e dopo la fine dello spoglio dei voti Gbagbo si fa dichiarare primo presidente della seconda repubblica. Durante queste *journées folles* a Abidjan si registrano alcuni attacchi contro i *nordistes* (dioula); fra questi un'esecuzione di massa scoperta all'indomani della investitura di Gbagbo. Non si tratta di violenza fra sostenitori di Gbagbo e Guëi, ma del risultato della crescente xenofobia contro presunti sostenitori di Ouattara e commessi molto probabilmente da forze di gendarmeria sotto controllo del nuovo eletto presidente Gbagbo. Una commissione di investigazione viene nominata immediatamente, così come il nuovo governo, quasi totalmente composto da forze del FPI che fa di tutto per consolidare il nuovo regime politico. Il RDR e il PDCI, esclusi dalla corsa presidenziale, aspettano le elezioni parlamentari del 10 dicembre per valutare le strategie politiche nei confronti del governo di Gbagbo.
In retrospettiva Gbagbo e il suo partito non hanno commesso errori durante il difficile passaggio del governo militare. Erano i beneficiari principali di una legge elettorale che, pur non potendo celare l'imbroglio grossolano, escludeva però gli avversari più pericolosi. Dopo la disfatta del 1990 e il sacrificio del 1995, quando Gbagbo all'ultimo minuto aveva ritirato la sua candidatura per salvare l'unità dell'opposizione, il leader del FPI si metteva dalla parte dei legalisti che non vedevano alcun problema in una norma che poteva teoricamente escludere tutti i candidati, se solo le regole fossero state applicate alla lettera. La rivoluzione popolare ha salvato in modo piuttosto bizzarro la facciata costituzionale della seconda repubblica. Rimane da vedere se la costruzione di un nuovo ordine democratico soffrirà di questo difetto di nascita.
Ouattara rimane, secondo le interpretazioni, la *bête noire* o il personaggio tragico della storia della Costa d'Avorio degli anni '90. Nominato Primo ministro nel maggio '90 Ouattara ha dovuto accettare dal 1993 (anno della morte di Houphouët-Boigny) di non poter arrivare ai vertici dello stato. La sua trasformazione da tecnocrate della Banca Mondiale a politico abile è stata resa possibile dalle elite musulmane del nord le quali, minacciate di marginalizzazione sotto Bedié, lo scoprono come rappresentante insospettabile delle loro ambizioni. La sua investitura è stata la causa principale della radicalizzazione della *ivoirité* da parte del PDCI e di Bedié. La rapidità dell'alleanza fra PDCI e FPI all'inizio del 2000 ha evidenziato, d'altra parte, che un candidato dei *nordistes*, nonostante il profilo cosmopolita di Ouattara, è rifiutato dalla maggioranza della classe politica e probabilmente anche dalla popolazione ivoriana.
L'estero ha avuto poco peso sulle questioni interne ad Abidjan. L'uscita di scena di Bedié certamente è stata possibile perché la Francia faceva capire di non essere intenzionata a salvare un regime non difeso da nessuno. Guëi non era certamente "scelto" da Parigi che sembra perdere completamente il controllo della situazione. Quando il governo francese, dopo il referendum, avvertiva la Costa d'Avorio di non escludere i principali candidati dalla competizione, violente manifestazioni anti-francesi si svolgevano a Abidjan. L'OUA, che più tardi inviava una delegazione di sette capi di stato ad Abidjan, si vedeva negato qualsiasi ruolo di mediatore.
Il nuovo capo di stato eredita un compito arduo. Il controllo politico sembra la cosa piú gestibile sempre che le elezioni parlamentari si svolgano in condizioni soddisfacenti e non finiscano in una disfatta del FPI. La situazione economica invece richiede una svolta energica che prepari il paese a qualche verità scomoda. I bassi prezzi del cacao e la fuga degli investitori stranieri hanno prodotto una situazione disastrosa. Resta da sperare che il nuovo governo convinca i donatori internazionali, assenti dal 1999, a riprendere le loro attività.

Christof Hartmann è ricercatore presso l'Istituto di Studi sullo sviluppo e le politiche di sviluppo, Università di Bochum, Germania

(19 novembre 2000)

Vittorio Cristofoli

cronacheafrica

Il Burkina Faso tra **minacce di sanzioni internazionali** e rottura della **pace sociale**: tempi duri per Blaise Compaoré?

Antefatto: il rapporto al Segretario generale delle Nazioni Unite del 10 marzo 2000

La pubblicazione, il 10 marzo 2000, del Rapporto finale del Comitato di esperti delle Nazioni unite sulle violazioni delle sanzioni contro l'UNITA[1] ha suscitato vasta eco nell'opinione pubblica internazionale. Non poteva essere altrimenti, vista la gravità delle violazioni accertate nonché la statura dei personaggi personalmente implicati nell'aiutare la ribellione angolana a eludere l'embargo sull'importazione di armi e rifornimenti, sulla mobilità dei suoi dirigenti e del suo personale e, soprattutto, sulla vendita dei diamanti prodotti all'interno delle zone da essa controllate. Oltre alla messa in causa di paesi dell'ex blocco orientale (Ucraina, Bulgaria, Russia e Bielorussia), di cittadini sudafricani e zambiani e delle autorità ruandesi, sono stati esplicitamente fatti i nomi del defunto presidente zairese Mobutu Sese Seko, del deposto presidente congolese Pascal Lissouba e del suo primo ministro Joachim Yhombi Opango, del presidente togolese Gnassingbé Eyadema e del presidente del Burkina Faso Blaise Compaoré.

Il diretto coinvolgimento di quest'ultimo ha destato una certa sorpresa. Il Burkina Faso è uno dei paesi più poveri al mondo[2] nonché fra i maggiormente dipendenti dall'aiuto internazionale. Il taciturno ed enigmatico Compaoré, giunto al potere nel 1987 con il sanguinoso putsch che ha tragicamente posto fine all'esperienza rivoluzionaria di Thomas Sankara, si è sempre preoccupato di mantenere un basso profilo, dando di sé e del paese un'immagine frugale e pragmatica, moderatamente riformista, dalla gestione rigorosa e strettamente osservante degli impegni assunti con le autorità finanziarie internazionali. A dare lustro a tale immagine, sapientemente curata anche attraverso il ricorso ad esperti internazionali, contribuivano inoltre l'organizzazione nella capitale Ouagadougou di eventi di prestigio come il vertice Francia-Africa del 1996, la Coppa d'Africa delle Nazioni di calcio del 1998 o gli ormai tradizionali appuntamenti del Festival del Cinema Africano (FESPACO) e del Salone Internazionale dell'Artigianato (SIAO). L'ascesa, nel luglio 1998, alla carica di presidente dell'Organizzazione dell'unità africana (OUA) sembrava infine segnare la definitiva consacrazione di Compaoré a leader di statura regionale, punto di riferimento obbligato per ogni iniziativa volta a risolvere i più importanti conflitti regionali.

È quindi risultato abbastanza sorprendente apprendere i fatti precisamente dettagliati dalla Commissione d'inchiesta ONU, che nel suo rapporto definisce la capitale Ouagadougou un «porto particolarmente sicuro per le transazioni tra l'UNITA e i trafficanti di diamanti basati ad Anversa»[3] e considera Compaoré «come il più intimo e fedele amico di Savimbi tra i leader africani».[4] Queste affermazioni vengono ulteriormente suffragate dalle testimonianze di Araujo Sakaita, uno dei figli di Savimbi, e di alcuni alti ufficiali dell'UNITA catturati dai governativi in seguito alla presa della città di Andulo. I loro racconti convergono nel descrivere il filo diretto esistente tra Compaoré e Savimbi. Quest'ultimo era solito preannunciare personalmente al presidente burkinabé l'arrivo di delegazioni commerciali dell'UNITA così che fossero tempestivamente approntati i dispositivi di sicurezza e il supporto logistico necessari alla corretta definizione delle trattative con gli acquirenti esteri. Il Burkina risultava poi essere un paese chiave per il rifornimento dei ribelli angolani in carburante e armi, queste ultime acquistate legalmente dall'est europeo per poi essere dirottate verso la loro reale destina-

zione finale. Il ruolo giocato dal paese saheliano, già da tempo ritenuto importante, sarebbe divenuto assolutamente centrale dopo la morte di Mobutu in Zaire e di Houphouët-Boigny in Costa d'Avorio.
Ed è proprio il defunto padre-padrone ivoriano, alleato storico di Savimbi, il maggior artefice di quella che, con il senno di poi, risulta essere una discreta ma apparentemente inarrestabile ascesa di Compaoré nell'ambito di quelle reti internazionali non ufficiali che storicamente influenzano gli eventi del continente, contribuendo a determinarne quel carattere di apparente incomprensibilità o irrazionalità che spesso lascia interdetti non pochi osservatori.

Genesi di una rete occulta internazionale: dal conflitto liberiano a quello sierra-leonese

Si può agevolmente affermare che il legame tra Houphouët e Compaoré venga consacrato con la morte di Thomas Sankara. L'ascesa al potere, avvenuta nel 1983, del giovane e carismatico capitano, il suo folgorante successo nel forgiare una nuova identità nazionale per l'ex Alto Volta (era stato lui stesso a cambiarne il nome in Burkina Faso, "il paese degli uomini integri"), lo strenuo perseguimento dell'autosufficienza e la sua politica fortemente ispirata a ideali rivoluzionari e panafricani risultavano intollerabili al decano dei capi di stato francofoni, ferocemente anticomunista e caparbiamente intenzionato a perpetuare quella subordinazione del bacino voltaico e delle sue popolazioni ereditata dal periodo coloniale e strettamente funzionale al modello di sviluppo dell'economia ivoriana. Una volta consumato il tragico golpe del 15 ottobre 1987, Houphouët non tarderà a dimostrare la propria riconoscenza verso Compaoré, già amico fraterno di Sankara nonché suo braccio destro, accogliendolo nel suo *entourage*. Secondo la migliore delle tradizioni dinastiche sarà egli stesso a presentargli la sua futura consorte Chantal Terrasson, membro di una delle più illustri famiglie franco-ivoriane.
Lo scoppio della guerra civile in Liberia fornisce alla nuova alleanza un decisivo banco di prova. Il colpo di stato messo in atto nel 1980 da un gruppo di sottufficiali comandato da Samuel Doe ha tragicamente decapitato l'élite di origine afro-americana, portando fra l'altro alla barbara uccisione del presidente William Tolbert. Questi era legato da amicizia e alleanza con Houphouët, e il figlio Adolphus Benedict, anch'egli ucciso dai golpisti, ne aveva sposato una figliastra. L'ora della resa dei conti scatta il 24 dicembre 1989, quando la Costa d'Avorio è la base di partenza dell'attacco sferrato dal National Patriotic Front of Liberia (NPFL) di Charles Taylor.
Sin dal primo momento, pur smentendolo ufficialmente, Compaoré fornisce a Taylor asilo e appoggio militare. L'apertura di un fronte di guerra in Liberia trova lui e Houphouët pienamente concordi. La crisi scatenata dal crollo dei prezzi internazionali del caffè comincia ad avere effetti catastrofici per entrambi i paesi. In Costa d'Avorio il crollo della rendita sulle esportazioni manda in corto circuito i meccanismi di ridistribuzione creati dopo l'indipendenza e su cui si fonda l'intera economia nazionale, e il malessere sociale che ne consegue produce un clima di sempre più aperta xenofobia nei confronti degli immigranti burkinabé. Questi rappresentano a loro volta circa il 25% della popolazione, nonché l'insostituibile motore sia dell'economia di piantagione ivoriana che dell'economia burkinabé, fortemente dipendente dalle loro rimesse monetarie. Per Houphouët e Compaoré, spostare l'attenzione sul conflitto liberiano significa quindi innanzitutto allentare le tensioni sociali. La guerra può inoltre apportare alla Costa d'Avorio sostanziosi benefici economici, soprattutto grazie allo spostamento del traffico marittimo del porto di Monrovia verso quello di San Pedro. Dal canto suo, Compaoré comincia invece a spezzare un isolamento che l'assassinio di Sankara aveva ulteriormente accentuato costandogli, senza alcuna contropartita strategica, l'inimicizia del presidente ghanese Jerry Rawlings e di quello ugandese Yoweri Museveni. È in quest'ottica che, alimentati dalla retorica panafricanista, i rapporti con la Libia di Gheddafi diventano sempre più intensi.
Grazie al costante appoggio politico e militare di Costa d'Avorio, Burkina Faso e Libia, Taylor riuscirà infine ad avere il sopravvento sulle altre fazioni e a farsi eleggere presidente della Repubblica nel 1997. Quello che comunque emerge sin dalle prime fasi del conflitto è il crescente peso di Compaoré in un'alleanza di interessi non ufficiale e dai contorni sfuggenti, cementata dal comune appello a proclamati ideali radicali e anti-occidentali, pronta a sfruttare al massimo ogni situazione di conflitto per aumentare la propria forza. Ed in effetti, il passo successivo di questa rete composita sarà l'apertura di un nuovo fronte di ostilità in Sierra Leone.
Le cronologie ufficiali pongono l'inizio della guerra in Sierra Leone il 23 marzo 1991 con l'invasione del distretto di Kailahun da parte di un centinaio di uomini armati, fra dissidenti sierra-leonesi, combattenti liberiani fedeli a Charles Taylor e mercenari burkinabé, che affermano di appartenere al Revolutionary United Front (RUF) capeggiato da Foday Sankoh.[5] Sankoh è un ex sergente dell'esercito, imprigionato nel 1971 con l'accusa di aver partecipato a un tentativo di golpe ai danni del presidente Siaka Stevens. Una volta rilasciato ripara dapprima in Ghana insieme a un nucleo di universitari accusati anch'essi di attività sediziose per poi arrivare in Libia, dove insieme ai suoi compagni fonda il RUF. Nello stesso periodo anche Taylor è in Libia. È un ex funzionario dell'amministrazione di Samuel Doe, accusato di essersi appropriato di un'ingente somma di denaro e per questo recluso su richiesta liberiana in una prigione statunitense. Riesce ad evadere nel 1985 per poi fuggire anch'egli in Ghana, dove nel 1986 si mette in contatto con l'ambasciata burkinabé e viene introdotto nel circolo dei "rivoluzionari" panafricanisti. Diventato ben presto anche qui un personaggio scomodo viene più volte imprigionato e infine trova asilo, sembra per intercessione personale di Sankara, in Burkina Faso.[6] Sembra ormai accertato che un gruppo di suoi uomini, all'epoca dei fatti ospiti dei campi di addestramento dell'esercito burkinabé, abbia avuto un ruolo attivo nel golpe dell'ottobre 1987.[7] Ad ogni modo, è a ridosso di quegli eventi che egli raggiunge la Libia, dove grazie all'incontro con il RUF di Sankoh e con fuoriusciti di varie nazionalità, soprattutto ghanesi, guineani e gambiani, il NPFL assume la configurazione organizzativa che risulterà infine vincente.
Nell'aprile del 1990 il NPFL ha già assunto il controllo del 90% del territorio liberiano e stringe d'assedio la capitale Monrovia. Taylor comincia allora a volgere la propria attenzione verso la Sierra Leone. Sotto il profilo strategico egli ha interesse a minare le retrovie del contingente ECOMOG, la forza multinazionale schierata sotto l'egida della Comunità economica degli stati dell'Africa occidentale per impedire la presa di Monrovia. Inoltre, è pressato a onorare i suoi impegni con Sankoh, che sul terreno è il suo alleato più forte e carismatico. Infine, la tattica della terra bruciata messa in

atto dal NPFL per raggiungere i suoi scopi militari ha praticamente azzerato le risorse a cui attingere per il proseguimento della guerra. Diventa pertanto sempre più difficile rispettare gli impegni assunti con Gheddafi e Compaoré, mentre crescono all'interno dei ranghi malumori che rischiano di sfociare in aperto ammutinamento. Non è quindi un caso che, sin dal primo momento, l'offensiva del RUF in Sierra Leone punti più al controllo delle regioni diamantifere del paese che a conquistare con la forza il potere centrale.

L'attacco a Freetown e le accuse dei vertici ECOMOG: riflettori su Blaise Compaoré

Le vicende della guerra in Sierra Leone riempiono le cronache di atrocità che neanche la guerra civile liberiana era riuscita a raggiungere. Nel gennaio 1999 il RUF investe violentemente Freetown. L'attacco viene respinto dal contingente ECOMOG a un prezzo altissimo, pagato soprattutto dalla popolazione civile. L'orrore, stavolta documentato anche in diretta televisiva, sembra non avere limiti. I morti, i mutilati e i minorenni rapiti e ridotti in schiavitù dai ribelli per rinfoltire le proprie file si contano a migliaia. In quell'occasione i soldati nigeriani dell'ECOMOG fanno diversi prigionieri burkinabé e liberiani che durante gli interrogatori affermano di essere stati addestrati in Burkina Faso e in Libia. In marzo il comandante uscente dell'ECOMOG, il generale nigeriano Shelpidi, denuncia ufficialmente nel suo discorso di commiato le ingerenze di Libia, Burkina Faso e Liberia, implicati, a suo dire, in un vero e proprio piano di destabilizzazione dell'intera regione il cui prossimo obiettivo sarebbe la Guinea del generale Lansana Conté, nemico storico di Compaoré e Taylor.

La denuncia del generale Shelpidi giunge all'indomani delle elezioni che sanciscono, con l'ascesa alla presidenza di Olusegun Obasanjo, il ritorno della democrazia in Nigeria. La nuova amministrazione rovescia l'atteggiamento ambiguo tenuto dall'ex dittatore Sani Abacha,[8] e si fa promotrice insieme alla Guinea del ricompattamento di un fronte che contrasti a livello regionale l'asse Libia-Burkina-Liberia-RUF. Da questo momento in poi Compaoré, nonostante ogni sua precauzione, finisce sotto la luce dei riflettori ed è costretto sulla difensiva proprio nel momento della sua massima auge in qualità di presidente dell'OUA.

In realtà sono sempre di più i capi di stato della regione che guardano a lui con sospetto.[9] Ouaga 2000, il nuovo quartiere chic della capitale, è in effetti da tempo il confortevole luogo di accoglienza per un gran numero di oppositori e fuoriusciti provenienti da tutto il continente: il deposto presidente congolese Pascal Lissouba e il suo *entourage*, dirigenti del FIS algerino, capi della ribellione tuareg, transfughi del deposto regime ciadiano di Hissene Habré, ex golpisti camerunesi ecc. Taylor, Sankoh, Savimbi e il presidente ruandese Kagame sono anch'essi frequentemente annoverati nella lista degli ospiti illustri. Non è poi certo visto con favore il fatto che molti leader delle opposizioni democratiche della regione spesso trovino a Ouagadougou interlocutori attenti e un concreto appoggio materiale. Così come a suo tempo non è passato inosservato il fatto che il Burkina Faso sia stato l'unico paese a non condannare il golpe del 9 aprile 1999 costato la vita al presidente del Niger, il colonnello Ibrahim Baré Maïnassara. Sembra addirittura che le autorità burkinabé non fossero all'oscuro di quanto stava per verificarsi presso i propri vicini, visto che il Capo di stato maggiore dell'esercito nigerino era a Ouagadougou il giorno del colpo di stato e che tre ufficiali burkinabé erano partiti alla volta di Niamey allo scopo di recuperare Maïnassara e ricondurlo esule nella capitale.[10]

La fine di marzo del 1999 risulta decisiva anche nel dare i primi segnali rivelatori degli scenari emersi l'anno successivo con la pubblicazione del rapporto ONU. Sul sito ufficiale del Rassemblement Congolais pour la Democratie (RCD) vengono fatte rivelazioni su di un summit avvenuto a Ouagadougou il 25 marzo 1999 fra Compaoré, Savimbi, Lissouba e Kagame. All'ordine del giorno la concertazione strategica dell'appoggio dell'UNITA ai ruandesi nella battaglia per il centro diamantifero di Mbuji-Mayi.[11] In quegli stessi giorni avrebbe dovuto tenersi nella capitale burkinabé un vertice OUA per la pace in Congo, ma il presidente angolano Dos Santos accusa Compaoré di relazioni colpevoli con l'UNITA e chiede il boicottaggio del vertice. Il suo appello viene accolto da molti capi di stato, abbastanza da far annullare il vertice per mancanza del quorum di partecipanti previsto. Un colpo durissimo per Compaoré, che alla vigilia della scadenza del suo mandato si riteneva a un passo dalla sua definitiva consacrazione a leader di statura regionale, e già si apprestava a riscuoterne i duraturi dividendi.

La situazione interna: affare Norbert Zongo e rottura della pace sociale

I guai per Blaise Compaoré non vengono però tutti dall'estero. Il 13 dicembre del 1998 il Burkina è scosso dalla notizia del ritrovamento del cadavere del giornalista Norbert Zongo, di suo fratello e di altri due compagni in una località in aperta campagna a 100 Km dalla capitale. Direttore del giornale *L'Indépendant* e presidente dell'associazione della stampa privata burkinabé, Zongo non aveva mai lesinato gli sforzi per criticare aspramente la corruzione del regime burkinabé, di cui aveva smascherato molti affari oscuri, nonché per denunciarne il crescente ricorso alla violenza per regolare ogni dissenso interno. Nella sua ultima inchiesta si era fermamente posto l'obiettivo di chiarire le circostanze della morte di David Ouédraogo, autista personale di François Compaoré, il potente fratello del presidente. Accusato un anno prima di un furto di denaro presso il domicilio del suo principale, Ouédraogo moriva dopo un mese di torture subite sotto la custodia della guardia presidenziale senza che venisse fatto alcun ricorso alla giustizia ordinaria o che ne venisse ritrovato il cadavere. In questa, come in tutte le sue inchieste, Zongo aveva dimostrato uno zelo professionale nonché una passione civile che lo rendevano un uomo molto scomodo anche in funzione del largo seguito di cui godeva, sancito dal fatto che in un paese di poco meno di 12 milioni di abitanti il cui tasso di alfabetizzazione è del 20% il suo settimanale raggiungeva una tiratura di 25.000 copie.

L'uccisione di Zongo sembra risvegliare la coscienza del paese dal torpore in cui era piombata dopo la morte di Sankara. L'opposizione, tradizionalmente pletorica e frammentata, trova un'inedita coesione intorno al Collettivo delle organizzazioni democratiche di massa e dei partiti politici, nel quale si riconoscono 12 organizzazioni tra cui la potente centrale sindacale CGTB, i partiti dell'opposizione radicale riuniti nel Gruppo 14 febbraio (G14), il Movimento burkinabé per i diritti dell'uomo e dei popoli (MBDHP) e alcuni partiti sankaristi. Suonano a questo punto profetiche le parole dello storico Joseph Ki-Zerbo, presidente del Partito per la democrazia e il progresso (PDP) nonché fra i maggiori leader dell'opposizione radicale, che all'indomani della rielezione di

Compaoré alla presidenza della Repubblica, appena un mese prima dei fatti, afferma che: «L'inclinazione irresponsabile ad accaparrare tutto e tutti condurrà ineluttabilmente alla rivolta sociale».[12]

Il 15 dicembre sono in 15.000 ad accompagnare Zongo alla sua ultima dimora. Da quel momento si moltiplicano nel paese al motto di "*N'an laara*, *An saara*"[13] manifestazioni e scioperi di protesta, repressi brutalmente da polizia, esercito e bande armate al soldo dei maggiori esponenti dell'*establishment*. Di fronte all'inaspettata intensità della reazione popolare Compaoré è costretto ad accettare l'istituzione di una Commissione di inchiesta indipendente composta da rappresentanti dell'amministrazione e della società civile, nonché da Robert Menard, Segretario generale di Réporters sans Frontières. Il 7 maggio 1999 la Commissione rende pubbliche le sue conclusioni.[14] Queste non danno adito a dubbi: «Norbert Zongo è stato assassinato per motivi puramente politici perché praticava un giornalismo impegnato d'investigazione». La Commissione indica inoltre esplicitamente i nomi di alcuni membri del Reggimento di sicurezza presidenziale, qualificandoli in base alle testimonianze raccolte come "seriamente sospettati".

È il momento di maggiore difficoltà per Compaoré, costretto tra l'altro a far fronte anche a un accenno di rivolta delle stesse forze armate. Si moltiplicano allora le intimidazioni contro l'opposizione i cui leader più importanti, ad eccezione del troppo conosciuto Ki-Zerbo, vengono arrestati e poi rilasciati dopo aver subito il rito umiliante della rasatura a zero. Il gioco è ben collaudato: mentre l'*entourage* presidenziale si scatena profferendo violente accuse contro l'opposizione e armando gruppi paramilitari che moltiplicano le provocazioni e le intimidazioni Compaoré veste i panni del pacificatore, si rivolge direttamente alla nazione e in giugno, dribblando le richieste del Collettivo per la costituzione di un Forum della riconciliazione, istituisce un Collegio di saggi presieduto da monsignor Sanou, vescovo di Bobo Dioulasso. Il Collegio pubblica le sue conclusioni ad agosto, concedendo un certo margine di respiro al potere. Viene auspicata l'istituzione di un governo di unità nazionale che porti alle legislative anticipate, nonché l'emanazione di un'amnistia su tutti i crimini impuniti perpetrati dall'indipendenza in poi e che apra la strada alla costituzione di una "Commissione verità e giustizia per la riconciliazione nazionale". I partiti riuniti nel G14 insistono però nel porre come condizione preliminare del loro coinvolgimento l'accertamento della verità e l'incarcerazione dei responsabili e dei loro mandanti. Il mancato accoglimento di queste richieste fa sì che il nuovo governo formato in ottobre non sia altro che frutto della cooptazione dei Verdi, il più importante fra i partiti dell'opposizione "moderata". Nel frattempo la situazione resta estremamente tesa. All'evidente tentativo di Compaoré di prendere tempo le opposizioni rispondono con una lunghissima trama di scioperi e manifestazioni di piazza che culminano con la manifestazione dell'8 aprile 2000, dispersa dalle forze di sicurezza sparando sui dimostranti e provocando una trentina di feriti gravi.

La contestazione, sebbene immutata nella sua intensità, comincia tuttavia a dimostrare i propri limiti. Alla fortissima capacità di mobilitazione dello schieramento delle opposizioni non sembra infatti corrispondere un'adeguata iniziativa politica, né è emersa al suo interno una forte ed incontrastata leadership. Il Collettivo si limita quindi a reclamare la "fine dell'impunità" e il presidente burkinabé gioca su questo le sue carte. Mentre tra i suoi oppositori è sempre accesa la lotta per appropriarsi della memoria e dell'eredità politica di Thomas Sankara, per la prima volta Compaoré prova a fare i conti con il fantasma del suo predecessore abolendo le celebrazioni del 4 agosto, anniversario della rivoluzione del 1983. Il 16 agosto la famiglia Compaoré incontra con grande clamore la famiglia di David Ouédraogo per fare ufficialmente le proprie scuse. Il giorno successivo comincia di fronte a un tribunale militare il processo contro i sei membri della guardia presidenziale accusati dell'omicidio e dell'occultamento del cadavere di David Ouédraogo. Quattro degli accusati sono tra i "seriamente sospettati" dell'omicidio di Norbert Zongo e dei suoi compagni. In quella sede sarà il turno del capo del reggimento di sicurezza presidenziale nonché dello stesso François Compaoré di profondersi in pubbliche scuse per quanto avvenuto. Il fratello del presidente, che avrebbe personalmente consegnato lo sventurato autista ai suoi carnefici, resta però tuttora fuori dalla vicenda. Il 20 agosto tre degli imputati sono condannati a pesanti pene detentive. Il fatto che ad essere colpiti siano solo gli autori materiali del delitto suscita indignazione e, tra l'altro, una nota ufficiale di protesta da parte di Reporter sans Frontières.[15] È chiaro il tentativo di dimostrare implicitamente che Zongo non sarebbe stato vittima di un delitto politico quanto piuttosto del suo stesso accanimento nel far luce sull'affare Ouédraogo, il che avrebbe scatenato la reazione impulsiva di giovani militari protagonisti consapevoli del proprio "eccesso di zelo" e preoccupati di doverne pagare le conseguenze.

Al momento sembra che gli sforzi di Compaoré comincino a pagare politicamente. Il 24 settembre il suo partito riscuote un sonoro successo nelle elezioni municipali, a cui ha partecipato circa il 65% degli aventi diritto nonostante il boicottaggio proclamato dal G14. I passi successivi della sua strategia normalizzatrice non si sono perciò fatti attendere. Il 7 ottobre è stata chiusa l'università di Ouagadougou, centro pulsante della contestazione, il 12 ottobre è stato dichiarato nullo l'anno accademico 1999-2000 e il 19 ottobre sono stati arrestati i maggiori leader studenteschi.

Il cerchio si stringe?

È comunque evidente la premura di Compaoré di regolare le sue faccende interne onde evitare di essere preso fra due fuochi. L'implicazione nelle violazioni all'embargo contro l'UNITA avviene mentre la contestazione è all'apice della sua intensità, mentre il suo nome viene sempre più insistentemente associato alle vicende della Sierra Leone. In una lettera del 28 marzo 2000 l'organizzazione internazionale in difesa dei diritti umani Human Rights Watch gli chiede ufficialmente di provvedere con urgenza a investigare sul dirottamento al RUF, nel marzo 1999, di 68 tonnellate di armi e munizioni di provenienza ucraina e destinate all'esercito burkinabé. La circostanza, già denunciata dal generale nigeriano Félix Mujakperuo, successore di Shelpidi alla testa del contingente ECOMOG, appare implicitamente confermata dal fatto che il governo burkinabé abbia rilasciato per lo stock di armi in questione una regolare certificazione in cui dichiara di esserne l'utilizzatore finale sebbene gli standard di armamento del suo esercito siano quelli NATO e non quelli dell'ex Patto di Varsavia.[16]

Su Compaoré comincia sempre più a focalizzarsi l'attenzione, stavolta non troppo benevola, dell'opinione pubblica internazionale. Vengono così chiariti molti retroscena. Come

quello della ribellione delle forze armate nel periodo caldo all'inizio del 1999. In realtà le rimostranze dell'esercito erano soprattutto quelle dei reduci dal conflitto liberiano, che reclamavano il pagamento della loro parte di quei 800 dollari a suo tempo pagati da Taylor per i servigi di ognuno di loro. In quell'occasione Compaoré è stato infine costretto ad ammettere l'invio in Liberia in appoggio al NPFL di ben 700 uomini, e per risolvere la spinosa faccenda sembra che abbia dovuto pagare tutto di tasca propria.[17]

Il ruolo giocato dal Burkina nei maggiori conflitti regionali è ormai sempre più evidente, così come è sempre più chiaro l'intimo legame esistente tra guerra e traffico clandestino di diamanti. In sede ONU si moltiplicano pertanto le iniziative volte a stroncare il traffico internazionale dei diamanti e a isolare il fronte degli stati fiancheggiatori. Il 5 luglio scorso, dopo due giorni di audizioni sul traffico di diamanti presso il Consiglio di sicurezza delle Nazioni unite, l'ambasciatore statunitense presso l'ONU, Richard Holbrooke, dichiara che «I governi della Liberia e del Burkina Faso alimentano la guerra in Sierra Leone e traggono profitto dallo scambio armi-contro-diamanti. Gli Stati Uniti intendono appoggiare misure contro la Liberia e il Burkina Faso finché questi cessino il loro appoggio alla guerra in Sierra Leone».[18]

In effetti, le testimonianze raccolte nel corso delle audizioni sono state tutte concordi nell'asserire che i presidenti Taylor e Compaoré dirigono in prima persona la strategia di guerra del RUF e sono inoltre al centro di un complesso traffico che facilita l'esportazione di diamanti dalle zone occupate dal RUF utilizzando delle società facenti capo a Taylor con filiali a Monrovia e a Ouagadougou. Il Burkina fornirebbe a questa rete un decisivo supporto logistico, procurando rifornimenti militari e smaltendo sul mercato internazionale il 40% dei diamanti estratti nelle zone controllate dai ribelli.[19] Di fronte ad accuse sempre più precise e dettagliate le parti in causa hanno finora respinto ogni addebito, sfidando le autorità internazionali a produrre le prove delle loro affermazioni. Tuttavia, la tradizionale dipendenza del Burkina Faso dall'aiuto internazionale fa sì che sia soprattutto Compaoré ad accusare la pressione di fronte all'incombente minaccia di sanzioni. Un vertice con Taylor sarebbe stato spostato all'ultimo momento da Ouagadougou a Bobo Dioulasso, lontano da occhi indiscreti.

La macchina di verifica delle Nazioni Unite continua comunque a fare il suo corso, e nel mese di agosto e settembre si sono succedute le visite in Burkina di numerose commissioni tecniche. Il cerchio sembra quindi stringersi. Il 10 settembre, il Burkina è costretto a respingere ufficialmente le accuse guineane di avere responsabilità nell'ormai inquietante escalation militare ai confini con Liberia e Sierra Leone. Nel frattempo gli Stati Uniti cominciano a muoversi unilateralmente, proibendo l'11 ottobre l'emissione di visti di entrata in favore del presidente Taylor, dei principali membri del suo governo, dei loro più stretti collaboratori e dei membri delle rispettive famiglie. Il provvedimento è più generalmente rivolto a colpire ogni persona che «programmi, sia impegnata o tragga profitto da attività che aiutino il Fronte rivoluzionario unito (RUF) o che impediscano il processo di pace in Sierra Leone».

Alle dichiarazioni d'intenti cominciano quindi a seguire i fatti e c'è da chiedersi quali saranno i prossimi sviluppi. A parte questo, restano tuttavia gli interrogativi su una vicenda emblematica nell'illustrare come, sullo sfondo delle crescenti disuguaglianze nella ridistribuzione della ricchezza mondiale, anche nei paesi ritenuti più marginali possano emergere delle élite abili e spregiudicate, disposte a coalizzarsi per risolvere a ogni costo i problemi derivanti dalla propria emarginazione, spesso con esiti catastrofici.

Vittorio Cristofoli è laureato in Scienze Politiche presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli

(novembre 2000)

Note:

1- Final Report of the UN Panel of Experts on Violations of Security Council Sanctions Against Unita, S/2000/203, http://www.un.org/News/dh/latest/angolareport_eng.htm.
2- Nel 1999 il reddito annuale pro-capite è stimato in 240 dollari USA, mentre il paese si trova al 171° posto su 174 nella classifica stilata dal Programma delle Nazioni Unite per lo sviluppo in ordine all'indice di sviluppo umano (fonte World Bank).
3- Final Report of the UN Panel, cit., par. 83.
4- *Ibidem*, par. 103.
5- Africa Confidential, *"Chronology of Sierra Leone - How diamonds fuelled the conflict"*,
http://www.africa-confidential.com/special.htm.
6- Emmanuel Kwesi Aning, *The international dimension of internal conflict: the case of Liberia and West Africa*, Centre for Development Research, Copenhagen, WP 97.4, June 1997,
http://www.cdr.dk/working_papers/wp-97-4.htm.
7- Tom Kamara, *Liberia: The politics of brute force*, in «The Perspective», http://www.theperspective.org/incursion.html;
o Eboe Hutchful, *The ECOMOG experience with peacekeeping*, in «West Africa»,
http://www.iss.co.za/Pubs/MONOGRAPHS/MG%2036/ECOMOG.htm.
8- Sebbene la Nigeria fornisse all'ECOMOG la maggior parte degli effettivi, i rapporti tra Abacha e Taylor sono sempre stati reciprocamente definiti "fraterni". Risulta che sia stato lo stesso Abacha a convincere Taylor ad accettare nel 1997 le elezioni presidenziali come via d'uscita dall'impasse della guerra civile.
9- Francis Kpatindé, *Compaoré: "Je ne suis pas un fauteur de troubles !!"*, in «Jeune Afrique», n. 1988, 6 febbraio 1999, e *Compaoré face à ses pairs*, in «Jeune Afrique», n. 2006, 22 giugno 1999.
10- Bruno Jaffré, *Le Burkina ebranlé par l'affaire Zongo*, in «Le Monde Diplomatique», Aout 1999, p. 21,
http://www.monde-diplomatique.fr/1999/08/JAFFRE/12317.html.
11- Pierre Bigras, *Les voyages d'Ulysse Compaoré*,
http://www.congo.co.za/Francais/le_voyages_d.htm.
12- Joseph Coulibaly, *Elections au forceps*, in «Le Nouvel Afrique-Asie», n. 111, 1998.
13- In lingua moré "Quando è troppo, è troppo".
14- Reporters sans Frontières, *Burkina Faso: Mort du journaliste Norbert Zongo - Rapport final de la Commission d'Enquête Indépendante*, http://perso.club-internet.fr/guill1/rapportz.htm.
15- Comunicato ufficiale *RSF Condemns Total Immunity Enjoyed By Head of State And His Brother*,
http://allafrica.com/stories/200008220276.html.
16- Human Rights Watch, *Burkina Faso: Demande d'enquête sur les armes*, http://www.hrw.org/french/press/2000/burprs-0330fr.htm.
17- Douglas Farah, *Rebels Get Arms Through Burkina Faso, Sources Say*, in «The Washington Post», 6 maggio 2000, http://washingtonpost.com/wp-srv/WPlate/2000-05/06/046l-050600-idx.html.
18- Colum Lynch, *African Nations Threatened With Sanctions*, in «The Washington Post», 1° agosto 2000,
http://washingtonpost.com/wp-dyn/world/africa/A13964-2000Jul31.html.
19- Jérome Hûle, *Accusation accablantes contre le Liberia et le Burkina Faso*, in «Panafrican News Agency», 1° agosto 2000, http://allafrica.com/stories/200008020001.html.

Emanuela Sias

cronacheafrica

Aids in Africa.
La XIII Conferenza internazionale sull'AIDS di Durban
Sudafrica (luglio 2000)

Dall'epidemiologia alla scienza sociale, dalla sanità pubblica alla prevenzione, il fenomeno dell'AIDS è stato disarticolato ed analizzato attraverso il confronto di numerosissime ricerche condotte in tutto il mondo all'interno della XIII Conferenza internazionale sull'AIDS. La Conferenza ha costituito anche un'enorme sfida mediatica: da un lato gli attivisti della lotta all'Aids di tutto il mondo che hanno cercato di utilizzare il palcoscenico internazionale per richiamare l'attenzione sul genocidio che si sta consumando in Africa e sulle responsabilità delle multinazionali farmaceutiche; dall'altro le aziende del farmaco che con annunci a sorpresa hanno cercato di contenere il danno alla propria immagine e di "rifarsi una verginità". Tra le varie associazioni era presente anche la LILA (Lega italiana per la lotta contro l'AIDS).
L'AIDS ha trasformato, nel sud del mondo, l'abitudine alla convivenza con la morte in una tragedia dalle dimensioni inedite, mostrando con la freddezza delle cifre quale linea, ben poco ipotetica, divida ancora il nord dal sud del mondo. Oggi, con la disponibilità di nuovi e più efficaci protocolli terapeutici, questa differenza si rende ancora più evidente: oltre il 90% delle persone sieropositive non ha le risorse economiche per accedere ai farmaci disponibili sul mercato. Il libro di Vittorio Agnoletto, *La società dell'AIDS* (cfr. la sezione Recensioni) fa il punto della situazione drammatica dell'AIDS nei paesi in va di sviluppo. Il 95% delle infezioni da HIV e il 90% delle morti per AIDS appartengono ai paesi in via di sviluppo. Dati dell'UNICEF riportano che l'AIDS è la principale causa di morte nell'Africa meridionale e orientale. Nel 1998 l'infezione da HIV è risultata fatale per 1,4 milioni di uomini, donne e bambini, il doppio delle vittime provocate dal genocidio di quattro anni prima in Ruanda. Entro il 2010 l'AIDS potrebbe provocare in questa parte dell'Africa un aumento del 75% della mortalità infantile e già nel 2000 determinerà il 64% dei decessi in Botswana. In quest'area si contano sei milioni di orfani dell'AIDS e nel Kenya occidentale il 25% delle ragazze tra i 15 e i 19 anni sarebbe sieropositivo.

Aids e farmaci
Rispetto ai paesi in via di sviluppo due sono le questioni centrali attorno alle quali ruota la lotta all'AIDS: l'impossibilità dell'accesso ai farmaci per il loro alto costo vincolato ai "brevetti farmaceutici" e il mancato rispetto dei Codici Etici relativi alle sperimentazioni. Fino ad ora le aziende farmaceutiche si sono rifiutate di compiere l'unica scelta che potrebbe realmente modificare la situazione: rinunciare, per i paesi più poveri ed in stato di epidemia, ad esigere le *royalties* sui brevetti dei farmaci.
La grande manifestazione indetta il giorno prima dell'inizio ufficiale della Conferenza dalle organizzazioni sudafricane con l'adesione delle associazioni di tutto il mondo ha avuto anche questo tra i temi centrali delle proteste. A chiedere a gran voce la riduzione del prezzo dei farmaci c'erano anche la LILA, Medici Senza Frontiere, TAC (Treatment Action Campaign). Così come dichiarato dall'UNAIDS, è il prezzo dei farmaci anti-retrovirali la principale ragione che limita l'accesso alle cure. Si parla di terapie che arrivano a costare 10.000 dollari annui in paesi in cui la spesa procapite si aggira su pochi dollari. Fino al 1994 ogni stato poteva produrre farmaci generici senza aspettare che il brevetto diventasse di proprietà pubblica. Gli "Aspetti commerciali relativi ai diritti di proprietà intellettuale" (in inglese Trade Related Aspects of Intellectual Property Rights – TRIPs) dell'Organizzazione Mondiale del Commercio stanno, a parti-

re appunto dal 1994, fortemente ostacolando i soli due strumenti che permetterebbero di far fronte all'epidemia da AIDS, ovvero la "produzione forzata" e l' "importazione parallela".
La produzione (o registrazione) forzata è una modalità attraverso la quale i governi possono, in determinate circostanze emergenziali, autorizzare la produzione dei farmaci senza l'autorizzazione dell'industria farmaceutica che ne detiene i brevetti. L'importazione parallela, invece, garantirebbe ai governi la facoltà di acquistare un farmaco da un paese terzo nel quale la stessa casa farmaceutica proprietaria del brevetto ha stabilito un prezzo più basso.
La pressione delle multinazionali per ostacolare queste due possibilità è arrivata al punto che nel 1998, dagli Stati Uniti arrivasse una minaccia di sospensione di ogni assistenza al Sudafrica nel caso in cui andasse in vigore una legge varata da Mandela nel '97 (*Medical Act*) che avrebbe proprio permesso la registrazione forzata e l'importazione parallela dei farmaci.
Lo scorso agosto, gli Stati Uniti hanno annunciato la concessione di un prestito di 100 miliardi di dollari al tasso commerciale corrente (7%), per finanziare la lotta all'AIDS nell'Africa sub sahariana.
Il Sudafrica ha respinto l'offerta che, infatti, andrebbe a gravare ulteriormente sul debito pubblico del paese e ha rinnovato l'invito al governo statunitense a far pressione sulle industrie farmaceutiche affinché rinuncino alle *royalties* sui farmaci, vista l'emergenza. Ancora una volta viene mascherato come umanitario quello che invece è un'operazione di immagine che favorisce gli interessi delle multinazionali stesse.

Etica e sperimentazione
Completamente disattesa è la dichiarazione sui comportamenti etici da seguire nella sperimentazione terapeutica. Spesso il sud del mondo viene utilizzato per la sperimentazione di farmaci che, poi, non vengono resi disponibili per le popolazioni che hanno subito la sperimentazione.
La sessione della Conferenza dedicata all'etica nella ricerca è stata estremamente animata. Esistono limiti ben precisi alle sperimentazioni: "Raccomandazioni che devono guidare i medici nella ricerca biomedica che coinvolge soggetti umani", Dichiarazione di Helsinki 1994-1996. I criteri etici attualmente in vigore prevedono: la distribuzione equa dei benefici; il non utilizzo del placebo nel gruppo-controllo, ma l'adozione della miglior terapia disponibile al mondo, in quel momento; il consenso informato; l'inclusione senza discriminazioni di popolazioni particolari (es. marginalizzate); evitare che influenze sotterranee influenzino le scelte scientificamente corrette; porre attenzione affinché condizionamenti economici non modifichino le priorità definite.
Uno tra i molti esempi tratti da *La società dell'AIDS*: uno studio del 1994 aveva dimostrato che la somministrazione dell'AZT alle madri sieropositive riduce la trasmissione del virus HIV durante la gravidanza tra madre e bambino del 67%. Ulteriori sperimentazioni furono realizzate nel 1996 in Burkina Faso e in Costa D'Avorio per verificare l'efficacia di trattamenti con AZT più limitati nel tempo e quindi meno costosi. In tali sperimentazioni tutti i bambini nati sani grazie alla sperimentazione con AZT furono poi allattati al seno e molti di costoro si infettarono perché non fu reso disponibile per loro il latte artificiale o comunque un nutrimento alternativo.

La prevenzione
A Durban si è avuta l'ennesima conferma che i programmi preventivi funzionano e costituiscono una risposta fondamentale alla diffusione dell'epidemia. Il test per l'HIV deve essere incrementato ulteriormente e associato alle tecniche di *counselling*, dato che molti paesi in via di sviluppo non dispongono ancora di kit affidabili e sicuri. Ma le motivazioni che rendono estremamente utile il test nell'emisfero nord-occidentale, ossia la conseguente possibilità di accedere alle terapie, non sono utilizzabili nell'emisfero sud ove, dopo, la notizia della sieropositività, spesso resta solo la disperazione e la solitudine. Ma prevenzione è, oggi, anche e soprattutto controllo della trasmissione materno-fetale, anche se non in modo uguale in tutto il mondo. Sostenuta e difesa strenuamente quale pratica sana – ed economica - in contrapposizione all'allattamento artificiale, oggi l'alimentazione naturale del neonato subisce forti attacchi da quanti vi identificano una delle più importanti vie di trasmissione del virus dell'HIV. In aree geografiche stremate dalla povertà e dalla mancanza di servizi assistenziali, la questione delle reali alternative all'allattamento al seno rimane certamente una domanda aperta.
Nonostante gli sforzi fatti sino ad oggi, i dati dimostrano che l'epidemia non si è arrestata. Al contrario, l'eccessivo, quanto incauto, ottimismo nei confronti delle nuove terapie ha contribuito ovunque ad un pericoloso calo di attenzione nei confronti dei rischi di contagio, valga per tutti il registrato aumento dei casi di nuove infezioni tra gli omosessuali maschi. Razzismo, stigma e il mancato accesso ai servizi sanitari per un numero sempre maggiore di individui sono le questioni fondamentali da affrontare - accanto alla implementazione di programmi nazionali - nella lotta all'AIDS nei paesi poveri e più colpiti dall'epidemia. A nord come a sud, tuttavia, la tutela dei diritti umani – chiave di volta di ogni vera prevenzione – è motivo di lotta delle società civili, delle comunità che si stringono attorno ai malati perché questi abbiano accesso ai trattamenti, perché i governi si assumano precise responsabilità, perché, uno ad uno, i muri del silenzio attorno all'AIDS possano cadere, e una società più giusta e solidale abitare il pianeta.
Se non interviene lo stato a frenare l'epidemia, ci pensa la società civile. Questo pensiero attraversa la mente nell'ascoltare i contributi di relatori provenienti da paesi come la Thailandia, l'India e la Cambogia, regioni minacciate dal dilagare dell'infezione che si nutre della povertà, della disinformazione e della tradizione. Sono stati descritti interventi preventivi anche fantasiosi, dettati dalla scarsità delle risorse disponibili, ma che ottengono risultati inaspettati grazie all'impegno dei gruppi di attivisti e al coinvolgimento delle comunità. In India, ad esempio, si ripeterà anche quest'anno un progetto di prevenzione all'AIDS e alle malattie sessualmente trasmissibili che ha visto protagonisti i barbieri di un'intera città. L'idea è nata dalla conoscenza che i barbieri, in India, spesso sono anche guaritori e massaggiatori e diventano, nello scorrere del tempo, i depositari delle confidenze e, tra queste, delle abitudini sessuali dei clienti. Successivamente ad un corso di formazione, i barbieri si sono trasformati in operatori attivi della prevenzione, incoraggiando comportamenti sessuali sicuri, e distribuendo profilattici e *brochure* informative. Un mix ideale, dunque, perché l'intervento preventivo sia efficace.

Emanuela Sias, Lega Italiana Lotta all'AIDS (LILA), Milano

ricerche

Cristopher Clapham

Guerra e **formazione dello stato** in Etiopia e Eritrea

Questo articolo è apparso su *Critique Internationale*, rivista del CERI, Parigi, autunno 2000

Secondo una vasta ed esauriente letteratura, la guerra ha giocato un ruolo centrale ed essenziale nei processi di formazione statuale e nazionale in Europa.[1] Le società europee hanno affrontato uno sforzo senza fine per la sopravvivenza in un mondo darwiniano, dove il più debole andava al muro e sono state costrette a sviluppare degli stati solidi attraverso i quali erano in grado di difendersi dai rivali, i quali a loro volta, dovevano costituirsi in stati simili. In questo processo, la guerra ha consolidato il controllo dei governi centrali sopra vassalli semi indipendenti e ha imposto il bisogno di un reale processo di *encadrement* attraverso il quale le risorse della società potevano essere mobilitate e organizzate ai fini della protezione. In particolare, questo ha portato alla creazione di burocrazie nazionali capaci di estrarre risorse sotto forma di uomini (attraverso la coscrizione/leva obbligatoria) e di denaro (attraverso le tasse), e di usare queste risorse per dispiegare eserciti di cittadini che hanno poi costituito il moderno stato nazionale europeo tra il 1792 e il 1945. Ancora più importante, questo processo ha dato forma alla "comunità immaginata", essenziale per fornire l'apparato coercitivo dello stato, con le basi morali necessarie per assicurarsi la partecipazione volontaria e spesso il sacrificio dei cittadini stessi. Questa comunità ideale, a sua volta, ha costruito i fondamenti per la partecipazione popolare e la credibilità democratica, e per la trasformazione dello stato in un meccanismo per la promozione del *welfare state*.

In questa prospettiva, le inadeguatezze evidenti nella formazione dello stato in Africa possono essere attribuite al fatto che i moderni stati africani hanno perso l'esperienza così importante della guerra. Essi sono stati formati per la maggior parte con conquiste esterne, da parte di potenze imperiali la cui superiorità militare rispetto ai popoli africani era così grande da lasciare da questo evento solo la memoria di una inutile resistenza. I territori così conquistati furono organizzati in stati senza una razionalità interna, e le loro frontiere furono stabilite da trattati tra le potenze imperiali che li avevano conquistati. I movimenti "nazionalisti", che si formarono per rivendicare l'indipendenza dal colonialismo, erano troppo deboli e precari per fornire qualsiasi esperienza simile a quella dello stato di guerra, nonostante ci siano stati tentativi di leader, in un certo numero di colonie (Ghana, Guinea e Mali per prendere tre esempi), per promuovere la formazione nazionale e statuale in opposizione "all'altro" coloniale. Anche dopo l'indipendenza, la sopravvivenza degli stati africani fu assicurata non tanto dai loro sforzi di costruzione statuale e nazionale ma piuttosto da norme di "sovranità giuridica" e da politiche derivate dal sistema internazionale.[2] Queste norme permisero agli stati africani di sviluppare, in genere, relazioni di sostegno reciproche, che prevenivano il bisogno di un processo più intenso di mobili-

tazione di risorse rispetto all'Europa; e nelle occasioni in cui gli stati erano minacciati o da divisioni interne o da attacchi esterni, potevano ricorrere alla protezione diplomatica e militare, e persino all'intervento militare diretto, da parte di precedenti colonizzatori o dalle superpotenze protettrici. Questi stati, tuttavia, avvertivano la necessità di costruire le proprie capacità statali interne, che potevano solo essere indebolite dalla dipendenza esterna. Nonostante sia difficile, su basi morali, argomentare a favore della guerra, la conclusione in questo caso potrebbe essere che gli stati africani siano arrivati alla loro formazione statuale troppo facilmente e che la loro debolezza, come stati, ne sia il risultato.[3]

Alla fine della guerra fredda, e con il progressivo ritiro di entrambe le superpotenze e delle potenze coloniali dai loro impegni di protezione degli stati in Africa, la situazione è via via cambiata, e gli stati africani sono stati progressivamente lasciati soli ad affrontare le sfide da stati indipendenti. È probabile che le rivolte che si sono succedute, illustrate molto chiaramente dalle guerre nella Repubblica Democratica del Congo sin dal 1996, promuovano nuovi processi di consolidamento o decadenza dello stato, che potrebbero sia alterare sia confermare la continua demarcazione del continente lungo le linee create dalla conquista coloniale. I risultati di questo processo rimangono, comunque, estremamente incerti, e si possono fare solo ipotesi.

C'è comunque una regione dell'Africa, il Corno, in cui la relazione tra guerra e formazione statuale è stata molto più intensa e di più lunga durata, e quindi questa può essere esaminata molto più efficacemente di altre parti del continente. Anche in questa regione, comunque, i risultati si sono dimostrati piuttosto variabili. Con la Repubblica somala, il Corno presenta il più chiaro esempio di collasso dello stato in Africa sotto la pressione della guerra, prima con l'Etiopia e successivamente tra diverse fazioni all'interno dello stato stesso. La sopravvivenza del piccolo stato di Gibuti è per la maggior parte assicurata dal sostegno della precedente potenza coloniale. Ma i due stati dell'Etiopia e dell'Eritrea, così legati tra loro (e recentemente in guerra), forniscono il più chiaro esempio di relazione tra guerra e formazione statuale del continente africano, ed è di questi paesi che si tratterà nel resto dell'articolo. Verrà esaminato prima il caso dell'Etiopia, quale stato più grande e potenzialmente egemonico nella regione, che ha incorporato l'Eritrea tra il 1952 e il 1991; e poi l'Eritrea, quale esempio rilevante di formazione statuale nata dalla guerra di secessione contro l'Etiopia, in seguito alla vittoria militare nel 1991, seguita dal riconoscimento dello stato sovrano due anni più tardi. L'articolo si concluderà con alcune osservazione generali su guerra e stato in Africa.

La guerra e lo stato etiopico

L'Etiopia è il caso disponibile più chiaro che può essere utilizzato per rispondere al grande enigma dell'Africa: cosa sarebbe successo se il colonialismo non avesse modellato l'Africa nel modo in cui ha fatto e se il processo indigeno di formazione dello stato, che aveva già avuto luogo prima della conquista coloniale, avesse potuto svilupparsi? Come qualsiasi altro caso, l'Etiopia ha inevitabilmente le sue caratteristiche peculiari, e conclusioni valide per altre parti del continente non possono essere tratte da questa esperienza. L'Etiopia era già, ai tempi della partizione coloniale, uno dei più vecchi e più grandi stati dell'area sub-sahariana, e si distingueva da tutti gli altri per la cristianità e per la presenza di un linguaggio scritto. Il fatto stesso che fu in grado, un giorno cruciale del marzo del 1896 di mobilitare un esercito di oltre centomila uomini vicino ai confini del suo territorio, molti dei quali armati con fucili, e di sconfiggere l'esercito europeo che stava attaccando per invadere, dimostra prontamente come era differente da molte delle forze indigene africane che si confrontarono contro il colonialismo. Tuttavia sotto molti aspetti, la formazione dello stato etiopico fu analoga ad altri casi nel continente.[4] Il cuore dello stato è in una zona relativamente densa di popolazione (anche se in Etiopia, più che altrove, questa zona centrale era divisa internamente da ostacoli geografici) da cui il potere statale fu esteso alle zone meno densamente abitate, e dove il suo raggio d'azione si andava progressivamente attenuando. Le frontiere dello stato non furono fissate perché non erano regolate da scontri con altri stati; invece, lo stato si attenuava gradualmente in aree che, in nessun modo particolarmente significativo, erano parte di uno stato alcuno. Una delle maggiori differenze nella relazione tra guerra e formazione statuale tra Africa e Europa è l'assenza in Africa di conflitti regolari tra stati vicini per le frontiere. L'estensione del territorio statale in un dato momento era determinato molto di più dal livello di controllo che i governanti erano capaci di esercitare sui territori centrali, dalle sue capacità militari personali e dalle sue determinazioni, dalle risorse economiche che potevano estrarre dalle popolazioni e dalle aree periferiche. La maggior parte di queste aree periferiche era sfruttata con razzie periodiche piuttosto che per mezzo di una amministrazione stabile. La guerra era al centro dell'intero processo: la storia dell'Etiopia è una in cui il controllo del governante sui vassalli potenzialmente ribelli, e dello stato sui suoi territori periferici, era costantemente provata dalle armi. Non ci fu un momento in cui l'impero come tale poteva dirsi in pace.[5]

Comunque, questa esperienza di guerra continua replicò solo in parte i processi di consolidamento statale che erano stati promossi in Europa. L'auto-identità dell'Etiopia come "un'isola cristiana in un mare musulmano" aiutò il consolidamento di un senso di nazionalismo territoriale, ma soltanto durante la *jihad* di Ahmed Gragn (1527-1543) che minacciò seriamente lo stato. La maggior parte del sistema di questa guerra fu essenzialmente ciclica piuttosto che di sviluppo. A livello economico, fu devastante, come del resto lo sono le guerre nelle società contadine, e non fornì le premesse per la creazione di istituzioni reali fondate su basi produttive di sviluppo. E a livello ideologico, dalla metà del sedicesimo fino alla metà del diciannovesimo secolo, non favorì la crescita di nessun "sentimento" nazionale, perché fu principalmente interna piuttosto che esterna: non c'era nessun "altro" significativo contro il quale definire una identità nazionale.

C'è spazio per discutere quanto questo processo fu influenzato dalla spartizione coloniale dell'Africa e dalla trasformazione dell'Etiopia in uno stato territoriale riconosciuto internazionalmente che fu incorporato, molto più di prima, nelle strutture diplomatiche, militari ed economiche del sistema globale. Alcuni importanti cambiamenti possono essere comunque rilevati. L'Etiopia ottenne il riconoscimento internazionale delle frontiere, sulle quali giacevano le giurisdizioni coloniali che da un lato posero una minaccia alla "sovranità" etiopica, ma anche, e più significativo in termini di quotidianità, imposero un'amministrazione stabile e ragionevolmente effettiva su confini precedentemente instabili. La

capacità dello stato etiopico di ottenere accesso preferenziale alle armi importate, unita ad un processo prevalentemente interno di rigenerazione statale, permise ai governanti etiopici di consolidare il loro controllo sui territori centrali e di conquistare tratti molto più ampi di territorio periferico rispetto a qualsiasi altro precedente governo - la maggior eccezione era il nord, dove l'Italia aveva creato la colonia dell'Eritrea, che comprendeva aree precedentemente "centrali" dell'Etiopia. Il processo di espansione territoriale, comunque, poggiò intrinsecamente su una formula di discriminazione sociale e religiosa, e l'incorporazione forzata di popolazioni islamiche diluì ogni preesistente senso di nazionalità. Allo stesso modo cambiarono significativamente le basi per la creazione di ricchezza, soprattutto attraverso l'accresciuto valore di terre conquistate nel sud e nell'ovest dell'Etiopia, che potevano essere utilizzate per produrre beni di consumo per il mercato mondiale, in particolare il caffè. Fu costruita una macchina centralizzata di governo, le cui funzioni più importanti erano l'estrazione del valore aggiunto e il mantenimento di un apparato coercitivo permanente. Le alleanze militari esterne divennero un fattore importante sia nella difesa dello stato contro occasionali minacce d'invasione, sia nel tentativo, molto più importante, di mantenere il controllo su una periferia potenzialmente (e a volte effettivamente) ribelle. La questione centrale del rapporto tra stato e guerra, nella creazione dello stato etiopico riguardava il fatto che questo stato, almeno parzialmente trasformato, si potesse consolidare oppure frammentare a causa dei conflitti con i quali doveva confrontarsi. In sintesi, la guerra poteva essere "usata" per creare lo stato-nazione, come era avvenuto nei paesi europei? In definitiva la risposta a questa domanda è negativa, ma non comunque scontata. Ci fu un processo di formazione statuale e almeno in parte di sviluppo nazionale, che offrì la prospettiva della creazione di un vero stato-nazione, nel quale la guerra giocava un ruolo cruciale. Un elemento chiave in questo contesto era la minaccia effettiva all'indipendenza che il nuovo sistema globale creava, e quindi un "altro" contro cui la nazionalità poteva essere affermata. Le due invasioni italiane del 1895/96 e del 1935/36 furono contrastate (con successo nel 1896 e senza successo nel 1936) da uno stato fortemente unitario e stabilirono l'origine di mitologie unificatrici nazionali. Sebbene l'indipendenza finale dall'occupazione italiana nel 1941 fu raggiunta con un significativo aiuto esterno, ci fu un sufficiente elemento "nazionale" tale da aiutare la promozione di un'identità nazionale. L'incorporazione nell'Etiopia dell'Eritrea italiana nel 1952 fu possibile grazie alla nascita di un'opinione significativa in Eritrea favorevole alla "riunificazione" con la "madrepatria".[6] E lo sviluppo di un'economia nazionale e di un apparato amministrativo (compreso quello militare) basato nella regione centrale dello Shoa e sulle fondamenta culturali e religiose dell'impero etiopico, permise la partecipazione di individui (specialmente i cristiani istruiti) da tutto il paese. A partire dalla fine dagli anni '50, con l'indipendenza di altri stati africani, l'Etiopia ottenne, almeno all'inizio, sostegno da un ambiente internazionale favorevole, nel quale gli stati avevano un alto livello di legittimazione e dove il *nation-building* divenne una preoccupazione continentale. La costituzione dell'Organizzazione per l'Unità Africana ad Addis Abeba nel 1963 fu il simbolo dell'incorporazione dell'Etiopia nel nuovo ordine continentale; l'unico stato africano che ha contestato l'insistenza dell'OUA nel mantenere le frontiere esistenti, e cioè la Repubblica somala, ha aiutato a fornire ancora un "altro" contro cui il nazionalismo etiopico poteva essere definito.

Allora cosa è andato male? Ancora prima del collasso del regime imperiale nel 1974 c'erano due punti critici per i quali il progetto di formazione statuale dell'Etiopia era decisamente debole. Il più evidente era il fallimento della politica di integrazione dell'Eritrea, dove la resistenza che era iniziata nei primi anni '60 si era trasformata dieci anni più tardi in una vera e propria insurrezione. Il secondo, meno minaccioso sull'immediato ma con conseguenze potenzialmente pericolose nel lungo periodo, era il fallimento dell'integrazione della maggior parte delle regioni meridionali ed occidentali dell'Etiopia, dalle quali il paese era diventato economicamente dipendente, e che erano state assoggettate ad un sistema di sfruttamento sociale, politico ed economico che sarebbe diventato, alla fine, insostenibile. Dal punto di vista dell'intelligentsia radicale che aveva fornito le basi intellettuali per la rivoluzione del 1974, entrambi questi fallimenti furono ascritti alla struttura stessa dello stato. Il progetto che essi sposarono, molto più vicino a quello della Francia del 1789 che alla Russia del 1917, fu essenzialmente giacobino: distruggendo la sovrastruttura di un regime monarchico corrotto e anacronistico e l'ideologia particolaristica sul quale questo riposava, e iniziando un processo rivoluzionario di trasformazione verso l'uguaglianza sociale, credettero possibile aprire la strada alla creazione di un moderno stato nazione. La rivoluzione etiopica - la sola incontrastata rivoluzione sociale che l'Africa moderna abbia mai sperimentato – rimase molto più basata sull'abolizione della proprietà privata della terra, che era vista plausibilmente come il principale elemento di sfruttamento, e sullo sviluppo di uno stato fortemente centralizzato che fu adattato alla "modernizzazione" dall'alto verso basso. Come tutte le rivoluzioni, distrusse molti dei suoi risultati, e rapidamente finì sotto il controllo di una dittatura militare; ma questo poteva anche essere visto come un elemento necessario nel processo di trasformazione. Gli argomenti circa il fatto che la dittatura militare "tradì" la rivoluzione, che avrebbe altrimenti gettato le basi di una democrazia liberale, rivelano solo le ingenue aspettative dei perdenti. Come tutte le rivoluzioni, anche quella etiopica fu rapidamente messa alla prova dalla guerra e, almeno all'inizio, uscì trionfante da questa sfida. A differenza delle più moderne rivoluzioni, sicuramente, non aveva un progetto di trasformazione né globale né regionale, o di sfida alla struttura del sistema globale. La trasformazione che cercava era ristretta all'Etiopia, che veniva vista sui generis, e nonostante il fatto che il regime rivoluzionario entrò in una stretta alleanza con l'Unione Sovietica e adottò il marxismo-leninismo come ideologia di stato, questo non fu fatto per essere esportato. L'invasione somala del 1977 accadde perché le rivolte in Etiopia sembrarono offrire l'opportunità al regime di Mohamed Siyad Barre in Somalia di raggiungere il tanto sospirato obiettivo di incorporare la regione etiopica abitata da somali. Il risultato comunque fu l'evidente conferma della validità della massima "non invadere mai una rivoluzione". Come altri regimi rivoluzionari dal 1972 in poi, quello etiopico fu capace di far forza sull'enorme riserva di sostegno popolare creato, specialmente nelle regioni meridionali precedentemente sfruttate, dai suoi programmi di trasformazione sociale, e di costruire un esercito di cittadini che, molto più del sostegno sovietico e cubano, resero possibile la sconfitta della Somalia. In questo proces-

so, lo stato etiopico fu capace di creare e consolidare proprio quegli elementi di *encadrement* derivati dalla mobilitazione rivoluzionaria in Europa, e apparentemente gettò le fondamenta di uno stato molto più effettivo.

I sei anni che intercorrono tra la guerra dell'Ogaden del 1977/78 e la grande carestia del 1984/85 segnano l'apogeo dello stato etiopico. Nonostante il fallimento nel sottomettere l'Eritrea, e la guerra in corso nella regione vicina del Tigrai, la nuova leadership militare marxista è andata avanti con un progetto di controllo dall'alto verso il basso che ha cercato di mobilitare tutte le risorse della società – all'inizio per uno sviluppo sociale ed economico, ma in realtà molto di più per motivi militari. La riforma agraria e l'organizzazione della popolazione rurale ed urbana in associazioni fornirono le basi per intensificare la tassazione, la leva militare, la cooperativizzazione (mai estesa, comunque, come piena collettivizzazione), la villaggizzazione, e il reinsediamento (lo spostamento su lunghe distanze di circa 600.000 persone da aree esposte alla carestia in zone considerate sottopopolate). Tutto questo fu accompagnato dalla promozione di un nazionalismo composito, dall'incessante bombardamento della propaganda rivoluzionaria e nazionalista, e dalla formazione nel 1984 di un partito d'avanguardia marxista-leninista, il Partito dei lavoratori dell'Etiopia, che risultò essere l'ultimo di questo tipo di partiti nel mondo, prima del crollo del 1989.[7]

Perché questo progetto fallì? Dal mio punto di vista, solo molto parzialmente questo si può spiegare con gli eventi globali, in particolare con il collasso dell'Unione Sovietica. Nonostante l'importanza dell'Unione Sovietica, quale fornitrice di materiale militare e quale modello di sviluppo economico e politico, ben adatto all'esperienza etiopica,[8] il fallimento del modello leninista stava già diventando evidente prima del 1989. Dal punto di vista militare, in particolare, il sostegno esterno di armi si rivelò molto meno significativo rispetto alle strutture sociali interne necessarie per far funzionare efficacemente queste armi. Nonostante l'Etiopia avesse una lunga esperienza di organizzazione gerarchica militare fu alla fine incapace di affrontare la continua esposizione alla guerra con l'Eritrea e il Tigrai, il cui impatto continuava ad essere sull'esercito professionale e la sua sostituzione con reclute scarsamente preparate e poco motivate. Quanto più velocemente l'Unione Sovietica e i suoi alleati fornivano armi, tanto più queste stesse armi arrivavano nelle mani di vari movimenti contro cui erano invece dirette. Alla fine del conflitto, il principale movimento nazionalista eritreo, il Fronte di Liberazione Popolare Eritreo (EPLF) era armato con armi sovietiche inclusi carri armati e artiglieria pesante.

Il fallimento militare della Repubblica Popolare Democratica dell'Etiopia, come era stata ufficialmente chiamata nel 1987, non fu niente di più che la manifestazione sovrastrutturale di un malessere di base, che a sua volta dimostrò l'inadeguatezza della guerra come uno strumento di formazione dello stato e della nazione. Un importante elemento di questo malessere fu, ovviamente, il fallimento economico palesato dalla carestia del 1984/85, e l'alienazione delle zone rurali che ne seguì. L'impatto della guerra sullo sviluppo dell'economia nazionale è complesso e variabile, e in alcuni casi recenti, come in Corea del Sud o a Taiwan, può funzionare nel modo in cui suggeriscono le teorie di creazione dello stato attraverso la minaccia esterna. Questo non è stato il caso dell'Etiopia. A parte la distruzione dell'economia prodotta dalla guerra, che fu in realtà abbastanza limitata e ampiamente ristretta all'Eritrea e al Tigrai, il livello di espropriazioni di surplus fu del tutto controproducente. Questo comprendeva la riduzione di manodopera disponibile attraverso la leva obbligatoria, come pure un livello di tassazione che costringeva i contadini nelle aree di carestia a vendere i loro animali per comprare, sul libero mercato, cereali che poi furono costretti a rivendere a prezzi fortemente ridotti al governo.

Più disastrosi di tutto furono comunque i meccanismi istituzionali del governo per mantenere il controllo. Ai già noti effetti disincentivanti di un'economia di stato si aggiunsero in particolare i costi della villaggizzazione, sotto la quale i contadini furono forzati ad abbandonare i loro insediamenti rurali sparsi, pensati per i bisogni di una produzione di sussistenza, e obbligati a formare villaggi centralizzati attraverso i quali potessero essere controllati. Le cooperative di produttori agricoli e le fattorie di stato assorbirono una quantità fortemente sproporzionata di investimenti per l'agricoltura, con risultati prevedibilmente disastrosi. Quando sotto la pressione del collasso economico e della sconfitta militare, Mengistu Haile-Mariam fu obbligato, nel 1989, a cambiare le sue politiche agricole, i contadini saccheggiarono le cooperative abbandonate e ristabilirono le fattorie che erano stati obbligati a distruggere.[9] Molti di coloro che erano stati reinsediati lontano dalle loro aree di origine tornarono alle loro case. In sintesi, ci sono limiti significativi alle capacità delle società contadine di sostenere le guerre, e questi possono essere ancora più grandi quando si parla di guerra "moderna", condotta con sofisticate armi importate e caratterizzate dal mantenimento di grandi eserciti permanenti, al posto di imposizioni occasionali e di attività militari periodiche, caratteristiche di un conflitto a base contadina.

Ancora più devastante fu il fallimento dell'integrazione politica o *nation-building*. La rivoluzione, come già detto, ha inizialmente fatto molto per rimuovere gli elementi di discriminazione etnica e di sfruttamento relativi al sistema imperiale di governo, specialmente grazie alla riforma agraria. La riforma agraria ha invece fatto poco per le popolazione di pastori, come somali e afar, ma queste erano molto marginali. Essa non aiutò neanche le popolazioni degli altipiani del nord, perché queste controllavano ampiamente le loro terre, e potevano solo essere minacciate dalla nazionalizzazione; ci fu qualche opposizione "bianca" verso il regime rivoluzionario, guidata da aristocratici locali e nobili tale da ricordare le rivoluzioni francesi della Bretagna e della Vandea, ma - come in Francia - furono sconfitte. Per le popolazioni dell'Etiopia centrale, meridionale e occidentale, il cui appoggio fu importante per ragioni sia economiche sia etniche, la riforma agraria portò indubbiamente benefici iniziali, e quindi un corrispondente impegno verso il regime rivoluzionario. Questa fedeltà fu ben presto erosa. Divenne subito chiaro che la nazionalizzazione della terra era molto diversa dalla "terra ai coltivatori" che era divenuto uno slogan rivoluzionario degli anni '60. Le richieste esagerate imposte dalla villaggizzazione e dall'Agricultural Marketing Corporation furono intense nelle aree più produttive del paese, e sebbene l'aperta opposizione militare al regime era ampiamente (e paradossalmente) ristretta alle regioni che formavano il cuore storico dello stato etiopico, l'alienazione fu via via espressa nella forma di una rinata identità etnica.

Nel momento in cui lo stato divenne sempre più fortificato, gli appelli all'identità nazionale inevitabilmente riflettevano

la missione storicamente imperiale e centralizzatrice dello stato. Di nuovo i limiti della guerra quale fonte di unità nazionale sono chiari: essa può solo servire questa funzione se "l'altro" è sufficientemente distinto dalla "nazione", e se la "nazione" stessa è definita in un modo sufficientemente inclusivo. In casi come questo in cui l'opposizione è per la maggior parte interna, e dove il concetto di nazionalità è stato imposto dall'alto su una società divisa da eredità storiche di sfruttamento centrale, allora il risultato può essere la frammentazione piuttosto che l'unità. Il regime rivoluzionario alla fine cadde dall'interno nel maggio del 1991, quasi come (e più di) se fosse stato sovvertito dall'esterno. In questo senso, come in altri, ci sono evidenti somiglianze tra l'Etiopia e l'Unione Sovietica: il collasso del progetto rivoluzionario nei termini in cui lo stato era stato legittimato, rivelarono semplicemente le basi discriminatorie dell'entità statale e incoraggiarono reazioni periferiche allo stato stesso.

Guerra e formazione del nazionalismo eritreo

L'Eritrea, al contrario, presenta uno dei più straordinari esempi di guerra e formazione dello stato dell'era moderna. In origine colonia italiana formata nel 1890, fu sempre un po' artificiale e divisa, come lo era qualsiasi creazione coloniale di quel periodo. I suoi confini incorporarono popolazioni che sconfinavano nei territori vicini, dal suo confine meridionale con Gibuti, attraverso la lunga frontiera con l'Etiopia ai suoi confini settentrionali con il Sudan. Conteneva nove gruppi etnici significativi e, molto più importante, la divisione politicamente rilevante tra cristianità e islam divideva in parti uguali la popolazione di ciascuna fede. Nonostante la metà cristiana fosse stata parte storica dell'Etiopia, i musulmani sono stati sottoposti ad un controllo discontinuo da parte etiopica. E quando il suo destino fu determinato dalle Nazioni unite dopo la Seconda guerra mondiale, ci fu un sostegno concreto alla "riunificazione" dell'Etiopia sotto il sistema federale designato dalle Nazioni unite nel 1952.

Quando iniziò nel 1961, l'opposizione armata al regime etiopico era confinata alle aree musulmane che non avevano vincoli con lo stato etiopico e, rispetto alla situazione interna dell'Eritrea, tese a dividere piuttosto che a unificare. L'organizzazione che si formò per proseguire il conflitto, il Fronte di liberazione eritreo (ELF), era solidamente musulmana in termini di partecipazione e di orientamento, e la sua promozione "dell'Eritrea araba", sebbene utile come fonte di sostegno esterno, portò solo all'alienazione degli eritrei cristiani che erano divenuti sempre più disincantati rispetto al regime etiopico. Solo dal 1973, quando un certo numero di cristiani all'interno del movimento si unì con altri membri alienati per formare l'EPLF, ci fu un serio tentativo di superare la divisione etnica e religiosa, e questo movimento dovette combattere una guerra civile contro l'ELF ancora più amara per stabilire le sue credenziali quale portatore dell'autentico nazionalismo eritreo. Sebbene la sua leadership era prevalentemente cristiana, l'EPLF pose una forte enfasi sulla natura secolare e nazionale della sua battaglia, e adottò una ideologia marxista per la guerra di liberazione al fine di arginare la divisione etnica e religiosa. Questo a sua volta procurò una riscrittura ingegnosa della storia eritrea, nell'interesse "dell'unità nazionale".[10]

Nessun racconto completamente convincente dello sviluppo del nazionalismo eritreo è stato scritto e la maggior parte della letteratura è soggetta all'inevitabile parzialità o alla "dedizione" che accompagna le analisi di movimenti rivoluzionari nazionalisti. La consapevolezza dell'EPLF circa l'importanza di una interpretazione "corretta" ha indotto molti commentatori a prendere posizione pro o contro. Nonostante questo, gli elementi di base possono essere identificati. Prima degli anni '60, gli eritrei avevano poca consapevolezza della propria identità, e le loro esperienze sotto il regime italiano e la successiva mobilitazione di opinioni sul futuro del territorio dagli anni '40 in avanti, hanno solo accentuato le loro divisioni. Anche la resistenza iniziale al governo etiopico, come già detto, è stato più disaggregante che unificante. Il risultato prioritario dell'EPLF fu di realizzare un livello di unità in opposizione "all'altro" etiopico, sufficiente a sostenere il lungo ed estremamente costoso conflitto che alla fine portò alla vittoria. Anche se questa unione non raggiungerà mai il livello di unanimità che il discorso ufficiale suggerisce e alcuni eritrei mantennero punti di vista alternativi, - in favore sia del musulmani dell'ELF, sia di un'unione con l'Etiopia – esso fu nondimeno un progetto di straordinario successo.

Non è sufficiente ascrivere questo successo solo al bisogno di unità della guerra di liberazione. La storia del conflitto armato in Africa - in Angola, Sudan e Zimbabwe per fare tre esempi - è accesa da divisioni etniche, ideologiche e di fazioni. L'Eritrea, con la sua diversità etnica e religiosa, sembrava fatta appositamente per queste divisioni, le quali inoltre sottolinearono i primi anni della lotta. La guerra in sé può intensificare tanto la divisione in fazioni quanto creare il nazionalismo. Per spiegare perché l'Eritrea prese questa seconda strada, molta enfasi deve essere posta sulla leadership e sull'organizzazione del EPLF: nella sua insistenza su un'ideologia unificante anziché disaggregante, nella sua promozione di un mito nazionale che fu intensivamente inculcato nei suoi quadri, nella sua gerarchia di comando disciplinata e centralizzata e nella continua presenza della leadership sul campo di battaglia, piuttosto che nella distante comodità dell'esilio. L'assoluta capacità organizzativa del EPLF - estesa a ospedali, scuole e laboratori, nascosti per proteggerli dal bombardamento etiopico, e con un livello molto alto di esperienza tecnica - fu ugualmente impressionante. La sua capacità organizzativa derivava dalle stesse basi sociali e dai valori culturali che sostenevano lo stato etiopico contro il quale era diretta. Questo fu senza dubbio uno dei più forti movimenti d'insurrezione dell'era moderna, non solo in Africa ma nel mondo. Un altro importante fattore fu che, nonostante la leadership e molto dell'appoggio dell'EPLF venissero dalla zona cristiana degli altipiani conosciuta come *kebessa*, le sue operazioni militari furono concentrate nelle zone dei bassipiani musulmani o *sahel*, fino alle ultime fasi della guerra. L'esercito etiopico continuò a controllare la maggior parte del *kebessa*, almeno di giorno, fino ad un anno o due prima della vittoria finale dell'EPLF. Un'altra caratteristica quasi universale delle insurrezioni africane è che sono state condotte nelle regioni abitate dai gruppi etnici dai quali i movimenti traevano il loro supporto principale. La relazione tra i "combattenti" e la popolazione locale quindi rafforzava il carattere etnico del movimento. In Eritrea questa relazione, aiutata com'era dagli effetti del continuo bombardamento etiopico, fu trasversale alla frattura etnica e religiosa, e poteva essere costruita solo sulle basi del nazionalismo.

Un importante ulteriore elemento fu l'estensione della "nazione" al di là dell'area di conflitto fino alla grande diaspora eritrea. Tutti i conflitti insurrezionali generano una

grande quantità di rifugiati, ma l'EPLF fu straordinariamente innovativo nell'abilità utilizzata per mobilitare la diaspora nel conflitto, che si estendeva molto al di là dei campi di rifugiati del Sudan, per comprendere le ampie e istruite comunità dell'Europa e del Nord America. Un meccanismo di tassazione sistematica richiedeva agli eritrei esiliati di contribuire con il 2% del loro reddito alla causa, e molti davano anche di più. Un attivo network sociale univa gli eritrei nel mondo. Il suo culmine era rappresentato dal festival tenuto ogni anno a Bologna in Italia, che serviva a propagare il messaggio, ottenere contributi in denaro e in attività, e rafforzare il senso di identità comune. Ulteriori meccanismi di supporto comprendevano servizi di *relief*, medici ed educativi, compresi periodi di servizio di professionisti eritrei esiliati nelle zone stesse del conflitto.

Non c'è in breve una connessione automatica tra guerra e formazione statuale: la guerra fornisce piuttosto le condizioni con le quali una leadership sufficientemente dedita e ben organizzata può promuovere la formazione dello stato. Le condizioni di guerra sono esse stesse, comunque, particolari e artefatte. Sebbene la guerra è una fonte estremamente importante di mitologie nazionali, alle quali i leader si richiamano in tempo di pace, la solidarietà e l'impegno che (anche dopo aver tenuto conto di esagerazioni ufficiali) caratterizzano la lotta non possono in nessun modo essere automaticamente replicate quando questa è finita. Sia l'Etiopia, dove il regime rivoluzionario e lo stato che si è cercato di creare, si sono frammentati sotto la pressione del conflitto, sia l'Eritrea, dove il movimento insurrezionale vincitore emerse con la sua fiducia enormemente rafforzata, affrontarono problemi peculiari di adattamento alla cambiata situazione del dopo 1991, che portò, soltanto sette anni più tardi, alla guerra quelli che erano due stati sovrani indipendenti.

Ricostruzione e nuovo conflitto

Gli sconfitti sono notoriamente molto più capaci dei vincitori nel rispondere alle richieste di pace. Mentre i vincitori sono fermi nel credere nella giustezza della loro causa e nelle virtù dei loro leader e delle loro istituzioni, i perdenti devono considerare cosa è andato storto, e cercare di rimediare. In Etiopia, il Fronte popolare democratico rivoluzionario etiopico (EPRDF) dominato dal regime del TPLF che prese il potere nel maggio del 1991 identificò la causa del problema nel rigido centralismo non del suo immediato predecessore, ma di tutta la tradizione di governo etiopica; e dopo l'accettazione dell'indipendenza eritrea come un *fait accompli*, costituì un sistema di federalismo etnico in cui ad ogni "nazione, nazionalità o popolazione" furono accordati diritti di autogoverno interno, assieme al diritto formale di secessione dallo stato etiopico. Basato anacronisticamente sulla teoria delle nazionalità di Stalin dell'allora Unione Sovietica allo sfascio, questo ha portato alla formazione di sette regioni etnicamente definite, assieme a due città autonome, e all'introduzione di partiti politici che, caso peculiare in Africa, erano esplicitamente etnici nelle loro ambizioni rappresentative. Questo può essere visto come un processo di destrutturazione a seguito della sconfitta militare, e fu ferocemente criticato da coloro (principalmente ma non interamente amhara) che appoggiavano l'ideale centralista della nazionalità etiopica. Per loro anzi questo rappresentava lo smantellamento deliberato dello stato nell'interesse dei nuovi governanti tigrini. L'effetto più significativo del nuovo sistema fu la spinta che diede alle ambizioni degli Oromo, la più grande "nazionalità" dell'Etiopia, che ora otteneva una regione propria. Allo stesso tempo, siccome divenne rapidamente chiaro che l'EPRDF non era preparato ad accettare la disgregazione che il pieno separatismo etnico avrebbe comportato, la rappresentazione etnica fu in realtà ristretta ai partiti affiliati all'EPRDF stesso, causando considerevoli tensioni, specialmente nelle relazioni tra il governo centrale e gli oromo.

Il nuovo governo eritreo, nel frattempo, veniva fondato su principi totalmente diversi da quelli applicati in Etiopia, con una forte enfasi "sull'unità" creata dalla lotta. Non fu permessa la formazione di nessun altro partito oltre all'EPLF (che fu rinominato Fronte popolare per la democrazia e la giustizia, PFDJ), e mentre i confini regionali in Etiopia furono ridisegnati ed adeguati alle divisioni etniche, quelli in Eritrea furono ridisegnati per separare le comunità che avevano precedentemente rappresentato. Nel modo caratteristico delle insurrezioni vittoriose, il movimento di liberazione divenne il partito d'avanguardia che guidava lo stato, e le abitudini di un comando centralizzato ereditate dalla lotta furono trasportate nell'amministrazione di pace. Alcuni elementi delle forze armate dell'EPLF, fieramente disciplinate, si ammutinarono perché fu detto loro che avrebbero dovuto continuare a servire sulla stessa base di gratuità che aveva funzionato durante la lotta, mentre una dimostrazione di veterani invalidi fu, nel frattempo, duramente repressa. Una nuova legge di riforma agraria, che chiaramente rifletteva gli interessi e i valori della popolazione cristiana degli altipiani, portò alla ribalta la questione molto sentita della relazione tra *kebessa* e sahel nella costruzione della nuova Eritrea.[11] In molti modi, il nuovo stato e il nazionalismo su cui riposava furono imposti dall'alto, non costruiti dal basso.[12]

È quasi indiscutibile che uno stato di questo tipo avrebbe dovuto esternalizzare le sue tensioni interne, un corso d'azione promosso come conseguenza della guerra di liberazione. Le prime questioni significative sorsero nelle relazioni tra l'Eritrea e il Sudan, dove il regime islamico di Khartoum, che aveva generalmente sostenuto il EPLF durante la lotta, ora cercava di promuovere elementi islamici in Eritrea attraverso la Jihad islamica eritrea (EIJ), che era stata associata all'ELF e aveva il sostegno dei musulmani dei campi profughi eritrei in Sudan. Qualsiasi mobilitazione delle identità religiose in Eritrea era diretta al cuore del nuovo stato, e avrebbe invalidato tutti i risultati della lotta. Il governo eritreo reagì con un evidente sostegno all'opposizione dell'Alleanza democratica nazionale (NDA) in Sudan. Faceva ugualmente parte dell'eredità di lotta dell'EPLF un forte impegno per l'inviolabilità delle frontiere coloniali dell'Eritrea, unita alla valutazione della loro definizione in modo tale da favorire le richieste eritree. Questo portò prima ad un attacco alle isole del Mar Rosso amministrate dallo Yemen, che l'Eritrea rivendicava come proprie ma che furono successivamente riconosciute allo Yemen da un arbitrato internazionale, e ad una rivendicazione sul territorio di Gibuti oltre le frontiere sul Mar Rosso, che apparvero, allo stesso modo, senza fondamento. Questi conflitti furono comunque insignificanti, comparati a quelli che scoppiarono con l'Etiopia nel maggio del 1998, sul territorio contestato al confine tra Eritrea e Tigrai.

Non ci sono prove convincenti che questa guerra così distruttiva risultasse da un calcolo deliberato dei potenziali benefici di *nation-building* da entrambe le parti. Il resoconto più attendibile delle origini suggerisce che sia stato causato da una non ben considerata reazione eritrea alla provocazio-

ne di autorità locali sul lato etiopico del confine, e poi sfuggita alle capacità di controllo di entrambi i governi.[13] L'azione che più di tutto ha fatto precipitare la guerra fu l'occupazione forzata dell'Eritrea di territori contesi (di trascurabile valore economico) precedentemente amministrati dall'Etiopia, e che sembra sia stata presa sulla base di una fiducia non ponderata (derivata dalla guerra di liberazione) nella superiorità militare eritrea, unita all'assunto che una Etiopia etnicamente frammentata sarebbe stata incapace di offrire una seria resistenza. Comunque, dato che ogni parte successivamente ha impegnato nel conflitto risorse che erano sproporzionate rispetto ai benefici in gioco, alcune ulteriori spiegazioni per la sua durata e la sua intensità sono chiaramente necessarie, e questo può essere trovato solo nella relazione tra guerra, stato e nazionalità in entrambe le parti.

Per iniziare, un senso di territorialità è profondamente fissata in ognuno dei due stati, e deriva dai valori sociali delle società contadine degli altipiani cristiani dell'Etiopia e dell'Eritrea. L'importanza del territorio è già stata dimostrata in Eritrea dai suddetti conflitti con lo Yemen e Gibuti, e in Etiopia dalle guerre in Ogaden e in Eritrea. "L'invasione" da parte dell'Eritrea di ciò che era percepito dagli etiopici come il "loro" territorio indusse una replica nazionalista più ampia da parte etiopica rispetto a quello che sembrava un piccolo conflitto locale su un territorio del quale la maggior parte degli etiopici non aveva mai sentito parlare. Questa risposta non fu stimolata dal governo in Addis Abeba, che era stato preso completamente di sorpresa, e stava promuovendo, in ogni modo, una differente concezione dell'Etiopia come un crogiolo di nazionalità disparate. Solo dopo un iniziale periodo di shock, e una veloce reinvenzione di sé come un regime nazionalista etiopico (rivitalizzando nel processo, molta della retorica che aveva precedentemente caratterizzato il governo di Mengistu, a sua volta ribaltato), l'EPRDF fu capace di ristabilirsi, e di fare della riconquista del territorio nazionale la sua principale ragione d'essere. La gioia che salutò la vittoria a Badme nel febbraio del 1999, con la riconquista etiopica di una parte significante del territorio che era stato occupato dall'Eritrea nove mesi prima, fu popolare piuttosto che orchestrata dal governo. Anche in Eritrea la guerra aiutò a rivivere le memorie della "lotta" e a consolidare un senso di nazionalismo eritreo che correva il rischio di andare perduto nei problemi dell'amministrazione di pace; comunque, una guerra contro un avversario che contava fino a quindici volte la sua stessa popolazione era chiaramente in conflitto con il disperato bisogno di sviluppo e ricostruzione dopo la liberazione del paese, per cui è difficile pensare che ci fosse un impegno deliberato. Quando, dopo la sconfitta di Badme, il governo eritreo accettò rapidamente il piano di pace dell'OUA che aveva precedentemente rifiutato, scoprì che la guerra era al di fuori del suo controllo, e che si era impegnato in un conflitto a lungo termine per il quale mancavano le risorse. Alla fine, nel maggio 2000, gli etiopici lanciarono un'offensiva vincente che non solo riconquistò tutti i territori contesi, ma che occupò ampie aree dell'Eritrea, e forzò il governo eritreo ad accettare i termini umilianti del cessate il fuoco, con il quale si sarebbe stabilita una zona demilitarizzata controllata da una forza internazionale di *peacekeeping* interamente in territorio eritreo.

Uno degli effetti più significativi della guerra è stato di ridefinire, in particolare da parte etiopica, l'idea di cittadinanza nazionale. La guerra durata trenta anni e culminata nell'indipendenza dell'Eritrea, era stata combattuta da parte etiopica sostenendo l'idea che Eritrea e eritrei erano parte dell'Etiopia stessa. La guerra scoppiata nel maggio del 1998 ha rovesciato immediatamente questa prospettiva. Gli eritrei diventavano l'altro contro cui l'identità etiopica veniva definita, in una immagine riflessa "dell'altro" etiopico contro cui i nazionalisti eritrei avevano definito la loro lotta per l'indipendenza. Dopo la vittoria militare del maggio del 2000, il governo etiopico non ha fatto alcun tentativo per incorporare nuovamente l'Eritrea nell'Etiopia, o per reclamare qualsiasi territorio eritreo ad eccezione delle aree di confine contese. Invece, ha annunciato la sua disponibilità a ritirarsi dal territorio eritreo appena gli accordi di cessate il fuoco potevano essere resi operativi.

In nessun altro modo questa ridefinizione della nazionalità è stata più chiara che nell'espulsione brutale e controproducente dall'Etiopia di chiunque potesse essere definito come eritreo sulla base della nuova concezione di nazionalità. Di questo, certamente, il governo eritreo era sotto alcuni aspetti responsabile. Alcuni eritrei con strette relazioni con l'EPLF avevano avuto, durante il periodo di alleanza tra i due regimi, posizioni chiave in Etiopia, e ora chiaramente rappresentavano una minaccia alla sicurezza etiopica. Viene riportata a riguardo una citazione del leader eritreo Isaias Afewerki, circa il fatto che lui poteva portare l'Etiopia a un punto morto, un'osservazione interpretata come l'indicazione della presenza di una "quinta colonna" eritrea in Etiopia, e quale alibi a sostegno della ricerca di potenziali sabotatori. La definizione ampia della nazionalità eritrea, in base alla quale qualsiasi persona con un antenato eritreo da parte di entrambi i genitori aveva titolo a diventare eritreo (dotato di carta d'identità e con diritto di voto al referendum del 1993 sull'indipendenza), classificava queste persone come eritrei una volta che la duplice nazionalità divenne insostenibile a causa della guerra.[14] L'espulsione in massa di etiopici dall'Eritrea dopo la vittoria dell'EPLF nel 1991 lasciò allo stesso modo risentimenti. Anche così, districare gli "etiopici" dagli "eritrei", dato il livello di migrazione di eritrei nel resto dell'Etiopia e la diffusione di matrimoni misti, fu un compito impossibile come distinguere per esempio gli "irlandesi" dai "britannici" nel Regno Unito dopo il 1922. L'espulsione di molte migliaia di "eritrei", molti dei quali non parlavano nessuna lingua eritrea e il più delle volte non avevano mai visto l'Eritrea, non solo offese i principi basilari di umanità, ma privò l'Etiopia delle attività di una sezione della sua popolazione generalmente specializzata e produttiva.

Fino a che punto la guerra ha consolidato un senso di nazionalità da entrambe le parti rimane, comunque, difficile da valutare, e solo quando un lasso di tempo apprezzabile sarà passato, un tentativo potrà essere fatto. Nel breve periodo, la guerra aiuta a promuovere un senso di solidarietà di cui i governi in carica possono beneficiare, ma la sostenibilità di questo nazionalismo indotto dalla guerra è altamente opinabile. Anche nel caso dell'Etiopia, dove la guerra sembra aver riacceso un senso di nazionalità che era stato minacciato dopo il 1991, rimane da vedere quanto potrà essere sostenuto nel periodo successivo alla guerra, specialmente una volta che i costi umani e materiali della guerra diventano evidenti.[15] Mentre le pressioni della mobilitazione di guerra obbligavano il governo etiopico a rispondere ai sentimenti popolari molto più di prima, esse hanno anche favorito la ripresa di buona parte dell'azione centralizzatrice del precedente regime, e le tensioni tra centralizzazione e apparente

devoluzione del potere, già considerevoli, possono essere esacerbate. Per l'Eritrea, le conseguenze della sconfitta sono molto più serie, e possono anche essere disastrose. Come già notato, il nazionalismo eritreo ha tratto ampiamente dalla mitologia del trionfo militare, una mitologia che indubbiamente ha giocato un ruolo fondamentale nell'imbarcare il governo eritreo in una guerra disastrosa. La sconfitta può solo danneggiare un senso di nazionalità eritrea che già affrontava una sfida considerevole nel superare le principali fratture religiose e ambientali, e danneggia il senso di potere forte del governo che aveva precedentemente aiutato a tenere la potenziale opposizione sotto controllo. Anche all'interno della struttura di governo dell'EPLF, chiusa e strettamente controllata, dove la richiesta di solidarietà contro le minacce esterne è stata schiacciante, la reazione era inevitabile. La sconfitta ha minacciato di esporre l'Eritrea alla destabilizzazione da parte dei suoi vicini più grandi, non solo l'Etiopia, nonostante il governo etiopico sarebbe stato felice di veder collassare il regime di Isaias Afewerki ad Asmara, ma anche il Sudan. Quale territorio etnicamente frammentato, piccolo, povero e artificiale, dove la maggioranza della popolazione si riversa oltre i suoi confini, l'Eritrea è stata sempre potenzialmente soggetta a forze centrifughe, dalle quali si è protetta sin dall'indipendenza grazie alla consapevolezza della sua forza militare. Il drastico collasso del mito dell'invincibilità eritrea la lascia in una posizione molto vulnerabile.

Conclusioni

È importante essere consapevoli dei pericoli che possono derivare da conclusioni comparate di eventi recenti e di breve sviluppo nel tempo. La relazione tra guerra, stati e nazionalità in Europa è stata costruita attraverso molti secoli ed è stata soggetta a diverse vicissitudini e ribellioni. Anche in Africa questa relazione deve essere analizzata nel lungo periodo. Per quanto incerte possano risultare le nostre conclusioni, non di meno esse indicano che la capacità della guerra di promuovere la creazione di stati e nazioni reali, anche in quella parte dell'Africa che sembra presentare come convincente tale relazione, è comunque soggetta a notevoli limitazioni. Sia in Etiopia sia in Eritrea la guerra ha prodotto un livello di *encadrement* che rende questi stati, come tali, i più efficaci del continente. La contrapposizione tra le forze militari, efficienti e disciplinate, che entrambi gli stati possono mettere in campo, e il livello cronico di incapacità organizzativa che caratterizza la maggior parte della lotta in paesi come Sudan, Congo, Angola, Liberia e Sierra Leone, è per esempio molto evidente. Entrambi gli stati sono stati capaci di istituire ciò che per gli standard africani sono sistemi efficienti di tassazione e di leva obbligatoria. Se i governi potessero essere diretti dall'alto verso il basso come organizzazioni essenzialmente burocratiche, sia Etiopia che Eritrea opererebbero relativamente bene. Nella maggior parte dell'Africa, anche dopo decenni di guerra, non c'è evidenza di nessun impatto lontanamente comparabile sui livelli di capacità organizzativa, ed è plausibile supporre che l'efficienza dell'Etiopia e dell'Eritrea in questo caso è dovuto più all'eredità di strutture politiche e sociali di lunga data nelle regioni degli altipiani piuttosto che a qualcosa di specifico legato alla guerra.[16]

La formazione di stati moderni è basata sulla creazione non solo di burocrazie efficienti, ma di identità comuni o "comunità immaginate" che sono necessarie per dotare le istituzioni dello stato di legittimità agli occhi della loro popolazione. In questo senso, anche l'esperienza europea è aperta a reinterpretazioni: si può sostenere probabilmente che il nazionalismo europeo ha radici molto più profonde di quanto sostiene la scuola di pensiero che lo vede come la mera creazione della rivoluzione francese; e che lo sviluppo dei nazionalismi europei nel corso degli ultimi due secoli indica, non tanto la capacità dello stato di creare identità attraverso azioni politiche finalizzate, ma piuttosto la dipendenza di stati efficaci da ampie preesistenti comunità. Il collasso dei tentativi di stati socialisti multinazionali in Unione Sovietica, Yugoslavia e Cecoslovacchia dal 1989, rivela ulteriormente le limitazioni delle azioni statali, e suggerisce che mentre il nazionalismo può essere "costruito", i processi di costruzione sono molto più lunghi, più complessi e meno reattivi all'azione dello stato di quanto le teorie costruttiviste del nazionalismo hanno teso ad assumere. Il fallimento della guerra nel promuovere la nazione in Africa non è solo il risultato di variabili africane, ma riflette difficoltà molto più diffuse di costruzione di comunità politiche multietniche.

In questo senso, non di meno, i problemi affrontati dagli stati africani sono eccezionalmente grandi. La costruzione di stati e di nazioni reali, alla fine, richiede in definitiva strutture di inclusione e di responsabilità, attraverso le quali gli individui e i gruppi sociali sono riconosciuti come parti integrali di una comunità politica, e sono capaci di assicurare che la comunità sia responsabile verso di loro, se non in un senso esplicitamente democratico, almeno attraverso la fedeltà dei leader a valori fondamentali che regolano i comportamenti accettati in quella società. Questo a sua volta significa che una tale comunità politica deve avere una base etnica, anche se questa "etnicità" è tale che "immigrati" sociali o fisici possono essere incorporati. Il problema in questo senso di stati come l'Etiopia e l'Eritrea è che lo stato in sé, in definitiva, ha origine dai valori sociali delle popolazioni degli altopiani cristiani e, nonostante la guerra possa in alcuni casi fornire un meccanismo attraverso il quale altri popoli possono essere incorporati, questo accentua anche le basi etniche dello stato stesso, portando facilmente alla politicizzazione delle divisioni etniche sottostanti. Nella maggior parte degli ex territori coloniali in Africa, i quali non sono stati formati attraverso la guerra nello stesso modo, i problemi della creazione dello stato sono potenzialmente molto più forti. In breve, ci sono poche prove per suggerire che "dare una chance alla guerra" offra la prospettiva di un processo di creazione dello stato africano comparabile a quello in Europa.

Cristopher Clapham è docente al Department of Politics and International Relations, Lancaster University, Regno Unito

traduzione dall'inglese di Francesca Mulazzani

Note:

1- Il testo classico è, naturalmente, Charles Tilly, *Coercion, Capital and European States, AD 990-1990*, Blackwell, Oxford 1990 si vedano anche: Linda Colley, *Britons: forging the nation, 1707-1837*, Yale U.P., 1992; William McNeill, *The Pursuit of Power: technology, armed force, and society since A.D. 1000*, Blackwell, Oxford 1983; Martin van Creveld, *The Transformation of War*, Free Press, New York 1991.

2- Robert H. Jackson, *Quasi-states: sovereignty, international relations and the Third World*, Cambridge U.P., 1990.

3- L'argomento è trattato in Edward N. Luttwak, *Give War a Chance*, in «Foreign Affairs», vol. 78, n. 4, 1999.
4- La recente pubblicazione di Jeffrey Herbst, *States and Power in Africa: comparative lessons in authority and control*, Princeton U.P., 2000, fornisce una notevole analisi dei problemi e dei processi della formazione dello stato in Africa.
5- Non esiste ancora un'accurata descrizione della struttura dell'impero etiopico prima della colonizzazione europea a parte il lavoro di James Bruce, *Travels to Discover the Source of the Nile in the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772 & 1773* (seconda ed., 8 voll, Constable, Edinburgh 1804).
6- Questo aspetto è stato inevitabilmente contestato dai proponenti del nazionalismo eritreo che risultano infine vittoriosi, ma molti sono gli studi che danno testimonianza di questo elemento. Si veda a questo proposito Tekeste Negash, *Eritrea and Ethiopia: The Federal Experience*, Nordiska Afrikainstituet, Uppsala 1997.
7- Ho analizzato il processo di *encadrement* in Clapham, *Transformation and Continuity in Revolutionary Ethiopia*, Cambridge U.P., 1988, seconda ed. 1990.
8- L'impero etiopico condivide importanti elementi con quello russo: cristianesimo ortodosso, una tradizione imperiale di formazione statuale, la questione dei contadini, la questione nazionale e il senso di essere stato "lasciato indietro" dallo sviluppo negli stati vicini.
9- Nella maggior parte dei casi: in alcuni luoghi i villaggi fornivano servizi utili che sono stati mantenuti.
10- David Pool, *"The Eritrean People's Liberation Front"*, in C. Clapham (ed), *African Guerrillas*, James Currey, Oxford 1998.
11- Sandra Joireman, *The minefield of land reform: comments on the Eritrean Land Proclamation*, in «African Affairs», vol. 95, n. 379, 1996, pp. 269-285.
12- Kjetil Tronvoll, *The process of nation-building in post-war Eritrea: created from below or directed from above?*, in «Journal of Modern African Studies», vol. 36, n. 3, 1998, pp. 461-482.
13- Per una delle rare analisi bilanciate vedasi: Martin Plaut & Patrick Gilkes, *War in the Horn: the conflict between Eritrea and Ethiopia*, RIIA, Discussion Paper 82, London 1999.
14- Ruth Iyob, *The Ethiopian-Eritrean conflict: diasporic vs. hegemonic states in the Horn of Africa, 1991-1999*, in «Journal of Modern African Studies», vol. 38 n. 4, 2000.
15- Le cifre sulle vittime che sono state riportate sono elevate, fino a 100.000 morti, ma poiché questi dati, in gran parte, riflettono le dichiarazioni sui morti inflitti all'avversario e tali cifre sono in genere esagerate, è probabile che il numero di vittime, seppur elevato, possa essere più contenuto.
16- Due stati che hanno raggiunto un livello significativo di organizzazione militare, Rwanda e (in misura minore) Uganda, aiutano a confermare tale ipotesi; sia le forze del RPF in Rwanda che quelle del NRA in Uganda si sono basate su società agrarie caratterizzate da elevate densità demografiche e da una lunga storia simile di organizzazione gerarchica.
17- Vedasi, in specifico, la critica a questa scuola in Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: ethnicity, religion and nationalism*, Cambridge U.P., 1998.

Antonella Pocecco

Cittadinanza multiculturale e **nuovo cosmopolitismo**

Il "nuovo disordine mondiale"

"Nuovo disordine mondiale": è questa la formula oggi in voga per designare il panorama internazionale post '89. È infatti incontestabile che l'avvento delle società post-comuniste abbia segnato una sorta di "anno zero", l'aprirsi di un'era di instabilità e complessità, nonché di nuove inquietudini. La "liberatrice" ondata democratica della fine degli anni '80 aveva suscitato enormi speranze e previsioni spesso ingenuamente ottimistiche, cui è seguito un disincanto tuttavia consapevole della macroscopia dei problemi da affrontare.

Al di là di una generica disillusione, si è visto che la democrazia - come concetto, come prassi istituzionale, come realtà del cittadino - fa difficoltà a radicarsi nelle società post-comuniste o soffre di un visibile deficit nelle società a democrazia matura. Ai pervasivi fenomeni di globalizzazione, sia di natura economica che culturale, che hanno ingenerato in alcuni la speranza in una nuova epoca di benessere generale, corrispondono fenomeni altrettanto pervasivi di chiusura e ripiegamento sul locale, sul circoscritto. Non si intende formulare facili accuse verso un certo entusiasmo di fondo che ha alimentato un consistente numero di studi ed analisi, ma piuttosto esprimere un "malessere interpretativo" che sembra connotare l'attuale ricerca di riferimenti simbolici. Tale malessere può essere sinteticamente ricondotto alla compresenza di due elementi dominanti: alla tendenza, attivata dalla modernità, di una progressiva eliminazione delle differenze nazionali, accompagnata e supportata da una crescente globalizzazione, si oppone quella originata da forze decisamente centripete, causa della rottura di stati e comunità in unità ancora più piccole.[1]

Le tendenze ad un'uniformizzazione della cultura di massa, ad un villaggio mediatico sostenuto da un frenetico sviluppo dei mezzi tecnologici sono infatti controbilanciate dal riemergere di rivendicazioni su base etnica, nazionale, culturale: in sintesi, sulla rivendicazione delle "specificità culturali".

In alcuni casi, il ritorno alle identità locali sembra più facilmente spiegabile. Nelle nuove democrazie, la caduta di un riferimento forte (totale) quale l'ideologia comunista ha aperto un vuoto in cui l'individuo si sente estremamente disorientato, incapace di collocarsi storicamente. Prende perciò corpo una logica di sostituzione che permette al soggetto di strutturarsi sulla base di quello che appare come il legame più immediato: alla nazione, al gruppo etnico.

Nelle società a democrazia matura il fenomeno è altrettanto rilevante. Esse subiscono infatti la messa in discussione dei criteri su cui hanno fondato la propria stabilità, le specificità culturali ingenerano spesso fratture che rimandano essenzialmente al principio di inclusione ed esclusione. Il cittadino stabilisce i suoi legami di appartenenza più su un universali-

smo valoriale (la condivisione dei valori democratici) che sulla lealtà e fedeltà ad un costrutto simbolico che fino a ieri dava per scontato (lo stato-nazione). E ciò suscita diverse forme di crisi concettuale, per cui appare - anche in questo caso - più facile appellarsi ad un legame con un'entità territoriale più vicina ed immediata (la città, la regione, ecc.) che richiamarsi a qualcosa che assume progressivamente il carattere di un'astrazione.
A fare le spese di questo gioco di forze è, dunque, l'entità stato-nazione, che non riesce più a render conto delle evoluzioni politiche e sociali. Pur perdendo la sua posizione monopolistica, il concetto di stato-nazione ha tuttavia mantenuto le connotazioni di un topos simbolico importante, sia per quanto riguarda la regolazione politica che quella economica.
A livello culturale, il discorso muta bruscamente l'accento, dando luogo ad un dibattito che tocca profondamente la strutturazione e l'articolarsi di tutte le società contemporanee. Queste ultime si scoprono infatti come degli insiemi multiculturali estremamente variegati e spesso contraddittori, in cui coesistono in maniera dialettica individui e gruppi portatori di identità etniche e culturali talvolta aggressive. La scoperta di questa non omogeneità culturale si accompagna ad un ritorno di ideologie e pratiche sociali ispirate a forme anche esacerbate di nazionalismo, localismo e, nel caso estremo, di razzismo.
La questione può essere allora posta in questi termini: è possibile conciliare le esigenze democratiche, tradizionalmente legate allo stato-nazione, con la diversità culturale, etnica ed identitaria, empiricamente verificabile? È possibile una "cittadinanza multiculturale"? I legami di coesione e solidarietà sociale possono accompagnarsi alla diversità culturale e identitaria, o non possono che fondarsi su una supposta omogeneità?

Un accenno al concetto di cultura
È impossibile affrontare la problematica inerente alla mediazione culturale senza richiamare brevemente la ricchezza semantica del termine cultura. Non si intende qui ricostruire le tappe epistemologiche del formarsi del concetto, quanto rinvenire in esso alcuni riferimenti interpretativi per il prosieguo dell'analisi.[2]
La prima considerazione risiede nel fatto che la cultura possiede una potente forza identificatrice. Si accentuano così gli stretti legami fra lingua e cultura, a loro volta perni concettuali dell'identità. In effetti, le tradizioni che ci vengono trasmesse "impregnano" culturalmente il nostro collocarsi nella realtà fattuale, l'agire nella società ed il rapportarsi ad essa della nostra coscienza critica. Lingua e cultura sono "strumenti" operativi grazie ai quali si definiscono le soggettività, in un rapporto di alterità rispetto agli altri individui e gruppi. Questo relazionarsi può ingenerare percezioni diverse, che vanno dall'idealizzazione dell'altro all'indifferenza, all'incomprensione, al disprezzo, sino al rifiuto *tout court*.
Su un altro versante, la cultura può essere definita come una bussola dell'agire individuale. L'individuo non può essere infatti considerato come totalmente esposto all'influenza che la società esercita su di lui, poiché ciascuno agisce applicando, in misura variabile, criteri soggettivi, in cui razionalità e libertà giocano un ruolo importante. Naturalmente, tale agire non è scisso dalla realtà, l'azione si misura costantemente su quella degli altri e vi si adatta. Proponendo un repertorio di azioni e comportamenti "socialmente accettabili", vale a dire conformi alle norme del gruppo, la cultura disvela un'insita capacità di orientamento, che consiste nello stabilire dei rapporti significativi fra il soggetto e l'ambiente (persone, individui, avvenimenti).
Infine, la cultura è qualcosa di "vivo", in costante e perenne mutazione: essa non è data una volta per tutte, non è costituita da rappresentazioni fisse ed immutabili, al contrario riflette le turbolenze dell'evoluzione storica, integrandovi il cambiamento.
Utilizzando questi tre sintetici parametri, la cultura nella sua totalità appare come un insieme complesso fatto di norme, di abitudini, di repertori d'azione e di rappresentazioni, acquisito dal singolo in quanto membro di una società. Non si tratta tuttavia di una "matrice mentale" prestabilita, poiché la sua caratteristica principale risiede nell'essere un processo di costruzione sociale e politica in cui l'individuo riveste un ruolo importante. Ogni cultura è quindi singolare, geograficamente o socialmente localizzabile, oggetto di espressione discorsiva in una data lingua, fattore di identificazione per i gruppi nonché di differenziazione rispetto agli altri gruppi; essa viene trasmessa mediante tradizioni costantemente riformulate sulla base del contesto storico, decretando la scomparsa di determinati elementi e l'incorporazione di altri.

Dalla cultura al multiculturalismo
Definito "celebrazione del pluralismo culturale", oggetto di una vera e propria moda, come molto spesso accade in questi casi, il significato di multiculturalismo appare piuttosto fluido e non facilmente definibile. Esso varia da autore ad autore, secondo le discipline, secondo le scuole di pensiero, secondo i paesi, coprendo un ampio spettro di realtà estremamente diversificate. Non mancano così i suoi fautori e detrattori: all'accentuazione critica del passaggio da una società multirazziale ad una multiculturale fa eco chi vede nel multiculturalismo un razzismo *politically correct*.[3]
Genericamente, si può affermare che il multiculturalismo sia un termine utilizzato per descrivere la diversità, cioè la diversificazione demografica e culturale delle società, riferendosi ad una moltitudine di risposte sociali, politiche e filosofiche. Ogni società, infatti, elabora regole e modalità d'intervento politico più o meno esplicito al fine di gestire la propria diversità culturale e la pluralità di identità culturali che essa contiene (due sono i modelli fondamentali al proposito: quello assimilazionista alla francese e quello pluralista anglosassone).
Un'analisi interessante è quella proposta da Martiniello, che distingue nel multiculturalismo una versione *soft* ed una *hard*.[4] Il multiculturalismo *soft* si estrinseca soprattutto nella pratica sociale ed è immediatamente osservabile nelle grandi metropoli, in cui, ad esempio, le modalità e le abitudini di una vasta parte della popolazione si sono progressivamente orientate verso un "esotismo" superficiale, consistente nell'attrazione verso cibi e modi di cucinare considerati "etnici", musica, abbigliamento e discipline filosofiche. Le motivazioni alla base di questo atteggiamento collettivo non sono tuttavia facili da individuare. Esse rivelano al contempo la ricerca di evasione della popolazione urbana ma anche la ricerca di una realizzazione individuale in quanti si riconoscono in un certo cosmopolitismo e si sentono costretti in identità e culture a loro avviso troppo anguste. In altri termini, questi soggetti rivelano un loro multiculturalismo e una loro identità multipla. Essendo però un'azione sostanzialmente indivi-

duale, essa non riesce ad originare una riflessione più profonda o un'azione politica.
Al di là delle pratiche e delle mode sociali, al di là delle politiche o dei progetti politici tesi al riconoscimento della diversità, il multiculturalismo rinvia anche a precisi dibattiti filosofici. È a questo livello che si colloca la sua versione *hard*.
In sintesi, il multiculturalismo *hard* si propone di mettere in discussione la concezione classica dell'identità nazionale, superando anche quel pluralismo superficiale che connota il multiculturalismo *soft*. Inoltre, tende alla possibilità d'includere i gruppi etnici nei processi di definizione di questa identità nazionale e conduce a dibattere sulla collocazione di individui e comunità nella costruzione della società. Il multiculturalismo *hard* mira a giustificare, tramite criteri morali ed etici, il principio di riconoscimento delle comunità culturali nelle democrazie contemporanee.
Ma, allora, perché il multiculturalismo, concetto che conosce grande favore, è così difficilmente praticabile? Una possibile risposta potrebbe essere di duplice natura: non abbiamo ancora sufficientemente affinato i nostri strumenti interpretativi e - nel caso europeo - siamo ancora affetti da un certo "eurocentrismo" che inquina la lettura della realtà e la formulazione di prospettive (non di progetti).

Società monoculturale e società multiculturale
Secondo alcuni, la coesione sociale sarebbe messa in pericolo dal crescente processo di frammentazione culturale, nonché dalla riemergenza di identità etniche e culturali in grado di annientare l'identità nazionale. Ma una considerazione di tal genere è viziata da una falsa percezione di fondo.
La riemergenza delle specificità culturali viene spesso presentata come un fenomeno inedito poiché, spingendo oltre il ragionamento, si è passati da una società monoculturale, caratterizzata da un'identità nazionale forte, ad una società multiculturale, a sua volta connotata da un'identità nazionale debole e dal propagarsi di identità particolari anche aggressive. Tale transizione si spiegherebbe mediante il passaggio da una società industriale ad una post-industriale - da un lato - e - dall'altro - dalla fine del conflitto ideologico della guerra fredda.
Ma la diversità culturale e identitaria non è affatto una novità: le società sono per loro natura fondate su una complessa varietà di difformità e specificità, siano esse religiose, politiche, di classe, ecc. La problematica del passaggio da una società monoculturale ad una multiculturale è pertanto un falso problema, una società rimane multiculturale nonostante tentativi più o meno espliciti di omogeneizzazione e la sua supposta monoculturalità non è altro che una costruzione intellettuale. In questo senso, proprio le élite intellettuali detengono una notevole responsabilità circa la costruzione di miti e mitologie, canoni, criteri ed attitudini culturalmente univoci.
La questione dev'essere allora formulata in termini diversi: non è tanto il passaggio da una società monoculturale ad una multiculturale a mettere in crisi la sfera politica, quanto la sua "visibilità".
La contemporanea "visibilità" pubblica della diversità culturale ed identitaria si ricollega alla crescente frammentazione sociale ed economica delle società occidentali. I due movimenti appaiono infatti intimamente legati: «più lo scarto fra l'ideale egalitario proclamato e le ineguaglianze constatate è grande, più gli individui sembrano cercare rifugio in identità e culture esclusive che cercheranno di far riconoscere».[5] Quando, al contrario, questo scarto è debole, gli individui si riferiranno ad identità e culture aperte.
La diversità identitaria e culturale ha molteplici volti nella società contemporanea. Ma il filo rosso che lega le sue manifestazioni è rappresentato sia dal fatto di costituire uno spazio intermedio fra l'individuo e la nazione astratta, sia dalla possibilità di rivendicare un riconoscimento pubblico (che va dalla dimensione simbolica a quella di dimensione distinta dal resto della società).
Conseguentemente, la distinzione fra società monoculturale e società multiculturale non è altro che un mito. Tutte le società contemporanee sono multiculturali, ciascuna secondo sue modalità peculiari e "pensare" il multiculturalismo si rivela un'esigenza fondamentale per scongiurare il rischio della logica della purezza (vecchio mito che sta riprendendo vigore).
Un altro tipo di ragionamento, da cui si intende ugualmente prendere le distanze, è che il multiculturalismo sarebbe indizio di una profonda crisi delle società contemporanee. La "gestione della differenza" non è un problema esclusivamente occidentale, tuttavia esso è particolarmente sentito nelle società democratiche liberali che hanno iscritto il rispetto di essa nelle loro costituzioni, che hanno fatto della loro capacità di integrarla uno dei fondamenti della propria legittimità (e, talvolta, uno dei principali argomenti a difesa della propria superiorità civile e morale). La soluzione è consistita, per lungo tempo, nel "diluire" la nozione di differenza in quella di uguaglianza.
Ma anche questo passaggio è viziato da un errore di fondo, vale a dire esso è basato su una percezione della differenza come stato transitorio verso un'unità di ordine superiore, o come fatto personale e privato, di cui le istituzioni non debbono occuparsi. In realtà, questo "individualismo della differenza" sottende che la sfera politica non è più in grado di fornire risposte adeguate e soddisfacenti, che si sente intaccata nelle sue legittimità, efficacia e prospettiva, che riesce a malapena a conservare la posizione centrale nella società che la modernità le aveva conferito. In effetti, tutte le problematiche relative ad una società multiculturale convergono inequivocabilmente nell'unica direzione della rimessa in causa del progetto filosofico della modernità.

Conflitti ideologici ed economici o guerre culturali?
La recente "riscoperta" delle specificità culturali ha aperto orizzonti analitici e prospettive interpretative d'ampio respiro dal punto di vista della comprensione delle attuali dinamiche sociali e politiche. Tuttavia, essa implica anche un notevole rischio: «dopo aver ignorato la cultura e le identità per svariati decenni, nessuno esita a farne la chiave di lettura unica del mondo del dopo Guerra fredda».[6]
In effetti, si rischia di dar adito ad una "culturalizzazione" spinta della realtà, deformando le stesse categorie culturali, spiegando i numerosi conflitti unicamente attraverso variabili culturali. Si tratta pertanto della fine dei conflitti economici ed ideologici e dell'insorgere di vere e proprie guerre culturali? Non sembra questo il tipo d'approccio più indicato per affrontare la complessità del reale, bensì esso appare, ancora una volta, sinonimo di un riduzionismo che si rivela talvolta ingenuo ma altrettanto spesso cosciente: è forse più produttivo pensare alla fine dell'epoca del dibattito ideologico ed all'inizio del dibattito sulla società *tout court*.
Un esempio in tal senso è costituito dalla discussione attor-

no alla costruzione europea. Gli ostacoli sono indubbiamente numerosi, ma fra essi emerge quello della diversità culturale vista come il maggior impedimento ad un'Europa comunitaria unita, soprattutto a livello politico: «individui tanto lontani culturalmente come un contadino greco ortodosso ed un cittadino britannico protestante possono appartenere allo stesso spazio politico?».[7] La risposta non può che essere intuitivamente "no". Ma essa deriva da una percezione falsata del progetto europeo, inteso qui come omologazione fra culture e quindi minaccia per le identità nazionali, destinate a scomparire in un insieme meta-nazionale, generando al contempo una notevole sfiducia nell'idea stessa di un'integrazione politica. Vi è un equivoco di fondo che risiede nella mancata specificazione dei concetti di unificazione e di integrazione, utilizzati spesso come sinonimi mentre il loro significato è precisamente distinto: integrazione implica il riconoscimento delle differenze, mentre unificazione, al contrario, il loro annullamento.
Prendendo a prestito un'espressione teorica di Taguieff,[8] l'Europa può essere vista come una "comunità comunicazionale ideale", significando, prima di tutto, che «Il senso del dialogo non è fondato sulla certezza pretenziosa di avere qualcosa da insegnare all'altro, o da "scambiare" con lui, ma sulla convinzione di avere qualcosa da imparare da lui». L'Europa non può dunque realizzarsi che sul rispetto delle singole diversità, delle specificità culturali che la compongono e sull'abolizione di qualsiasi asimmetria nel dialogo (tra individui, tra attori, tra est ed ovest, tra nord e sud).
Il caso della costruzione europea è un aspetto macroscopico di questa culturalizzazione spinta all'eccesso, ed esso rende bene l'idea di come, focalizzandosi su un unico elemento, si possa costruire un'analisi fuorviante e deficitaria. Vale a dire: un approccio che tenti di essere "corretto" dev'essere in grado di considerare tutte le dimensioni in gioco (economiche, politiche, culturali), senza cedere alla tentazione di credere che la nostra sia l'epoca delle guerre culturali.

Identità e riconoscimento

Oggi vi è una tendenza diffusa a pensare "per differenza", a rifuggire qualsiasi discorso dalle parvenze o dalle intenzioni unificanti per contrapporvi i *marker* della diversità.[9] Il particolarismo, "un vero e proprio culto", offre un rifugio all'instabilità di valori e riferimenti, opponendo la confortante barriera dell'unicità.[10] In tal modo, il mito della Purezza si appropria delle differenze per trasfigurarne il significato e riproporlo nella rigidità del principio inclusione-esclusione. Questo mito, cioè, interpreta l'idea di *mélange* non come mescolanza ma unicamente nell'accezione negativa di "promiscuità contaminatrice", favorendo una radicalizzazione della propria specificità. Le valenze positive dell'appartenenza (la differenza, per l'appunto) si trasformano così in quelle negative dell'esclusione del diverso, della riconduzione dell'altro a differenziazione e questa volontà di dichiararsi dissimile lacera il tessuto della solidarietà sociale.
La forza esplosiva delle identità simboliche mette in crisi la concezione della società come libertà e pluralità di interpretazioni: l'elemento ascrittivo sembra imporsi su quello acquisitivo, i diritti collettivi sui diritti della persona, la nazione etnica sulla nazione civica, l'ethnos sul demos, l'appartenenza come dimensione individuale sull'appartenenza come dimensione collettiva, il concetto di separazione su quello dell'unione, i valori disaggreganti su quelli aggreganti, e via dicendo, creando una situazione di complessa frammentazione in tutta l'Europa.
Su un altro versante, l'intuizione del riconoscimento e del confronto con l'alterità (con il diverso, lo straniero) si banalizza e scade a fenomeno contingente, divenendo accettazione acritica, ovvero mancato riconoscimento. Come ha scritto Rusconi, «la "cultura diversa" degli immigrati, degli stranieri (extracomunitari) va protetta in quanto *curiosum* e, quando attiene l'ambito religioso, va accettata senza entrare nel merito perché nella sfera del sacro è bene non interferire».[11]
In questo gioco di forze contrapposte, persino la cosiddetta "fine della storia" è apparsa confortante nella sua finitudine, perché spiegava le "malattie" delle attuali democrazie con una visione generalizzata d'instabilità e di confusione. Al contrario, è proprio la dialetticità contrastante dei fenomeni ad avere la meglio su qualsiasi parametro/norma consolidati; è nell'"elogio dell'instabilità" che dev'essere trovato il filo rosso.

È possibile una cittadinanza multiculturale?

All'idea della purezza dell'identità si contrappone così l'idea di una cittadinanza multiculturale.
Nell'idea di una cittadinanza multiculturale, del suo progressivo formarsi e riformarsi, può riprendere vigore il concetto di *cosmopolitismo* mediante il necessario superamento dei parametri usuali del vecchio (o moderno) cosmopolitismo. Il passaggio qualitativo è evidente: da una *forma mentis* - il cosmopolitismo vissuto come esperienza intellettuale - ad una formula sociale atta a reinterpretare ed investire di nuove potenzialità gli assunti della democrazia. In quest'ottica, le élite intellettuali sono dei potenti agenti di socializzazione, presentando due caratteristiche, quali il grado d'istruzione ed un atteggiamento d'apertura, in grado di rafforzare la prospettiva del confronto. Ma una cittadinanza multiculturale allarga necessariamente i criteri di condivisione, poiché la frammentazione caratteristica delle società contemporanee non può essere relegata alla sfera dell'analisi o della diagnosi, innanzitutto è.
Per accedere ad una nuova definizione del cosmopolitismo, si può innanzitutto circoscrivere i suoi antagonisti, l'*idealismo cosmopolita* ed il *mondialismo*. Il primo nasce come sinonimo di una *forma mentis* e si profila come valore desiderabile per il solo fatto di opporsi ai sistemi sociali chiusi o totalizzanti. Propone un uomo nuovo, "senza frontiere", adattabile a realtà molteplici, idealmente al di sopra della mescolanza. Ma in questa sua tensione d'apertura contiene anche i segni di un'ingenuità di fondo, poiché la conclusione cui approda è quella di una risoluzione dei conflitti, a qualsiasi livello essi si situino, esclusivamente grazie alla comprensione generale.
La cultura genera delle sintesi/combinazioni difficili, se non impossibili, da applicare all'esistenza quotidiana, individuale e collettiva. L'idealismo cosmopolita vorrebbe invece renderle norma integrante e di regolazione dell'esistenza, alternativa privilegiata ad ogni forma di problematica o conflitto. Se nel caso dell'individuo, quest'obiettivo sembra quanto meno impegnativo da perseguire costantemente (si tratta di un vero e proprio percorso di vita, non di un'acquisizione *ipso facto*), nella dimensione collettiva esso appare una mera promessa utopica.
L'idealismo cosmopolita, inoltre, oltrepassa il concetto di nazione in maniera tale d'apparire indifferente alle tradizioni, solidarietà, specificità che essa genera. Negando alle anime nazionali la loro legittimità, perché pericolosamente inclusiva, annulla il concetto stesso di rispetto. Cade, cioè,

nell'errore di far coincidere il nazionale al "narcisismo delle piccole differenze", fonte di malintesi e conflitti.
All'opposto, il mondialismo rappresenta l'accettazione acritica delle differenze, senza alcuna rielaborazione, che conduce alla perdita della profondità delle stesse. "Vertigine della totalità", pone ad ugual denominatore tutte le civilizzazioni (poiché esse sono uguali), riducendo qualsiasi distanza in una sorta di consumismo planetario.[12] Il suo è un'ideale povero, che non corrisponde alle aspirazioni del cosmopolitismo, di cui rappresenta la versione attuale più diffusa, "democratizzata". Una bulimia culturale - Bruckner la definisce altresì, con una felice metafora, "zapping culturale",[13] - che pervade ogni definizione dell'altro, inghiottendolo in un'accettazione indifferenziata che corrisponde, in realtà, ad una mancata accettazione.
L'idea di una cittadinanza multiculturale si oppone ad entrambi i concetti. Dell'idealismo cosmopolita nega il suo voler essere un valore soggetto all'immobilità dell'immutabile, per profilarsi al contrario come tendenza dinamica: non un patrimonio da trasmettere pedissequamente di generazione in generazione, non un'essenza statica, ma una costruzione quotidiana che richiede fatica, sacrificio, sofferenza: è «(...) sradicamento all'ennesima potenza, accesso, caramente pagato, ad una libertà superiore»,[14] o, ancora, «transitare da una civiltà all'altra è l'equivalente di una mutazione, di una metamorfosi che implica pena e lavoro, e che non ha nulla a che vedere con lo scivolare felpato del jet che collega tutti i punti del pianeta».[15]
Una cittadinanza multiculturale è dunque tendenza, movimento, non è stabile. Così percepita, l'identità si fonda, si radica in una cultura. Ma non vi è contraddizione, poiché la cultura stessa è intesa come configurazione, non cristallizzazione. Essa è già in partenza una mescolanza, la sua ricchezza deriva proprio da quest'idea di dinamicità, in cui convergono altri elementi, altre culture: «Le culture non si addizionano: si incontrano, si mescolano, si alterano, si configurano».[16] E contiene in nuce il rispetto della differenza, che aumenta anche lo stesso rispetto multiculturale all'interno della nazione: nazione, che non è quindi difesa ma identificazione nel molteplice.
La multiculturalità della cultura non nega l'esistenza di un'identità: la cultura resta una ed unica in virtù del suo essere mescolanza. La mescolanza, cioè, trova nella cultura uno stile ed un tono, e numerosi criteri per interpretare questo "tono". È - già in partenza - un'interpretazione del molteplice.
Un'identità deve quindi evitare la sclerotizzazione distruttiva della propria singolarità. Ogni identità possiede la propria storia, sedimentata nel tempo e nello spazio, ed aspira - per sua natura - al riconoscimento della sua autenticità e particolarità. Ma l'accentuazione delle caratteristiche contenute può divenire la forza trans-nazionale che stimola il dialogo, il confronto.
Non si tratta dunque di un'identità creata, comunicata e simbolicamente stabile ma (di un'identità) creativa, comunicativa e simbolicamente aperta. Ciò determina innanzitutto lo scambio, la comprensione culturale come base delle società complesse: su questo terreno si può instaurare una dialettica tra unificazione e particolarità, universalità e localismo, ricordando sempre che: «Ogni cultura è in se stessa "multiculturale", non solamente perché c'è sempre stata un'acculturazione anteriore, e non c'è provenienza pura e semplice ma, più profondamente, perché il gesto della cultura è esso stesso un gesto di mescolanza: è affrontare, trasformare, distogliere, sviluppare, ricomporre, combinare, sistemare».[17]
In conclusione, tale processo deve necessariamente instaurarsi a livello individuale, nell'ambito di un rapporto tra l'io e l'altro, dove l'io non esalti la propria irripetibilità, assolutizzandola e l'appartenenza non conduca all'emulazione del gruppo. Il confronto, per essere discreto e trasparente, necessita di un'intuizione profonda: quella del riconoscimento, che deve essere reciproco, e che, per essere tale, implica la comprensione critica della pluralità.

Antonella Pocecco è direttore di ricerca presso l'Istituto di Sociologia Internazionale di Gorizia e capo-redattore della rivista *Futuribili*

Note:

1- S. Mestrovic, *The Balkanization of the West. The confluence of post-modernism and post-comunism*, Routledge, London 1994.
2- J.P. Warnier, *La mondialisation de la culture*, La découverte, Paris 1999.
3- Sul passaggio da una società multirazziale ad una multiculturale, si veda V. Belohradsky, *Polilogy: On postmodern space*, in «The Annals of the International Institute of Sociology (Dialogue between cultures and changes in Europe and in the world)», vol. V, 1996, pp.264-266. Per quanto riguarda invece la seconda posizione, Blau sottolinea come il multiculturalismo spesso incoraggi "inavvertitamente" l'etnocentrismo e lo sciovinismo culturale (P. Blau, *Il paradosso del multiculturalismo*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», anno XXXVI, n.1, marzo 1995, pp.53-63).
4-M. Martiniello, *Sortir des ghettos culturels*, Presse de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, Paris 1997.
5- *Ibidem*, p. 26.
6- *Ibidem*, p. 29.
7- *Ibidem*, p. 36.
8- P.-A. Taguieff, *La forza del pregiudizio. Saggio sul razzismo e sull'anti-razzismo*, Il Mulino, Bologna 1994, pp. 562 e 571.
9- L. Bergnach e A. Pocecco, *L'affermazione della differenza come nuova mitologia ed il senso del dialogo*, Isig, Gorizia 1998.
10- D. Meghnagi, in G. Marramao e D. Meghnagi, *Per una cultura del confronto*, in «Lettera internazionale», anno 9, n. 38, 1993, pp. 25-30.
11- G.E. Rusconi, *Retorica del multiculturalismo e laicità delle istituzioni*, in «Il Mulino», vol. XLVI, n. 374, 1997, p. 1011.
12- P. Bruckner, *Faut-il être cosmopolite?*, in «Esprit», n. 187, 1992, pp. 80-101. Si veda anche dello stesso autore, *Il vero e il falso cosmopolitismo*, in «Lettera internazionale», anno 9, n. 38, 1993, pp. 31-35.
13- P. Bruckner, *Le vertige de Babel. Cosmopolitisme ou mondialisme*, Arléa, Paris 1994, p. 41.
14- *Ibidem*, p. 31.
15- *Ibidem*, p. 31
16- J.-L. Nancy, *Eloge de la melée*, in «TransEuropéennes», n. 1, 1993, pp. 8-19, p. 13.
17- *Ibidem*, p. 13.

Laura Maritano

Rappresentazioni degli immigrati a Torino **Problemi per l'antirazzismo**

Negli anni '90, Torino - e in particolare un quartiere che chiamo "Porta Vecchia"[1] - è stata protagonista di vivaci proteste contro «la criminalità portata dalla presenza degli immigrati», per dirla con le parole di Metello, uno dei miei intervistati. Altrettanto vivace è stato il dibattito su quanto la protesta fosse discriminante nei confronti degli immigrati o fosse invece perfettamente giustificata.
In questo articolo prenderò in considerazione le rappresentazioni che alcuni abitanti di Porta Vecchia hanno fatto degli immigrati per mostrarne insidiosità e complessità. Per prima cosa evidenzierò come gli immigrati vengano rappresentati in termini di differenze culturali, quindi, indicherò quali sono le differenze culturali che preoccupano i miei intervistati. Contemporaneamente, metterò in luce le strategie discorsive attraverso cui queste differenze vengono trasformate in apparentemente ragionevoli motivi di esclusione. Risulterà chiaro che le identità degli immigrati vengono rappresentate come rigide e reificate e che tendenze discriminatorie sono presenti in tali rappresentazioni; inoltre, apparirà evidente che queste rappresentazioni sono spesso basate sul senso comune e su repertori di immagini ampiamente condivisi nel contesto italiano e per questo molto difficili da contrastare.

Torino e la protesta anti-immigrati

Torino, sede della FIAT e una delle città simbolo dell'immigrazione dal sud Italia, della classe operaia e della sinistra italiana, ha sofferto forti stravolgimenti sociali e politici a partire dagli anni '80. Le leadership del PCI e del sindacato sono entrate in crisi fin dall'inizio degli anni '80, anche in seguito ai massicci licenziamenti e all'uso esteso della cassa integrazione da parte della FIAT. I cambiamenti internazionali e nazionali a partire dalla fine degli anni '80 - la caduta del muro di Berlino, lo stravolgimento del sistema politico italiano, "l'ingresso in Europa" e la crescita della disoccupazione - hanno ulteriormente contribuito a creare un senso di insicureza nella vita dei torinesi: come i miei intervistati, in molti esprimono preoccupazione per la condizione economica delle loro famiglie, i militanti di sinistra si sentono orfani dei loro partiti e sebbene alcuni si siano uniti alle formazioni politiche sorte dalle ceneri del PCI, altri si sono rivolti al volontariato cattolico o semplicemente hanno abbandonato la politica. Nelle elezioni nazionali del 1994 il candidato locale di Forza Italia ha avuto la maggioranza dei voti nella zona di Mirafiori, intorno alla FIAT, una volta roccaforte del PCI. Negli ultimi otto anni Torino è stata amministrata da una coalizione di centro-sinistra, ma dal 1997 la maggioranza delle circoscrizioni è nelle mani della destra.
Negli stessi anni gli immigrati dall'Africa, dall'Asia, dall'America latina e dall'Europa dell'est, hanno iniziato ad essere presenti nelle strade d'Italia e di Torino. Nel 1997 gli

immigrati legalmente residenti a Torino erano circa 23.000, provenienti da 130 paesi diversi (soprattutto Marocco, Perù, Cina, Filippine, Romania e Albania) e costituivano il 2,5% della popolazione torinese che alla fine del 1997 era di 914.000 abitanti.[2] Alla fine degli anni '80 la popolazione immigrata di Torino era costituita principalmente da una maggioranza di uomini e donne arrivati da soli in cerca di lavoro. Tuttavia, negli anni '90 la presenza di famiglie è iniziata a crescere, e ha registrato un vero e proprio boom a partire dal 1996. La maggior parte degli immigrati sono impiegati - legalmente o no - come operai generici o collaboratrici familiari. In maggioranza essi si sono stabiliti nei quartieri centrali di Torino e pochi si sono diretti verso le aree periferiche della città.[3]

Uno dei quarteri in cui gli immigrati si sono insediati è il quartiere centrale di Porta Vecchia, dove, nel 1995, essi costituivano il 5% della popolazione. Porta Vecchia è sempre stato caratterizzato da una popolazione residente molto varia in termini di classe (vi risiedono operai e professionisti) ed è stato tradizionalmente sede di attività criminali e di prostituzione. Nel corso degli anni '90, a Porta Vecchia come in altri quartieri, spacciatori di origine straniera (a seconda dei periodi, nigeriani, marocchini, ecc.) si sono sostituiti alla criminalità italiana e donne soprattutto nigeriane, coinvolte nel racket della prostituzione, si sono stabilite nel quartiere. Tuttavia, Porta Vecchia non è il quartiere torinese in cui il tasso di criminalità è maggiore. È in questo contesto - di cambiamenti politici e sociali e di crisi identitarie - che, a partire dalla metà degli anni '90, i cittadini di Torino e di Porta Vecchia hanno iniziato ad organizzarsi in "comitati spontanei" e a protestare.

Ho svolto la mia ricerca a Porta Vecchia fra il 1997 e il 1999 quando i momenti più caldi della protesta erano passati e i discorsi sul quartiere si facevano più articolati. Le tre persone che prendo in considerazione in questo articolo - Metello, Graziella e Giovanni - hanno partecipato attivamente alle proteste nel quartiere. Anche se chiaramente essi non sono statisticamente rappresentativi dei torinesi o degli italiani, tuttavia i loro discorsi sono particolarmente interessanti perché vengono da persone appartenenti alla piccola-media borghesia, con una certa sensibilità verso il sociale e con un'esperienza di migrazione interna alle spalle. Metello e Graziella sono ex-militanti della sinistra, mentre Giovanni è un attivista cattolico. Tutti e tre sono hanno circa cinquanta anni e sono venuti a vivere a Torino da adulti da città del centro e del nord Italia.

Comprensione delle identità e delle differenze culturali

Come prima cosa voglio analizzare i modi in cui Metello, Graziella e Giovanni - ma come loro molti altri - nominano gli immigrati. Esistono due modi apparentemente contrastanti per definire gli immigrati, uno basato su distinte classificazioni, l'altro su termini generalizzanti. Da una parte, i miei intervistati nominano gli immigrati in maniera accurata riferendosi ai loro paesi d'origine (senegalesi, nigeriani, albanesi, marocchini, ecc.), dall'altra, si riferiscono ad essi col termine "straniero" o "extra-comunitario". Entrambi questi modi di nominare gli immigrati utilizzano repertori pre-esistenti nel contesto italiano, quali localismo, nazionalismo e da qualche anno, idee di Europa, che contengono nozioni rigide e reificate di identità e differenza culturale.

Fra noi italiani è molto diffusa la pratica di distinguerci indicando le città o le regioni d'origine: parole quali "siciliano", "napoletano", "torinese" o "veneto" ci fanno subito venire in mente una serie di caratteristiche culturali o di carattere. Espressioni comuni quali "di pura razza piemontese" o "piemontese purosangue" (usate da Metello) o proverbi del tipo "mogli e buoi dei paesi tuoi" basati su metafore di razza e di sangue e parallelismi col mondo animale, fanno apparire come naturali e estremamente radicate le differenze legate ai luoghi d'origine. Queste differenze vengono in genere individuate in termini di differenze culturali (stile di vita, ruolo della donna, pratiche culinarie ecc.); esse inoltre contengono impliciti giudizi di valore e vengono organizzate in maniera gerarchica: i meridionali sono spesso associati con idee di arretratezza culturale e morale in contrasto con i settentrionali.[4]

Questo modo di identificare le persone attraverso i luoghi di origine, con tutti i significati impliciti che esso contiene, si è fatto strada anche nei modi di identificare gli immigrati. I miei intervistati distinguono infatti fra cinesi, marocchini, albanesi ecc., attribuiscono loro caratteristiche culturali e di carattere in base alla loro provenienza e li ordinano in gerarchie di buoni e cattivi. Metello, ad esempio, ci dice: «ad un programma TV a cui fui invitato, parlai esplicitamente di nigeriani, non di tutti gli immigrati...(...) vorrei dire una cosa importante per far capire che la protesta non è razzista: ha mai sentito qualcuno arrabbiarsi con peruviani, filippini, cinesi o somali? Qui ce ne sono molti ma non danno noia a nessuno... nigeriani e marocchini invece sì... e gli albanesi per rubare nelle case narcotizzano le persone...».

In questa struttura gerarchica, nigeriani, marocchini e albanesi sono considerati culturalmente e naturalmente criminali, mentre cinesi, somali, peruviani e filippini sono considerati "brava gente". Queste distinzioni, che nelle intenzioni di Metello vengono fatte proprio per dimostrare il carattere non razzista delle sue affermazioni, di fatto non fanno altro che legittimare e quindi rafforzare generalizzazioni che rappresentano gli immigrati come massa uniforme in opposizione alla società italiana. Metello, infatti, avendo chiarito quanto sopra, si sente perfettamente legittimato quando, poco dopo, generalizza: «Ma come si fa a parlare di integrazione fino a che c'è di mezzo lo spaccio e la prostituzione? finché c'è di mezzo la criminalità? Come fa la gente a discernere fra immigrati buoni e criminali? È ovvio che la gente dice che sono tutti uguali...».

Questo processo di costruzione di due mondi opposti e poi di gerarchie interne al gruppo degli "altri" non ci deve del resto sorprendere: autori che si sono occupati del significato di "essere bianchi", di "ibridità" e delle rappresentazioni coloniali degli "altri" hanno sottolineato come generalizzazioni, dettagliate distinzioni e organizzazione degli altri in gerarchie, sono processi che spesso vanno di pari passo.[5]

Anche l'uso della parola "stranieri" si rifà a repertori pre-esistenti e condivisi e contiene impliciti significati di valore. Per lungo tempo la parola "stranieri" è stata usata per indicare principalmente i turisti americani ed europei che visitavano la penisola. Anche quando usata in questo modo, la parola "stranieri" conteneva implicite gerarchie: in confronto agli stranieri infatti, gli italiani si distinguevano come *culturalmente* superiori, per via delle bellezze artistiche del paese, del cibo, e di un generale saper vivere. Vanessa Maher, in un inquietante articolo, ha descritto la difficoltà di essere una donna straniera, di origine inglese, in Italia.[6] Negli anni più recenti il termine "stranieri" è stato usato per indicare gli immigrati provenienti da paesi del "terzo mondo", così come

la parola "extracomunitari", che però, come è noto, tecnicamente indica tutti i cittadini non appartenenti all'Unione Europea.
Il termine "extracomunitari", sta acquisendo un significato sempre più forte, da quando l'obiettivo prima dell'ingresso e poi della permanenza nell'Unione Monetaria Europea si è fatto pressante. In Italia, "l'ingresso in Europa" è stato presentato da partiti politici e media in termini di progresso economico, come "il treno che non possiamo perdere", "l'appuntamento che non possiamo mancare" e la sua bontà non è stata messa in discussione se non da Rifondazione Comunista.[7] Il fascino di queste affermazioni risulta evidente, se consideriamo che l'Italia è stata comunemente rappresentata dagli altri europei e dagli italiani stessi come *economicamente* e *politicamente* arretrata[8] (percezione che convive con l'idea di superiorità culturale, a cui ho accennato sopra). Nei discorsi di alcuni dei miei intervistati la presenza degli immigrati in Italia è vista in antitesi alla permanenza "in Europa".
«Sono convinto che l'Italia, ad un certo punto, non può ricevere tutta la gente del mondo... a un certo punto dovremo chiudere questi benedetti flussi... tutta questa gente che arriva... e sono convinto che l'Italia, se vuole rimanere in Europa, dovrà chiudere questi flussi... » (Giovanni). Sembrerebbe che idee non inclusive di Europa, costruite a livello istituzionale,[9] si siano fatte strada nelle menti degli italiani.
Essere "stranieri" o "extracomunitari", inoltre, ha nelle parole dei miei intervistati, anche ovvie conseguenze in termini di doveri e diritti. Per prima cosa gli immigrati devono adeguarsi alla nostra cultura. Graziella, ad esempio suggerisce di organizzare «corsi di cultura occidentale nei loro paesi d'origine....» prima che essi emigrino mentre Giovanni dice: «OK, loro vengono, ma per prima cosa devono conformarsi alle nostre leggi, perché quando andai in Africa mi sono conformato, altrimenti sarei stato arrestato e mi avrebbero portato a spaccare pietre...»
Secondo, in base al loro essere stranieri essi hanno "ovviamente" diritti limitati a cui possono accedere in relazione alle possibilità economiche del paese d'arrivo. Graziella, forte delle sue convinzioni di sinistra in difesa del welfare, dice ad esempio: «non possiamo garantire una vita decente (...) ad un numero eccessivamente grande di extracomunitari di ogni origine (...) sul nostro territorio perché non siamo neanche in grado di dare certe cose a noi... quando dico queste cose, penso per esempio alla legge sull'handicap, che in Italia non è per nulla applicata... e adesso abbiamo approvato una legge sull'immigrazione dove il ricongiungimento familiare è garantito persino ai parenti con handicap... ma dove li mettiamo? Non siamo neanche capaci di curare le nostre persone con handicap, abbiamo famiglie con persone handicappate in casa che lottano ogni giorno per cercare di integrare questi bambini, questi parenti... come possiamo accettare queste persone, che di sicuro non sono bambini ma adulti, e loro non conoscono la lingua, hanno tradizioni culturali più rigide, più radicate, come possiamo pensare di avere il ricongiungimento famigliare anche per le persone con handicap?».
In questo caso, l'affermazione è basata sul senso comune, su un'indiscussa e data per scontata, coincidenza fra diritti e appartenenza nazionale. Siamo ben lontani, in questo caso, da teorizzazioni di cittadinanza "multi-culturale" e "post-nazionale".[10]
Nei discorsi dei miei intervistati, non solo, le identità degli immigrati vengono rappresentate come rigide e reificate e radicate in luoghi e stati-nazione,[11] ma le differenze culturali vengono anche descritte come mutualmente esclusive e invalicabili. Nel brano seguente, questo processo di identificazione, reificazione ed esclusione delle differenze culturali è piuttosto evidente. Mentre parla dell'abilità di un amico somalo di riconoscere il paese d'origine di altri africani, Graziella dice: «io non sono in grado di riconoscerli (...) voglio dire, loro hanno il loro modo di riconoscersi che è molto diverso dal nostro... Cioè, noi ci riconosciamo a livello regionale e loro sono in grado di riconoscersi in quella miriade di nazioni, piccoli stati, tribù eccetera... Noi non abbiamo questa capacità... così, certamente, la loro integrazione qui dev'essere fonte di sofferenza (...) probabilmente a casa loro vivono meglio, perché hanno la loro tribù, il loro clan, il loro habitat... Probabilmente vivrebbero meglio se fossero riaccompagnati nel loro paese d'origine e aiutati verso lo sviluppo...».
Per prima cosa, Graziella identifica due opposti gruppi di persone: noi e loro. Questi due gruppi sono completamente diversi, fanno fatica a riconoscersi e a comunicare. Poi descrive i paesi degli immigrati provenienti dall'Africa in termini di sottosviluppo e di primitive forme di organizzazione sociale e politica (le tribù) e attraverso la parola "habitat" li lega alla natura, in opposizione al contesto urbano sviluppato che trovano nei paesi d'arrivo. Infine, sulla base delle osservazioni precedenti, dichiara che dovrebbero starsene a casa loro e come bambini dovrebbero essere accompagnati verso lo sviluppo. Il fatto che "loro" siano "sottosviluppati" è dato per scontato. In altre parole, Graziella identifica un insieme di differenze culturali, le naturalizza, le rende inferiori e sulla base di questo giustifica l'esclusione degli immigrati dalla società italiana.
Come ultimo punto, credo sia importante segnalare che i miei intervistati - e come loro molti altri - raramente si riferiscono agli immigrati in termine di colore. Questo può essere dovuto al fatto che essendo il razzismo comunemente concepito come discriminazione sulla base del colore della pelle, essi abbiano evitato di usare tale terminologia di fronte a me. Tuttavia, ritengo che più probabilmente le persone in questione siano autenticamente più preoccupate dalla questione delle differenze culturali. Come abbiamo visto, infatti, le identità e le differenze culturali degli italiani e degli immigrati vengono costruite come entità rigide, reificate, gerarchicamente organizzate, che fondono luoghi, persone, culture e diritti attingendo a un repertorio culturale pre-esistente e condiviso nel contesto italiano.

Identificazione delle differenze culturali

Ma quali sono le differenze culturali che tormentano questi abitanti di Torino? Analizzando le interviste con Metello, Giovanni e Graziella ho identificato alcuni temi che sembrano rilevanti e che di fatto sono i temi che hanno mobilitato i cittadini di Porta Vecchia e di Torino e li hanno fatti partecipare alle proteste. Questi sono il tema della famiglia, quello delle situazioni abitative, del cibo, della religione e quello della criminalità e del comportamento morale. Altri temi ricorrono nelle rappresentazioni che i miei intervistati fanno degli immigrati (ad esempio la questione dell'organizzazione politica degli stati di provenienza, l'uso delle strade, idee di "vicinato" ecc.) ma, per ragioni di spazio, non me ne occuperò in questo articolo.

Una delle cose di cui parlano i miei intervistati sono le condizioni abitative degli immigrati. È noto infatti che essi vivono spesso in situazioni precarie, condividendo in molti soffitte o piccole stanze per le quali pagano elevati affitti. Nelle affermazioni dei miei intervistati, il desiderio di colpire gli italiani che speculano su questa situazione, è a volte utilizzato per mascherare un desiderio di ordine e di controllo della popolazione immigrata in generale. Graziella, ad esempio, supporta un'iniziativa del Comune di Torino, che prevede l'affissione di numeri fuori dagli appartamenti negli edifici di Torino e mira a facilitare il controllo di chi specula sugli affitti mediante il conteggio di chi vi abita, con le seguenti parole: «voglio dire, pagano 700.000 lire al mese per un materasso... ci sono otto loculi dove puoi stare in piedi soltanto nei primi venti centimetri e poi devi camminare a quattro zampe... questa è la situazione.... E poi io devo essere accusata di razzismo perché nella mia testa credo che queste persone dovrebbero vivere più decentemente...».

Tuttavia, nel caso di Giovanni, tale iniziativa, si trasforma in un desiderio di controllo anche sulle famiglie di immigrati costretti a dividere spazi angusti in molti: «Questa iniziativa è utile ma solo se fatta seriamente... e per farlo seriamente bisogna mandare i vigili urbani a varie ore del giorno a controllare... perché ci sono appartamenti... li vedo... dove in due stanze vivono venticinque persone... per esempio i nigeriani che vivono di fronte a me hanno tutti i giocattoli dei bambini sul balcone, perché probabilmente non hanno posto in casa... di conseguenza, è a questi che bisogna mirare...».

La precarietà delle condizioni abitative degli immigrati, viene letta in termini di differenza culturale, quando viene collegata alle dimensioni delle famiglie degli immigrati. Metello, parlando del ricongiungimento famigliare previsto nella nuova legge sull'immigrazione (art. 27, L. 40/98) dice: «È assurdo, questi possono chiamare i loro parenti fino al terzo grado, non solo le mogli e i figli. Ma questi hanno più di una moglie, hanno famiglie di più di dieci persone, come si fa?». E Graziella, parlando delle difficoltà che gli immigrati incontrano nel paese d'arrivo ci dice: «non sanno neanche la lingua e arrivano con mogli e figli... Quante mogli? Quanti figli?».

Questa rappresentazione degli immigrati sembra molto simile alle rappresentazioni che venivano fatte dei meridionali immigrati a Torino.[12] Questa presa di distanza dalla famiglia estesa sembra una presa di distanza motivata da un'ansia di modernità, da un percepito senso di conflitto fra nord e sud fortemente presente nell'immaginario italiano.[13] Esse contengono una sottolineatura delle differenze culturali, differenze che vengono articolate e organizzate in gerarchie di valore.

Metello, Graziella e Giovanni, nei loro discorsi sugli immigrati, fanno spesso riferimento al cibo che - come antropologi e sociologi hanno evidenziato - contiene sempre notevoli significati culturali e sociali. È risaputo quanto la "buona tavola" sia un elemento centrale nella definizione dell'identità italiana. Come Franco La Cecla ha messo in luce anche se «in Italia il cibo rimane un affare gestito da garanzie locali»[14] tuttavia cibi come la pasta e la pizza sono elementi costitutivi di un'identità nazionale. Inoltre, il cibo oltre ad avere un significato pubblico ne ha anche uno privato e in Italia è collegato all'unità famigliare: come La Cecla dice, «in Italia il cuoco è la versione pubblica della mamma e non uno chef».[15]

È in questo scenario che dobbiamo collocare i discorsi sulle pratiche culinarie degli immigrati, perché è dal contrasto con i repertori pre-esistenti che esse acquisiscono forza. Le pratiche culinarie degli immigrati sono associate dai miei intervistati a immagini di sporco, cattivi odori, putrefazione, caos e promiscuità. Metello descrive un club appartenente a un gruppo di nigeriani e poi chiuso dalle autorità in seguito alla proteste del vicinato, nei seguenti termini: «...al pomeriggio iniziavano ad arrivare, si mettevano in cucina.... un puzzo, un puzzo... dal puzzo credo che cucinassero carne di montone... tutti lì in cucina, con un fornelletto intorno a questo pentolone, senza nessuna norma igienica, andavano avanti fino alle cinque del mattino... verso le sei, le sette del pomeriggio iniziava lo spaccio... rumori, ingorghi, liti... un finimondo...».

Graziella, per citare solo un altro esempio, racconta di un pasto pasquale (ma probabilmente di fine Ramadan) associandolo a sangue, animali squartati e putrefazione. «È chiaro che sono disturbata dal fatto che a Pasqua queste quattordici persone hanno trasportato su per le scale un vitello intero e sanguinante (...) è chiaro che questo fatto mi manda in panico... cosa succederà? Non so se questo era un vitellino o un agnello, probabilmente non era un vitello... un animale morto... zampe, testa, tutto, gambe che gocciolavano sangue per le scale... è una situazione di disagio... voglio dire, non è che mi irrita o mi preoccupa per la mia sicurezza personale ma mi fa sentire un po'... perché vivono al piano di sopra (...) e queste persone lo portano di sopra... e questo mi fa pensare che andrà a male molto presto, in poche ore...».

In questi casi il cibo degli immigrati risulta quasi misterioso ed irriconoscibile, descritto in termini peggiorativi e quindi visto come inconciliabile con le abitudini locali. In questi casi immagini di "impurità" e di differenza dalla "norma" costruiscono come ovvia un'idea di esclusione.

Per alcune persone, anche l'Islam è materia di preoccupazione. Giovanni, che è cattolico ed ha lavorato come volontario in una missione in un paese centro-africano, considera l'Islam come una vera e propria minaccia. Egli considera ovvia la centralità normativa e la missione evangelizzante del cattolicesimo, mentre descrive l'espansione dell'Islam come una vera e propria sciagura. Quando parla della sua esperienza missionaria, dice: «per via del lavoro che facevamo laggiù... avevamo giovani volontari... eravamo considerati quelli che portavano... diciamo... quelli che portavano la pace a questa gente...» Invece, quando parla dell'islamizzazione dell'Europa e dell'Africa egli afferma:

«L'Islam sta invadendo l'Europa - questo è quello che penso - probabilmente perché ho vissuto in Africa e ho visto come sono queste cose... in Africa, l'Islam si sta diffondendo.... devi tener ben presente ache in Algeria certe persone si caricano di esplosivo e fanno saltare in aria i mercati... Se non blocchiamo questi flussi di immigrati, questa invasione - perché di invasione si tratta - ci troveremo in un futuro in cui le donne andranno in giro con il chador...».

Egli rappresenta i musulmani utilizzando gli stereotipi più diffusi sia nella cultura popolare che in quella istituzionale. Alcuni di questi stereotipi emergono dai media, che si sono appropriati di immagini inizialmente elaborate negli Stati Uniti a partire dagli anni '70 facendo riferimento al conflitto arabo-israeliano, che rappresentavano gli arabi come terroristi e che dopo la guerra del Golfo sono state sostituite dall'immagine dell' "integralista islamico".[16] Tuttavia, non tutti questi stereotipi sono stati elaborati fuori dall'Italia né i media possono essere considerati i soli responsabili della loro diffusione. Molte delle immagini dell'Islam che circolano in

Italia sono infatti state prodotte da circoli cattolici o all'interno della sinistra. Anche se esistono gruppi cattolici (ad esempio la Caritas) che promuovono visioni egualitarie dell'Islam, altri gruppi considerano l'Islam come una vera minaccia per la religione cattolica e l'identità italiana. Le recenti polemiche suscitate dalle affermazioni del cardinale Giacomo Biffi in relazione all'ingresso di immigrati musulmani in Italia («occorre che ci si preoccupi seriamente di salvare l'identità della nazione»)[17] hanno messo in evidenza queste due anime del cattolicesimo italiano. La sinistra, del resto, non è stata da meno, rappresentando spesso l'Islam in termini di minaccia al secolarismo e all'universalismo democratico dell'occidente.[18] Nel caso di Torino, poi, la maggioranza delle iniziative culturali sull'immigrazione promosse da assessori di centro-sinistra, si sono intensamente concentrate sul tema dell'Islam e della differenza culturale: nell'edizione del 1997 di "Identità e differenza", 30 conferenze su 50 sono state dedicate all'Islam e all' "educazione alla differenza".[19] Non c'è da sorprendersi, allora, se un politico di destra attivo a livello locale, difendendo l'idea che i musulmani sono profondamente diversi e per questo non integrabili nella società italiana, mi disse: «ma se persino la sinistra organizza una conferenza al giorno sull'Islam, questo vuol dire che le differenze esistono e sono importanti».

Non meno importante di quanto descritto sopra, è il fatto che gli immigrati sono frequentemente descritti come spacciatori e prostitute. Nei quartieri di Torino, gli spacciatori di strada soprattutto di origine nigeriana, marocchina e tunisina hanno sostituito gli spacciatori italiani, e alle prostitute italiane che sono sempre state visibili nelle strade di Torino si sono aggiunte donne soprattutto nigeriane e provenienti dall'Europa dell'est. Anche se fra gli intervistati c'è - come ho mostrato in precedenza - una tendenza a distinguere per provenienze fra buoni e cattivi immigrati, e nel caso di spacciatori e prostitute anche a fare distinzioni di genere, tuttavia questo non impedisce loro di fare generalizzazioni. Inoltre, sovente, micro-criminalità e prostituzione sono ricondotte a una faccenda di "cultura". Nelle parole di Metello questa visione non è affatto velata: «per prima cosa dobbiamo parlare di ordine pubblico, poi parleremo di integrazione e Centro interculturale... quando avremo risolto questi problemi potremo andare dalla gente e dire che qui ci sono gli stranieri, che ci saranno in futuro e che saranno sempre di più e che faranno figli che si chiameranno Ali e Mohammed che saranno torinesi e che acquisteranno (sic) la cultura italiana, ma non ora... solo quando la questione dell'ordine pubblico sarà risolta potremo dire alla gente "Ok, la loro madre faceva la puttana, il padre lo spacciatore, ma loro adesso la pensano come i nostri figli, hanno capito che certe cose non si fanno" (...) forse un giorno i loro figli, i figli di prostitute e spacciatori impareranno la nostra cultura e rifiuteranno quella dei genitori... Quando le cose saranno così si potrà parlare alla gente di certi progetti, ma non adesso...».

Contrapponendo integrazione e iniziative rivolte a tutti gli immigrati e anche agli italiani, quali il Centro Interculturale, alla soluzione di questioni d'ordine pubblico, di fatto egli sta dicendo che tutti gli immigrati sono dei criminali. Poi esplicitamente afferma che essere "puttane" e "spacciatori" è una questione di cultura, e in questo modo sovrappone provenienza geografica, cultura e comportamento morale. Le donne immigrate cadute nel giro della prostituzione sono descritte in opposizione a un ideale di modeste madri e mogli. L'immagine degli spacciatori che «non andranno mai a lavorare se consideriamo che quando spacciano portano a casa 600.000 lire al giorno...», e che addirittura «partono dalla loro nazione per fare queste attività....» (Giovanni) è costruita in opposizione all'ideale di uomo italiano onesto lavoratore a capo di famiglia. Questi ideali ruoli di genere sono presenti, ad esempio, nella mente di Metello che dice: «Un leader è sempre necessario... ovunque, come nella famiglia, dove l'uomo è il punto di riferimento...». Un'altra volta, che lo intervistai in presenza della moglie, la moglie stette seduta a guardare per tutta l'intervista senza mai dire una parola, ma sempre assentendo.

È luogo comune identificare come causa di queste generalizzazioni la visibilità di spacciatori e prostitute straniere. Al contrario, ritengo che alla base di certe rappresentazioni vi sia, non la visibilità degli stranieri, bensì l'uso di particolari lenti che negano la parte italiana del problema. I miei intervistati, infatti, ricordano bene il tempo in cui il loro quartiere era il quartier generale di un noto clan mafioso, ma senza esitazione ne negano la gravità. Dopo aver ricordato a Giovanni che criminalità e prostituzione erano sempre esistite a Porta Vecchia, egli rispose: «sì, ma era la nostra mafia... c'erano i catanesi...(...) diciamo che una volta la mafia non toccava i bambini... anche nella delinquenza c'era un codice d'onore che ora è decaduto...».

E un amico presente alla conversazione rimarcò: «mi ricordo del tempo in cui c'era la mafia a Porta Vecchia... C'erano molti omicidi, adesso ci sono meno omicidi... ma adesso ci sono queste risse, con bottiglie, che possono danneggiare le persone che camminano per strada, le auto, le vetrine, le cose...».

È chiaro che la mafia italiana è/era visibile ma Giovanni e collega decidono di non darle importanza. Non solo gli immigrati sono criminalizzati ma alla criminalità vengono attribuite caratteristiche "etniche". Come ha ben detto Jeff Pratt: «Un ladro italiano è un ladro, un ladro marocchino è un marocchino».[20]

Per rendere più efficaci i discorsi che escludono spacciatori e prostitute straniere dalla società italiana, i miei intervistati fanno spesso riferimento a ideali di famiglia e comportamento appropriato. Gli spacciatori stranieri sono visti come corruttori della gioventù italiana: «guardare fuori dal mio balcone e vedere questa gente che prende delle pillole nascoste in bocca per darle a qualcuno e questi sono ragazzini di quattordici o quindici anni questo è qualcosa che non posso accettare... considero queste persone venditori di morte...» (Giovanni).

Mentre la presenza di prostitute straniere nel quartiere è vista come ostacolo per l'appropriata educazione dei figli. «La gente iniziò a lasciare Porta Vecchia... Del resto, con quelle prostitute che ricevono i loro clienti e fanno l'amore con le finestre aperte per la gioia del loro dirimpettaio... come fai se hai dei ragazzini? so di persone che alla Pellerina (zona periferica di Torino) hanno dovuto sigillare le tapparelle delle finestre per evitare che i figli vedessero le prostitute fare l'amore nelle macchine posteggiate sotto casa...» (Metello)

Come Phil Cohen ha osservato «metafore domestiche e immagini di privacy sono frequentemente usate per costruire argomentazioni basate sul senso comune al fine di escludere coloro che non sono tenuti ad appartenere alla società».[21]

Inoltre, in relazione a criminalità e prostituzione, vi sono anche preoccupazioni di classe. Tutti i miei intervistati

hanno collegato la perdita del valore degli immobili alla presenza di immigrati dediti a spaccio e prostituzione. Queste considerazioni sono anche state - secondo i miei intervistati - una delle cause che hanno dato inizio alla protesta. «Quelli che erano proprietari degli appartamenti in cui vivevano provarono a venderli ma videro il valore dimezzato, furono più fortunati quelli che erano in affitto che se ne andarono...(...) La protesta nasce dal disagio per la situazione e anche per proteggere la pecunia. Infatti vista la situazione, alcune persone hanno cominciato ad andarsene dal quartiere. Quelli in affitto sono stati fortunati e se ne sono andati. Quelli che erano proprietari hanno provato a vendere e hanno visto il valore delle loro case crollare... dimezzarsi...» (Metello).
Contemporaneamente, i miei intervistati, hanno espresso un certo numero di preoccupazioni ed aspirazioni riguardo al loro status e a quello del quartiere. Giovanni, ad esempio aspira ad un futuro in cui Porta Vecchia «diventerà meglio della Crocetta» (quartiere della borghesia torinese). Mentre un depliant realizzato dai commercianti della zona parla di Porta Vecchia «non solo come "quartiere latino" - definizione data da uno studio locale che voleva sottolineare il carattere multiculturale del quartiere - ma anche come "Champs Elysées"».

Conclusioni

Nel corso della mia discussione, ho messo in luce che le rappresentazioni che Metello, Giovanni e Graziella fanno degli immigrati sovrappongono luoghi, persone, culture e comportamenti morali e rappresentano le identità degli immigrati come rigide e reificate. Contemporaneamente, ho evidenziato come le rappresentazioni degli immigrati fatte da Metello, Giovanni e Graziella, sono contingenti e in un certo senso uniche, ma allo stesso tempo hanno una natura strutturale ed esistono nel retroterra. Infatti, anche se esse sono analisi di persone impegnate socialmente che cercano attivamente di dare un senso alla situazione del quartiere in cui vivono, e per questo possono essere considerate non rappresentative, non di meno essi attingono a repertori di idee e immagini che pre-esistono e sono ampiamente condivise nella cultura italiana.
Alcune di queste rappresentazioni sono riconducibili a idee di nazione (diritti e doveri in relazione all'appartenenza ad uno stato nazione) e di localismo (fusione di luoghi e culture, meticolose distinzioni per paesi di provenienza) diffuse nella cultura italiana. Altri discorsi sono elaborati attraverso idee di modernità e arretratezza, ricavate da immagini ed esperienze di migrazione interna, immagine di sud e nord Italia e immagini d'Europa. Altri discorsi possono essere riferiti a diverse culture politiche di sinistra (difesa del *welfare* o dell'universalismo laico) o cattoliche (Islam come minaccia). Altri discorsi fanno riferimento ad aspirazioni di classe (preoccupazioni circa lo status del quartiere) e a idee di famiglia, figli e rispettabili ruoli di genere (padri bravi lavoratori e madri modeste). Inoltre, i miei intervistati adottano strategie discorsive che reificano e naturalizzano le differenze culturali attraverso metafore naturali e di sangue (piemontese purosangue) e attraverso generalizzazioni (tutti gli immigrati sono...).
Allo stesso tempo, nel corso della mia analisi ho messo in luce che i discorsi di Metello, Giovanni e Graziella contengono forti istanze discriminatorie. Essi, infatti, utilizzano un linguaggio peggiorativo e metafore che tendono a rappresentare gli immigrati come criminali, immorali, impuri e sporchi. Al fine di dare forza ai loro discorsi essi utilizzano precise strategie discorsive: distinzioni che servono a rafforzare generalizzazioni (io distinguo, quindi non sono razzista), senso comune (è ovvio che...) ed esperienza diretta (ho visto, quindi...). Tutte queste rappresentazioni implicano sempre l'esistenza di una norma (noi), la cui centralità non viene messa in discussione, e a cui gli immigrati vengono confrontati. Il risultato è la costruzione di due mondi separati, "noi" e "loro", dove "noi" è normativo e "loro" sono costruiti in opposizione, attraverso sottili gerarchie e chiari criteri di inclusione ed esclusione.
Tuttavia, mettere in luce le istanze reificanti e discriminatorie presenti nei discorsi della gente comune e più in generale nella cultura italiana, richiede un attento lavoro di analisi. Tali rappresentazioni degli immigrati, infatti, si basano spesso sul senso comune e attingono a repertori e strategie discorsive familiari, e per questa ragione sono piuttosto difficili da individuare. A parte casi evidenti e plateali (quali ad esempio il nazismo o l'apartheid), il razzismo è un fenomeno molto subdolo, complesso e contraddittorio. Solo un'approfondita analisi di questa complessità può contribuire al dibattito teorico sul razzismo e solo lo svelamento e la profonda presa di coscienza delle dinamiche complesse che soggiacciono a certe rappresentazioni degli immigrati - e a conseguenti pratiche - possono aiutare a costruire un efficace antirazzismo.

Laura Maritano è dottoranda in Antropologia sociale presso la University of Sussex, Brighton, Regno Unito

Note:

1- Per garantire l'anonimato dei miei intervistati, i nomi di luoghi e di persona sono stati cambiati.
2- IRES-Lucia Morosini, *Secondo rapporto sulla presenza di stranieri non comunitari in Torino e provincia-1998*, Provincia di Torino-Città di Torino, Torino 1998, p. 10.
3- IRES-Lucia Morosini, 1998.
4- G. Fofi, *L'immigrazione meridionale a Torino*, Feltrinelli, Milano 1975; G. Gribaudi, *"Images of the South"*, in Forgacs & Lumley (eds), *Italian Cultural Studies. An Introduction*, Oxford University Press, Oxford 1996.
5- R. Frankenberg, *White Women Race Matters. The Social Construction of Whiteness*, Routledge, London 1993; J.O. Ifekwunigwe, *Scattered Belongings. Cultural Paradoxes of "Race", Nation and Gender*, Routledge, London and New York 1999; R.J.C. Young, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, Routledge, London and New York 1995.
6- V. Maher, *Mistaken Identities: A Journey through Prejudice*, in «Mediterranean», n. 5/6, gennaio/dicembre 1998.
7- S. Gundle & S. Parker (eds), *The New Italian Republic. From the Fall of the Berlin Wall to Berlusconi*, Routledge, London 1996; D. Sassoon, *Contemporary Italy. Economy, Society and Politics since 1945*, Longman, London 1997.
8- J. Dickie, *"Imagined Italies"*, e G. Gribaudi, *"Images of the South"*, in Forgacs & Lumley (eds), *op. cit.*,
9- Per analisi critiche sulla costruzione del concetto di Europa, si vedano gli articoli di M. Den Boer, J. Huysmans e M. Martiniello in R. Miles & D. Thranhardt (eds), *Migration and European Integration. The Dynamics of Inclusion and Exclusion*, Pinter, London 1995; L. Kurti, *"Globalisation and the Discourse of Otherness in the 'New' Eastern and Central Europe"*, in Modood & Werbner (eds), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe. Racism, Identity and Community*, Zed Books, London 1997; P. Marfleet, *"Europe's Civilising Mission"*, in P. Cohen (ed), *New ethnicities, old racisms*, Zed Books, London 1999; C. Shore & A. Black, *"Citizens' Europe and the Construction of European Identity"*, in V. Goddard et al. (eds), *The Anthropology of Europe. Identities and Boundaries in Conflict*,

Berg, Oxford 1994.
10- Y. Sosyal, *Limits of Citizenship: Migrants and Post-National Membership in Europe*, University of Chicago Press, Chicago 1994; W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford University Press, Oxford 1995.
11- L. Malkki, *National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees*, e A. Gupta & J. Ferguson, *"Beyond "Culture": Space, Identity and the Politics of difference"*, in A. Gupta & J. Ferguson, *Culture, Power, Place. Explorations in Critical Anthropology*, Duke University Press, Durham and London 1999.
12- G. Fofi, *op. cit.*; V. Maher, *Immigration and Social Identities*, in D. Forgacs & R. Lumley, *op. cit.*; D.M. Carter, *States of Grace. Senegalese in Italy and the New European Immigration*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1997.
13- Vedi nota n. 5.
14- F. La Cecla, *La pasta e la pizza*, Il Mulino, Bologna 1998, p. 98.
15- *Ibidem*, p. 98.
16- S. Allievi, *"Muslim Minorities in Italy and their Image in Italian Media"*, in S. Vertovec & C. Peach, *Islam in Europe. The Politics of Religion and Community*, Macmillan, Basingstoke 1997; R. Salih, *Transnational lives, plurinational subjects: identity, migration and difference among Moroccan women in Italy*, DPhil Thesis, University of Sussex 2000.
17- M. Smargiassi, *Accogliere gli immigrati solo se cattolici*, in «La Repubblica», 14 settembre 2000.
18- S. Allievi, *op. cit.*
19- Città di Torino, Programma "Identita' e differenza", Città di Torino, Torino 1997.
20- J. C. Pratt, *Italy: Political Unity and Cultural Diversity*, paper presentato al workshop su "Italian Multiculturalism", University of Sussex, 9 July 1999.
21- P. Cohen, *Home Rules. Some Reflections on Racism and Nationalism in Everyday Life*, The New Ethnicities Unit, University of East London, London 1993.

razzismo
antirazzismo

Cristina Rossi

"Veneto is beautiful", o del diritto ad essere se stessi

"Razzismo" e "anti-razzismo" presso gli indipendentisti veneti

Muri sotto Bologna e matrimoni da "Guerre Stellari"

La ricerca antropologica che sto svolgendo sull'emergere di un'identità collettiva etnicamente connotata presso coloro che si riconoscono nei movimenti per l'indipendenza del Veneto, mi ha condotta, un pomeriggio del luglio '99, in una grande città della regione allo scopo di incontrare uno dei leader dell'allora Liga Veneta Repubblica (LVR), partito nato una manciata di mesi prima in seguito alla scissione dalla Lega Nord.

Sergio, il leader in questione, mi propone, per cominciare, una panoramica sulla ragion d'essere del movimento: «bisognerebbe fare un muro sotto Bologna per dividere l'Italia. (...) Già dal referendum-truffa del 1866, quando ci fu l'annessione del Veneto [alla nazione],[1] l'Unità non è stata vissuta in maniera libera. Ma al di là di questo, che potrebbe costituire di per sé una spiegazione, secondo me c'è proprio il problema dell'identità ... l'identità vissuta come storia della Repubblica di Venezia, come modo di concepire la vita (...). Questo idem sentire di appartenenza è ancora valido: (...) c'è questa volontà di esser comunità, anche se è stata in qualche modo minata dallo stato: il fatto che nella magistratura ci siano certi personaggi che arrivano da altre regioni, che la maggior parte degli impiegati pubblici siano del sud, che la guardia di finanza, i carabinieri, la polizia, provengano per lo più dal sud ... bene o male comporta un mescolamento - non di sangue, che sarebbe razzista - ma di abitudini e di modo di concepire la vita».

Egli prosegue parlando della nascita della Liga Veneta, la quale, alla fine degli anni '70, prima di dar vita all'omonimo partito, costituisce un "movimento culturale" animato dall'idea di «recuperare le origini, i detti popolari, la lingua veneta... perché ci si stava accorgendo, appunto, che c'era questa contaminazione dall'esterno. La parola "contaminazione" prendila nel senso buono del termine, non nel senso razzista (...). Lo slogan era: "paroni in casa nostra!", "fora i terroni dal Veneto" e quindi riprendere ad essere stato autonomo rispetto all'Italia (...)».

Sergio racconta poi del modo in cui la confluenza della Liga Veneta con altri gruppi regionalisti diede vita alla Lega Nord. La narrazione della storia del movimento si incrocia, a questo punto, con la sua personale esperienza di giovane impiegato interessato alla pratica sportiva ben più che alla politica, il quale tuttavia, constatando che «qui sta andando tutto in malora» e che «l'unica cosa da fare è impegnarsi in prima persona dando il proprio piccolo contributo», in occasione di un comizio di Bossi decide di iscriversi alla Lega Nord ed in pochi anni si ritrova ai vertici del partito.

Dopo i successi elettorali della prima metà degli anni '90, la mancata realizzazione degli obiettivi propugnati dalla Lega, l'autoritarismo di Bossi, la violenta critica con cui quest'ultimo stigmatizza le iniziative dei compagni di partito veneti e soprattutto il fatto che "lui" abbia "sconfessato" l'azione del Campanile spingono Sergio, e con lui gran parte della leadership veneta della Lega Nord, ad abbandonare la formazione e a ricostituirsi in partito che promuova «l'unico popolo che culturalmente, etnicamente esiste in Italia».

C - «Ti faccio una domanda un po' provocatoria: in che cosa consiste la specificità dell'identità veneta cui alludi?»

S - «Nel concepire e vivere la vita in maniera diversa dagli altri, non dico migliore o peggiore, non entro nel merito. Penso che il mio modo di concepire la vita sia diverso da quello di un romano, di un napoletano, di un calabrese»

C - «Proviamo a mettere delle parole su questa differenza»

S - «(...) Il rispetto delle leggi, il senso civico: noi ce l'abbiamo e gli altri no. Ti faccio un esempio stupido: noi andiamo in motorino in uno, a Roma vanno in due, in tre e nessuno dice niente ... Il senso del volontariato: il Veneto è al primo posto nella donazione degli organi, del sangue, per numero di associazioni ... e gli altri no. Il rispetto degli altri, delle cose degli altri: noi ce l'abbiamo (...), gli altri meno o affatto. Insomma, [i meridionali] sono più arabi. Ma guarda che io non contesto il loro modo di vita ... se a loro va bene così ... solo non vedo perché loro debbano imporre il loro metodo a me!»

C - «Tu prima hai usato la parola "etnicamente" ... Ma secondo voi, queste differenze non potrebbero essere più di carattere storico-sociale che non di ordine "antropologico"?»

S - «È un mix. Vedi ... nella Veneta Repubblica non c'erano solo veneti: c'erano armeni, ebrei ... c'erano tantissime razze, però ognuno rispettava le leggi della Repubblica Veneta: se tu vieni qui da noi, nessuno ti dice niente, però tu rispetti le nostre regole ... non puoi imporre le tue, perché non è giusto! E tuttavia, lo stato italiano cosa fa? Inquina - adesso vado sul razzismo - la nostra società: ci sono troppi meticci!»

Spiazzata sul piano etnografico da una simile e fino a quel momento inedita affermazione - colpita nella mia soggettività "universalista" - cerco di riaccomodarmi, per così dire, nella postura decentrata dell'antropologa che intende «predisporsi ad una comprensione che sia svincolata il più possibile dai propri pregiudizi»[2] e chiedo delucidazioni su cosa Sergio intenda per "meticcio". Con tono ambiguamente faceto, egli porta come esempio il caso del matrimonio «tra una veneta e un terrone»: da questa unione «nasce un meticcio, e questo è gravissimo, perché perdi l'identità. A Milano non trovi un milanese neanche a pagarlo. Ormai sono tutti meticci, rovina della società milanese!»

C - «Ma ... nell'era della globalizzazione ...»

S - «È questo! È proprio per questo!»

Sedere sullo "steccato etnologico"[3] risulta talvolta scomodo, scivoloso: la mia personale visione del mondo preme e tento di "ibridarla" con il punto di vista di Sergio:

C - «Aspetta ... quella odierna è una globalizzazione rapida e immensa, ma nella storia ce ne sono state infinite altre più piccole, più lente ... tu prima hai detto che Venezia era abitata da ebrei, armeni ... e poi basta guardare la città, la sua architettura ... non pensate che il *métissage* sia la storia e il destino dell'umanità?»

«È il destino dell'umanità, perché così sarà - risponde Sergio dolente - ma se lo stato veneto avesse il potere di legiferare, questo non sarebbe più un problema, ma una tutela anche per i meticci». Egli ricorda l'eccellenza della Serenissima illustrandola tramite l'evocazione di brillanti elaborazioni tecniche e legislative, queste ultime mirate a combattere la corruzione e la cristallizzazione del potere personale garantendo trasparenza, efficenza e rispetto dei diritti dei cittadini:[4] poiché le regole dei veneti sono buone, necessariamente «andranno bene a tutti - gli abitanti del Veneto e - tutti dovranno rispettarle in pieno».

Sergio torna poi alla globalizzazione: «Secondo me, più è marcata (...), più questo senso di appartenenza è necessario. Quando vai per mare, ad esempio, tu arrivi in un porto e lì trovi tutte le razze del mondo: se incontri un italiano sei contento, perché c'è questo senso di appartenenza. È come una forma di autodifesa: (...) in questo mondo globale del kaiser, che a me non piace, il senso di appartenenza al Veneto diventa la mia ancora di salvezza».

C - «Che cos'è che non ti piace?»
S - «Il fatto che rimane poco spazio alla fantasia ... In ogniluogo ti trovano col telefonino e non c'è più niente da scoprire (...). [D'altra parte] io sono un provinciale e sono contento di esserlo, già quando vado a Roma ... vedere tutto quel casino mi dà fastidio. C'è troppa gente: ho bisogno di spazio vitale».
Sergio racconta poi di un suo viaggio a Parigi e delle sue impressioni sul cosmopolita quartiere di Barbès: «Son arrivato ... mi son ciapà paura (...) a veder tutti 'sti arabi, 'sti negri ... mamma mia! Son scapa' via, ritorno in centro, vado dai ricchi».
A questo punto la mia soggettività ha il sopravvento: il giudizio su Barbès mi ha ferito in quanto abitante di Montreuil (comune limitrofo a Parigi ed altrettanto cosmopolita). Curiosamente, il disappunto interiore si colora delle stesse categorie sovente messe in campo dai miei interlocutori: il luogo dell'*entre soi* si vuole senza macchia, e guai a chi sostiene il contrario![5] Cerco di mitigare la voglia di litigare con Sergio rendendolo partecipe di quella parte del *back stage* della ricerca che fa sì che io fossi preparata a propositi "venetocentrici" ed implicitamente antimeridionalisti, ma non ad espressioni quali *"fora i teroni dal Veneto"*, *"inquina"*, *"gravissimo"* e *"rovina"* applicate ad un'accezione di *métissage* piuttosto sorprendente e *"spazio vitale"*, quest'ultima, addirittura, di incontrovertibile matrice hitleriana (per non parlare, infine, del disinvolto utilizzo del termine "razza"): poco meno di un anno prima, avevo seguito i miei interlocutori veneti nel passaggio dalla Lega Nord alla LVR ridefinendo, in tal modo, il "campo" e l'oggetto stesso della ricerca. La (ri)nascita del partito aveva avvicinato gli ex-leghisti veneti a gruppi indipendentisti formatisi attorno ad individui che avevano militato nella Liga Veneta (ma non nella Lega Nord), a lighisti dissidenti della primissima ora, a protagonisti e simpatizzanti dell'azione del Campanile. In questo passaggio - vuoi per sottolineare la presa di distanza dalla Lega Nord abbandonandone la "poetica", vuoi per esprimere un progetto autonomista politicamente "moderato" e credibile sul piano europeo, vuoi nel tentativo, a tutt'oggi non riuscito, di far convergere la LVR con le altre forze indipendentiste[6] - i toni del razzismo "classico", che associa attributi biologici e naturali ad attributi culturali postulando la superiorità di una "razza" sulle altre,[7] presenti in molte delle espressioni del partito di Bossi a cominciare dal quotidiano *La Padania*, sono scomparsi dal discorso dei leader.[8] Nel corso della nostra conversazione, essi sembrano tuttavia riemergere, ed è su questo punto che cerco di confrontarmi con Sergio, che osserva: «Razzismo, secondo me, vuol dire sentirsi superiore ad una razza. Non è questo il nostro pensiero: noi siamo diversi da altre razze, questo sì, ma non è razzismo ... a volte si tende a confondere il significato del termine. Io sono diverso da un napoletano, non perché sono migliore - quello sarebbe razzismo - ma perché ho concetti di vita diversi e non discuto che siano più belli o più brutti (...). Se fossi nato a Napoli forse sarei come loro (...), ma io inorridisco al loro metodo di vita!».
Il dialogo prosegue sull'immigrazione in Italia: quartieri «infestati di neri» dove la sera hanno luogo episodi di violenza, rom «che se non vanno via in fretta li bruciano vivi», carceri in cui «l'80% dei detenuti sono extracomunitari».
C - «Questo vostro discorso è ambiguo ... e pericoloso [in quanto danneggia] quella grande parte di cittadini stranieri che sono come te e come me, ovvero che vivono lavorando ... il discorso "stile leghista", che, come leadership, mi sembrava aveste abbandonato, propaga stereotipi e pregiudizi che a mio parere nuociono alla società intera ...»
S - «E invece, secondo me, bisogna riprenderlo, farlo riemergere perché la gente ha bisogno di questo, (...) vuole sicurezza e vede nello straniero - soprattutto nei nomadi - il pericolo prioritario. Se dell'Utri era mafioso, alla gente non gliene frega niente perché i suoi crimini no i è visibili ... il nomade ti dà fastidio perché viene a rubare a casa tua (...). Fermo restando che la gravità [dei crimini] di Dell'Utri è sicuramente mille volte peggio (...).»
L'atmosfera, inizialmente amichevole e calorosa, è divenuta piuttosto tesa e l'arrivo di altri militanti costituisce una breve pausa credo gradita ad entrambi. Per riprendere la conversazione, Sergio puntualizza: «Comunque, in Veneto ci possono vivere benissimo tutti: da noi extracomunitari ce ne sono tantissimi. Chi lavora e rispetta le nostre regole è benvenuto, non c'è nessun problema. Però non devono sfruttarci...»
C - «E alla luce di quest'apertura, i cosiddetti matrimoni misti di cui sopra ... tu personalmente come li vedi?»
S - «Io sono contrario: se mia figlia mi porta a casa un napoletano mi incazzo. Poi magari lo sposerà ugualmente ...»
C- «E se fosse simpatico, colto, lavoratore?»
S - «Difficilmente mi sarebbe simpatico (...). Che sposi piuttosto un americano, non nero, però! (...) L'importante è che non sia arabo, quindi nemmeno dell'Italia del sud ... insomma, fino a Bologna...»
C - «E se fosse senegalese?»
S - «No! Dai! Lì vai nella fantascienza! Guerre Stellari! (...). Guarda, io ho delle amiche che hanno studiato in Inghilterra e sono venute a casa col negro. Dopo un po' di anni si sono mollati: troppa differenza»
C - «Sai quanti matrimoni non funzionano anche tra conterranei...»
S - «Sì, sì ... Dai! Beh ... matrimoni con terroni, niente! Conterranei, sì!»
Ridiamo nervosamente, entrambi un po' imbarazzati. Insieme vagliamo le ipotesi di un futuro genero serbo - *"bella razza"* - o albanese. Sergio ridiventa serio: «No! Siamo al primo stadio dell'uomo eretto (...): sceso dalle piante è venuto qua in Italia e ha visto il benessere ... Ma tu leggi qualcosa sugli albanesi? Non hanno nessun rispetto per la vita. Ti ammazzano senza nessun rimorso (...). La donna per loro è un oggetto, come un sasso, come un telefonino!»
C - «L'unico albanese che conosco non ha nessuna di queste caratteristiche, ma questa, per voi, è forse sterile polemica»
S - «Ascolta: c'è un albanese lì al mare dove vado. È una bella ragazza, una brava persona che vuole lavorare e guadagnarsi da vivere onestamente, ma cosa vuol dire? È la maggioranza dei casi che fa l'opinione...»
Sergio evoca poi le proposte avanzate dal suo partito per arginare l'esorbitante numero di richieste di residenza in Veneto da parte di meridionali privi di mezzi di sussistenza, nonché la bocciatura delle medesime da parte del Consiglio dei ministri: «Siamo destinati a soccombere!» a causa dello stato italiano, apostrofato come *"traditore"* per aver approvato uno Statuto regionale che parla di «autogoverno del popolo veneto», ma di fatto impedito che la pratica di detto autogoverno si realizzasse. «Noi siamo l'unico popolo in Italia, gli altri ... tutti meticci!», ribadisce.
Chiedo notizie dell'iniziativa "Anagrafe veneta" e domando a Sergio se condivide il fatto che l'iscrizione alla medesima

richieda, come qualcuno sostiene, l'autocertificazione che attesti la presenza, nel proprio albero genealogico, di almeno un nonno veneto. Egli afferma la necessità di avere «anche qualcosa di più che una goccia di sangue».
C - «Quindi io non potrei»
S - «No! Però se vieni qua a lavorare ... Insomma, a me non frega niente se tu sei veneta o no! Se vieni qua, lavori, fai il tuo dovere e rispetti la legge puoi venire benissimo, anzi ... porte aperte! Secondo me, una società chiusa finisce per scomparire, o comunque non ha quella ricchezza culturale che le è dovuta, (...) ma questo è diverso dall'essere inquinati da persone che la vogliono far cadere in basso!»
Il nostro colloquio - di cui ho qui riportato solo alcuni brani - volge al termine. Mentre lasciamo la sede del partito, Mauro, militante della LVR che ha passato il pomeriggio con noi, si rivolge a Sergio: «Hai fatto un'intervista con pochi paletti, un po' esplicita...»
S - «È stato un dialogo franco, sincero, senza griglie»
M - «Forse un attimo spinto, da parte tua. Di solito non sei ... così rozzo!»

"Il Moro di Venezia" e il ventre che macina culture diverse

Disorientata dai propositi contraddittori del mio interlocutore, sorpresa dalla distanza che separa il discorso di "Sergio-leader" da quello di "Sergio-individuo" collocato in un contesto informale, decido di recarmi, il giorno seguente, a far visita ad Albert, il quale, nel corso di una precedente conversazione, aveva preso posizione contro il razzismo, fenomeno a suo parere assente dal movimento indipendentista o comunque "marginale rispetto alla sostanza" della causa veneta.
Editore cinquantenne, padre di tre bambini, figlio nato e cresciuto a Parigi in seno a una famiglia di emigrati veneti, Albert presiede il Congresso de la Nazion Veneta (CdINV), che «non è né un partito politico, né un movimento ma un'istituzione costituita per rappresentare internazionalmente la Veneta Serenissima Repubblica». L'azione del CdINV è volta a sensibilizzare opinione pubblica, istituzioni italiane ed organizzazioni quali il Parlamento europeo, l'ONU e Amnesty International sulla "questione veneta". Il CdINV assume inoltre posizioni intransigenti - e nettamente contrapposte a quelle della LVR quanto ai metodi di lotta politica - rifiutando ogni forma di partecipazione istituzionale fino a quando il governo non riconoscerà la sovranità della Repubblica Veneta.
Mentre beviamo il caffè seduti nel fresco di un'osteria, Albert riflette sugli elementi di continuità e sulle incongruenze che caratterizzano il proprio percorso politico di ventenne impegnato sul fronte dell'obiezione di coscienza, in seguito militante radicale particolarmente interessato alla dimensione federalista del partito ed oggi - dopo essere stato, nel 1979, tra i fondatori della Liga Veneta - indipendentista. Egli dice di trovare nella causa veneta un quadro che consolida ed armonizza gli ideali politici che coltiva sin dalla giovinezza: «ho meno dubbi, meno incertezze: parlare di identità veneta è naturale».
Evocando la vastità e la "multietnicità" dei territori della Serenissima, egli afferma: «Veneto è un modo abbastanza omogeneo di pensare, di porsi ... tuttavia ritengo che nessun gruppo etnico abbia confini rigidi (...): i veneti appartengono all'area adriatica, all'Italia, all'Europa ... in noi c'è la coscienza di non essere un gruppo puro, la nostra identità non è basata sul rifiuto delle altre identità (...). Il Veneto ha avuto una storia che l'ha portato ad essere un crocevia di culture: abbiamo preso e donato moltissimo da oriente e da occidente, dal nord e dal sud dell'Europa ... come un ventre che macina culture diverse. I veneti non hanno timori in questo senso: si muovono in tutto il mondo, sono passati in poco tempo dall'esperienza contadina alle relazioni internazionali, che vivono con molta naturalezza (...). La nostra cultura, la nostra diversità sta proprio in quest'apertura».
Colgo l'occasione per rendere partecipe Albert dei propositi raccolti il giorno precedente. Incuriosito e un po' infastidito dal mio resoconto, egli reagisce affermando che «non c'è una scuola di pensiero, ma tante posizioni diverse» ed accusando la stampa nazionale ed internazionale di aver diffuso, negli anni '80, un'immagine distorta della Liga Veneta "artefacendone" l'antimeridonalismo: «(...) che il Veneto dica "teron" ... questo, sì! Ma sfido chiunque a trovare nel Veneto situazioni in cui la gente si muove contro qualcuno perché si tratta di un meridionale (...). Ti sfido a trovare [anche solo] un manifesto della Liga Veneta che parlasse male ... L'accento antimeridionalista è stato messo dopo l'ingresso di Bossi nelle Leghe (...). I veneti non avevano bisogno di fare una simile campagna: il meridionale, qui, viene identificato come un uomo dell'apparato dello stato parassitario, ma non è mai stato quello che ti rubava la casa, il lavoro ... che ti riempiva il paese. Qui non c'è stata nessuna invasione meridionale: questo, oggettivamente, è un problema che non abbiamo avuto».
In virtù di tutto questo, Albert sostiene che l'eventuale ripresa di temi "antimeridionalisti" ed "anti-immigrazione" da parte della LVR denoterebbe «scarsa capacità di fare politica» e non ne migliorerebbe i risultati elettorali:[9] insistere su tali argomentazioni - piuttosto che «sul valore delle culture locali, sulla memoria storica, come fanno i Serenissimi [protagonisti dell'azione del Campanile]» - creerebbe inoltre, in caso di successo politico, una società «squilibrata, inquieta, nevrastenica».
C - «Ti faccio una domanda un po' personale, alla *Indovina chi viene a cena*: se tua figlia, da grande, si fidanzasse con un senegalese o con un marocchino, tu cosa proveresti?»
A - «Penso che ci starei male, perché ... non dovrà avere un fidanzato senegalese, padovano o polacco ... dovrà avere un uomo! Non c'entra niente da che gruppo venga. La tua è una domanda molto povera, banale...»
C - «Io cerco di capire se il tuo discorso circa l'impraticabilità dell'idea di purezza è applicabile alla vita quotidiana»
A - «Non c'è una purezza ... Otello era veneto ... moro era moro, eh! Che sia una fortuna o una disgrazia, moro è e resterà (...), però è una persona come tutte le altre»
C - «Nel dialogo di ieri questo non sembrava così banale e scontato...»
Albert risponde irritato: «non lo è per la cultura moderna, per gli spazi che ci sono! I Partita IVA[10] sono bravissime persone, però secondo me sono castrati dal fatto di vivere in una società che non li aiuta a valorizzare la propria cultura: la cultura veneta è [oggi] limitata, impoverita, compressa (...). Questo popolo ... non dico sia migliore degli altri, però ha la disgrazia di non poter respirare liberamente, di non poter espandersi culturalmente come potrebbe ... in maniera molto più valida (...)».
C - «Il mio interlocutore di ieri pareva collegare quello che tu chiami "impoverimento della cultura veneta" con la presenza di meridionali, "negri" ed arabi»

A - «Ma non esiste! Credo che neanche loro [gli aderenti alla LVR] la pensino così ... oppure è un colpo falso, come quello di un pugile magrolino che per giunta non sa tirar pugni (...): è comprensibile che chi non ha potere, (...) chi è emarginato politicamente - come io sostengo che i veneti siano - possa tirare colpi disordinati (...). Così, oggi si pone il problema [dei matrimoni misti] come se sposare un negro fosse per forza una iattura, una disgrazia...»
C - «Sposare un "negro" o un napoletano...»
A - «Eh, no! Stiamo parlando di negri: un napoletano potrei capirlo!»
Si tratta di una battuta. Ridiamo, credo entrambi animati dalla speranza di riuscire ad intenderci. «La tua domanda, comunque, è sadica», commenta Albert.
C - «Non è proprio una mia domanda: il modello *Indovina chi viene a cena* lo ha introdotto, di sua iniziativa, la persona con cui ho parlato ieri e io te l'ho riproposto».
Albert riflette sulle posizioni assunte da quest'ultima affermando di comprenderle almeno in parte. Egli compara la fantasia di un genero nero a quella di un figlio tossicodipendente. Le due figure denotano, a suo parere, la paura nutrita da ogni genitore di non riuscire a comunicare con i propri figli: «(...) negro sta per "persona molto lontana dalla tua cultura", "marziano" ... Si tratta, in effetti, di problemi attuali (...) e parlando a ruota libera, inseguendo queste immagini ... [ricordo che] una volta, in un ristorante di Castelfranco, ho visto un gruppo di italiani con le loro mogli o fidanzate africane. Si capiva che si trattava di relazioni costruite sull'ineguaglianza economica: gli italiani erano uomini maturi, mentre le ragazze erano giovani e carine ... quegli uomini potevano assicurare loro un certo tipo di vita. Questo cosa dimostra? Che i veneti non sono razzisti perchè si relazionano, si sposano [con africane] oppure, al contrario, che la povertà di cultura fa sì che uno punti sulla debolezza economica degli altri per superare le proprie difficoltà con l'altro sesso?».
Albert afferma che le differenze non dovrebbero comunque «sorprendere più di tanto, perché sono naturali» e si rammarica del fatto che anche quelle "interne" - ad esempio tra veneziani e "campagnoli", "tra castellani e nicolotti" - possano dare luogo a «violenze (...), a contrapposizioni stupide che l'umanità non è riuscita a superare». Comparando poi l'attuale società parigina "araba" e "cosmopolita" con quella "francese ed omogenea" della sua infanzia, egli si domanda se le società multietniche siano «un bene o un male» evocando, da un lato, la domanda di manodopera - e dunque di immigrazione - esistente in Veneto e dall'altro, i «ghetti arabi della Francia con le loro esplosioni di violenza. Io credo» continua Albert «che le società debbano vivere nell'interscambio culturale (...) e che la società veneta dovrebbe porsi di fronte all'immigrazione in modo attivo, cercando di non consentire la formazione di ghetti che poi genereranno mostri (...). Mi pare che in passato, il Veneto abbia sempre superato abbastanza positivamente il problema (...): Venezia permetteva l'organizzazione delle diverse comunità etniche ognuna secondo le proprie leggi: nel ghetto, ad esempio, vivevano esclusivamente gli ebrei (...). Erano rinchiusi, ma liberi di conservare la propria religione e identità ... e tuttavia dovevano sottomettersi, avere rispetto della società cristiana veneta. C'era del bene e del male in questo, però (...) gli ebrei hanno potuto mantenere la propria cultura».
Albert ribadisce l'idea secondo cui l'identità veneta «è l'essere un po' diversi tra noi, l'accettare una diversità interna» e ne fornisce la seguente interpretazione: «io vedo il Veneto come un erede della cultura orientale. Noi abbiamo un DNA di tipo troiano o greco, come le nostre origini mitologiche, che risalgono ad Antenore (...). E comunque, i rapporti intensissimi con la Grecia - con la sua cultura delle città-stato, delle piccole repubbliche - forse hanno influito sul fatto di essere molto più vicini a quel tipo di mentalità che non a quella del grande stato centralizzatore occidentale e moderno, alla francese: la Serenissima era più un mercato comune che non uno stato forte [e come tale] permetteva lo sviluppo delle differenze, le difendeva, come nel caso degli armeni (...). Tutto questo continua a costituire un valore per me, direi anche un DNA, insomma ... una cosa che i veneti amano (...)».

Eterofobia, eterofilia e costruzione dell'identità collettiva
Nel corso dei mesi che sono seguiti al luglio 1999, ho continuato a conversare e a condividere esperienze con Sergio, Albert, Mauro ed altri indipendentisti veneti.
In questo articolo, ho scelto di dar voce essenzialmente ai primi poiché i loro propositi rappresentano due dei possibili estremi della gamma delle posizioni assunte dai miei interlocutori rispetto agli "altri". Quando tento di sintetizzare ed interpretare tali posizioni, ho l'impressione di trovarmi confrontata a qualcosa di molto simile all'«oceano delle ambiguità» di cui parla Pierre-André Taguieff a proposito del «neorazzismo, che si presenta come difensore delle identità culturali e dunque come antirazzismo autentico».[11] Ma cosa intendiamo per "razzismo" e "antirazzismo"?
Come molti autori sostengono, il razzismo è un fenomeno complesso e sfuggente, che mette in gioco meccanismi cognitivi, affettivi, culturali e politici.[12] Per riconoscerlo e, volendo, per "curarlo"[13] - ma non è questo il compito dell'etnografia - non è sufficiente metterlo a confronto con i saperi di biologi e genetisti, che da decenni hanno dimostrato l'infondatezza dei suoi presupposti. I saperi "ordinari", non seguono infatti sistematicamente il percorso tracciato dai saperi scientifici.[14] Essi si tessono, piuttosto, sulle trame complesse e dinamiche della trasmissione culturale - al cui pregnante livello implicito si situa la produzione e riproduzione di pregiudizi e stereotipi per ciò stesso assai ardui da decostruire attraverso la comunicazione razionale e la conoscenza diretta,[15] come del resto dimostra Sergio parlando della ragazza albanese - del discorso quotidiano e dei suoi sfondi politici[16] ed infine dell'interscambio e della compenetrazione tra locale e globale.[17]
Mentre il discorso indipendentista sull'identità veneta costituisce un corpus tematico piuttosto omogeneo, quello tenuto sugli "altri" si configura attraverso mille sfumature che implicano tanto atteggiamenti dialogici ed universalisti, quanto definizioni dell'UNICEF come "organizzazione criminale" la quale, lottando contro la fame, impedisce alla selezione naturale di seguire il proprio corso; tanto relativa indifferenza rispetto al tema, quanto espressioni e propositi antisemiti. Ritengo che questa diversificazione e frammentarietà di posture - peraltro assai diffusa nei "mondi contemporanei" - vada analizzata, per essere compresa, in una prospettiva multivocale, ovvero osservando le variabili connesse ai percorsi esistenziali individuali, alla tormentata storia del movimento, alle sollecitazioni e all'*air du temps* dei "mondi intorno".[18]
Così, ad esempio, Giuseppe - politologo di formazione, studioso di storia locale e, come le autorità lo hanno definito,

"ideologo del campanile" - si dedica ad una riflessione sistematica sugli "altri" e sulla "società multiculturale"[19] solo dal momento in cui, pochi mesi or sono, la sua vicenda giudiziaria l'ha portato a condividere la reiterata esperienza del carcere con detenuti italiani e stranieri. Ebe e Sergio, formatisi politicamente in seno alla Lega Nord - cui la prima, all'inizio degli anni '90, aderisce essenzialmente perché «non sopporta i meridionali» - si trovano, dopo la scissione, a militare in un partito che bandisce antimeridionalismo e xenofobia dal proprio discorso pubblico e che pertanto, implicitamente, chiede loro di riposizionarsi rispetto a tali temi.

Analizzando le dinamiche collettive che periodicamente cambiano l'assetto della costellazione indipendentista avvicinando ed allontanando gruppi, partiti ed associazioni ad essa ascrivibili, ci imbattiamo in meccanismi simili a quelli appena evocati: chi proviene dalla Lega Nord, nel passaggio all'indipendentismo abbandona (spesso volentieri) la mitologia padano-celtica e l'esasperata costruzione dell'"altro" resa quantomai necessaria dalla "virtualità" della Repubblica del nord[20] per abbracciare "narrazioni della nazione" più solide e riconosciute dalla storiografia mondiale. In questo passaggio, appunto, la stigmatizzazione collettiva dell'altro si rarefà per lasciar posto alla costruzione del "noi veneto", la quale, come abbiamo visto, spesso si esprime nei termini di un «noi, popolo differente ed oppresso».

A questo proposito vale la pena di soffermarsi brevemente sulla ricorrenza del tema della "vergogna di essere veneti", sentimento sviluppato, secondo i miei interlocutori, di fronte ad una storia che li ha visti, dopo la caduta della Serenissima, in preda alla miseria e alla pellagra, costretti all'immigrazione - in particolare nel Nuovo Mondo, dove essi, come in Brasile, avrebbero sostituito gli schiavi neri ormai liberati - e sistematicamente identificati come "sottoposti" dalla nazione italiana, la quale, non paga di averli inopinatamente assimilati e pauperizzati, li rappresenta nel cinema e in televisione attraverso le icone del "soldato scemo", della "servetta" e addirittura della cameriera nera e venetofona comparsa in uno spot pubblicitario negli anni '70. Se sosteniamo che il "noi" è popolo - l'unico, peraltro, a potersi ritenere tale sul territorio italiano - che il "noi" è oppresso nella sua differenza, allora una visione del mondo eterofila e culturalista si rivelerà pertinente e funzionale alla causa: tutti i popoli sono differenti ed è bene che restino tali (da cui la netta preferenza per "l'interscambio culturale" rispetto al *métissage*); tutti i popoli, compreso il nostro, hanno diritto a rimanere se stessi e ad essere rispettati come tali. I veneti, sostiene Albert ricalcando quel *"black is beautiful"* che gli afroamericani elaborarono all'epoca delle lotte per i diritti civili, debbono imparare a pensare *"veneto è bello"*.[21]

Le diverse accentuazioni tematiche e le prese di posizione degli aderenti al movimento, variano poi sulla base di giochi politici, risultati elettorali, accordi e disaccordi interni, i quali determinano un'alternanza, spesso disordinata, di leadership e gruppi trainanti di volta in volta più vicini politicamente alla Casa delle libertà o al Movimento federalista di Massimo Cacciari, al catalano Jordì Pujol o a Jörg Haider. Il discorso indipendentista modula, infatti, i suoi orientamenti, e quelli sugli "altri" in particolare, in relazione a quanto accade nei "mondi intorno": il bisogno dell'industria veneta di manodopera immigrata, evocato da Albert nell'estate 1999, diviene ai suoi stessi occhi sospetta propaganda di regime quando, un anno più tardi, sono gli esponenti di governo a sollevare il problema; la circolazione via internet di un'immagine del Papa che in occasione di un incontro ecumenico bacia il Corano rafforza alcuni indipendentisti nella consapevolezza che per salvare la cristianità sia necessario tornare ad un cattolicesimo preconciliare; la proposta del cardinal Giacomo Biffi di accogliere prioritariamente nel paese immigrati cristiani - ampiamente mediatizzata e supportata da altre voci che gridano all'"invasione musulmana" - rafforza le concezioni di inassimilabilità culturale già presenti nel movimento, spinge Giuseppe ad esaminare con rinnovato interesse le posizioni "anti-multiculturaliste" nello stesso periodo espresse da Giovanni Sartori[22] e sposta l'ago della bilancia di Albert verso quello che di "male" può esserci nelle "società multiculturali".

Questa rapida e non certo esaustiva panoramica costituisce un'occasione per notare come alcune delle espressioni e dei temi "neo-razzisti" rilevati presso i miei interlocutori non siano loro esclusivo appannaggio: la complessità e l'ambivalenza della dinamica eterofilia-eterofobia si ritrova negli scritti degli esponenti della Nuova Destra europea[23] di cui, peraltro, alcuni indipendentisti sono lettori; l'ambiguità delle formule discorsive che utilizzano le immagini (fino a che punto metaforiche?) del sangue e dei geni per parlare di identità, alterità e relazione pervade la stampa ed i testi televisivi;[24] la problematicità attribuita alle cosiddette coppie miste ed alla loro discendenza trova spazio nei discorsi al quotidiano, negli articoli pubblicati dai giornali "progressisti"[25] e persino in certi corsi di formazione per insegnati ed operatori sociali.

È necessario ricordare, in ultima battuta, le variabili rappresentate dalla soggettività del ricercatore[26] e dai contesti di enunciazione. Come abbiamo visto, ad esempio, la doppia appartenenza alla società italiana e a quella francese, e soprattutto le posizioni "universaliste" da me manifestate, hanno indotto il primo dei miei interlocutori ad esasperare l'aspetto "razzista" dei propri propositi, mentre gli stessi tratti fungono da specchio e da collante dialogico nella relazione con il secondo, la cui storia di vita li contiene entrambi. Quanto alle diverse situazioni di campo, che costituiscono altrettante occasioni per raccogliere dati, abbiamo evocato brevemente la distanza che può esistere tra gli atteggiamenti espressi in contesti e discorsi ufficiali e le posture assunte in ambiti informali non certo per denunciare doppiezze o per svelare segreti, ma per tentare di render conto della complessità e della dinamicità dell'ideologia indipendentista.

A guisa di conclusione, mi sembra di poter affermare che il discorso indipendentista - in linea con diverse e variegate altre voci contemporanee - sia attualmente orientato verso un rifiuto di certi "altri" - non in quanto inferiori, ma in quanto ritenuti inassimilabili - e contenga aspetti mixofobici connessi a rappresentazioni essenzialiste dell'identità che tendono a naturalizzare la cultura.[27] Alcuni autori vedono in tali posture dello spirito - che non necessariamente si traducono in pratiche - il nocciolo duro del razzismo, "classico" o "differenzialista" che sia.[28] Gli stessi, tuttavia, propongono di riconcettualizzare il binomio "razzismo/anti-razzismo" - troppo ancorato alle categorie dell'"anti-razzismo commemorativo"[29] che oggi, senza nulla togliere al dovere della memoria, rischiano di rivelarsi inoperative e fuorvianti di fronte al neo-razzismo differenzialista - affrontando analiticamente le complesse ed ambigue trasversalità caratteristiche delle forme contemporanee di presa di distanza dagli "altri", prodotte sempre più spesso in termini di

eterofilia/eterofobia.[30] Tale processo di rielaborazione ci libererebbe, inoltre, dai pesi ideologici e dal carattere visceralmente conturbante (anche per molti "progressisti") insiti nella tematizzazione dell'identità, dell'alterità e della relazione svolta attraverso termini quali "razzismo" e *"métissage"*.[31] Esso avrebbe infine, a mio parere, il vantaggio di favorire il dialogo tanto sul piano dell'analisi culturale, quanto su quello della contrapposizione politica.

Cristina Rossi è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Scienze dell'Educazione, Università di Bologna

Note:

1- Per una trattazione indipendentista del tema, cfr. E. Beggiato, *1866: la grande truffa. Il plebiscito di annessione del Veneto all'Italia*, Editoria Universitaria, Venezia 1999; vedi anche M. Isnenghi, *Breve storia dell'Italia unita a uso dei perplessi*, Rizzoli, Milano 1998.
2- U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Roma e Bari, 1999, p. 20.
3- H.P. Duerr, *Tempo di sogno*, Guerini Associati, Milano 1993.
4- F.C. Lane, *Storia di Venezia*, Einaudi, Torino 1978; E. Crouzet-Pavan, *Venise triomphante. Les horizons d'un mythe*, Editions Albin Michel, Parigi 1999.
5- F. Héritiér, *De la violence II*, Odile Jacob, Parigi 1999.
6- Per una descrizione sintetica di gruppi e partiti afferenti all'indipendentismo veneto cfr. C. Rossi, *"Viva San Marco, viva la sua gente". Per un'etnografia dell'indipendentismo veneto*, in «Pluriverso», n. 2/2001 (in corso di pubblicazione).
7- M. Wieviorka, *Le racisme. Une introduction*, La Découverte, Parigi 1998.
8- Congressi e comizi, volantini e pubblicazioni di Liga Veneta Repubblica/Veneti d'Europa non contengono che "moderati" accenni al problema-immigrazione. Da essi sono del tutto assenti toni antimeridionali.
9- Alle elezioni europee del giugno 1999, la LVR ha ottenuto il 4.5% dei consensi. Alle elezioni regionali del 2000 LVR/Veneti d'Europa scende al 2.6% a causa della concorrenza della lista Fronte Marco Polo, che totalizza l'1.9. I miei interlocutori giudicano tali risultati molto deludenti.
10- Termine ironico con il quale gli aderenti alle fazioni indipendentiste che mettono l'accento sulla "ragione etnico-culturale" indicano talvolta i militanti della LIFE o gli ex-leghisti, presso i quali il discorso indipendentista sovente si esprime attraverso argomentazioni prevalentemente economico-amministrativo.
11- P.-A. Taguieff, *"Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'antiracisme"*, in id. (a cura di), *Face au racisme*, vol. II, La Découverte, Parigi 1991, p. 51.
12- L. A. Hirschfeld, *La règle de la goutte de sang ou comment l'idée de race vient aux enfants*, in «L'Homme», n. 150/1999; J. Kristeva, *Etranger à nous même*, Fayard, Parigi 1988; E. Balibar, I. Wallerstein, *Race, Classe, Nation. Les identité ambigües*, La Découverte, Parigi 1989.
13- F. Berardi, *Come si cura il nazi*, Castelvecchi, Roma 1993.
14- W. Stoczkowski, *La pensée de l'exclusion et la pensée de la différence. Quelle cause pour quel effet?*, in «L'Homme», n. 150/1999.
15- M. Callari Galli, *Antropologia culturale e processi educativi*, La Nuova Italia, Firenze 1993.
16- T.A. van Dijk, *Il discorso razzista*, Rubettino, Soveria Mannelli 1996.
17- C. Geertz, *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Il Mulino, Bologna 1999; vedi anche J. Durham Peters, *"Seeing Bifocally: Media Place Culture"*, in A. Gupta, J. Ferguson (ed), *Culture Power Place*, Duke University Press, 1997.
18- M. Augé M., *Storie del presente. Per un antropologia dei mondi contemporanei*, Il Saggiatore, Milano 1997; M. Callari Galli, *Antropologia per insegnare*, Bruno Mondadori, Milano 2000; L. Piasere, *Un Mondo di mondi*, L'Ancora, Napoli 1999.
19- G. Segato, *Io credo. Le avventure di un uomo che crede nel futuro del Veneto*, Editoria Universitaria, Venezia 2000.
20- P. de Sanctis Ricciardone, *Terroni & Ladroni. Lineamenti per un'antropologia della Lega*, in «Il Mondo 3», n. 1-2, 1996.
21- F. Bozzini, *Veneto è bello*, in «Ombre Bianche», n. I, 1979.
22- G. Sartori, *Pluralismo, multiculturalismo ed estranei*, Rizzoli, Milano 2000.
23- A. de Benoist e C. Champetier, *La Nuova Destra del 2000*, in «Diorama Letterario», n. 229-30, 1999; vedi anche P.-A. Taguieff, *Sur la Nouvelle Droite*, Descartes, Paris 1994 e B. Luverà, *Il Dottor H. Haider e la nuova destra europea*, Einaudi, Torino 2000.
24- Vedi ad esempio R. Di Caro, *Vendesi DNA*, in «L'Espresso», 3 febbraio 2000; cfr. C. Rossi, *Comunità immaginate tra nord e sud. Leghismo, televisione e narrazione della nazione*, in «Archivio Antropologico Mediterraneo», n. 1-2, 1999.
25- Vedi, ad esempio, *Le lettere oscillano, è trauma da emigrati*, in «La Repubblica», 11 settembre 2000.
26- M. Callari Galli, *Lo spazio dell'incontro*, Meltemi, Roma 1996; id. *Antropologia per insegnare*, cit.; L.M. Lombardi Satriani, *La stanza degli specchi*, Meltemi, Roma 1997; U. Fabietti, *Antropologia culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, cit.
27- P. Poutignat e J. Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, PUF, Parigi 1995.
28- P.-A. Taguieff, *Les métamorphoses idéologiques du racisme et la crise de l'antiracisme*, cit.; M. Wieviorka, *Le racisme. Une introduction*, cit.
29- P.-A. Taguieff, cit.
30- A. Memmi, *Le racisme. Description, définition, traitement*, Gallimard, Parigi 1982; P.-A. Taguieff, *op. cit.*
31- P.-A. Taguieff, *op. cit.*; J.-L. Amselle, *Connessioni*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.

Michele Nani

Percorso bibliografico

Razzismi da leggere: una piccola panoramica sul mercato editoriale italiano

Al lettore che voglia orientarsi nel vasto campo dello studio del razzismo l'editoria italiana offre da qualche anno un panorama di interesse ed ampiezza crescenti: segno dell'acquisizione di un certo grado di maturità degli studi prodotti da ricercatori italiani, ma anche di una presa di coscienza - ancorché contraddittoria e sovente deformata - dell'esistenza di un problema-razzismo nel Bel Paese. L'una e l'altra stimolano il dibattito e con esso nuove traduzioni che integrano, facilitano o indirizzano le ricerche e la loro circolazione. In questa sede mi limiterò ad elencare alcuni contributi pubblicati in lingua italiana negli ultimi due anni, con qualche sconfinamento cronologico e molte lacune.

A livello introduttivo si segnala innanzitutto il volumetto di Pierre-André Taguieff, *Il razzismo. Pregiudizi, teorie, comportamenti* (Raffaello Cortina, Milano 1999 [edizione originale: 1997]). L'autore, contestato anche per le sue simpatie per Alain De Benoist, padre della "nuova destra" francese, offre una sintesi di tutto rispetto, nella quale opta per la storicità del razzismo (di contro alle interpretazioni psico-antropologiche) e per l'ipotesi di una genesi di lungo periodo, che risale almeno al XV secolo, alla Spagna della *limpieza de sangre*, alla *conquista* americana e alle teorie francesi della nobiltà di sangue. Taguieff procede nel tentativo di unificazione del discorso razzista e propone una serie di caratteri comuni alle diverse esperienze. Già autore di un ponderoso trattato sulla *Forza del pregiudizio*, preso spesso a riferimento dagli studiosi, ma non privo di aspetti discutibili, Taguieff ripropone le sue critiche all'antirazzismo tradizionale, salvo riproporre la validità etica dell'azione politica contro le discriminazioni in nome di un diritto alla differenza temperato dall'ossequio all'universalismo. Più ampio, ma sempre a carattere introduttivo, è il libro di Daniele Petrosino (*Razzismi*, Bruno Mondadori, Milano 1999), che ha il merito di presentare in una corposa appendice (più della metà del volume), testi di Layzer, Miles, Goldberg, Wilson e Wieviorka. Petrosino si sofferma sulle idee della razza nelle dottrine scientifiche e nelle ideologie, esamina il razzismo a partire dalle diverse vittime (ebrei, neri, immigrati) e tratteggia alcune esperienze storiche (Sudafrica, Stati Uniti, colonialismo inglese e francese), per concludere con una disamina del razzismo nell'Europa contemporanea. Un'ampia rassegna delle principali teorie e interpretazioni proposte dalla sociologia del '900 è offerta da Vittorio Cotesta, *Sociologia dei conflitti etnici. Razzismo, immigrazione e società multiculturale* (Laterza, Roma-Bari 1999) e da Alfredo Alietti e Dario Padovan, *Sociologia del razzismo* (Carocci, Roma 2000). Si sofferma invece su un aspetto ai confini fra sociologia e psicologia il volumetto di Bruno M. Mazzara, *Stereotipi e pregiudizi* (il Mulino, Bologna 1998). Chi volesse approdare al problema teorico del razzismo a partire dalle urgenze del presente, con un approccio legato al rapporto con le migrazioni internazionali, può utilmente consultare Alessandro Dal Lago, *Nonpersone* (Feltrinelli, Milano 1999), di cui si dà conto - congiuntamente ad altri studi attorno alle figure dei migranti e alla loro accoglienza - nelle segnalazioni bibliografiche di questa rivista. A Dal Lago, i cui lucidi interventi - anche sui quotidiani - dovrebbero essere largamente meditati, si deve la promozione di uno dei gruppi di ricerca più attivi in Italia: in continuità con il precedente numero monografico di *aut aut* (n. 275, settembre-ottobre 1996, *Dentro/Fuori. Scenari dell'esclusione*), se ne vedono i frutti nel volume collettaneo *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea* (curato dallo stesso Dal Lago, Costa & Nolan, Genova-

Milano 1998). La critica del multiculturalismo facile e delle letture del razzismo come risultato della convivenza o dell'incontro è accompagnata da ricostruzioni attente alla concretezza storica e sociale della produzione di estraneità. Un'altra raccolta di saggi di storici e sociologi su diversi aspetti del razzismo, meno omogenea per impostazione e a carattere più divulgativo, è uscita, a cura del sottoscritto e di Paola Zagatti, nel corso del 1999 come dossier ne *I viaggi di Erodoto* (n. 37, con coda nel n. 38/39).

Fin qui ho presentato testi di argomento generale: occorre però segnalare anche alcuni lavori dal taglio più specifico, a partire da traduzioni o riedizioni. Innanzi tutto tre classici. In primo luogo, contro le pretese scientifiche del razzismo, va segnata la nuova edizione dell'opera del grande paleontologo Stephen Jay Gould, *Intelligenza e pregiudizio* (il Saggiatore, Milano 1998, [1981 e 1996], prima edizione italiana, Editori Riuniti, Roma 1985), un itinerario fra craniologi, teorici del QI e altri scienziati, che mostra come misura e matematizzazione possono occultare assunti valoriali ben determinati, attraverso la reificazione del concetto di intelligenza, l'ansia di classificazione e il postulato di ereditarietà. Le nuove pagine sulla disputa attorno alla *bell curve* mostrano che l'insidia dell'indebita connessione fra genetica, razza e intelligenza è sempre presente. Secondariamente, torna in libreria - ma ad un prezzo che non si può che definire incomprensibile - anche *Orientalismo*, la celeberrima opera di Edward W. Said (Feltrinelli, Milano 1999 [1978 e 1995], prima edizione italiana, Bollati Boringhieri, Torino 1991), arricchita di una nuova Postfazione e di un accurato indice dei nomi e delle cose notevoli, strumento sempre più raro nei libri italiani. È un testo che ha fatto epoca, inaugurando un filone di feroce dissoluzione dell'essenzialismo e di sospetto nei confronti della cultura occidentale e della sua *geografia immaginaria*. Soggetto a molti appunti, alcuni dei quali (si veda la Postfazione) davvero ingenerosi, l'opera mantiene un profilo critico e politico di indubbia suggestione, nonostante le molte rettifiche che antropologi e storici hanno giustamente reclamato in questi vent'anni. Di Said si veda anche il "seguito" (la definizione è dello stesso autore) di *Orientalism*, *ovvero la robusta raccolta di saggi Cultura e imperialismo. Letteratura e consenso nel progetto coloniale dell'Occidente* (Gamberetti, Roma 1998 [1993]), ove gli appassionati troveranno anche una discussione dell'Aida di Verdi. Infine va ricordata la riedizione delle lezioni del 1975-1976 di Michel Foucault al Collège de France, *Bisogna difendere la società* (Feltrinelli, Milano 1998, dopo la travagliata edizione Ponte alle Grazie, Firenze 1990). L'autore propone la sua interpretazione del razzismo otto-novecentesco come "razzismo di stato", in stretta connessione con lo sviluppo della bio-politica come tecnologia di potere non disciplinare, ma regolativa, che passa attraverso i corpi e biologia; in questo senso l'800 instaurerebbe una cesura rispetto ai temi settecenteschi della "guerra delle razze" e preluderebbe al nazismo, sviluppo parossistico del bio-potere.

A questi tre classici si possono aggiungere due ambiti di discussione più recenti. In primo luogo accennerei agli studi sull'etnia, categoria che - come razze e nazioni - ha conosciuto negli ultimi tempi un salutare processo di storicizzazione e de-naturalizzazione: all'approccio radicale di Jean-Loup Amselle, *Logiche meticce* (Bollati Boringhieri, Torino 1999 [1990]), che denuncia nelle identità etniche una costruzione congiunta delle amministrazioni coloniali e degli antropologi, ma anche dalle organizzazioni internazionali (e sottopone a critica anche i concetti alla moda di meticciato e multiculturalismo), si affianca lo stimolante contributo di Ugo Fabietti (*L'identità etnica*, Carocci, Roma 1998 riedizione della prima La Nuova Italia Scientifica, Roma 1995). In seconda battuta ricorderei il dibattito fra Jürgen Habermas e Charles Taylor sul *Multiculturalismo* (Feltrinelli, Milano 1998), ovvero sulle oscillazioni fra differenza e universalità nelle pratiche di riconoscimento dell'identità degli *altri*.

Per concludere questa prima parte, va menzionata la proposta interpretativa complessiva di Alberto Burgio, *L'invenzione delle razze. Studi su razzismo e revisionismo storico* (manifestolibri, Roma 1998). L'interesse di questo volume sta nell'individuazione di un comune dispositivo logico dietro le diverse forme di razzismo (la naturalizzazione di caratteristiche socio-culturali), poiché comune sarebbe l'intento politico dei discorsi razzisti, tesi alla produzione e alla legittimazione dell'esclusione e della subalternità. In questo modo si può radicare il razzismo contemporaneo in una dimensione di lungo periodo, che risale almeno alla prima espansione coloniale europea. Burgio fa piazza pulita di ogni confusione fra razze e razzismo: quanto le prime si vogliono scientifiche e alla portata della percezione quotidiana (basti uno sguardo ai vocabolari), tanto celano un'operazione ideologica, che cancella le tracce dell'invenzione delle classificazioni e gerarchie, per presentarle come naturali e immutabili. Come le razze, il neorazzismo differenzialista - giusta l'intuizione di Etienne Balibar - presenta le culture: Burgio aggiunge che forme differenzialiste si sono date anche in passato in involucri concettuali diversi (la lingua ad esempio), ma oggi come allora celano un nocciolo naturalistico irremovibile. Al lavoro di Burgio si deve anche l'importante convegno bolognese del 1997 (si vedano gli atti, curati dello stesso Burgio, *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia 1870-1945*, il Mulino, Bologna 1999, in corso di riedizione ad un prezzo più accessibile), varato dal Seminario per la storia del razzismo italiano (ora CESTRI) nella convinzione che le mancanze di un'elaborazione concettuale e di un'indagine storica sul caso italiano fossero strettamente correlate.

Con quest'ultimo volume, che raccoglie importanti lavori, dall'antisemitismo al razzismo coloniale, dall'eugenetica alla razzizzazione di soggetti sociali di confine (gli slavi) o interni (donne, meridionali, devianti e *degenerati*), si può passare alla seconda parte di questa rassegna. Gli anni '90 hanno visto una sia pur limitata crescita dell'attenzione della storiografia italiana al razzismo: prova ne sono le pagine di una delle più importanti riviste italiane di contemporaneistica, *Passato e presente*, che ha ospitato diversi contributi. Da ultimo Silvia Sebastiani, *Razza, donne e progresso nell'illuminismo scozzese*, (n. 50/2000), Marco Buttino, *Una proposta di discussione sulla violenza etnica*, (n. 48/99), *Immigrazione e razzismo nel Mediterraneo*, a cura di Paul Ginsborg, con interventi di Livi Bacci, Pugliese e Lonni (n. 43/1998). Per tacere dei molti studi e recensioni dedicati da questa stessa rivista alla storia dell'antisemitismo e della Shoah, vicende centrali in qualsiasi approccio allo studio dei razzismi e sulle quali la storiografia italiana sta lavorando, sia attraverso sintesi più generali, sia con monografie sulla tradizione cattolica (dai gesuiti ottocenteschi ai "silenzi" di Pio XII) o sulla persecuzione fascista: non posso soffermarmi su questa essenziale articolazione del campo del razzismo, poiché richiederebbe a sua volta una rassegna specifica.

Invece posso qui rapidamente segnalare qualche pubblicazione in merito all'altro filone storico fondamentale nella

genesi del razzismo moderno, quello coloniale. L'immaginario esotico e il suo implicito significato razzista è al centro della raccolta di Clara Gallini, *Giochi pericolosi* (manifestolibri, Roma 1998), che può servire ad introduzione di un tema assai importante: il peso dell'esperienza coloniale italiana nel modellare un immaginario razzista. Ad esso sono dedicati due utili cataloghi, *Immagini & colonie*, a cura di Enrico Castelli (Centro di Documentazione del Museo Etnografico Tamburo Parlante, Montone 1998) e *L'Africa in giardino: appunti sulla costruzione dell'immaginario coloniale*, a cura di Gianluca Gabrielli (Bologna, 1998). Un lavoro storico più ampio è quello di Barbara Sorgoni, *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea (1890-1941)* (Liguori, Napoli 1998). Ricchi di indicazioni anche gli studi di Sandra Puccini, *Il corpo, la mente e le passioni. Istruzioni, guide e norme per la documentazione, l'osservazione e la ricerca sui popoli nell'etno-antropologia italiana del secondo Ottocento*, (CISU, Roma 1999) e *Andare lontano: viaggi ed etnografia nel secondo Ottocento* (Carocci, Roma 1999).
Al di fuori dell'alveo del colonialismo italiano o dei saperi - come l'antropologia o la geografia - più vicini all'esperienza coloniale in generale, vi sono molte altre vie di costruzione dell'immagine dell'alterità. Mi limito ad un esempio di qualche anno addietro, che sposta lo sguardo dall'Africa alle Americhe e dall'espansionismo statale a quello migratorio: l'accuratissima ricerca di Piero Brunello, *Pionieri. Gli italiani in Brasile e il mito della frontiera* (Donzelli, Roma 1994), che mostra gli atteggiamenti degli emigranti italiani nel Brasile meridionale e il loro scontro frontale con le popolazioni autoctone. Al docente veneziano, testimone di un impegno che sa confrontarsi con il razzismo passato e con quello presente, dobbiamo anche la cura di un importante volume sull'*Urbanistica del disprezzo* (manifestolibri, Roma 1996) ovvero sui campi nomadi in Italia. Più di recente, mentre la rivista *Carta* offre in supplemento al proprio dodicesimo numero un volumetto inquietante (*Il paese dei campi. La segregazione razziale dei Rom in Italia*, Roma, 2000), due brevi interventi di noti intellettuali segnalano la drammaticità della condizione dei cosiddetti zingari nel nostro paese e l'agghiacciante silenzio che l'avvolge (Marco Revelli, *Fuori luogo. Cronaca da un campo rom*, Bollati Boringhieri, Torino 1999 e Antonio Tabucchi, *Gli Zingari e il Rinascimento. Vivere da Rom a Firenze*, Feltrinelli, Milano 1999).
In conclusione mi limito a segnalare il lavoro di due storici, che da anni cercano di offrire un quadro degli stereotipi sui *meridionali*, bersaglio nel senso comune come nel discorso politico di un razzismo specificamente *italiano*, sul quale andrebbe posta una maggiore attenzione. In attesa della traduzione del lavoro di dottorato di John Dickie dobbiamo accontentarci dei suoi studi editi in rivista e in volume. Dopo la bella antologia *fin de siècle* di Vito Teti di qualche anno addietro, a Claudia Petraccone si deve ora un profilo di sintesi sull'età "liberale", *Le due civiltà. Settentrionali e meridionali nella storia d'Italia dal 1860 al 1914* (Laterza, Roma-Bari 2000). Problemi ottocenteschi? Tutt'altro: basti pensare alla propaganda della Lega Nord e al senso comune assai più ampio su cui s'innesta, rivelando la continuità carsica dell'*antimeridionalismo* italiano (per un'etnografia della Lega cfr. *Quaderni di sociologia*, n. 17, 1998).

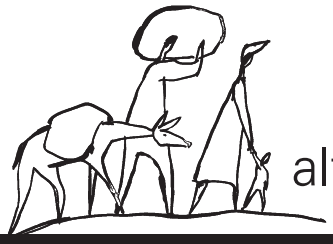
Michele Nani è dottorando in Storia sociale europea presso l'Università di Venezia

Il Centro Amilcar Cabral

All'interno della rivista i nostri lettori troveranno regolarmente indicazioni bibliografiche, approfondimenti librari e documentari utili allo studio e alla ricerca a cura del Centro Amilcar Cabral di Bologna congiuntamente con la redazione di Afriche e Orienti.

Il Centro Amilcar Cabral è una biblioteca e centro studi e iniziative del Comune di Bologna, specializzato sui temi storici, politici, sociali ed economici dei paesi africani, asiatici e latino-americani, nonché su diritti umani, immigrazione, multiculturalità, questioni femminili, ambientali e dello sviluppo. Dispone di un consistente patrimonio librario, organizza iniziative culturali cittadine quali conferenze, dibattiti, mostre, corsi di aggiornamento per insegnanti.

Per informazioni:
CENTRO AMILCAR CABRAL
Studi, iniziative, informazioni sull'Asia, l'Africa e l'America Latina
Via San Mamolo, 24 40136 Bologna
Tel: 051581464; Fax: 0516448034
e-mail:
amicabr@comune.bologna.it
sito web:
www2.comune.bologna.it/bologna/amicabr



altre**migrazioni**

Annarita Lamberti

Olim e Yordim: **nuovi immigrati in Israele** e **israeliani che emigrano**

Il paese degli olim

La storia degli israeliani, degli individui che costituiscono la collettività nazionale, coincide molto spesso con storie di emigrazioni, di viaggi senza ritorno verso Israele, la terra promessa ma anche il paese-rifugio; così è stato per i sopravvissuti alla *Shoah* e per gli ebrei che vivevano nei paesi arabi, costretti ad andare in esilio dopo la vittoria israeliana del I conflitto del 1948. Nei primi decenni di vita dello stato gli emigranti arrivavano in nave al porto di Haifa, la città che è stata la porta d'ingresso nel nuovo paese e per gli immigrati di etnia *mizrachit* (orientale) ha costituito la prima tappa della via diretta "dalla nave al villaggio" nelle regioni del Lakhish, del Negev settentrionale, del Ta'anak o della valle di Jezreel, in ragione di una strategia volta a coniugare le esigenze della produzione agricola, dell'alloggio e dell'integrazione dei nuovi immigrati. Più recentemente è stata Tel Aviv a dare il ben venuto ai "nuovi israeliani" nell'aeroporto internazionale Ben Gurion. Infatti, l' imponente ponte aereo dell'Operazione Mosè nel 1985 ha portato in Israele l'arcaica comunità di ebrei delle isolate montagne dell'Etiopia (un vero e proprio viaggio nel tempo, in un'altra dimensione!), poi dalla fine degli anni '80 cominciano ad arrivare i russi, dapprima sui voli dell'El Al, su cui si imbarcavano una volta giunti a Vienna in treno, in seguito con voli regolari assicurati da varie compagnie aeree russe.

Per molti israeliani non-*sabra* (che non sono nati in Israele) il termine immigrazione racchiude le sensazioni di trauma, sradicamento, esilio, le tre coordinate che, secondo il giornalista israeliano Igal Sarna, delineano la psicologia di un popolo: «Israele è un paese di immigrati in cui è nata solo una piccolissima parte della popolazione adulta. La generazione dei genitori è quasi nella totalità dei casi originaria di altri paesi, ed ha subito lo sradicamento, l'Olocausto, la cacciata o dure sofferenze. Basti pensare ai ragazzi dell'Aliyat Hanoar, ai sopravvissuti ai campi di concentramento, a coloro che hanno resistito alle terribili marce dall'Etiopia, agli infiltrati dalla frontiera siriana, ai profughi dal Caucaso giunti qui dopo aver perso tutto».[1]

Israele non era che un luogo estraneo e difficile e le sue città ostili e insoddisfacenti: Tel Aviv agli occhi degli *olim* (pl. di *oleh*, immigrato) iracheni appariva come una strana e piovosa Londra mediterranea, gli ashkenaziti, invece, accorrevano a Gerusalemme per vedere la neve, perché nel quartiere di Rehavia sotto la neve si poteva avere la sensazione di sentirsi a casa.

Eppure la "Legge del Ritorno", emanata nel 1950, era stata ideata per fare automaticamente di ogni immigrato ebreo che lo richiedesse un cittadino israeliano. La norma afferma il diritto all'*aliyah* (letteralmente "risalita", ritorno in *Erezt Israel*): ogni ebreo ha diritto a venire in Israele come un *oleh*, un ebreo che emigra in Israele. Il certificato che decreta lo status di *oleh* viene rilasciato con facilità dal Ministero dell'Immigrazione, a meno che non si riscontri che il richiedente sia impegnato in attività anti-ebraiche o costituisca un pericolo per la salute e la sicurezza dello stato. Ottenendo questo certificato, l'immigrato ebreo ha fatto l'*aliyah* e diventa automaticamente cittadino israeliano. Il contenuto della "Legge del Ritorno" veniva completato da due norme successive entrambe emanate nel 1952. La prima è la "Legge della Cittadinanza", che concede automaticamente la cittadinanza israeliana ad ogni *oleh* estendendone il diritto ai familiari non-ebrei, e regola, inoltre, le modalità di concessione della cittadinanza ai non-ebrei; l'altra è detta "Legge

d'Ingresso", che stabilisce i criteri di valutazione delle richieste per godere dello status di *oleh* e pone limiti alla residenza per i non-ebrei. Un emendamento del 1970 del testo della "Legge del Ritorno" ha unificato i capitoli riguardanti lo status dei familiari di un *oleh* contenuti nelle tre norme citate, affermando che i diritti di cui gode un *oleh* vengono estesi al figlio, al nipote, alla moglie, alla nuora e alla moglie del nipote. Questo stesso emendamento contiene una definizione del termine ebreo, in base alla quale viene riconosciuto tale chi sia figlio di madre ebrea o convertita al giudaismo, e non professi un'altra confessione religiosa.[2] Quest'ultima precisazione trae origine dalla sentenza della Corte Suprema del 1962, adita ad esprimersi in merito al caso Rufeisen, un padre domenicano nato ebreo che aveva avanzato richiesta di cittadinanza in quanto riteneva di dover godere dello status di *oleh*.[3]

L'immigrazione in Israele tra il 1880 e il 1948

Ogni arrivo di nuovi immigrati innesca il difficile dialogo tra *old timer*, forti del loro saldo status sociale e della loro matura israelianità, e *olim*, spaesati, stranieri, cittadini per diritto trattati come profughi che chiedono asilo. Con il termine *old timer* si intendono tutti coloro che sono immigrati in Israele prima del 1948, periodo che si articola in due *Yshuvim* (insediamenti) da distinguersi in vecchio *Yshuv*, che va dalla metà del XIX secolo al 1880, e in nuovo *Yshuv*, che ha inizio con la nascita del sionismo politico e si realizza con le vere e proprie *aliyot* (plurale di *aliyah*). Entro il 1948 si svolgono ben cinque *aliyot*, le più importanti che conferiscono al futuro Israele i tratti indelebili della sua personalità sospesa tra occidente e oriente, o più precisamente una nuova vita orientale pensata con categorie e stilemi occidentali.

La prima *aliyah* ha avuto luogo tra il 1880 e i primi anni del '900 e a determinarla è stata una combinazione di fattori *push* e *pull*; *pogromy* sempre più frequenti e violenti costrinsero una notevole massa di ebrei russi e polacchi a lasciare l'impero zarista: di questi 20.000-30.000 si diressero in Palestina, erano per lo più giovani appartenenti al movimento Amanti di Sion, che sosteneva l'ideale di tornare nella terra promessa dove fondare una società egalitaria con un'economia agricola.

La seconda ondata immigratoria si svolge tra il 1904 e il 1914 dopo la nascita del movimento sionista; ancora una volta sono dei *pogromy* a portare in Palestina tra i 35.000 e 45.000 ebrei dalla Russia e dalla Polonia; moltissimi sono giovani militanti socialisti che, oltre alle persecuzioni razziali e politiche, sfuggono il tradizionalismo e l'ortodossia religiosa degli *shtetl* (le città-ghetto dell'Europa orientale). Questa seconda *aliyah* conferisce al futuro Israele il carattere di società post-rivoluzionaria, come l'ex-URSS, laica e orientata al socialismo ma da realizzarsi secondo una dinamica democratica.

La terza *aliyah*, datata 1917-1923, vede prevalere i fattori *pull*; ne sono protagonisti 35.000 giovani sionisti addestrati in Russia e in Polonia, il cui intento è fondare una società socialista-sionista, abbandonando definitivamente i valori religiosi della diaspora ebraica.

I fattori *push* prevalgono, invece, nella quarta *aliyah* (1924-1931): 82.000 ebrei, per la maggior parte polacchi, lasciano l'Europa, pervasa dall'antisemitismo e minacciata dalla crisi economica, si dirigono in Palestina perché le frontiere statunitensi sono chiuse agli ebrei; ma l'11% del totale degli *olim* proviene dai territori dell'ex-impero ottomano, Yemen, Persia e Iraq: sono i primi *mizrachim* (ebrei orientali) giunti in terra d'Israele, dove investono i loro capitali nell'economia locale che comincia a dar segni di vitalità.

Anche la quinta *aliyah* (1932-1938), che conta oltre 200.000 ebrei, si presenta come un flusso migratorio misto, gli ashkenaziti fuggono dalla Germania nazista, mentre i *mizrachim* provengono dallo Yemen e da Aden. I fattori *push* sono nettamente predominanti, inoltre, lo status dei nuovi *olim*, non singoli individui come nelle precedenti *aliyot* ma intere famiglie di professionisti e commercianti, determina un importante cambiamento ideologico: agli ideali collettivistici del socialismo-sionista si affiancano quelli del libero mercato e il conservatorismo borghese.

Nel 1939 i britannici pongono seri limiti all'immigrazione ebraica in Palestina nel tentativo di placare le proteste degli arabi, preoccupati dal possibile ribaltamento dell'equilibrio etnico nella regione; ma gli ebrei continueranno ad immigrare con mezzi illegali, cosicché nell'anno della proclamazione dello stato di Israele la popolazione ebraica conta già circa 650.000 unità, di cui solo una percentuale che va dal 10 al 15% è costituita da orientali.[4]

Sabra, sopravvissuti e mizrachim

Dunque, è facile concludere che per *old timer* si intenda un ashkenazita, russo, polacco o tedesco, non sempre socialista-sionista ma di certo originario di un contesto socio-culturale borghese e mitteleuropeo. Essere ashkenazita non bastava a diventare israeliano, gli *old timer* erano israeliani per effetto della propria territorializzazione, da intendersi come contatto con la terra e nel senso di prodotto socio-culturale di un paese ancora in corso d'opera, e dell'uso dell'ebraico. Lo scrittore Benjamin Tammuz, nato in Russia e diventato *oleh* a soli cinque anni, individua le differenze identitarie che frappongono una distanza fisica e psicologica tra ashkenaziti *old timer* e sabra, nativi di Israele. In un breve racconto intitolato *Sapone*, queste differenze vengono esplicate in maniera quasi inconsapevole e allo stesso tempo significativa da un bambino sabra figlio di un *old timer* russo, ancora troppo ashkenazita nel senso autentico del termine cioè europeo: «Attorno al tavolo c'erano gli industriali: alcuni, anziani giunti dalla Russia e dalla Polonia; altri, giovani, originari degli stessi luoghi, ma che parlavano ebraico e si vestivano da operai, senza *pince-nez*, senza cappelli di paglia, e indossavano semplici camicie a righe con le maniche rimboccate».[5]

Ben presto i sabra avrebbero preso le redini della società israeliana modellata dai *redhead*, gli ebrei ashkenaziti di lingua yiddish, affermando che in Israele non c'era spazio per l'eredità della diaspora. L'immigrazione diventava un'esperienza sempre più dolorosa, i ricordi di Berlino, Varsavia e Baghdad riprendevano vita nelle conversazioni domestiche, mentre fuori l'imperativo comune era il *mizgug galuyot*, la fusione degli esili nell'omogeneità israeliana.

I primi *olim* arrivati subito dopo il 1948 sono i superstiti della Shoah, i *mizrachim* provenienti dall'Africa e dall'Asia e i sefarditi dai Balcani, in numero consistente bulgari. Gli israeliani programmarono per loro un intenso *training* di acculturazione e israelianizzazione secondo i parametri dell'*ashkenazi conformity*, erano quelli gli anni del *mizgug galuyot* fusione degli esili, processo che avrebbe realizzato l'obiettivo della leadership laburista e di coloro che animavano la società israeliana pre-statale: non semplicemente

accogliere ebrei perseguitati per farne liberi cittadini, ma plasmare gli israeliani.
I superstiti furono sfamati e curati nelle case di cura o negli ospedali psichiatrici, non erano sionisti né tutti ebrei e l'emigrazione in Israele era stata una scelta obbligata. Notevoli erano le differenze psicologiche con gli israeliani che il governo tentò di cancellare con il programma di ebraicizzazione e israelianizzazione condotto dagli istituti educativi, e provvedendo ad assegnare loro, prevalentemente agli ashkenaziti, gli alloggi più grandi nelle città della costa. Nonostante le tante attenzioni di cui furono destinatari, non fu facile per i sopravvissuti liberarsi dell'eredità di Auschwitz né elaborare una nuova identità, drammi affrontati da Sarna nel suo saggio-inchiesta sulla società israeliana, in cui riporta il disagio identitario di Gertrud/Alisa, figlia di una cristiana e di un ebreo berlinesi emigrati in Israele in seguito all'avvento di Hitler, individui che, pur non avendo sperimentato la vita nel lager, ne hanno respirato l'atmosfera: «La figlia di Ruth, un'adolescente sensibile, consapevole di ciò che stava accadendo, si arrovellò sulla propria identità: Sono cristiana o ebrea? Sono israeliana o cittadina di quel paese in cui sono nata? Sono figlia di borghesi o una ragazza socialista con una coscienza di classe? I Rosenkranz festeggiavano San Silvestro, ma mangiavano i tradizionali bomboloni a *Chanukkà*, si sentivano superiori ai "levantini" che li circondavano ma si occupavano con dedizione di ogni malato, avevano nostalgia di Berlino ma erano legati a Haifa».[6]
Per gli israeliani le vittime dell'Olocausto erano davvero una "razza a parte", un popolo straniero da assimilare, non una delle tribù di Israele che semplicemente faceva ritorno nella terra dei padri. La scrittrice Yehudit Katzir descrive l'immaginario israeliano sulle vittime dell'Olocausto con le parole di una bambina di ricca e filantropica famiglia viennese: «Misha ci portò all'ufficio del nonno, in via Herzl, con le pareti ricoperte di grandi fotografie di bei posti, brillanti e con tanto azzurro, del lago di Tiberiade e del Mar Morto, e di Rosh ha-Nikra ed Eilat, dove c'erano delle case di cura. Il governo lo pagava perché ci mandasse i superstiti dei campi. Io immaginavo che arrivassero in treno, con cappotti e cappelli ridicoli sotto ai quali c'erano facce gialle e tristi come nella foto che ci avevano fatto vedere in classe per la giornata dell'Olocausto e degli eroi; pensavo che si mettessero in fila con tutte le loro valigie legate con lo spago, che ognuno entrasse quando era il suo turno, si togliesse cappotto e cappello, prendesse un costume da bagno colorato e un berrettino arancione, e che poi si mettessero al sole sulle sedie a sdraio, facessero il bagno in mare, mangiassero molto e guarissero; mi immaginavo che dopo una settimana sarebbero stati abbronzati e sorridenti come quelli nella foto della pubblicità, e che a quel punto li avrebbero rimandati a casa, perché sarebbero arrivati con un altro treno altri superstiti, che avrebbero aspettato il loro turno».[7]
Le *edot hamizrach* (comunità orientali) sono arrivate in Israele tra il 1948 e gli anni '60, decennio in cui si chiude l'era dei grandi flussi e si contano 718.000 nuovi immigrati: la popolazione israeliana raddoppia.[8] Questa *aliyah* cambia profondamente la composizione etnica di Israele, gli ashkenaziti, che fino a questo momento costituiscono l'etnia maggioritaria vengono numericamente superati dagli orientali, i cui tassi di natalità sono nettamente più alti. Questi *olim* provengono dal Nord Africa e dai paesi asiatici, molti non hanno mezzi di sostentamento, sono originari di mondi che, considerati da una prospettiva occidentale, risultano tradizionali sebbene non siano necessariamente arcaici, hanno bassi livelli di istruzione e sono privi di qualificazione professionale (solo il 10% degli immigrati dall'Africa e dall'Asia ha un diploma di scuola superiore). Il governo procura loro un'abitazione gratuita o a basso costo e un lavoro non qualificato nell'industria tessile ed agro-alimentare, e li disperde sul territorio nazionale nei nuovi insediamenti rurali e nelle città dello sviluppo secondo il *dispersed spacial pattern* dettato da ragioni di sicurezza e dalle strategie geo-economiche.[9] Caso a parte è quello degli ebrei iracheni arrivati in Israele tra il 1948 e il 1952; facevano parte di una comunità ricca e moderna, avevano fatto *aliyah* spinti dal terrorismo anti-ebraico (in alcuni casi proprio di matrice israeliana: erano, infatti, i gruppi Irgun e Stern a compiere azioni terroristiche per indurre le comunità dei paesi arabi a emigrare in Israele) o per scelta politica: i comunisti iracheni consideravano Israele un paradiso socialista. Ma a quell'epoca gli *old timer*, prevalentemente ashkenaziti, non erano in grado di comprendere le molteplici differenze socio-economiche che caratterizzano il fenomeno umano e culturale troppo frettolosamente e sinteticamente etichettato come *edot hamizrach*, non riconobbero negli iracheni dei borghesi educati all'europea, abituati a vivere in una grande città come Baghdad; li confinarono e umiliarono nelle *maabarot* (campi di transito per i nuovi immigrati). Per gli ebrei iracheni l'esperienza del campo di transito fu un traumatico rito di passaggio: persero d'un tratto la loro identità, non erano ancora israeliani ma non erano più iracheni, dal momento che la *maabarah* (sing. di *maabarot*) aveva sovvertito le gerarchie della struttura familiare, spento gli entusiasmi sionistici, svilito le aspettative religiose e politiche. Una volta usciti dai campi di transito e disfattisi dello scomodo appellativo di *new comer*, gli iracheni si riappropriarono della loro identità borghese, manifestando spiccate capacità imprenditoriali e andando a vivere nei centri delle città costiere, in particolare a Tel Aviv, nei quartieri abitati dagli ashkenaziti della stessa classe sociale.
Gli altri immigrati orientali, persiani, marocchini, yemeniti e curdi, tendevano a autosegregarsi in ghetti etnici sin dal loro arrivo in Palestina nella seconda e terza decade del ventesimo secolo; gli yemeniti, per esempio, preferirono risiedere nel *ring* delle *moshavot* (villaggi rurali), dove lavoravano come braccianti agricoli, tenendosi lontani dal centro abitato prevalentemente da ashkenaziti per timore di essere contaminati dai loro comportamenti «blasfemi»,[10] negli anni '50 il governo non fece altro che assecondare queste tendenze determinando delle situazioni residenziali a cui all'aggettivo «etnico» si affiancano gli attributi «periferico», nella sua accezione negativa di "dimenticato" "lontano", e "degradato".[11] Le scelte governative discriminatorie, perché palesemente favorivano gli *olim* europei della stessa etnia dell'establishment israeliano, suscitarono ben presto le proteste di carattere etnico, come quella del 1959 che ebbe luogo a Wadi Salib, un ex-sobborgo arabo alla periferia della zona bassa di Haifa: i residenti, per la maggior parte originari del Marocco, chiedevano alloggi migliori e opportunità di promozione sociale.[12]
Etgar Keret riassume il clima di tensione inter-culturale dei primi decenni di vita dello stato di Israele in un racconto ambientato in una sorta di immaginario *shtetl* israeliano in cui, un bel giorno, arriva Alexander Mentesh, intenzionato a portare il progresso nella cittadina senza nome.[13] Il nuovo venuto pronuncia un discorso impressionante intessuto di

citazioni in lingue sconosciute in cui campeggiano le parole «cultura», ripetuta sette volte, «levantini», tre volte, «vergogna e disprezzo», cinque volte. La simbologia risulta piuttosto chiara: la cultura, di cui il misterioso straniero parla, è la *Wissenschaft*, che nel racconto è presentata come un inquietante miscuglio di scienze naturali e di «poeti tedeschi morti duecento anni fa»; la triplice insistenza sul termine «levantini» suona come un ammonimento a tenersi lontani da tutto quanto promani dall'Asia e sia quindi arretrato, primitivo, incolto, per vendicarsi della «vergogna e disprezzo» subiti quando erano un popolo disperso.

Diventare israeliani

L'ossessione di dimostrare al mondo e a se stessi quanto fossero capaci di fare gli ebrei riuniti sotto la bandiera del sionismo indusse la leadership laburista a fare dei gravi errori di valutazione, come quello di credere che le incomprensioni culturali tra orientali e occidentali fossero da attribuire a differenze genetiche e, una volta abbandonata questa falsa convinzione, a procedere all'acculturazione forzata dei *mizrachim*, che cominciava nelle scuole e faceva dei bambini l'anello di congiunzione tra una società arcaica, quella dei loro genitori, e una società avanzata, quella dei loro insegnanti. L'obiettivo, perseguito con una buona dose di cinismo, seppure con le migliori intenzioni, era la creazione di una sola società in cui le differenze tra gli individui sarebbero state cancellate e gli esili mescolati e dimenticati.

Diventare israeliani significava disfarsi delle precedenti culture, i sociologi israeliani denominarono tale processo con il termine ebraico *klita*, che significa assorbimento attraverso la modernizzazione al fine di confondersi nel substrato sociale locale.[15] Ulteriore prova che Israele è una società multietnica ma non multiculturale è l'esperienza di assimilazione degli ebrei etiopi, portati in Israele nel 1985 con l'Operazione Mosè. Gli anni '70, durante i quali la società israeliana ha subito grandi cambiamenti come la ridefinizione in senso territoriale dell'identità collettiva e contemporaneamente l'aggravarsi del processo di logoramento della leadership laburista, inducono la sociologia israeliana a fare autocritica sulle metodiche di assimilazione degli immigrati praticate fino a quel momento, il che determinerà l'abbandono del termine "assorbimento" a favore di quello di "adattamento", un programma di assimilazione più morbido e rispettoso delle culture originarie attuato a partire dagli anni '80. Ciononostante, l'esperienza di immigrazione degli etiopi non è stata meno dolorosa di quelle precedenti.

Così Ruth Weisse commenta l'Operazione Mosè: «Nessun altro paese della terra (eccezion fatta forse per gli Stati Uniti) avrebbe accolto al suo interno, ancor meno avrebbe tratto appositamente in salvo, persone infette da parassiti intestinali, bambini e anziani privi di mezzi di sostentamento, una popolazione che non conosce neanche l'uso delle posate o dei servizi igienici, per non parlare della tecnologia informatica. Se le nazioni del mondo fossero state capaci di riconoscere delle verità storiche, si sarebbero rese conto che per la prima volta nella storia, dei neri africani venivano condotti in occidente per scopi non schiavistici».[16]

È una testimonianza eloquente di quanto si sia rivelata traumatica l'immigrazione etiope per gli stessi *olim* ma anche per gli israeliani, che hanno avuto notevoli difficoltà a stabilire un rapporto con loro.

Gli ebrei etiopi, identificati in Israele con gli stereotipi di neri belli o di selvaggi buoni,[17] provenivano da una cultura fortemente patriarcale e maschilista in cui predomina la personalità del vecchio capo-clan, al cui cospetto si è tenuti a mantenere un atteggiamento rispettoso e dimesso. I bambini vengono educati ad essere timidi dinanzi agli anziani e coraggiosi con i propri pari, mentre le bambine crescono in un contesto femminile appartato e passano dall'autorità tutelare del padre a quella del marito.[18] In Israele gli immigrati etiopi hanno conosciuto donne dall'autorità maschile, le assistenti sociali nei campi di accoglienza, la struttura familiare è stata ridotta al nucleo genitori-figli, il potere degli anziani e dei mariti si è sgretolato conseguentemente all'ingresso nel mondo del lavoro dei giovani e delle donne, entrambi più capaci di integrarsi e psicologicamente motivati ad imparare la nuova lingua, nuovi strumenti di istruzione e ad assimilarsi in un contesto ricco di opportunità e di riscatto sociale.[19]

Dall'altra parte della barricata, gli israeliani, assistenti sociali, stupiti dagli improvvisi scatti d'ira, che non si addicevano alla personalità degli etiopi di solito timidi e sottomessi alla figura autorevole. Ancora più interessante è il rapporto con i medici incapaci di identificare le strane sintomatologie descritte dai pazienti etiopi con un linguaggio arcaico, spesso somatizzazioni dello stato di stress culturale provocato dal traumatico inserimento nella modernità israeliana, che nei casi più disperati induce al suicidio, maturato in una condizione di incomunicabilità: i medici non riescono a decifrare i codici espressivi non verbali degli etiopi e dunque a prevenire gesti disperati, diversamente avviene per i neoimmigrati russi le cui minacce di suicidio vengono precocemente identificate e frenate.[20] Un ulteriore motivo di disorientamento degli etiopi proviene dagli ambienti religiosi che non hanno riconosciuto il loro ebraismo antico e pre-rabbinico costringendoli alla conversione e all'abbandono delle pratiche tradizionali e svilendo la figura dei *qésotch*, sacerdoti privi di un equivalente nell'ebraismo rabbinico.[21]

Le relazioni tra israeliani ed ebrei etiopi sono migliorate con la reciproca conoscenza incrementata dal Betachin, l'istituzione formata da veterani etiopi finanziata dall'Agenzia Ebraica in cooperazione con la corte rabbinica; questa associazione etnica si occupa di istruire il personale assistenziale israeliano sulla cultura etiope e aiutare gli etiopici ad affrontare la transizione interculturale.

L'integrazione-assimilazione è un processo che si realizza con successo, sebbene non in maniera indolore, durante l'età scolare. Il 96% dei bambini etiopi è stato educato nei villaggi-scuola dell'Alyiat Hanoar, dove erano assistiti da psicologi e seguiti durante il corso di studi per portarli a pari livello con i coetanei israeliani. Vivevano così lontani dai loro genitori, che rimanevano nei campi di accoglienza per difficoltà a trovare un lavoro o per non perdere il sussidio garantito dallo stato. I bambini diventavano il tramite tra la famiglia e la società israeliana, facendo da traduttori o insegnando ai genitori l'ebraico, tornavano a casa con riluttanza e tendevano a vergognarsi del modo di comportarsi dei familiari. Ma l'aspetto più negativo della strategia dei villaggi-scuola consisteva nel creare dei ghetti etnici e nel dotare i ragazzi di un'istruzione di tipo professionale, che impediva loro sostanzialmente di continuare gli studi e affrontare la scalata sociale.

Nonostante le notevoli difficoltà, gli etiopi si sono integrati, sviluppando dei comportamenti che coniugano tradizionalismo etnico e acquisizione di una moderna identità israeliana; ne danno prova la scelta, frequente, della carriera milita-

re e la capacità di esprimersi collettivamente protestando contro gli atteggiamenti discriminatori e organizzandosi in associazioni politiche e culturali. Un altro interessante dato di integrazione è la comparsa di un tipo sociale del tutto estraneo alla cultura etiope: la donna single, economicamente indipendente, libera dai legami parentali ed etnici e con un livello di istruzione medio-alto.[22]

Le aliyot degli anni '90

L'immigrazione recente di nuovi flussi di ebrei sovietici e post-sovietici, dotati di alti livelli di istruzione e molto motivati ad integrarsi nella nuova società, ha acuito la protesta degli afro-asiatici, che temono di essere relegati in un angolo dimenticato della scena sociale israeliana, in cui i loro figli sono entrati a pieno titolo solo dopo 30 o 40 anni, mentre ai russi è stata riservata una accoglienza più calorosa. I *mizrachim* sostengono che l'Operazione Exodus, volta a sostenere l'immigrazione dall'ex-URSS, abbia sottratto fondi al *Project Renewal*, il programma di aiuti alla classi più disagiate spesso di etnia orientale. Quest'ultimo, varato nel 1977, è stato operativo fino ai primi anni '90 ed ha interessato tutto il territorio nazionale, si poneva l'obiettivo di ridurre le differenze socio-economiche tra abbienti e non abbienti e di riabilitare le aree degradate attraverso la ristrutturazione degli edifici e la creazione di nuove infrastrutture, di promuovere l'integrazione sociale, il decentramento amministrativo e il coinvolgimento dei residenti nella gestione del territorio.

L'*aliyah* dei sovietici ha suscitato gli entusiasmi di coloro che hanno sempre considerato benefici gli effetti sulla società e l'economia israeliana delle grandi immigrazioni. Quest'ultima aveva tutte le caratteristiche di un vero e proprio fattore di sviluppo, grazie all'alto livello di istruzione della popolazione. Yehezkel Dror definisce l'*aliyah* dei russi, avviata nel 1989 e particolarmente intensa nei due anni successivi, il più importante evento che potesse verificarsi nella storia di Israele: il livello culturale dei nuovi immigrati fa di Israele una delle nazioni con il più alto grado di scolarizzazione e ne stimola la creatività.[24]

Anche Moshè Sanbar sostiene che l'arrivo in Israele di 200.000 immigrati di cui 40.000 hanno ricevuto un'ottima formazione universitaria finanziata da qualcun altro sia stato un colpo di fortuna.[25] Sanbar crede che le *aliyot* siano un flusso continuo di stimoli su cui Israele deve puntare nonostante le difficoltà di assorbimento o l'aumento di disoccupazione nel breve periodo. Gerstenfeld è, invece, molto più critico sulle capacità dell'economia israeliana di resistere ad altre simili ondate di immigrati, lo preoccupano questioni come la disoccupazione, la difficoltà a creare nuovi lavori per gli *olim*, e tutto il complesso di dinamiche assistenziali estremamente costose, ma anche le conseguenze di carattere socio-culturale di una nuova ondata simile a quella sovietica, che ha prodotto tensioni inter-etniche pericolose per l'evoluzione dell'identità israeliana, ulteriormente minacciata dall'atteggiamento molto conservativo, dal punto di vista identitario, dei russi.[26]

L'*alyiah* dei russi, tuttora in corso, non è stata solo un imponente ingresso di *olim* in Israele, come la prima *aliyah* etiope (1985) o quelle epiche tra il 1949 e la metà degli anni '50. L'immigrazione dei russi post-sovietici in Israele è un fenomeno estraneo alle questioni ebraiche ma piuttosto un prodotto del mondo contemporaneo, delle contingenze economiche e politiche, per cui è possibile affermare che i nuovi immigrati non abbiano scelto di tornare nella terra promessa ma di emigrare in Israele, un paese occidentale con notevoli potenzialità culturali ed economiche, con uno stato disponibile a finanziare la loro integrazione.

Il 42% dei russi ha una preparazione accademica ed ha lavorato come funzionario di alto livello nella Comunità degli stati indipendenti (CSI). Essi costituiscono un gruppo da cui, secondo Israel Katz, nascerà la nuova leadership israeliana; soffocati dal regime sovietico esprimeranno in Israele tutte le loro potenzialità attuando una sorta di riscatto sociale e occupando nuovi posti nella realtà produttiva israeliana, che attraversa un processo di trasformazione e di maggiore articolazione. Ben Rafael ritiene che l'immigrazione degli ebrei sovietici, e in parte anche quella degli etiopi giunti in Israele nel 1991 con l'Operazione Salomone e provenienti prevalentemente dalla più ricca e più moderna zona di Gondar, abbia costituito un vero e proprio turning point nello sviluppo del contesto sociale israeliano.[21] Gli ebrei sovietici, sia europei che asiatici, come gli etiopi, sembrano intenzionati a conservare molti aspetti del loro retaggio culturale, in special modo la lingua che continuano ad usare in famiglia, nei gruppi amicali e sociali della stessa origine ma anche nelle sedi culturali: fenomeno particolarmente vero per il russo, lingua di un importante settore mass-mediatico in Israele. Questi atteggiamenti possono essere considerati una conseguenza del non aver subito l'influenza del sionismo e, per quanto riguarda i sovietici, di essere carenti di radici culturali ebraiche, effetto dell'ateismo sovietico o della loro totale estraneità al giudaismo. Diversamente, per i vecchi pionieri russi la componente ebraica, da intendersi nel doppio senso religioso e culturale, era centrale nella definizione della loro identità. Gli immigrati sovietici non-europei sono meno secolarizzati e condividono con gli etiopi la tendenza a conservare e osservare il loro codice religioso, ma differiscono dagli israeliani *mizrachim*, anch'essi religiosi e tradizionalisti, per la mancanza di un atteggiamento critico e aggressivo contro il sionismo laburista.

I nuovi immigrati degli anni '90 danno prova di adattarsi con maggiore prontezza alla cultura dominante, israeliana e di lingua ebraica, pur avvertendone la lontananza da quella originaria. Essi mostrano una notevole maturità politico-culturale, dal momento che intendono rispettare l'integrità culturale del paese che li accoglie, pur ritenendo il loro *background* degno di essere perpetuato in Israele. In questo modo contribuiscono allo sviluppo del pluralismo nella società israeliana, incoraggiando altri gruppi ad assumere comportamenti analoghi e spingendo la cultura dominante, che per ragioni politiche da alcuni decenni si mostra sempre più tollerante, a riconoscere i particolarismi in cui necessariamente si articola una società costituitasi con successive e imponenti ondate di immigrati.

Russi nel Knesset

I russi sembrano essere riusciti a comprendere le dinamiche politiche israeliane e ad inserirsi nella dialettica partitica, accentuando dei processi già in corso, come il controverso dibattito sulla "Legge del Ritorno" o sulla secolarizzazione, e riuscendo a dar voce all'esigenza di tradizionalismo dell' israeliano medio. Questo è il caso di Yisrael Ba'Aliya (YBA), che, se per certi aspetti risulta essere un partito settario, per altri affronta istanze di interesse collettivo in campo di politica interna e temi di indiscussa rilevanza nazionale riguardo agli orientamenti israeliani nel campo delle strategie di economia internazionale. La politologa Etta Bick mette in evi-

denza come Natan Sharansky, il leader del YBA, riesca ad alternare questioni di carattere etnico con temi riguardanti lo status degli immigrati in genere usando una terminologia pseudo-sionista. In questo modo il YBA è riuscito ad attrarre il voto etnico russo ma anche quello dei delusi dal Likud e dal Mapai, nuovi venuti o veterani.[28]
I temi etnici concernono aspetti materiali della vita di un nuovo immigrato, come il problema degli alloggi, la crescente disoccupazione, o aspetti morali inerenti alle dinamiche di integrazione. Domande specificamente rivolte dall'elettorato russo sono le richieste di maggior rispetto, su cui il YBA intende richiamare l'attenzione degli israeliani veterani inducendoli ad attribuire ai nuovi immigrati una più elevata considerazione socio-economica e ad infondere nuovamente nei russi l'autostima danneggiata dagli stereotipi negativi che fanno di ogni uomo un mafioso e di ogni immigrata bionda una prostituta.
Decisamente più interessanti sono le tematiche neo-sioniste: con il rinsaldamento degli ideali sionisti, al centro dell'azione del governo viene posta l'organizzazione di una nuova e imponente *aliyah*, che apporti in Israele immigrati dalla CSI e dai paesi occidentali, un'*aliyah* per certi versi selettiva, che permetta ad Israele di non essere solo un rifugio ma un luogo che attragga nuovi immigranti per la qualità della vita e le opportunità di realizzazione personale. È una nuova lettura del sionismo che ben si coniuga con una istanza di normalizzazione, tale da consentire ad Israele di entrare in un circuito di libera circolazione in un mercato costruito sulla nuova dimensione allargata in seguito alla caduta dei blocchi. Sotto una prospettiva globale va così letto il processo di rafforzamento della cultura russa in Israele e il mantenimento della vitalità del russo inteso come veicolo di comunicazione con i paesi dell'ex-impero sovietico. In questo senso i russi non sono diversi dagli *olim* o dai veterani anglosassoni (così vengono definiti gli israeliani originari di Stati Uniti, Gran Bretagna e Sudafrica) che non hanno mai abbandonato l'uso dell'inglese suscitando l'approvazione e l'ammirazione degli israeliani.[29]
Per quanto riguarda le istanze sull'evoluzione del diritto civile, il YBA si presenta come un partito di centro, rifuggendo gli estremismi teocratici e quelli della completa secolarizzazione richiesta dal Meretz (una coalizione partitica raggruppata intorno all'affermazione dei diritti civili per tutti, arabi ed ebrei), senza entrare in conflitto con i rabbinati ufficiali, ancora molto potenti, e il diffuso tradizionalismo ebraico caro agli israeliani. Nel complesso, questa collocazione permette al YBA di tutelare bene quel 53% non ebraico degli immigrati russi su cui grava l'accusa di svilire il carattere ebraico dello stato di Israele scagliata da Shas, il partito religioso con un'ampia base afro-asiatica, che ritorna alla carica con un argomento riproposto in ogni momento critico della storia di Israele: la riformulazione della "Legge del Ritorno".[30] I rabbini di Shas vogliono abrogare la parte della legge che consente di elargire la cittadinanza anche ai parenti non ebrei per non distruggere i nuclei familiari inter-religiosi formatisi nella diaspora.

New ethnicity e post-sionismo

L'analisi socio-linguistica della realtà israeliana rivela a Ben Rafael come i fenomeni di accentuazione dei particolarismi etnici e contemporaneamente quello opposto della privatizzazione degli attributi collettivi siano due aspetti del criptomulticulturalismo israeliano.
Sebbene Israele sia un paese di immigrati, le rivendicazioni dell'identità etnica maturano nella generazione dei figli, più spesso ancora in quella dei nipoti, ma solo raramente hanno una natura etnocentrica o etno-nazionalista. Più spesso la *new ethnicity* si manifesta come un desiderio o un bisogno di riscoprire le proprie radici, come l'interesse per la letteratura yiddish nelle terze generazioni di ashkenaziti, il gusto di parlare in giudeo-spagnolo per i loro coetanei sabra di origine sefardita o la scelta dei sabra di origine rumena di migliorare la loro conoscenza del rumeno, una lingua considerata mediterranea per la somiglianza al francese e all'italiano. E questa un'esigenza tutta israeliana, che nasce nel contesto scolastico sionista ed è l'aspetto privato del *melting pot*, processo che nella storia dell'elaborazione dell'identità israeliana ha risentito dell'aumento numerico della componente sefardita e dell'imporsi delle sue sonorità, dalle sue feste o dei suoi piatti tradizionali diffusisi in tutto il contesto culturale israeliano, uscendo dai confini etnici erosi dai matrimoni e dalla convivenza nell'esercito.
Nell'età post-sionista la nuova autodefinizione pluralista e multietnica della società israeliana cancella progressivamente l'anatema scagliato per decenni contro gli *yordim*, gli israeliani che emigrano perché non resistono al clima di tensione che regna in Israele o perché, come rivela Shaul a Hamutal, due personaggi di un romanzo di Savyon Liebrecht «qui soffocavo. (...) Questo posto ti opprime. (...)È un paese che non dà alla gente abbastanza spazio per respirare, perché qui la distanza fra l'individuale e il collettivo è quasi inesistente».[31] Il cognome di Shaul è Hollander, l'olandese, tradisce un'identità bilingue (a volte poliglotta) e globale che è alla base della decisione di diventare uno *yored* (sing. di *yordim*), un Israeliano che trova interessante vivere in un altro paese, praticando una diaspora volontaria preconizzata dallo scrittore Hazaz gia nel 1938, quando scriveva: «Tutta fatica sprecata... Qualunque cosa accada gli ebrei lasceranno i loro paesi e si rimetteranno in viaggio. Non può esserci fine per la Diaspora. Oggi è chiaro...posso vederlo. Sono sicuro che tra cinquanta o cento anni, quando saremo una maggioranza nel paese, ormai costruito e con ogni cosa che il tuo cuore desideri, essi abbandoneranno tutto e riprenderanno a disperdersi per il mondo...non per mano di Nabuccodonosor o di Tito ma senza di loro. Così, senza una ragione, per libera scelta e volontà».[32]
Gershon Shaked sostiene che l'aumento del numero degli *yordim* sia conseguenza del calo della tensione ideologica sionista, ma non intende stigmatizzare gli israeliani che se ne vanno, crede che in un sistema pluralista ci sia posto per tutti: occidentali, orientali, laici e religiosi.[33] Per nutrire questo pluralismo c'è bisogno di una religione civile, linfa vitale dell'identità israeliana, che mantenga viva la tensione tra oriente e occidente. Lo spirito religioso che intende Shaked è definito da Liebman come l'anima ebraica dello stato laico, è la sua etica, la coscienza e identità collettiva della nazione israeliana.[34] Nel contesto attuale gli *yordim* possono svolgere un ruolo chiave nel processo di normalizzazione della percezione di Israele da parte delle comunità diasporiche e dei non-ebrei. Secondo Daniel J. Elazar nel prossimo futuro potrebbero emergere nuovi modelli di vita per gli ebrei, non-israeliani e *yordim*, tutti articolati sulla molteplicità dei centri di residenza che li potrebbero portare a stabilirsi part-time in Israele, uno stile residenziale facilitato dalle comunicazioni sempre più facili e veloci, che accentuerà il carattere borghese e globale di Israele.[35]

Anna Lamberti è laureata in Scienze Politiche presso l'Istituto Universitario Orientale, Napoli

Note:

1- I. Sarna, *Fino alla morte: Tredici storie israeliane*, Giuntina, Firenze 1996a, pp. 27-28.
2- *Law of Return 5710-1950*, Ministry of Foreign Affairs Homepage.
3- I. Sarna, *L'altra Israele*, Giuntina, Firenze 1996b, pp. 23-33.
4- E. Bianchi, *Etnia e cultura in Israele*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp. 20-25.
5- B. Tammuz, *Sapone*, in «Linea d'ombra», n. 120, 1996, pp. 40-42.
6- I. Sarna (1996a), *op. cit.*, p. 104.
7- Y. Katzir, *Schlaffstunde*, in G. Moscati Steindler (a cura di), *Racconti da Israele*, Mondadori, Milano 1993.
8- G. Lipshitz, *Immigration and Internal migration as Mechanism of Polarization and Dispersion of Population and Development: The Israeli Case*, in «Economic Development and Cultural Change», vol. 39, n. 2, January 1991a, pp. 391- 395.
9- G. Lipshitz (1991a), *op. cit.*, p. 395.
10- A. Gonen, *Between city and suburb: urban residential patterns and process in Israel*, Avebury, Aldershot 1995, pp. 22-25.
11- *Ibidem*, p. 94.
12- *Ibidem*, p. 100.
13- E. Keret, *La triste storia della famiglia Nemalin*, in I. Hoffman (a cura di), *Nuovi narratori israeliani*, Theoria, Roma-Napoli 1998, pp. 47-52.
14- I. Katz, *I cambiamenti della politica sociale*, in M. Gerstenfeld, *Il nuovo futuro di Israele*, Anabasi, Milano 1994, pp. 180-192.
15- E. Bianchi (1997), *op. cit.* p. 33.
16- R. Wisse (1992), citata da M. Gerstenfeld (1994), *op. cit.*, p. 22.
17- E. Bianchi (1997), *op. cit.*, p. 79.
18- *Ibidem*, pp. 101-109.
19- *Ibidem*, pp. 112-118.
20- *Ibidem*, pp. 118-132.
21-*Ibidem*, p. 84.
22- *Ibidem*, capitolo III.
23- I. Katz (1994), *op. cit.*, pp. 180-184.
24- Y. Dror, *Prospettive israeliane a lungo termine. Uno stato nelle migliori condizioni*, in M. Gerstendelf (1994), *op. cit.*, pp. 45-59.
25- M. Sanbar, *Nuovi impulsi alla crescita economica*, in M. Gerstenfeld (1994), *op. cit.*, pp. 165-179.
26- M. Gerstenfeld (1994), *op. cit.*, pp. 1-30.
27- E. Ben Rafael, *Language, identity and social division: the case of Israel*, Clarendon, Oxford 1994, pp. 150-151.
28- E. Bick, *Sectarian Party Politics in Israel: The case of Yisrael Ba'Aliya, the Russian Immigrant Party*, in «Israel Affairs», vol. 4, n. 1 Autumn 1997, pp. 121-145.
29- Ben Rafael (1994), *op. cit.*, pp. 183-189.
30- A. Baquis, *Stato ebraico non sei più tu*, in «L'Espresso», n. 3, anno XLV, 20 gennaio 2000, p. 133.
31- S. Liebrecht, *Ish veishà veish*, (trad. it., *Prove d'amore*, Edizioni E/O, Roma 2000), p. 146.
32- H. Hazaz (1938), *Drabkin, Burning Rocks*, citato da Shaked Gershon, *Shall We Find Sufficient Strength? On Behalf of Israeli Secularism*, in «Israel Affairs», nn. 3-4, vol. 4, Spring-Summer 1998, p. 73.
33- G. Shaked (1998), *op. cit.* , pp. 84-85.
34- C.S. Liebman, *Secular Judaism and Its Prospect*, in «Israel Affairs», vol. 4, nn. 3 e 4, Spring-Summer 1998, pp. 29-46.
35- D.J. Elazar, *Il futuro delle relazioni Israele-diaspora*, in M. Gerstenfeld (1994), *op. cit.*, pp. 110-123.

Associazione **"Afriche e Orienti"**

L'Associazione "Afriche e Orienti" è un'associazione culturale che intende operare senza fini di lucro nel campo dell'informazione ed educazione allo sviluppo, alla solidarietà internazionale e alla multiculturalità con particolare riferimento ai paesi dell'Africa, del bacino del Mediterraneo, del Vicino e Medio Oriente. Ha per scopo la promozione del rispetto dei diritti universali dell'uomo e delle diversità culturali, della autodeterminazione dei popoli, dello sviluppo economico e sociale dei paesi del sud del mondo. Per perseguire tale scopo, l'associazione intende:

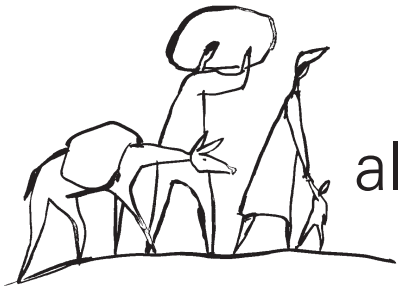
a) elaborare ricerche e studi che potranno confluire in pubblicazioni;
b) svolgere attività di documentazione e redigere materiali di studio e divulgazione;
c) promuovere iniziative culturali (quali mostre, seminari, corsi, convegni) finalizzate a comprendere la realtà politica, sociale ed economica dei paesi dell'Africa, del bacino del Mediterraneo e del Vicino e Medio Oriente;
d) realizzare progetti finalizzati a promuovere la libertà di stampa, l'editoria, la pubblicazione di ricerche nei paesi afro-mediterranei, in partnership con istituzioni e associazioni locali;
e) promuovere iniziative di sensibilizzazione ed informazione sulle questioni della cooperazione, dello sviluppo, della pace, dei diritti umani, della interdipendenza e della solidarietà;
f) realizzare la pubblicazione di una rivista periodica di studi di storia, politica, società e cultura dei paesi dell'Africa, del Mediterraneo, del Vicino e Medio Oriente;
g) svolgere qualsiasi altra attività finalizzata al raggiungimento dello scopo sociale.

L'associazione ha la sede legale in Bologna e una sede distaccata a Napoli. Ha registrato presso il Tribunale di Bologna, la proprietà della testata "Afriche e Orienti" e intende raggiungere i propri obiettivi culturali anche attraverso la diffusione della rivista stessa. Si tratta di una grande "sfida" che redattori e collaboratori intendono compiere al fine di offrire al pubblico italiano un quadro culturale e informativo più vasto e articolato sui paesi dell'Africa, del Mediterraneo, del Vicino e Medio Oriente. L'associazione, come la rivista, ha dunque bisogno dell'impegno e del sostegno di tutti coloro che sono interessati allo sviluppo di iniziative culturali quali quella che qui presentiamo. I lettori della rivista e tutti gli amici potranno sostenerci sia attraverso gli abbonamenti alla rivista, sia più attivamente aderendo all'associazione.

Si può aderire all'associazione come socio attivo: quota di L. 500.000 socio ordinario: quota di L. 150.000

Per ulteriori informazioni: Associazione "Afriche e Orienti"
C.P. 41 - 40100 Bologna Centro
Tel/fax: 051/333124
e-mail: afror@iperbole.bologna.it
www.comune.bologna.it/iperbole/africheorienti

Sede di Napoli - tel. 081/295882
e-mail: afrorna@tin.it



altre**migrazioni**

Seyed Farian Sabahi

L'immigrazione afghana **in Iran**

Bloccato dai camionisti in protesta per l'aumento del prezzo del carburante in seguito al rialzo del petrolio, il nord del mondo prega che l'inverno sia mite e il sole continui a splendere, altrimenti i cittadini dei paesi industrializzati dovranno trascorrere le domeniche in bicicletta e le auto circoleranno a targhe alterne. E intanto il sud del mondo guarda per aria in cerca di un nuvolone che metta fine alla siccità e alla carestia di questi mesi.
La mancanza d'acqua ha messo in ginocchio i paesi in via di sviluppo e ha obbligato intere popolazioni ad abbandonare la propria terra. È successo anche in Afghanistan, dove la gente ha fatto armi e bagagli e ha oltrepassato la frontiera occidentale, quella che porta in Iran. La siccità ha colpito anche la Repubblica islamica, ma le cittadine iraniane hanno acquedotti più efficienti rispetto a quelle afghane e ottimizzano quindi le risorse idriche, attirando gente sia dalle campagne iraniane sia dai paesi vicini.
L'acqua è solo uno dei tanti motivi che spinge gli afghani a oltrepassare la frontiera. Anche se non fa notizia, il flusso migratorio dall'Afghanistan verso l'Iran è uno dei più importanti al mondo. In seguito alla presa di potere da parte dei Talebani, negli ultimi anni molti afghani sono infatti scappati in Iran. I Talebani controllano ormai il 90% del territorio afghano, ma il loro governo è riconosciuto soltanto dal Pakistan, dall'Arabia Saudita e dagli Emirati Arabi, mentre la poltrona afghana alle Nazioni unite ancora è occupata dall'opposizione.
In Iran si trova il più alto numero di rifugiati al mondo. Sono infatti circa due milioni, di cui un milione e quattrocentomila afghani e la metà senza documenti. Oltre agli afghani, l'Iran ospita mezzo milione di iracheni, 18.000 (16.000 curdi e 2.000 sciiti) dei quali erano tornati in patria a novembre del 1999 in seguito all'amnistia annunciata da Baghdad.

Rimpatri "volontari"
Nonostante la severa siccità e la ripresa dei combattimenti, molti afghani stanno ritornando in patria. Quest'anno 128.443 afghani sono stati rimpatriati su base volontaria, 74.661 dall'Iran e 53.782 dal Pakistan. Sebbene la maggioranza stia andando in zone relativamente tranquille dell'Afghanistan, la comunità internazionale teme che un numero crescente di afghani stia entrando in aree colpite dalla siccità e dalla lotta tra Talebani e opposizione.
Secondo un documento dell'ACNUR (Alto commissariato delle nazioni unite per i rifugiati), gli afghani tornano in Afghanistan spinti dalla disperazione: condizioni economiche difficili, depressione dovuta all'esilio, ostilità crescente dei paesi ospiti e aiuti in calo da parte delle organizzazioni internazionali.
A metà agosto il comitato parlamentare per la sicurezza

nazionale si era riunito a Teheran per studiare il rimpatrio dei rifugiati afghani presenti in Iran. In una lettera aperta al presidente Muhammad Khatami, 154 deputati avevano chiesto al proprio governo di facilitare il ritorno dei rifugiati in Afghanistan e di collaborare con l'ACNUR. Le autorità della Repubblica islamica si erano poi lamentate del fatto che in Iran sono presenti soltanto tre ONG internazionali che si occupano dei rifugiati afghani, mentre in Pakistan sono molte di più.

Diamo dapprima uno sguardo alla Repubblica islamica. In Iran il 65% della popolazione ha meno di 25 anni e il tasso di disoccupazione è attorno al 25%. Secondo le autorità iraniane, l'allontamento dei rifugiati afghani diminuirebbe la disoccupazione e la criminalità. Per questo motivo nel novembre del 1999 il parlamento aveva votato a favore dell'espulsione di migliaia di rifugiati che lavoravano illegalmente nel paese e aveva anche proposto di punire con severe multe coloro che davano lavoro ai *sans papier* afghani.

Gli afghani che si trovano in Iran svolgono varie mansioni, soprattutto nell'edilizia, ma comunque a salari bassi e senza copertura sociale e medica. La maggiore concentrazione di profughi afghani è attorno alla città santa di Mashhad, nella regione del Khorasan (nord-est) dove l'organizzazione francese Médecins sans Frontières (MSF) ha messo in piedi una clinica insieme al ministero iraniano per la Sanità.

La questione dei profughi afghani in Iran è emersa anche all'inizio di quest'anno, quando il ministro degli esteri della Repubblica islamica, Kamal Kharrazi, ha incontrato Robin Cook a Londra. Il capo della diplomazia britannica aveva assicurato che avrebbe dato una mano a Teheran per risolvere il problema. Al tempo stesso, pur non avendo ancora riconosciuto il governo dei Talebani, l'Iran aveva portato avanti i negoziati con Kabul per rimpatriare milioni di rifugiati afghani e limitare il traffico di droga.

A marzo Amnesty International e le Nazioni unite accusarono Teheran di aver deportato alcuni rifugiati afghani (uomini, donne e bambini). Ma le autorità iraniane dichiararono di avere semplicemente preso alcune misure di sicurezza per porre freno alla criminalità.

Il 14 febbraio 2000 le autorità iraniane e l'ACNUR hanno firmato un programma congiunto suddiviso in due parti e operativo per sei mesi a partire dall'8 aprile. La prima parte riguarda il rimpatrio su base volontaria ed è aperta a tutti gli afghani, con o senza documenti. I centri per la registrazione dei rifugiati disposti al rimpatrio sono a Teheran, Mashhad e Zahedan, da cui viene organizzato il viaggio che avviene tre volte alla settimana (domenica, martedì e giovedì) attraverso il posto di frontiera a Dogharoun/Islam Qala. Questi centri ricevono anche gli afghani che provengono dalle altre province iraniane.

Nella settimana dal 3 al 9 settembre sono stati rimpatriati 4.475 afghani, per un totale di 88.252 persone, 62 convogli da Teheran (30.382 passeggeri), 63 convogli da Mashhad (38.599), 11 convogli da Kirman (4.870), 8 convogli da Isfahan (2.807), 4 da Qom (1.053) e 4 da Kashan (1.182).

Dall'inizio del piano, il 70% di coloro che tornano in Afghanistan hanno una famiglia. L'etnia è principalmente tagica (oltre il 68%), pashtun (15.89%) e hazarah (10.54%). La gente torna nelle località di Herat (53.89%), Kabul (19.59%) e Ghazni (5.23%). L'ACNUR non promuove il rimpatrio in aree dell'Afghanistan dichiarate insicure o colpite da siccità.

Il programma è messo in atto dal governo iraniano e dall'ACNUR. Médecins sans Frontières fornisce assistenza medica nei centri di Teheran e Mashhad. Oltre ai convogli organizzati dall'ACNUR, il ministero degli Interni della Repubblica islamica facilita - alla dogana e nelle formalità burocratiche - il rimpatrio spontaneo degli afghani. Finora sono stati 9.876.

La seconda parte del programma è disponibile agli afghani *sans papier* che dimostrano di avere validi motivi per non rientrare in patria. In base all'articolo 3.3 dell'accordo, gli afghani senza documenti che temono di ritornare in patria a causa delle circostanze politiche e desiderano ricevere protezione in Iran, possono fare domanda nei 7 appositi centri di Mashhad, Zahedan, Isfahan, Yazd, Shiraz, Kirman e Semnan, mentre quello di Arak aprirà prossimamente.

Un gruppo di lavoro misto, composto da un rappresentante del governo iraniano e da un membro dell'ACNUR, esamina i casi di richiesta di protezione. In caso di esito positivo, sarà permesso risiedere nelle province designate dal governo iraniano fino a quando sarà possibile il rimpatrio. In caso di esito negativo si può ricorrere in appello. Finora i casi sono stati 27.240 per un totale di 136.000 persone: 7.346 domande sono state accettate, 12.209 rifiutate e 7.685 devono essere discusse. In base all'accordo con l'ACNUR, Teheran darà sei mesi di tempo ai rifugiati per farsi avanti e chiedere di tornare in patria oppure di restare nella Repubblica islamica. Ogni afghano disposto a essere rimpatriato riceverà - in uno dei 3 campi di transito allestiti dall'ACNUR prima di essere portati con un automezzo al confine - 50 chili di farina e 40 dollari, una somma di denaro notevole considerato il bassissimo reddito pro-capite dell'Afghanistan.

Al fine di rendere noto il piano di rimpatrio, approvato dai Talebani di Kabul, è stata lanciata una campagna di informazione nei media iraniani, nelle moschee e nei centri delle organizzazioni locali e internazionali. Secondo Abdel Rahman Ghandour, dirigente della missione MSF in Iran, il problema è che gli afghani da rimpatriare saranno ascoltati soltanto dai funzionari iraniani e non dai membri delle organizzazioni internazionali, ma questa tesi è contraddetta dal documento diffuso dall'ACNUR.

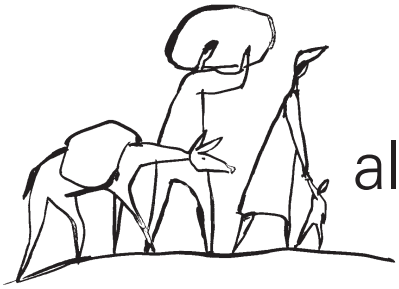
Tutti coloro che non regolarizzeranno la propria posizione si troveranno in una condizione ancora più precaria. La maggior parte degli afghani che si trova in Iran è senza documenti. A partire dal 1991, per motivi legati alla crisi economica e alla disoccupazione dovuta alla fine della guerra tra l'Iran e l'Iraq (1980-1988), la Repubblica islamica ha vissuto un periodo di nazionalismo e relativa xenofobia. Le autorità avevano smesso di consegnare i permessi di soggiorno che permettevano di contrarre matrimonio, mandare i figli a scuola e usufruire dei servizi sanitari. Alcuni stranieri con regolare permesso di soggiorno hanno dovuto consegnare i documenti alle autorità iraniane e sono stati rimpatriati. Ma intanto, in Afghanistan la situazione stava precipitando e il flusso di rifugiati era quindi aumentato.

Talebani e Repubblica islamica

Che rapporti ci sono tra l'Afghanistan dei Talebani e l'Iran degli ayatollah? Nel febbraio del 1995 i giornali iraniani avevano criticano i Talebani e li avevano accusati di essere appoggiati dal Pakistan (il primo paese a riconoscere il governo talebano quando presero Kabul nel 1996) e di ricevere denaro dall'Arabia Saudita. Il mese successivo, Teheran condannava l'assassinio di un leader musulmano sciita residente in Afghanistan e prigioniero dei Talebani. A settembre

i Talebani occupavano la zona di frontiera e gli ayatollah chiudevano i confini, impedendo l'ingresso ai rifugiati. In ottobre i Talebani accusavano l'Iran di ospitare l'opposizione afghana, ma Teheran negava.
A gennaio dell'anno successivo il vice ministro degli Esteri della Repubblica islamica si recava in visita nella fortezza dei Talebani a Kandahar e questo era il primo contatto di alto livello tra le due parti. I Talebani occupavano Kabul e il ministro degli Esteri iraniano Ali Akbar Velayati invitava le fazioni dei Talebani a trovare un accordo con il deposto presidente afghano Burhanuddin Rabbani. Era ottobre inoltrato quando il leader supremo della Repubblica islamica definiva i Talebani "non musulmani" e li accusava di essere appoggiati dagli Stati Uniti.
1997. A gennaio le autorità iraniane organizzavano una conferenza per la pace in Afghanistan: i Talebani dichiaravano di non essere stati invitati e che, comunque, non avrebbero partecipato all'incontro. A febbraio Teheran accusava i Talebani di introdurre immigrati senza permesso in Iran in cambio di una somma di denaro consegnata a degli intermediari. La cronaca di tre anni fa riportava una serie di rapimenti di cittadini iraniani in Afghanistan (tra cui dieci diplomatici, un giornalista e cinque camionisti) e di esercitazioni militari dell'esercito della Repubblica islamica sul confine, a scopo di intimidazione. Teheran spostava al confine orientale 70.000 guardie della Rivoluzione e 200.000 soldati, ma l'ayatollah Ali Khamenei affermava che l'Iran non cercava un confronto diretto con i Talebani.
Uno dei motivi di disaccordo tra i Talebani e le autorità iraniane riguarda il loro credo: sono tutti musulmani, ma i primi sono sunniti e i secondi sciiti duodecimani. In Afghanistan vi è una comunità sciita numerosa legata all'Iran e nella località di Mazar-e Sharif - occupata l'8 agosto 1998 - si trova una famosa moschea. Teheran ha accusato a più riprese i Talebani di non rispettare gli sciiti e di aver ucciso molti fedeli nella presa di Bamyan, la cittadina dove si concentrava l'opposizione sciita.
Secondo i rifugiati, le differenze religiose si ripercuotono anche sulla possibilità di trovare ospitalità in un paese piuttosto che in un altro. «Non ho nemmeno provato a fermarmi in Iran, sono musulmano sunnita e gli ayatollah della Repubblica islamica accettano solo i rifugiati di fede sciita», osserva Ahmad Shamim, 23 anni, originario di Mazar-e Sharif. «E quando ho chiesto asilo in Turchia mi è stato rifiutato perché parlo persiano (darì) e non turco, ma le autorità di Ankara accettano solo i turcofoni. Alla fine sono riuscito a passare il confine e ora sono a Istanbul, ma non ho documenti».
In seguito all'assassinio di undici diplomatici iraniani nella città di Mazar-e Sharif, nel nord dell'Afghanistan, a settembre del 1998 gli iraniani erano scesi in piazza. In diretta televisiva, chiedevano alle autorità di armare la mano del milione di profughi afghani disposti a tornare in patria per combattere i Talebani. Dello stesso parere era il deposto presidente afghano Rabbani.
L'esodo afghano ebbe inizio con l'invasione sovietica del Natale del 1979: i rifugiati furono 5 milioni. Nell'89 Mosca ritirò il proprio esercito e da quel momento Iran e Pakistan si sono contesi la supremazia sull'Afghanistan, i primi appoggiando la fazione di Rabbani e gli altri dando manforte ai Talebani che nel 1996 ebbero la meglio.
In seguito al predominio dei Talebani sul 90% del territorio, 4 milioni di afghani sono riusciti a scappare. La maggior parte di coloro che non sono nella Repubblica islamica hanno trovato scampo in Pakistan, dove 1.200.000 afghani vivono in campi profughi lungo il confine oppure in città di frontiera come Peshawar, Quetta e Kohat.
I rifugiati che arrivano nella provincia dei Territori del nordovest sono di etnia pathan, provengono dalle comunità rurali o nomadiche dell'Afghanistan orientale e seguono tuttora il rigido codice sociale dei loro antenati, secondo cui per l'uomo è più importante saper combattere che leggere e scrivere, mentre la donna ha un ruolo minore e comunque soltanto all'interno della famiglia.
Fino a qualche anno fa gli afghani all'estero potevano comunicare con i famigliari rimasti in patria e ricevere così il denaro necessario per sopravvivere. In un'epoca di desolazione e rovina, il servizio postale era uno dei pochi servizi che funzionava ancora in Afghanistan. Le lettere venivano trasportate sulle line aeree Ariana fino a Dubai (l'ultimo servizio internazionale) e da qui ci volevano solo 4 giorni per arrivare in Europa o per fare il percorso inverso.
In seguito all'embargo delle Nazioni unite mancano i pezzi di ricambio per la flotta dell'Ariana. Non esistono più né un servizio aereo internazionale né la posta né le linee telefoniche con l'estero. Gli afghani sono prigionieri del loro stesso paese e l'unico legame con l'esterno rimangono le strade polverose verso l'Iran e il Pakistan, vie battute dai carri armati e disseminate di mine.

Farian Sabahi, PhD presso la SOAS di Londra, è collaboratrice de *Il Sole 24 ore*



altre**migrazioni**

Corrado Tornimbeni

Nuovi spazi migratori in **Africa australe**

Riflessioni a margine del numero speciale del *Canadian Journal of African Studies*, vol. 34, n. 1, 2000 "*Transnationalism, African Immigration, and New Migrant Spaces in South Africa*"

L'oggetto fondamentale di analisi della raccolta di saggi contenuta in questo numero monografico del Canadian Journal of African Studies (CJAS) riguarda alcuni elementi caratterizzanti la complessa rete dei fenomeni migratori in corso nell'Africa meridionale, a partire dai suoi protagonisti, i "nuovi migranti". "Chi sono i nuovi migranti internazionali e gli immigranti in Sudafrica? Quali sono le condizioni che modellano le loro strutture migratorie? Quale è la natura delle loro relazioni con i sudafricani e con i loro paesi di origine?": queste sono le domande che Jonathan Crush e David McDonald si pongono nell'articolo introduttivo *Transnationalism, African Immigration, and New Migrant Spaces in South Africa: An Introduction*. Due sono le considerazioni fondamentali che spingono ad occuparsi dei nuovi fenomeni migratori e che percorrono come una sorta di filo rosso i contributi di questa raccolta. La prima è che la fine del XX secolo è stata caratterizzata da una parte dalla tendenza alla liberalizzazione e mobilità dei mercati dei capitali e dei beni, ma dall'altra dai crescenti controlli e barriere verso i movimenti migratori. La seconda riguarda la destrutturazione degli stereotipi che stanno alimentando l'ondata xenofobica in Sudafrica verso gli immigrati, vecchi e nuovi.

La storicità del fenomeno migratorio in Africa australe

I fenomeni migratori costituiscono una delle caratteristiche principali e di più antica origine dell'Africa australe. Nati in epoca antica in risposta a strategie generalmente di sopravvivenza e di razionalità economica, sono cresciuti accanto alle grandi trasformazioni dell'800, nel solco, tra l'altro, degli sconvolgimenti della tratta degli schiavi e dell'impatto dei nuovi rapporti commerciali internazionali. Fu la scoperta dei diamanti e poi dell'oro alla fine dell'800 a cambiare radicalmente il contesto in cui queste migrazioni si svolgevano. Lo sviluppo delle imprese capitaliste in Sudafrica e nelle Rhodesie, e i sistemi di controllo del lavoro migratorio verso queste, hanno accompagnato la strutturazione degli stati coloniali e dei loro confini, ponendo le basi per la crescita di quel fenomeno che da allora è conosciuto come la "migrazione trans-frontaliera", soprattutto nella sua accezione riguardante i migranti "illegali". La migrazione per lavoro è diventata nel corso del '900 una necessità per molte società di questa regione dell'Africa, così come il suo sfruttamento è divenuto la base per la profittabilità delle industrie e imprese minerarie in primo luogo. Una vasta letteratura ha analizzato le dinamiche di questi processi, soprattutto in rapporto ad alcuni contesti, come il Mozambico o il Lesotho, e meno riguardo ad altri, come l'Angola. Di recente l'analisi si è rivolta anche ai fenomeni migratori scaturiti dai contesti di conflittualità contemporanei, che hanno prodotto masse di profughi e rifugiati in grado anche di destabilizzare interi

stati. La fine formale del regime dell'apartheid ha aperto nuovi spazi e nuove opportunità per la migrazione sia legale che "illegale", che devono essere ancora compresi e analizzati nella loro completezza. Spazi e opportunità che vengono riempiti ogni anno da immigrati in Sudafrica dai paesi della Southern Africa Development Community (SADC) in una grande varietà di forme, dai rifugiati ai professionisti, ai protagonisti del piccolo commercio informale.

Un progetto di studio particolarmente importante è il Southern Africa Migration Project (SAMP),[1] dal quale scaturiscono le analisi presentate in questa *special issue* del CJAS. Sostenuto dalla Canadian International Development Agency (CIDA), e gestito dalla Queen's University (Canada) e da agenzie e organizzazioni partner in Africa australe, congiuntamente a organizzazioni di ricerca di Sudafrica, Lesotho, Mozambico, Zimbabwe, Botswana e Namibia, il SAMP si propone di esplorare il nuovo mosaico migratorio seguendo varie prospettive disciplinari e metodologiche. Gran parte del lavoro condotto dai ricercatori del progetto è stato rivolto alla raccolta dei dati quantitativi riguardo al fenomeno migratorio nella regione, utili a porre su basi finalmente solide il dibattito attorno al fenomeno in questione e quindi a inquadrare nel giusto contesto, con approccio scientifico, i principali elementi dei più diffusi luoghi comuni riguardo alle migrazioni e ai migranti, come quelli che accompagnano ad esempio la crescente ondata del discorso xenofobo in Sudafrica. Tuttavia, come affermano Crush e McDonald nell'introduzione di questa *special issue*, il lavoro di grande portata statistica non può cogliere adeguatamente tutte le sfumature utili ad una comprensione di natura più qualitativa della complessità del sistema migratorio attuale in Africa meridionale e dei suoi attori, i migranti. È dunque su quest'ultimo, secondo una prospettiva metodologica basata maggiormente sui casi di studio locali, che è concentrata l'attenzione di questo numero monografico del CJAS.

Il nuovo mosaico migratorio

Si sostiene che l'economia sudafricana si stia "razionalizzando" per competere nell'ambito dell'economia globalizzata, e che ciò abbia già portato alla perdita di migliaia di posti di lavoro. Crush e McDonald, ad esempio, ci dicono che nelle industrie minerarie dal 1987 ad oggi più del 50% della manodopera ha perso il posto di lavoro, soprattutto per quanto riguarda i sudafricani, portando da una parte ad una forza-lavoro nelle miniere sempre più di provenienza "straniera", e dall'altra alla ricerca di nuove forme di contratti di lavoro. In pratica, se da una parte aumenta la complessità del mercato del lavoro in Sudafrica, dall'altra le forme tradizionali di migrazione sono in via di riconfigurazione, e stanno emergendo nuovi legami migratori con gli stati che tradizionalmente hanno fornito la manodopera migrante così come con altri nuovi paesi. Un esempio importante è il mercato dell'economia informale sudafricana che, nel corso degli anni '90 con la fine dell'apartheid e l'inserimento del Sudafrica nei circuiti commerciali informali regionali e transcontinentali, è divenuto sempre più caratterizzato dalla presenza degli immigrati. Sally Peberdy e Christian Rogerson (*Transnationalism and Non-South African Entrepreneurs in South Africa's Small, Medium and Micro-Enterprise (SMME) Economy*) mostrano i legami tra i protagonisti del commercio informale e delle micro e medie imprese in Sudafrica, e le reti transnazionali formali e informali che coinvolgono i paesi della SADC ed oltre.

Anche l'aumento di ingressi di rifugiati in Sudafrica, avvenuto tra gli anni '80 e '90 soprattutto dal Mozambico, scandisce una nuova tipologia di immigrazione con importanti conseguenze; si veda ad esempio l'articolo di Stephen Lubkemann (*The Transformation of Transnationality among Mozambican Migrants in South Africa*). L'articolo di Theresa Ulicki e Jonathan Crush (*Gender, Farmwork, and Women's Migration from Lesotho to the New South Africa*) invece, spiega come stia crescendo decisamente la proporzione della migrazione femminile dai paesi confinanti: dopo anni di ricerca storica concentrata sui migranti uomini, i cambiamenti degli ultimi anni impongono l'analisi sia delle nuove opportunità che attirano la migrazione femminile, sia delle interazioni tra i processi migratori dei due generi. Infine, una serie di importanti riflessioni scaturiscono dall'assunto riguardante il carattere "permanente" invece che "oscillatorio" delle nuove migrazioni. Un assunto adottato anche dal governo sudafricano, che ha cominciato a varare una serie di misure volte ad assicurare la temporaneità della migrazione, accompagnandosi ai sentimenti xenofobi della popolazione. Al contrario, numerosi studi di settore stanno dimostrando la complessità di questo presupposto e quanto invece nuovi e vecchi immigrati mantengano i propri legami con i paesi di origine. Il caso di studio di Lubkeman ad esempio, prendendo in esame l'emergere di una "poligamia transnazionale" tra una comunità di migranti mozambicani in Sudafrica, dimostra come le nuove tipologie migratorie in formazione contrastino con le ipotesi dicotomiche dei governi coinvolti riguardo alla permanenza o cittadinanza dei migranti nell'uno o nell'altro paese.

Si è detto dunque di come queste analisi siano rivolte ai casi di studio locali per entrare nel dettaglio delle nuove tipologie migratorie nell'area del Sudafrica. Tuttavia le analisi di questo numero del CJAS non si fermano qui. I fenomeni migratori in corso nella regione spingono gli studiosi ad affrontare anche le più ampie questioni di natura concettuale e teoretica caratterizzanti a livello mondiale "l'era delle migrazioni", e i rapporti di natura estremamente particolare e complessa che intercorrono tra queste e lo specifico contesto sudafricano.

Migrazioni e transnazionalismo

Il concetto di transnazionalismo è oggetto da alcuni anni di vari tentativi di definizione teoretica, in cui la delimitazione di un'area di studio sulla migrazione transnazionale, soprattutto nel suo aspetto specifico del XX secolo, ricopre un ruolo cruciale. In parte alcuni articoli del CJAS tendono a confermare la validità di alcuni concetti e definizioni prodotti dal dibattito sul transnazionalismo, in particolare in riferimento alle opportunità aperte dalla espansione, internazionalizzazione e liberalizzazione della produzione capitalista. Nell'articolo di Ulicki e Crush, il caso del movimento delle donne basotho verso il lavoro "legale", a contratto, in Sudafrica viene spiegato con la ristrutturazione del mercato del lavoro sudafricano oltre che con la riconfigurazione delle condizioni sociali, economiche e di genere dell'area di origine. Brij Maharaj e Vadi Moodley (*New African Immigration to the Durban region*) mirano a interpretare quali opportunità spingono i migranti a Durban e quanto contribuiscano allo sviluppo della regione. Peberdy e Rogerson invece prendono in esame ciò che manca dal dibattito sul transnazionalismo rispetto al commercio transfrontaliero nel settore informale e alla imprenditoria migrante: la critica è rivolta ai limiti di

una analisi che trascura la mobilità e i rapporti transnazionali sociali ed economici dei protagonisti del commercio informale, per confinarli all'interno di uno specifico territorio o mercato. Altri articoli infatti si aggiungono agli studi di questi anni volti ad analizzare un aspetto fondamentale del transnazionalismo: lo sviluppo da parte dei migranti di una base nel paese ospitante, al medesimo tempo in cui mantengono il legame sociale, culturale, economico e fisico con le comunità di origine. Un aspetto che si associa agli apparati discorsivi sulle identità "multiple" o "ibride". Maharaj e Moodley analizzano il carattere delle reti sociali transnazionali dei migranti con il paese di provenienza. La nuova "poligamia transnazionale" tra una comunità di migranti mozambicani in Sudafrica dell'articolo di Lubkeman, viene messa in relazione alla riorganizzazione della società mozambicana locale e delle strategie migratorie durante e dopo la guerra interna in Mozambico; in più Lubkeman ne mostra le conseguenze rispetto alle strutture e ai rapporti all'interno della *household* e delle comunità di appartenenza. Tuttavia, come ammettono Crush e McDonald nell'introduzione, la ricerca empirica sul "transnazionale" in riferimento al contesto sudafricano forse non è ancora sufficiente, e gran parte della migrazione transfrontaliera in Sudafrica sembra così riflettere le dinamiche e le strutture di un sistema migratorio in vita da più di un secolo e già oggetto da decenni di una estesa letteratura. Comunque i promotori e i ricercatori del SAMP hanno cercato di gettare le basi per un deciso passo in avanti in questo senso, e i contributi presenti in questo numero del CJAS ne sono una valida testimonianza.

Unità intermedie di analisi

Un filo conduttore della raccolta di saggi è l'analisi di quelle che Crush e McDonald chiamano le "unità intermedie di analisi" tra l'individuo e le istituzioni: precisamente la comunità e l'*household*. Mentre la prima viene messa in dubbio come unità analiticamente valida per discutere di transnazionalismo, la seconda viene mantenuta come concetto utile alla comprensione della riconfigurazione dei movimenti migratori in Africa meridionale, a patto di dotarla di una nuova flessibilità che esuli dai confini delle vecchie definizioni. Così un concetto di "*household* transnazionale" potrà contribuire a delineare quei nuovi "spazi migratori transnazionali" che costituiscono il filo rosso di questa raccolta. Ad esempio, la ridefinizione dei ruoli di genere all'interno della *household* in rapporto ai nuovi processi migratori, è al centro dell'articolo di Ulicki e Crush nel caso del Lesotho, e di Lubkeman nel caso dei mozambicani del distretto di Machaze. Altri spazi migratori sono quelli creati dai commercianti e piccoli imprenditori descritti da Peberdy e Rogerson, così come quelli che si sviluppano dall'incorporazione di vecchi spazi nella moderna rete del transnazionale.

Infine alcuni articoli esplorano il rapporto tra questi nuovi spazi e le società di accoglienza in Sudafrica, così come tra vecchi e nuovi migranti, legando la discussione di natura più concettuale alle problematiche di grande attualità che quotidianamente percorrono le cronache sudafricane. L'ondata xenofobica, citata in precedenza, ne è l'esempio più eclatante. David McDonald (*We Have Contact: Foreign Migration and Civic Participation in Marconi Beam, Capetown*) parte dal presupposto che la crescita dei sentimenti xenofobi in Sudafrica sia creata dalla cattiva informazione più che dal diretto contatto con gli immigrati, ed esplora i modi in cui gli immigrati partecipano ai processi di *community building* nel caso di studio di una località dove invece l'interazione tra locali e immigrati è significativa. Conclude inoltre con alcune riflessioni riguardanti le politiche nazionali sulla migrazione, che dovrebbero tenere conto maggiormente delle dinamiche a livello locale. Anche Belinda Dodson e Catherine Oelofse (*Shades of Xenophobia: In-Migrants and Immigrants in Mizamoyethu, Cape Town*) affrontano direttamente il tema della xenofobia. Partendo da un caso di studio, sostengono che il fenomeno migratorio debba essere analizzato nel contesto dell'interazione degli elementi che agiscono sulle diverse scale, dal locale al nazionale, al globale, e auspicano che questa stessa metodologia venga seguita dall'azione politica governativa. La ricerca condotta da Maharaj e Moodley si situa nel contesto della diatriba sul ruolo e il contributo degli immigrati in Sudafrica. Maxine Reitzes e Sivuyile Bam (*Citizenship, Immigration, and Identity in Winterveld, South Africa*) analizzano le dinamiche di integrazione o esclusione dei nuovi immigrati nella comunità di Winterveld, luogo in cui sono emerse nuove potenzialità di divisione tra "*insider*" e "*outsider*" dopo le elezioni del '94, quando l'identità sudafricana divenne un criterio fondamentale per l'accesso alle risorse politiche ed economiche. Inoltre si spingono a indicare le influenze che questi processi possono avere per la crescita economica e democratica, e il rapporto con le politiche in corso.

Questo numero del CJAS, risultato di un lavoro di ricerca e discussione che ha trovato il suo ultimo forum nel SAMP, ci mostra il legame anche pratico oltre che scientifico tra la raccolta quantitativa dei dati, l'analisi qualitativa di alcuni precisi elementi o contesti, la discussione di natura teoretica attorno ai principali concetti, e il "che fare" di fronte all'emergere di nuovi fenomeni. Basti guardare, come fanno Crush e McDonald nell'introduzione, al recente *White Paper on International Migration* (1999) del governo sudafricano alla luce delle analisi rappresentate anche in questi articoli per capire l'importanza che la ricerca scientifica deve rivestire nei processi di *policy making*.

Corrado Tornimbeni ha conseguito un master in African Studies alla SOAS, Londra, e sta svolgendo un dottorato in Storia e Istituzioni dell'Africa e dell'Asia Moderna e Contemporanea presso l'Università di Cagliari

Nota:

1- Tutte le attività e i risultati delle ricerche condotte nell'ambito del SAMP sono accessibili attraverso il sito del progetto, www.queensu.ca/samp, che offre anche un grande numero di link dedicati allo studio dei processi migratori nella regione e nel mondo. Per il più recente dei contributi dei ricercatori coinvolti nel SAMP, si veda inoltre il volume curato da David McDonald, *On Borders: Perspectives on International Migration in Southern Africa*, SAMP/St. Martin Press, New York 2000.

Nadia Valgimigli

immigrazionecultura

Nel ventre della **balena**

«Strategie letterarie di sopravvivenza», avevo definito certe forme stilistiche, temi e motivi che caratterizzano una letteratura cosiddetta "emergente", ad opera degli immigrati che vivono in Italia. Molti osservatori avevano già sottolineato come la pubblicazione di tali racconti si ponga come obiettivo primario una comunicazione più soddisfacente con "l'opinione pubblica" sul tema delle condizioni di vita degli "extracomunitari" o delle discriminazioni di cui sono oggetto, in margine alla cronaca giornalistica tanto spesso "gridata" quanto inaffidabile, alla perenne ricerca dello scoop o della caccia all'elettore. La conclusione era che anche in Italia sta nascendo questa nuova forma d'espressione letteraria, non alimentata come in altri paesi europei dall'eredità di un passato coloniale, in grado di avvalersi di case editrici prestigiose, ma dalla necessità di introdurre nella programmazione scolastica testi che portino il segno di una più equilibrata formazione multiculturale, necessità raccolta da editori spesso "minori" ma molto attivi, mentre già si può parlare di una prima generazione di "classici", da *Io, venditore di Elefanti* a *Immigrato*, a *La promessa di Hamadi*.[1]

Strategico appare infatti, a mio avviso, il riferimento più o meno esplicito ma sicuramente particolare a "testi", scritti o orali, costitutivi della cultura d'appartenenza degli autori, molto spesso rintracciabile nelle opere dell'immigrazione, parallelamente al riferimento a fatti di cronaca, interpretabile in termini di tentativo, non si può ancora dire quanto fruttuoso, di combattere il razzismo nelle nuove forme che sta assumendo alle soglie del terzo millennio multietnico, globale e tecnologico, sempre più fatto non di affermazioni pseudoscientifiche e di principio (nessuno è più disposto a dichiararsi apertamente razzista), bensì di un'intolleranza diffusa, di aggressioni ad extracomunitari non più così "isolate", piccoli avvenimenti che l'assassinio di Jerry Essan Masslo avvenuto il 24 agosto 1989 a Villa Literno ha cristallizzato per l'Italia come un evento-limite, segnando di fatto anche la data di nascita di tale letteratura "emergente".

Si delinea anche una precisa scelta editoriale attenta a un'esigenza di formazione multiculturale che la scuola avverte con urgenza, mentre i figli degli immigrati prendono posto sempre più numerosi fra i banchi di scuola, accanto ai ragazzi italiani. Il carattere didattico evidente di tale offerta editoriale conferma la corrispondenza fra le esigenze di formazione scolastica multiculturale e la creazione letteraria o per meglio dire artistica delle opere dell'immigrazione. In La promessa di Hamadi, ad esempio, sono inseriti nel tessuto narrativo riferimenti ad articoli di giornali poi allegati alla fine del testo stesso insieme a griglie di lettura e schede per una più approfondita comprensione del testo. Tale scelta didascalica sembra essere rilevante anche nella traduzione cinematografica di questo romanzo, *Waalo Fendo - Là où la terre gèle*,[2] sotto la regia di Mohamed Soudani, in cui si ripropone con i due fratelli Demba e Yaro più o meno lo stesso itinerario di ricerca "iniziatica" di Semba e Hamadi, i fratelli protagonisti del romanzo.

La riflessione degli intellettuali francofoni

Come già avvenne almeno una trentina d'anni fa in paesi direttamente coinvolti da una forte esperienza coloniale, le risposte editoriali al fenomeno migratorio possono consistere in un testo scritto direttamente in italiano da un immigrato oppure dalla traduzione in italiano di un'opera classica appartenente a una cultura "altra". Tuttavia in Francia, ad esempio, gli autori che descrissero il fenomeno migratorio,

erano logicamente quegli intellettuali che erano stati scelti e formati nel periodo coloniale nell'intento di affidar loro il ruolo di intermediari privilegiati di questo dialogo più o meno forzato da costruire. Forse proprio per questo i primi romanzi abbordano preferibilmente il tema dell'ambiguità culturale, oppure attaccano la colonizzazione, lasciando l'analisi del fenomeno migratorio in secondo piano.

In un romanzo dal titolo significativo, *Les Boucs* (I capri), che suscitò vive polemiche, Driss Chraibi mise in scena alcuni dei paria scelti fra i 300.000 arabi all'epoca in Francia, quelli che nemmeno potevano scegliere fra i due atteggiamenti possibili: "il miglioramento e la sfida".[3] Nel romanzo il protagonista scrive un romanzo, anch'esso intitolato *Les Boucs*, scontrandosi con le esigenze editoriali e intellettuali del mondo culturale francese, inoltre è egli stesso lavoratore immigrato e come tale unito al gruppo di disperati che vagano alla ricerca di qualche ora di lavoro nel freddo e nella fame di un ambiente ostile. Scelta estrema che non cerca la compassione del lettore occidentale, quanto piuttosto l'unione di intellettuali e lavoratori uniti dalla lotta contro un nemico comune, arrivando a mostrare come il gruppo dei "capri" possa uccidere un francese, figura esemplare del proprietario sfruttatore, con estrema tranquillità, «ucciso in gruppo, precisamente, come un solo uomo, nella stessa frazione di secondo» (Chraibi, p. 51). Nella postfazione all'edizione del 1976 lo scrittore afferma che, alla domanda che gli è stata posta, se sarebbe per lui possibile, vent'anni dopo, «scrivere un tale libro, così atroce», egli può solo rispondere con un'altra domanda: «vent'anni dopo, il razzismo esiste ancora in Francia? Gli immigrati che continuano a venire a lavorare in questo paese altamente civile, sono ancora confinati ai margini della società e dell'umano? È sempre vero, come diceva il mio maestro Albert Camus, che il bacillo della peste non muore, nè sparisce, mai?».

L'altro grande scrittore che mise in scena il personaggio dell'immigrato in Francia, nel periodo coloniale e sempre fra innumerevoli polemiche, fu Ousmane Sembène con il suo *Le Docker noir*. Nell'incipit del romanzo lo sguardo della madre di Diaw Falla, il portuale protagonista del romanzo, segue la barca che si allontana passando al largo delle Almadies, «montagne ridicole per la loro sterilità», denunciando implicitamente le ragioni di una partenza dal Senegal, in una terra che non offre speranze.[4] Tuttavia Diaw Falla non riuscirà a trovare a Marsiglia ragioni per sperare in una vita migliore, perché le regole di sfruttamento della manodopera immigrata non possono essere infrante, e il guadagno limitato non permette alcuna prospettiva. Non gli restano che l'amore per Caterina e la speranza di diventare scrittore, che coltiva da autodidatta. L'autore di *Le Négrier Sirius* affida il suo manoscritto ad una signora in vista del mondo editoriale francese, che invece di far da tramite rispetto alla casa editrice se ne appropria pubblicandolo a suo nome. Il premio che quest'ultima vince la designa alla vendetta di Diaw Falla, che non riuscirà però a convincere la giuria francese né della morte accidentale della francese, né di essere il vero autore di *Le Négrier Sirius*: un negro non può essere capace di scrivere così bene. La storia, che ricalca eventi vissuti da Sembène Ousmane, una delle rare figure di autodidatta del panorama francofono postcoloniale, nonché il motivo narrativo del romanzo presente nelle due opere citate, tendono ancora una volta a mostrare che quella contro lo sfruttamento della manodopera immigrata e quella intellettuale e culturale contro la colonizzazione sono in realtà la stessa lotta. Inoltre appare un'altra idea, che torna anche nella letteratura d'espressione italiana, è cioè che il mancato rispetto della legalità da parte della società che accoglie l'immigrato (si tratti di sfruttamento del lavoro manuale o intellettuale), non può che ripercuotersi su questa stessa società, poiché non ci si può aspettare che l'immigrato osservi regole che vede platealmente violate da parte di chi lo vorrebbe giudicare.

Può sembrare curioso che nella letteratura postcoloniale francofona, e non solo francofona, la presenza (rara) degli immigrati nelle vesti di protagonista, si affianchi sempre a quella dell'intellettuale, affrontando in questi termini la lotta comune del miglioramento delle condizioni di vita e del rispetto di identità e appartenenza. In effetti gli intellettuali molto spesso non conoscono la realtà dell'immigrazione, anche se molti di loro prima di trovare un lavoro adeguato al loro livello culturale hanno svolto le più varie mansioni. L'ultimo grande romanzo in cui si affrontino presa di coscienza culturale e politica appare *Chaîne* (Catena) del guineano Saïdou Bokoum. Nell'opera è stata effettuata una ripresa ardita di testi esoterici della tradizione orale pulaar, ma anche biblici, coranici e mitici, di racconti o riti dell'area saheliana, in quella che è una grande discesa notturna e collettiva agli inferi incarnata nel viaggio iniziatico di uno studente universitario che si ritrova a condividere le condizioni di vita e di lotta degli immigrati dei foyer parigini. In questa specie di summa dell'esperienza migratoria francese, accolta anch'essa da feroci polemiche perché lo spessore culturale e l'oscurità del messaggio iniziatico ne inficiavano, si suggeriva, il valore di sovversione politica, il protagonista interpreta la migrazione come l'ultima fase della conquista coloniale, prolungamento dei grandi viaggi degli esploratori occidentali: «Dopo la ronda della notte, ecco la traversata interminabile sopra i frangenti. Ecco, noi siamo nelle balene, noi i Giona del mostro marino. Dall'ovest all'est? No! Dal nord al sud. Noi cerchiamo di nuovo la strada delle Indie. Doppieremo il capo di Disperazione. Di quarantena in quarantena» (Bokoum, p. 292). La "catena" che lega i personaggi è anche l'orizzonte circolare e chiuso dai confini temporali e spaziali ambigui, il ventre della balena entro cui la vita si svolge ambigua e indifferenziata come in una gestazione al negativo.

Le domande che questi romanzi duri e violenti ponevano non hanno trovato risposte, se il tema problematico dell'immigrazione o del ritorno al paese natale continua a non trovare un'espressione diretta nella produzione letteraria francofona postcoloniale.

Lucien Samba-Kifwani, più recentemente, mette in scena un congolese, ispettore del lavoro, che è incaricato di fingersi operaio per svolgere delle indagini su una azienda francese che sfrutta il sistema del lavoro a interim per impedire la partecipazione sindacale degli operai regolari e zittire i lavoratori clandestini assunti di fatto ma mai regolarizzati. Osservando il vicino alla catena di montaggio, zairese, il protagonista osserva tristemente che, in Africa «un fiume immenso separa le capitali dei nostri due paesi e trascina le nostre nazionalità distinte. Qui, un passaggio derisorio fra i due posti di manovra prosciuga il nostro desiderio di comunicazione».[5] Tuttavia, se è vero che le ex-potenze coloniali hanno creato divisioni fra stati, fratture che continuano a mantenere in vita fra immigrati, è anche vero che esse hanno imposto le regolamentazioni del lavoro che tendono a facilitare la vita di immigrati in Francia e operai africani in

Africa, o almeno tale è la speranza, o l'ideologia che traspare nelle fasi conclusive del romanzo, di chiara natura autobiografica.
Per trovare un testo in cui si ponga il problema della risoluzione di tale vita ai margini, con la proposta del ritorno per gli immigrati, bisogna aspettare Aminata Sow Fall, con *Les douceurs du bercail*. È un ritorno all'ovile, alla casa paterna, che fa seguito al periodo di vita sospesa e indifferenziata nei depositi dell'aeroporto di Parigi, vero e proprio ventre della balena che ospita gli immigrati in attesa di espulsione: «Asta è negli scantinati dell'aeroporto. Uno spazio rettangolare sovraffollato di uomini, donne e bambini. Il posto si chiama ufficialmente il "deposito". Gli occupanti l'hanno soprannominato "lo scalo". Neri, meticci e arabi per la maggior parte. Tutti aspettano di essere espulsi verso il loro paese d'origine» (Sow Fall, p. 39).
Non sorprende che Asta, la protagonista, sia un'intellettuale che solo per un equivoco si trova a sperimentare questo passaggio, noto invece ai clandestini. Il messaggio del romanzo è evidente: una volta di ritorno, intellettuali e semplici eximmigrati potranno fondare una cooperativa che sfrutti le risorse della terra con una formula commerciale moderna e culturalmente radicata nella tradizione senegalese. Solo a questo prezzo l'onta di essere stati allontanati dal paese europeo senza aver avuto successo potrà essere cancellata.
Fino a questo momento, tuttavia, non c'è stata da parte degli intellettuali dei paesi di provenienza degli immigrati una riflessione su tale fenomeno sociale e culturale e la mancanza di alternative reali per il ritorno ha causato la nascita dei cosiddetti beur. Anche se non esiste ancora in Italia un fenomeno paragonabile a quello della cosiddetta letteratura beur francese, espressione della seconda generazione di franco-maghrebini,[6] o della letteratura in lingua olandese ad opera di scrittori figli di immigrati, in essa si ritrovano molte delle caratteristiche della produzione italofona quali il carattere autobiografico predominante, la presenza specifica del tema dell'immigrazione, spesso impersonato dall'atteggiamento dei genitori rispetto al punto di vista di un narratore-bambino o adolescente, elementi destinati a rendere il racconto di vita vissuta "esemplare". L'emergenza di tale "letteratura" può d'altra parte apparire artificiale, in quanto palesemente legata all'ambiguità dello status di "figlio di immigrati" che la riformulazione del codice della nazionalità francese ha prodotto. In base ad esso infatti il figlio di immigrati, divenuto maggiorenne, formalizza la sua scelta di appartenenza acquisendo pienamente, oppure no, la nazionalità francese. Ci si può chiedere se sia legittimo lasciare un figlio di immigrato nell'incertezza identitaria fino all'adolescenza, quando la maggior parte del suo bagaglio culturale gli viene offerto dalla nazione in cui vive e in cui spesso è nato. Allo stesso modo, ci si può chiedere perché si continui nelle etichette editoriali a separare le opere di un francese, magari d'origine bretone, da quelle di un discendente di algerino. Il criterio giuridico della "scelta", nella vita quotidiana costringe i figli di immigrati a vivere in un limbo, sospesi fra due paesi e due identità, mentre in letteratura produce opere autobiografiche in cui l'angoscia di dover "scegliere" si cristallizza nella rappresentazione di un momento particolare, l'adolescenza, di per sé ambiguo e pieno di angosce.

L'alfabetizzazione del lettore italiano

Anche in Italia per mezzo dell'autobiografia l'autore si propone di operare una ricostruzione dell'identità dispersa o frammentaria, comunque "debole" dell'immigrato, dando visibilità al narratore nel rispetto dell'unicità di una storia forse marginale ma sempre unica e irripetibile. L'elaborazione di concetti di intermediazione si pone quindi come un'esigenza strutturale all'interno della produzione letteraria in esame, perlomeno in una prima fase. Alcuni studiosi italiani hanno già saputo cogliere l'elemento di sfida insito in tale produzione letteraria, in cui un elemento canonico dell'estetica occidentale quale quello dell'autonomia dell'arte viene a essere posto radicalmente in discussione diventando, per i più radicali, uno degli elementi su cui basare una rielaborazione generale di tutto il nostro sistema concettuale e valutativo. Gnisci, che in seguito ha proseguito con una serie di saggi la sua riflessione su tali testi, osserva fin dall'inizio che «la letteratura è produzione di realtà [...] e di cambiamento, attraverso la messa in forma di realtà e cambiamento, di tradizione letteraria e percezione del mondo. Per questo parliamo di letteratura, perché essa fa parlare, non perché sia, come altri, come tanti, oggetto di discorso».
Si apre allora al "gioco letterario" un percorso in cui la capacità creativa e l'elaborazione di finzioni non si accontentano di far dialogare le opere fra loro, in una serie di rimandi esclusivamente testuali che caratterizzano il canone letterario occidentale, ma cercano di intervenire di fatto sul rapporto con il lettore, chiamandolo a un confronto con la realtà vissuta che ne modifichi i parametri di appercezione e avvicinandosi molto ad un sistema estetico più simile a quello elaborato dalla tradizione orale, spesso dominante nell'espressione artistica dei paesi di provenienza dei nostri autori. In questo senso si possono forse individuare due modalità generalmente all'opera nei testi in esame. La scrittura può mirare alla proposta di concetti legati a testi, immagini, metafore già cariche di un peso letterario nell'universo d'appartenenza, che vengono chiamate a nuova visibilità per veicolare concetti che apportano nuovi elementi di riflessione al lettore occidentale, il quale viene sollecitato a modificare il proprio universo culturale per accogliere nuove forme di espressione. Appartiene a tale strategia l'uso di elementi o anche testi della tradizione orale che è frequente in tutta la letteratura postcoloniale. Nel quadro della situazione italiana sono già numerosissime le raccolte di racconti tradizionali pubblicati, che svolgono una funzione di "alfabetizzazione" del lettore occidentale al partimonio di concetti e motivi della letteratura orale, con l'obiettivo di rendere possibile la mediazione culturale. A volte, come nei racconti di Mamadi Kaba in *Farafina Todi*, oltre alla trascrizione di racconti e canzoni (allegate in cassetta), tipiche in questo caso del repertorio malinké, si assiste persino alla rielaborazione di testi che un tempo furono scritti, come quelli creati da Keita Fodeba e dalla sua troupe di Théâtre africain, pubblicati al tempo della colonizzazione francese e oggi a quanto pare a tal punto significativi per l'espressione dell'identità da essere reintegrati nel patrimonio orale tradizionale. I cicli di racconti, come quelli delle *Mille e una Notte*, che già fanno parte dell'immaginario occidentale, oppure quelli costruiti sulla figura di *Giufà*, personaggio appartenente alla letteratura orale di tutti i paesi del Mediterraneo, appaiono fortemente sollecitati da tutti coloro che si pongono il problema di costruire un'intesa multiculturale. Vinicio Ongini ha costituito un percorso interculturale di letture nella sua biblioteca multietnica dedicato al ciclo di Giufà il furbo-sciocco

comprendente l'indicazione di numerose raccolte di racconti, italiani, arabi e giudeo-spagnoli, l'Harmattan-Italia ha pubblicato *Le storie di Giuhà* in arabo e in italiano, mentre l'autore marocchino Ahmed Bekkar autore di *I Muri di Casablanca*,[7] impersona questo stesso personaggio in rappresentazioni teatrali tenute presso scuole, teatri o centri culturali. La diffusione di tali racconti sembra porre meno problemi rispetto a quella di un'opera letteraria, proprio perché l'impatto sulla dimensione culturale del lettore occidentale appare minimo, in assenza di una riflessione più approfondita sulle caratteristiche anche simboliche di questi racconti. I fenomeni di intertestualità rispetto a testi o repertori orali, costituiscono invece altrettanti modi di affrontare tale riflessione, proprio per la funzione di ripresa speculare che essi innescano. I racconti tradizionali in cui i personaggi si trasformano in animali, utilizzando così il linguaggio simbolico della fiaba per parlare del viaggio e dell'incontro con culture diverse, quali *L'uovo della nonna* di Jean-Claude Mandatville, o l'*Uomo-uccello* di Amadou Diouf, condividono un tale atteggiamento per così dire "assimilazionista" nei confronti del lettore occidentale,[8] così come l'uso di proverbi o immagini divenute proverbiali. È così diventato caratteristico il motivo del fiume e del suo attraversamento, metafora del percorso iniziatico tradizionale, comportante la morte e eventualmente la rinascita, comune nella letteratura della migrazione, per indicare anche la permanenza in uno stato pericoloso e indefinito, caratterizzato dalla mobilità del viaggio e dalle ripercussioni sulla definizione dell'identità individuale e di gruppo. I testi ripropongono il famoso proverbio africano, pluricitato in molti romanzi oltre che immancabile nell'esperienza quotidiana degli individui: «Il tronco d'albero potrà restare per cent'anni nell'acqua del fiume, mai si trasformerà in coccodrillo". Per il ruandese Nyumbaiyre ciò che importa è fornire un quadro interpretativo dell'immagine, attraverso i personaggi del vecchio, e del bambino, colui che è destinato al futuro viaggio, a conferma che il percorso incerto avrà esito negativo per il "tronco" travolto, anche a causa dell'essenza dell'onda. In questo caso, sentenziosità tradizionale e creazione individuale concordano, ma l'immagine tradizionale è anche chiamata a esprimere una sensazione di sconfitta, di perdita identitaria, che originariamente non faceva parte dell'insieme:

l'onda del fiume
accoglie un tronco
non sa chi era
né dove andava
l'onda del fiume
invita il tronco
vai dove vuoi
tu sei grosso
io sono stanca.
l'onda del fiume
canta e gira
gira e canta
e il tronco
tocca il fondo.
Un vecchio
che ha visto tutto
dice al bambino:
guarda il fiume
l'onda travolge
chi osa entrare nelle sue acque.[9]

Altre volte i riferimenti culturali sono resi espliciti nel testo affinchè al lettore occidentale sia risparmiata la fatica di cercarne le fonti, e così la storia di Faleké, «quel grande re dei tempi che furono», cui si accenna all'interno del romanzo *La promessa di Hamadi*, viene in seguito diligentemente riportata negli annessi, così come la poesia *Souffles* di Birago Diop, pure esplicitamente menzionata nel corpo della narrazione. Invece la storia presente nella letteratura pulaar tradizionale, parallela a quella su cui è imperniato il romanzo di Saidou Moussa Ba e riguardante i due fratelli che fecero un patto secondo il quale uno sarebbe partito alla ricerca del «paese dell'Amarezza», e l'altro l'avrebbe raggiunto solo quando, mungendo la sua mucca, invece del latte avesse trovato il sangue, può essere letta in filigrana solo se già conosciuta dal lettore (fulbe?) all'interno della scena iniziale del romanzo di Saidou Moussa Ba, quando una goccia di sangue che esce dalla conchiglia rosa donata a Semba dal fratello fornisce l'interpretante in base al quale Semba decide di partire oltreoceano sulle tracce di Hamadi in pericolo.[10] Il romanzo quindi sfrutta varie tipologie di "testi" in parte per ampliare il suo carattere didattico ma anche per reintegrare (e diffondere) elementi fortemente simbolici.

La strategia opposta, ma si può parlare di una dialettica sempre all'opera nella produzione letteraria qui analizzata, sta nell'appropriazione di elementi culturali, storici, ideologici, poetici occidentali al fine di introiettarli e magari limitarne o controllarne in qualche modo l'azione: si tratta di un fenomeno ben conosciuto dagli antropologi. Nei casi-limite l'evento descritto viene completamente fagocitato e stravolto con effetti a volte umoristici. Nel breve racconto di Modou Gueye, l'itinerario di Gora, sarto di Ndiobenne, fornisce una spiegazione senegalese agli interrogativi che suscita la rapida ascesi di un imprenditore italiano, passato con successo al settore dei media e divenuto prima proprietario di reti televisive, e poi addirittura presidente del consiglio.[11] Tale Brancaleoni (questo il nome del suddetto imprenditore), è infatti riuscito in questa prodigiosa scalata grazie alle conoscenze occulte del sarto senegalese. Ma il giorno in cui quest'ultimo viene rispedito al paese come clandestino col foglio di via, proprio da Brancaleoni che non nasconde più le sue antipatie razziste, ecco che i giornali annunciano la caduta improvvisa del suo governo. Il lettore, dopo aver assaporato la gustosa spiegazione senegalese, potrà ripensare a certe vicende italiane con occhio diverso.

In questa sezione troverebbero posto anche lavori ormai "storici" quali quelli delle Albe, poi divenute Ravennateatro, sempre rappresentati in Italia e in Senegal, a cavallo fra il romagnolo e il wolof. La creazione della figura dell'*Arlecchino Nero* presenta un personaggio che può permettersi di restare molto vicino alle radici tradizionali italiane. La stessa recente ripresa teatrale di una figura importantissima per la società senegalese quale *Cheikh Ibra Fall*, con una conservazione delle musiche e della narrazione tradizionalmente legata alla esaltazione religiosa e tradizionale di questo leggendario primo discepolo e braccio destro di Amadou Bamba, il fondatore del muridismo, opera per così dire su un doppio binario. Da un lato soddisfa gli appartenenti alla confraternita presenti in Italia, orgogliosi di fare proselitismo e coscienti della sacralità di una tale ripresa, persino se attuata in un teatro, in presenza di musicisti, con un superamento della diffidenza nella società senegalese rispetto al teatro, tradizionalmente lasciato agli appartenenti a una casta di non nobili, per non parlare della scomunica

islamica che pesa sulla musica. D'altra parte, il pubblico italiano interpreta la citazione dal repertorio orale come l'apposizione di un'etichetta di letterarietà alla stessa, e ride apertamente, o riflette sorpreso, confrontato agli elementi paradossali del leggendario percorso mistico del colorito (e colorato) personaggio.
Anche nel racconto di Pab Khouma, *Io, venditore di elefanti*, il susseguirsi di vendite e dissimulazioni da parte dei vu cumprà per proteggersi dagli "zii", i poliziotti, dal comportamento imprevedibile, rimanda facilmente a elementi della tradizione orale quali l'eterna competizione fra *Leuk*, la lepre e la iena, *Buki*. L'uso della parola, la grande arma con cui il debole si issa allo stesso livello del più forte, rende nella contrattazione gli interlocutori paritari, anche se in partenza la lepre sarebbe destinata a soccombere di fronte alla iena. A dire il vero, questo passaggio è facilitato dalla mancanza di regole certe che caratterizzano l'applicazione della legge italiana. Lasciata alla discrezionalità degli "zii" l'applicazione della norma, di volta in volta l'effetto può essere il sequestro della merce, comunque fuorilegge, del venditore oppure addirittura l'acquisto, magari facendosi un'autoriduzione, o appropriandosi nel peggiore dei casi del materiale, certi che il furto non sarà punito. Tale discrezionalità, che l'immigrato si trova di fronte ad ogni livello del vivere sociale italiano, gli permette, o talvolta gli impone, la trasposizione di codici comportamentali tratti dai paesi d'origine. L'universo degli scherzi terribili e immorali fra iena e lepre ha senso in ambito tradizionale, in quanto si riallaccia ad una precisa interpretazione simbolica di situazioni sociali che la seppur ristretta schiera di anziani e "maestri della parola" ancora riesce ad attuare nella società di appartenenza. In Italia la coppia *Leuk-Bouki* si risolve in una logica di furbi e gabbati.

Il rispetto delle regole

L'esigenza del rispetto di regole, pena la perdita identitaria dell'immigrato nella società italiana, emerge a più riprese anche in testi recenti. È il caso estremo di *Princesa* e dei poliziotti che ne abusano sessualmente, approfittando della sua condizione doppiamente marginale di clandestino e transessuale. La fine tragica, che sfocia nell'omicidio, viene amplificata ricorrendo alla metafora del silenzio, elemento caratterizzante di un occidente individualista dove chi parte col miraggio di un ricco e appagante ritorno, inesorabilmente si perde: «senza sforzo, nelle braccia del demonio, in Europa ci si arriva a bassa voce, silenziosamente. Qui da voi, non si muore fragorosamente. Sparati o di coltello, tra urla e sforbiciate. Qui si sparisce zitti, in sottovoce. Silenziosamente. Sole e disperate. Di AIDS e di eroina. Oppure dentro una cella, impiccate a un lavandino. Come Celma, che vorrei ricordare. Dormiva nella cella a fianco. Dentro a quest'altro inferno dove ora vivo e che ho deciso di non raccontare».[12]
Un'esigenza di regole che viene espressa a chiare lettere, seppur partendo da una realtà molto meno drammatica, dall'ivoriano Zagbla, autore di un piccolo successo editoriale con tre ristampe in tre anni. Ricordando la reazione negativa dei conoscenti all'idea di vederlo partire per l'Italia, paese ancora legato nell'immaginario internazionale alla mafia e alle Brigate Rosse, egli denuncia attraverso l'alter-ego fittizio di Mussa, come «la prima sorpresa non furono le Brigate Rosse ma la difficoltà di superare indenne il controllo della polizia di frontiera. Mussa aveva con se 5 milioni di lire in contanti; erano addirittura accompagnate da altre lettere di accredito, nelle quali si specificava che dopo il primo mese, i genitori avrebbero mandato altri soldi su un conto corrente in Italia. Tale assicurazione era obbligatoria per avere il nulla osta all'espatrio da parte del ministero dell'istruzione, in quanto l'emigrazione era molto controllata allora, anche nel paese di Moussa. Il fatto che la polizia di frontiera di Fiumicino non avesse neanche esaminato la documentazione né tanto meno contato il denaro la dice lunga sull'ingiustizia subita da molti africani desiderosi di studiare in Italia. Nel caso di Moussa, il fatto stesso che il visto di ingresso per motivi di studi rilasciato all'ambasciata d'Italia nel suo paese d'origine non venisse neppure tenuto in considerazione, riflette comunque l'andamento di certe pratiche della pubblica amministrazione italiana, non solo nei confronti degli immigrati, ma addirittura nei confronti di se stessa; un poliziotto non prendeva in considerazione il visto di una rappresentanza estera del suo stesso paese».[13]
Le esperienze universitarie, come quelle legate al vivere quotidiano dell'immigrato, sono narrate non senza ironia e perplessità da questo *Alter/Nativo*. All'università «gli studenti (gli) raccontavano continuamente cose dell'altro mondo. Per esempio c'era chi si faceva passare per esperto di situazioni che non aveva mai sfiorato in vita sua. E che dire della prepotenza di alcuni docenti, che si sentivano appena un gradino sotto dio ignorando i loro doveri verso gli studenti?» (Zagbla, p. 73). Confrontandosi durante un esame con la prepotenza di un docente universitario che, pena il mancato superamento della prova, lo costringe a confermare affermazioni sul proprio paese che lui sa non essere veritiere, il personaggio riconosce deluso: «era la prima imposizione culturale che subivo dal mio arrivo in Italia. Mi sono chiesto come un tizio che non aveva mai messo piede nel mio paese pretendesse di conoscere meglio di me ciò che ero sempre abituato a vedere a casa mia»(Zagbla, p. 63).
Arrestato insieme a un gruppo di amici, dopo un "ritrovamento" poco ortodosso di droga, e condannato all'espulsione con decreto immediato, basta che Mussa pronunzi il nome di un deputato conosciuto per caso e subito succede il finimondo fino al «palleggiamento della responsabilità di tutti i provvedimenti, dall'arresto, alla carcerazione, all'ultimo provvedimento di espulsione tra la questura, la guardia di finanza e la prefettura di Ancona» (Zagbla, p. 97). Tutto si risolve all'italiana per gli arrestati, e cioè con l'annullamento di ogni provvedimento.
Ora, come afferma l'autore, «l'illegalità nasce dalla mancanza di tutela della legalità», e quindi «il comportamento ambiguo degli uomini di cultura influisce in maniera negativa sul rapporto della società civile con il mondo dell'immigrazione. E questo non aiuta il processo di integrazione degli immigrati, un processo molto difficile ma necessario per le varie ragioni economico-sociali legate al mondo dell'immigrazione in generale» (Zagbla, p. 75).
In effetti l'immigrato può essere stato costretto al viaggio proprio per la mancanza assoluta di legalità nel paese d'origine, come nel caso di Molinas Leiva che in Paraguay decise fin da adolescente di affontare i casi-limite con la determinazione del yacaré: «Era mezzanotte in punto quando ho attraversato furtivamente la recinzione di sette fili spinati e mi sono perso, un'ombra fra le ombre del frutteto».[14] Come yacaré, alligatori che strisciano di notte ignorando i fili spinati, il protagonista striscia all'appuntamento amoroso con la figlia di chi lo vuole morto, un atto di sfida totale nei confronti dei potenti che confermerà a varie riprese, nell'interro-

gatorio, nelle varie fasi della tortura cui è sottoposto, nelle sfide che lo oppongono a chi, più forte di lui, intende limitare in qualche modo la libertà del suo movimento. Ribellarsi sempre, è il messaggio estremo di chi ha imparato a vedere il mondo in termini di dicotomia: «Nel mondo ci sono due classi di persone: quelle che danno la faccia e quelle che la nascondono. Nella prima ci sono naturalmente i coraggiosi, i valorosi. Ma questo non sarebbe di nessun interesse dal momento che è naturale. Di grande interesse è il fatto che nella prima classe ci sono i buoni di cuore, i sinceri, gli onesti, i leali, i dignitosi, i veri. Nella seconda classe il resto» (Leiva, p. 110). Chi non ha il coraggio di (re)agire sempre non farà parte della stirpe, poiché tale si rivela la trasmissione per ereditarietà di questo dovere di strisciare oltre i fili spinati, come conferma la riflessione dell'autore ripensando al sorriso del padre dalla finestra della prigione, sorriso che lo conferma vincitore nella sua iniziazione, nel silenzio del ragazzo che vince la tortura appena subita, nel convincimento dei carcerieri che non parlerà, perché ormai appartiene a quella stirpe: «Ecco le chiavi per interpretare l'immagine beata e sognante di mio padre alla finestra. Il sogno realizzato e il dovere compiuto. Mio padre alla finestra era l'immmagine esatta dell'uomo che ha già vinto, molto prima del tempo, la sua sfida permanente con il proprio destino... Perché è nella memoria della stirpe che nessuno è mai morto, perché è, e sarà sempre vivo chi ha saputo trascendere la sua cronaca personale per confermarsi nella storia...» (Leiva, pp. 134-135).

Tuttavia, di fronte all'ulteriore prova dell'emigrazione, il concetto di sfida si apre al dubbio: «ma è veramente sano e salvo chi è sopravvissuto a una grande tempesta, soprattutto se sbarcato in un porto qualsiasi, assolutamente diverso da quello immaginato per il viaggio interrotto?» (Leiva, p. 52).

La riflessione dell'autore esprime un dubbio che immigrati provenienti da zone più tranquille, magari in viaggio per semplice curiosità culturale, condividono. Lo stesso Zagbla all'inizio del suo romanzo anticipa la posizione del lettore ideale proponendo una triplicità di posizioni dell'immigrato su cui soffermarsi, una suddivisione che trova varie conferme in altri testi di autori immigrati: «dall'inizio alla fine, il lettore constaterà tre anime o tre personalità diverse dell'autore. La prima riguarda l'immigrato che pretende di essere trattato adeguatamente nel paese ospitante senza discriminazione, in virtù dello stesso trattamento riservato agli stranieri che vivono nel suo paese d'origine. Questa convinzione si elabora nei suoi primi giorni, primi mesi, quando l'immigrato non ha ancora assimilato alcuni aspetti della vita nel nuovo paese. Tende a vivere nell'illusione, nell'immaginario, già che la sua mente è stata imbottita di tante parole come fratellanza, tolleranza, solidarietà ecc; qui l'immigrato dimostra la sua ingenuità nel credere di poter vivere i rapporti umani come gli sono stati insegnati nel suo paese. In mancanza di tale trattamento, egli tenderà a ribellarsi alle situazioni di ingiustizia. La seconda personalità è determinata dalla presa di coscienza dell'immigrato. Egli tende ad affrontare la nuova realtà senza fare alcuna connessione con il suo passato. In questo caso egli si trova totalmente sganciato dalle sue credenze iniziali sull'occidente, avendo dimenticato le sue pretese iniziali, e in virtù della sua assimilazione alle realtà locali, l'immigrato cerca di dimenticare in un certo senso anche la sua origine straniera. Riesce finalmente a focalizzare i suoi giudizi in un contesto globale di equilibrio. Nel nostro caso, egli ragiona da "italiano", apportando i suoi giudizi critici e costruttivi nello stesso tempo. La sua ultima personalità è forse la più travagliata; qui l'immigrato si sente in mezzo a due confini. Avendo assimilato la cultura del paese ospitante, la sua personalità entra in conflitto con se stessa. Infatti in questo caso l'immigrato vede la sua personalità come un miscuglio di culture, non adeguatamente consolidate. Malgrado i suoi sforzi di adattamento, si sente rifiutato nel nuovo paese...» (Zagbla, pp. 49-50).

Se tale ambiguità dell'immigrato viene espressa da Zagbla dal punto di vista di chi arriva in Italia, altri focalizzano l'attenzione sull'immigrato che torna al paese natale. Alvaro Santo sceglie di ambientare questo ritorno nel secolo passato, nel pieno del periodo coloniale, quasi a significare l'esistenza di un periodo inconcluso: «Ho scelto il tempo più bello e difficile. Più bello perché era dicembre, che porta nel suo ventre il Natale. Eravamo nel lontano 1887».[15] In effetti la colonizzazione esiste ancora, e adotta forme nuove: «Questo paese sta diventando fratello gemello del Brasile dove i ricchi diventano piano i padroni e i poveri servi. Questo purtroppo è il nostro destino. Che il nostro paese sta diventando piano il fratello gemello del Brasile lo possiamo capire dalla "colonizzazione" che ci viene dalle "novelle brasiliane", una colonizzazione forse anche invisibile come il vento ma con tutta la sua potenza. Oggi stesso ho appreso la notizia che l'isola del "Mussulo" è già divisa a seconda delle categorie tanto razziali come economica. Gli stranieri piano prendono posto comperando il pezzo di terra dove nessun altro si accosterà» (Santo, p. 86). Il ritorno al paese natale dunque ripropone immagini terribili di una realtà che, pur possedendo elementi cari al ricordo, continua a fornire a tutti ottimi motivi per partire: «Qui nulla di buono c'è da contemplare, se non la povertà dagli occhi di donna, la miseria dalle ali di bambino, e la contraddizione dalla testa di politico» (Santo p. 85). Non potendo aderire alla realtà brutale del paese d'origine, criticato e criticabile in base a concetti di giustizia e democraticità, l'immigrato si trova ancora una volta in uno stato di ambiguità estrema, di confusione identitaria, sospettando che nemmeno il tempo potrà porre rimedio alla non accettazione delle sue origini nel paese di emigrazione. Tale sentimento contradditorio è ben espresso nel quadro temporale riportato indietro di un secolo, e nel silenzio, ancora una volta metafora di una mancanza di presenza sociale: «Avevo i nervi al rovescio. Dopotutto mi offendeva il fatto di sentirmi straniero a casa propria. Ero appena arrivato lì da un mondo dove ero pietra, senza voce, sguardi, sentimenti. Arrivavo da un mondo lontano, dove il canto del sole era strano, lo sguardo della luna diverso; dove i cieli avevano altri sorrisi. Mi sentivo spaesato. I passi del mio cuore erano invisibili. "Quante volte ho vissuto senza cuore, senza anima; quante volte ho dovuto essere pietra, per poter esistere! Quante ho dovuto rifugiarmi nei nidi dell'anima per poter nascondere la luna straniera del mio cuore? Quante volte mi sono spogliato di me stesso per poter essere, esistere e vivere?" Mi domandavo con una stretta di tristezza al cuore. Nel paese degli altri ero chiamato a navigare gli oceani dell'immigrazione e affrontare tutte le onde possibili. Lamentavo il mio destino, perché anche a casa ero costretto ad essere pietra. [...] Ero tornato da una vita da straniero per un'altra» (Santo, p. 94).

Un altro romanzo riprende la stessa sensazione di erosione identitaria, espressa in termini di tripartizione, fino all'esitazione finale degli autori citati, ricorrendo però alla metafora dello specchio. Interessante in questo caso è ancora l'analisi

del punto di vista di chi torna al paese d'origine dopo un periodo da immigrato in Italia, e delle reazioni del suo entourage, anche in assenza di realtà apocalittiche nel paese d'origine. Per il personaggio descritto da Itoulé l'occasione di ritornare è indotta da una strana missiva paterna. Il bisogno di interpretarla lo costringe a partire al fine di porre la domanda di spiegazioni, che conformemente alle regole tradizionali verrà esposta in forma indiretta e obliqua dal padre con queste parole: «Ogni uomo, ogni popolo, ha un suo specchio e ogni specchio è diverso dall'altro. Occorre prendersi cura dello specchio, pregare il padre della natura di mantenerlo intatto, lontano dalle intemperie della vita perché, se così non fosse, lo specchio si infrangerebbe e l'uomo riflesso scomparirebbe. Pazzo è colui che ha sciolto ogni legame con la sua comunità, in quanto possiede uno specchio rotto, senza utilità né per sé né per gli altri. La società segue la medesima regola: quando si rompe il suo specchio interno, l'ordine delle cose si trasforma, viene scombussolato, si perdono i valori fino ad arrivare a guerre terrribili. Questo tipo di società può essere salvata solo dalla forza divina. La seconda cosa da fare è tenere pulito lo specchio: lavalo ogni mattina come facciamo con la nostra faccia, evita che si sporchi o si appanni. Quando si sporca, non ci si vede bene, e, non vedendoci bene, si inizia ad odiare ciò che ci circonda, anche noi stessi, perché non ci si riconosce più e non si ha più un punto di riferimento. Le cose appaiono strane, il rapporto con gli altri diventa difficile e tutto infastidisce, poi - con il tempo - diminuiscono gli interessi. Questo tipo di persona ha ancora una possibilità: prendere coscienza e avere il coraggio di tornare sulle proprie orme per pulire lo specchio - non ancora rotto - e rivalorizzare ciò che ha, riacquistando fiducia in sé. La terza cosa da fare è di non guardarsi nello specchio di un'altra persona o di un'altra società. Mirandoci nello specchio altrui ci deformiamo vergognandoci di noi stessi e perdendo le nostre radici, per bloccarci su cose futili. Sai, l'identità culturale va assimilata bene prima di guardare altrove; coloro che disprezzano la cultura d'origine rischiano di essere degli imitatori e ciò li rende deboli».[16]

La concettualizzazione della vita individuale in termini di immagine riflessa nello "specchio" della tradizione, ove le due immagini sono chiamate a combaciare, ovvero a essere l'una il ricalco, la ripetizione immutabile, dell'altra, viene nello stesso romanzo relativizzata ancora una volta nel riferimento allo statuto della donna. Il narratore prima si confronta con un collega immigrato che confessa «se dovessi tornare indietro non porterei più mia moglie a contaminarsi» (Itoulé, p. 85), in seguito continuando il viaggio nel suo stesso paese, ma in territori in cui vivono etnie diverse egli deve accettare il rifiuto del padre di Aicha, una ragazza incontrata per caso e subito fatale al cuore del protagonista, rifiuto che «riflette l'immagine di una persona che pensa a se stessa o è la conseguenza di una tradizione immutabile, che vuole l'uomo - in quanto tale - padrone di decidere per le donne, senza restrizioni e senza generosità nei confronti della sensibilità femminile?» (Itoulé, p. 109). Questa domanda senza risposta che chiude ambiguamente il testo italo-camerunese riprendendo la metafora dell'immagine riflessa sperimenta l'impossibilità di adeguarsi alla tradizione intesa come ripetizione inesorabile di consuetudini. Il dato dell'appartenenza etnica del narratore, probabilmente destinato a un matrimonio all'interno della propria etnia ma comunque non endogamico, si scontra con le consuetudini endogamiche assunte dalle etnie che in Africa si sono convertite all'Islam, presenti anche sul territorio camerunese. La conservazione delle figlie e delle cugine all'interno della famiglia, se fa parte della tradizione della famiglia di Aicha, non può più essere accettata come tale dal protagonista, anche al seguito dell'esperienza occidentale. Lo "specchio" rischia di non trovar più un'immagine con cui combaciare e appare significativo che ciò avvenga nel momento in cui si pone il problema del mutato ruolo della donna, come significativo è il nome della protagonista, *Aicha* essendo il titolo della contestata canzone dell'algerino Khaled, alla quale nel momento in cui i due giovani si incontrano si fa esplicitamente allusione nel testo.

Il cambiamento del comportamento dell'emigrato che ritorna, anche se in vacanza per un breve periodo, viene compreso dalla società d'origine come un'allarmante perdita d'identità, cui porre subito rimedio per mezzo della trasmissione di un'eredità culturale che lo "fissi" per sempre. Tema che costituisce il nucleo narrativo anche del romanzo senegalese di Mbacke Gadji, nel quale dapprima si coglie il cambiamento in atto, sintomo di un prossimo viaggio senza ritorno per la nuova "patria": «Ero felice di ritrovarmi fra questa gente, nel mio ambiente naturale, ma non mi ero accorto di essere sensibilmente cambiato. O meglio, non cambiato, ma diverso, più distratto. L'anonimato più completo che ha caratterizzato la mia vita in occidente ha fatto sì che io sia diventato un essere che pensa solo a sé stesso e che, solo per se stesso, vive. Questa era sensazione poco cosciente, che aveva comunque creato, attorno a me, il vuoto. Mi sono accorto allora di dover procedere con cautela per non offfendere i costumi e ferire l'orgoglio della mia gente. Una volta mi sono permesso di mangiare con un cucchiaio, steso sul letto. Un'abitudine o una comodità acquisita in questi anni di esistenza girovaga. Un'abitudine esecrabile per la mia gente. Per evitare la sabbia fine sollevata dal vento e mangiare a ore fisse (una pretesa grottesca in Senegal), mi affidavo al mio istinto di piccolo borghese egoista. I miei vestiti stretti erano strani per i gusti dei miei vecchi amici, così come l'attaccamento quasi paranoico a prodotti per l'igiene. Tutto ciò finiva per differenziarmi dagli altri».[17] La reazione della società d'origine si esprime anche in questo caso attraverso la trasmissione di una parola antica, sotto forma di gri-gri amuleto contenente lo spirito protettore della famiglia cui si affida il figlio in pericolo: «Dopo due mesi passati in fretta, tra giorni e notti di sole e luci, ecco il rientro in Italia, la mia nuova "patria". [...] Questo indusse il consiglio di famiglia a riunirsi per cercare un rimedio. Fu adottata la soluzione dello spirito angelo guardiano al mio fianco. Uno spirito da tempo al servizio della mia gente. Era stata una decisione sofferta, ma inevitabile per tentare di recuperarmi; non c'era altra alternativa. Anche nel passato si era presa a volte questa decisione per un motivo analogo» (Gadji, pp. 9-10).

Se il protagonista accoglie con tono piuttosto ironico l'iniziativa («Gli amuleti che il mio popolo usava da sempre per migliorare le proprie condizioni di vita, non avevano fino a questo momento funzionato granchè, né per loro, né per chi come me si gioca ogni giorno la sopravvivenza in occidente», Gadji, p. 12), l'intervento dello spirito serve a far prendere coscienza del sistema di reincarnazione che orienta la vita dei singoli individui presso i fulbe del Futa appartenente alla casta mabo dei fabbri, presso cui è ambientata la storia narrata. Sono dunque riattualizzate le reincarnazioni dello spirito nel bisnonno del personaggio e in un tirailleur, di ritorno al paese dopo aver combattuto durante la seconda guerra mondiale. Si tratta in un certo senso del concetto dello spec-

chio, in quanto si chiede agli individui di riprodurre forme tradizionali di comportamento quali immagini riflesse. Tuttavia le reincarnazioni dello spirito lasciano un certo margine di manovra ai personaggi, come si vede dal complicato intreccio che a partire da questo punto si snoda fra Italia e Francia fra viaggi iniziatici e riunioni mistiche, verso un finale a sorpresa a Nizza da una bimba che lo chiama papà. Un ritorno (ritorno da dove?) che rappresenta forse la ricomposizione di un antico conflitto. Il bisnonno del protagonista, infatti, aveva lasciato la famiglia per recuperare la moglie, fuggita con la figlia in seguito alle continue vessazioni da parte della famiglia del marito che il suo status di "straniera" le attirava. Nessuno ne aveva mai più saputo nulla. In questo racconto posto sotto il segno della reincarnazione e dell'eterno ritorno, il distacco ironico nei confronti dei poteri dello spirito e la scena finale apportano forse un segnale positivo di uscita dal circolo vizioso, ribaltando la figura usuale dell'immigrato instabile e privo di certezze.
Anche nell'autobiografia di Ribka Sibhatu è presente un elemento di transizione che recupera ripetizione di uno schema dato e modernità di un ruolo nuovo, non a caso femminile. In essa viene trascritta una poesia, un *aulò* dedicato alla madre della narratrice che, alfabetizzata dal colonizzatore italiano, può fungere da ponte fra le due comunità, quella eritrea dominata e quella degli ufficiali e burocrati bianchi. Canto riservato agli eroi da imitare o ai nemici di altissimo livello, la poesia coglie nella figura femminile che vuole esaltare quei valori di autonomia della donna imposti dalla colonizzazione occidentale, di certo estranei al sistema tradizionale, ma recuperandoli attraverso i concetti canonici delle regole della composizione poetica orale:

Aulò...aulò...aulò!
Aulò... aulò a Hiriti!
Dal governatore difende i diritti!
Dialoga e riflette
come e con gli uomini!
Mantiene la testa alta
di fronte al re,
Come donna, generosa e accogliente!
Ti diranno veramente
che sei solo donna?!
O Hiritì Hiritì![18]

La figlia, autrice del romanzo autobiografico intitolato per l'appunto *Aulò*, può a questo punto collocarsi genealogicamente, e logicamente, accanto alla madre, in un gioco di allusioni che la legittimano come figura-ponte di interscambio culturale.

Sherazade e la balena
Si può osservare che proprio la presenza di tentativi di "rilettura" di una presenza femminile sempre più autonoma sia da considerarsi l'elemento costante e il comune denominatore della produzione letteraria della migrazione. È questo un punto costante ma anche dolente per alcuni immigrati dal mondo arabo che tentano di conciliare la moderna immagine femminile che si impone loro e quella che alimenta da sempre fantasie e incubi. Il narratore del romanzo di Ghonim si sofferma a considerare le donne occidentali, svelate, prive di velo, quindi per lui "mascherate" da tale insolente esposizione visiva: «Il mio sguardo si posa ora su alcune donne che stanno passando nella via di fronte, con la faccia nascosta dietro una maschera che le rende lucide, brillanti, e i vestiti colorati, splendenti, e di prima qualità. Donne nascoste dietro a quelle falsità, che le riducono a pagliacci».[19]
Romanzo in cui appaiono personaggi molto vicini a quelli di Tahar Ben Jelloun, come la vecchia madre-strega, la giovane e misteriosa fanciulla, il folle-saggio, questo romanzo è anche la narrazione di un'altra storia, ricostituita per mezzo di una macchina fantascientifica da uno scienziato pazzo, frugando dentro la memoria di un immigrato di cui non resta che una valigia. Riflessione disincantata sul viaggio («La gente parte viaggiando e poi ritorna, ritorna ancora una volta viaggiando. Sui nidi covano i merli, ma poi ripartono migrando. Le lettere si sono scolpite nei nostri occhi, e rimangono incise nella nostra memoria, niente resta. Tutto è temporaneo», Ghonim, p. 95), la narrazione sfocia nell'immaginario negativo, proprio perché posta sotto il segno dell'eterno ritorno su un piano di mancata riconciliazione con le figure femminili.
Il romanzo di Ghonim induce a soffermarsi sul caso particolare di Tahar Ben Jelloun, presente come intertesto in varie opere, oltre che già protagonista nel ruolo di mediatore culturale in Italia, non solo per la traduzione completa dei suoi testi dal francese (*Le pareti della solitudine*, *Ospitalità francese*, ecc.), ma anche per aver firmato insieme a Egi Volterrani *Dove lo stato non c'é*, «un'indagine nel sud d'Italia, non giornalistica ma finalizzata a una produzione letteraria» promossa dal *Mattino* di Napoli che ha coinvolto Tahar Ben Jelloun in un viaggio in sospeso fra riminiscenza letteraria e cronaca giornalistica alla ricerca di elementi culturali «pressoché identici sulle sponde opposte del Mediterraneo».[20]
Tahar Ben Jelloun in un racconto contenuto in *Dove lo stato non c'é* ritrova un personaggio già protagonista del suo *Moha il folle*, *Moha il saggio*, e lo affianca a un omologo Pietro (il titolo del racconto è per l'appunto *Pietro il folle*, *Pietro il saggio*), in una complice allusione al «nostro amico, Sciascia» che in *Il mare colore del vino*, aveva inserito un racconto di Giufà, il personaggio dei racconti tradizionali arabi da cui lo scrittore marocchino aveva tratto ispirazione per creare Moha. Ne *L'Albergo dei poveri*, suo recente romanzo ambientato a Napoli, lo scrittore riprende gli stessi personaggi, cui nel suo immaginario è affidato evidentemente il compito di conciliare occidente e oriente: «sembra che pure Napoli abbia il suo *Hotel Terminus*, là dove finisce il viaggio, là dove si spegne il sogno, là dove non arriva il mare, dove gli odori del mare sono confiscati dall'afrore del ventre grasso di Napoli. Poiché Napoli ha due ventri. Quello buono è altrove».[21] Attraverso la coppia della Vecchia napoletana e di Momo, improbabile vù cumprà senegalese (perché averlo fatto tidjani, quando la quasi totalità dei senegalesi in Italia è murid?) l'autore ritrova Harrouda e Moha, personaggi che rendono possibile la narrazione di storie parallele. Nel romanzo franco-marocco-napoletano le storie sono raccontate nel sottosuolo, nel ventre grasso di una città mediterranea per eccellenza, in cui avviene la cristallizzazione in un'unica forma di tutte le giovani donne amate o meglio idealizzate dai personaggi, Iza, Idé, Ava Maria. Solo a guardarla affascina, la novella Sherazade, conformemente a un luogo comune della letteratura occidentale quale il colpo di fulmine che forza il destino dei personaggi. Un elemento inesistente nella tradizione araba: Sherazade, che concilia la vita e la morte attraverso la padronanza della parola, nei confronti dell'uomo è fin dall'inizio la moglie, eterna conosciuta-sconosciuta, mai straniera. Tuttavia, Iza-Idé-Ava Maria è

anche l'eterno ritorno della Vecchia e del suo grasso ventre che rendendole impossibili i movimenti, lascia libera la parola: coniugando ideale femminino, seduzione e narrazione, andando a coincidere con l'immagine attraente-repellente di una città, essa permette dunque all'autore di ritrovare figure simboliche quali Sherazade e Harrouda, ma non permette al protagonista di ritrovare la moglie lasciata in Marocco, al suo ritorno in patria.

Storia di un tentativo fallito di conciliare oriente e occidente attraverso il dialogo dei suoi simboli, appare anche uno dei più riusciti testi italiani dell'immigrazione, *La Straniera* di Younis Tawfik. L'autore ha voluto offrire una visione dell'immigrato dal mondo arabo sotto le varie forme oggi possibili, mettendo in scena per primo il personaggio del protagonista, intellettuale, da molto tempo in Italia, affermato e integrato professionista, che ha lasciato il Medio-Oriente perché non era assicurata nel suo paese la libertà di pensiero e di movimento: «Non mi sembrava vero di trovarmi proprio in Italia, viaggiare su un treno italiano, essere in Europa. Ogni metro che il vagone percorreva mi faceva sentire più al sicuro, ancora più dentro alla libera Europa, ancora più nella democrazia. Voleva dire vivere, o almeno pensare, a modo mio. Non essere continuamente seguito o sorvegliato. Era troppo bello per essere vero. Avevo la possibilità di scappare. Mi veniva da ridere dalla gioia. Io dunque ero stato capace di uscire dal "ventre della balena", come diceva un mio amico. Mi chiedevo però dove stesse quella balena».[22] A rappresentare la nuova immigrazione, recente, dai paesi nordafricani, troviamo la Straniera, convinta dal marito ad arrivare in Italia clandestinamente, abbandonata dallo stesso perché coinvolto in un traffico di droga, e infine approdata sul marciapiede. La Straniera non è tale solo per gli italiani, lo è anche per il protagonista, troppo lontana dall'immagine della donna ideale presente nella sua cultura, vicina come araba ma intoccabile come prostituta, colpita dalla scomunica coranica e quindi preclusa all'amore. La particolare formula narrativa del romanzo fa sì che la storia sia raccontata sia dal punto di vista dell'uno che dell'altro personaggio. Il compito della Straniera è anche quello di spiegare i motivi dell'ultima migrazione: «Chi tra i nostri giovani non sogna di emigrare? Quasi tutti, me compresa. Pensavamo di poter migliorare la nostra vita trovando fortuna all'estero. Oppure ci proponevamo di maturare comunque all'estero la nostra esperienza. In fondo, si voleva evadere e basta. Le prime generazioni degli anni '80 andavano all'estero o per completare gli studi o per lavorare onestamente. Si guadagnava bene rispetto allo stesso lavoro svolto qui. In pochi anni, grazie anche al cambio favorevole, ci si poteva fare una piccola fortuna, come mio zio. All'inizio degli anni '90, invece si emigrava soltanto perché c'era una vera crisi. Era iniziato un periodo difficile e soprattutto la campagna ne aveva risentito. Dopo qualche anno l'esodo era diventato davvero massiccio. Oramai si emigra perché si vuole realizzare un facile guadagno. Anche i ragazzini minorenni, che non sanno cosa vuol dire abbandonare la propria terra per andare verso l'ignoto, si nascondono persino nei camion o dentro le celle frigorifere per raggiungere il Sogno europeo. Di questo sogno ne so qualcosa. Del resto, il concetto di patria è completamente cambiato. La patria è dove uno può vivere e lavorare. I tempi sono cambiati, e quello che sembrava così lontano e impossibile oggi è una realtà che si può raggiungere con pochi soldi e tanto spirito d'avventura» (Tawfik, p. 77).

Accortosi troppo tardi che è lei la donna ideale, la riformulazione di quella Sherazade che, non bisogna dimenticarlo, nelle *Mille e una Notte* ha il compito di riconciliare uomo e donna riportando il primo a riconsiderare i motivi dell'adulterio e a sospendere la condanna a morte della progenie femminile, il protagonista corre all'ospedale presso cui la Straniera è ricoverata per un estremo tentativo di far rivivere un sogno: «Ci ho messo tanto per arrivare. Adesso sono qui, e questa volta non ti lascerò andare via. [...] Mi sei mancata. Sai, le tue storie mi piacevano, anzi mi affascinavano. Sei brava a raccontare, come Sherazade. Forse le cose che mi raccontavi non le avevi mai raccontate a nessuno prima di me. Del resto, anch'io ti ho raccontato cose di me che nessuno sapeva. Verrò qui tutti i giorni e ti racconterò le mie storie. Non ti lascerò sola, mai più... Ho trovato il tuo diario e l'ho letto. Non scrivevi tutti i dettagli. Solo dei riassunti. Io, che sapevo tutto, ho sofferto molto...» (Tawfik, p. 192).

Il protagonista è arrivato troppo tardi alla fine del suo percorso di formazione. Se invece di fermarsi alla lettera delle indicazioni coraniche avesse saputo recuperare le tradizioni ancestrali del deserto sarebbe riuscito ad interpretare la figura della Straniera: «Mi ricordo ancora la storia della gazzella inseguita da un gruppo di cacciatori a cavallo. Colpita da una freccia, si infilò nella tenda di un beduino. Questi, vedendola così ridotta, sguainò la sua spada e uscì dalla tenda per tenere a distanza gli inseguitori. Per quell'uomo, la gazzella era entrata nella tenda come un ospite che chiedeva la sua protezione. Era un dakhil in cerca di rifugio. L'arabo era pronto a morire, secondo il codice d'onore del deserto, per garantire la vita e la sicurezza dell'ospite. La curò e la difese fino alla morte dall'attacco degli aggressori» (Tawfik, p. 129). Non Straniera, dunque, adultera, prostituta, la donna che, angosciata dalle persecuzioni del marito esclama: «Faccio un salto nel letto, come una gazzella spaventata da uno sparo. Il cuore mi batte forte e il sudore mi copre come rugiada. Mi guardo intorno terrorizzata. Lui non c'è» (Tawfik, p. 160), bensì gazzella, ospite, dakhil in cerca di rifugio, tale è la figura estrema ed emblematica di donna che l'immigrato non solo arabo dovrà saper riconoscere e interpretare, se vorrà uscire dal ventre indifferenziato e indistinto della balena, metafora di un viaggio posto sotto il segno negativo dell'eterno ritorno. Infatti, se è ovvio per Younis Tawfik porsi e porre la domanda: Dov'è la balena?, in quanto Younis, cioè Giona, è per definizione "quello della balena", la sensazione ampiamente rappresentata nelle opere degli immigrati di instabilità, mancanza di prospettive, erosione dell'identità si pone come l'interrogativo alla base dello stesso atto di scrittura. Le soluzioni apportate, in termini di nuove immagini, metafore, giochi intertestuali, sapranno sedurre e alfabetizzare convenientemente anche il lettore italiano?

In ogni caso, esse compongono un nuovo alfabeto, che con il poeta e calligrafo sudanese Hassan Musa, idealmente rinasce sotto il segno di Sherazade.[23]

Nadia Valgimigli è dottore di ricerca in Letterature francofone presso l'Università di Bologna

Note:

1- Avevo già avuto modo di proporre una prima analisi, ovviamente parziale, della letteratura d'espressione italiana in un articolo apparso su *Africa e Mediterraneo* (n. 1/1997). In quel periodo avevo anche iniziato una riflessione sulla ripresa intertestuale di alcune metafore e forme narrative, soprattutto rispetto all'area



Hassan Musa
"Noun", in L'alphabet de Schehrazade

francofona, tema su cui verteva la mia comunicazione Letteratura dell'immigrazione d'espressione italiana, testi ed intertesti, presentata al workshop da me presieduto *Letteratura e Immigrazione*, presso il Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Moderne dell'Università di Bologna, nel quadro del Convegno Internazionale "Migrazioni, interazioni e conflitti nella costruzione di una democrazia europea", Bologna-Reggio Emilia, 16-19 dic. 1997, organizzato da Regione Emilia-Romagna, Università di Bologna, Comune di Bologna, ISI, Comune di Reggio-Emilia. Il presente articolo è da intendersi come un'ulteriore tappa di riflessione lungo un percorso che continuerà su *afriche e orienti* nei prossimi numeri.

2- Cfr. *Coup d'oeil* di Alessandra Speciale, in «Ecrans d'Afrique», n. 20, 1997.

3- Driss Chraibi, *Les Boucs*, Editions Denoel, Paris 1955.

4- Ousmane Sembène, *Le Docker noir*, Editions Debresse, Paris 1956, p. 11.

5- Lucien Samba-Kifwani, *L'intérimaire noir*, Présence Africaine, Paris 1986, p. 39.

6- "Beur" come definizione letteraria si intende riferito unicamente agli autori ed opere della seconda generazione degli immigrati magrebini, così come si parla di letteratura "black" per gli autori e le opere della seconda generazione di immigrati sub-sahariani.

7- Sinnos Editore, Roma 1998.

8- Alioune Diouf, *L'Uomo-uccello*, Emi, Bologna 1993.

9- Emmanuel Nyumbaiyire, *"L'onda del fiume"*, in *Sviluppo e pace*, Campanotto, Udine 1995.

10- Saidou Moussa Ba e Alessandro Micheletti, *La Promessa di Hammadi*, De Agostini, Milano 1991, p. 11.

11- In *Mosaici d'inchiostro*, Fara Editore, Santarcangelo, p. 73.

12- Fernanda Farias de Albuquerque, Maurizio Jannelli. *Princesa, Dal Nordeste a Rebibbia, storia di una vita ai margini*, EST, Milano 1997, p. 103.

13- Emmanuel Tano Zagbla, *Il grido dell'Alter/Nativo. Esperienze di un immigrato ivoriano*, Edizione dell'Arco, Milano 1998, pp. 31-32.

14- Egidio Molinas Leiva, *La notte del Yacaré*, AIEP, San Marino 1998.

15- Alvaro Santo, *Mille giorni in Angola. L'esperienza di un immigrato*, voll. 1 e 2, Edizioni dell'Arco, Milano 2000, p. 17

16- Jean Blaise Boya Itoulé, *Lo specchio di un popolo*, L'Harmattan, Torino 1998, p. 46.

17- Mbacke Gadji, *Lo spirito delle sabbie gialle*, Edizioni dell'Arco, Milano 1999, pp. 9-10.

18- Ribka Sibhatu, *Aulò, canto-poesia dell'Eritrea*, Sinnos, Roma 1995, p. 62.

19- Mohamed Ghonim, *Il segreto di Barhume*, Fara, Santarcangelo 1997, p. 15.

20- Egi Volterrani, *Prefazione* a Tahar Ben Jelloun, Egi Volterrani, *Dove lo stato non c'é*, Einaudi, Torino 1990, p. VII.

21- Tahar Ben Jelloun, *L'Auberge des Pauvres*, Le Seuil, Paris 1999. La traduzione di tutti i brani da testi francofoni è a cura di Nadia Valgimigli.

22- Younis Tawfik, *La Straniera*, Bompiani, Milano 1999, p. 33.

23- Cfr. *"Noun"*, in Hassan Musa, *L'alphabet de Schehrazade*, Grandir, Orange 2000

Désiré Kazadi Wa Kabwe e Aurelia Segatti

immigrazionecultura

Espressioni **paradossali** del ritorno in patria:

musica e letteratura nella diaspora congolese (zairese)

Questo paper è stato presentato alla conferenza "New African Diasporas", School of Oriental and African Studies, Londra, 5 maggio 2000.

Nonostante in Europa rimanga una tra le meno conosciute, quella congolese rappresenta una delle più numerose comunità africane immigrate in Francia negli anni '90.[1] Il Congo non è mai stato una colonia francese, né i congolesi sono stati attratti dall'emigrare in Francia per lavoro. La storia dell'immigrazione congolese in Europa, in particolare in Francia, è quindi piuttosto particolare e rimane molto poco conosciuta dalle società e dai governi ospitanti. Largamente ignorati dall'Europa, meno impegnati in movimenti per la tutela dei diritti degli immigrati rispetto ai senegalesi o agli immigrati dal Mali (come emerso chiaramente dall'episodio dei *sans-papiers*),[2] gli immigrati congolesi, il cui numero è costantemente aumentato negli ultimi 15 anni, hanno avuto la tendenza a ritirarsi all'interno delle loro comunità. Questa chiusura, associata ad un insediamento diventato di fatto permanente in Europa, ha portato ad una particolare interpretazione del concetto di "ritorno alla madre patria".

Per comprendere i meccanismi alla base del concetto di patria rispetto alla società ospitante, e per capire i sentimenti degli immigrati nei confronti dell'idea del ritorno, abbiamo deciso in questa relazione, di esaminare più in specifico la musica popolare congolese contemporanea e la letteratura dalla metà degli anni '80 e '90. Siamo ricorsi a queste due forme di espressione artistica perché costituiscono due punti complementari particolarmente rilevanti per l'immigrazione congolese. Nel presente studio la musica e la letteratura verranno esaminate come fenomeno sociale di rivelazione di dinamiche in corso all'interno della diaspora congolese. Entrambe forniscono allo studioso elementi importanti su diversi mezzi di espressione, sia per la cultura giovanile, sia per quella degli esuli, e allo stesso tempo testimoniano e narrano le vite di ordinari immigrati congolesi. Forniscono inoltre informazioni su miti e sentimenti condivisi dall'intera comunità, e in alcuni casi sono anche esempio di autocritica. In diversa misura, la musica e la letteratura congolese sono fattori sia simbolici sia concreti che determinano dinamiche sociali all'interno della diaspora, in particolare dinamiche dell'emigrazione.

Prima di passare all'analisi di ciò che descriveremo come espressioni contrastanti o addirittura paradossali di "un ritorno in patria", è necessario considerare la situazione generale dell'immigrazione congolese in Europa e in particolare in Francia, analizzando il materiale selezionato per questo studio. In primo luogo è essenziale tenere presente che solo recentemente è iniziata l'immigrazione congolese in Europa. Durante il periodo coloniale si sono verificati solo sporadici episodi di congolesi in movimento verso la patria coloniale e hanno consistito soprattutto in movimenti di seminaristi convocati da gesuiti, alcuni collaboratori domestici e un discreto numero di studenti. Tra questi il primo fu Thomas Kanza laureatosi con lode a Lovanio, in Belgio nel 1956. Come Ndaywel è Nziem mette in evidenza nella sua storia dello «Zaire», nel momento in cui il paese raggiunse l'indipendenza, soltanto alcune decine di congolesi avevano un titolo universitario.[3] Quindi, quando i primi "zairesi" iniziarono a venire in numero relativamente alto in Europa tra gli anni '60 e '70, si trattava soprattutto di studenti e funzionari inviati con programmi di studio e di formazione in scuole e amministrazioni europee, soprattutto belghe. Erano i cosiddetti *"Belgicains"* che avevano usufruito delle borse di studio istituite dai governi zairese e belga e che ritornarono in patria al termine del programma di scambio.

Al primo movimento migratorio seguì una seconda ondata,

iniziata nei primi anni '80, che comprendeva musicisti e intellettuali congolesi. I primi, di cui i più noti erano Franco, Tabu Ley, Madiata, Zaiko Langa Langa e Papa Wemba, potevano facilmente uscire dallo Zaire ed erano attratti dalla disponibilità di capitali, dalle possibilità commerciali e dagli studi di registrazione presenti in Europa. Il secondo gruppo comprendeva quegli intellettuali che si erano rifiutati di cooperare con il sistema di Mobutu, o che erano riusciti a cogliere possibilità di lavoro all'estero, nelle università belghe, francesi, americane o canadesi. Questi avevano iniziato a lasciare il paese grazie a contratti temporanei rinnovati fino al giorno d'oggi. Il filosofo e scrittore V.Y. Mudimbe, lo scrittore e critico letterario Georges Ngal e il linguista e romanziere Pius Ngandu Nkashama appartenevano a questo gruppo.

È stato tuttavia con la metà degli anni '80 che ha preso il via il massiccio movimento migratorio dal Congo verso l'Europa. Gli immigrati si sono spostati dal Belgio alla Francia e più recentemente in Germania e in Inghilterra. Nonostante l'introduzione di leggi sull'immigrazione più severe in Europa nel corso degli anni '80, lo sviluppo di strategie migratorie da parte dei giovani congolesi e la ricerca di mezzi per la realizzazione di questo sogno, hanno raggiunto l'apice in questo periodo sostanzialmente per due ragioni. In primo luogo la decisione di Papa Wemba di stabilirsi a Parigi nel 1986 è avvenuta in concomitanza con il successo del suo movimento culturale SAPE.[4] Un'altra ragione è costituita dall'irreversibile degrado delle condizioni economiche in patria, dove si registravano livelli record di disoccupazione, mancanza di aumenti degli stipendi, totale assenza di politiche giovanili adeguate, in particolare nel campo dell'educazione, e infine il moltiplicarsi delle violazioni dei diritti umani frutto del parossismo della dittatura di Mobutu. La concomitanza di questi fattori ha spinto migliaia di congolesi, soprattutto giovani, ad immigrare in Europa. I migranti del secondo periodo possono essere suddivisi in due gruppi. Il primo gruppo, diversamente dagli immigrati precedenti, era costituito da persone provenienti dal quartiere più popolare di Kinshasa, cioè Ndjili, una zona vicino all'aeroporto che per molto tempo è stata l'incarnazione del famoso *"articolo 15"* di Kinshasa.[5] Gli immigrati di questo gruppo possono essere definiti pionieri che hanno aperto la strada ad altri giovani, che in genere avevano un grado d'istruzione più elevato e iniziarono a lasciare il paese soltanto dopo aver terminato gli studi superiori o dopo infiniti anni universitari segnati dagli scioperi. In entrambi i casi, veniva usato ogni tipo di visto, permessi per turismo, per studenti e per richiedenti asilo.

In questo contesto, una delle caratteristiche più evidenti della diaspora congolese fu la musica. La musica popolare congolese, che forse costituisce l'unico successo nella storia del Congo in termini di esportazione, è molto conosciuta nell'intero continente africano. Elemento centrale nella cultura congolese, la musica pervade l'intera società, compresa la diaspora. Come scrive P.N. Nkashama, i gruppi congolesi «hanno cantato per anni un repertorio diversificato e vario, coprendo i temi più banali delle storie d'amore, matrimoni perfetti e non, maternità esaltanti ed esaltate (*Maman napesi yo merci*). Quelli dell'ansia e della morte, fino agli slogan più commerciali e traballanti, come la stupidità della propaganda ideologica».[6] Dopo Papa Wemba, "il re dell'abbigliamento", una generazione più giovane di musicisti, in particolare il gruppo Wenge Musica e il cantante Koffi Olomide, con il suo gruppo Quartier Latin, che prende il nome dal famoso quartiere parigino, sono diventati molto popolari sia in Zaire e sia in Europa, tra gli immigrati della diaspora. Vivendo sia in Zaire sia in Europa, fungono da intermediari, collegando i poli creativi congolesi, come l'area Ndjili, alla moda e all'ambiente musicale parigino.

In contrasto con questo movimento popolare, ma nello stesso periodo, gli scrittori congolesi della prima generazione di intellettuali esiliati in Europa o in America o scrittori più giovani come Achille Ngoye, Maguy Kabamba, A.J. Nzau o Thomas Mpoyi-Buatu, sono diventati sempre più prolifici, in particolare dal 1990 in poi. Isolati all'interno della diaspora, si concentrarono sulla propria comunità. Le strategie dei giovani congolesi per emigrare, le rappresentazioni idealizzate e stereotipate dell'Europa, *"Mikili"*,[7] e gli espedienti per sopravvivere una volta giunti nel paese ospitante sono tra i temi centrali - *Kin-La joie, Kin-La folie* (1993), *La dette coloniale* (1995) – insieme alla rappresentazione di un ritorno utopico in patria come unica via di scampo dal loro dilemma individuale e collettivo - *Vie et moeurs d'un primitif en Essonne Quatre-vingt-onze* (1987), *Traite au Zaïre* (1984).

Sulla base del contesto economico, sociale e artistico della diaspora congolese degli anni '80 e '90 che abbiamo descritto, è ora possibile analizzare le dinamiche presenti nelle diverse rappresentazioni della patria e del paese ospitante, nella musica e nella letteratura congolese contemporanea. La prima parte di questo studio prende in esame da un lato le dinamiche contraddittorie della creazione e della riproduzione dei miti europei da parte dei musicisti, e dall'altro la distruzione, o meglio decostruzione, di questi miti da parte degli scrittori. Tuttavia, nella seconda parte del presente studio, sosterremo che questo primo livello di contraddizione evidente è reso più complesso da un'opposizione tra musica, che incarna il legame (seppur ambiguo per molti aspetti) costante e vivo con la patria, e la letteratura, che non riesce ad accettare il suo ideale di "ritorno alla patria".

Mitologia e decostruzione: logiche contraddittorie o complementari di musicisti e scrittori congolesi contemporanei?

"Kokende na Poto": un ideale comune

Come indicato da Jean-Louis Joubert, « (...) ogni comunità umana ricorre a miti, vale a dire, letteralmente, a racconti mitologici, storie di dei o eroi leggendari, che sono dati per scontati nelle società in cui vengono narrati, anche se la loro natura fittizia è assolutamente ovvia»,[9] la società congolese non fa eccezione a questa regola. La maggior parte dei miti analizzati hanno come oggetto i racconti fantastici dei figli del paese riguardo al loro soggiorno in Europa. Tutti hanno in comune la rappresentazione del mito dell'Europa come nuovo Eldorado (*Poto*).[10]

Gradualmente è nato un dibattito comune e complesso, proveniente dalla necessità di razionalizzare il tentativo degli emigranti di raggiungere l'Europa. Nonostante non sia omogeneo e vari da un contesto sociale e culturale all'altro, può sostanzialmente essere sintetizzato in due punti: in primo luogo, uno dei fattori che rende legittimo l'allontanamento dal Congo è la stesura di una lista di "motivi di pressione" che giustificano l'espatrio. Il secondo aspetto consiste nel mettere in evidenza gli aspetti positivi che possono emergere da questa esigenza. Il fallimento del mobutismo, associato all'estrema povertà della popolazione, non ha fatto che acuire il contrasto già esistente tra la vita ordinaria del popolo congolese e le storie di ricchezze e abbondanza riportate

dagli immigranti. L'importante è tenere presente che la produzione e la riproduzione del dibattito tramite la musica non avviene allo stesso livello del processo analitico e di decostruzione intrapreso dagli scrittori. Allo stesso modo non è esatto affermare che la musica e la letteratura sono due espressioni contrastanti di questo dibattito. La musica, come la letteratura, sono due diversi canali attraverso cui il dibattito viene prodotto, riprodotto e decostruito.

Musica come prodotto e canale dei miti europei

La posizione dei musicisti è estremamente importante, essendo loro sia produttori, sia prodotti dei miti sorti intorno al tema dell'immigrazione. È necessario evidenziare che l'esprimere queste storie in modo stilizzato e idealizzato attraverso la musica, ha contribuito alla cristallizzazione di quei miti e quelle leggende che hanno elevato l'Europa al rango di meta di pellegrinaggio come la Mecca per i musulmani è paragonabile all'idea di un chiaro destino. La geografia delle capitali europee, in particolare Parigi e Bruxelles, è quindi stata integrata nelle canzoni popolari cosicché i nomi dei quartieri parigini come "Quartier Latin", "Mairie de Montreuil" o anche "Château Rouge", sono familiari ai giovani congolesi, come possono esserlo, anche se con connotazioni completamente diverse, per i giovani parigini.

Tuttavia, è necessario ricordare che il desiderio di raggiungere l'Europa non prevale sul desiderio del ritorno in patria. In ultima istanza è quest'ultimo l'obiettivo finale degli emigranti, perché è soltanto a casa che i frutti della ricerca europea possono essere apprezzati e valorizzati una volta inseriti nel contesto nazionale. L'idea di emigrare è quindi strettamente legata all'idea di tornare, concepita come riconoscimento reale, quasi come una rinascita religiosa che ha le potenzialità per cancellare completamente le origini dell'individuo, per quanto poco siano state considerate. Il caso che meglio rappresenta questa idea di redenzione attraverso il ritorno trionfante è quello di Stervos Niarchos, "il papa del SAPE", un criminale fuggiasco responsabile di diverse rapine a mano armata avvenute nello Zaire negli anni '70. Al suo ritorno in patria nel 1987 fu accolto come un capo di stato. Questo incredibile episodio di storia contemporanea congolese è diventato l'emblema del ritorno ed è stato ampiamente adottato come tema centrale in diverse canzoni popolari. Il cantante leader dei Wenge Musica, J.B. Mpiana, nella sua canzone *Tabu Fatu* rappresenta una figura femminile del ritorno:

> Tomema yo na Tshipoyi lokola mulopwe, totambwisa yo Zaire mobimba, Tabu top model.
> Liyolo atongela yo monument na centre ya rond-point Victoire, générations na batouriste batalaka yo ndenge peuple japonais basalaka HiroHito.[11]

(*Trad:* Ti porteremo fuori con una portantina come una regina e ti porteremo in giro per tutto il paese, eroe/modello Tabu.
Liyolo scolpirà un monumento che ti rappresenterà e lo metterà al centro della rotonda *La victoire* mentre generazioni di turisti ti ammireranno come il popolo giapponese ammirava Hiro Hito.)

Questo testo sottolinea un'evocazione potente del fatidico "giorno finale" o *"mokolo ya final"*, o *"Jour ya proclamation"* – una delle note canzoni di Papa Wemba e "l'inno nazionale" dei *Sapeurs* – ed è soltanto uno delle decine di inni che celebrano storie di successo, ritorni eroici e momenti di gloria. Nella mentalità popolare, nel giorno finale, quando viene fatto un bilancio retrospettivo del passaggio in Europa, si opera una distinzione perfino tra i veri "miguelisti",[12] che hanno portato con loro segni materiali di arricchimento e hanno «messo giù alcuni atti»,[13] e quelli falsi, che hanno tuttalpiù una laurea, ma che nel peggiore dei casi hanno scialacquato tutti i loro risparmi. Un'altra canzone di Mpiana rende più esplicita questa riformulazione sincretica del "Giorno del giudizio universale" di cui parla il vecchio testamento, mista a particolari valori della subcultura SAPE:

> Bana Londres, bana Suisse, boyoka :
> Poto toya koluka l'avenir sima tozonga mboka,
> Soki te, retour na yo bakoseka yo,
> Yoka toli Patsho Bate.
> Na Bruxelles, na Paris, boyoka:
> Final ezali se na Kinshasa, na mboka ya bankoko, na terre ya bankoko (...).
> Yo okomona vrai na faux mikiliste.[14]

(*Trad:* Bambini di Londra, bambini della Svizzera ascoltate:
In Europa siamo venuti per cercare il nostro "futuro", per poi tornare a casa,
se non riesci, quando torni a casa, si prenderanno gioco di te, ascoltate questo consiglio, Patsho Bate.
A Bruxelles, a Parigi, ascoltate:
Il giorno finale sarà soltanto a Kinshasa, nella casa dei nostri antenati, nella terra dei nostri antentati (...)
È lì che potrete fare la differenza tra veri e falsi "mikilisti").

La patria è quindi presentata come l'unico luogo in cui ciò che è stato conseguito in Europa assume importanza. Al contrario l'Europa rimane una società di stranieri, la cui scala di valori non corrisponde a quella degli immigrati. L'atteggiamento tipico nei confronti del viaggio in Europa, trasmesso dalla musica popolare congolese, è quindi basato su un ragionamento complesso che innanzitutto enfatizza in modo esagerato una serie di valori idealizzati, legati alla società ospitante, ma questo soltanto come iniziazione rituale per assicurarsi un futuro in patria. Logicamente quindi, in base a quest'ottica, un soggiorno prolungato in Europa può soltanto essere temporaneo o occasionale, un passaggio, in quanto l'unico posto veramente importante è la patria. Si potrebbe dunque affermare che l'Europa rappresenta lo strumento, ma il Congo rimane l'obiettivo.

Dietro il mito

In un certo sento la musica popolare congolese esprime, anche se in maniera stilistica, l'autocoscienza della società congolese. Tuttavia, proprio perchè la musica come mezzo artistico di espressione è limitato dalla sua forma e dall'aspetto comunitario della sua realizzazione, essa è legata alle convenzioni sociali e viene vincolata dalla corrente di pensiero dominante: l'aspetto più visibile di questo "dibattito dell'immigrazione". Il dibattito contiene però altre dimensioni che vengono meglio esplorate dalla letteratura. Per questo motivo è essenziale insistere sul fatto che la musica e la letteratura non sono affatto espressioni contraddittorie dell'idea del ritorno in patria, ma piuttosto sistemi complementari per osservare la stessa situazione.

La letteratura, come mezzo più individualistico di espressione artistica, permette agli autori di mettere in discussione il non detto, i tabù della società, ossia ciò che rimane latente dietro al mito. Il ruolo specifico della letteratura ha origine, in gran parte, all'interno del contesto della sua produzione e

pubblicazione, spesso lontano dalla patria. Ma deriva anche dal profilo degli scrittori che pur appartenendo alla diaspora, restano relegati ai margini del panorama intellettuale. Diversamente dai musicisti, gli scrittori hanno gli strumenti e l'ampiezza di vedute necessaria per esplorare dimensioni cronologiche delle vite degli immigranti lasciate inesplorate dalla musica, per valutare le loro traiettorie interminabili e per analizzarne la psicologia.

Anche se questi immigrati rimangono personaggi fittizi per natura e non sono veri individui, l'aspetto interessante è che a livello di rappresentazione, l'uso che viene fatto di questi stereotipi da parte degli scrittori, inserisce una certa distanza dal soggetto e di conseguenza offre spunti di autocritica.

La dimensione più rilevante messa in discussione dalla letteratura è la temporalità della migrazione. Gli scrittori congolesi contemporanei si concentrano soprattutto sulle narrative lineari delle vite degli immigrati che sottolineano la concezione di durata. L'intera narrazione di *La dette coloniale* è basata sulla vita del personaggio Mutombo, prima nei suoi maldestri tentativi di lasciare lo Zaire e in seguito nel suo tormento di studente straniero squattrinato a Bruxelles. Simbolicamente il romanzo termina senza che Mutombo ritorni a casa o abbia realizzato i suoi sogni, ma soltanto con la speranza di nuovi orizzonti. Le descrizioni dettagliate delle vite quotidiane degli immigrati, che sono anche occasione per spiegare i singoli diversi codici culturali sono un mezzo per presentare un ritorno ancora più ipotetico. Le amare affermazioni sul passare del tempo senza che niente di concreto sia arrivato nelle bocche dei personaggi raccontano il disincanto. Mutombo si rende conto, in un flusso di riflessioni, che «sette lunghi anni sono passati da quando Maître e io siamo scesi all'aeroporto di Zaventem (...)» (1995, p. 147). Così Grand Henri, ancora in *La dette coloniale*, va oltre rimpiangendo il destino che potrebbe avere avuto a casa e pensando all'impossibilità di ritornare: «Sarei l'uomo più felice del mondo se potessi tornare indietro. Certamente i miei studi non sarebbero sfociati in una carriera...forse sarei già sposato, e avrei già qualche bambino, e avrei un posto da insegnante da qualche parte...» (1995, p. 149).[15]

Oltre a questo i romanzi rappresentano anche il bilancio di un'intera vita. Non deve sorprendere il fatto che gli autori rappresentino diverse serie di fallimenti: il fallimento dell'eroe principale moltiplicato dieci volte dai successivi fallimenti di personaggi secondari. Questa spirale dà l'impressione che intere generazioni siano state intrappolate dal trucco dell'emigrazione. Salomoni in *Kin-la joie*, *Kin-la folie*, sopravvive grazie a lavori occasionali a Parigi, ma lontano dall'aver raggiunto la sua iniziale ambizione di giovane studente di medicina nello Zaire, non può immaginare di tornare indietro. Nei termini dello scrittore Ngoye, «non riesce ad uscire dal detto zairese in base al quale non si può tornare dall'Europa a mani vuote» (1993, p. 159). Il suo amico Maki ha scelto il suicidio a seguito del rimpatrio forzato su un volo charter; altri come Bali vengono messi in carcere, o impazziscono. I romanzi congolesi contemporanei quasi sempre terminano tragicamente, indicando il fatto che anche quando il ritorno non è reso impossibile dalla morte o dalla pazzia, non viene perseguito perchè le aspettative legate al ritorno sono talmente forti che la vergogna diventa il deterrente principale.

Questi romanzi, infine, sono generalmente condotti da un narratore onniscente che costruisce un autoritratto chiaro o descrive nei minimi dettagli e senza compiacimento i compatrioti immigrati, rivelando le loro contraddizioni e decifrando il loro codici dall'interno. L'indagine psicologica espone con distacco i rituali, la logica e i valori che regolano il grande numero di comportamenti degli immigrati congolesi. L'acutezza della descrizione di Ngoye che segue illustra questo aspetto: «Durante la pausa, un modello in un abito uscì dal cerchio dei fringuellini, che, già superbi nel loro abbigliamento, stupirono tutti con i cappelli di Marie-Merci, mentre i loro partner uomini brillavano in abiti che avrebbero pietrificato i parigini in jeans scoloriti. C'era classe nel vestire del bel fusto: un abito con giacca "complicata" e gilet in mohair, vale a dire un doppio petto che poteva essere smontato, ad un prezzo proibitivo, un orologio d'oro, un fermacravatta antico e la cravatta, occhiali colorati e scarpe che non si sarebbero potute scoprire a Barbès, braccialetto d'argento, catena d'oro e, dal momento che era "il migliore", un fazzoletto da tasca in mano. Il tipo attraente camminava verso il palco prima degli sguardi del pubblico. Là guardava i suoi rivali dall'alto al basso, con un'aria come per dire "non potrebbero essere piu' presuntuosi!" prima di dare il pacchetto a Jo. Questi l'aprì concitato e scoprì un paio di scarpe di coccodrillo! Un silezio di tomba seguì l'apertura del pacchetto, e matrone piene di semolino divorarono il donatore...» (1993, p. 165).[16]

Il semplice fatto di essere in grado, grazie alla conoscenza intima del nativo, di dipingere la società congolese e la diaspora dall'interno, pone paradossalmente lo scrittore nella posizione di un *outsider*. Affascinati, ma al tempo stesso scandalizzati dalla stupidità del comportamento dei loro compatrioti, le descrizioni degli immigrati non possono non essere anche la denuncia di idee preconcette sull'Europa e l'esposizione delle difficili situazioni degli immigranti in quei luoghi. Gli scrittori contemporanei congolesi di conseguenza si trovano a dover affrontare il dilemma che P.N. Nkashama riassume perfettamente in *Vie et moeurs d'un primitif en Essonne Quatre-vingt-onze*: «Quella è la nostra vittoria. La parte immersa che niente riuscirà mai a portarci via, né nella nostra vita, né in nessun altra. Rimpiango soltanto il fatto che questa parte esilarante di me, non abbia potuto che vivere spiritualmente. Tramite il dialogo e la scrittura. Non è che io abbia paura della morte. Semplicemente non mi preoccupa più. Ma so anche che non posso servire in un modo migliore, o essere più utile, di quanto io sia costretto a raggiungere, proseguendo nel mio campo, per rendere le persone più consapevoli» (1987, p. 128).[17]

La scelta in avanti: un surrogato del "ritorno in patria" o l'utopia permanente di un ritorno impossibile?

Come abbiamo visto nella prima parte, l'atteggiamento nei confronti dell'Europa nella musica non è affatto il riflesso esatto di ciò che veramente attende gli immigranti all'arrivo nel paese ospitante. Tuttavia i musicisti congolesi, proprio perché sono intimamente inseriti nella rete dell'immigrazione, non hanno l'ambizione di assumere il ruolo di critici sociali. Semplicemente perché tale posizione non sarebbe rilevante nel contesto della loro musica. Solo molto raramente viene adottata da cantanti "emarginati" – considerati tali all'interno della diaspora – come Ray Lema o più recentemente Lokua Kanza. Come per gli scrittori, la loro descrizione dello Zaire spesso porta alla denuncia del circolo vizioso della violenza e della stupidità del post-colonialismo, e tendono anche a ricordare, più o meno chiaramente ad intervalli regolari, delle visioni di una terra madre utopica.

Emerge quindi la tendenza condivisa dai musicisti e dagli scrittori e dagli immigrati in generale all'idealizzazione del paese d'origine, una volta arrivati nel paese ospitante.
Questa idealizzazione può avvenire ingenuamente o, al contrario, in modo consapevole, ma è allo stesso tempo basata su due elementi principali. All'origine di tale considerazione della patria, si recupera il mito del "Grande Zaire" coniato da Mobutu, ma non inventato da lui. Infatti l'idea di uno Zaire che trae un certo "prestigio" dalla sua posizione di terzo paese in Africa per dimensioni e, più generalmente, dalla vastità del suo territorio, risale al progetto megalomane di colonizzazione del re belga Leopoldo II. L'idea del Congo come gigante africano, uno "scandalo geologico" com'è stato, ha prevalso nel corso della seconda metà del XX secolo, prima nella mentalità dei colonizzatori e in seguito per gli ex-colonizzati. Il tentativo di Mobutu di creare un'identità nazionale fu in gran parte costruito su di una visione idealizzata del paese come terra unita ricca di risorse e diversità che un giorno sarebbe diventata leader del continente. Questo tipo di proiezione poteva facilmente sembrare fondato negli anni '60 poiché negli ultimi anni della colonizzazione vi erano stati diversi miglioramenti nelle infrastrutture, nel sistema sanitario e scolastico. Tutta l'Africa in quel periodo veniva all'ospedale di Mama Yemo a Kinshasa o all'università di Lovanio. In seguito, tuttavia, il potere di Mobutu sul paese divenne più rigido, impedendo, per esempio, che nello Zaire si suonasse altra musica. Questo insieme di fattori ha avuto due conseguenze: in primo luogo ha consolidato nella popolazione l'idea che, visto il potenziale del paese, la crisi che lo Zaire stava attraversando poteva solo essere momentanea, impedendo quindi alla maggioranza delle persone di rendersi conto di quanto stesse realmente accadendo. In secondo luogo lo Zaire era considerato un paese con un futuro indubbiamente promettente, in quanto era un paese in cui bastava costruirsi una casa e mantenere i propri parenti, un paese a cui si sarebbe sempre potuti tornare. Questa mentalità non è limitata allo Zaire, considerato che in Africa il doppio dibattito dei governanti post-coloniali ha, da un lato, sottolineato il potenziale dei paesi e dall'altro ne ha negato il ruolo di erogatori di servizi sociali, facendo sì che intere generazioni di giovani africani vedessero l'emigrazione come una situazione temporanea conveniente.
Il secondo elemento in questa idealizzazione condivisa della patria deriva dalla nostalgia degli emigrati per un paese in cui non sarebbero stati stranieri. Oltre ad essere la patria di ricchezze "potenziali e inesplorate", il Congo è anche il luogo in cui si può essere riconosciuti per i propri successi. Questa nostalgia patetica deriva dal fatto che sono stati conosciuti e compresi i valori attribuiti alla vita europea e che sono stati idealizzati prima della partenza dal Congo. Non sono però riconosciuti come tali nel paese ospitante. In altre parole, le ragioni per cui l'Europa è stata scelta hanno valore solo per gli immigranti stessi. Il rendersi conto che questi preziosi aspetti dell'Europa non sono quelli che aiuteranno l'immigrato ad inserirsi nella società ospitante, porta ad un desiderio di reinserimento in un contesto il cui sia possibile gestire la scala dei valori.
La musica e la letteratura, quindi, possono essere considerate due diversi tentativi di riottenere un certo dominio sul rapporto tra il migrante e la sua patria e di dare un senso al triplice rapporto tra il migrante, la società ospitante e la patria. Vi sono due strade davanti agli immigrati congolesi: una è la possibilità di stabilire una specie di surrogato del ritorno in patria attraverso la musica, i luoghi di socializzazione e la creazione di nuovi miti che giustifichino la condizione dell'immigrato nella società ospitante. Un'altra possibilità è di scegliere un tipo di psicoanalisi letteraria del subconscio sociale, che non freni, né neghi gli aspetti più ambigui dell'immigrazione, ma piuttosto intenda affermare l'identità complessa del singolo attraverso la rappresentazione letteraria di questo. In primo luogo cercheremo di spiegare quella che abbiamo definito la strategia del "surrogato del ritorno" e in seguito cercheremo di far luce sulla ricerca degli scrittori, per esaminare il concetto di "ritorno" attraverso le sue molteplici manifestazioni.
I musicisti congolesi sono l'unico elemento in un network comunitario che, nonostante le apparenze del contrario, è molto organizzato all'interno della società ospitante, sia a Parigi, a Bruxelles, o a Londra, in termini di comunicazione, informazione, autosufficienza e socializzazione, ma è completamente rivolto alla patria. Con il passare degli anni, ci si sarebbe aspettati un allentamento della rete, come è già stato osservato in altre comunità, per esempio quella italiana. Tuttavia i *"ngandas"*[18] e i concerti congolesi sono popolari non solo nelle capitali europee, ma anche in nuovi luoghi di immigrazione come Johannesburg, Città del Capo, Yaoundé o Nairobi. Piccoli servizi e aziende di import/export stanno fiorendo, dando la possibilità agli emigrati di inviare messaggi e prodotti a casa e di ricevere prodotti alimentari dal paese d'origine quando la situazione politica ed economica lo permetta.[19] A Château-rouge un popolare quartiere parigino in cui vivono immigrati africani, i negozi di alimentari, tradizionalmente gestiti da asiatici, vengono rilevati da immigrati dal Congo, tanto Kinshasa come Brazzaville.
La musica gode di una condizione particolare in quando pervade tutti gli ambiti della socializzazione: durante i concerti ovviamente, ma anche nei *"ngangas"*, nei campi da calcio, *"terrains"*, dal parrucchiere, nei ritrovi funebri, in chiesa, o semplicemente venduti in CD, video e cassette pirata. La musica è quindi un mezzo essenziale di comunicazione all'interno della diaspora stessa e tra la diaspora e la patria. Non stupisce il fatto che la musica congolese affermi di trarre la sua autenticità dalla creatività di coloro che sono ancora in patria, nonostante il successo della musica sia legato all'aura dell'Europa. I gruppi che si sono presentati come nati in Europa, come Wenge de Paris, hanno tutti fallito. Se il mito SAPE è esportato dall'Europa, la creatività coreografica non può che derivare da Kinshasa, come sottolinea lo slogan *"Last step direct from Kinshasa"* (L'ultimo passo direttamente da Kinshasa).
Un aspetto essenziale della musica congolese sta nella sua funzione di recupero della memoria comune. Quasi tutte le canzoni contengono i nomi di persone che hanno pagato i cantanti per essere menzionati sia occasionalmnte durante un concerto o una sfilata, sia in modo più duraturo, in una canzone registrata. Questa lista di persone, spesso identificabili grazie ad un soprannome o ad un posto specifico associato al loro nome, come *"Sylvie la Blanche"*, *"Titi Levallois"*, *"Chirac Makayabu"*, o *"Modogo Gianfranco Ferrè"*,[20] immortalano gli eroi e le eroine della comunità e creano così un mito vivente. Essere citati in una delle canzoni di Koffi o di Wenge è parte e parcella di *"poser des actes"* e verrà tenuto in considerazione nel "giorno finale": rappresenta un tipo di innalzamento ad un certo grado di nobiltà. Ma questi annunci non solo hanno una funzione all'interno della diaspora per definire lo status dell'immigrato, bensì mandano

anche un messaggio in patria e consolidano la reputazione di una famiglia o di un quartiere.
Il moltiplicarsi di gesti importanti all'interno della comunità come a casa, tramite l'invio di denaro e prodotti, viene spesso reso estremamente difficile dalle precarie condizioni economiche degli immigrati, che si trovano a dover affrontare numerose difficoltà oltre alla situazione economica nel paese ospitante e alle problematiche del loro status legale. Inoltre spesso la possibilità di raggiungere tali obiettivi onestamente è limitata. Gli immigrati congolesi hanno quindi messo a punto quelle che loro considerano strategie, spesso importate dallo Zaire, che vanno dalla contraffazione di assegni, allo spaccio di droga, al furto in negozi di abbigliamento. Questi diversi reati costituiscono un grave divario tra le ambizioni dichiarate e il risultato finale. Il problema della legittimità è stato superato dalla creazione di una nuova "filosofia", quella del "debito coloniale". Meglio descritto dal romanzo di Maguy Kabamba, *La dette coloniale*, pubblicato nel 1995, questa filosofia legittimizza ogni appropriazione di prodotti o denaro, legale o meno, come rimborso del "debito coloniale". Il significato originario dell'espressione deriva da un caso giudiziario zairese-belga iniziato al tempo dell'indipendenza nel 1960 e che fu regolarmente appoggiato dai leader zairesi molto tempo dopo l'indipendenza.[21] Questo caso fu ampiamente pubblicizzato da Mobutu in quei termini. Da allora l'espressione è stata utilizzata in diverse occasioni per giustificare quasi tutto, come risulta evidente dal dialogo tra due protagonisti del romanzo *La dette coloniale*: «Sì, ma il Belgio ha cominciato a denunciare poco a poco i difetti di Mobutu, disse Maître. Lo fanno perché Mobutu ha iniziato a sfidarli. Cari amici, chiamatemi ladro, chiamatemi bandito, ma dato lo stato attuale delle cose, non posso tornare indietro. Non abbiamo i mezzi adatti per farla pagare ai belgi per il modo in cui hanno saccheggiato lo Zaire all'epoca coloniale e anche fino ad oggi. Inoltre non possiamo vivere in questo maledetto paese. Cosa possiamo fare?».[22]
È necessario tenere a mente due elementi particolarmente rilevanti. Il primo è che la filosofia del "debito coloniale" rivela ancora una volta che la diaspora vive essenzialmente nella mentalità dominante nel paese d'origine, giustificando le azioni attuali tramite la storia della patria. Il secondo elemento è che si manifesta una sorta di intimità compromettente con la patria anche all'interno della società ospitante, attraverso un linguaggio e un comportamento che solo gli iniziati possono capire. Lo stesso atteggiamento era una delle principali caratteristiche del mobutismo, come evidenziato nella famosa intervista trasmessa dalla tv americana, quando l'intera nazione zairese lo sentì dire al resto del mondo *"Bwaka Bango Lokuta"* (che significa in lingala "mentitegli"!), come se questo fosse il nome del ministro degli Esteri. Questa combinazione di musica, luoghi tipici di socializzazione e codici esclusivi linguistici, comportamentali e di abbigliamento, strettamente legati alla patria, continuano ad alimentare il sentimento che la patria sia ancora a portata di mano, non lontana. La crezione continuamente rinnovata di una casa lontana da casa, in costante legame con la patria, totalmente dedicata ai valori della terra madre, in prospettiva di un eventuale ritorno, è forse la caratteristica più saliente della diaspora congolese, anche se non ad essa limitata.
Anche se caratterizzata da uno sguardo più distaccato e cinico su di sé, la letteratura congolese racchiude una certa tendenza all'auto-celebrazione, ma proprio perché gli scrittori sono sia affascinati, sia devastati dal comportamento dei compatriori immigrati e devono elaborare strumenti letterari per risolvere questo dramma. Ciò che può sembrare, e di sicuro è, a prima vista, un ritratto cinico e crudele della fede natia, ossia gli inganni di chi è rimasto a casa, gli sprechi inutili e osceni, e il conformismo sociale, tutto questo contiente una certa dose di fascino. I romanzi di Achille Ngoye, o di Maguy Kabamba, o come *La doyen Marri* di Pius Ngandu Nkashama, ritraggono tutti le varie strategie utilizzate dai giovani nella difficile ricerca di un posto in cui migliorare le proprie condizioni di vita, il modo in cui essi si adattano o meno al nuovo ambiente, e come riescono a realizzare le loro ambizioni iniziali. Il processo di decostruzione in questo caso non ha come unico obiettivo la denuncia. C'è molto di più in esso di quando non sembri inizialmente. Gli autori si rifugiano nella conoscenza dei codici dei compatrioti e nel loro vocabolario quasi nel tentativo di diventare a loro volta "vati" della diaspora. Fissando con la scrittura la vita quotidiano degli esuli, i loro momenti di gloria, come i momenti di dolore, ne diventano i testimoni storici, trascrivendo in un linguaggio universale la creatività dei protagonisti della diaspora e la loro abilità di mantenere e creare di nuovo ciò che costituisce l'identità del singolo: la conoscenza delle proprie origini e la specificità delle ambizioni di ognuno. Tuttavia per capire questo complesso processo di costruzione di un'identità, sarebbe necessario guardarlo a valle, lungo i sentieri tortuosi dei movimenti migratori. Da questo emerge la validità o meno del concetto di "ritorno".

Conclusioni
Considerati come due fenomeni sociali, la musica e la letteratura congolese sembrano rivelare due tipi complementari di sentimenti verso l'idea del ritorno in patria. Rivelando i sentimenti che prevalgono all'interno della diaspora, rappresentati con fini diversi dai diversi gruppi, entrambi i mezzi di espressione ruotano attorno all'idea del ritorno. L'elemento più saliente, tuttavia, è costituito dal fatto che per mantenere vivo il legame con la patria o per decostruire il mito europeo e l'idea del ritorno, né la musica, né la letteratura affrontano realmente l'idea di base di abbandonare i concetti stessi di "ritorno" e di "patria". Una citazione molto efficace sull'esilio è quella di Jean-Pierre Mokouta-Mboukou, un critico congolese: «Essendo (l'esilio) decisamente negativo, distruttivo o al contrario positivo e di conseguenza entusiasmante, essendo puramente letterario o reale, ossia vissuto realmente e fisicamente, l'esule ha una paura: quella del ritorno verso l'identità perduta, verso la patria, il ritorno fisico, culturale, ideologico o spirituale».[23]
Sembra essere in un certo senso improbabile mettere in discussione questa possibilità, affrontandola direttamente o considerando che in gioco ci sono altri fattori come il futuro di quei giovani che erano cresciuti in Europa, e i loro rapporti con la società ospitante. La questione che in realtà emerge potrebbe essere non tanto quella di un "ritorno" utopico, quando quella della "patria". Nel contesto attuale della guerra civile dopo la caduta di Mobutu e l'instabilità del potere di Laurent Désiré Kabila, il paese sembra essere sprofondato nel caos, e pare che sia aumentato ancora più rapidamente il divario tra l'idea, reale o idealizzata, che gli immigrati avevano della patria al momento della loro partenza, e la realtà di oggi. È piuttosto tipico il fatto che soltanto un gruppo – il gruppo di rapper parigini Bisso na bisso[24]- affronti problematiche come il conflitto tra la cultura della patria e quella del

paese ospitante nella canzone *Le cul entre deux chaises*:[25]

Brazza Parigi,
Da entrambe le parti, sono bloccato
Sono perso
Là e qui
È sempre la stessa cosa che ti prende (...)
non so dove morire, non so dove marcire, il mio sorriso è scomparso
qui o là è lo stesso
anche qui, il male compie il proprio obiettivo
là, il diavolo sta sveglio.[26]

Questo misto di canzoni rumba standard su cui vengono adattati testi rap in francese potrebbe essere indicatore del fatto che la seconda o terza generazione di immigrati congolesi stia per superare gli ostacoli con cui i loro predecessori stanno ancora lottando, proprio perché mettono in parole ciò che finora non è stato detto. Tuttavia il mettere in parole le difficoltà degli immigrati congolesi in esilio rimane completamente limitato all'idea dell'esilio e del ritorno:

Andare ad ovest è diventato un'ossessione
Vivere nel paese del clan è diventato la mia unica motivazione.[27]

La consapevolezza della posizione ambivalente della comunità esiliata decostruisce ogni nozione semplicistica di un ritorno in patria. La verbalizzazione di questa nuova consapevolezza tende a ritardare ulteriormente ogni progetto di ritorno in un contesto economico e politico che difficilmente migliorerà nel prossimo futuro. Sarà particolarmente interessante osservare, nei prossimi anni, se la musica e la letteratura tradurranno in termini realistici la posizione degli immigrati congolesi, che attualmente si presenta particolarmente scomoda, o se entrambi i mezzi di espressione artistica creeranno nuovi miti attorno all'idea di patria. Resta difficile, per il momento, andare oltre semplici congetture, poiché sia nella musica sia nella letteratura non c'è stato un grande rinnovamento creativo negli ultimi cinque anni, nonostante la musica congolese non sia mai stata così popolare all'interno della comunità e negli ambienti africani. Quindi ulteriori sviluppi sia nella musica, sia nella letteratura in merito all'idea del ritorno saranno indice del rapporto degli immigrati congolesi con la patria e la società ospitante. Quest'ultima è quasi totalmente assente dai testi, svolgendo un ruolo di attore non attivo, un semplice decoro sullo sfondo. Questa assenza può riflettere sia il ritiro all'interno della comunità, a cui si faceva riferimento sopra, sia la mancanza di interesse da parte degli immigrati congolesi nei confronti delle società di approdo, per il momento viste più come miti che come realtà per le loro vite. La rinuncia all'idea di un ritorno nel prossimo futuro e la consapevolezza del proprio ruolo nella società ospitante possono emergere e aprire uno spazio completamente nuovo nella dinamica della costruzione dell'identità.

Désiré Kazadi Wa Kabwe è dottorando presso l'Università de la Sorbonne, Parigi IV; Aurelia Segatti è dottoranda presso l'Università de la Réunion, Centre d'Etude d'Afrique Noire, Bordeaux

traduzione dall'inglese di Rita Morandi

Note:

1- O. Sadako, 1993, p. 17.

2- I. Vangu Ngimbi, 1997, pp. 129–133. I *sans papiers* sono immigrati privi di documenti che si sono organizzati in un movimento di protesta per ottenere la regolarizzazione, diventati famosi nel 1997 per l'occupazione di alcune chiese a Parigi. L'allora ministro dell'Interno, Jean-Louis Debré, ordinò alla polizia di evacuare una chiesa. Durante l'evacuazione, diversi furono scattate diverse foto che mostravano le forze dell'ordine francesi nell'atto di spaccare la porta della chiesa con un'ascia. Queste foto contribuirono alla diffusione del movimento che è tutt'ora attivo e ha ricevuto il sostegno di celebrità e diverse organizzazioni per la difesa dei diritti umani. Nel 1999 oltre 80.000 immigrati privi di documenti hanno ricevuto i permessi necessari, ma restano ancora migliaia di casi che non sono ancora stati esaminati (Zappi, 2000).

3- I. Ndaywel E Nziem, 1997, pp. 503–504.

4- SAPE è sia un acronimo, sia una parola in francese slang. "Sape" in francese significa "abbigliamento in", a questo primo significato il musicista Papa Wemba riferisce la scelta dell'acronimo che sta per "Société des Ambianceurs et des Personnes Elégantes", letteralmente, Società di persone eleganti che cercano il piacere. SAPE vuol essere un movimento musicale e culturale basato sull'idea di abbigliamento elegante.

5- Articolo 15: Questa espressione fu coniata per distorsione dell'articolo 15 della Costituzione zairese della Legge fondamentale del 17 giugno 1960, che trattava la libertà individuale. È diventato sinonimo di dispobilità di risorse dell'individuo, o una scusa per giustificare il ricorso a qualsiasi mezzo per sopravvivere.

6- P.N. Nkashama, 1992, p. 477 (traduzione libera dell'autore).

7- *Mikili*: letteralmente, mondi. Questa parola è diventata un sinonimo di Europa.

8- *"Kokende na Poto"*: andando in Europa.

9- J.L. Joubert, 1988, p. 16. «Toutes les collectivités humaines recourent à des mythes, c'est-à-dire, au sens propre, à des récits fabuleux, histoires, de dieux ou de héros légendaires, qui sont tenus pour vrais par les sociétés qui les racontent, bien que leur caractère de fiction éclate aux yeux de tous».

10- *Poto* : Europa in lingala.

11- J.B. Mpiana, 1998.

12- "Miguelisti" o "mikilisti": termine derivante da *mikili* che identifica in senso ampio tutti quelli che hanno vissuto in Europa.

13- Traduzione letterale dal francese congolese: *"poser des actes"*.

14- J.B. Mpiana, *"Patsho Bate"*, in *op.cit.*

15- «Je serais l'homme le plus heureux si je pouvais rentrer. Je n'aurais sûrement pas fait de mes études une carrière... Peut-être que je serais déjà marié, père de quelques gosses, occupant un poste de professeur quelque part...» (1995, p. 149).

16- «A la pause, un mannequin en costar sortit d'un cercle dont les pépées, déjà superbes dans leurs pagnes, en imposaient avec des chapeaux Marie-Mercié, tandis que leurs cavaliers brillaient dans des sapes à congestionner les parigots en jeans délavés. De la classe dans l'habillement du bellâtre: un complet en mohair à "veste compliquée", c'est-à-dire croisée, démontable et au prix inabordable, une montre en or, limousse et cravate d'époque, fumantes et pompes indécouvrables à Barbès, bracelets en argent, chaînette d'or au cou et, comme il était le best, un mouchoir de poche dans une main. Le beau gosse se dirigea vers la scène sous les regards du public. Il y toisa ses semblables sur l'air de "plus fat que moi, tu meurs!" avant de remettre un paquet à Jo. Celui-ci l'ouvrit prestement: une paire de souliers en crocodile! Un silence de mort suivit la remise du cadeau, et des matrones gavées de semoule dévorèrent le donateur» (1993, p. 165).

17- «C'est cela, notre victoire. La part immergée que rien ne pourra jamais nous arracher, ni en cette vie, ni en aucune autre. Je regrettais seulement que cette part exaltante de moi, je ne sois obligé de la vivre que spirituellement. Par la parole et l'écriture. Ce n'est pas que j'aie peur de la mort. Simplement elle ne me concerne plus. Mais je sais aussi que je ne pourrais aucunement servir utilement, mieux que ce que je suis amené à produire dans mon propre domaine, pour donner conscience» (1987, p. 128).

18- *Ngandas*: taverne.

19- Per una descrizione antropologica dettagliata della vita degli zairesi in Europa vedi: R. Bazenguissa, and J. Mac Gaffey, 1995, p. 127; Tipo Tipo Bitumba, 1995; e per le nuove destinazioni dell'immigrazione zairese, cfr. A. Bouillon, 1996.

20- *"Sylvie la Blanche"*, Sylvie la ragazza Bianca; *"Titi Levallois*", Titi è un diminutivo di Thierry oppure deriva da *"Titi Pariesien"*, ragazzo parigino, *Levallois* è un quartiere periferico di Parigi; *"Chirac Makayabu"*, Presidente Chirac più il nome di un famoso piatto zairese, merluzzo; *"Modogo Gianfranco Ferrè"*, Modogo, un nome reale e Gianfranco Ferrè dal famoso stilista italiano.
21- Per una spiegazione dettagliata delle fonti finanziarie del caso, vedi I. Ndaywel E Nziem, *op.cit.*, pp. 547–549 e P. De Vos, 1975.
22- M. Kabamba, *op.cit.*, p. 114. «Oui, mais la Belgique commence à dénoncer petit à petit les défaillances de Mobutu, dit Maître. -Ils font cela parce que Mobutu commence à les défier. Chers amis, appelez-moi voleur, bandit, mais vu l'état actuel des choses, je ne peux pas reculer. Nous n'avons pas les moyens adéquats pour faire payer aux Belges le pillage qu'ils ont effectué au Zaïre pendant la période coloniale et même celui qui continue aujourd'hui. En outre, nous ne pouvons pas travailler dans ce foutu pays. Que faire?».
23- J.P. Makouta-Mboukou, 1993, p. 318. «Que l'exil soit définitivement négatif, destructeur, ou au contraire positif, donc heureux, que l'exil soit purement littéraire, ou non, c'est-à-dire physique et réellement vécu, il y a chez l"exilé une hantise: le retour vers l'identité perdue, vers le pays natal, retour physique, culturel, idéologique ou spirituel».
24- *"Bisso na bisso"* significa tra di noi.
25- Bisso Na Bisso, 1998.
26- *Brazza, Paris, des deux côtés je suis bloqué, / Le cul entre deux chaises, / Là-bas, ici, / C'est toujours le même qui va te croquer. (...) Je ne sais plus où mourir, où pourrir, effecé mon sourire, / Ici ou là-bas, c'est pareil: Ici aussi, le mal poursuit son oeuvre, là-bas, le diable veille.*
27- *Partir en Occident est devenu une obsession / Vivre au pays du clan reste ma seule motivation.*

Riferimenti bibliografici:

R. Bazenguissa, J. MacGaffey (1995), *Vivre et briller à Paris. Des jeunes Congolais et Zaïrois en marge de la légalité économique* in «Politique Africaine», n. 58
Bisso Na Bisso (1998), *Racines*, Issap Productions, Paris
M. Bitumba Tipo-Tipo (1995), *Migration Sud/Nord - Levier ou obstacle ? Les Zaïrois en Belgique*, Cahiers Africains/Afrika Studies/CEDAF - L'Harmattan, Bruxelles/Paris
A. Bouillon (1996), *Les "Amagongogo", Immigrants africains francophones en Afrique du Sud*, GDR 846 "Afrique Australe" CNRS, Programme de recherche sur les migrations, Institut Français d'Afrique du Sud, Département Sud de l'ORSTOM
P. De Vos (1975), *La décolonisation: les événements du Congo de 1959 à 1967*, A.B.C., Bruxelles
M. Kabamba (1995), *La dette coloniale*, Humanitas, Montréal
J.-L. Joubert (1988), *La poésie*, Armand Colin, Paris
J.P. Makouta-Mboukou (1993), *Littératures de l'exil des textes sacrés aux oeuvres profanes. Etude comparative*, L'Harmattan, Paris
J.B. Mpiana (1998), *"Tabu Fatu", Feux de l'amour*, Sonodisc, Paris
I. Ndaywel E Nziem (1997), *Histoire du Zaïre – De l'héritage ancien à l'âge contemporain*, Ed. Duculot, Louvain-la-Neuve
A. Ngoye (1993), *Kin-La joie, Kin-La folie*, L'Harmattan, Paris
P.N. Nkashama (1987), *Vie et moeurs d'un primitif en Essonne Quatre-vongt-onze*, L'Harmattan, Coll. Encres Noires, Paris
Idem (1992), *"La Chanson de la rupture dans la musique zaïroise moderne"*, in *Papier blanc, encre noire, Cent ans de culture francophone en Afrique centrale (Zaïre, Rwanda et Burundi)*, n. 2, Editions Labor, Bruxelles
Idem (1994), *Le Doyen Marri*, L'Harmattan, Paris
A.J. Nzau (1984), *Traite au Zaïre*, L'Harmattan, Coll. Polars Noirs, Paris
O. Sadako (1993), *"Réfugiés et demandeurs d'asiles : un défi lancé à la politique européenne d'immigration"*, in *Vers une politique européenne de l'immigration*, The Philip Morris Institute for Public Policy Research
I. Vangu Ngimbi (1997), *Les Zaïrois de France sont-ils des immigrés?*, in «Sociétés africaines et diasporas – L'immigration dans "tous" ses états», n. 4, L'Harmattan, Paris
S. Zappi (2000), *Les associations dénoncent le "blocage général" de la situations des sans-papiers*, in «Le Monde», 6 aprile

Tom Cheesman e Deniz Göktürk

immigrazionecultura

Titoli tedeschi, nomi turchi: una **volontà cosmopolita**

Gli scrittori di provenienza non tedesca, quelli che costituiscono secondo Kemal Kurt la "quinta letteratura", sono ormai diventati una rilevante presenza nella letteratura tedesca. La più grande "minoranza etnica" della Germania comprende oltre due milioni di turchi tedeschi. Come sono sentite e riconosciute le loro voci sul mercato tedesco e all'estero?

Nell'ambito della narrativa conosciuta negli Stati Uniti si parla a nome loro più di quello che essi dicano o scrivano di se stessi: Kemal Kayankaya, il cinico detective collocato a Francoforte in *Happy Birthday Türke/Happy Birthday Türk*,[1] e in altri romanzi, è creazione di Jakob Arjouni, nato e cresciuto in Germania e che non può in alcun modo essere considerato turco; non lo è Sten Nadolny, il cui *Selim oder die Gabe der Rede/Selim, or the Gift of Speech* (1990),[2] storia di un'amicizia turco tedesca intrecciata con una vicenda politica degli anni '60 nella Germania occidentale, è basato proprio su questo motivo: il narratore è uno "scrittore" tedesco mentre Selim è uno "speaker" che racconta genialmente i fatti.

Ma la diversità e la gamma di voci della narrativa di autori turco-tedeschi sfida ogni categorizzazione. I tempi della "Gastarbeiter Literatur" con la limitazione a un ristretto ambito di contenuti e di stili sono finiti del tutto o quasi. Nomi turchi appaiono nelle liste di bestseller tedeschi, come gli originali romanzi gialli di Akif Pirinççi che ci presentano un gatto nel ruolo di detective, il cui primo caso riguarda l'ingegneria eugenetica in *Felidae* (1989) o un uomo mutilato degli arti quale autore del delitto perfetto in *Der Rumpf/The Rump* (1992). Essi compaiono come vincitori dei più prestigiosi premi letterari: Zehra Çirak (Premio Hölderlin per la poesia nel 1994), o Emine Sevgi Özdamar (Premio Ingeborg Bachmann nel 1991 per il romanzo *Das Leben ist eine Karawanserei hat zwei Türen aus einer kam ich rein aus der anderen ging ich raus/Life is a Caravanserai has two doors through one I came through one I went*, pubblicato nel 1992, traduzione inglese della Middlesex University Press, 1999). Si tratta del racconto, tra romanzo e lirica, della propria infanzia negli anni '50. L'ibrido gioco con il doppio linguaggio e l'abile intreccio di storie pubbliche e private, ha suggerito un confronto, tra gli altri "nomadi postcoloniali", con l'opera di Gloria Anzaldua (*La Frontera/Borderlands*). Il seguito (*Die Brücke vom Goldenen Horn/Bridge of the Golden Horn*, 1998) racconta la vita da studente alla fine degli anni '60 del protagonista, collocato nelle due Germanie e in Turchia: un coinvolgente e irriverente racconto ricco di dettagli, un resoconto spesso disturbante di una generazione mobilitata a livello internazionale.

Aras Ören è stato un riconosciuto punto di forza della letteratura tedesca e in particolare a Berlino ovest fin dai primi anni '70 quando pubblicò i suoi poemi berlinesi. Un ciclo di romanzi da poco concluso, "Alla ricerca del tempo presente" che comprende *Eine verspätete Abrechnung/Belated Reckoning, Berlin Savignyplatz* (1995), *Unerwarteter Besuch/An Unexpected Visitor* (1997), *Granatapfelblüte/Pomgranate Blossom* (1998) e *Sehnsucht nach Hollywoood/Longing for Hollywood* (1999), traccia gli itinerari di individui di varie classi sociali cittadine durante gli anni della guerra fredda, intrecciando storie di gente del posto e di una serie di inaffidabili personaggi e soggetti immaginari, mediante uno sconcertante e sofisticato gioco tra memoria, storia, invenzione e identità multiple.

Güney Dal ricorre a un punto focale: Berlino. Il suo ultimo romanzo *Teestunden am Ring/Teatime at Ringside* (1998) immagina un allenatore di boxe incline alla filosofia che da Istanbul entra nel cosmopolita tessuto della città fra le due guerre. Sia Aras Ören che Güney Dal scrivono in turco ma la loro opera appartiene di diritto alla letteratura tedesca.

Tra gli autori più giovani, Zafer Senocak, si è costruito una forte reputazione per i suoi incisivi saggi sui rapporti culturali e politici tra Germania e Turchia, cristianesimo e islam, l'Europa e i suoi "altri" (una scelta in inglese è in corso di stampa presso la University of Nebraska Press). Senocak è anche dotato autore di lirica e narrativa. Nel suo più recente romanzo, *Gefahrliche Verwandtschaft/Dangerous Kinship* (1998), uno scrittore discendente da ebrei tedeschi e da turchi, di recente rientrato dall'America, mette a confronto il passato della sua famiglia e la tormentata identità politica della Germania dopo il 1989.

Il libro, che è parte di un ciclo con *Die Prärie/The Prairie* (1997) e con l'imminente *Der Erotomane/The Erotomaniac*, è una sobria ed elegante trattazione degli storici gravami e vuoti che impediscono un riconoscimento della realtà multiculturale fra tedeschi e quelli variamente definiti "altri", compresi coloro che sono o si sentono tedeschi.

Questa combinazione di minoranze turche ed ebraiche nella narrativa impegnata si riflette in un certo numero di opere recenti. In *Der Mond isst die Sterne auf/The Moon eats the Stars* di Dilek Zaptcioğlu i giovani turchi di Berlino superano il complesso nodo dell'identità e dell'appartenenza leggendo Heine. Nell'opera di Feridun Zaimoğlu l'olocausto è invocato senza mezzi termini da giovani scontenti, personaggi che conoscono il mondo della strada e che inveiscono con la straordinaria espressività di un composito vernacolo contro il razzismo tedesco e il suo esasperante *pendant*, il benpensante paternalismo.

Zaimoğlu è *l'enfant terrible* della letteratura contemporanea tedesca. È stato definito, tra gli altri anche da *Newsweek*, il Malcolm X di Germania e l'Irving Welsh di Kiel. I suoi personaggi sono basati su gente vera che vive ai margini della società. Non interagiscono ma rivelano la loro stonata autocoscienza in drammatici monologhi spesso brillanti, in colloqui rielaborati talvolta da fonti diverse e in molti casi di pura fantasia. Zaimoğlu ha, per così dire, creato una nuova letteratura, introducendo l'ibrido *slang* turco-tedesco e i ritmi del rap, che sono comuni a molti ragazzi. *Kanak Sprak* (*Spik Speak*, 1995) e *Kopffstoff/Headstuff* (1998) presentano narrazioni in prima persona di una ventina di ragazzi e ragazze di origine turca; questi testi alla Joyce richiedono un forte impegno del traduttore e soprattutto una buona conoscenza del dialetto e del vernacolo parlati nelle diverse aree linguistiche della Germania. Ma il romanzo *Abschaum/Scum* (1997)[3] usa una prosa più diretta, fatta di *slang*, per ritrarre la brutale esistenza di un drogato, malvagio da strapazzo, perdente su tutti i fronti, la disperazione delle periferie e un umorismo da forca, nel linguaggio globale del post-industrialismo. Un film basato sul libro uscirà tra breve con il titolo *Kanak Attack*, un titolo che ripete una serie di eventi mediatici introdotti in varie città tedesche da rapper e da altri ibridi cosmopoliti.

Osman Engin adotta la strategia di Zaimoğlu, cioè riabilitare l'epiteto razzista *Kanak*. Il suo satirico tour de force Der *Kanaken-Gandhi* (1998) gioca sulla mutazione delle identità etniche e ritrae un turco, *gastarbeiter* di vecchia data e ben sistemato, che improvvisamente riceve una comunicazione ufficiale in cui lo si considera un immigrato illegalmente stabilito e quindi passibile di espulsione. Nonostante i suoi

tentativi di dimostrare il contrario, da quel momento sarà considerato a tutti gli effetti un indiano. Il suo involontario travestimento è sottolineato da un bendaggio simile ad un turbante con il quale ha dovuto cingersi il capo dopo un'aggressione in tram.
Cabarettista passato al romanzo, Engin ci presenta il feroce resoconto dell'esistenza perpetuamente vittimizzata di un capofamiglia turco-tedesco, un viaggio picaresco alla Candide in una qualche città in Germania nell'arco di una settimana.
Selim Özdoğan si rivolge al grosso mercato librario degli adolescenti e dei ventenni con romanzi ambientati in una Germania contemporanea e in un'America di fantasia basata sui film: un giovane cerca il significato della vita, dell'amicizia, di un modo di rimanere fedele a se stesso in mezzo al deserto spirituale del consumismo. Il suo primo romanzo *on the road* di genere *western* era intitolato *Es ist so einsam im Sattel, seit das Pferd tot ist/It's so lonely in the saddle since the horse died* (1995), seguito poi da *Nirgendwo & Hormone/Nowhere & Hormone* (1996). Il protagonista di quest'ultimo è un cittadino di Colonia di origine turca, ma l'etnia gioca un ruolo minimo nei conflitti che egli affronta.
Renan Demirkan, una briosa attrice resa familiare dalla televisione e prototipo di una ben riuscita integrazione, è un altro modello di vita per le generazioni più giovani di turchi che si creano una propria collocazione in Germania. La sua narrativa autobiografica che propone il farsi una vita in Germania, *Schwarzer Tee mit drei Stück Zucker/Black tea with three pieces of sugar* (1991, con il ritratto dell'autrice in copertina), ha venduto bene sia in Germania che in Turchia, ed è un resoconto non drammatico di come si cresce in una famiglia di emigrati di classe media nelle piccole città tedesche, evitando la retorica dell'essere "prigionieri fra due culture". Il suo secondo libro *Die Frau mit Bart/The woman with a beard* (1994) abbandona il tema degli emigrati per raccontare la storia di due amiche che si incontrano in un'isola del nord e che discutono delle loro esistenze.
Kemal Kurt ha scritto il romanzo "conclusivo" della letteratura mondiale del XX secolo, *Ja, Sagt Molly/Yes, says Molly* (1998). I bibliotecari di Babele hanno deciso di eliminare tutta la narrativa del XX secolo eccetto un'opera: il protagonista della letteratura mondiale moderna deve così lottare per sopravvivere. Il libro è un geniale cocktail di stile oscillante tra Joyce ed Agatha Christie e una satira dell'industria di promozione della letteratura globale che finisce con il relegare ai margini molti scrittori creativi. È il generoso omaggio a un secolo di creatività, una seria riflessione sui molti orrori del secolo, per di più bizzarramente erotico (Gregor Samsa, post metamorfosi, porta Molly all'orgasmo) e semplicemente profondo circa la forza positiva che è l'amore.
L'elenco degli oltre 170 autori dei quali vengono presentate le creazioni, da Ivo Andric a Carl Zuckmayer, comprendono più nomi tedeschi e turchi di quanto il lettore medio di lingua inglese può conoscere: il lettore ideale di Kurt è più colto della maggior parte di noi. Ma il colore locale è colore globale, colto nell'ambiente stesso: il mondo in una città di sette (e molti più) ponti, da Galata a Frisco Bay e Sidney. Un trionfo della volontà cosmopolita per gli anni duemila.
Alla svolta del millennio è ora che editori e critici si allineino con gli scrittori nell'opporsi a nozioni di appartenenza territorialmente definite o a pregiudizi ghettizzanti come "letteratura delle minoranze". Lo spostarsi è al centro dei nostri canoni letterari nazionali che sono in realtà pieni di scrittori e di libri viaggianti. Scrittori di estrazione "migrante" appaiono in un orizzonte di letteratura mondiale per lettori globali di qualsiasi lingua. E sono scrittori ampiamente affermati quali scrittori nazionali, da Orhan Pamuk a Günter Grass.

Tom Cheesman è lecturer in Lingua e letteratura tedesca, University of Wales, Swansea, Regno Unito
Deniz Göktürk è lecturer in German and Film Studies, Università di Southampton, (Regno Unito) e Università della California, Berkeley, Stati Uniti

traduzione dall'inglese di Maria Cristina Pudioli

Note:

1- Trad. it. *Happy Birthday, Turco*, Marcos Y Marcos, Milano 1993. Dello stesso autore presso Marcos y Marcos sono stati pubblicati, *Carta straccia*, 1994 e *Troppa birra, detective*, 1995 (N.d.T).
2- Trad. it. *Selim ovvero il dono della parola*, Garzanti, Milano 1991 (N.d.T).
3- Trad. it. *Schiuma*, Einaudi, Torino 1999 (N.d.T).

Anna Vanzan

Meticciato di lusso: la **letteratura d'immigrazione** in lingua italiana

Accanto ai *vu'cumprà* africani, ai conciatori di pelle maghrebini, ai ristoratori cinesi e indiani (per parlare solo delle attività lecite o nominabili), il pubblico italiano comincia a scoprire un altro ambito in cui si muovono alcuni stranieri che vivono nel territorio italiano: quello letterario. Mentre in altri paesi europei il meticciato culturale è ormai di casa, l'Italia ha scoperto solo recentemente questo fenomeno, causa soprattutto il diverso sviluppo che l'immigrazione ha avuto da noi.

All'inizio, la cultura "extracomunitaria" prodotta nel nostro paese si è presentata tramite traduzioni di romanzi e poesie, non tanto dalle lingue d'origine, quanto da quelle dell'eredità coloniale, soprattutto dal francese usato dagli scrittori maghrebini; ma negli ultimi dieci anni si è fatta sentire l'esigenza, da parte degli immigrati, di scrivere in italiano, magari con la collaborazione di autori locali. Così si sono pubblicate le prime storie sulla difficoltà dell'essere immigrato e l'impossibilità dell'integrazione nella società italiana, e nel 1990 sono nati *Immigrato*, del tunisino Salah Metani, scritto con Mario Fortunato (Theoria) e *Io venditore di elefanti* del senegalese Pap Khouma (Garzanti).

Tuttavia il fenomeno è morto sul nascere, o meglio, è uscito dai circuiti delle grosse case editoriali, per continuare grazie all'impegno di piccoli editori, quali Data News, che ha pubblicato nel 1994 la testimonianza "post coloniale" della somala Shirin Fazel Ramzanali *Lontani da Mogadiscio*, o Lilith, per i cui tipi è uscito *Amanda, Olinda Azzurra e le altre* della brasiliana Cristina de Caldas Brito (1998).

A metà degli anni '90 si è affermato in questo campo l'editore Fara, a Sant'Arcangelo di Romagna, che insieme all'associazione Exs&tra organizza un premio letterario per immigrati. Molti racconti, e anche poesie, di scrittori stranieri provenienti dalle aree geografiche più disparate, sono stati così editi nelle miscellanee *Le voci dell'Arcobaleno* (1995), *Mosaico d'inchiostro* (1996), *Memorie in valigia* (1997), *Destini sospesi di volti in cammino* (1998), *Parole oltre i confini* (1999).

Pagine letterarie composte dagli immigrati sono ospitate anche dalla rivista romana *Caffè*, ma piccoli editori e riviste sono penalizzati dalla scarsa distribuzione di cui godono, e quindi alla diffusione di questa letteratura contribuiscono soprattutto associazioni che si occupano di multiculturalità, quali La Tenda di Milano, che ha organizzato numerosi cicli d'incontri sulla "Narrativa nascente", ovvero la narrativa in lingua italiana prodotta dagli immigrati.

Utile, inoltre, per conoscere alcune di queste pubblicazioni reperibili solo in piccole librerie *d'essai*, il data-base costruito da alcuni ricercatori facenti capo all'Università La Sapienza di Roma, e consultabile sul sito http://cisadu2.let.uniroma1.let/basili.

La crescita dell'interesse della pubblica opinione per le culture altre portate dall'immigrazione, e l'esempio di altri paesi europei hanno richiamato l'attenzione di qualche grande casa editrice sulla letteratura immigrata: le edizioni RAI-ERI hanno sponsorizzato una miscellanea di letteratura immigrata, *Ali e altre storie, letteratura e immigrazione* (1998); l'iracheno Younis Tawfik, da anni esponente di spicco della Scuola per traduttori dell'Università di Torino, ha pubblicato il romanzo *La straniera* per i tipi di Bompiani (1999); e recentemente (2000) il Saggiatore ha edito il romanzo *Fiamme in paradiso* dell'algerino Abdel Malek.
In attesa che l'editoria che può contare su una distribuzione capillare recepisca questo fenomeno in misura maggiore, sottolineiamo altre iniziative di piccoli editori quali la collana "Melting Pot" dell'editore AIEP di S. Marino, per i cui tipi sono uscite negli ultimi due anni storie come *La notte del yacarè* del paraguaiano Egidio Molinas Leiva, da anni esiliato politico nel nostro paese; *Griot Fuler* dei senegalesi L. Dadina e M. N'Diaye e una raccolta di storie i cui autori provengono da Senegal, Marocco ed Albania intitolata *Awa che visse due volte*, curata da Laura Gambi.
Vi è poi la proposta, completamente dedicata alla poesia, della società fiorentina Loggia dei Lanzi che ha lanciato una collana chiamata "Cittadini della Poesia", in cui hanno trovato spazio, finora, poeti d'origine balcanica, medio orientale (Iran e Iraq) e africana (Nigeria, Camerun, Eritrea).
Significative anche le presentazioni a questi volumetti: quella che apre il *Quaderno balcanico* II (Firenze, 2000), dedicato a poeti d'origine albanese, bosniaca e croata, è firmata da Predrag Matvejevic, letterato esule per eccellenza, in quanto figlio di un russo emigrato nella ex-Jugoslavia, paese che poi Matvejevic ha lasciato per trasferirsi in Italia. Matvejevic descrive due tipi di emigrati, coloro che rompono i legami con la cultura d'origine senza riuscire ad impadronirsi della nuova, e quelli che partono *"con un libro in valigia"* e conservano la propria identità con la quale fecondano il paese d'accoglienza, arricchendo al contempo la propria cultura nazionale: sono questi ultimi che «colorano [...] con sfumature proprie la lingua italiana, onorandone la ricettività e la bellezza».
Mia Lecomte, direttrice della collana, nella postfazione allegata ad ogni *Quaderno*, parla di "sdoppiamento" nell'interscambio delle letterature (di provenienza e d'adozione dello scrittore) che influisce anche sulla nostra poesia; mentre Bijan Zarmandili, che presenta un gruppo di giovani poeti iraniani residenti in Italia, è consapevole del pericolo che corre questa letteratura, ovvero quello di costituire un filone della «cultura del piagnisteo». Parafrasando il titolo del libro del poeta australiano Robert Hughes (*La cultura del piagnisteo* Adelphi, 1994), Zarmandili è consapevole quindi che il carico del tormento dell'esule rischia di confinare questa letteratura nel ghetto dell'autocommiserazione: del resto, gli autori sono necessariamente vincolati non solo dalle difficoltà d'inserimento nella nuova realtà, ma anche dalla nostalgia per la loro terra d'origine, seppure questa li abbia costretti all'immigrazione.
La nostalgia si traduce a volte nel desiderio di far conoscere anche a noi la loro terra e la loro cultura: ecco quindi che nella bella storia dell'informatico palestinese Muin Madih Masri *Il sole d'inverno* (Portofranco, L'Aquila 1999) l'affabulazione autobiografica è costantemente arricchita da annotazioni storico-antropologiche che ci aprono delle finestre sulla cultura palestinese.
Talvolta, si dà sfogo alle proprie difficoltà parlando di quelle d'altri immigrati, come ha fatto il tunisino Imed Mehadheb, autore de *"I sommersi"*, (in *Parole oltre i confini*) premiato all'edizione 2000 del premio "Exs&tra" (insieme al siriano Yousef Wakkas con il suo *"Marokkino"*) omaggio agli albanesi che finiscono annegati tentando di attraversare l'Adriatico per raggiungere le nostre coste. Il messaggio sottolinea la non importanza di essere maghrebino piuttosto che albanese, si è ad ogni modo stranieri ed è in questa nuova identità che sembrano quindi identificarsi gli immigrati, nella loro faticosa ricerca di acquisire comunque un'identità. Questo obiettivo sembra essere, in ultima analisi, il motivo principale per cui gli immigrati hanno preso la penna.
All'edizione 2000 della Fiera del Libro di Torino (dove peraltro, è bene ricordarlo, nonostante lo spazio lasciato, per ragioni diverse dalla nobiltà d'animo, dai grandi editori ai piccoli, molti di questi ultimi non hanno potuto comunque partecipare per i gravi costi imposti dall'apparato organizzativo della manifestazione), e dedicata proprio alla dimensione multietnica e multiculturale delle società occidentali, per cinque giorni ci si è interrogati sullo sforzo di conoscenza reciproca da attuarsi anche attraverso il ponte offerto dalla letteratura. Fra i molti incontri, due in particolare sono stati dedicati alla letteratura degli stranieri espressa in lingua italiana, con protagonista principale Younis Tawfik, e con due titoli significativi *"Identità e letteratura"* e *"Identità e solitudine"*: a significare che, in attesa di essere a pieno diritto cittadini del nuovo stato, gli scrittori stranieri reclamano almeno la cittadinanza poetica, che, per sua stessa definizione, non dovrebbe avere vincoli burocratici né tantomeno essere confinata in nuovi e vecchi ghetti.

Anna Vanzan è docente di Cultura islamica presso l'Università IULM, Milano-Feltre

Itala Vivan e Livia Apa

Con **Pepetela** e **Mia Couto**

L'incontro con lo scrittore angolano Pepetela e il mozambicano Mia Couto è avvenuto il 9 settembre 2000 durante il Festival Internazionale di Letteratura di Mantova

Qual è il vostro rapporto con il portoghese inteso anche come canone? Come si rapporta uno scrittore africano con "il mondo scritto in portoghese"?

P: Credo che non si possa generalizzare. Le esperienze sono sempre individuali e dipendono, anche, dalle singole realtà nazionali. Nel caso degli angolani, credo che ci sia una forte influenza del canone portoghese, della letteratura portoghese che la mia generazione ha studiato a scuola, solo successivamente si è avuta un'influenza brasiliana e penso che solo dopo, a causa di tale influenza, abbiamo cominciato a cercare il nostro canone - se vogliamo proprio definirlo così - sono cominciate le influenze delle lingue locali e del modo di parlare della popolazione proletarizzata delle città. Tutti gli scrittori, anche se in misura diversa, si sono posti questo problema: scriviamo in un portoghese standard, ma con interferenze di modi di dire, costruzioni che sono delle lingue africane. Chiaro è che all'interno di questo panorama ognuno è andato e va alla ricerca della propria strada.

MC: Anch'io ci tengo a fare una distinzione fra quello che può essere il mio percorso personale e il percorso scelto dagli altri scrittori mozambicani. Il Mozambico vive una situazione molto più complicata di quella dell'Angola, perché solo il 3% della popolazione ha il portoghese come lingua madre; anche questo 3% vive nel suo quotidiano l'influenza delle lingue locali. Esiste una grande interferenza tra la "struttura" della lingua portoghese e la "struttura" della cultura e della lingua degli altri popoli che vivono in Mozambico. Questo fa si che ci siano delle innovazioni, delle varianti. Non so dove ci porterà tutto questo, forse sarà un po' come succede in Angola, ma anche in Brasile dove la lingua vive di molte influenze che provengono dalle lingue africane, dalla lingua degli schiavi. Mentre cerchiamo la nostra norma, continuiamo ad adottare quella portoghese. Io, dal canto mio, ho un rapporto di familiarità con il portoghese visto che è la mia lingua materna, ma allo stesso tempo di estraneità perché devo rivisitarla, come fosse una casa, e quando esco è difficile, perché non sono più un abitante, non ho più diritti e in questo rapporto ambivalente cerco di trarre qualcosa che può essermi utile dal punto di vista letterario. Ovviamente si tratta di un percorso che ha la sua storia, che vive dell'influenza di vari scrittori. Io vengo dalla poesia e la poesia ti permette una maggiore trasgressione, io cerco di trarre frutto di questa mia situazione di ambivalenza.

A questo proposito viene spontanea un'altra domanda. Come funzionano i generi letterari per gli scrittori africani?

P: Nel caso della narrativa è chiaro che noi ci rifacciamo alla tradizione del romanzo. Quello che noi cerchiamo di fare è avvicinare i generi letterari importati dall'Europa alla maniera tradizionale del racconto africano. A volte anche a livello

del linguaggio, attingendo dai contastorie africani, ricorrendo, ad esempio, al teatro o alla partecipazione del pubblico. È chiaro che non è facile né automatico, ma qualcosa rimane, nel dialogo, per esempio. Qualche anno fa questo era un grande tema di discussione in Africa, ora meno, mi sembra, sì, se ne discute meno.
MC: Ieri un giornalista mi chiedeva se esiste letteratura poliziesca in Mozambico, e io mi sono reso conto che non esiste...
P: In Angola c'è un caso, quello di David de Melo che una decina d'anni fa ha scritto qualcosa del genere, ma era più che altro un testo per ragazzi. È l'unico caso che conosco.
MC: Forse perché da noi non esiste l'eroe tipico, il detective, la polizia per noi è una istituzione recente, chi scopre i crimini non sono i poliziotti
P: Io sto scrivendo un romanzo poliziesco, ma nel mio caso il detective è un personaggio burlesco che fa solo sciocchezze, cerca una cosa e ne trova un'altra, e questo già appartiene di più alla nostra cultura.

Mia, tu hai scritto Cronicando*, un libro che è una specie di nuovo genere, la cronaca appunto, praticata da molti scrittori di lingua portoghese; credi che si possa parlare di un genere letterario a sé, e quali sono le sue caratteristiche?*
Probabilmente io in quel caso ho fatto una cosa un po' opportunistica, perché mi avevano affidato una rubrica di cronaca e non avevo ben chiaro cosa dovessi scrivere. In fondo quelle cronache erano piccoli racconti. Tradizionalmente la cronaca è una specie di piccola relazione di un fatto, di un viaggio, un appunto, e solo dopo viene a legarsi a un'idea di viaggio dentro le esperienze di vita quotidiana. Io, nel caso di *Cronicando*, raccontavo piccoli flash; era un modo di cercare un cammino affinché la cultura tradizionale entrasse nella cronaca, cercando di rompere le barriere del giornalismo classico, un po' come si fa da noi, annunciamo una novità raccontando una storia. Raccontare una storia poteva quindi essere un modo di fare giornalismo e critica sociale attraverso piccole storie, un fatto, questo, molto forte nel mondo dell'oralità che è dominante nel mio paese. È molto comune che qualcuno, facendo, ad esempio, un discorso politico o addirittura scientifico per dar forza al suo discorso ricorra ad una storia.

Pepetela, ieri hai parlato dell'importanza della memoria, che ha a che vedere con il rapporto con la storia e con la tradizione, come entra tutto questo nella tua scrittura, ma anche nella sua esperienza di vita e in quella degli scrittori del tuo paese?
In Angola comincia ad esserci una tradizione in questo senso anche perché la nostra storia ha molti elementi letterari; anche quella fatta dai cronisti del regno, dai missionari. Ci sono molti elementi che non coincidono e che permettono agli scrittori di scrivere più facilmente su quello che è successo, anche per far conoscere alcuni aspetti del nostro immaginario collettivo, della nostra storia nazionale. Per questo io uso molto sia le fonti storiche, sia la parte tradizionale del mito che in certi casi concreti arrivano a sovrapporsi. Penso alla storia di *Lueji*, l'unica storia apparentemente verosimile è quella del mito, perché la storia ufficiale, quella scritta dai portoghesi, comincia con un errore monumentale, uno scarto di quasi 1400 anni. Questo vuol dire che i fatti storici sono aggiustati, abbelliti a seconda del gruppo che li racconta, a seconda dell'ideologia, e dopo due o tre secoli c'è una parte vera e una parte mitica. Del mito di Lueji, per esempio, ho trovato sei versioni diverse, ma Lueji è comunque un mito fondatore di ognuna di quelle identità. Io, nel mio romanzo, mi sono rifatto a pezzi delle diverse tradizioni, ma ho costruito in fondo una settima versione, certo, guardando alla questione dell'identità nazionale. È per questo che vari scrittori percorrono lo stesso cammino, perché un popolo che non ha storia ha bisogno che qualcuno la racconti, e questo ci dà la forza di reagire anche alle nuove sfide.

Tu operi lo stesso tipo di scelta anche con la storia recente del suo paese, mi riferisco a A Geração da Utopia*?*
P: In questo libro, per certi aspetti, c'è una forte vicinanza tra finzione letteraria e realtà ma ha a che vedere anche con la mia esperienza diretta, al punto che qualcuno può riconoscersi in certi aspetti dei personaggi del libro; credo che sia normale "usare" certi elementi della propria esperienza personale. Io credo che sia importante questa ricostruzione del passato e penso che tutti i popoli che cercano la propria identità, la propria affermazione nazionale, non possano prescindere da un rapporto con la ricostruzione del loro passato. Penso anche all'Italia o al Brasile e al Portogallo. È una costruzione che va esattamente nella linea della costruzione dei miti.
MC: Io vorrei esporre un punto di vista un po' diverso da quello di Pepetela. Forse il compito dello scrittore non è "consegnare" una verità, ah, forse in realtà la penso proprio come te Pepetela, voglio dire che quello che mi piace è dire, "guarda qui c'è un'altra bugia, che inganna quelle che sono costituite come altre verità". Non bisogna dimenticare infatti che la maggior parte di quelle costruzioni sui nostri paesi sono europee, noi dobbiamo creare uno specchio dove guardarci e dire, "questi siamo noi", o meglio creare forse qualcosa di simile agli occhi di una mosca, con tanti specchi capaci di produrre una immagine di cosa è l'Africa, perché quello che è drammatico è che l'immagine dell'Africa e dell'essere africano è stata costruita fuori. La letteratura può avere questo ruolo.

Come vi rapportate, essendo africani, con gli altri scrittori in un contesto come quello di questo festival?
MC: Non so, io in queste occasioni non mi sento troppo al mio posto, noi, poi, viviamo una doppia condanna quella di essere non solo scrittori africani, ma africani di lingua portoghese. Ci rendiamo conto che essere scrittori non è una cosa unica, ma piuttosto un qualcosa di plurale e il modo come gli scrittori si vedono, intendo dire come costruttori di coscienze e di storia - è molto diverso da quello che succede con gli scrittori africani e ancor più con i mozambicani. Ho la percezione nitida che non siamo indispensabili e che il fatto che scriviamo o meno ha un importanza relativa, al punto che prima nel mio paese si controllava tutto quello che gli scrittori scrivevano, ora siamo in una situazione di libertà totale in cui possiamo dire e fare quello che vogliamo, tanto non succede niente e non cambia niente. È quasi triste avere tanta libertà!
P: Anch'io mi sento un po' strano in queste situazioni. Credo dipenda dal fatto che, di solito, abbiamo poco contatto con altri scrittori e va detto anche che questi incontri sono sempre un po' delle fiere della vanità. È così, indipendentemente dalla volontà degli scrittori. Da molto tempo non vado a riunioni di scrittori africani, prima facevo parte dell'União dos

Escritores Africanos e uno degli ultimi incontri è stato proprio a Roma, organizzato da Maria Pia Fanfani. In queste occasioni dobbiamo star sempre a giustificare dinanzi agli altri africani il nostro diritto di essere scrittori, e, come se non bastasse bianchi. Per gli scrittori che scrivono in inglese l'Africa è solo quella che scrive in inglese, lo stesso per i francesi, poi veniamo noi, una specie di Africa senza nome. Qualcosa di simile succede forse con il Sudafrica perché è un paese dove si parla inglese ma è molto diverso dal resto dei paesi anglofoni.

Una specie di margine nel margine... Noto che agli scrittori africani vengono fatte sempre domande diverse, come se si richiedesse una spiegazione costante del proprio sé identitario, politico e specifico; voi come la vivete questa specie di aspettativa del pubblico?
P: Io la sento molto. C'è uno scrittore angolano, Manuel Rui Monteiro, che partecipa a questi incontri sempre vestito in modo esotico, ma in un modo che non ha niente a che vedere con l'Angola, è come se dicesse "volete l'esotico, eccomi qua!" dice delle cose provocatorie, io non ho il suo stesso coraggio purtroppo!

E tu, Mia, che sei addirittura biondo e con gli occhi azzurri, come la risolvi questa questione?
MC: Io devo spiegare sempre molte cose, noi siamo africani, ma io potrei essere, dato il mio nome anche una donna, e nell'immaginario di molti, negra, e anche Pepetela, anzi il suo nome è anche più esotico! La gente si aspetta dalla nostra scrittura un' eterna testimonianza di autenticità africana, non chiede però a Saramago se lui è un vero rappresentante della "tribù alentejana". Noi viviamo una specie di obbligo etnografico, come se dovessimo presentare sempre vari passaporti per dimostrare che riflettiamo in modo genuino l'Africa autentica. Forse la nostra unica funzione in questi incontri consiste nell'introdurre un certo cambiamento proprio in questo modo di pensare.

Tutto questo ha a che vedere con la questione della tradizione/modernità in Africa....
P: Io penso che la tradizione sia un insieme di sintesi che si susseguono, questa dicotomia è, secondo me, un po' artificiale. Per esempio in Angola si considera cucina tradizionale un piatto di *fungi* di manioca, solo che questa tradizione ha solo 400 anni perché sono stati i portoghesi a portare la manioca in Africa. È vero che la struttura dei piatti è la stessa, prima era polenta di miglio oggi di manioca, potremmo dire che si tratta di una tradizione rinnovata, come i panni con cui si vestono le nostre donne che sono stati portati dai portoghesi dall'India, una variante del *sari*, quindi. Credo che la questione sia modernizzare la tradizione e cercare nella tradizione quello che è vero e in questa struttura, in questa griglia si può integrare il missile, il computer e tutta la tecnologia!
MC: Ma va spiegato che anche la tradizione è il risultato di mescolanze e di integrazioni successive; i mozambicani e gli angolani devono riconoscersi e avere coscienza di essere il risultato di questa continua mescolanza, contatto, assimilazione, ibridismo, fatto che non va contro la "purezza", contro "l'identità pura" e poi sono sempre gli altri a chiederci di essere puri...

Che state scrivendo in questo momento?
P: Io sto scrivendo, come dicevo prima, un romanzo poliziesco e poi ho appena finito di scrivere una breve serie per la televisione in quattro episodi sui nuovi ricchi a Luanda.
M: Adesso sto lavorando con un gruppo di teatro, i Mutumbela Gogo, ad uno spettacolo sulle inondazioni che hanno devastato quest'anno il mio paese. Poi ho un'idea di scrivere qualcosa su Ngungunhane, visto come un pover'uomo e non come l'eroe "costruito" dai portoghesi che ne inventarono la grandiosità: una menzogna che abbiamo ereditato come uno dei grandi miti fondatori della nostra nazione. È il lato ironico che mi affascina, quella parte che non ha niente a che vedere con quel personaggio grandioso che hanno creato i portoghesi.

E nei vostri paesi, cosa si sta scrivendo, in che direzione stanno andando le vostre letterature?
P: In Angola la questione della letteratura è stata sempre legata alla possibilità di pubblicare, all'editoria in generale. Ora la situazione è un po' migliorata perché ci sono nuove editrici e così alcuni nuovi scrittori cominciano a trovare spazio. Emergono le donne, soprattutto, specialmente nella poesia - del resto in Angola tutto comincia sempre dalla poesia - ma anche nella letteratura infantile, qualcuna scrive anche prosa, o testi per la televisione. Scrittori meno recenti hanno ripreso a scrivere dopo molti anni, si guarda molto al passato - penso ad Arnaldo Santos o a Boaventura Cardoso - altri continuano ad ispirarsi alla realtà quotidiana come Manuel Rui Monteiro, e poi ci sono i giovani, sì, nei concorsi letterari ci sono molti giovani, ma pochi scrivono per il teatro, a differenza del Mozambico, noi preferiamo la televisione, forse perché da noi il teatro è ancora una forma molto spontanea.
MC: Il Mozambico ha avuto sempre una situazione più povera dell'Angola da un punto di vista letterario, il che si spiega forse con il fatto che la letteratura è un fenomeno urbano, penso che noi siamo così pochi che diventa difficile persino parlare di una letteratura mozambicana. La letteratura non è solo un gruppo di persone che scrivono, ma tutto l'edificio che sta intorno. Non voglio svalutare quello che esiste, va detto però che il momento non è dei più felici, molti talenti non scrivono da tempo - penso a Ungulani Ba Ka Khosa - altri continuano a pubblicare, come Suleiman Cassamo, Paulina Chinziane o Eduardo White, quest'ultimo nella poesia. Per esempio Craveirinha, che è stato sempre il grande maestro, non ha un grande interesse a pubblicare, sono gli altri che gli chiedono le cose che tiene nel cassetto. Credo che questo sia causato anche dalla guerra e che quello che poteva essere un fattore dinamizzante, la scuola, che, in quegli anni, non ha potuto svolgere la sua funzione.

Non credi ci possa essere anche una certa difficoltà a parlare del Mozambico del dopoguerra?
MC: Credo anzi che dovrebbe essere più facile. La grande letteratura non nasce mai dai periodi di normalità. Mi pare piuttosto che si creda che scrivere non sia un lavoro e allora si investe poco nella scrittura e solo episodicamente.

I vostri lettori si aspettano qualcosa di specifico da voi, in cui voi vi riconoscete? Forse oggi c'è una nuova richiesta di risposte?
P: Ci si aspetta sempre che gli scrittori prendano posizione, è una pressione molto forte che ci obbliga, in qualche modo, a uscire dal corso naturale di noi stessi. La partecipazione alla

vita della nostra società è ancora molto forte. Per esempio recentemente c'è stato un congresso sulla pace in Angola, organizzato dalla Chiesa cattolica, e tutti mi chiedevano per strada come mai non c'ero anch'io...
MC: Nelle nostre società lo scrittore è visto in qualche modo ancora come un sacerdote perché chi racconta storie, tradizionalmente, ha un rapporto speciale con gli spiriti. A me succede che la gente mi chieda cose incredibili, poco tempo fa mi hanno chiesto di scrivere una storia su di un' asina che era servita a costruire una casa in collina e che era incinta. Il suo padrone voleva mettere sulla porta di casa un bel testo che servisse come una benedizione: noi scrittori serviamo anche a questo...

Il mondo cattolico ha un ruolo molto importante, oggi, anche a livello mediatico. Che riflesso ha questo tipo di proselitismo in paesi dove la colonizzazione è stata fatta da un paese cattolico come il Portogallo?
MC: Io credo che nel mio paese la gente abbia inglobato certi valori cattolici iscrivendoli nelle sue tradizioni...
P: In Angola fino all'indipendenza la chiesa cattolica era la chiesa del potere coloniale. Va ricordato che i principali leaders dei movimenti di liberazione erano protestanti. Dopo l'indipendenza la Chiesa si trovava in una posizione di debolezza e così "promosse" molto velocemente nella carriera ecclesiastica una serie di giovani sacerdoti negri o che avevano assunto posizioni nazionaliste e questo ha fatto cambiare le cose. Oggi tutti i dirigenti politici, anche quelli di formazione protestante, assistono al culto cattolico. Credo che oggi la Chiesa cattolica abbia più seguaci che durante il colonialismo. Chiaro che ciò ha a che vedere anche con il fatto che il papa è molto mediatico, ma non solo. Siamo tutti cattolici, ma all'entrata di casa c'è sempre "qualcosa" che ci protegge da altre forze...

Si parlava delle nuove case editrici, qual è il ruolo del Portogallo adesso nelle dinamiche editoriali dei vostri paesi?
P: L'Italia non vive questo tipo di problema. Per noi sarebbe molto importante che i libri di lingua portoghese circolassero facilmente in tutti i paesi dove si parla questa lingua, ma questo non succede neanche tra il Portogallo e il Brasile. Esiste un organismo che potrebbe servire a questo scopo, la CPLP, la Comunidade dos Países de Língua Portuguesa, ma anche in questo caso, come nel caso del termine "lusofonia" a mio parere il nome dovrebbe essere rivisto perché in una comunità tutti dovrebbero poter entrare e uscire dalla casa dell'altro senza problemi, né visti. Si potrebbe risolvere tutto questo abolendo le barriere doganali per la circolazione di libri, magari attraverso un sistema di coedizioni. Negli ultimi tempi, alcune case editrici portoghesi si stanno associando a case editrici angolane o mozambicane e in futuro ci auguriamo che possa accadere lo stesso anche per il Brasile. Oggi un mozambicano legge un angolano passando per Lisbona, è più facile, come del resto succede anche nel mondo di lingua francese.
MC: La strada imprenditoriale per ora funziona abbastanza, in attesa di quella istituzionale. Il mio ultimo libro è stato pubblicato da una casa editrice angolana, attraverso un editore portoghese che ha un accordo di coedizione con l'Angola e il Mozambico.
P: Il prossimo libro di Saramago sarà presto pubblicato contemporaneamente in Angola, Mozambico e Portogallo. Il Brasile è ancora lontano, purtroppo, è molto nordamericano...

Negli anni passati anche in Italia c'è stata una certa forma di cooperazione culturale, forse dettata anche da una diversa cultura della solidarietà fra i popoli. Cosa pensate di questo tipo di cooperazione che non si limita soltanto a distribuire cibo o ad inviare tecnici nei vostri paesi: la sentireste come un' ingerenza?
MC: No, noi vogliamo proprio essere invasi in questo senso, ci va bene!

Qual è oggi il ruolo del Sudafrica nella politica dei vostri paesi?
P: Con l'Angola ufficialmente va tutto bene, ma ci sono invece zone d'ombra. Mi sembra che ci siano due poli: il Sudafrica, appunto, e dall'altra parte l'Angola e il Congo e che quindi si stia creando una certa rivalità. In Sudafrica, si dice, non c'è più l'apartheid, ma non si è ancora cambiata però la politica delle alleanze e quindi l'Angola è ancora vista come un nemico. È forte ma in parte è così.
MC: Noi sappiamo di essere una periferia dell'economia sudafricana, il che ha due aspetti: l'esser dipendenti, ma anche usufruire degli investimenti sudafricani. Noi, se vogliamo essere un paese autonomo, dobbiamo trovare un equilibrio tra settore formale e settore informale. Il sud del Mozambico è molto simile al Sudafrica e molti nostri uomini ci hanno lavorato assorbendo molto della cultura di quel paese. È chiaro che non si registra alcun ritorno del ruolo che il Mozambico ha avuto nella fine di un certo tipo di regime sudafricano, né per l'Angola né per il Mozambico è facile dimenticare il ruolo che ha avuto il Sudafrica nella loro politica interna.

Itala Vivan è docente di Lingua, cultura e istituzioni dei paesi di lingua inglese presso l'Università di Milano
Livia Apa è docente a contratto di Letterature africane di espressione portoghese, presso l'Istituto Universitario Orientale di Napoli

Livia Apa

L'estrema forma della vita. Intervista a **Pedro Rosa Mendes**

Pedro, vuoi presentarti al pubblico italiano?
Sono una persona senza biografia nel senso in cui sento di non avere una biografia significativa, come un *homeless* che non ha una casa. Ho 32 anni, sono nato nel centro del Portogallo. Per un certo periodo ho creduto di voler fare l'avvocato, così mi sono iscritto alla Facoltà di Giurisprudenza di Coimbra, ma ho avuto un pessimo impatto con il tipo di insegnamento e di atmosfera che si respirava in quella università, che è una delle più antiche d'Europa nel senso anche della concezione gerarchica e piramidale dei rapporti gestiti tra le varie componenti esistenti al suo interno. Questo "rigetto" mi ha così spinto a guardarmi intorno e a incuriosirmi per altre cose. Ho cominciato ad annusare il mondo dei giornali e quello della musica e così in un anno sono passato da una falsa "vocazione giuridica" ad una reale passione per il mondo del giornalismo che fino a quel momento non mi era mai interessato.

Che tipo di giornalismo hai cominciato a praticare?
Ben presto ho cominciato a capire che quello che mi piaceva fare era fare il cronista di guerra. Queste esperienze, paradossalmente, mi aiutavano a capire la vita. Voglio dire con questo, fatto salvo, un certo registro specifico, che le storie che attraversano la vita delle persone che vivono l'esperienza della guerra sono sempre le stesse. Penso alla mia esperienza a Belgrado, dove ho capito che sono proprio le storie individuali che permettono di capire il tutto della guerra. Da giornalista ho sempre cercato di ritrarre questo e forse anche nel mio libro ho continuato a fare la stessa cosa.

Arriviamo dunque al tuo libro, Baía dos Tigres, *un vero best-seller in Portogallo, uno strano libro di viaggio, secondo me, in cui non c'è alcun paesaggio, alcuna descrizione se non quelle degli incontri con le persone, come se lo spazio fosse quello delle storie di ognuno...*
Si, è proprio così. Il libro nasce da un'occasione specifica e cioè una borsa di creazione letteraria offertami dal Centro Nacional de Cultura. Il mio progetto consisteva nel ripetere un secolo dopo il viaggio di Ivens e Capello raccontato in *De Angola à Contracosta*, toccando Mozambico e Angola attraversando il continente via terra. Oggi questo vuol dire attraversare appunto il dramma della guerra civile attraverso cammini ormai cancellati dal tempo. Chiaro che la mia intenzione era molto diversa da quella dei due viaggiatori del secolo passato, che avevano descritto soprattutto le terre attraversate come uno spazio in cui gli uomini che lo abitavano e le loro storie erano dei meri figuranti. Io ho invertito, come dicevi tu, la prospettiva. La mia idea guida era osservare la convivenza degli uomini con la disumanizzazione e la guerra. Mi interessava questo tipo di intensità intesa come

stadio originario dei sentimenti. È evidente che non ho alcuna visione romantica della guerra, trovo la logica del comando ridicola, e per dirla tutta, trovo anche molto paradossale il ruolo di quelli che io chiamo i professionisti della tragedia, quelli che convivono perennemente con la morte mentre essa stessa muore, accade. Una specie d'abbrutimento del rischio. Io credo che il vero rischio sia proprio chiedere a qualcuno di ritornare da questi contesti meno persona. Io conoscevo l'Angola come giornalista del quotidiano *O Público*, ma questo viaggio è stato diverso. La sensazione era che c'erano gli stessi ingredienti di sempre ma somministrati in un modo completamente diverso. Il caso angolano è secondo me a sè stante perché gli ingredienti di tanti altri conflitti, il sottosviluppo, l'arretratezza, la stessa guerra, la corruzione si esasperano nella mala fede con cui il conflitto viene gestito da ogni parte. Quando ho pensato al libro avevo già avuto l'intuizione dell'originalità del caso angolano perché credo che lì si stia inventando, tragicamente, una nuova modalità della condizione umana.

In che senso, Pedro?
Quando penso all'Angola penso ad una capsula dove non entra nessuno. Capsula intesa anche come mappa delle cose che dall'inizio della guerra non esistono più. C'è una specie di leggenda cartografica. Io ho voluto forzare proprio questo vuoto cartografico, entrare dove dal '96-'97 nessuno è più entrato. Volevo capire in che tipo di vuoto stava la persona, volevo forare la capsula, ma non immaginavo fosse così profonda. È una specie di arcipelago immenso ma interiore in cui cresce forte la capacità di invenzione. La stessa terra si è svuotata non esiste più neanche come spazio di sogno è una specie di generazione sospesa in aria. Credo che scrittori come Ruy Duarte de Cravalho stiano attualmente cercando di definire cosa sia diventato oggi quello spazio fisico, cioè la geografia attuale del paese.
Ho incontrato nel mio viaggio persone di grande dignità, forse perché ho una grande difficoltà a rapportarmi a entità collettive che non rappresentano nessuno e credo che nel paese ci siano realtà, espressioni della società civile che verranno, nel tempo, ad avere un potere sovversivo molto forte. In Angola è molto facile avvertire la confusione tra cosa è lo stato e gli scenari della criminalità internazionale. Non si riesce a distinguere il potere, la repressione gli alleati politici, la mafia, l'unico esempio simile che mi viene in mente sono i Balcani.

Torniamo alle persone...
Tutto questo fa sì che diventa complicatissimo costruire l'edificio della tua normalità in quanto persona. Quando sono stato a Cuito ho pensato «ecco la vita oltre la morte». Esistono altri modi di vivere dopo la vita, l'Angola per me è proprio questo. Persino la mia esperienza in Rwanda non è stata così sconvolgente come quella in Angola, lì impari che sopravvivere è più duro che morire. I mutilati, ad esempio, sono una nuova rappresentazione del corpo. Tornando alla capsula in tutta quella disumanizzazione totale, quello che ti sconvolge è che persone solo biologicamente vive sono ancora in grado di creare forme nuove di stare, di convivere. Penso alla loro incredibile creatività nel linguaggio dove il linguaggio è tabula rasa perché non c'è scuola, non ci sono affetti, non ci sono rapporti di trasmissione, ma soprattutto a una capacità straordinaria di reinventare i rapporti affettivi: sei padre, madre, figlio reinventando continuamente il tuo ruolo nel senso che a seconda di dove sei, di dove la guerra ti porta sei madre o figlio o marito delle persone che incontri sul tuo cammino. L'orrore della guerra sta nel fatto che magari la tua vera madre, sta a dieci chilometri da dove ti trovi e non lo saprai mai.

E il Mozambico, nel tuo percorso?
Sapore dolce, orientale, di cose conosciute. E mi è servito a capire anche il mistero della lingua, capire che la mia patria oggi sono anche gli altri portoghesi parlati nel mondo. Come una specie di filigrana che ci identifica e che ci fa incrociare fino a essere e trovare noi stessi, la nostra lingua che solo così puoi creare fino alla fine. È come il mio rapporto con l'Angola. Non è una questione di quanto tempo passi in un posto ma di quello che ci vivi, la questione è costruire un luogo intimo da dentro verso fuori che poi costruisci con la parola. Per me l'Angola è un nome che indica uno spazio emotivo preciso, in questo senso io reclamo la mia angolanità. Sono nato portoghese ma fino alla fine della vita sarò tante altre cose ancora. La nazionalità è oggi una questione di territori intimi, ma puoi espanderti in altri territori per conoscenza, mai per conquista.

Pedro Rosa Mendes
Baía dos Tigres
Publicações Dom Quixote, Lisbona 1999, pp. 408

Baía dos Tigres sta per uscire in Italia per l'editrice Einaudi. Esiste anche un sito web http//www.baiadostigres.com che è un interessante viaggio nelle esperienze che hanno dato origine alle storie del libro.

Itala Vivan

Un nuovo autore, un **nuovo romanzo dall'Africa**

Moses Isegawa
Cronache africane
(traduzione italiana di Franco Paris),
Frassinelli, Milano 2000, pp. 618

In Africa ci sono pochi editori, e chi voglia pubblicare dei libri, soprattutto se di narrativa o poesia, deve uscire dal continente e cercare fortuna in Europa o meglio ancora in America. Gli editori africani ormai si limitano per lo più al settore scolastico o comunque dell'istruzione superiore; la letteratura che essi fanno circolare ben di rado esce nel mondo del mercato ricco. Così un autore sconosciuto deve emigrare, e farsi strada nell'universo più ricco, se vuole diventare qualcuno. Questo è quanto sembra sia accaduto a un ennesimo autore africano alle prime armi, che esce ora alla ribalta con un nuovo romanzo. Ma chi conosce almeno un po' i labirinti editoriali e la natura dell'etica del mercato che ad essi sottende, si chiede immancabilmente se questo "nuovo autore" non possa magari essere un prodotto confezionato da quella stessa editoria, per invadere anche le più lontane e nascoste nicchie di mercato sinora riservate a prodotti genuini.

È stato appena pubblicato in italiano dall'editore Frassinelli di Milano il romanzo *Cronache africane* dell'ugandese Moses Isegawa, originariamente comparso in Olanda nel 1998 con il titolo *Abessijnse kronieken* (Cronache abissine) e poi tradotto o in corso di traduzione in Gran Bretagna da Picador Macmillan, in Germania da Karl Blessing Verlag, in Francia da Albin Michel, e anche, da vari editori, in Finlandia, Danimarca, Norvegia, Portogallo, Polonia, Spagna e mondo di lingua spagnola, Svezia.

Sembra che il romanzo sia stato salutato dai media come una pietra miliare delle letterature d'Africa, e viene comunque reclamizzato quale nuovo capolavoro a livello mondiale; mentre l'autore, un ugandese che ha studiato in seminario per dieci anni per diventare prete cattolico, e poi è venuto in Europa, dove ha preso la cittadinanza olandese, è sconosciuto nell'ambiente letterario e con questa sua prima uscita desta quindi viva curiosità.

Cronache africane è un corposo romanzo-fiume narrato in prima persona, come un'autobiografia organizzata a formare un *Bildungsroman*, da un protagonista rocambolesco ed elusivo che in un linguaggio grottesco e violento – che nella versione italiana si compiace di toni crudi e di scelte finalizzate a effetti di rozzezza - percorre la propria storia individuale e ricuce brandelli di vicende e di luoghi. Un'infanzia scombinata e cattiva, ambientata nel villaggio ugandese, si salda con un'adolescenza costretta nelle maglie della sgradevole disciplina d'uno squallido seminario cattolico e quindi con una sequela di esperienze picaresche che attraversano l'Uganda sfregiata prima dagli orrori della dittatura di Idi Amin, poi dalle atrocità della guerra e della rivoluzione. La parabola africana si protrae con inquadrature dalle tinte fosche e violente anche in Europa, ad Amsterdam, dove approda l'ancor giovane eroe trasformato in emigrante

extracomunitario.
Se per certi versi il romanzo rivela l'insegnamento di grandi classici africani quali *The Beautyful Ones Are Not Yet Born* di Ayi Kwei Armah, *Ake. Gli anni dell'infanzia* e *Stagione di anomia* di Wole Soyinka, e anche *La via della fame* di Ben Okri, soprattutto per il taglio sarcastico e il visionarismo orrifico e allucinato, le ossessioni coprofiliache e l'insistenza sulla deformazione grottesca, per altri esso lascia perplesso il lettore che avverte, nel clamore della sarabanda, l'assenza di una capacità di sguardo complessivo che possa ricomporre le mille membra troncate e recise, gli arti sparsi e sanguinanti, il ghigno e il lazzo perenni, in un discorso più ampio e compassionevole.
Nel seguire l'itinerario schizoide del protagonista è sembrato spesso di veder scorrere sotto i nostri occhi le sequenze cinematografiche e fotografiche di tanti documentari sull'Africa che regalano quotidianamente immagini di orrori, corpi sanguinolenti e mutilati, ventri gonfi di fame e ridde di kalasnikov e AK47 che sparano all'impazzata, in una corsa insensata e senza fine.
Moses Isegawa usa un linguaggio gonfio e sovraccarico, a volte turgido e truculento, altre volte freddo e sardonico, quasi da *pulp fiction* americana. E in effetti l'influenza di un certo tipo di narrativa d'oltreoceano appare evidente in questo romanzo in cui si intrecciano elementi vari e compositi, tanto da farlo sembrare quasi un prodotto fabbricato più che un libro scritto. Sebbene non sia stato ancora possibile prendere visione del testo originale in lingua inglese (da cui è stata tratta la prima edizione, olandese, con un'operazione di traduzione a quattro mani, e cioè con l'intervento dell'autore insieme al traduttore), la versione italiana lascia perplesso il lettore con salti di registro linguistico, insistenze ossessive, calchi che paiono prendere ispirazione da celebri sequenze di immagini di guerre africane: come quando (a p. 494, ma anche altrove) il protagonista si imbatte «a dieci chilometri di distanza dalla capitale [Kampala], lungo la strada», nelle «prime bancarelle di frutta con dei teschi ben allineati, con dietro mucchi di stinchi e di femori e tutto il resto. Erano senza mandibola, e molti erano pieni di buchi provocati da proiettili o coltelli. Lavati dalla pioggia e asciugati dal sole erano diventati una sorta di giocattolo adatto a qualche rituale morboso.» Qui naturalmente c'è anche una doppia eco, più lontana, che si rifà al conradiano *Cuore di tenebra* e agli orrori della capanna di Kurtz cinta di teschi infilzati su una palizzata. Come a dire che le abitudini del colonialismo continuano nell'Africa postcoloniale, nell'Uganda degli anni '70 e '80.
Poiché infatti al centro del romanzo c'è la storia dell'Uganda martoriata, paese di villaggi e di città sconvolti da guerre endemiche e insensate, in un ciclo inarrestabile che fa sprofondare tutto nell'abisso della distruzione: da questo concetto deriva il titolo originale, Cronache abissine, cioè "dell'abisso", modificato nella versione italiana dallo stesso editore Frassinelli, allo scopo di evitare fraintendimenti fra i lettori italiani che vi avrebbero cercato un significato da riferire all'esperienza coloniale italiana in Etiopia.
Ho conosciuto Moses Isegawa e l'ho seguito durante la sua visita a Milano e poi a Genova, dove, nella simpatica e vecchia libreria sul lungomare che chiamano appunto "Il libraccio", insieme a numerosi spettatori anche africani, abbiamo presentato il romanzo. Ed ecco qualche brano tratto dalle nostre conversazioni.

Lei, Moses Isegawa, è nato in Uganda nel 1963, ha lasciato il suo paese nei primi anni '90 per trasferirsi in Europa. Perché? In quali circostanze, e per quali scopi?
Io volevo diventare uno scrittore, scrivere romanzi, e pubblicarli. Ma in Uganda, negli anni '70 e '80, le disastrose condizioni sociopolitiche non permettevano di vivere, e tanto meno di scegliere la propria vita. E poi in Uganda si può dire non vi fossero neppure più lettori, per non parlare degli editori... anche adesso, questi ultimi pubblicano soltanto libri scolastici, dai quali sono sicuri di trarre un guadagno. Niente letteratura, né opere di cultura generale. Ma io decisi di andarmene anche perché volevo vedere il mondo, uscire dal mio paese.

Ma perché l'Europa, e perché l'Olanda, sebbene lei sia cresciuto parlando la lingua inglese?
Veramente in origine volevo andare negli Stati Uniti o in Inghilterra, appunto perché sono paesi di lingua inglese. Poi, però, ho deciso per l'Europa, e di tutti i paesi europei l'Olanda si è rivelata la più propensa ad accogliere un emigrante africano e a concedergli la cittadinanza, superando gli ostacoli burocratici che regolano l'immigrazione.

Quali sono gli autori che ha più letto e che più le piacciono?
Il libro per eccellenza, che ha plasmato la mia scrittura, è la Bibbia nella versione inglese di Re Giacomo, un testo fondamentale all'opera di evangelizzazione e alfabetizzazione condotta in Africa dai missionari cristiani. La Bibbia è stato il mio primo libro. Poi, crescendo, ho scoperto gli autori africani che leggevamo anche a scuola, nella serie pubblicata dall'editore inglese Heinemann – la African Writers Series fondata da Chinua Achebe – grazie alla quale ho incontrato Soyinka, Ngugi, lo stesso Achebe, Sembène Ousmane, Armah e tanti altri. Poi, per conto mio, mi sono avvicinato alla letteratura americana: leggo molto Norman Mailer, Jerzy Kosinsky, Gore Vidal. Penso che gli africani amino la narrativa americana anche perché è dinamica, piena di movimento e di azione. Ma leggo parecchio anche gli scrittori sudamericani, e adoro la narrativa indiana, che sento molto vicina alla mia sensibilità.

Lei ha posto al centro di questo suo romanzo la storia dell'Uganda, che però presenta come una sequela di insensatezze e di orrori che il protagonista attraversa senza capacitarsene, senza trovarvi un filo conduttore che non sia il bisogno di uscirne per poter sopravvivere. Che cosa può dire a questo proposito?
Io volevo scrivere anche per raccontare la storia del mio paese, e mi sono allontanato dall'Uganda per distanziarmene. È come al cinema, quando certi spettatori preferiscono sedersi lontano dallo schermo, per poter meglio vedere lo spettacolo: anche a me è accaduto così. E ho cercato di costruire la storia recente dell'Uganda, quella del periodo postcoloniale, a partire dalla guerra fredda, rifrangendola nelle diverse e varie esperienze dei singoli personaggi, che, montate insieme, potessero offrire una visione sfaccettata, prismatica, della storia del paese. Se i miei personaggi sono inventati, in essi si riversano i fatti storici che caratterizzano l'Uganda. Non ho raccontato le vicende del periodo coloniale, ma credo che ciò che è avvenuto dopo la fine del colonialismo, nella nostra difficile fase di indipendenza, sia una continuazione di esso; e poi c'è stata la guerra fredda degli anni Cinquanta, che spesso si dimenticano, ma che determi-

narono quello che accadde in seguito, la dissoluzione delle istituzioni.

Che cosa pensa dell'attuale leader ugandese Museveni?
Penso sia rimasto al potere troppo a lungo, e sia ormai logorato. La politica è un'attività che ha un effetto di divorante corruzione sugli esseri umani, e distrugge chiunque. Museveni non fa eccezione, come altri prima di lui.

Moses Isegawa parla ancora a lungo dell'Uganda e della diaspora degli indiani che ne furono brutalmente scacciati da Idi Amin. Racconta anche che la lingua madre in cui è cresciuto è la lingua luganda, sebbene l'inglese gli sia assolutamente familiare, avendolo sempre parlato a scuola e in collegio. Il suo nome, Isegawa, spiega a una spettatrice, è piuttosto comune in Uganda e specialmente nel suo clan, che è il clan della scimmia, uno dei 52 clan presenti nel suo paese.
Lascio questo scrittore con una bizzarra sensazione di inadeguatezza, quasi non fossi riuscita a parlare davvero con lui, a comunicare, attraverso le differenze e le diffidenze. Certo, capita spesso che gli scrittori siano di difficile accesso, oppure ruvidi e schivi. Ma con Isegawa il caso è unico, senza precedenti; e mi lascia piuttosto insoddisfatta. Non mi rimane che sperare di reincontrarlo presto, in qualche parte del mondo, magari dopo aver letto anche il suo secondo romanzo, uscito nei paesi di lingua inglese con il titolo *The Snake Pit* (La fossa dei serpenti), e poter avere con lui una vera conversazione distesa e sciolta. Forse, chissà, per allora si sarà abituato al fatto di esser diventato un personaggio di richiamo; oppure avrà deciso quale atteggiamento tenere dinanzi alle domande ripetitive e forse banali che gli pongono gli intervistatori. O, forse, sarò io ad aver cambiato posizione; forse, rileggendo meglio il suo ponderoso romanzo, vi avrò intravisto il risultato inevitabile di questa nostra civiltà contemporanea che tutto spettacolarizza al fine di farne merce da vendere, ibridando le differenze sino a uniformarle per renderle accettabili; e forse risucirò allora a capire il senso di un libro e la sua valenza espressiva autentica, al di là di ogni possibile operazione editoriale internazionale.

Itala Vivan è docente di Lingua, Cultura e istituzioni dei paesi di lingua inglese presso l'Università di Milano

cinema

La 57^ Biennale del Cinema di Venezia

(31 agosto-9 settembre 2000)

Anna Vanzan

Il Leone d'Oro dell'ultima Biennale del Cinema di Venezia è stato vinto, per la prima volta nella storia di questa manifestazione, da un film proveniente da quell'inesauribile fucina di talenti di regia che è l'Iran. Premio quasi dovuto, vista l'attenzione che la cinematografia prodotta nel paese degli ayatollah ha suscitato negli ultimi dieci anni, conquistando premi alle più prestigiose rassegne cinematografiche internazionali. Il film che ha vinto a Venezia è diverso però da quei quadri di paesaggi e poesia, da quei ritratti di bimbi e pastorelle, da quel gioco di sguardi nascosti da veli ma densi cui ci ha abituato Abbas Kiarostami, tanto per nominare il più acclamato e premiato regista iraniano. È un film duro, una denuncia sociale che, seppur prenda in esame un gruppo di donne ai margini della società (sono ex carcerate) finisce per rappresentare emblematicamente la vita di tutte le donne d'Iran, strette in un cerchio (*Dayereh, Il cerchio*, s'intitola appunto il film di Jafar Panahi) che non lascia loro scampo: chi non s'adegua alla morale imperante, che coincide con la legge dello stato, viene abbandonata dal marito e dalla famiglia, perde ogni diritto sui propri figli, finisce per perdere la libertà e a volte anche la vita.

Se da un lato l'impegno e il coraggio di Jafar Panahi sono lodevoli, non altrettanto lo sono le qualità estetiche del film, troppo sbilanciato verso il documentario e la didascalia: ma è chiaro che il film è stato premiato per il suo messaggio, per il suo richiamare l'attenzione sul bisogno di riforme sociali e legislative in Iran, e come tale ci auguriamo che abbia vasta eco nel paese d'origine.

Sotto il segno del cambiamento anche altri film provenienti dalle aree che sono solitamente oggetto d'indagine da parte della nostra rivista: su tutti spicca *Adanggaman* del regista ivoriano Roger Gnoan M'Bala. Ambientato in un villaggio africano nel XVII secolo racconta la storia della schiavitù del popolo africano attraverso le vicissitudini del giovane Ossei che viene catturato da un re che controlla la lucrosa tratta degli schiavi. Ossei riesce a fuggire grazie alla complicità di una giovane guerriera del re schiavista e per un breve periodo i due fuggitivi sembrano poter condurre una vita serena insieme; ma il destino non lascia loro scampo ed entrambi vengono catturati dalle ex compagne della guerriera che viene uccisa, mentre Ossei sarà deportato come schiavo in America.

Il tema della schiavitù non è certo nuovo nel cinema, ma questa volta non è un film di denuncia contro gli occidentali, anzi, l'uomo bianco non compare per niente: sono proprio gli africani i primi colpevoli della schiavitù, sono africani corrotti e senza scrupoli che hanno contribuito alla deportazione di milioni di loro fratelli. Anche il ruolo delle donne africane è ribaltato, non vi è posto per donne vittime, ma solo per guerriere spietate più degli uomini, addestrate all'odio e alla vendetta; oppure per donne che hanno coraggio di ribellarsi a ciò, come la madre di Ossei, che, seppur prigioniera, si oppone con coraggio e sprezzo del pericolo al re schiavista.

«Il male dell'Africa sono gli africani» è il ritornello che un cantante rap africano intona al concerto tenuto in occasione del festival cinematografico di Ouagadougou. A questo festival, il più grande incontro cinematografico africano nel mondo che si svolge ogni due anni nella capitale del Burkina Faso, il tunisino Mohamed Challouf ha dedicato un lungo documentario, *Ouaga, capitale du cinéma*. Il film è però soprattutto una testimonianza della voglia africana di cambiare e non a caso inizia con un ampio tributo a Thomas Sankara, giovane leader che aveva tentato, a metà degli anni

'80, di trasformare il Burkina Faso in un paese modello per l'Africa, un paese che non investe in armi e tenta di camminare con le proprie forze. Contrariamente ai suoi colleghi maghrebini, Challouf non guarda al suo paese o a quelli che stanno al di là del Mediterraneo, ma volge lo sguardo a sud, a quell'Africa che sogna rinnovata culturalmente e politicamente.
Il Maghreb che si sposta a nord è invece investigato dal tunisino Abdel Kechiche, il cui *La faute à Voltaire*, storia di emigrati clandestini a Parigi, è stato molto apprezzato. A parte qualche ingenuità narrativa (soprattutto in qualche situazione pseudo erotica) l'odissea dell'immigrato clandestino che finisce espulso, colpisce con il suo ritratto di umanità disperata e al contempo invisibile alla gente che pur vive nel paese dove tutti «hanno la fissa di Voltaire e della libertà».
Quasi a contraltare di questa realtà vissuta dagli immigrati, il francese Philip Faucon (nato peraltro in Marocco) offre *Samia*, storia di una ragazza algerina immigrata a Marsiglia, vittima delle regole tribali e familiari della sua stessa comunità: a sottolineare che incomprensioni e razzismo sono reciproci e che la paura dell' "altro" affligge tutte le culture.
Il contrasto tra tradizione e modernità è il tema anche del brevissimo (26') *Trajets* (Passaggi) del marocchino Faouzi Bensaïdi che nella cupa ed opprimente foto istantanea di una famiglia tipica maghrebina a confronto con le nuove tecnologie ritrae il dilemma del Marocco diviso tra l'attaccamento al passato e il fascino per le nuove tecnologie.
Colori e paesaggi sereni non servono a rendere meno triste l'atmosfera di *Uttara*, bel film dell'indiano Buddhadeb Dasgupta. L'innocente, sensuale e onesta Uttara, sposa di un casellante di treno che passa il suo tempo ad esercitarsi nella lotta con il collega, impersonifica la gioia di vivere e la millenaria tolleranza indiane, messe continuamente a dura prova da intolleranza e violenza che finiscono per prevalere. Il sacerdote che ha cura della piccola comunità cristiana locale infatti viene imprigionato da estremisti hindu nella sua chiesa e bruciato. Uttara chiama in aiuto il marito e l'amico, che indifferenti continuano ad esercitarsi nella loro passione, la lotta; solo un nano accorre con Uttara per cercare di aiutare il sacerdote, ma entrambi vengono uccisi dagli estremisti. Unico sogno non infranto è un bimbo, amico del sacerdote, che riesce a sfuggire agli estremisti grazie all'intervento di un gruppo di danzatori mascherati e di musicisti. Essi compaiono sulla scena ad intervalli, e come il coro di una tragedia greca, rimangono presenti con lo spettatore ed i suoi sentimenti: la musica e la danza, positive ed immortali, difendono il bimbo e garantiscono la continuità della speranza.
Come nel Cerchio torniamo anche noi al cinema iraniano, che ha dominato questa manifestazione veneziana non solo grazie a Jafar Panahi, ma anche attraverso la famiglia Makhmalbaf, presente al gran completo. Samira, figlia del regista Mohsen, era membro della giuria che ha assegnato il Leone d'Oro, ed è stato presentato, fuori programma, il documentario *Come Samira ha girato 'Lavagne'*, il film premiato a Cannes 2000, confezionato dal padre Mohsen; quest'ultimo era presente nella sezione "Nuovi territori" con il documentario *Racconti di un'isola, verificando la democrazia*, un cortometraggio (37') girato in occasione delle elezioni per il parlamento iraniano tenutesi nella primavera del 2000, in cui si alternano realtà documentaristica e messaggio politico (messaggio in realtà difficile da comprendere per le platee occidentali, per lo più digiune delle complesse tematiche della politica dell'Iran contemporaneo).
Infine, Marziye Meshkini, moglie di Mohsen Makhmalbaf, ha presentato uno dei film più interessanti e belli dell'intera rassegna, *Ruz i ke zan shodam* (Il giorno in cui sono diventata donna). Diviso in tre episodi, ciascuno dei quali ha per protagonista una donna, colta in una diversa età della vita (bimba - giovane donna - anziana), coglie, nella bellissima natura dell'isola di Kish, nel golfo persico, tre situazioni di difficoltà per le donne del suo paese. Nella prima, Hava, nel giorno del suo nono compleanno, si trova a negoziare con mamma e nonna, custodi e perpetratrici del patriarcato iraniano, la sua ultima uscita di casa per giocare con un amichetto, prima di dover rinunciare al piacere di giocare fuori casa a capo scoperto; nel secondo, Hahu sta correndo una gara ciclistica con altre giovani donne, rincorsa prima dal marito, che la vuole fermare, pena il divorzio, e poi dai suoi parenti maschi, che non vogliono l'onta di una divorziata in casa; nel terzo, una anziana, che ha rinunciato a molte cose nella sua vita, può ora comprarsi tutti i mobili e gli elettrodomestici che vuole e con cui allestisce un'ideale casa sulla spiaggia, che è la sua ultima dimora.
Con grande poesia e leggerezza di toni, e al contempo vigore narrativo, Marziye Meshkini sottolinea la dicotomia di una società che pur amando le donne, non riesce a proteggerle se non segregandole in casa, e al contempo offre un messaggio di speranza: Hava cede in cambio di un giocattolo il suo fazzoletto a dei bambini che ne fanno una vela per la loro rudimentale barchetta che salpa verso l'avventura. Hahu scende dalla bicicletta, ma, non sappiamo se cede e abbandona la corsa, o poi la continua (ne discutono due compagne nel terzo episodio); ad ogni modo, ha avuto il coraggio di tentare, e per una che si ferma, le altre continuano la corsa. L'anziana donna realizza, seppur tardi, i suoi sogni e la sua utopia. Su tutto, domina il messaggio che sono anche le donne ad alimentare la società patriarcale e che la lotta tra democrazia e il suo opposto si combatte soprattutto all'interno della famiglia.
Chiudiamo questa breve rassegna della Biennale di Venezia ricordando un documentario qui presentato e realizzato dalla RAI per testimoniare l'impegno dell'organizzazione umanitaria italiana Emergency, che si occupa soprattutto di cura e riabilitazione delle vittime delle guerre e delle mine anti-persona, e del chirurgo Gino Strada, nella creazione di un ospedale a Panshir, nel nord dell'Afghanistan dove si combatte una guerra che dura ormai da più di vent'anni. *Jung* (guerra) ha contribuito a rendere più truculenti gli schermi lidensi, quest'anno pieni di sangue e morti ammazzati, aggiungendo una nota tragica, in quanto il sangue mostrato non è purtroppo fiction ma la cruda e terribile realtà.

Rocco La Stella

Gli hadzapi, i bushmen dell'Eyasi

Viaggio realizzato con KEL12DUNE
organizzazione viaggi e spedizioni
Mestre (VE), Piazza 27 Ottobre 32
Milano, Via A. Costa 2
http:// www.Kel12.com
e-mail: keldune@tin.it
tel: 041 2385711 / 02 2818111
fax: 041 984217 / 02 26116581

Sono la testimonianza vivente degli antichi cacciatori e raccoglitori, i discendenti di un'umanità che non conosceva la metallurgia, la ceramica, l'allevamento, l'agricoltura. Si definiscono hadzapi, piccolo gruppo etnico composto da circa 200 famiglie, 1500 individui, che vivono nomadi tra il versante meridionale del cratere di Ngorongoro e il lago Eyasi, in Tanzania. Hanno ereditato un modo di produzione antico di millenni, basato sulla caccia praticata con arco e frecce e sulla raccolta dei frutti spontanei della terra. Sono andato a cercarli nell'agosto scorso con una guida toga che il governo ha nominato per tenerli d'occhio. Trovarli non è stato facilissimo: si spostano in continuazione, alla ricerca di prede e di acqua e insediano i loro precari accampamenti nella fitta savana arbustiva. Percorrevamo il letto di un fiume secco non lontano dal lago Eyasi con il nostro Land Rover e ad un tratto la nostra guida ha scorto un campo in un fitto groviglio di acacie: cinque famiglie, una quindicina di adulti e tanti bambini vestiti di pelli e di qualche scampolo di tessuto, cinque stuoie, cinque braci accese, una decina di piccoli cani biondi. Nessuna capanna, nessun utensile, tranne una pentola nera di fuliggine utilizzata per estrarre il veleno da alcune piante, qualche raschietto, archi e frecce, la carne di un dikdik appena cacciato sul ramo di un albero e la pelle messa a seccare al sole. Estremamente disponibili, cortesi, ospitali, hanno accolto il nostro arrivo sorridendo, incuriositi, specie i bambini, da questo strano bipede bianco con la macchina fotografica al collo. L'unico di loro che parlava un po' di swahili ci ha invitato a sederci attorno al fuoco, dove un gruppetto stava fumando dell'erba in una pipa ricavata da una pietra di arenaria forata, erba che trovano lungo le sponde dei fiumi. Fumano tutti tranne i bambini, con grande accanimento, strappandosi a vicenda la rudimentale pipa di mano, facendo ampie boccate e trattenendo il respiro fino alla sopportazione, lasciandosi poi andare a fragorosi colpi di tosse. Ci hanno mostrato con orgoglio le diverse frecce utilizzate per cacciare i vari animali, oggetti semplici e perfetti allo stesso tempo.

Come si spiega la presenza di una popolazione così antica, custode di una cultura millenaria, in una regione dove predominano i gruppi linguistici bantu e nilotico-cuscitici? Da dove vengono i piccoli uomini della savana che hanno gelosamente preservato la loro cultura e l'economia di caccia e raccolta, adattando la loro esistenza a un ambiente così difficile?

L'esistenza degli hadzapi, pressochè sconosciuta ai non specialisti, ha per gli studiosi un grande valore. Sono innegabili, sia dal punto di vista fisico che culturale, le analogie con le popolazioni san, i bushmen del Kalahari: gli hadzapi presentano inconfondibili genotipi e fenotipi dei san, quali i capelli a grano di pepe, la corporatura minuta, l'accentuata rugo-

sità. Come i san, anche gli hadzapi non conoscono l'agricoltura, l'allevamento, la ceramica e la metallurgia e come i san parlano una lingua a click, suoni schioccanti prodotti mettendo la lingua contro il palato in determinate posizioni, ciascuno dei quali ha una propria valenza semantica.
Tali analogie sono riscontrate dall'africanista russo Olderogge e dal grande archeologo inglese Sutton. Per quest'ultimo tali "parentele" non possono essere spiegate con una migrazione, avvenuta in tempi recenti, di popolazioni provenienti dall'Africa del sud fino alla Tanzania centro-settentrionale: una spiegazione più plausibile è quella dell'esistenza di un continuum di tali popoli di cacciatori-raccoglitori in tutta l'Africa australe, interrotto dall'avvento di popolazioni di lingua e cultura differenti. Popolazioni simili agli hadzapi e ai san avrebbero quindi abitato tutta l'Africa a sud dell'equatore, per essere poi in gran parte incorporati o sostituiti da popolazioni "nuove".
Tra il secondo e il primo millennio a.C. penetrarono nel mondo fisico dei cacciatori-raccoglitori popolazioni di ceppo cuscitico provenienti dal Corno d'Africa, aventi in comune la cultura pastorale e la lingua cuscitica: i wairaq. Di statura alta, dalla pelle piuttosto chiara e dalle fattezze niloticoasiatiche i wairaq introdussero nella regione la coltura del miglio e l'allevamento dei buoi dalle lunghe corna, insieme al rito della circoncisione e al tabù del pesce. Altre ondate migratorie di popolazioni cuscitiche ebbero luogo alla metà dei primo millennio a.C., attraverso l'Uganda.
Se l'arrivo dei wairaq scosse l'equilibrio degli antichi cacciatori-raccoglitori, fu il massiccio arrivo di popolazioni di ceppo bantu a modificare radicalmente la cultura dei popoli della Tanzania. Risale a circa 3000 anni fa l'inizio della diaspora bantu che, partendo dalla valle del fiume Benoue tra il Cameroun e la Nigeria – come ipotizza il glottologo J. Greenberg - avrebbe interessato a ondate tutta la porzione australe del continente africano. L'avanzamento del Sahara, che tra il 7000 e il 2000 a.C. si sarebbe interamente prosciugato diventando deserto, e le conseguenti siccità e carestie nelle regioni circostanti sarebbero all'origine delle massicce migrazioni. I bantu riuscirono facilmente a sottomettere, nella loro avanzata, i popoli di cacciatori e raccoglitori preesistenti, favoriti dalla conoscenza della metallurgia e dalla padronanza di elaborate tecniche agricole, di cui testimoniano i resti dei terrazzamenti di Engaruka, ai piedi del vulcano Empakai. Tuttavia, i ritrovamenti archeologici dimostrano che il ferro bantu venne introdotto in Tanzania non prima del 300 – 200 a.C. Si può quindi affermare che a partire da allora ha avuto origine l'età africana del ferro, e della cultura della metallurgia, dell'agricoltura, del vasellame.
Diversi secoli sarebbero passati prima dell'arrivo di nuove popolazioni, questa volta di origine nilotica: i datoga, giunti da nord nel XVII sec. che ancora oggi vivono nella regione dell'Eyasi, e di cui solo pochi anno conservato lo stile di vita pastorale, la poligamia, le vistose scarificazioni facciali e l'abbigliamento in pelle. Abili guerrieri, i datoga devono aver combattuto contro i wairaq per insediarsi nel territorio, e con un'altra popolazione di ceppo nilotico che, mossi circa 2000 anni fa dall'alta valle del Nilo, sarebbe successivamente giunta in Tanzania attraverso il Kenya, non prima di 4 secoli or sono: i pastori masai.
Oggi, nella regione che si estende tra Karatu e Man'gola, tra il Ngorongoro e l'Eyasi, vivono popolazioni di ben quattro famiglie linguistiche diverse: cuscitica, bantu, nilotica e san. Se il progressivo meticciamento ha portato all'affievolirsi di differenze morfologiche marcate, le differenze linguistiche sono ancora forti, e il senso di appartenenza all'uno o all'altro gruppo è radicato.
Nonostante il progressivo meticciamento con i nuovi arrivati, alcuni gruppi di ceppo san sono riusciti a conservare le proprie caratteristiche morfologiche e culturali, spingendosi in aree sempre più remote e marginali.
Gli hadzapi di oggi vivono un'esistenza precaria, fortemente condizionati dall'ambiente e, in maniera sempre crescente, dall'espansione dei terreni agricoli e delle aree protette - riserve e parchi nazionali - al cui interno non è permesso loro cacciare. I vecchi ricordano con nostalgia i tempi in cui il loro popolo aveva a disposizione spazi enormi, c'era abbondanza di prede e la fame era sconosciuta. Il contatto con altre culture che li vede protagonisti passivi prosegue inesorabile. I limiti ambientali e quelli imposti dall'uomo rendono pertanto il futuro delle nuove generazioni a dir poco incerto.

Bibliografia:

A. Olderogge, *"Migrazioni e differenziazioni etniche e linguistiche"*, in *Storia generale dell'Africa*, vol.1, Jaka Book, Milano 1987
J. E. Sutton, *"Preistoria nell'Africa Orientale"*, in *Storia generale dell'Africa*, vol.1, Jaka Book, Milano 1987
M. Burzio, *Tanzania, Viaggio nella Storia e nel Paese*, Editrice Velar, Gorle (BG), 1995

fram
menti

Iole Pinto

Cronaca dal **Kurdistan**

Sono partita per il Kurdistan iracheno il 21 dicembre 1999.
Ho trascorso a Sulaimaniya l'ultimo del nostro anno e millennio. Per il calendario kurdo dal 21 marzo (*Newroz*) è il 2700. Sono tornata nel nostro 2000 con tanta amarezza dentro.
Amarezza per la situazione che ho ritrovato laggiù, nell'Iraq del nord isolato ed inaccessibile, nella *no flying zone*, ex giardino dell'Eden ed ora lager dove i curdi vivono rinchiusi da quando è finita la guerra del Golfo. Torno dalla terra dove ufficialmente dal '91 non c'è più guerra, protetta ed ispezionata dall'ONU, e da dove centinaia di profughi continuano a fuggire per tentare l'approdo sulle nostre difficili coste. Molti non ce la fanno, gettati in mare dai mercanti di vite, come quel curdo che l'anno scorso di questi tempi fu ritrovato tra le rocce del litorale calabrese, ultima pietra stretta dalle sue mani di giovane scultore. A Sulaimaniya ho conosciuto un suo amico che ne piangeva la morte. Qui da noi questa notizia «non merita nemmeno due colonne su un giornale o una musica o parole un po' rimate» come dice una vecchia canzone di Guccini.
Come l'anno scorso anche quest'anno abbiamo portato un po' di aiuti agli orfani di Duhok, Arbil e Sulaimaniya e ai bambini che vivono nei campi di rifugiati, adottati a distanza dal Comitato di Solidarietà di Siena, di cui faccio parte. Gocce nel mare, ma di queste gocce c'è davvero bisogno. Faccio parte di un gruppo di cittadini senesi che ha stretto amicizia con alcuni rifugiati politici del Kurdistan iracheno e che ha sentito la voglia di fare qualcosa, fosse solo un gesto simbolico di solidarietà, per vincere quella sensazione di assoluta impotenza di fronte al genocidio di un popolo che va tragicamente consumandosi nel silenzio colpevole dei governi dell'occidente.
È stato un processo lungo e difficile per volontari come noi, estranei alle sigle riconosciute della solidarietà internazionale, ottenere il permesso di transito in territorio curdo-iracheno attraverso la Siria, unico accesso possibile per gli stranieri, da quando la Turchia ha chiuso le frontiere, circa due anni fa.
Il passaggio attraverso il confine siriano avviene su una piccola barchetta a motore, che lotta strenuamente contro la potente corrente del fiume Tigri, per sua natura diretta verso Bagdad. Oltre l'embargo e la burocrazia internazionale, anche l'attraversamento del confine sul Tigri rende praticamente impossibile il trasporto di merci e aiuti umanitari ingombranti. L'unica possibilità per volontari come noi è quella di portare con sé i dollari, stretti addosso per non perderli, come hanno da sempre fatto generazioni di emigranti.
Ho incontrato rifugiati di vecchi e nuovi esodi di un genocidio non detto. Si tratta dei curdi che dall'Iraq scapparono negli anni '80 e '90 dalle persecuzioni di Saddam Hussein, dalle armi chimiche, dalle distruzioni dei loro villaggi. Fuggirono allora in Iran ed in Turchia. Molti morirono durante l'esodo. Finita la guerra sono ritornati e non hanno più trovato le loro case ed i loro villaggi, rasi al suolo con sistematicità agghiacciante dai soldati di Saddam. Ora vivono accampati alle periferie di Duhok, Arbil e Sulamanya.
Ai vecchi rifugiati si aggiungono oggi quelli del nuovo esodo: si tratta dei curdi scacciati da Kirkuk, colpevoli di vivere nella più grande riserva petrolifera del mondo. Scacciati via dalla milizia irachena che continua la politica di "arabizzazione" di quel territorio con il consenso degli ispettori dell'ONU, pagati sui fondi degli aiuti umanitari al Kurdistan iracheno. Si affollano in tendopoli nelle campagne tra Arbil e

Sulaimaniya.
Tanti i bambini in questi campi: vittime dell'embargo perché iracheni, di discriminazione perché curdi, di emarginazione perché profughi. E vittime delle mine anti-persona più di venti milioni, per il 90% di produzione italiana (Valmara). Le trovano nei campi, cercano di aprirle per curiosità, per vedere cosa c'è dentro, come d'istinto farebbe ogni bambino del mondo e ne rimangono uccisi o orrendamente mutilati. Centinaia ogni mese le vittime. Questo mi racconta Susanne, infermiera svedese coordinatrice dei due centri di riabilitazione di Emergency, mia compagna di viaggio per dodici ore di deserto siriano. In questi ospedali si curano i sopravvissuti, vengono loro applicate protesi alle mani ed alle braccia e si insegna poi come usarle al meglio, come condurre una vita normale in sedia a rotelle, come continuare a giocare, lavorare o sognare con un paio di stampelle. Susanne è fiera del lavoro che svolge per conto di questa organizzazione fondata da un medico italiano amato in tutto il Kurdistan: Gino Strada.
«Complimenti alla tecnologia italiana», ci ha detto Christopher, il responsabile della NPA (Norwegian People Aid), una delle tre ONG presenti in Kurdistan per lo sminamento: «molte di queste mine sono qui dal 1975: non ce n'è una che non funzioni!». Ferisce il cuore come un coltello questa frase, sentirla la mattina del 1° gennaio del 2000, nell'azzurro quasi irreale del cielo di Sulaimaniya. Quando nel 1975 l'Italia vendeva mine all'Iraq si sapeva che queste mine sarebbero state usate per l'etnocidio dei curdi: la guerra tra Iraq e Iran cominciò dopo. L'occidente vendeva mine ed armi chimiche a Saddam Hussein, per poi dichiarare ufficialmente l'etnocidio dei curdi un affare di politica interna irachena, dove non sarebbe stato corretto intervenire.
Gli orfani di Arbil ci sorridevano, ci regalavano ramoscelli di basilico e una sbiadita foto di Maldini con la maglia del Milan, facevano a gara per farsi fotografare con noi, ripetevano «welcome, welcome» per antica usanza dell'ospitalità, perchè contenti di vedere italiani, giocare con loro, sentirci pronunciare i loro nomi, distorti da accento straniero. Alcuni degli orfani "adottati a distanza" dal nostro Comitato vengono da Halabja, sopravvissuti al massacro chimico del 1988. Uno di loro si chiama Karuan, nel suo nome il ricordo della carovana in cui è nato durante la fuga da quell'atroce sterminio, che le cronache del tempo paragonarono ad Hiroshima. Ma chi da noi si ricorda più di Halabja? Karuan ci regala un disegno e ci dice, nel suo inglese da undicenne, «I love Italy, and Venice, and Ronaldo». Altri bambini sono figli di stupri consumati durante le deportazioni di massa dei curdi nel deserto, ad opera della milizia irachena. Sono figli di "Anfal", parola che nel Corano significa "Prede di guerra", così venne chiamata quell'operazione di genocidio. E figlie di Anfal sono anche le montagne un tempo ricche di boschi, ed ora brulle e prive di vegetazione, le macerie e le lugubri carceri di detenzione e tortura, di cui è disseminato in lungo e in largo l'ex giardino dell'Eden. Da noi, in occidente, il grido di quelle madri non è mai arrivato, il nome di quei bambini sepolti nel deserto non verrà mai pronunciato.

«Chi semina il grano semina il bene», questa è una frase del profeta Zaratustra, che cinquecento anni prima di Cristo predicava in terra curda l'amore per la natura e gli animali e la carità verso gli uomini. Oggi venti milioni di mine italiane rendono impossibile la coltivazione di quella terra, e l'Italia non ha alcun progetto di cooperazione nel Kurdistan iracheno, in nessun campo, tantomeno per lo sminamento. A seguito degli accordi di Ottawa la Valmara si sta riconvertendo e non produce più mine anti-persona. Ma i venti milioni di mine anti-persona *made in Italy* continuano a colpire i bambini nei campi di rifugiati, i figli dei pastori che conducono le greggi al pascolo, i contadini che seminano il grano. Il responsabile della NPA ci ha anche detto che nel 2000 il budget per lo sminamento in Kurdistan verrà ridotto: il Kossovo sembra abbia dirottato molte delle risorse internazionali, ed il Kurdistan non è più considerato ufficialmente "zona di emergenza". Anche la solidarietà, si sa, segue logiche di commercio e va verso i mercati più promettenti.
Purtroppo a risentire del taglio ai fondi per lo sminamento sono soprattutto le campagne di prevenzione antimine che in questi anni le due organizzazioni MAG e NPA avevano intrapreso nelle scuole: se si decide di sminare a ritmi sempre più lenti ed assolutamente irrisori (meno di diecimila mine/anno) insegniamo almeno ai bambini ed alle persone che ci convivono ogni giorno come salvarsi dal massacro!

Ora che sono tornata da quell'Eden ferito e avvelenato vorrei riuscire a dire che queste cose esistono su questa terra, anche se TV e giornali non ne parlano, e riguardano il nostro paese altrettanto da vicino quanto le sfilate di moda, Luna Rossa e Roberto Baggio (peraltro amatissimo dai bambini curdi, insieme a Maldini).
Vorrei riuscirlo a fare a nome di tutti i bambini e la gente che abbiamo incontrato lì, che ci ha accolto con gioia, con la voglia di cancellare, anche se per un solo momento, quella sensazione di assoluto isolamento che oggi devasta il popolo curdo ancor di più del doppio embargo e delle sue miserie.

Iole Pinto fa parte del Comitato iniziative di solidarietà verso il popolo curdo, via Martiri di Scalvaia 15, 53100 Siena
iopinto@tin.it

strumenti/segnalazioni bibliografiche

Immigrazione, integrazione, esclusione (1999-2000)

Come già mostrano le ampie bibliografie degli articoli raccolti in questo numero, il fenomeno migratorio è oggetto di numerosi studi e ricerche ed è quindi seguito da una ricca produzione di una letteratura multi-disciplinare in costante evoluzione. In questa sede ci limiteremo quindi a segnalare alcuni testi usciti negli ultimi due anni senza la pretesa di esaurire uno scenario così vasto.

In periodo pre-elettorale diventa sempre più difficile riconoscere che, come spiega in modo convincente il corposo saggio di Nigel Harris (*I nuovi intoccabili. Perché abbiamo bisogno degli immigrati*, Il Saggiatore, Milano 2000, p. 37), «le condizioni materiali di vita della popolazione nazionale dipendono dal lavoro degli stranieri». Tra le tante ragioni, abbiamo bisogno degli immigrati perché, assicurando la copertura di settori lavorativi abbandonati dalla manodopera nazionale, consentono il funzionamento del resto del sistema economico, agevolano i processi di cambiamento strutturale e perché, sempre più spesso, offrono anche servizi alla persona (per es. agli anziani e agli ammalati). La caratteristica principale della prospettiva di questo autore e di pochi altri, come Saskia Sassen (*Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Feltrinelli, Milano 1999), è rappresentata dalla focalizzazione dell'attenzione sulla domanda di lavoro più che sull'offerta. Le migrazioni non sono solo dovute a povertà o sovrapopolazione, ma ad una specifica domanda di lavoro di immigrati, i quali contribuiscono attivamente allo sviluppo economico dei paesi di destinazione. Questa chiave di lettura è riscontrabile anche in recenti analisi su immigrazione e lavoro (Maurizio Ambrosini, *Utili invasori. L'inserimento degli immigrati nel mercato del lavoro italiano* Franco Angeli, Milano 1999) ed in particolar modo nel recente rapporto dell'IRES a cura di Enrico Pugliese (*Rapporto Immigrazione. Lavoro, sindacato, società*, Ediesse, Roma 2000). Con una purtroppo rara e quindi apprezzabile attenzione alla varietà territoriale nelle diverse Italie dell'immigrazione, il rapporto fornisce un'analisi sugli immigrati nella struttura dell'occupazione italiana affiancata da uno sguardo sull'evoluzione demografica, un'analisi della componente femminile del fenomeno migratorio, lo studio di diversi aspetti concernenti il processo di sindacalizzazione degli immigrati, le esperienze associative, fino a aspetti più problematici quali la devianza e la povertà.

Oltre al suddetto rapporto e agli abituali e indispensabili "appuntamenti" che informano annualmente il pubblico italiano sull'immigrazione (*Immigrazione*, Dossier statistico della Caritas di Roma, Anterem e *Rapporto sulle Migrazioni* dell'ISMU, Franco Angeli), segnaliamo il *Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia della Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati*, Il Mulino, Bologna 2000. Il volume, curato da Giovanna Zincone, sintetizza i frutti del lavoro della commissione e presenta, da una parte, il progetto che sottende alla legge Turco-Napolitano e, dall'altra, i successi della sua implementazione, ma anche gli ostacoli incontrati e alcuni suggerimenti per superarli. Il primo capitolo fornisce un'interessante discussione del concetto di integrazione. Dalla trattazione emerge una definizione di integrazione come integrità (buona vita) ed interazione positiva (pacifica convivenza). Pur non sottolineando l'assimmetria esistente nell'interazione, il pregio di questo approccio è di forzare lo sguardo a prendere in considerazione sia gli immigrati che gli italiani. Questo tipo di bifocalità attraversa quasi tutti i capitoli che trattano di molte questioni (aspetti demografici, mercato del lavoro, educazione, salute, casa, partecipazione politica, criminalità, discriminazione). Ne emerge un quadro ambivalente fatto di progressi, ma anche di problemi (inclusi episodi di discriminazione e di razzismo). Tuttavia, a questo proposito, il sondaggio ISPO sugli atteggiamenti degli italiani nei confronti degli immigrati rivela un'inaspettata "apertura e tolleranza" su temi fondamentali quali il voto amministrativo, l'acquisizione della cittadinanza e il rispetto di pratiche religiose e stili di vita.

Queste rilevazioni sembrerebbero contrastare con l'immagine dell'immigrato che emerge dai media e dal senso comune secondo la brillante analisi che Dal Lago presenta del processo opposto a quello di integrazione: l'esclusione (*Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale* Feltrinelli, Milano 1999). Se il rapporto della Commissione ha presentato una lettura che, come sostiene la curatrice, si è avvalsa di «categorie del 'buon governo' piuttosto che di quelle del 'buon accademico'», l'opposto potrebbe essere affermato per questo libro che conduce il lettore in un istruttivo percorso critico della costruzione socioculturale del migrante in Italia slegato da finalità normative specifiche. Forse le rappresentazioni a tinte fosche presentate a volte dai media non si traducono in ostilità o comportamenti razzisti. Ciò nonostante il discorso sull'immigrazione che si è prodotto negli ultimi anni in Italia necessitava di un'operazione di decostruzione vetriolica quale quella fornitaci da questo testo. Ciò che più è apprezzabile è una rappresentazione dell'immigrazione meno tipizzata di quanto non traspaia da altre letture sociologiche e giornalistiche. Un'osservazione, fra le molte che sottolineano la pluralità di percorsi migratori, è quella che i migranti «possono essere islamici ma non fondamentalisti, poveri ma non incolti, disposti a vivere all'estero parte della loro vita ma anche a ritornare, oppure a trasferirsi ma non ad assimilarsi in

tutto alla cultura di destinazione... la condizione del migrante oscilla tra le necessità e la libertà, tra il bisogno e il progetto, tra le sicurezze precarie e l'insicurezza a cui è consegnata la ricerca di *chance* di vita». L'ambivalenza sembra caratterizzare la condizione del migrante nell'esclusione come nell'integrazione.
Considerato il tema del dossier, si desidera segnalare il libro di Giovanna Campani, Francesco Carchedi, Giovanni Mottura *Spazi migratori e luoghi dello sviluppo. Nuove prospettive per la cooperazione internazionale*, L'Harmattan Italia, Torino 1999, che ha il merito di rovesciare il comune argomento «più cooperazione e meno immigrazione», evidenziando come entrambi i processi siano correlati e come gli immigrati possano presentarsi quali attori di sviluppo e anelli di congiunzione tra il contesto di origine e quello di approdo.
Infine, per un ricco percorso bibliografico fino al 1998 si veda il lavoro di Laura Zanfrini *Leggere le migrazioni* Franco Angeli, Milano.

Bruno Riccio

strumenti/internet

L'immigrazione in rete

L'indispensabile premessa ad articoli come quello che segue è la non pretesa di completezza. Nelle prossime righe presenteremo alcuni tra i tanti siti che in Italia si occupano di migrazioni. La scelta non è dovuta solo alla qualità dei contenuti che offrono, ma anche al fatto che, come consulente di un servizio per i cittadini migranti, li visito spesso per lavoro. Prego quindi coloro che non sono citati di farci pervenire i loro indirizzi e avremo cura di proporli nei prossimi numeri della rivista. Ai fruitori delle pagine web invece, consiglio di visitare i siti di seguito elencati e di dare sempre un'occhiata alle pagine dei link.

Navigando in Internet si nota che, se spesso la stampa italiana fa un uso strumentale e politico del tema dell'immigrazione per affondare la nave dell'oppositore, la stessa cosa non si può dire per molte delle informazioni che sono reperibili in rete.
Numerosi sono i siti che si occupano dei cittadini migranti. Si va dalle pagine web di alcuni comuni o province italiane come Firenze (www.comune.firenze.it/servizi_pubblici/stranieri/immigra.htm), Modena (www.comune.modena.it/servizi/stranieri.shtml), Bologna (www.comune.bologna.it/iperbole/immigra/index.html), Torino (www.comune.torino.it/stranieri-nomadi/uff-str2.htm) e (www.provincia.torino.it/xatlante/00start.htm), Reggio Emilia (www.migrare.it/database/migrare/migrare.nsf?OpenDatabase), Roma (www.comune.roma.it/info_cittadino/schede/index6.htm), ecc. che offrono informazioni su come orientarsi nella giungla di normativa e burocrazia, ad altri siti istituzionali, come quello della polizia di stato (www.poliziastato.it/info/stranier.htm), del ministero degli Esteri (www.esteri.it) o, ad esempio, l'home page del Dipartimento per gli affari sociali (www.affarisociali.it) in cui troviamo la Commissione per l'integrazione (www.affarisociali.it/servizi/integrazione/index.htm) che presenta la sintesi del primo rapporto sull'immigrazione in Italia (autunno 1999), un'ampia e utile appendice giuridica, la pagina della Commissione per la tutela dei minori stranieri non accompagnati (www.affarisociali.it/servizi/com_tutela.htm), la Commissione di lotta all'esclusione sociale (www.affarisociali.it/esclusione/default.htm).
Per ciò che riguarda le iniziative regionali in Emilia Romagna segnaliamo il sito della Scuola regionale per l'integrazione degli immigrati (integra.techne.org/).
Ci sono varie categorie di attori che si muovono agilmente nel web . Per rendere più agile il percorso li abbiamo suddivisi per tipologia:

Centri di ricerca
CENSIS: http://www.censis.it;
Fondazione Michelucci: http:www.michelucci.it;
CICSENE: http://services.csi.it/%7Ecicsene/welcome.htm;
ISMU-Fondazione Cariplo: http://www.ismu.org;
Fondazione Internazionale Lelio Basso: http://www.grisnet.it/filb/filbita.html;
CESTIM-Verona: http://www.cestim.org

Centri interculturali
Cd/LEI Centro di Documentazione/Laboratorio per un'Educazione Interculturale di Bologna: http://www.media.comune.bologna.it/cd_lei/;
Centro di documentazione e informazione su immigrazione e intercultura: http://www.roma-intercultura.it/;
CSER (Centro Studi Emigrazione Roma): http://www.scalabrini.org/~cser/.

Siti promossi da organizzazioni sindacali
Anolf (www.anolf.it); Ital-Uil (www.uil.it/immigrazione.htm); Cgil (www.cgil.it).

Siti di altre organizzazioni
Centro NAGA di Milano (NAGA=Associazione Volontaria di Assistenza Socio-Sanitaria e per i Diritti di Stranieri e Nomadi) contattabile all'indirizzo http://www.naga.it, o il sito Stranieri (www.stranieri.it) nato da un'accordo tra ASGI (Associazioni per gli studi giuridici sull'immigrazione), Associazione L'isola che non c'è e Missionari Scalabriniani.
Ci sono poi addirittura siti realizzati da singoli cittadini come le impagabili pagine di Sergio Briguglio che presentano moltissimi documenti (normativi e di dibattito) che dal 1992 ad oggi

hanno determinato la politica italiana su asilo e immigrazione (http://briguglio.frascati.enea.it/immigrazione-e-asilo/index.html).
Un'altra iniziativa degna di nota che può essere davvero utile per gli insegnanti è quello su di un progetto di formazione a distanza realizzato nei mesi passati da RAI-Educational visionabile all'indirizzo (http://www.educational.rai.it/corsiformazione/intercultura/).
Infine sempre tramite la rete è possibile accedere anche alle pagine di alcuni giornali e riviste che spesso offrono ottimi spunti di riflessione per ciò che sta accadendo oggi in Italia sul tema delle migrazioni.

Riviste
Alien:
www.dialogo.org/alien/menu.htm
Altreitalie:
www.fga.it/altreitalie
Carta:
http://www.carta.it;
CEM mondialità:
http://www.saveriani.bs.it/cem/Rivista/index.html
Gli stranieri:
http://unionprinting.it/stranieri/index.
Immifax (agenzia di informazioni):
http://www.romacivica.net
Migranti Press:
www.chiesacattolica.it/cci/cei/uffici/migrantes/index.html
Oltre le frontiere - Anolf:
www.anolf.it/olf.htm
Pianeta immigrazione (agenzia giornalistica italiana):
www.agenziaitalia.it/
Società Multietnica Osservatorio Metropolitano delle Immigrazioni:
www2.comune.bologna.it/bologna/immigra/mate/socmul.htm

Maura Pazzi

Intervista a Ahmed Rashid

Ahmed Rashid, autore di *Taliban: Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia* (I.B. Tauris, Londra 2000), è un giornalista pakistano, inviato in Afghanistan e in Asia centrale per il quotidiano inglese *Daily Telegraph* e per la rivista *Far Eastern Economic Review*. Collabora inoltre da tempo con la BBC e la CNN.

Le conseguenze della presenza dei Talebani in Afghanistan è chiara: si sono inseriti nel grande gioco della spartizione delle risorse e dei mercati dell'Asia centrale. Sono quindi entrati in relazione - o in collusione - con le potenze occidentali e le grandi società petrolifere. I Talebani creano instabilità nella regione, e in particolare in Russia, in Iran e nelle cinque repubbliche dell'Asia centrale.

Ahmed Rashid, nel suo libro lei analizza attentamente le origini dei Talebani: da dove arrivano? Quale formazione hanno?
Nel mio libro esamino in profondità le origini dei Talebani prima del 1994 perché è controverso che siano stati creati o meno dal Pakistan. Ricordo il fatto che sono i figli dei *mujaheddin* che negli anni '80 hanno combattuto contro l'invasione sovietica. E - sebbene siano afghani - sono stati educati nelle *madrasa* (le scuole coraniche) dei villaggi pakistani in quanto hanno passato del tempo lì. E poi passo all'evoluzione dei Talebani: da militanti molto giovani e ignoranti che hanno interpretato e si sono relazionati con le minoranze etniche dell'Afghanistan a come la loro ideologia si evolve e diventa panislamica, ospitano i militanti sauditi, arabi, e persino Bin Laden, vogliono addirittura espandere i loro contatti con i militanti dell'Asia centrale e del Pakistan, Iran e di altri posti. E quindi è una storia lunga a causa della guerra e del caos che ha regnato negli ultimi 5 anni, ma anche per le vicende e l'evoluzione dei Talebani.

Tenuto conto che il 95% della popolazione afghana è analfabeta, che cosa ci può dire della cultura e della religione dei Talebani?
La seconda parte del mio libro esamina attentamente questo tema del radicalismo islamico nell'interpretazione dei Talebani: da dove deriva, in particolare la tradizione deobandi dell'Islam sunnita, a cui i Talebani si sono ispirati ma che hanno trasformato in modo considerevole. Poi c'è molto da dire sul ruolo femminile, l'interpretazione restrittiva da parte dei Talebani dei diritti della donna e i motivi di questo atteggiamento. E infine il problema della droga. Con i Talebani l'Afghanistan è diventato il maggior produttore di eroina al mondo. La droga è il mezzo principale per finanziare il movimento. E quindi nel mio libro esamino molti aspetti culturali, sociali ed economici.

Come spiega il ruolo marginale e tragico delle donne nella società afghana: fa semplicemente parte dell'interpretazione restrittiva della tradizione musulmana da parte dei Talebani? Oppure c'è qualcosa di più?
Non penso che sia un tratto peculiare della loro religione ma piuttosto il risultato di condizioni in cui sono cresciuti. Molti Talebani hanno perso i genitori durante la guerra, sono cresciuti in una società esclusivamente maschile, in campi di rifugiati in Pakistan. Hanno frequentato scuole solo maschili, le *madrasa*, le scuole coraniche. Non hanno mai interagito con le donne e così non hanno avuto relazioni normali con madri, sorelle e zie, penso che questo li abbia influen-

zati parecchio. E la leadership dei Talebani, anche loro molto giovani e provenienti da queste scuole coraniche, considerano le donne esseri perversi, una distrazione dal tema dominante del combattere per la conquista del paese e la messa in atto del loro programma. Tutto questo non ha nulla a che vedere con gli insegnamenti dell'Islam ma è il risultato della storia personale, dell'educazione e dell'evoluzione dei Talebani.

Qual è il ruolo delle forze straniere nell'evoluzione dell'Afghanistan?
La terza parte del mio libro esamina le forze di potere che si stanno muovendo in Afghanistan, passando armi o finanziando l'una o l'altra fazione, i Talebani o l'alleanza anti-talebana. C'è ovviamente molta discussione sulla posizione del Pakistan, il ruolo di Islamabad nell'aiutare i Talebani, ma anche sull'Iran, l'Arabia Saudita e le repubbliche dell'Asia centrale. E ovviamente anche sulla posizione americana nei confronti dei Talebani, che negli ultimi 5 anni è cambiata in modo drastico.

In che modo è cambiata la politica americana nei confronti dei Talebani?
All'inizio gli americani appoggiavano i Talebani in quanto li consideravano una forza che poteva contrastare l'Iran, e aiutare gli Stati Uniti nella costruzione e posa di *pipeline* per il petrolio e il gas, per trasportare queste risorse dalle repubbliche dell'Asia centrale verso il Pakistan. Ma dal '97 la politica americana verso l'Afghanistan è cambiata in modo drammatico, soprattutto a causa della tragica situazione delle donne afghane, costrette a sparire dal tessuto sociale e civile, pena la morte. Per queste ragioni le femministe statunitensi si sono fortemente opposte alla politica pro-talebana del Dipartimento di stato. E poi c'è la questione del terrorismo. E così gli americani hanno cambiato atteggiamento nei confronti dei Talebani, anche perché questi hanno concesso rifugio a molti terroristi arabi.

Lei ha nominato l'Arabia Saudita. Qual è stato il ruolo dei sauditi nel finanziamento dei Talebani?
I sauditi hanno finanziato e fornito molti degli armamenti e dell'energia necessaria ai Talebani per la loro guerra. Ma la politica saudita nei confronti dell'Afghanistan è drasticamente cambiata in seguito all'ospitalità offerta dai Talebani all'estremista Osama Bin Laden. Ricordo che il suo gruppo Al'Qaida è responsabile degli attentati alle ambasciate americane in Kenya e in Tanzania nell'agosto 1998. Il terrorismo ha colpito così l'Arabia Saudita, e ora la leadership del paese esige che i Talebani consegnino Bin Laden, ma la fazione dominante afghana rifiuta.

La necessità di risorse energetiche - e soprattutto di petrolio - che importanza ha avuto per l'Afghanistan?
L'Afghanistan rappresenta la via più breve sia per gli oleodotti sia per i mercati dell'Asia sud-orientale, per l'India, il Pakistan e l'estremo oriente. A metà degli anni '90 c'era stato molto interesse per la costruzione di oleodotti che potessero attraversare il territorio controllato dai Talebani, nell'Afghanistan meridionale verso il Pakistan. C'è stata molta concorrenza, soprattutto tra due società petrolifere, in particolare la statunitense Unocal e l'argentina Bridas. Nel mio volume analizzo in dettaglio questa parte, sembra un thriller. Emerge la spietata concorrenza tra queste due potenze e il conseguente grande gioco in cui si inseriscono l'Iran, che ha cercato di bloccare l'oleodotto, e il Pakistan che invece ne ha appoggiato la costruzione. E questo grande gioco continua anche oggi.

In questo gioco che lei denuncia, si inserisce anche la tragica situazione delle donne in Afghanistan. Secondo recenti stime delle Nazioni unite da quando i Talebani sono al potere tra le donne afghane i suicidi sono notevolmente aumentati.
Penso sia vero, soprattutto nelle aree urbane, dove le donne non erano abituate a coprirsi con il velo, studiavano, lavoravano e non stavano quindi a casa. Adesso non possono lavorare, non possono studiare e non possono mandare a scuola i propri figli. C'è molta disperazione. Molte delle famiglie più abbienti e colte hanno lasciato Kabul e le altre città. A causa della depressione diffusa, il tasso di suicidio è aumentato.

Quale futuro si può prevedere per l'Afghanistan?
La situazione è deprimente. I Talebani controllano l'80% dell'Afghanistan, ci sono ancora combattimenti in corso con le fazioni contrarie al dominio dei Talebani, le potenze straniere stanno tuttora rifornendo i Talebani di armi, la mediazione delle Nazioni unite non ha portato veramente a nessun risultato. Così, prevedo che il pericolo continui, che la guerra civile diffonda in tutta la regione armi, droga e fondamentalismo, amplificando l'impatto regionale della questione. E, a meno che si prendano provvedimenti in tempi brevi, la situazione peggiorerà.

Cosa intende dire per provvedimenti in tempi brevi? Devono forse essere messi in atto da parte delle potenze straniere?
Innanzitutto, devono essere interrotti i rifornimenti di armi alle varie fazioni in lotta, allora si potrà vedere un rallentamento della guerra civile e forse anche un cessate il fuoco e l'inizio di colloqui tra le due parti.

Chi sta rifornendo di armi i Talebani?
Il Pakistan e l'Arabia Saudita sono stati fino ad ora i maggiori sostenitori dei Talebani. Ma adesso il nuovo governo del Pakistan, retto dai militari, sta ripensando le relazioni con i Talebani. E ci si augura quindi che vi sia un cambiamento di politica sia in Pakistan sia in Iran, perché la Repubblica Islamica è tra i maggiori fornitori di armi all'opposizione afghana.

Lei è forse a conoscenza di forniture dirette di armi di fabbricazione europea ai Talebani?
No, ma l'Europa ha comunque un atteggiamento di supporto, in particolare la Francia, dove Ahmed Shah Mahsud, il comandante dell'alleanza anti-talebana, è molto conosciuto. In Europa c'è molta simpatia verso l'alleanza anti-talebana.

Quali sviluppi prevede per il radicalismo dei Talebani?
Si sta diffondendo in Asia centrale. Anche nella regione cinese del Xinjiang. I Talebani stanno dando appoggio a molti movimenti segreti in Asia centrale, in Uzbekistan, in Kirghizistan, Kazakistan, e persino ai movimenti radicali sunniti dell'Iran. Così il pericolo è che l'Afghanistan diventi un paradiso non solo del terrorismo ma del radicalismo.

Seyed Farian Sabahi

(14 settembre 2000)

Veltroni, l'Africa e la politica

Walter Veltroni

Forse Dio é malato. Diario di un viaggio africano

Rizzoli, Milano 2000

Il dilemma non è nuovo: è meglio fare qualcosa male, oppure è meglio non far nulla? Walter Veltroni - e questo gli va riconosciuto come merito - qualcosa ha fatto: è andato in Africa. Ci era andato perfino Bill Clinton - e per ben due volte negli ultimi tre anni - eppure la quasi totalità dei leader politici europei continua a tenersi alla larga da un continente che, nella mappa economica dell'occidente, è di giorno in giorno più marginale. Lo stesso segretario dei DS ci ricorda l'unicità della sua iniziativa nel suo ultimo libro. Raccontando il suo passaggio dalla *bidonville* di Korogocho, sorta su una discarica nei pressi di Nairobi, si lascia sfuggire che «qui, ovviamente, nessun uomo politico italiano ha mai messo piede». Lui l'ha fatto. Si è impegnato in un vorticoso tour di dieci giorni in quasi altrettanti paesi (Kenya, Sudafrica, Angola, Mozambico, Guinea, Costa d'Avorio) che, spiega, «ha dato un nuovo senso alla mia vita». Enfasi a parte, vien voglia di credergli. Per tanti l'Africa è un viaggio così a sud dell'anima da lasciare difficilmente indifferenti.

Nella riflessione con cui Veltroni conclude il racconto del suo viaggio, però, emergono spesso idee troppo poco digerite per non risultare superficiali. Veltroni non mostra una gran disinvoltura nel muoversi tra imprecise nozioni di "melting pot" e debito estero dei paesi africani, opportunità della globalizzazione e diritti umani. Né il segretario DS sembra badare troppo alle enormi implicazioni che queste idee sollevano, o dovrebbero sollevare. Ora, si potrebbe obbiettare che si chiede a Veltroni più di quanto non sia nelle intenzioni di un brevissimo libro che ha come sottotitolo «diario di un viaggio». Eppure è lo stesso segretario DS a decidere di inserire apertamente un'agenda politica nel suo racconto («una delle ragioni della mia visita, l'ultima, è quella di ritrovare l'Ulivo»), a cercare di delineare una bozza programmatica per una nuova politica italiana verso il continente nero («anche da qui [in Italia] si può fare molto. Io intendo farlo»).

L'obbiettivo del generoso programma di Veltroni è fare in modo che «a un'economia globale corrisponda una politica globale». In questa direzione andrebbero, ad esempio, l'apertura del G7 ad un paese africano ed uno sudamericano; l'idea del Tribunale penale internazionale; l'attuazione di un embargo sulla vendita di armi ai paesi poveri; la fine dell'imposizione di privatizzazioni e altre riforme strutturali ideate da Banca mondiale e Fondo monetario internazionale; il rafforzamento dei vincoli tra l'emissione di nuovi prestiti (o la cancellazione del debito) e la riforma in senso democratico dei paesi beneficiari.

Ma prendiamo l'idea di allargare il G7 a paesi del sud del mondo. Non solo Veltroni non si esprime sulla dubbia fattibilità di un rivoluzione del genere. Ma non è chiaro perchè si concentri su un'improbabile apertura del G7 anziché puntare sulla riforma - attualmente in discussione - del Consiglio di sicurezza dell'ONU. Quest'ultima è non solo una via più logica e legittima alla piena integrazione nella politica globale dei paesi del sud del mondo, ma anche una strada tutto sommato più realistica. Nelle parole di un delegato di Singapore al recente Millenium Summit dell'ONU, «le Nazioni unite sono l'unico contesto possibile in cui sviluppare un "consiglio del villaggio" per un villaggio globale».

Stupisce anche - rimanendo sul ruolo dell'ONU - che Veltroni non affronti la delicata questione del *peacekeeping* (o di forme alternative di intervento), un tema che ha assunto priorità nell'agenda della comunità internazionale in parte proprio per il moltiplicarsi di guerre intestine e interstatali sul continente africano.

La ricetta economica di Veltroni è ancor più nebulosa. Se «sbagliano le istituzioni finanziarie internazionali, Fondo Monetario e Banca mondiale, a imporre piani di aggiustamento strutturale come condizione per trattamenti di favore sul debito», in che senso vanno poi «premiati quei paesi che ...[adottano] piani di risanamento finalizzati a ristrutturare l'economia nazionale»? Quali piani, quali alternative? E quando il segretario DS suggerisce di «moltiplicare gli investimenti privati ed esteri, l'occupazione, il consumo», ha in testa un percorso da seguire per arrivarci oppure si limita a elencare la nota scarsità di investimenti, occupazione e consumo su tutto il continente?

A Veltroni sembra infine stare a cuore la questione del ruolo della Chiesa cattolica e delle sua opera missionaria. Il suo riconoscimento dell'abnegazione di tanti missionari è più che sacrosanto. Dal leader di un partito di tradizione laica, tuttavia, ci si sarebbe aspettati non solo una ben più ferma condanna della drammatica responsabilità che la Chiesa porta nell'aver posto il veto all'uso dei preservativi in paesi con una dilagante diffusione del HIV/AIDS, ma anche una maggiore capacità di osservare e delineare - anzichè passare sotto completo silenzio - la via laica all'organizzazione della cooperazione internazionale.

Giovanni Carbone

Vittorio Agnoletto

La società dell'AIDS: la verità su politici, medici, volontari e multinazionali durante l'emergenza

Baldini & Castoldi, Milano 2000

Una cartina di tornasole; una lente d'ingrandimento; un siero della verità. Chiamatelo come volete, ma una cosa è certa: l'AIDS ci ha costretto a vedere il mondo in maniera diversa.
Non solo per il dramma dei malati e dei loro parenti, ma anche per gli opportunismi, le ipocrisie, le speculazioni che si sono avvicendate in questi anni e che poco per volta sono venute a galla, mostrando "un pianeta malato", eppure incapace di affrontare in maniera globale l'emergenza legata al virus Hiv.
Questo libro, scritto da un medico da sempre animato da interessi sociali e spirito critico, affronta tutte le grandi tematiche relative all'AIDS, collocando le vicende italiane in una prospettiva e in uno scenario mondiale. Quella che emerge è l'altra faccia della globalizzazione: una faccia inquietante e poco presentabile, dove il 95% delle persone sieropositive vive in paesi nei quali i farmaci non sono disponibili perché troppo cari; o dove esistono paesi - stiamo parlando di alcuni stati africani - in cui l'attesa di vita è diminuita di quasi vent'anni in seguito ai decessi causati dall'AIDS. E non è finita: perché se il "primo mondo" trova farmaci in grado di prolungare la vita e, forse in futuro, un vaccino efficace, questo avviene anche grazie alle sperimentazioni selvagge realizzate in quel "sud del mondo" dove, al di là di ogni codice etico, migliaia di persone vengono usate come cavie umane. Ma accanto alle storie "da dimenticare" - che Agnoletto, la LILA e altre associazioni hanno contribuito a denunciare e raccontare - ci sono storie da ricordare. Storie di malati, parenti, amici, volontari che, attraverso un protagonismo in prima persona, hanno costruito network internazionali, contestato e occupato sedi di case farmaceutiche, interrotto trasmissioni televisive. Perché tra le tante facce dell'AIDS vi è anche quella di una malattia che, per la prima volta, ha dato la parola direttamente alle persone malate, diventando un'autentica palestra di solidarietà e prevenzione, ricerca e assistenza. L'AIDS, dunque, non più e non solo come malattia, ma anche come metafora di quello che, nel bene e nel male, è avvenuto e avviene nel nostro pianeta.
«La storia dell'AIDS, la lotta contro il virus dell'HIV, non è terminata nel mondo e nemmeno in Italia. Ancora tanto sangue dovrà essere versato prima che un vaccino efficace sia scoperto e sia reso effettivamente disponibile nel nord come nel sud del nostro pianeta. Molte delle morti che ancora verranno, come delle tante che fino ad ora si sono accumulate, saranno da imputare all'indifferenza e al moralismo delle autorità politiche e religiose, alla sfrenata competizione interna al mondo scientifico e all'insaziabile ingordigia delle multinazionali farmaceutiche».
Su richiesta dell'autore parte delle *royalties* ricavate dalla vendita del libro verranno devolute alla LILA Onlus (Lega italiana per la lotta contro l'AIDS).

Emanuela Sias

strumenti convegni

Cooperazione in Costruzione

Istituto Universitario Orientale
Napoli, 24-25 ottobre 2000

"Cooperazione in Costruzione" è un'iniziativa, nata dall'idea di alcuni studenti del corso di laurea in Scienze Internazionali e Diplomatiche, presso l'Istituto Universitario Orientale. Col tempo il gruppo ha costituito un comitato promotore dell'evento "Comitato Ass. e' Coop.- Associazione e Cooperazione", per realizzare un'attiva collaborazione con l'università. Uno degli scopi di questo progetto è quello di far incontrare studenti napoletani con le associazioni e le organizzazioni non governative, presenti nella città, impegnate nella cooperazione e nel volontariato internazionale. Questo momento di confronto è avvenuto in due giorni attraverso l'allestimento di stand, dove gli studenti potevano chiedere materiale informativo ed avvicinarsi alle diverse realtà del volontariato, presenti nel territorio.
L'iniziativa ha cercato di stimolare a livello locale il dibattito sui temi dello sviluppo e della cooperazione, anche attraverso la creazione di alcuni spazi di discussione.
La prima giornata si è aperta con il coinvolgimento di ex-studenti e di studenti, riflettendo sull'opportunità che il settore della cooperazione e dello sviluppo offrono in campo lavorativo. In quest'occasione è intervenuto, tra gli altri, Carlo Scaramella impegnato nel WFP (World Food Program), che ha descritto il proprio percorso professionale. Durante il pomeriggio è iniziato un ciclo di dibattiti-confronto su quattro nuclei tematici che riguardavano il volontariato internazionale, la sensibilizzazione e mobilitazione, lo sviluppo locale e la cooperazione decentrata. Ogni tema è stato affrontato con l'aiuto di esperti nel settore.
Nel primo momento dedicato al volontariato giovanile internazionale si è cercato di delineare il quadro generale in cui operano le organizzazioni in questo settore, le varie opportunità per gli studenti di poter partecipare a progetti concreti (servizio volontario europeo, campi di lavoro, ecc.), e, insieme a Giuseppe Omodei della giunta regionale, si è valutata la politica giovanile della regione Campania.
Nella seconda discussione, Massimo Ghirelli, esperto presso l'Unità tecnica centrale della DGRC del MAE e direttore dell'Archivio Immigrazione, ha analizzato il ruolo dell'informazione nel processo di globalizzazione ed i diversi aspetti di essa nella mutevole e complessa realtà contemporanea. Al suo fianco Sergio Travi, responsabile di Amnesty International per Campania e Basilicata, ha fornito spunti per un dibattito che ha portato in evidenza il problema della presenza nei media dei soggetti impegnati nel settore della solidarietà internazionale, della lotta all`esclusione sociale, della promozione e salvaguardia dei diritti umani, evidenziando come questo tema presenti diverse spinose questioni di non facile soluzione.
Nella seconda giornata i temi trattati

erano lo sviluppo locale e la cooperazione decentrata. Nella prima discussione sono intervenuti esponenti della società civile, che hanno affrontato il tema sulle frontiere dell'esclusione: quartieri a rischio e immigrazione. L'ultimo nucleo tematico sulla cooperazione decentrata ha visto la partecipazione di esponenti locali e nazionali. Il dibattito è stato incentrato sulle nuove politiche di cooperazione a livello internazionale, con l'intervento di Vanna Ianni, rappresentante dell'UNOPS, e su un piano regionale attraverso il contributo di Gildo Baraldi dell'OICS (Osservatorio interregionale sulla cooperazione allo sviluppo). La discussione è stata animata, perché la Campania, insieme alla Calabria e alla Sicilia, non ha una legge regionale sulla cooperazione. Per questo motivo è stato interessante l'intervento di Sergio Cipolla del CISS di Palermo che ha spiegato come la sua organizzazione opera in un simile contesto.
L'iniziativa si è conclusa con la presentazione di un libro sulle ADEL (Agenzie di sviluppo economico locale). Questo tema legato alla cooperazione è stato introdotto da Giancarlo Canzanelli, coordinatore ILS-LEDA, che ha descritto come queste agenzie operano a livello locale in alcuni paesi in via di sviluppo.
"Cooperazione in costruzione" è stato un evento che si rivolgeva innanzitutto agli studenti, interessati ai temi dello sviluppo e della cooperazione, ma anche agli operatori in questo campo ed alla comunità locale, nel tentativo di innescare un processo che porti ad inquadrare le problematiche globali in un'ottica sempre più locale. Infine questi momenti di discussione hanno contribuito, contemporaneamente alla riflessione sul ruolo dell'università in questo contesto.
Ulteriori informazioni sono reperibili sulle pagine web che sono all'interno del sito dell'università:
http://www.iuo.it/sitouniv/default.html
che offrono uno spazio a chiunque è interessato ai temi dello sviluppo e della cooperazione attraverso l'indirizzo e-mail: coopincostr@iuo.it,
tel.: 0333-6327907.

Comitato Ass. e' Coop.
Associazione e Cooperazione

Niza Media Workshops

Amsterdam,
19-23 Settembre 2000

Dal 19 al 23 settembre si è tenuto ad Amsterdam un seminario su mezzi di comunicazione in Africa. L'incontro è stato organizzato dal Netherlands Institute for South Africa, un istituto olandese nato a sostegno del Sudafrica, attraverso dei programmi di cooperazione come quello sui media. In quest'occasione si sono riuniti esperti olandesi e sudafricani per discutere sul futuro dei mezzi di comunicazione; c'è stata la partecipazione di Luckson Chipare, direttore dell'istituto MISA (Media Institute of Southern Africa), Geoff Nyarotha editore del *Daily News* in Zimbabwe, di Jeanette Minnie direttore dell'IFEX, un istituto sulla libertà di espressione a Johannesburg e di tanti altri giornalisti provenienti dalle scuole di giornalismo dell'Africa meridionale.
La discussione si basava non solo sul mondo della stampa ma anche della radio, infatti c'è stata la presenza di Bush Radio, una stazione di Città del Capo che utilizza la musica hip hop per le campagne di informazione sull'AIDS, rivolte ai giovani.
Il primo momento del seminario ha riunito diversi studiosi dell'est Europa e dell'Africa per svolgere una riflessione comparata sul ruolo dei media durante i conflitti. Quest'incontro è stato condotto da Press Now, un'organizzazione non governativa olandese che attua progetti di cooperazione in Albania e Kossovo. Il colloquio, molto animato, era centrato anche sul ruolo professionale dei giornalisti nel descrivere episodi di guerra.
Altro tema importante, affrontato nel seminario riguardava l'etica ed il mondo dei media. Durante il dibattito è stato presentato il libro *Journalism Ethics/Handbook* curato da Chudi Victor Ukpabi, esperto in mass-media in Africa. Sono stati molti i punti di riflessione in questa discussione, moderata da Kwame Boafo dell'UNESCO, poiché ha visto l'incontro tra gli esponenti delle scuole di giornalismo ed i redattori di quotidiani africani. Il colloquio ha proseguito sull'importanza dell'etica e della stampa indipendente, fino a riflettere sul ruolo delle nuove tecnologie per migliorare i mezzi di comunicazione.
Un'altra sezione del seminario è stata intitolata "Media Market" e si svolgeva in brevi momenti di discussione su diversi temi come il ruolo della donna nei mass-media ed il razzismo nella stampa sudafricana. Il primo dibattito era centrato sul ruolo delle donne nei mass-media. Questo tema è stato affrontato attraverso le esperienze di comunità che si occupano delle donne in Sudafrica, Zimbabwe ed Olanda. A tal proposito ha partecipato Karen Thorne, direttrice di Media Watch che si occupa della questione delle donne nella periferia di Città del Capo; lo scopo di quest'organizzazione è di abbattere quegli stereotipi provenienti dai media occidentali. L'ultima breve discussione riguardava un analisi sulla stampa sudafricana, accusata di essere "troppo bianca" e di non svolgere il suo ruolo di *watchdog*.
Il seminario si è concluso con un momento d'incontro tra gli studenti della scuola di giornalismo di Amsterdam e gli esperti africani. In serata l'istituto NIZA ha organizzato il Living Yearbook Southern Africa, un evento che informa il pubblico olandese sui problemi dell'Africa meridionale. Questo tipo di informazione è avvenuta attraverso la produzione in diretta di un giornale. Gli articoli sono stati scritti dalle persone partecipanti al seminario e trattavano diverse tematiche come il dopo elezioni in Zimbabwe ed il problema dell'AIDS in Africa.
Durante il seminario sono stati approfonditi diversi temi sulla comunicazione ed ognuno di essi è stato affrontato in maniera diretta, grazie alle esperienze portate dai singoli partecipanti. Inoltre la produzione finale di un giornale, attraverso l'uso delle nuove tecnologie, ha dimostrato che una delle funzioni della stampa è quella di avvicinare il pubblico a problemi che sembrano lontani.
Ulteriori informazioni sul seminario possono essere reperiti al sito web del NIZA:
www.niza.nl

Miriam Pipolo