

N. 1 GIUGNO 2015

Dad1A

Rivista di Antropologia Post-globale

Fondata e Diretta da Antonio L. Palmisano

Direttore responsabile

Antonio L. Palmisano

Comitato scientifico

Alberto Antoniotto, Ariane Catherine Baghaï, Marco Bassi, Brigitta Benzing, Gianluca Bocchi, Patrick Boumard, Andreas Brockmann, Jan Mauritius Broekman, Mauro Ceruti, Margherita Chang Ting Fa, Domenico Coccopalmerio, Antonino Colajanni, Fabio de Nardis, Luisa Faldini, Francesco Fistetti, Jorge Freitas Branco, Vitantonio Gioia, Michel Kail, Raoul Kirchmayr, Luigi Lombardi Satriani, Mariano Longo, Oscar Nicolaus, Jean-Pierre Olivier de Sardan, Maria Paola Pagnini, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Dan Podjed, Ron Reminick, Gianluigi Rossi, Antonio Russo, Maurizio Scaini, Siseraw Dinku, Bernhard Streck, Franco Trevisani, Giuseppe Vercelli

Comitato di redazione

Veronica Boldrin, Fabio Corigliano, Stefan Festini Cucco, Katia Lotteria, Simona Pisanelli, Marta Vignola

Graphic designer

Ariane Baghaï

Web master

Gianluca Voglino

Direzione e redazione

Via della Geppa 4

34132 Trieste

antpalmisano@libero.it

Gli articoli pubblicati nella rivista sono sottoposti a una procedura di valutazione anonima.

Gli articoli da sottoporre alla rivista vanno spediti alla sede della redazione e saranno consegnati in lettura ai referees dei relativi settori scientifico disciplinari.

Anno V, n. 1

21 giugno 2015 – Trieste

ISSN: 2240-0192

Autorizzazione del Tribunale civile di Trieste N. 1235 del 10 marzo 2011

Editor



Antropologi in Azione

Aia, Associazione Antropologi in Azione – Trieste-Lecce

Tutti i diritti riservati.

È consentita la riproduzione a fini didattici e non commerciali, a condizione che venga citata la fonte. La rivista è fruibile dal sito www.dadarivista.com gratuitamente.

The Review

Dada. Rivista di Antropologia post-globale is a digital periodical review. The access is free on www.dadarivista.com

The review intends to focus on the issues of anthropology and contemporary philosophy in order to face the classical and modern questions in the social, political and cultural context of our post-global era in which the *grands récits* are hidden but all the more present and operating.

Since we are convinced that the meaning of life coincides with intensive research intended as a joyful experimentation, even in those fields in which any kind of change and actually any kind of experimentation seem to be out of the question, and, being more than ever aware that the heritage connected to the *grands récits* should be removed from our discourses, the review selected the term *Dada* to indicate a position of structural opening toward the choice of research methods and the use of language in order to avoid the dogmatic of protocols. This long way has already been undertaken by many scholars such as Paul Feyerabend for instance, and we warmly invite you to join us and proceed with resolution and irony.

In this context, the contributions can be published in one of the languages of the European Union, according to the wish of the authors, after reviewing by native-speaking colleagues. Multilingual reading seems to be spreading in the academic circles of the Continent and this partially allows avoiding translations in *lingua franca* and their inescapable limitations. The authors are free to adopt their own style concerning footnotes and bibliographical references as far as they remain coherent with their own criteria.

The review also has the scope to publish the contributions of young scholars in order to introduce them to the national and international debate on the themes in question.

The Editor
Antonio L. Palmisano

Editoriale

Questo è il numero di Giugno 2015 di *Dada. Rivista di Antropologia post-globale*. Si tratta dell'edizione semestrale, contenente articoli su differenti temi.

Rosalba Gentile elabora un'analisi sociale e politica del “pane”, considerando tanto gli aspetti simbolici come pure quelli giuridici riguardanti la sua produzione, distribuzione e consumo. Vito Antonio Aresta discute le relazioni fra *performances* culturali, dinamiche sociali e cooperazione internazionale all'esempio del “*Takku Ligey Théâtre*”. Marianna Agoni tratta i processi migratori di cittadini rumeni, in maggioranza Roma, insediatisi negli ultimi anni nei dintorni di Milano. Giuseppe Garro mostra le inter-relazioni fra autorappresentazione e rappresentazione filmica dei *moreros* nel contesto dei processi di globalizzazione. Viola Brancatella affronta i complessi processi di patrimonializzazione all'esempio di Varanasi e le conflittualità connesse. Raffaella Sabra Palmisano presenta e analizza i processi sociali e politici di espansione dei contemporanei neo-colonialismi nel contesto della riflessione filosofica proposta da Juan Carlos Scannone, sulla scorta della significativa esperienza Latino-americana.

In questa occasione comunico ai Colleghi interessati che entro il prossimo anno accademico 2015-2016 è prevista la pubblicazione di alcuni numeri Speciali.

Il secondo numero Speciale del 2015 avrà per titolo *Antropologia e religione*. Il termine ultimo per la consegna dei contributi è fissato al 30 luglio 2015.

Il primo numero Speciale del 2016 avrà per titolo *Debito e dono*. Il termine per la consegna dei contributi è fissato al 30 ottobre 2015.

Il secondo numero Speciale del 2016 avrà per titolo *Conflitti e violenza*. Il termine per la consegna dei contributi è fissato al 30 dicembre 2015.

Gli autori sono invitati a segnalare alla Redazione il loro interesse nel partecipare alla realizzazione di queste nuove avventure.

Il Direttore
Antonio L. Palmisano

DADA

Rivista di Antropologia post-globale

Fondata e diretta da Antonio L. Palmisano

Numero 1 – Giugno 2015

a cura di

Antonio L. Palmisano

Indice

ESSAYS

“Give us this day our daily bread”

Rosalba Gentile p. 7

La danza e la lotta: *performances* culturali e buone pratiche di cooperazione tra Europa e Africa

Vito Antonio Aresta p. 27

Stereotypes, “integration” policies and multiple identities. From a mapping attempt to the experience of some Romanian roma families in Milan

Marianna Agoni p. 43

ARTICLES

Processi di auto definizione: *narcos, maras e pandillas* in Messico

Giuseppe Garro p. 67

Varanasi: un processo conflittuale di patrimonializzazione

Viola Brancatella p. 83

Juan Carlos Scannone interprete di Blondel Dalla “*lutte pour la civilisation*” alla “*filosofia de la liberacion*”

Raffaella Sabra Palmisano p. 95

AUTHORS

p. 105

“Give us this day our daily bread”

Rosalba Gentile

Abstract

Bread is a universal and ancient staple that in Italy is regarded as the symbol of both food and national unity. Nonetheless, the great variety of breads dating back to Roman times and still available in the country recalls the political fragmentation of pre-Unification Italy. Furthermore, as it is essentially a cultural object, bread is closely intertwined with the social structure of Italian society whose cultural and dietary shifts, however, have adversely affected bread production and consumption. The latter, moreover, is also linked to the so-called diseases of civilisation that actually constitute public health problems. The political aspects of bread analysed in this paper mainly pertain to the national and European legislation which establishes the characteristics and names of Italian bread, and to the gradual disappearance of artisan bakery that does not seem to attract the younger generations. The relationship between bread and environment, on the other hand, shows how climate change, pesticides, and fertilisers negatively impact on wheat production. Additionally, bread-making technology and the controversial issue relating to GM crops highlight the unavoidable role of biotechnology in the future nutritional scenario. A scenario that is likely to be dominated by healthy foods such as gluten-free, salt-free and functional breads.

Keywords: bread, Italy, cultural object, environment, bread-technology.

Introduction

Bread has been widely recognised as one of the most ancient and basic foods of mankind;¹ a daily staple that has significantly helped to form the foundations of civilisation² and which still lies at the heart of contemporary society.³ This basically allows to view bread as a sort of “prism” that is apt to imbibe, refract, and eventually unify a great variety of cultural events, thus creating a common and coherent language;⁴ i.e., a ‘sensory language’ permitting a mutual comprehension between

¹ Cauvain, S.P., 1998. Bread – the product. In: Cauvain, S.P. and Young, L.S., eds. *Technology of breadmaking*. London: Blackie Academic & Professional, 1-17. According to recent archaeological research, the history of bread goes back at least 22,500 years. Therefore, it precedes the so-called Neolithic Revolution when men became farmers and cattlemen: Rubel, W., 2011. *Bread: a global history* [online]. London: Reaktion Books.

² Tannahill has actually highlighted the necessary link between the development of the human race and the availability of food in general, and bread in particular (Tannahill, R., 1988. *Food in history*. London: Penguin Books).

³ Counihan, C.M., 1984. Bread as world: food habits and social relations in modernizing Sardinia. *Anthropological Quarterly* [online], 57 (2), 47-59.

⁴ Counihan, C.M., 2000. The social and cultural uses of food. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1513-1523. See

different types of eaters.⁵ Consequently, bread can be conceptualised as a “cultural object”,⁶ underpinned by a universal urge arising from biological necessity,⁷ and yet conveying multiple meanings associated with different foodways. In other words, bread exemplifies the fact that culture-specific significance of food stems from the physiological need to eat⁸ and recalls the “liminality” of edible items too: an ambiguous quality connecting Nature and Culture⁹ besides showing how bread is intrinsically assimilated into the different structures of a given society,¹⁰ which it undoubtedly helps illustrate.

In this paper, the Italian social fabric will be scrutinised in order to appreciate how economic and political interests intersect with natural and human environmental health – that, moreover, may be linked to the moral implications of high-technology agriculture – and how the historical vicissitudes of Italy have influenced the evolution of one of its most representative products.

Historical aspects of Italian bread

Bread has often played a pivotal role in Italy’s history. In ancient Rome, for example, this staple product acted as a visual, eloquent indicator of the power structure and value systems of the Eternal City revealing also its alimentary ideology; namely a specific representation of food and diet that contributes to a country’s distinctiveness.¹¹ Actually, according to the social anthropologist Jack Goody, classical culture distinguished itself in terms of culinary traits too that basically

also Nestle, M., 2013. *Food politics: how the food industry influences nutrition and health* [online]. 10th ed. Berkeley, CA: University of California Press.

⁵ Conner, M. and Armitage, C.J., 2002. *The social psychology of food*. Buckingham: Open University Press.

⁶ Rubel, *Bread: a global history*, p. 8. Despite biological imperatives play a significant role in consuming food, it has been contended that they are also culturally determined and shaped (Jacobsen, E., 2004. The rhetoric of food: food as nature, commodity and culture. In: Lien, M.E. and Nerlich, B., eds. *The politics of food* [ebrary edition]. Oxford: Berg, 59-78). More generally, Montanari maintains that the relationship between the ideas of nature and food is questionable because food is already a cultural commodity when it is eaten: Montanari, M., 2006. *Food is culture* [ebrary edition]. Translated by Albert Sonnenfeld. New York: Columbia University Press (Originally published in 1999).

⁷ Nestle, M., 2013. *Food politics*.

⁸ Higman, B.W., 2012. *How food made history* [ebrary edition]. Chichester: Wiley-Blackwell.

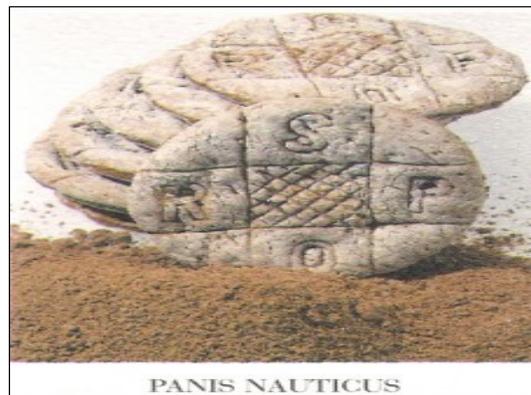
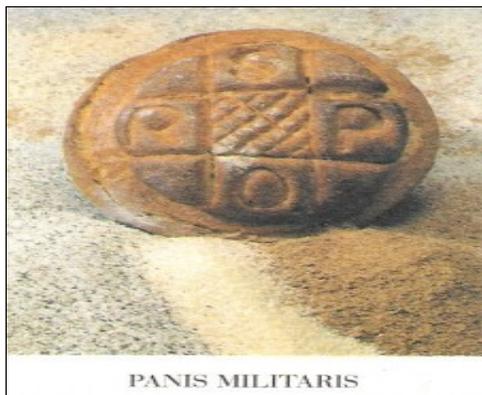
⁹ Lupton, D., 1996. *Food, the body, and the self* [online]. London: Thousand Oaks, CA: Sage.

¹⁰ Kaplan, D.M., 2012. Introduction. In: Kaplan, D.M., ed. *The philosophy of food* [online]. Berkeley: California University Press, 1-23. The fact that bread, and therefore food, is part of the wider society means that food constitutes a dynamic, complex system linking different aspects of life – biological, cultural, political, and economic (Tansey, G. and Worsley, T., 1995. *The food system: a guide*. London: Earthscan).

¹¹ Fieldhouse, P., 1998. *Food and nutrition: customs and culture*. 2nd ed. Cheltenham: Stanley Thornes. See also Peckham, S., 1998. Consuming nations. In: Griffiths, S. and Wallace, J., eds. *Consuming passions: food in the age of anxiety*. Manchester: Mandolin, 171-182. Peckham contends that national cultures distinguish themselves from others by sharing an agreed-upon body of ideas about food as well as a common “food vocabulary” (p. 173).

evoked a particular relationship with nature¹², a peculiar lifestyle, and the more widespread opposition between quantity and necessity:¹³ all factors that, in this writer's view, somehow underlay the logic of the Roman Empire's political and economic power.

Both the foregoing antithesis and logic may thus help understand why the imbalance between demographic pressures and food supply in the Roman Republic led, among other causes, to the third Punic War (149-146 BC), which provided Rome with the opportunity to conquer the grain lands of Sicily controlled by the Phoenicians and, consequently, to settle its internal 'malthusian problem'.¹⁴ The latter, moreover, testifies to the importance of bread in the Roman era when it was a symbol of power;¹⁵ hence, the price of this product was set, though not exclusively, by the state that managed its distribution too. Furthermore, bread was highly appreciated for its nutritional properties and available in several types;¹⁶



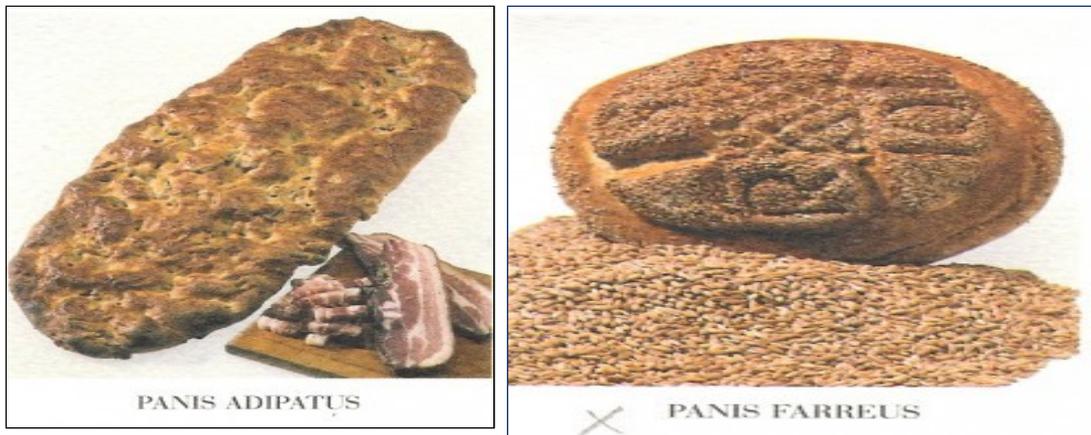
¹² Goody, J., 2005. The high and the low. Culinary culture in Asia and Europe. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 57-71. Goody also maintains that "culinary differentiation of cultures was...a phenomenon...of all major societies of the Eurasian continent" too (p. 58).

¹³ Bourdieu, P., 2005. Taste of luxury, taste of necessity. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 72-78, p. 73.

¹⁴ Civitello, L., 2011. *Cuisine and culture: a history of food and people*. 3rd ed. Hoboken, NJ: Wiley.

¹⁵ Garnsey, P., 1999. *Food and society in classical antiquity* [ebruary edition]. Cambridge: Cambridge University Press. Actually, in antiquity, food in general was power; therefore, food crises were seen as destabilisers of a country's status quo (ibid). See also Rubel, *Bread: a global history*.

¹⁶ Tannahill, *Food in history*; Gillespie, C. and Cousins, J.A., 2001. *European gastronomy into the 21st century*. Oxford: Butterworth-Heinemann. See also Jegtvig, S., 2014. Calcium propionate keeps bread and baked goods fresh. *About.com Nutrition* [online], 16 May 2014. Available from: <http://nutrition.about.com/od/changeyourdiet/a/calciumpropionate.htm>



a variety that actually prefigures the subsequent political fragmentation of medieval and pre-Unification Italy. This was a period of time when a plethora of ‘states’ expressed their own identities through their particular bread recipes and types, which ultimately constitute the essence of Italian culinary regionalism; i.e., an idea of cuisine reflecting the different topographical features, traditions, and dialects of the Bel Paese.¹⁷

Despite the opportunity to choose among the above-mentioned great variety of breads, some of them were not accessible to the masses because of their prices, which, however, were mainly regulated by the state; a situation that persisted for centuries while the shortage of bread continued to be a major problem until World War II, especially in urban areas where it often occasioned violent popular uprisings.¹⁸ National self-sufficiency was, conversely, the reason leading to Mussolini’s partially successful “battle of grain”, which was meant to ensure that bread could be made from domestic wheat¹⁹ with a view to maintaining the political status quo, whereas today the symbolic and social value of bread reflects a new political and economic scenario that has significantly conditioned the production and consumption of this staple.

¹⁷ Harper, D.A. and Faccioli, P., 2009. *The Italian way: food & social life* [online]. Chicago: University of Chicago Press; Meiselman, H.L., 2000. *Dimensions of the meal: the science, culture, business, and art of eating*. Gaithersburg, MD: Aspen; Capatti, A. and Montanari, M., 2003. *Italian cuisine: a cultural history*. New York: Columbia University Press.

¹⁸ Rebora, G., 2001. *Culture of the fork: a brief history of food in Europe* [ebruary edition]. Translated by Albert Sonnenfeld. New York: Columbia University Press (Originally published in 1998); Braudel, F., 1981. *The structures of everyday life: the limits of the possible*. Translated by Miriam Kochan. Vol. 1. London: Collins (Originally published in 1979).

¹⁹ Perry, M., 2010. *Western civilization: a brief history*, vol. 1[online]. 7th ed. Boston: Wadsworth. An interesting overview of wheat, its history and nutritional values is provided by: Civitello, *Cuisine and culture: a history of food and people*; McCorrison, J., 2000. Wheat. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 158-174; Spencer, L.C., 2000. Dietary reconstruction and nutritional assessment of past peoples: the bioanthropological record. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 13-34.

Bread, politics and figures

Among the various initiatives taken up by the Italian government and intended to protect the interests of both producers and consumers of bread, it is worthwhile mentioning Law 580/1967 then amended by the Decree of the President of the Republic 502/1998, and the more recent European Regulation 1047/2012. The former, in essence, establishes specific characteristics – e.g., its content of water (Article 5, ex Article 16 Law 580/1967) – and the different names of Italian bread (Article 2, ex Article 17 Law 580/1967), whereas a salient point of the latter is concerned with the importance of encouraging the consumption of sodium-free bread (point 3).

Notwithstanding these laws, it has been argued that Italy still lacks a legislative framework providing a legal definition of freshly baked bread and that promotes the art of baking, which, in fact, appears to have been neglected by younger generations.²⁰ In addition, while bread prices have been increasing over the years so that the current cost is about €2,50 per kilo, daily per capita consumption has considerably declined: from about 1100 grammes in 1861 to 120 grammes today.²¹ This sharp reduction results from prominent changes in the Italians' lifestyle habits and diet which have affected daily average energy requirement²² and the total production of bread. This production in fact, has decreased by 15-20% also because Italians tend to consume day-old bread – wasting this food less than in the past²³ – and have “rediscovered” the art of home-baking; a discovery linked to the current economic crisis and lower quality of Italian bread.²⁴ Despite the foregoing downward trend, it seems that purchasing habits have remained relatively unchanged: 79% of the Italians continue to buy and eat bread on a daily basis, while the average monthly household expenditure is €34,5, although it varies across regions.²⁵

Bread consumption is inextricably linked with food safety and health issues. As food safety is “an inherent element of quality”²⁶ as well as “a shared responsibility”²⁷ involving producers and consumers, it is essential that the latter are appropriately informed about the nutrient content of the products they buy. Food

²⁰ Combetto, R., 2013. Anche il pane sente la crisi: prezzi bloccati, ma le vendite sono in calo. *Il Gazzettino.it* [online], 17.10.2013. Available from: http://www.ilgazzettino.it/NORDEST/PADOVA/anche_il_pane_sente_la_crisi_prezzi_bloccati_ma_le_vendite_sono_in_cal/notizie/341110.shtml

²¹ Turismo Italia News, 2013. *Il pane emblema nazionale, simbolo dell'Unità d'Italia a tavola* [online]. Perugia: Turismo Italia News. Available from: <http://www.turismoitalianews.it/turismo/index.php/enogastronomia/1432-il-pane-emblema-nazionale-simbolo-dellunita-ditalia-a-tavola>

²² Ibid.

²³ AssoPanificatori, 2014. *La crisi morde, cresce la percentuale di italiani che combatte lo spreco alimentare. Diminuisce il consumo di pane, -2,5% nel 2013, stabili i prodotti da forno* [online]. Roma: AssoPanificatori. Available from: <http://www.assopanificatori.it/>

²⁴ Guttman, A., 2013. Italy's financial crisis means more (bread) dough at home. *The Salt*. 16 April 2013. Available from: <http://www.npr.org/blogs/thesalt/2013/04/16/177457582/economic-crunch-has-italians-rediscovering-homemade-bread>

²⁵ Turismo Italia News, *Il pane emblema nazionale*.

²⁶ Schiefer, G., 2007. Assuring safety and quality along the food chain. In: Hui, Y.H., Nollet, L.M. and Toldrà, F., eds. *Advances in food diagnostics* [online]. Ames, IA: Blackwell, 1-10, p. 1.

labelling – now compulsory for all European Union countries²⁸ – is therefore instrumental in increasing consumers’ nutrition knowledge and awareness,²⁹ although labels also hint at the “ethicality” of edible goods that is essentially concerned with discerning their inner rather than outer qualities³⁰ and, in a sense, entails a broader perspective – metaphysical and epistemological – of food, thus allowing a ‘moral interaction’ between intellect and palate and, ultimately, the foundation of “gustatory aesthetics”.³¹

The aforementioned “ethicality” of food acquires particular prominence when health is involved. Actually, as today food is a receptacle for uncertainty, labelling can guide consumers who suffer from specific diseases to easily avoid products that may be harmful for them. With regard to this, the new European Regulation 1169/2011 is intended to revise current labelling rules and especially to spotlight food allergens, about which consumers should always be informed (Article 48) in order to prevent or control serious allergic condition like coeliac disease. This is an autoimmune disorder linked to gluten intolerance³² – and thus also to bread consumption – which in a sense “defies the contemporary wisdom that consumers are alienated from their food”³³ that is that many consumers have gained deep knowledge of which foods they can incorporate into their diet. This explains why people with coeliac sprue have acquainted themselves with alternative products to classic white bread such as the “genuine sourdough bread”³⁴ that actually can safely be eaten by

²⁷ EUFICReview, 1996. *Foodborne illness: its origins and how to avoid it* [online]. Brussels: EUFIC. Available from: <http://www.eufic.org/article/en/food-safety-quality/food-contaminants/expid/review-foodborne-illness/>

²⁸ The European Food Information Council (EUFIC), 2012. *Nutrition labelling becomes mandatory in Europe* [online]. Brussels: EUFIC. Available from: <http://www.eufic.org/article/en/artid/Nutrition-labelling-becomes-mandatory-in-Europe/>

²⁹ EUFIC, 2010. *Food labelling – a wealth of information for consumers* [online], August 2010. Brussels: EUFIC. Available from: <http://www.eufic.org/article/en/page/FTARCHIVE/artid/Food-labelling-A-wealth-of-information-for-consumers/>

³⁰ Lotz, S., Christandl, F. and Fetchenhauer, D., 2013. What is fair is good: evidence of consumers’ tastes for fairness. *Food Quality and Preference* [online], 30 (2), 139-144.

³¹ Kaplan, *Introduction*, p. 8.

³² Rubio-Tapia, A., Hill, I.D., Kelly, C.P., Calderwood, A.H. and Murray, J.A., 2013. ACG clinical guidelines: diagnosis and management of celiac disease. *The American Journal of Gastroenterology* [online], 108 (5), 656-676; EUFIC, 2006. *Coeliac disease or gluten intolerance* [online]. Brussels: EUFIC. Available from: <http://www.eufic.org/article/en/artid/coeliac-disease-gluten-intolerance/>

³³ Atchison, J., Head, L. and Gates, A., 2010. Wheat as food, wheat as industrial substance; comparative geographies of transformation and mobility. *Geoforum* [online], 41 (2), 236-246, p. 242.

³⁴ Benson, J., 2012. How to properly prepare breads the traditional way to avoid gluten intolerance. *Natural News* [online], 31 March 2012. The potential health benefits of sourdough bread to diabetics have been underlined, for example, by Wood-Moen, R., 2013. Breads for a diabetes-friendly diet. *Livestrong.com* [online]. Available from: <http://www.livestrong.com/article/318704-what-kind-of-breads-can-diabetics-eat/>

coeliacs. Furthermore, coeliac disease has ancient roots³⁵ alongside a rising incidence in Europe³⁶ and affects about 600,000 Italians.³⁷

In the light of the foregoing, it can be assumed that the role of legislation in the prevention of food-related diseases, besides promoting public health, is instrumental in bringing out the “inborn biological wisdom”³⁸ of contemporary *Homo edens*. He knows what and how to eat³⁹ and so can elude the commoditisation of food⁴⁰ which certainly affects the sociocultural significance of bread too.

Bread, culture and society

Bread can be used as a metaphor to describe Italy’s society and culture because it is regarded as the symbol of food⁴¹ and epitomises this country’s traditional values. Their decline, however, has determined a different relationship between the Italians and their culture where bread still serves an important role both as a vehicle of social cohesion and a ‘bulwark’ against the widespread objectification of food.

Social cohesion in Italy may also be linked to commensality, namely to sharing food in order to strengthen family and interpersonal bonds;⁴² a social practice presupposing an intimate relationship with food⁴³ through the material and symbolic incorporation of its own properties.⁴⁴ This means that bread acquires the status of a collective

³⁵ Kasarda, D.K., 2000. Celiac disease. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1008-1022.

³⁶ EUFIC, 2012. Coeliac disease on the rise in Europe [online], November 2012. Brussels: EUFIC. Available from: <http://www.eufic.org/article/en/artid/Coeliac-disease-on-the-rise-in-Europe/>

³⁷ Ministero della Salute, 2013. *Relazione annuale al Parlamento sulla celiachia* [online]. Roma: Ministero della Salute.

³⁸ Armelagos, G., 1987. Biocultural aspects of food choice. In: Ross, E.B. and Harris, M., eds. *Food and evolution: toward a theory of human food habits* [online]. Philadelphia: Temple University Press, 579-594, p. 581.

³⁹ Brillat-Savarin, J-A., 2008. *The physiology of taste, or; transcendental gastronomy*. Translated by Fayette Robinson [online]. Waiheke Island: Floating Press (Originally published in 1825). This famous French gastronome argued that “the man of mind alone knows how to eat”(Aphorism II, p. 12). Hence, men differ from animals that can only “fill themselves” (*ibid*).

⁴⁰ Atchison *et al.*, *Wheat as food*.

⁴¹ Turismo Italia News, *Il pane emblema nazionale*.

⁴² Symons, M., 2002. Cutting up cultures. *Journal of Historical Sociology* [online], 15 (4), 431-450. See also Meiselman, *Dimensions of the meal*; Counihan, *Bread as world*.

⁴³ Lang, T., 1998. Towards a food democracy. In: Griffiths, S. and Wallace, J., eds. *Consuming passions: food in the age of anxiety*. Manchester: Mandolin, 13-24.

⁴⁴ Rozin, P., 2000. The psychology of food and food choice. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1476-1486.; Rozin, E. and Rozin, P., 2005. Culinary themes and variations. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 34-41; Fischler, C., 1988. Food, self and identity. *Social Science Information* [online], 27 (2), 275-292.

“signifier”⁴⁵ contributing to the construction of a common identity⁴⁶ that has to be protected by, for example, rejecting the logic of commodification of food. This implies the estrangement between eaters and edibles⁴⁷ together with the “trivialization of taste”⁴⁸ – entailing the obvious consequence of alimentary inauthenticity – as well as of smell (a “taste at a distance”, according to Kant⁴⁹) that strip these senses of their innate power to create experience alongside sociability⁵⁰ and deprive food of its ‘original substance’.⁵¹

Despite bread is still a cement of Italian society, shifts in the overall social structure have modified the national dietary regime that, being a driver of the nutrition transition, closely parallels the epidemiological transition, basically resulting in a high occurrence of obesity⁵² and metabolic diseases.⁵³

The close relationship between these “diseases of civilization”⁵⁴ and high bread consumption evokes the dual nature of food that is culturally described through binary oppositions intended to define alimentary customs and individuals’ food experiences.⁵⁵ According to this Manichaeic vision of edibles, bread can pertain to the categories of both healthy and unhealthy food depending on what type of this staple is regularly eaten: an excessive consumption of white bread may result in being

⁴⁵ Schutkowski, H., 2008. Thoughts for food: evidence and meaning of past dietary habits. In: Schutkowski, H., ed. *Between biology and culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 141-164, p. 141.

⁴⁶ Fischler, *Food, self and identity*.

⁴⁷ Peckham, *Consuming nations*.

⁴⁸ Haden, R., 2005. Taste in an age of convenience. From frozen food meals in ‘the Matrix’. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 344-358, p. 348. The evolution of taste has been dealt with by Montanari who also maintains that the organ of this basic sense is the brain, namely “a culturally (and therefore historically) determined organ” (Montanari, *Food is culture*, p. 61).

⁴⁹ Kant, I., 2005. Objective and subjective senses. The sense of taste. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 209-214, p. 211. This excerpt is from Kant’s *Anthropology from a pragmatic point of view* (1798). How smell reveals the artificiality of postmodernity has been discussed by Classen, C., Howes, D. and Synnott, A., 2005. Artificial flavours. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 337-342.

⁵⁰ Sutton, D.E., 2005. Synesthesia, memory, and the taste of home. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 304-316.

⁵¹ Classen et al., *Artificial flavours*.

⁵² This diet-related disease has been investigated by, among others, Lieberman, L., 2000. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1062-1077.

⁵³ Drewnowski, A. and Popkin, B.M., 1997. The nutrition transition: new trends in the global diet. *Nutrition Reviews* [online], 55 (2), 31-43.

⁵⁴ Liberman, I.S., 2005. Evolutional genetics and diseases of civilization. *Journal of Evolutionary Biochemistry and Physiology* [online], 41 (2), 233-239, p. 233.

⁵⁵ Lupton, D., 2005. Food and emotion. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 317-324.

overweight, whereas the shrewd choice of wholegrain or sourdough bread may help guard against obesity⁵⁶ and diabetes⁵⁷ respectively.

The relationship between bread consumption and health problems, besides indicating the intersection of the histories of diet and diseases,⁵⁸ suggests the profound influence of sociocultural factors upon consumption and, consequently, on production:⁵⁹ two variables whose interdependence clarifies why “production (...) creates the consumer”⁶⁰ and whose *raison d’être* is linked to the natural environment too.

Bread and environment

The relationship between bread – and in general food – production, and physical environment is highly problematic because of the pressure exerted by the former on natural resources.⁶¹ These resources represent the *conditio sine qua non* for the existence of a global food supply system whose “overwhelming dependence on agriculture”⁶² is a self-evident truth by now.

In Italy, the cultural and economic prominence of the agri-food sector⁶³ justifies the national preoccupation with food quality, which, however, is heavily influenced by the anthropogenic alteration of the natural environment.⁶⁴ Actually, the extensive use of fertilisers for boosting wheat growth and of pesticides for pest control results in soil erosion, air, and water pollution besides eutrophication.⁶⁵ Nevertheless, reduced levels of chemicals adversely affect wheat production and thus translate into falling profits,⁶⁶ whereas the impact of climate change on land degradation poses a serious threat to the future of global agriculture. The latter,

⁵⁶ Smith, R., 2014. Three slices of white bread a day linked to obesity. *The Telegraph* [online], 30 May 2014. Available from: <http://www.telegraph.co.uk/health/healthnews/10862512/Three-slices-of-white-bread-a-day-linked-to-obesity.html>

⁵⁷ Wood-Moen, *Breads for a diabetes-friendly diet*.

⁵⁸ Messer, E., Haber, B., Toomre, J. and Wheaton, B., 2000. Culinary history. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1367-1378.

⁵⁹ Anderson, E.N., 2014. *Everyone eats: understanding food and culture* [ebruary edition]. New York: New York University Press.

⁶⁰ Marx, K., 1973. *Gundrisse: foundations of the critique of political economy (rough draft)*. Translated by Martin Nicolaus. Harmondsworth: Penguin (Originally published in 1859), p. 92.

⁶¹ Schösler, H., de Boer, J. and Boersema, J.J., 2014. Fostering more sustainable food choices: can self-determination theory help? *Food Quality and Preference* [online], 35, 59-69.

⁶² Higman, *How food made history*, p. 237.

⁶³ Ferretti, M.P. and Magaudda, P., 2006. The slow pace of institutional change in the Italian food system. *Appetite* [online], 47 (2), 161-169.

⁶⁴ Deni, S., Mladenov, N. and Kobiljski, B., 2011. Effects of genotype and environment on breadmaking quality in wheat. *International Journal of Plant Production* [online], 5 (1), 71-82.

⁶⁵ Hossard, L., Philibert, A., Bertrand, M., Colnenne-David, C., Debaeke, P., Munier-Jolain, N., Jeuffroy, M.H., Richard, G. and Makowski, D., 2014. Effects of halving pesticide use on wheat production. *Nature.com* [online], 4 (4405). Available from: <http://www.nature.com/srep/2014/140320/srep04405/full/srep04405.html>

therefore, has to implement adequate measures to strengthen its adaptive capacity,⁶⁷ considering the role of technology too.

Bread and technology

Broadly speaking, bread technology⁶⁸ can be defined as the process of elevating an old, creative art to the status of science. This implies the oxymoric coexistence of ancient and modern methods of food processing as well as the appreciation of the *trait d'union* between the categories of the “raw” and the “cooked”;⁶⁹ i.e., categories whereby Claude Lévi-Strauss has illustrated the opposition between nature and culture,⁷⁰ and that bread-making technology seems to embody.

In practical terms, bread technology is concerned with the different phases of production that allow to convert wheat into palatable bakery products⁷¹ and preserve their organoleptic properties through utilising food additives such as calcium propionate⁷² – approved in the European Union (Regulation 1129/2011, point 3 of part B). The levels of calcium propionate alongside the amount of yeast required to make bread can be reduced by using encapsulated fumaric acid, which ultimately allows bakers to cut production costs.⁷³

Leaving aside the techniques currently available to extend bread shelf life – ranging from ultraviolet irradiation and infrared-microwave that help inactivate mould growth⁷⁴ to the latest edible films containing special oils⁷⁵ – it should be

⁶⁶ Singh, R.K., 2011. Study of the effect of air pollution on wheat. *Current World Environment* [online], 6 (2), 291-293.

⁶⁷ Olesen, J.E., Trnka, M., Kersebaum, K.C., Skjelvåg, A.O., Seguin, B., Peltonen-Sainio, P., Rossi, F., Kozrya, J. and Micale, F., 2011. Impacts and adaptation of European crop production systems to climate change. *European Journal of Agronomy* [online], 34 (2), 96-112.

⁶⁸ The differences between ancient and contemporary bread-making technology and its evolution have been examined by Curtis, R.I., 2001. *Ancient food technology*. Leiden: Brill. See also Goody, J., 1982. *Cooking, cuisine and class. A study in comparative sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

⁶⁹ Cauvain, S.P. and Young, L.S., 1998. Preface. In: Cauvain, S.P. and Young, L.S., eds. *Technology of breadmaking*. London: Blackie Academic & Professional, xix-xx.

⁷⁰ Lévi-Strauss, C., 1966. The culinary triangle. Translated by Peter Brooks. *Partisan Review* [online], 33 (4), 586-595.

⁷¹ Kent, N.L. and Evers, A.D., 1993. *Technology of cereals: an introduction for students of food science and agriculture*. 4th ed. Oxford: Pergamon.

⁷² Jegtvig, *Calcium propionate keeps bread and baked goods fresh*. See also Pateras, I.M.C., 1998. Bread spoilage and staling. In: Cauvain, S.P. and Young, L.S., eds. *Technology of breadmaking*. London: Blackie Academic & Professional, 240-261. More generally, the author emphasises the capacity of propionates to destroy microbial growth and proliferation.

⁷³ Gorton, L., 2013. Serve and protect. *BakingBusiness.com* [online], 9 January 2013. Available from: <http://www.bakingbusiness.com/Features/Formulations/2013/9/Serve%20and%20protect.aspx?cck=1>

⁷⁴ Pateras, *Bread spoilage and staling*.

⁷⁵ Technology.org, 2014. *Preserving bread longer: a new edible film made with essential oils* [online]. (s.l.): Technology.org. Available from: <http://www.technology.org/2014/06/09/preserving-bread-longer-new-edible-film-made-essential-oils/>

noticed that food technology has increasingly become synonymous with ‘not natural’ edibles,⁷⁶ particularly when genetically modified food and crops are involved.

In Italy, GM crops have been banned from fields and are also facing fierce opposition from municipalities and farm businesses claiming that these crops and Italian organic farming are not compatible.⁷⁷ On the other hand, others are favourable to genetically engineered crops because they may be instrumental in, e.g., streamlining crop management,⁷⁸ increasing global food production, and fostering “biofortification” that would essentially result in more nutritious food.⁷⁹ Despite these potential benefits, it seems that GM crops are still raising health concerns that, however, according to this writer, should not prevent a critical appraisal of the advantages and disadvantages of biotechnology. Hence, scientific and not ideological considerations should be made about GM crops and their future impact on the global food supply system,⁸⁰ although their moral implications as well as self-determination on their adoption should not be disregarded too.⁸¹

Conclusions

The above analysis of bread in Italy has attempted to show that national dietary regimes belong to the ordinary history of people and have to be related to the evolution of wheat agriculture⁸² that ultimately affects the basic qualities of bread.⁸³ Moreover, this ‘product of the earth’ – embodying the idea of the “democratic” nature

⁷⁶ Wallace, J., 1998. Introduction. In: Griffiths, S. and Wallace, J., eds. *Consuming passions: food in the age of anxiety*. Manchester: Mandolin, 1-10.

⁷⁷ Cianciullo, A., 2014. Stop agli ogm, il Tar bocchia il ricorso. *Repubblica.it* [online], 24 April 2014. Available from: http://www.repubblica.it/ambiente/2014/04/24/news/stop_agli_ogm_il_tar_bocchia_il_ricorso-84358499/; Giliberto, J., 2014. Ogm, Italia a rischio infrazione. *Il Sole 24 Ore* [online], 11 February 2014. Available from: <http://www.ilssole24ore.com/art/notizie/2014-02-11/ogm-italia-rischio-infrazione-064310.shtml?uid=ABz3jkv>

⁷⁸ Wesseler, J., Scatasta, S. and Fall, E.H., 2011. The environmental benefits and costs of genetically modified (GM) crops. In: Carter, C.A., Sheldon, I.M. and Moschini, G.C., eds. *Genetically modified food and global welfare* [online]. Bingley: Emerald Group, 173-199.

⁷⁹ Qaim, M., 2011. Genetically modified crops and global food security. In: Carter, C.A., Sheldon, I.M. and Moschini, G.C., eds. *Genetically modified food and global welfare* [online]. Bingley: Emerald Group, 29-54.

⁸⁰ Freedman, D.H., 2013. The truth about genetically modified food. *Scientific American* [online], 20 August 2013. Available from: <http://www.scientificamerican.com/article/the-truth-about-genetically-modified-food/>

⁸¹ Comstock, G., 2012. Ethics and genetically modified foods. In: Kaplan, D.M., ed. *The philosophy of food* [online]. Berkeley: California University Press, 122-139.

⁸² Flandrin, J.L. and Montanari, M., 1999. Introduction to the original edition. In: Flandrin, J.L. and Montanari, M., eds. *Food: a culinary history from antiquity to the present* [online]. Translated by Albert Sonnenfeld. New York: Columbia University Press, 1-9 (Originally published in 1999).

⁸³ Gould, J.T., 1998. Baking around the world. In: Cauvain, S.P. and Young, L.S., eds. *Technology of breadmaking*. London: Blackie Academic & Professional, 197-213.

of food⁸⁴ – retains the ancient link between *scientia* and *sapientia*⁸⁵ and symbolises Italy's political and social unity alongside those values menaced by globalisation,⁸⁶ which is indivisible from and produced by food.⁸⁷

The future nutritional scenario, however, will be characterised by a more acute “conscience alimentaire”⁸⁸ and thus by the consumption of healthier and more sustainable products such as salt-free, gluten-free, and functional breads.⁸⁹ This scenario, moreover, is likely to entail the protection and valorisation of the local agricultural heritage that, while counteracting the negative effects of globalisation,⁹⁰ allows to retrieve the full meaning of eating, which, far from being “an act of intense commodification,”⁹¹ can be an intense ‘gastrosophic experience.

REFERENCE LIST

Alam, J., Talukder, M.U., Rahman, M.N., Prodhan, U.K. and Huq, A.K.O., 2013. Evaluation of the nutritional and sensory quality of functional breads prepared from whole wheat and soybean flour. *Annals: Food Science and Technology* [online], 14 (2), 171-175.

Anderson, E.N., 2014. *Everyone eats: understanding food and culture* [ebruary edition]. New York: New York University Press.

Armelagos, G., 1987. Biocultural aspects of food choice. In: Ross, E.B. and Harris, M., eds. *Food and evolution: toward a theory of human food habits* [online]. Philadelphia: Temple University Press, 579-594.

⁸⁴ Wallace, *Introduction*.

⁸⁵ Curtis, *Ancient food technology*.

⁸⁶ Pollan, M., 2007. *The omnivore's dilemma: the search for a perfect meal in a fast-food world*. London: Bloomsbury.

⁸⁷ Nützenadel, A. and Trentmann, F., 2008. Mapping food and globalization. In: Nützenadel, A. and Trentmann, F., eds. *Food and globalization: consumption, markets and politics in the modern world* [online]. New York: Berg, 1-18; Phillips, L., 2006. Food and globalization. *Annual Review of Anthropology* [online], 35 (1), 37-57.

⁸⁸ Barthes, R., 1961. Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* [online], 16 (5), 977-986, p. 985.

⁸⁹ Alam, J., Talukder, M.U., Rahman, M.N., Prodhan, U.K. and Huq, A.K.O., 2013. Evaluation of the nutritional and sensory quality of functional breads prepared from whole wheat and soybean flour. *Annals: Food Science and Technology* [online], 14 (2), 171-175.

⁹⁰ Legambiente, 2014. *Festival della ruralità 2014. Salviamo il grano del miglior pane d'Italia: la pagnotta d'Altamura* [online]. Roma: Legambiente. Available from: <http://www.legambiente.it/contenuti/comunicati/festival-della-ruralita-2014-salviamo-il-grano-del-miglior-pane-ditalia-la-pagnotta>

⁹¹ Hamilton, S., 2009. Analyzing commodity chains: linkages or restraints? In: Belasco, W.J. and Horowitz, R., eds. *Food chains: from farmyard to shopping cart* [ebruary edition]. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 16-25, p. 16.

AssoPanificatori, 2014. *La crisi morde, cresce la percentuale di italiani che combatte lo spreco alimentare. Diminuisce il consumo di pane, -2,5% nel 2013, stabili i prodotti da forno* [online]. Roma: AssoPanificatori. Available from: <http://www.assopanificatori.it/>

Atchison, J., Head, L. and Gates, A., 2010. Wheat as food, wheat as industrial substance; comparative geographies of transformation and mobility. *Geoforum* [online], 41 (2), 236-246.

Barthes, R., 1961. Pour une psycho-sociologie de l'alimentation contemporaine. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* [online], 16 (5), 977-986.

Benson, J., 2012. How to properly prepare breads the traditional way to avoid gluten intolerance. *Natural News* [online], 31 March 2012. Available from: http://www.naturalnews.com/035413_breads_gluten_intolerance_recipes.html

Bourdieu, P., 2005. Taste of luxury, taste of necessity. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 72-78.

Braudel, F., 1981. *The structures of everyday life: the limits of the possible*. Translated by Miriam Kochan. Vol. 1. London: Collins (Originally published in 1979).

Brillat-Savarin, J-A., 2008. *The physiology of taste, or, transcendental gastronomy*. Translated by Fayette Robinson [online]. Waiheke Island: Floating Press (Originally published in 1825).

Capatti, A. and Montanari, M., 2003. *Italian cuisine: a cultural history*. New York: Columbia University Press.

Cauvain, S.P., 1998. Bread – the product. In: Cauvain, S.P. and Young, L.S., eds. *Technology of breadmaking*. London: Blackie Academic & Professional, 1-17.

Cauvain, S.P. and Young, L.S., 1998. Preface. In: Cauvain, S.P. and Young, L.S., eds. *Technology of breadmaking*. London: Blackie Academic & Professional, xix-xx.

Cianciullo, A., 2014. Stop agli ogm, il Tar bocchia il ricorso. *Repubblica.it* [online], 24 April 2014. Available from: http://www.repubblica.it/ambiente/2014/04/24/news/stop_agli_ogm_il_tar_bocchia_il_ricorso-84358499/

Civitello, L., 2011. *Cuisine and culture: a history of food and people*. 3rd ed. Hoboken, NJ: Wiley.

Classen, C., Howes, D. and Synnott, A., 2005. Artificial flavours. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 337-342.

Combetto, R., 2013. Anche il pane sente la crisi: prezzi bloccati, ma le vendite sono in calo. *Il Gazzettino.it* [online], 17 October 2013. Available from: http://www.ilgazzettino.it/NORDEST/PADOVA/anche_il_pane_sente_la_crisi_prezzi_bloccati_ma_le_vendite_sono_in_cal/notizie/341110.shtml

Comstock, G., 2012. Ethics and genetically modified foods. In: Kaplan, D.M., ed. *The philosophy of food* [online]. Berkeley: California University Press, 122-139.

Conner, M. and Armitage, C.J., 2002. *The social psychology of food*. Buckingham: Open University Press.

Counihan, C.M., 2000. The social and cultural uses of food. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1513-1523.

Counihan, C.M., 1984. Bread as world: food habits and social relations in modernizing Sardinia. *Anthropological Quarterly* [online], 57 (2), 47-59.

Curtis, R.I., 2001. *Ancient food technology*. Leiden: Brill.

Deni, S., Mladenov, N. and Kobiljski, B., 2011. Effects of genotype and environment on breadmaking quality in wheat. *International Journal of Plant Production* [online], 5 (1), 71-82.

Drewnowski, A. and Popkin, B.M., 1997. The nutrition transition: new trends in the global diet. *Nutrition Reviews* [online], 55 (2), 31-43.

EUFIC, 2012. Coeliac disease on the rise in Europe [online], November 2012. Brussels: EUFIC. Available from: <http://www.eufic.org/article/en/artid/Coeliac-disease-on-the-rise-in-Europe/>

EUFIC, 2010. *Food labelling - a wealth of information for consumers* [online], August 2010. Brussels: EUFIC. Available from: <http://www.eufic.org/article/en/page/FTARCHIVE/artid/Food-labelling-A-wealth-of-information-for-consumers/>

EUFIC, 2006. *Coeliac disease or gluten intolerance* [online]. Brussels: EUFIC. Available from: <http://www.eufic.org/article/en/artid/coeliac-disease-gluten-intolerance/>

EUFIC Review, 1996. *Foodborne illness: its origins and how to avoid it* [online]. Brussels: EUFIC. Available from: <http://www.eufic.org/article/en/food-safety-quality/food-contaminants/expid/review-foodborne-illness/>

Ferretti, M.P. and Magaudda, P., 2006. The slow pace of institutional change in the Italian food system. *Appetite* [online], 47 (2), 161-169.

Fieldhouse, P., 1998. *Food and nutrition: customs and culture*. 2nd ed. Cheltenham: Stanley Thornes.

Fischler, C., 1988. Food, self and identity. *Social Science Information* [online], 27 (2), 275-292.

Flandrin, J.L. and Montanari, M., 1999. Introduction to the original edition. In: Flandrin, J.L. and Montanari, M., eds. *Food: a culinary history from antiquity to the present* [online]. Translated by Albert Sonnenfeld. New York: Columbia University Press, 1-9 (Originally published in 1999).

Freedman, D.H., 2013. The truth about genetically modified food. *Scientific American* [online], 20 August 2013. Available from: <http://www.scientificamerican.com/article/the-truth-about-genetically-modified-food/>

Garnsey, P., 1999. *Food and society in classical antiquity* [ebruary edition]. Cambridge: Cambridge University Press.

Giliberto, J., 2014. Ogm, Italia a rischio infrazione. *Il Sole 24 Ore* [online], 11 February 2014. Available from: <http://www.ilsole24ore.com/art/notizie/2014-02-11/ogm-italia-rischio-infrazione-064310.shtml?uuid=ABz3jkv>

Gillespie, C. and Cousins, J.A., 2001. *European gastronomy into the 21st century*. Oxford: Butterworth-Heinemann.

Goody, J., 2005. The high and the low. Culinary culture in Asia and Europe. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 57-71.

Goody, J., 1982. *Cooking, cuisine and class. A study in comparative sociology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gorton, L., 2013. Serve and protect. *BakingBusiness.com* [online], 9 January 2013. Available from: <http://www.bakingbusiness.com/Features/Formulations/2013/9/Serve%20and%20protect.aspx?cck=1>

- Gould, J.T., 1998. Baking around the world. In: Cauvain, S.P. and Young, L.S., eds. *Technology of breadmaking*. London: Blackie Academic & Professional, 197-213.
- Guttman, A., 2013. Italy's financial crisis means more (bread) dough at home. *The Salt*. 16 April 2013. Available from: <http://www.npr.org/blogs/thesalt/2013/04/16/177457582/economic-crunch-has-italians-rediscovering-homemade-bread>
- Haden, R., 2005. Taste in an age of convenience. From frozen food meals in 'the Matrix'. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 344-358.
- Hamilton, S., 2009. Analyzing commodity chains: linkages or restraints? In: Belasco, W.J. and Horowitz, R., eds. *Food chains: from farmyard to shopping cart* [ebrary edition]. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 16-25.
- Harper, D.A. and Faccioli, P., 2009. *The Italian way: food & social life* [online]. Chicago: University of Chicago Press.
- Higman, B.W., 2012. *How food made history* [ebrary edition]. Chichester: Wiley-Blackwell.
- Hossard, L., Philibert, A., Bertrand, M., Colnenne-David, C., Debaeke, P., Munier-Jolain, N., Jeuffroy, M.H., Richard, G. and Makowski, D., 2014. Effects of halving pesticide use on wheat production. *Nature.com* [online], 4 (4405). Available from: <http://www.nature.com/srep/2014/140320/srep04405/full/srep04405.html>
- Jacobsen, E., 2004. The rhetoric of food: food as nature, commodity and culture. In: Lien, M.E. and Nerlich, B., eds. *The politics of food* [ebrary edition]. Oxford: Berg, 59-78.
- Jegtvig, S., 2014. Calcium propionate keeps bread and baked goods fresh. *About.com Nutrition* [online], 16 May 2014. Available from: <http://nutrition.about.com/od/changeyourdiet/a/calciumpropionate.htm>
- Kant, I., 2005. Objective and subjective senses. The sense of taste. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 209-214.
- Kaplan, D.M., 2012. Introduction. In: Kaplan, D.M., ed. *The philosophy of food* [online]. Berkeley: California University Press, 1-23.
- Kasarda, D.K., 2000. Celiac disease. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1008-1022.

- Kent, N.L. and Evers, A.D., 1993. *Technology of cereals: an introduction for students of food science and agriculture*. 4th ed. Oxford: Pergamon.
- Lang, T., 1998. Towards a food democracy. In: Griffiths, S. and Wallace, J., eds. *Consuming passions: food in the age of anxiety*. Manchester: Mandolin, 13-24.
- Legambiente, 2014. *Festival della ruralità 2014. Salviamo il grano del miglior pane d'Italia: la pagnotta d'Altamura* [online]. Roma: Legambiente. Available from: <http://www.legambiente.it/contenuti/comunicati/festival-della-ruralita-2014-salviamo-il-grano-del-miglior-pane-ditalia-la-pagn>
- Lévi-Strauss, C., 1966. The culinary triangle. Translated by Peter Brooks. *Partisan Review* [online], 33 (4), 586-595.
- Liberman, I.S., 2005. Evolutional genetics and diseases of civilization. *Journal of Evolutionary Biochemistry and Physiology* [online], 41 (2), 233-239.
- Lieberman, L., 2000. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1062-1077.
- Lotz, S., Christandl, F. and Fetchenhauer, D., 2013. What is fair is good: evidence of consumers' tastes for fairness. *Food Quality and Preference* [online], 30 (2), 139-144.
- Lupton, D., 2005. Food and emotion. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 317-324.
- Lupton, D., 1996. *Food, the body, and the self* [online]. London: Thousand Oaks, CA: Sage.
- Marx, K., 1973. *Gundrisse: foundations of the critique of political economy (rough draft)* trans. by Nicolaus, M. Harmondsworth: Penguin.
- McCorrison, J., 2000. Wheat. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 158-174.
- Meiselman, H.L., 2000. *Dimensions of the meal: the science, culture, business, and art of eating*. Gaithersburg, MD: Aspen.
- Messer, E., Haber, B., Toomre, J. and Wheaton, B., 2000. Culinary history. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1367-1378.
- Ministero della Salute, 2013. *Relazione annuale al Parlamento sulla celiachia* [online]. Roma: Ministero della Salute.

- Montanari, M., 2006. *Food is culture* [ebruary edition]. Translated by Albert Sonnenfeld. New York: Columbia University Press (Originally published in 1999).
- Nestle, M., 2013. *Food politics: how the food industry influences nutrition and health* [online]. 10th ed. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Nützenadel, A. and Trentmann, F., 2008. Mapping food and globalization. In: Nützenadel, A. and Trentmann, F., eds. *Food and globalization: consumption, markets and politics in the modern world* [online]. New York: Berg, 1-18.
- Olesen, J.E., Trnka, M., Kersebaum, K.C., Skjelvåg, A.O., Seguin, B., Peltonen-Sainio, P., Rossi, F., Kozyra, J. and Micale, F., 2011. Impacts and adaptation of European crop production systems to climate change. *European Journal of Agronomy* [online], 34 (2), 96-112.
- Pateras, I.M.C., 1998. Bread spoilage and staling. In: Cauvain, S.P. and Young, L.S., eds. *Technology of breadmaking*. London: Blackie Academic & Professional, 240-261.
- Peckham, S., 1998. Consuming nations. In: Griffiths, S. and Wallace, J., eds. *Consuming passions: food in the age of anxiety*. Manchester: Mandolin, 171-182.
- Perry, M., 2010. *Western civilization: a brief history*, vol. 1 [online]. 7th ed. Boston: Wadsworth.
- Phillips, L., 2006. Food and globalization. *Annual Review of Anthropology* [online], 35 (1), 37-57.
- Pollan, M., 2007. *The omnivore's dilemma: the search for a perfect meal in a fast-food world*. London: Bloomsbury.
- Qaim, M., 2011. Genetically modified crops and global food security. In: Carter, C.A., Sheldon, I.M. and Moschini, G.C., eds. *Genetically modified food and global welfare* [online]. Bingley: Emerald Group, 29-54.
- Rebora, G., 2001. *Culture of the fork: a brief history of food in Europe* [ebruary edition]. Translated by Albert Sonnenfeld. New York: Columbia University Press (Originally published in 1998).
- Rozin, E. and Rozin, P., 2005. Culinary themes and variations. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 34-41.

Rozin, P., 2000. The psychology of food and food choice. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1476-1486.

Rubel, W., 2011. *Bread: a global history* [online]. London: Reaktion Books.

Rubio-Tapia, A., Hill, I.D., Kelly, C.P., Calderwood, A.H. and Murray, J.A., 2013. ACG clinical guidelines: diagnosis and management of celiac disease. *The American Journal of Gastroenterology* [online], 108 (5), 656-676.

Schiefer, G., 2007. Assuring safety and quality along the food chain. In: Hui, Y.H., Nollet, L.M. and Toldrà, F., eds. *Advances in food diagnostics* [online]. Ames, IA: Blackwell Pub, 1-10.

Schösler, H., de Boer, J. and Boersema, J.J., 2014. Fostering more sustainable food choices: can self-determination theory help? *Food Quality and Preference* [online], 35, 59-69.

Schutkowski, H., 2008. Thoughts for food: evidence and meaning of past dietary habits. In: Schutkowski, H., ed. *Between biology and culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 141-164.

Singh, R.K., 2011. Study of the effect of air pollution on wheat. *Current World Environment* [online], 6 (2), 291-293.

Smith, R., 2014. Three slices of white bread a day linked to obesity. *The Telegraph* [online], 30 May 2014.

Available from: <http://www.telegraph.co.uk/health/healthnews/10862512/Three-slices-of-white-bread-a-day-linked-to-obesity.html>

Spencer, L.C., 2000. Dietary reconstruction and nutritional assessment of past peoples: the bioanthropological record. In: Kiple, K.F. and Ornelas, K.C., eds. *The Cambridge world history of food*, vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 13-34.

Sutton, D.E., 2005. Synesthesia, memory, and the taste of home. In: Korsmeyer, C., ed. *The taste culture reader: experiencing food and drink*. Oxford: Berg, 304-316.

Symons, M., 2002. Cutting up cultures. *Journal of Historical Sociology* [online], 15 (4), 431-450.

Tannahill, R., 1988. *Food in history*. London: Penguin Books.

Tansey, G. and Worsley, T., 1995. *The food system: a guide*. London: Earthscan.

Technology.org, 2014. *Preserving bread longer: a new edible film made with essential oils* [online]. [s.l.]: Technology.org. Available from: <http://www.technology.org/2014/06/09/preserving-bread-longer-new-edible-film-made-essential-oils/>

The European Food Information Council (EUFIC), 2012. *Nutrition labelling becomes mandatory in Europe* [online]. Brussels: EUFIC. Available from: <http://www.eufic.org/article/en/artid/Nutrition-labelling-becomes-mandatory-in-Europe/>

Turismo Italia News, 2013. *Il pane emblema nazionale, simbolo dell'Unità d'Italia a tavola* [online]. Perugia: Turismo Italia News. Available from: <http://www.turismoitalianews.it/turismo/index.php/enogastronomia/1432-il-pane-emblema-nazionale-simbolo-dellunita-ditalia-a-tavola>

Wallace, J., 1998. Introduction. In: Griffiths, S. and Wallace, J., eds. *Consuming passions: food in the age of anxiety*. Manchester: Mandolin, 1-10.

Wesseler, J., Scatasta, S. and Fall, E.H., 2011. The environmental benefits and costs of genetically modified (GM) crops. In: Carter, C.A., Sheldon, I.M. and Moschini, G.C., eds. *Genetically modified food and global welfare* [online]. Bingley: Emerald Group, 173-199.

Wood-Moen, R., 2013. Breads for a diabetes-friendly diet. *Livestrong.com* [online]. Available from: <http://www.livestrong.com/article/318704-what-kind-of-breads-can-diabetics-eat/>

LEGISLATION

Legge 580/1967 del 4 Luglio 1967 che disciplina la lavorazione e il commercio dei cereali, degli sfarinati, del pane e delle paste alimentari [1967] G.U. 189/1967.

Decreto del Presidente della Repubblica 502/1998 del 30 Novembre 1998 recante norme per la revisione della normativa in materia di lavorazione e di commercio del pane, a norma dell'articolo 50 della legge 22 febbraio 1994, n. 146 [1998] G.U. 25/1999.

Regulation (EU) 1129/2011 of 11 November 2011 amending Annex II to Regulation (EC) 1333/2008 of the European Parliament and of the Council by establishing a Union list of food additives [2011] OJ L83/1.

Regulation (EU) 1169/2011 of 25 October 2011 on the provision of food information to consumers [2011] OJ L304/18.

Regolamento (UE) 1047/2012 dell'8 Novembre 2012 che modifica il regolamento (CE) 1924/2006 per quanto riguarda l'elenco di indicazioni nutrizionali [2012] OJ L310/36.

La danza e la lotta: *performances* culturali e buone pratiche di cooperazione tra Europa e Africa

Vito Antonio Aresta

Dance and fighting: cultural *performances* and best practices of cooperation between Europe and Africa

Abstract

The article examines the relationship between cultural performances (ritual fighting and its theatrical representation), social dynamics and international cooperation. It is the fruit of research work that was carried out last year in Senegal and Italy.

The analysis that was realised concerns three subject fields: the connections between myth and ritual fighting in Senegal, from the emic perspective; the transformations of the ritual that have taken place over the last decades and the different ways in which it is practiced in urban and rural contexts, and its relations with political power and the media; the theatrical representation of the rite in the work of the “*Takku Ligey Théâtre*” company, in the ambit of the N.A.T. programme of international cooperation (Network for African Talents).

The N.A.T. programme took place from 2012 to 2014 with the aim of supporting cooperation between Europe and Africa, through the performing arts (music, theatre and dance), and involved associations and institutions from four countries (Italy, Senegal, Mozambique and Cameroon).

Keywords: cultural *performances*, ritual, theatre, fighting, international cooperation

La complessità e la fatica della ricerca sul terreno, scaturiscono dai luoghi e dai tempi nei quali agiscono gli attori sociali, e dalla molteplicità di interazioni che avvengono tra di loro. Tale ricerca, in antropologia sociale, si attua mediante l’osservazione partecipante; questa metodologia può condurre a una reale esperienza conoscitiva che, in quanto tale, trasforma gli attori sociali coinvolti¹.

L’obiettivo dell’osservazione partecipante, nella prospettiva del suo maggiore teorico e attuttore Bronislaw Malinowski, è quello di: «*to grasp the native’s point of view, his relation to life, to realize his vision of his world*» (Malinowski 1961, p. 25).

¹ Nel lavoro di ricerca che ho svolto tra il Senegal e l’Italia lo scorso anno, ho indagato il rapporto tra *performances* culturali (rito della lotta e sua rappresentazione teatrale), trasformazioni sociali e cooperazione internazionale, e mi sono avvalso della collaborazione della compagnia teatrale senegalese “*Takku Ligey Théâtre*” – partner del programma di cooperazione internazionale N.A.T. – dell’Università Cheikh Anta Diop di Dakar, e dell’IFAN (*Institut Fondamental d’Afrique Noire*).

Il programma N.A.T. (*Network for African Talents*) è stato realizzato durante il triennio 2012-2014, e ha visto coinvolte diverse associazioni e istituzioni nelle fasi di ideazione, progettazione e attuazione delle azioni volte a favorire la cooperazione tra l’Italia, il Senegal, il Mozambico e il Cameroon, attraverso le *performing arts* (musica, teatro e danza).

Ho realizzato la ricerca mediante l’interazione e la collaborazione con istituzioni e associazioni, africane ed europee, coinvolte nel programma di cooperazione, la realizzazione di interviste e filmati, e l’osservazione partecipante svolta in diversi villaggi delle regioni di Fatik e Thies, e nella *banlieu* di Dakar.

Essa si fonda sulla relazione tra l'osservatore e gli attori sociali, e quando si realizza, genera un mutamento del ruolo dell'osservatore e della maniera in cui questi si autorappresenta ed è rappresentato dagli attori sociali; nel mio caso, è stata resa possibile dalle numerose relazioni di amicizia maturate durante gli ultimi quindici anni con diversi senegalesi presenti in Italia e in Senegal.

Durante la permanenza in Senegal, ho effettuato gli spostamenti da Dakar verso le regioni di Fatik e Thies, e quelli tra i villaggi, in compagnia di Abdou Lakhat Fall, il cui statuto di *griot*, e la cui appartenenza a diverse reti sociali (religiose, artistiche, familiari), hanno favorito l'accesso alle varie fasi dei riti della lotta, e gli incontri con i diversi attori sociali coinvolti.

Nella regione di Thies, si è unito a noi Moussa Ndiaye, lottatore-attore di *Takku Ligey Théâtre*.

Le numerose interviste che ho realizzato, sono state tradotte dalle lingue *serèr* e *wolof* all'italiano, da Mandiaye Ndiaye, regista e attore di *Takku Ligey Théâtre*, e principale interlocutore del lavoro di ricerca. Il confronto con Mandiaye in merito alla pratica rituale della lotta, e alla sua visione teatrale del rito, è iniziato molto tempo prima del lavoro sul campo in Senegal, e mi ha dato la possibilità di avvicinarmi gradualmente, e da una prospettiva molto particolare, ad un mondo complesso e, in parte, ancora segreto.

Nelle pagine che seguono, analizzerò il rapporto tra le dinamiche sociali e le *performances* culturali (rito della lotta e sua rappresentazione teatrale), a partire dalla prospettiva di Victor Turner, secondo cui:

«The peculiar relationship between the mundane, everyday sociocultural processes (domestic, economic, political, legal and the like) [...] and their dominant genres of “cultural performance” [...] is not unidirectional and “positive” – in the sense that the performative genre merely “reflects” or “expresses” the social system or the cultural configuration, or at any rate their key relationships – but that is reciprocal and reflexive – in the sense that the performance is often a critique, direct or veiled, of the social life it grows out of, an evaluation (with lively possibilities of rejection) of the way society handles history» (Turner 1988, pp. 21-22).

In particolare, prenderò in esame le connessioni, gli “anelli intermedi”², fra tre ambiti tematici:

² La possibilità di svolgere una ricerca antropologica che superi i limiti dell'evoluzionismo e dell'etnocentrismo risiede in ciò che Ludwig Wittgenstein definisce “rappresentazione perspicua”, ovvero: «La nostra forma di rappresentazione, il modo in cui vediamo le cose [...] Tale rappresentazione perspicua media la comprensione, che consiste appunto nel “vedere le connessioni”. Di qui l'importanza del trovare *anelli intermedi* [...] In questo caso però un ipotetico anello intermedio deve limitarsi a richiamare l'attenzione sulla somiglianza, sul nesso tra i *fatti*. Proprio come si illustrava una relazione interna fra cerchio ed ellisse trasformando gradualmente l'ellisse in un cerchio, *ma non per affermare che una determinata ellisse è scaturita effettivamente, storicamente da un cerchio* (ipotesi evolutiva), bensì solo per rendere il nostro occhio sensibile a una connessione formale» (Wittgenstein 2006, pp. 29-30).

1. Le connessioni tra il mito e il rito della lotta.
2. Le trasformazioni del rito avvenute nel corso degli ultimi decenni e le differenti modalità di praticare lo stesso nei contesti urbani e rurali.
3. La rappresentazione teatrale del rito ad opera della compagnia *Takku Ligey Théâtre*, nell'ambito del programma di cooperazione internazionale N.A.T.

Ciascun nucleo tematico fa emergere, da differenti prospettive, le modalità attraverso le quali le *performances* culturali, in quanto riflessive, concorrono a determinare la rappresentazione che ogni attore sociale ha di sé (Ivi, pp. 81-82).

Mito e rito della lotta

La lotta ha origini antiche, ed è molto diffusa in Senegal. È una pratica rituale in quanto gli attori sociali in essa coinvolti agiscono in relazione con le divinità, e tale modalità di comportamento – sostiene Meyer Fortes – caratterizza tutti i rituali:

«It is not relevant to my purpose to go into questions of a general theoretical kind regarding the nature of ritual. I use the term to refer to any customary spoken and/or acted out pattern of behaviour recognised by the actors as directed towards or referring to the supernatural, or as I prefer to say occult powers and agencies» (Bourdillon, Fortes 1980, p. ix).

Ancora oggi, il rito della lotta è influenzato dalla narrazione mitologica che, se pur in maniera e in misura differente rispetto al passato, concorre a orientare l'azione dei diversi attori sociali coinvolti: *mbeur* (lottatore), *gaynakhe* (pastore non circonciso), *marabout* (guida islamica), *griot* (musicista, cantastorie, depositario e trasmettitore del sapere), *féticheur* o *sorcier* (stregone).

Le connessioni tra il mito e il rito sono molteplici, e riconducibili allo specifico rapporto che intercorre tra essi:

«Il mito ed il rituale sono entità concettualmente distinte che si perpetuano l'un l'altro attraverso un'interdipendenza funzionale: il rito è una drammatizzazione del mito, il mito è la sanzione e lo statuto del rito» (Palmisano 1989, p. 226).

L'origine del rito della lotta è attribuita da parte dei senegalesi all'etnia *serèr*. Pertanto, dopo aver trascorso i primi giorni a Dakar, ho proseguito la ricerca nella regione di Fatick, sita a sud-ovest del Senegal, confinante a est con la regione di Kaolack, a ovest con l'oceano Atlantico, a nord con le regioni di Diourbel e Thies, a sud con la Repubblica del Gambia, e abitata prevalentemente da *serèr*.

In particolare, nei quattro villaggi che fanno parte della Comunità rurale di Palmarin (Ngallou, Nguethie, Diakhanor, Ngounoumane), sita nella regione di Fatick, da novembre del 2013 a giugno del 2014, si sono svolti quindici rituali di lotta, di una durata variabile tra i due e i sei giorni ciascuno.

Il periodo scelto per praticare il rito è coinciso con quello originario che iniziava dopo la raccolta del miglio, al termine della stagione delle piogge che va da maggio a settembre.

L'organizzazione del rito dura circa un anno e prevede un tipo di pellegrinaggio tra i villaggi, chiamato “*mbuud*”, durante il quale i lottatori si sfidano tenendo conto della reciproca appartenenza ad una specifica classe d'età. Lo *mbuud*, inoltre, costituisce la possibilità per i lottatori di aiutare gli abitanti dei villaggi nei lavori particolarmente faticosi, e contribuisce al rafforzamento delle relazioni di amicizia e di solidarietà tra i villaggi stessi.

Mamadou Faye, componente del comitato organizzativo degli incontri di lotta, descrive lo *mbuud* in questi termini:

«In lingua *serèr* il termine “*mbuud*” significa “pellegrinaggio”, “parata” che i lottatori compiono da un villaggio a un altro, e durante il quale si lanciano le sfide. *Mbuud* indica la ricerca che vai a fare, il viaggio. Viaggi per sfidare, e non lotti solo contro il tuo avversario, ma lotti anche contro tutti gli ostacoli che ci sono nella strada. Lo *mbuud* è un cerchio che si chiude, come circolare è lo spazio dove si fa la lotta; fai il giro e torni da dove sei partito [...] Ma una volta giunti in un villaggio, se c'è bisogno di fare dei lavori, i lottatori partecipano, e il lavoro diventa un'occasione per allenarsi, creare relazioni di amicizia, e rafforzare la solidarietà tra i villaggi.

Gli incontri si organizzano tra villaggi e coinvolgono giovani della stessa età, della stessa generazione [...] Negli incontri la cosa importante non è lottare, ma lottare tra coetanei! Il fatto che ognuno di loro è consapevole di avere la stessa età, gli permette di riflettere su una futura amicizia e su future relazioni³».

Il rapporto tra le classi di età, i gradi di età, i corrispondenti *status* sociali e le modalità di partecipazione alla vita sociale, è chiarito da Antonio Palmisano in questi termini:

«In un gran numero di società africane, uno dei più significativi antropemi e cioè uno di quei complessi processi nel corso dei quali elementi “naturalisti” vengono trasformati in elementi socio-culturali, è rappresentato dal sistema delle classi di età. Questo è costituito dall'interconnessione tra classi e gradi di età. Mentre le classi sono raggruppamenti istituzionalizzati in base all'età relativa, determinate dall'aver partecipato a riti iniziatici nello stesso periodo, i gradi di età sono momenti nel *continuum* delle modificazioni fisiologiche dell'individuo, ai quali si attribuisce particolare significato sociale [...] Il conseguimento di un grado e del relativo status sociale rappresenta il titolo giuridico che regola la partecipazione alla vita sociale» (Ivi, pp. 64-65).

Inoltre, riguardo la funzionalità del sistema di classi di età alla solidarietà tra i villaggi, Palmisano sostiene:

³ Brano tratto dall'intervista a Mamadou Faye, realizzata il 18.02.14 a Palmarin.

«I gradi di età servono in modo consistente da propulsore della solidarietà e nel caso venga posta una particolare enfasi su uno di essi, ossia nel caso vengano formalizzati, portano alla identificazione con la società» (Ivi, p. 67).

Durante il periodo trascorso con i pastori-lottatori *serèr*, nelle fasi propedeutiche, simultanee e successive all'esecuzione dei riti, dai racconti degli attori sociali sono emerse numerose varianti del mito della lotta. Tale molteplicità non è una caratteristica specifica di questo mito, bensì di tutte le narrazioni mitologiche, in quanto:

«I miti, quando non forzati dalla trattazione logico-scientifica, sono racconti *ad hoc*. Non sono certamente raccolti sistematicamente dall'attore sociale; neppure ai fini di una facilitazione dei processi memorizzativi. Anzi, i miti conoscono infinite variazioni su uno steso motivo: più o meno tanto numerose quanto coloro che li raccontano; tante per quante volte uno "stesso" mito viene raccontato» (Ivi, p. 100).

La versione maggiormente condivisa dai diversi attori sociali intervistati, narra dell'incontro, avvenuto nella savana, tra uno spirito che si ritiene abiti i campi di miglio, denominato *khus*, e un pastore non circonciso, denominato *gaynakhe*. In alcuni racconti è il primo che sfida il secondo, in altri accade il contrario; nella maggior parte di essi, è il *gaynakhe* che ha la meglio sul *khus* e riesce a sottrargli i poteri magici che, da quel momento in poi, lo rendono imbattibile da qualunque avversario.

A tal proposito, uno dei racconti più suggestivi che ho avuto la possibilità di ascoltare, è stato donato a me e ai miei amici da un anziano lottatore *serèr*, Singui Diouf, che, dopo averci accolti con grande ospitalità nella sua casa, facendo stendere le stuoie per terra e preparare il tè, ha invitato le mogli, i figli e i nipoti, ad ascoltare quanto avrebbe narrato e, qualche istante dopo, tutti noi siamo stati rapiti dalla sua voce, dai suoi gesti, e dal suo volto.

Di seguito riporto un breve frammento dell'intervista, che riguarda l'incontro tra il *khus* e il *gaynakhe*:

«Io ho incontrato dei *khus* ma non ho mai lottato con loro. Il *gaynakhe* è un pastore, e anche il *khus* è un pastore. I due si incontrano nella savana, ognuno con le proprie mandrie, e il *khus* mischia la sua mandria con quella del *gaynakhe*.

Un *gaynakhe* per noi *serèr* non è una persona semplice, è una persona che ha già dei saperi e dei poteri perché conduce le mandrie. Quindi, quando i due si incontrano, si incontrano due poteri, uno umano e l'altro non umano [...] Una volta che si sono mescolate le mandrie, il *gaynakhe* inizia a cacciare la mandria del *khus*, ma il *khus* glielo impedisce e chiede al *gaynakhe* di allontanare la sua mandria. Così inizia lo scontro tra i due [...] Però, ogni volta che il *gaynakhe* prova ad attaccare il *khus*, questi si rende invisibile. Nonostante ciò, il *gaynakhe* non si dà per vinto e, dimostrando tutto il suo coraggio, sfida più volte il *khus* a mostrarsi! Il *khus* rimane

talmente colpito dal coraggio del *gaynakhe* che decide di arrendersi, e di donare i suoi poteri e la sua mandria al *gaynakhe*. E da quel giorno il *gaynakhe* diviene imbattibile!⁴».

I valori sui quali si fonda la lotta sono “*fit*” e “*ngor*”, termini della lingua *wolof* che significano “coraggio” e “onore”. «Colui che lancia una sfida», sostiene Singui Diouf, «deve onorarla, e chi la raccoglie ha lo stesso obbligo; nessuno dei due può fare un passo in dietro⁵». Tali valori, inoltre, presuppongono il rispetto dell'avversario che non è considerato come un nemico da abbattere, bensì, come colui con il quale si compie uno scambio. A tal proposito Pierre Bourdieu sostiene:

«Lo scambio d'onore, come ogni scambio (di doni, di parole) si definisce in quanto tale – in opposizione alla violenza unilaterale dell'aggressione –, cioè come implicante la *possibilità* di un *seguito*, di un *ritorno*, risposta, controdono, replica, nella misura in cui racchiude il *riconoscimento* dell'interlocutore (al quale nel caso particolare accorda la parità d'onore). La sfida, in quanto tale, richiede la risposta e si rivolge dunque ad un uomo stimato capace di giocare il gioco dell'onore, e di giocarlo bene: per questo *fa onore*. Il reciproco di questo postulato di reciprocità è che solo una sfida lanciata a un pari nell'onore merita di essere raccolta» (Bourdieu 2005, p. 156).

Tutte le pratiche rituali precedenti, simultanee e successive agli incontri di lotta, scaturiscono dal mito *serèr* e tendono a far acquisire al lottatore che si intende sostenere le virtù e i poteri propri del *gaynakhe*: la forza, il coraggio, l'astuzia, l'agilità, e la capacità di rendersi invisibile; mentre, d'altra parte, esse tendono a indurre nel suo avversario modificazioni percettive e stati d'animo di scoramento e timore.

Inoltre, per comprendere un ulteriore aspetto del rito e della sua connessione con il mito, occorre tenere presente la stretta connessione tra “*nganà*” e “*ngaràk*” (due termini della lingua mandingo che significano “parola” e “azione”), che caratterizza le società dell'Africa dell'Ovest. Tale connessione, sostiene Bassirou Dieng⁶, è rintracciabile fin dal mito di Sundiata Keita, dove il re Sundiata, che ha le gambe paralizzate, riesce ad alzarsi grazie alle parole di incitamento del suo *griot* Balla Fassakè (Niane 1999, pp. 43-55).

In virtù della stretta connessione tra parola e azione, i *griots* svolgono un ruolo centrale anche nei riti della lotta: avvalendosi della poesia scandita dal ritmo dei tamburi *sabar*⁷ e della conoscenza delle genealogie, possono lodare e incitare un lottatore oppure offenderlo e intimorirlo.

Attraverso generi poetici come il “*bak*” e il “*khas*”, si crea un gioco tra il lottatore e il *griot*, una sfida che si compie mediante la parola, la gestualità, la mimica

⁴ Brano tratto dall'intervista a Singui Diouf, realizzata il 23.03.14 a Ngoundiane.

⁵ Ivi.

⁶ Professore di lettere presso l'Università *Cheikh Anta Diop* di Dakar, intervistato il 07.02.14 a Dakar.

⁷ In merito alle caratteristiche dei tamburi *sabar*, cfr. Aresta 2013, p. 102.

e la danza: nel primo il *griot* canta le lodi del lottatore e dei suoi antenati, nel secondo lo offende e lo scoraggia.

Mandiaye Ndiaye descrive tale gioco in questi termini:

«Il lottatore usa la voce e il corpo accompagnato dai ritmi dei tamburi [...] È come se ci fosse una lotta tra *mbeur* e *griot*. Alle parole pronunciate dal lottatore, deve rispondere il *griot* col suo tamburo, e ai ritmi del *griot*, il lottatore risponde con la voce o la danza.

Il tamburo gli chiede: dimmi chi sei! E il lottatore risponde elencando le sue vittorie, accompagnato dai ritmi dei *sabar*.

È un gioco tra le parti che oggi avviene meno perché ci sono le coreografie⁸».

Quest'ultima affermazione di Mandiaye, ci introduce all'argomento del prossimo paragrafo, ovvero alle trasformazioni del rito, che tratterò in relazione ai luoghi e ai tempi nei quali esso viene praticato.

Mutamenti della pratica rituale

Gli spazi e i tempi nei quali si praticata la lotta, non sono neutri, sono connessi con i modi di praticarla, e permettono di coglierne alcune trasformazioni; a tal proposito, Turner scrive:

«The dominant genres of performance in societies at all levels of scale and complexity tend to be *liminal phenomena*. They are performed in privileged spaces and times, set off from the periods and areas reserved for work, food and sleep. You can call these “sacred” if you like, provided that you recognize that they are scenes of play and experimentation, as much as of solemnity and rules» (Turner, p 25).

Nel corso degli ultimi due secoli, il rito della lotta si è trasformato in maniera significativa, soprattutto in seguito alla colonizzazione francese, durante la quale sono state introdotte le scommesse e si è passati da una dimensione prevalentemente ludica, ad una esasperatamente agonistica che alletta molti giovani col miraggio di un facile guadagno. Inoltre, a differenza della lotta originaria, la nuova lotta prevede l'impiego dei pugni!

A tal proposito, sono significativi i termini “*ndiomb*” (lingua *serèr*), “*mbapàt*” e “*lamb*” (lingua *wolof*): il primo e il secondo indicano la lotta che si praticava senza l'uso dei pugni, il terzo indica la lotta con l'uso dei pugni, che è iniziata negli anni '20 del '900; a partire dagli anni '60, essa diviene lo sport per eccellenza del Senegal e, attualmente, coinvolge migliaia di lottatori, tra dilettanti e professionisti.

Riguardo le recenti trasformazioni del rito, Mandiaye afferma:

⁸ Brano tratto dall'intervista a Mandiaye Ndiaye, realizzata il 25.02.14 a Dakar.

«I francesi hanno trasformato profondamente la lotta. In passato un lottatore non si preparava fisicamente, perché allenarsi significava lavorare nei campi, pascolare le mucche, o camminare di villaggio in villaggio.

Oggi allenarsi ai massimi livelli significa trascorrere dei mesi in America per imbottirsi di farmaci e farsi crescere i muscoli.

Prima si era lottatori perché si proveniva da una famiglia di lottatori, oggi si è lottatori perché i media creano i personaggi⁹».

La stessa indistinzione tra tempo del lavoro e tempo del gioco¹⁰ che è implicita nelle parole di Mandiaye, è evocata anche da Singui Diouf:

«Quando arriva il momento del raccolto, i lottatori hanno la forza per poter lavorare duramente, e quel lavoro lo usano come allenamento; si gioca a finire il raccolto della propria famiglia prima degli altri, e le sfide proseguono dopo nello *mbapat* (la lotta senza pugni)¹¹».

Le differenze esistenti tra la *performance* rituale che si svolge in ambiente urbano e quella che si attua in un contesto rurale, evidenziano ulteriormente alcune recenti derive competitive e individualistiche: a Dakar, si pratica prevalentemente il *lamb* (la lotta che prevede l'impiego dei pugni, introdotta all'inizio del '900); i luoghi degli incontri di lotta sono delle grandi arene di forma quadrilatera dotate, spesso, di spettacolari apparati scenografici, come i megaschermi sui quali scorrono le immagini della vita dei lottatori, i cui corpi voluminosi ricordano quelli dei lottatori di *wrestling* americani (uno dei più noti lottatori dell'arena di Dakar si chiama: Tyson!); in questi luoghi, a farla da padroni sono, prevalentemente, gli *sponsors* delle multinazionali, e le televisioni che utilizzano *formats* molto simili a quelli occidentali.

Gli stessi politici, che hanno ben compreso la grande popolarità della lotta, si servono spesso del sostegno di un lottatore particolarmente famoso, per attrarre consenso. A tal proposito Mandiaye afferma:

«Il politico, oggi, per promuovere la propria immagine, sostiene una squadra di lotta piuttosto che occuparsi dei problemi della società. Accade anche al nostro sindaco di Pikine (quartiere di Dakar), a cui abbiamo presentato un progetto teatrale e musicale rivolto ai bambini della *banlieu*. Lui ha preferito dare tre milioni di franchi CFA, per un'ora di lotta, a un lottatore di Pikine, solo perché il lottatore, una volta intervistato dalle televisioni, lo ringrazia pubblicamente.

L'anno scorso, l'ex Presidente Wade, volendosi ricandidare, per fare una buona campagna elettorale, convoca nel palazzo del Governo i due protagonisti dell'arena, i due campioni più famosi e adorati, e dona loro auto, case e terreni, per sostenere la

⁹ Ivi.

¹⁰ Su questo tema cfr. Huizinga 1949.

¹¹ Brano tratto dall'intervista a Singui Diouf.

sua campagna; questo perché, ovunque vadano questi due signori, la gente li segue e li acclama¹²».

L'altro aspetto del rito, che i media hanno concorso fortemente a trasformare, è quello che riguarda le pratiche magiche, animistiche o islamiche, connesse alla lotta che, in modo particolare a Dakar, sono passate da una dimensione prevalentemente riservata e segreta, ad una ostentata, nella quale gesti e amuleti vengono esibiti ai media affinché ne amplifichino la visibilità. «Tutto il gioco tra visibile e invisibile», afferma Mandiaye, «è sempre più sbilanciato a favore del primo perché i media vogliono far vedere tutto¹³».

D'altra parte, ancora oggi, in alcuni villaggi come quelli della Comunità rurale di Palmarin, si pratica lo *ndiomb* (la lotta senza pugni), che evoca un passato ancestrale, nel quale i protagonisti sono gli anziani depositari dei saperi che consentono ad un lottatore di “essere radicato per terra¹⁴”, ovvero di non essere battuto dall'avversario.

I luoghi dove si pratica la lotta sono di forma circolare, e si ritiene che siano abitati da presenze invisibili che concorrono in vari modi all'esecuzione del rito. Per questa ragione, viene dedicata molta cura alla preparazione dei *gri-gri* (amuleti) e, più in generale, al *gallatch*, termine *wolof* che si può tradurre con “protezione”, e che indica le formule e le pratiche volte a favorire un lottatore, a rompere i malefici, e a ottenere il favore degli spiriti.

Nei racconti di Singui Diouf, tali pratiche sono correlate con il ciclo delle stagioni, la coltivazione del miglio e dell'arachide, e il legame con gli animali:

«Il primo germoglio di miglio, che spunta un mese prima del raccolto da un tronco di un albero, e non dalla sabbia, non è maturo da poterlo mangiare, ma possiede una forza particolare perché il suo seme ha vissuto da una stagione all'altra. Il latte di quel miglio, assieme a quello di mucca, e all'arachide, è un ottimo alimento per un lottatore perché gli permette di essere radicato per terra, di stare in piedi [...] Questo oggi non lo si fa più, forse perché nessuno ne è a conoscenza¹⁵».

Altre pratiche consistono nel pronunciare alcune formule mentre si compiono dei movimenti che evocano quelli di alcuni animali, e che consentono a un lottatore di avere la meglio sul suo avversario:

«Quando il camaleonte si muove per attaccare la preda, alza la zampa destra e dice:

ia mu ta muru

samàu

mauràn

poi alza la sinistra e dice:

¹² Brano tratto dall'intervista a Mandiaye Ndiaye.

¹³ Ivi.

¹⁴ Espressione usata da diversi attori sociali intervistati.

¹⁵ Brano tratto dall'intervista a Singui Diouf.

mutasiru
gibàlu
sei an

Quando il camaleonte recita questa formula, nessuno può sfuggire alla sua presa. E se un lottatore conosce questa formula e la recita compiendo i movimenti giusti, il suo avversario non ha scampo¹⁶».

Quando, invece, un lottatore è vittima di un maleficio che lo priva della sua forza, si può rimediare recitando alcune formule e aspergendolo con dell'acqua nella quale è stata precedentemente immersa la coda di un asino che ha ragliato. Si ritiene, infatti, che quando un asino raglia, tutta la sua forza sia concentrata nella coda, e che si possa trasmettere tale forza al lottatore. Per questa ragione, talvolta, gli asini vengono condotti nell'arena¹⁷.

Performance teatrale della lotta

La ricerca sul campo svolta nella regione di Fatick, è proseguita nella *banlieue* di Dakar e nel villaggio Diol Kadd – dove si sono svolte le prove della rappresentazione teatrale del rito della lotta, ad opera della compagnia *Takku Ligey Théâtre* – e in tre villaggi *serèr* della Comunità rurale di Ngoundiane, siti nella regione di Thies, a nord di Fatick – dove abbiamo incontrato altri attori sociali coinvolti nel rito.

Questo ulteriore confronto ha permesso di chiarire diversi aspetti della *performance* rituale e del suo rapporto con quella teatrale che erano emersi, solo in parte, dopo le prime settimane trascorse tra Dakar e Fatick.

La costante interazione tra il processo di ricerca antropologica sul campo e quello di ideazione, drammaturgia e regia teatrali, ha influito sulle modalità e gli esiti di ciascuno di essi, e ha contribuito a far emergere ulteriormente sia le principali connessioni tra la cosmogonia e il rito nella prospettiva emica, sia le possibili chiavi di lettura delle trasformazioni del rito, espresse magistralmente dalla *performance* teatrale “Opera Lamb”.

Lo spettacolo, messo in scena in tre lingue (italiano, francese e *wolof*), evoca il gioco tra gli avversari che si confrontano e tra i gruppi che li sostengono, e si articola in otto scene:

Scena 1

Cinque *griots* suonano i tamburi *sabar* (*nder*, *thiòl*, *talmbat*, *tungunè*, *mbeng-mbeng*), ed eseguono il ritmo *taggu mbar* per rendere omaggio agli spiriti e invocarne la protezione.

¹⁶ Ivi.

¹⁷ Ivi.

Scena 2

Le origini del rito sono narrate da due *griots* che raccontano l'incontro tra il *khus* e il *gaynakhe*:

«Si narra che un *gaynakhe*, dopo aver passato giorni e notti a pascolare le sue mandrie, si stese sotto un albero di tamarindo, la dimora dei *khus*, e si addormentò. Nel sonno profondo, scese un *khus* dall'albero che gli chiese di lottare contro di lui: se il giovane *gaynakhe* perde, il *khus* lo uccide, e se perde il *khus*, il giovane *gaynakhe* conquista i poteri sovranaturali e diventa imbattibile¹⁸».

Scena 3

Gumbè: musica e danza dell'etnia *lebù*.

Scena 4

La figura moderna dell'organizzatore degli incontri di lotta, noto nella *banlieue* di Dakar col soprannome di "Al Pacino", entra in scena acclamato dalle *griottes*, si vanta di essere riuscito a organizzare un incontro di lotta in Italia, distribuisce denari con disinvoltura, e annuncia l'ingresso surreale dei due lottatori con queste parole:

«Beh, direi che l'evento è riuscito! Animatori e animatrici hanno fatto quello che mi avevano promesso. Ora aspettiamo i lottatori per il grande incontro. Purtroppo avremo un pò di ritardo perché, per motivi mistici, Moussa Car rapide ha deciso di arrivare dal Senegal con il suo carretto, e Saaku Lesse ha preferito arrivare con la sua piroga. Speriamo... Buona serata¹⁹».

Scena 5

Proiezione su un megaschermo delle immagini di vita del primo lottatore – che parte dal villaggio Diol Kadd con un carretto e arriva in Italia – cui segue il suo ingresso nella scena accompagnato dai canti e dalle danze dei sostenitori.

Scena 6

Proiezione delle immagini di vita del secondo lottatore – che parte da un villaggio di pescatori e arriva in Italia a bordo di una piroga – cui segue la sua entrata in scena accompagnata dai sostenitori. In questo caso, però, uno dei *griot* suona erroneamente un ritmo che manda in *transe* il lottatore; subito dopo, uno dei sostenitori pronuncia alcune formule che lo fanno tornare nello stato di coscienza precedente²⁰.

Scena 7

L'ingresso sulla scena del politico, il sindaco di Pikine, che, rivolgendosi agli immigrati senegalesi in Italia, promuove la propria immagine, simula grande interesse per la lotta e promette l'impossibile:

¹⁸ Brano tratto dal testo teatrale di "Opera Lamb", scritto da Mandiaye Ndiaye.

¹⁹ Ivi.

²⁰ Sul tema degli stati modificati di coscienza, cfr. Lapassade 1993.

«Vous êtes aujourd’hui des ambassadeurs. C’est pourquoi j’ai suggéré au président de faire de la diaspora la 15^e région du Sénégal.

Je vais vous révéler une chose. J’ai pu décrocher des projets ici en Italie. Venise va financer une 2^e Venise dans la banlieue dakaroise. Torino a accepté d’implanter l’usine FIAT à Pikine. Pikine une localité qui va bientôt abriter l’arène nationale²¹».

Scena 8

Lo spettacolo si conclude con il *bak*, il meraviglioso gioco che intercorre tra il lottatore e il suo *griot* che, accompagnato dal tamburo, canta le lodi del lottatore e dei suoi antenati, e lo sprona a non essere da meno rispetto alle grandi gesta dei suoi predecessori, mentre il lottatore gli risponde – cantando e danzando – che affronterà con grande coraggio il suo avversario.

Le connessioni che intercorrono tra la *performances* rituale e quella teatrale, rimandano, nella prospettiva di Victor Turner, alle modalità attraverso le quali entrambe possono concorrere a trasformare la società:

«Cultural performances are not simple reflectors or expressions of culture or even of changing culture but may themselves be active agencies of change, representing the eye by which culture sees itself and the drawing board on which creative actors sketch out what they believe to be more apt or interesting “designs for living” [...] Performative reflexivity is a condition in which a sociocultural group, or its most perceptive members acting representatively, turn, bend or reflect back upon themselves, upon the relations, actions, symbols, meanings, codes, roles, statutes, social structures, ethical and legal rules, and other sociocultural components which make up their public “selves”. Performance reflexivity, too, is not mere reflex, a quick, automatic or habitual response to some stimulus. It is highly contrived, artificial, of culture not nature, a deliberate and voluntary work of art» (Turner, p. 24).

La produzione di “Opera Lamb” è stata resa possibile dal programma di cooperazione internazionale N.A.T., volto a favorire lo sviluppo delle *performing arts* e a sostenere i giovani artisti, musicisti e operatori teatrali dei Paesi ACP (Africa, Caraibi e Pacifico).

Il programma N.A.T., realizzato tra il 2012 e il 2014, con un *budget* di € 454.000, si è fondato sul *network* tra “Ravenna Festival” (Italia), “Kulungwana – Association for cultural development” (Mozambico), “Theatre du chocolat – Drama centre for childhood and youth” (Cameroon), “Takku Ligey Théâtre” (Senegal), ed è stato concepito per valorizzare i molteplici aspetti delle culture africane dei Paesi *partners* e il loro rapporto con le espressioni dell’arte contemporanea, mediante la condivisione e il confronto tra i maestri della tradizione e i giovani artisti, e tra questi e i loro *partners* italiani.

²¹ Brano tratto dal testo teatrale di “Opera Lamb”.

In particolare, tra le varie azioni previste da N.A.T., lo spettacolo “Opera Lamb”, prodotto da “Ravenna Festival”, *Takku Ligey Théâtre*, e coprodotto dal Teatro Caverna di Bergamo e dall’associazione *Sunugal* (Milano)²², ha debuttato al Teatro Rasi di Ravenna il 23 giugno del 2014, ed è il frutto del lavoro, durato un anno, di Mandiaye Ndiaye, Margherita Tassi, e diciassette artisti provenienti quasi tutti dalla *banlieue* di Dakar²³.

Per questi ultimi, il lavoro svolto tra Dakar e il villaggio Diol Kadd, ha costituito la possibilità di essere inclusi in una rete artistica internazionale, sperimentare e coltivare le proprie attitudini, e riflettere sul rapporto tra le trasformazioni del rito della lotta e quelle della società senegalese. Inoltre, la *tournee*, realizzata in diverse città italiane durante il mese di giugno, ha consentito agli artisti, buona parte dei quali non aveva mai varcato i confini del proprio Paese, di confrontarsi per la prima volta con un universo culturale differente da quello di provenienza.

Da questo punto di vista, particolarmente significativa è stata sia la permanenza a Bergamo di circa dieci giorni, che ha preceduto il debutto a Ravenna, e ha dato modo agli artisti di migliorare il proprio lavoro, sia lo spettacolo realizzato a Torino, e interamente organizzato dall’AST (Associazione Senegalesi Torino) che, per l’occasione, ha predisposto momenti di accoglienza e confronto durante i quali gli immigrati che vivono e lavorano in Italia da diversi anni hanno condiviso le loro esperienze e le loro rappresentazioni dell’Africa e dell’Europa con gli ospiti provenienti da Dakar.

In ricordo di Mandiaye

Il mio caro amico fraterno, Mandiaye, non ha potuto assistere al debutto del suo ultimo lavoro, perché è venuto a mancare due settimane prima.

A lui dedico il presente lavoro e riporto di seguito due brani tratti da due sue lettere, e un brano tratto da un articolo scritto, dopo la sua morte, dal suo maestro e amico Marco Martinelli²⁴:

«Venti, venticinque anni fa, tutta la zona centrale del Senegal, a partire da Rufisque, fino a Daara Djolof, passando per Thiès, Khombole, Diorbel, era tutta una fitta

²² Con il sostegno dell’Ufficio alle Politiche Giovanili del Comune di Bergamo, e la collaborazione di B&B Al Teatro (Ravenna) e Patronato San Vincenzo (Bergamo).

²³ “Opera Lamb”: ideazione Mandiaye Ndiaye e Modou Gueye, drammaturgia e regia Mandiaye Ndiaye e Laity Fall, coordinamento generale Margherita Tassi. Laity Fall (comunicatore tradizionale), Modou Gueye (comunicatore moderno), Pape Ibou Diagne, Moussa Ndiaye (lottatori), Adama Gueye, Khadim Ndiaye (allenatori, danzatori, *marabout* e animatori), Déguène Samb (cantante), Dibor Seck (danzatrice e cantante), Malick Sow (politico), Aliou Diankha (promotore), Tidiane Diop, Moussé Ndiaye, Mbaye Mbengue (musicisti), Awa Diallo, Astou Ndiaye, Marie Faye, Adama Sene (danzatrici e animatrici).

²⁴ Marco Martinelli è fondatore e regista del Teatro delle Albe di Ravenna, e direttore artistico di Ravenna Teatro.

foresta. Mi ricordo gli scherzi che ci facevano le iene. Perché se non sono in branco non attaccano, ma se sono sole cercano di spaventarti, e se vedono che hai paura ti attaccano. Così si nascondevano e quando tu passavi muovevano l'erba con molta forza, come il vento, per farti paura. Se tu scappavi le iene ti correavano dietro. C'erano anche i lupi che ti inseguivano, soprattutto quando portavamo gli animali domestici al pascolo – allora i lupi ci attaccavano e noi dovevamo difendere con bastoni il nostro bestiame [...] Di animali domestici ce n'erano tanti che credevamo non finissero mai. La foresta ci dava tanta frutta da mangiare, manghi, papaya, anacardi. Di erbe medicinali ce n'erano tante che non avevamo bisogno dell'ospedale, anzi non lo conoscevamo neanche. Ce n'erano per tutti i mali possibili. Di tutto questo resta solo la memoria, ma una memoria che facciamo fatica a trasmettere ai nostri figli e nipoti...²⁵».

«Dobbiamo sapere che la morte vive con noi, è il nostro compagno più vicino, dorme con noi, si diverte con noi, fa tutto con noi, ma prima o poi ci tradirà... è per quello che mia nonna diceva sempre che bisogna tradirla prima che ti tradisca... per questo dobbiamo pregare, perché la lontananza di chi scompare diventi un bene per tutti noi, perché questa persona cui abbiamo portato amore diventi un'antenata di storia e racconti per tutti noi²⁶».

«Mandiaye era un devoto alla luna, e per sostenere meglio e più a lungo la sua inguardabile luminosità, si metteva un dito sotto il mento e in questo modo si alzava il capo, con gesto infantile. Un gesto che ha più volte usato negli spettacoli, e che ha indicato a noi come poter guardare attraverso. Anche noi ora ci metteremo il dito sotto al mento, per poter continuare a vedere il nostro amato compagno. Sorridenti» (Martinelli 2014).

L'eredità culturale lasciata da Mandiaye a tutti coloro i quali, africani e europei, hanno avuto l'onore e il piacere di incontrarlo e di collaborare con lui, e la sua visione dell'arte come strumento di dialogo tra Africa e Europa, costituiscono un forte stimolo a proseguire la sua infaticabile opera.

“La forza più grande è quella delle idee”, diceva Mandiaye. Dovere di ciascuno di noi è quello di provare a far sì che il suo grande messaggio, la sua visione e i progetti da lui avviati possano sopravvivergli e essere semi per il futuro.

²⁵ Lettera scritta da Mandiaye per Gianni Celati (Celati 2011, pp. 87-88).

²⁶ Lettera scritta da Mandiaye Ndiaye per la morte di una persona cara alla compagnia “Teatro delle Albe” di Ravenna (Martinelli 2014).

Bibliografia

Aresta, Vito Antonio

- "Takku Ligey Théâtre: il conflitto nel teatro, nel mito e nel rito", in: *DADA Rivista di Antropologia post-globale*, www.dadarivista.com, n. 2 Dicembre 2013, pp. 95-110

Bourdieu, Pierre

- *Il senso pratico*. Roma: Armando, 2005

Bourdillon, Michael F. C.; Fortes, Meyer

- *Sacrifice*. London: Academic Press, 1980

Celati, Gianni

- *Passar la vita a Diol Kadd. Diari 2003-2006*. Milano: Feltrinelli, 2011

Huizinga, Johan

- *Homo ludens*. Torino: Einaudi, 1949

Lapassade, Georges

- *Stati modificati e transe*. Roma: Sensibili alle foglie, 1993

Malinowski, Bronislaw

- *Argonauts of the Western Pacific*. New York: Dutton, 1961.

Martinelli, Marco

- *Il sorriso del lottatore*. <http://www.doppiozero.com/>, 2014

Niane, Djibril Tamsir

- *Sundiata. Epopea mandinga*. Roma: Edizioni Lavoro, 1999

Palmisano, Antonio Luigi

- *Mito e società. Analisi della mitologia dei lotuho del Sudan*. Milano: Franco Angeli, 1989

Turner, Victor

- *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ, 1988

Wittgenstein, Ludwig

- *Note sul "Ramo d'oro" di Frazer*. Milano: Adelphi, 2006

Stereotypes, “integration” policies and multiple identities: From a mapping attempt to the experience of some Romanian Roma families in Milan

Marianna Agoni

Abstract

“Dichiarazione dello stato di emergenza in relazione agli insediamenti di comunità nomadi nel territorio delle regioni Campania, Lazio e Lombardia”, “Strategia Nazionale di inclusione dei Rom, dei Sinti e dei Caminanti 2012-2020”, “Progetto Rom, Sinti e Caminanti” (Municipality of Milan), are examples of Italian national or local policies or practices that create and reproduce specific categories in which a multitude of persons, stories, origins, situations are subsumed, according to a supposed ethno-cultural similarity. Based on a categorical approach and on a deep-rooted anti-gypsyism, these policies could risk homogenizing, essentializing and making “gypsy” the identity of different people, separating them from the rest of the population.

The paper deals with men and women, Romanian citizens, in majority Roma, migrated to Italy during the last ten-twelve years and mainly settled in makeshift camps on the northern outskirts of Milan. Immediately categorized as *Roma* or as *Nomads*, they are identified as a “social problem”, “marginal subjects”, needing the implementation of particular “integration” policies. It seems that to categorize these people as Roma or as Nomads could allow to avoid to wonder about political, economical and social causes of the existence of unauthorized settlements, and could allow not to consider these families’ mobility within the broader migratory movements from Romania.

Considering the experiences of the last four years of ethnographic research and the first results of the European Research Project *MigRom - The immigration of Romanian Roma to Western Europe: causes, effects and future engagement strategies*, especially the attempt to map the presences of Romanian Roma in Italy, the paper aims to show flexible subjectivities, multiple and variable belongings, and people able to resist, through everyday life practices, to strict categorizations and to the violence produced by them. On one hand there are policies of “inclusion” that risk to create and exacerbate conflicts and discrimination, but on the other hand there are people able to resist moving inside these networks of power and among their different identities, in Italy and in Romania, in relation with *gagé* or with other Roma, bringing into question the so-called “Roma question” which has acquired new strength and an even greater weight at a political and media level, particularly since the arrival of Romanian migrants.

Keywords: Romanian Roma migrants, Anti-Gypsyism, local policies, multiple identities, makeshift settlements

Who are the “Rom and Sinti”? Who are the “Romanian Roma”? Different histories, origins, experiences gathered under one single category in the attempt to manage and govern presences perceived as thorny and dangerous. Rom and Sinti are subject to *ad hoc* policies and to “integration” projects at a national level and increasingly more at a European level (Sigona 2009). They are seen as a marginal minority towards whom specific “inclusion” plans need to be addressed. Such plans and policies nurture the idea of Rom and Sinti as a distinct and separate group from the rest of the population

and actually they tend to increase discrimination, conflicts and competition, avoiding to wonder about the structural causes of marginality and vulnerability. In this paper, on the one hand, I take my stand on an attempt to map the presences of Roma individuals migrated to Italy from Romania, conducted within the European Research Project *MigRom - The immigration of Romanian Roma to Western Europe: causes, effects, and future engagement strategies*¹. On the other hand, I refer to stories collected and experiences lived with the families originating from the Romanian villages of Grădină and Balta-Olt, respectively Dolj and Olt Districts,² South-western Romania, over a period of nearly four years in some makeshift settlements on the outskirts of Milan. My aim is to tell about mobile subjectivities, flexible belongings, variable according to contexts and situations, about persons who, as they move among their different identities, are able to resist the strict categorizations and the violence that they entail, and about migrants with personal and multiple backgrounds, wishes, aspirations, and expectations.

Mapping attempts

Between the beginning of April 2013 and the end of January 2014³, within the Research Project *MigRom - The immigration of Romanian Roma to Western Europe: causes, effects, and future engagement strategies*, we attempted to map the presences of Roma coming to Italy from Romania. As the first step of the Project, we decided to try to draw a numerical estimate of the presences of Romanian Roma in Italy, before deciding on which groups to focus our attention and in which context to concentrate the ethnographic research. Although well-aware of the problems that such a census could cause⁴, we thought that such an “experiment” could reveal us important information from many points of view, starting with the constant numerical overestimation of presences and Rom and Sinti identification and categorization

¹ The research leading to these results comes from *MigRom - The immigration of Romanian Roma to Western Europe: causes, effects, and future engagement strategies*, “Dealing with diversity and cohesion: the case of the Roma in the European Union”, a project funded by the European Union under the 7th Framework Programme (Grant Agreement 319901). The research is carried out by the University of Manchester (UK) (that also provide the coordination of the project), the University of Granada (Spain), the *Fondation Maison des Sciences de l’Homme* of Paris (France), the University of Verona (Italy), the Romanian Institute for Research on National Minorities of Cluj-Napoca (Romania), the European Roma and Traveller Forum, the Manchester City Council (UK). The research team of the University of Verona is coordinated by Prof. Leonardo Piasere. For more information about the project see <http://romani.humanities.manchester.ac.uk/migrom/>.

² The name of the Romanian villages are pseudonyms.

³ Data collection was carried out by Stefania Pontrandolfo, Eva Rizzin, Sabrina Tosi Cambini and myself. Data are updated to 31 January 2014.

⁴ We all remember the problematic “ethnic census” carried out during the “Italy’s Nomad State of Emergency”,

http://www.interno.gov.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/sala_stampa/notizie/2100_500_ministro/0771_2008_07_10_tre_falsita.html; for a critical analysis of this kind of census, see Piasere 2012 and generally concerning the risks of “ethnic statistics”, see Appadurai 2012.

methods, created and implemented through specific management and “inclusion” policies. Furthermore, we thought it would be useful and interesting to try to get an idea of the presences and different housing, working and social situations concerning Romanian migrants all over Italy. The hope is to be able to contribute, at last minimally, to the bringing into question of and further regard for the so-called “Roma question” which has acquired new strength and an even greater weight at a political and media level, particularly since the arrival of Romanian migrants⁵. Since the beginning of the 2000s and especially following Romania’s entry into the European Union in 2007, and after several reports of crime, Romanian and Romanian Roma migrants have become a constant news item in newspapers and newscasts, new scapegoat, security threat, the greatest sign of danger. There have been several attempts to restrict their freedom of movement, even since Romania’s entry into the European Union, and to repatriate them⁶. Many people have spoken of invasion, envisaging the danger of mass arrivals, and so attempting to give a more or less realistic estimate of the presences may also prove useful in demolishing, or at least in putting into perspective these emergency declarations.

The aim is to report and to show the extreme complexity of Rom and Sinti presences and, in the hope of being able to create a more complete and heterogeneous framework and to contribute to dispelling such collective imagination according to which Roma want to live in camps, caravans, shacks, tents and crumbling buildings, we immediately decided not to focus our attention only on the presences of Romanian Roma in formal and informal camps, but, where possible, to collect information also about other common situations within the territory, like families who have rented or bought private dwellings, and families hosted in temporary reception centres or involved in self-building projects.

As Martin Olivera writes «Within the actual climate of national security tensions, where Gypsies represent the most undesirable migrants par excellence [...], it seems urgent to make the nuanced points of views and analysis produced by researchers heard, in order to better deconstruct the univocal scheme that establish these populations as a “public problem” to be deal with» (Olivera 2010 b, 131).

⁵ An important upsurge in Roma criminalization in Italy had already occurred during the first 1990s, with the increase of migrations from the Balkans, Piasere 2012.

⁶ Decree Law no. 181/2007, «Disposizioni urgenti in materia di allontanamento dal territorio nazionale per esigenze di pubblica sicurezza» and no. 249/2007, «Misure urgenti in materia di espulsioni e di allontanamenti per terrorismo e per motivi imperativi di pubblica sicurezza». After non-conversion into Law of both the Decrees, Legislative Decree no. 3/2008 «Modifiche e integrazioni al decreto legislativo 6 febbraio 2007, n. 30, recante attuazione della direttiva 2004/38/CE relativa al diritto dei cittadini dell’Unione e loro familiari di circolare e di soggiornare liberamente nel territorio degli Stati membri» was introduced. About the attempts to restrict the freedom of movement and to repatriate Romanian citizens, see for example Osservatorio Balcani e Caucaso, <http://www.balcanicaucaso.org/aree/Romania/Rom-tra-liberta-di-movimento-e-rimpatri-38747> and <http://www.balcanicaucaso.org/Tutte-le-notizie/Io-romano-tu-romeno-egli-rom-39425>.

Data collection

Data collection⁷ was carried out on a municipal, provincial and regional scale, by contacting local administrations, in particular social services and Help Desks for foreigners, law enforcement agencies, prefect's offices, foundations (e.g. *Fondazione Migrantes*), charities (e.g. *Caritas Diocesana*), voluntary associations and NGOs which have contacts with families migrated from Romania. The contacts were taken above all by phone and by email, sending a brief presentation of the Research Project *MigRom - The immigration of Romanian Roma to Western Europe: causes, effects, and future engagement strategies*. We went to some cities and had personal meetings with local authorities, members of the local police, volunteers and social sector operators. We received documents such as projects specifically for Rom and Sinti, censuses on the Roma population, reports and researches carried out at a local level.

A particularly relevant issue emerged from the beginning. On the one hand, in a lot of municipalities it is the Police that has accurate information available about Roma presences, especially the local police or its specific operational squads that monitor and evict the unauthorised settlements and conduct censuses on their inhabitants. On the other hand, in many cases, it is individual people who are more aware of the different situations and living conditions since they either have direct contact with the families through an institution or association or for personal interest. We have also received important data from *Caritas Diocesane* and other organizations that provide free services such as refectory, showers, surgery, listening centres.

Within this mapping attempt, several factors contribute to making the data partial and incomplete, regarding numbers, origins, arrival dates and general conditions. In some cases we were not able to obtain satisfactory answers from the organisations we contacted, sometimes because they themselves did not have the data concerning the presences of Romanian Roma or they preferred not to provide them, and in some areas the information was particularly fragmentary. In several cases the information we were given, or that we found, was not up-to-date and referred to data collected during past researches and projects, or in situations of particularly high presences or evictions. In others cases, however, the information was extremely precise, as for example in Tuscany, where the *Osservatorio sulla condizione socio-abitativa dei Rom e Sinti in Toscana* (created by the Tuscany Region and the *Fondazione Giovanni Michelucci*) collects data on presences, housing conditions, arrival periods and Roma family origin areas since 1995⁸.

One more thing to highlight, is the fact that also the families we got to know for about four years provided us with important information. They told us about the presence of relatives, friends and compatriots in others Italian cities and provinces

⁷ A similar research was carried out in 2001 by Lorenzo Monasta, with regard to foreign Roma settlements in Italy, Monasta 2004.

⁸ Fondazione Giovanni Michelucci, <http://www.michelucci.it/> - Osservatorio rom e sinti, Regione Toscana <http://www.michelucci.it/pagine/romgis/> (consulted until 28 March 2014).

and about the temporary movements from one Region to another, in search of work and earning opportunities. This source was particularly valuable both because it often helped us to pinpoint situations that were otherwise barely visible or to confirm their existence, and because it provided us with relevant information on the origins, arrivals, housing and working situations, bonds and relationships within families settled in different Italian towns.

Some data

On the bases of the data collected during these ten months, we can count the presence of at least 20,000 Romanian Roma citizens who are living, more or less permanently, all over Italy. It is undoubtedly an underestimated number, due to all the reasons highlighted in the previous paragraphs. We hypothesize that the Romanian Roma presence in Italy could even be double comparing to the ascertained one.

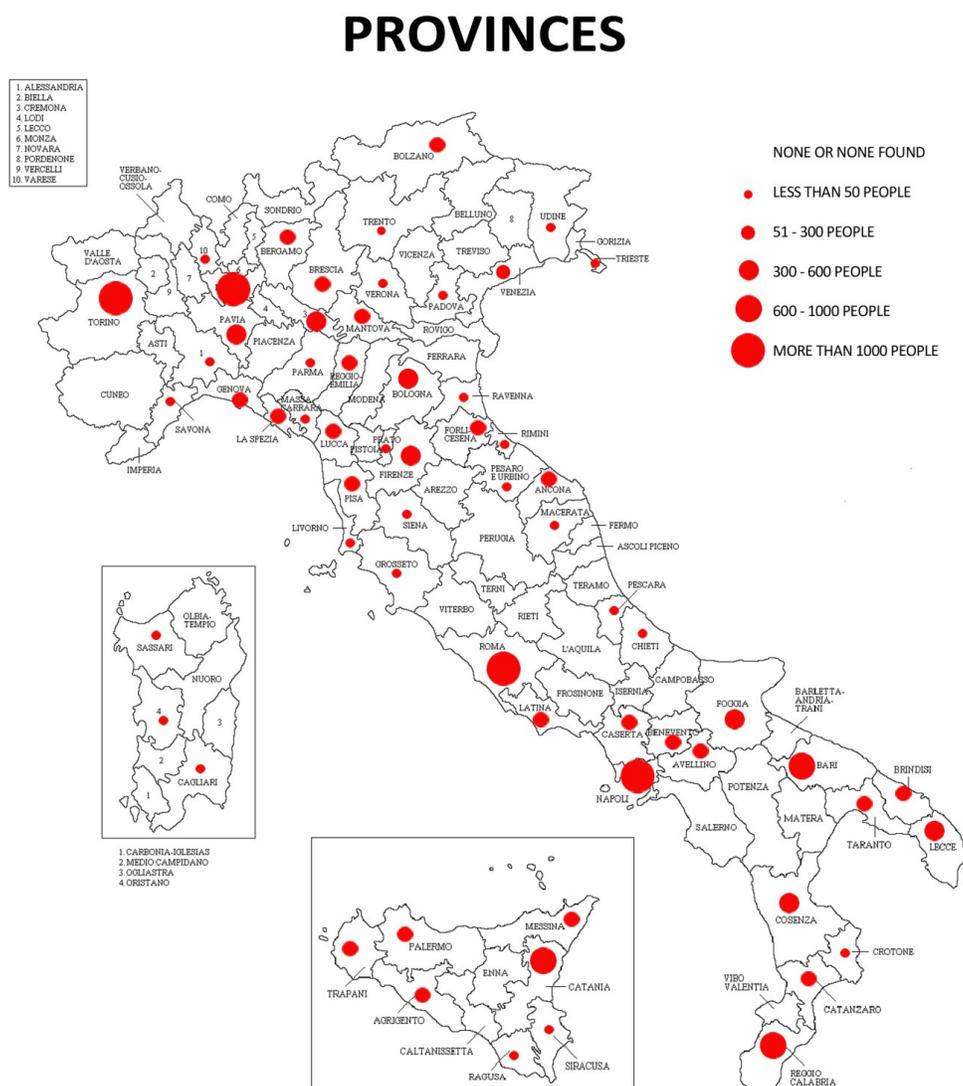
We find the highest concentration, at least 8000-8500 Romanian Roma, in the Northern Italian Regions. Of the almost 2500 individuals settled in Piedmont, about 2000 are living in unauthorised but tolerated makeshift camps in Turin. Lombardy is the Region with the largest presence: almost 5000-5500 individuals, of whom 3000 live in Milan and the remainder lodge in the Provinces of Bergamo, Brescia, Cremona and Pavia. The people settled in the various Provinces of Lombardy, mostly originating from the historical Region of Oltenia, South-western Romania, are often linked by family relationships, friendships and neighbourhood connections, and therefore visits and displacements, especially for wedding and baptism celebrations, at Christmas and at Easter, are frequent. There are varied housing situations: part of the families live in unauthorised settlements, others in temporary reception centres and others in private or rented houses.

There are about 3500-4000 Romanian Roma in Central Italy. Approximately 700-750 individuals live in Tuscany, of whom 300 are in Florence and the rest in the others Provinces. In Emilia Romagna there are about 700 individuals, of whom 400 live in Bologna. The highest presence is concentrated in Lazio, which counts at least 2000 Romanian Roma, almost all in Rome and the surrounding province. They live either in equipped areas or reception centres, as well as in some small makeshift camps, and the majority have migrated from the historical Region of Oltenia, South-western Romania.

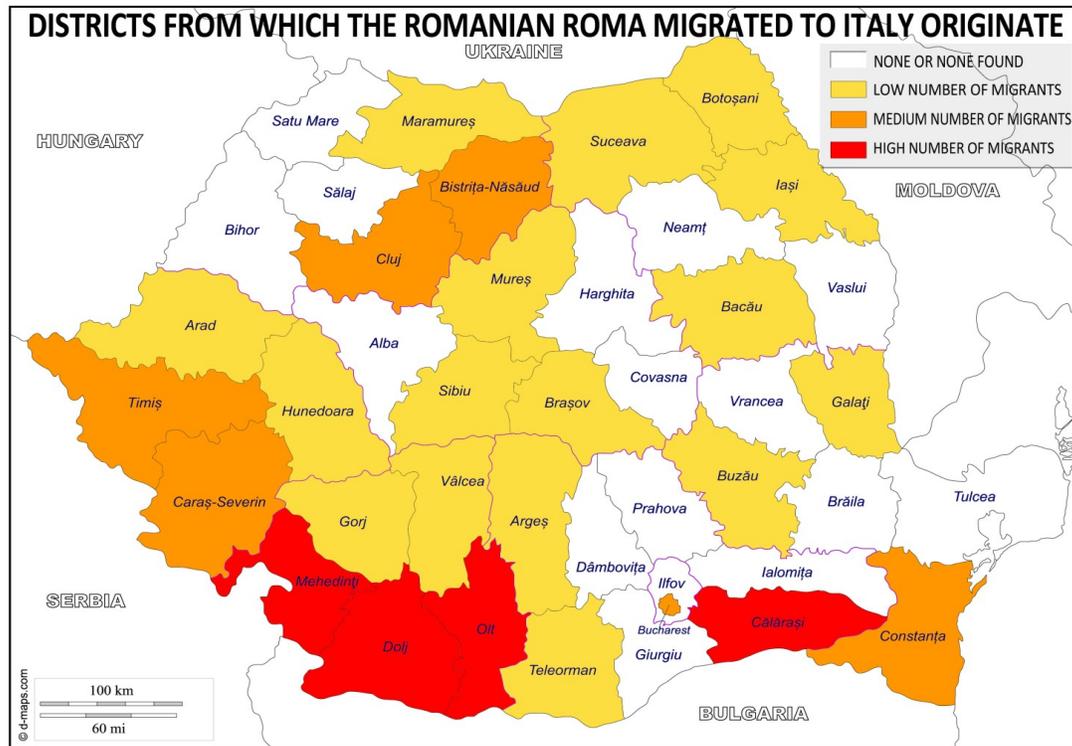
In Southern Italy we can hypothesize a presence of almost 5500-6000 Romanian Roma. We found at least 1500 people in Calabria: around 450 individuals live in Cosenza and around 700 individuals reside in Reggio Calabria and the surrounding province. As for Campania, we can estimate a presence of almost 2500 individuals, of whom nearly 2000 live in Naples, in unauthorized settlements and in the *Grazia Deledda* reception centre. Most of them originate from the historical Region of Muntenia, South-eastern Romania. There are at least 1500 Romanian Roma migrants in Puglia and of these about 600 individuals live in Bari, in an authorised camp and in many makeshift settlements. The majority come from the

historical Region of Oltenia, South-western Romania. In Sicily there are almost 1500 individuals, of whom about 700 have settled in Catania.

Map 1. Presence of Romanian Roma in Italian Provinces



Map 3. Districts from which the Romanian Roma migrated to Italy originate



Source: Agoni, M., Jovanovic, S., Piasere, L., Pontrandolfo, S., Rizzin, E., Tomescu, D., March 2014, “Report on the Pilot Survey”, *MigRom - The immigration of Romanian Roma to Western Europe: causes, effects, and future engagement strategies*, University of Verona, p.4-6.

Who are Rom and Sinti? Anti-Gypsyism and “integration” policies

In the process of this mapping work, we came up against many difficulties and factors that entailed a rather considerable and significant level of uncertainty.

On the one hand, we found ourselves faced with some “practical” difficulties. First of all, as reported in many sources, but it is important to repeat it, there are, and probably never will be, any certain data about the presence of Rom and Sinti in Italy, as well as in the most part of the European countries. We can only refer to more or less precise estimates: for example the Council of Europe estimates a presence of

about 11 million Rom and Sinti in all of Europe, with Italy having between 110,000 and 180,000 individuals, an average of 140,000 people⁹. This depends on several reasons. It depends on the “camouflage strategies” which Rom and Sinti carry out, aware of the still widespread and deep-rooted prejudices and stereotypes, as well as on the fact that often it is simply not necessary to declare being or not being Roma (do any of us introduce ourselves by listing our multiple identities and belongings?). It depends on the fact that in some documents and censuses, Rom and Sinti are exclusively registered as citizens of their countries of origin, while in others cases, everyone who is living in formal and informal settlements are indiscriminately identified as Roma or declare themselves to be Roma in order to access the projects addressed to Rom and Sinti. With regard to the families settled in an unauthorised camp in Turin, Carlotta Saletti Salza writes «for the institutions, those living on the river are all Romanian Roma, “gypsies” or “nomads”. In any case, they are “Roma”» (Saletti Salza 2009, 115). Then, it is important to add that a part of those who migrated from ex-Yugoslavia in the 1960s and ’70s, as well as in the 1990s, arrived in Italy without documents or have only no more valid passports and are stateless, or they have no residency permit and are “illegal immigrants” (Senato della Repubblica 2011). Lastly, whereas there are any authorised “nomad camps” or large formal or informal settlements, or particularly sizeable and visible situations, whereas families live in council flats or rented houses, collecting information about the presence of Roma people can be really arduous and problematic, also for the families themselves, who could be labelled against their will.

On the other hand, in the middle of all this, it emerges strongly the question of identity, or rather, of identification and classification, and so of “recognition” and “inclusion” policies which actually re-propose and strengthen the idea that there is a specific category, in which a multitude of persons with very various stories, origins and situations are subsumed (Olivera 2011, Piasere 2012 and Pontrandolfo 2014). Indeed, although it is well-known that the definition of “Rom and Sinti” encompasses a myriad of different situations and that defined “cultural features”, like language and religion, which allow to certainly identify the members of this minority, do not exist, actually Rom and Sinti continue to be subsumed under one single entity on the basis of an assumed innate and a-historic ethno-cultural similarity, homogenizing, essentializing and labelling them as Roma or Gypsy or Nomad. Categorized as “Roma”, they are automatically seen as a “social problem”, “marginal subjects”, needing the implementation of specific management policies and “social integration” projects, at a national level (for example *National Strategy for the inclusion of Roma, Sinti and Caminanti Communities*¹⁰) as well as at European level (for example *Decade of Roma inclusion 2005-2015*¹¹) (Olivera 2011). «Ministries and politicians seek out the difference, and their discourses range from a racist approach to an

⁹ Council of Europe, Roma and Travellers, http://www.coe.int/t/dg3/romatravellers/default_en.asp and <http://www.coe.int/t/dg3/romatravellers/source/documents/xls> (consulted until 28 April 2014).

¹⁰ http://ec.europa.eu/justice/discrimination/files/roma_italy_strategy_en.pdf.

¹¹ <http://www.romadecade.org/>.

ambiguous one where the difference arises in the exact same moment in which they decide to work towards abolishing it» (Piasere 2012, 142).

Even when they are officially citizens of a country, Rom and Sinti continue to be perceived as foreigners, aliens, outlawed presences. «The gypsies that live in the various European states, Italy included, in the great majority are formally official citizens of these countries. Only the large on-going East to West migrations are now reshuffling the cards. But, juridical tradition, local and personal cultures still join forces to make them foreigners. [...] If the gypsy/nomad is considered like a foreigner, what happens to the gypsies actually, that is juridically, foreigners? [...] If the gypsy is a “normal” foreigner, then the two attributes double up and the foreign gypsies are considered as the maximum of “foreignness”» (Piasere 2012, 58-59). Therefore, also the mobility of Rom and Sinti is not conceived within the wider migratory movements which involve Italy and Europe. «The analysis of their international mobility is generally disconnected from that of the other European migratory movements. [...] Today Roma mobility, like those of yesterday, however, proves to be inseparable from the broader populations’ movements that concern all Eastern and Balkan European societies» (Olivera 2009, 182-183). In the Italian collective imagination, Rom and Sinti mobility (real or imagined) is often linked to the idea that they are nomads, ignoring the fact that almost 80% of European Roma are sedentary, and that Romanian Roma in particular were progressively sedentarised through centuries of slavery and then through assimilation policies during the Ceaușescu regime (Achim 2004). Identifying Roma people as nomads legitimizes the creation of “nomad camps” as well as the conception of policies like “Nomad State of Emergency”¹² (Piasere 2012). Especially since the ’80s, the so-called “nomad camps”, formal settlements designed, established and equipped with basic facilities by local administrations, have become the standard housing solution offered to Rom and Sinti in Italy¹³, and the identification of nomadism as a characteristic cultural trait of all Roma groups has been, and still is, employed to justify and legitimize segregation policies. Behind the rhetoric of a housing solution compatible with “Roma culture” and aimed at their “social integration”, there is the will to enclose in a delimited and controlled space what is perceived as a destabilizing and dangerous otherness. “Nomad camps”, ghettos built on the city outskirts, have made Rom and Sinti even more visible in a negative sense and have contributed to increasing exclusion and marginalization¹⁴.

It is true that identifying Rom and Sinti as one single great community can lead to greater visibility and to the possibility of recognition and resources. It is also

¹² *Dichiarazione dello stato di emergenza in relazione agli insediamenti di comunità nomadi nel territorio delle regioni Campania, Lazio e Lombardia*, http://www.governo.it/Governo/Provvedimenti/testo_int.asp?d=39105

¹³ Especially following the adoption of the ’80s and ’90s regional laws for the “Protection of Nomadic People”.

¹⁴ In 2000 the European Roma Rights Centre drew up a report entitled *Campland. Racial Segregation of Roma in Italy*, denouncing the segregation policies implemented towards Roma and Sinti, the violence exerted by police, the marginalisation and the conditions of extreme degradation of many formal and informal camps, see ERRC 2000 and ERRC 2013 a.

true that, beyond differences and conflicts, there is a «Romaní dimension» (Piasere 2006), a certain degree of auto-identification and reciprocal recognition. But a categorical approach risks confirming the existence of a “Roma population” characterized by an irreducible diversity, separating it from the rest of the citizens, and thus reinforcing the idea that Rom, Sinti, Travellers, Gitanos and Mānuš form an “ethnic minority” on a global scale for whom specific interventions are necessary, regardless of their historical, political, economical and social differences, and the conditions, aspirations and interests of each community.

Martin Olivera writes, «Roma are thus seen as a *population*, i.e. a set of families and individuals who have common characteristics and, therefore, bring the same problems to the institutions. [...] the classification of the Roma, and even more of the migrant Roma, into an homogeneous and problematic category has deep roots on which different actors, at local, national and European level, have fed [...]. All competing in terms of the methods and responses that should be addressed to the “Roma question”, the various speakers agree on what seems to be obvious: the European Roma constitute a problematic minority that needs to be dealt with» (Olivera 2009, 182).

Rom and Sinti often share the same problems and difficulties as their fellow citizens, certainly exacerbated by a higher level of discrimination, exclusion and stigmatization. But this fact is not considered since they are constantly seen exclusively as a distinct community, a marginalised minority who generate specific problems and need particular intervention plans. It is exactly this continuously manipulated and exaggerated idea that contributes to perpetuate prejudices and stereotypes, as well as to bolster social, economical, political conflicts and competition. In fact, «‘Difference’ is used to explain Roma impoverishment, social tension and conflicts, migration and the failure of ‘integration’ initiatives. It conserves the political isolation of ‘Roma’ people and supports the ideology of segregation. [...] This construction of an ethnic political agenda and institutions not only obscures the common interests of Roma people and their fellow citizens, but places them in competition with each other. Money spent on Roma is quite simply money not spent on ‘non Roma’» (Kovats 2003, 2-3).

Anti-gypsyism, as a specific racist ideology, have historically played, and still plays, an essential role in the construction and conservation of such a uniform and stereotyped concept of Rom and Sinti groups. The dehumanisation (Nicolae 2006) and mass criminalization (Piasere 2012) of Rom and Sinti are the pillars of anti-gypsyism as a «Complex social phenomenon which manifests itself through violence, hate speech, exploitation and discrimination [...] as well as social aggression and socio-economic exclusion» (Nicolae 2006, 1). In fact, «From the moment in which they are labelled as gypsies, from the moment in which they are recognised, identified, perceived and named as such, they find themselves to be categorised with a *series of outrageous practices* by those who consider themselves different: gypsies and anti-gypsyism go together because [...] it is the anti-gypsyist that creates the gypsy» (Piasere 2012, 167-168). In the current situation, anti-gypsyism determines and, at the same time, is determined not only by the adoption of measures aimed at

facing and resolving the “Roma problem”, and at managing and eradicating their presence, but also by specific policies for the protection of the “Roma minority” and by “social inclusion and integration” projects.

Of course, within and alongside these power dynamics, it is very important to remember how «single rom, sinti, etc. communities have often been able to respond and invent strategies and tactics of containment, reply, resistance, resilience and assimilation against the gypsy-labelling process they find themselves subject to, a variety of strategies and tactics, some winning and some losing, are often played down in order to avoid harder abuse» (Piasere 2012, 171). Resistance tactics and strategies that people enact, more or less consciously, through their daily life practices.

Going back to the mapping attitude, these reflections on identities, categories and policies help us to understand why, when we specifically asked about the presences of Romanian Roma, the information we were given did not always concern Romanian citizens, but rather families living in Italy for decades or even centuries. In some cases, we received information concerning Roma families with Italian citizenship, demonstrating how strong the idea of these persons as foreigners is. In other cases, people told us about «nomad caravans» or about people coming from Bosnia, Montenegro, Kosovo, completely neglecting the different historical and political reasons behind their migrations. Furthermore, as already mentioned, some people who either are not, or who would not define themselves as, Roma, but who share the same housing spaces, are often included in the same category. In our case, as in other (Saletti Salza 2009), these people are mainly Romanian citizens, usually fellow citizens, neighbours and friends of the Roma families, who lean on them during their own migration process. Mainly in unauthorised settlements, the presences are various. There are Italian citizens, people coming from other European countries or from Northern and Sub-Saharan African countries, “illegal migrants” and asylum seekers, who have no possibility of settling elsewhere.

Lastly, the topic of anti-gypsyism and the strict categorization of Rom and Sinti as “problematic and marginal subjects”, can help us to contextualize the fact that an educational approach, which considers Roma as subjects needing to be re-educated, often continues to prevail, especially within many social service organizations and charitable associations. Children do not attend school, people do not wash themselves, mothers are unable to look after their children and exploit them for begging, men do not work, wives are made to submit to their husbands and they are vulnerable persons who need to be emancipated. During our search for information on Romanian Roma presences, we often had to hear extremely disparaging and discriminatory comments, which show still deep-rooted generalizations and prejudices. Suspicions about how the Roma communities earn their livings continue to be very strong and are almost always thought as outlawed and illegal activities. Some spoke of women who prostitute themselves, other about the fear that a mother would return to Romania in order to sell her son. Many times evictions and forced expulsions, which leave families with no place to spend the night, are seen as successful policies. Too often there is no willingness to recognize

them as persons with subjectivity and agency, as men and women with multiple identities, projects, aspirations and expectations, as mothers and fathers who dream of giving their children a better life and who have migrated, leaving their homes and families behind, in order to make that dream come true.

As is known, the category of Rom and Sinti, far from representing a homogeneous entity, includes a myriad of groups with different histories, origins, languages, religions, housing, social and economic conditions, legal situations, aspirations and future prospects. They represent a *mondo di mondi* (world of worlds) (Piasere 1999). So the only possibility is self-identification and self-declaration by means of one's own flexible belongings and multiple identities, including Roma's one. Moreover, despite the claims of many Roma organizations about the existence of a single and separate Roma community at a supranational level, which needs its own specific delegation, not even the fact of being collectively perceived, defined and discriminated as Roma is enough to create a sense of collective belonging and identity, and «The “Roma question” omnipresence on the public scene [...] has increased their will to distance themselves from those that the mainstream society perceives as their “ethnic brothers”» (Olivera 2010 b, 140). «The imagined community shares no common language, culture, religion, identity, history or even ethnicity. Even within countries, Roma minorities are diffuse and diverse and do not function as any kind of actual community» (Kovats 2003, 4).

Romanian Roma: who, how and where

As regards the presences of Roma groups migrated from Romania in particular, it is often more difficult to collect such specific data.

In Romania, where Roma are one of the twenty national minorities recognized by the Constitution, the estimates concerning these populations vary according to the source: the 2002 census reports 535,000 Roma, about 2.5% of the total population, and the 2011 census registers 619,000 individuals self-declared as Roma, around 3.2% of the total number of citizens (ERRC 2013 b), while unofficial sources and NGOs hypothesize a presence of about 2.5-3 million Roma, at least 10% of the Romanian population (Olivera 2010 a).

In Italy, on the one hand, as already highlighted, Rom and Sinti of different origins, with Italian or foreign citizenship, continue to be treated as absolute aliens and incorporated into one single great category. This process certainly does not spare Romanian Roma. Once identified as “Roma”, they are immediately categorized as subjects with specific problems, dangerous and destabilizing presences, avoiding to wonder about the political, economical and social causes of the existence of unauthorized settlements, neglecting to consider families' mobility within the broader migratory movements from Romania, and leaving aside «the social and cultural diversity of the groups, among the Romanian Roma themselves, and the variety of individual and family paths» (Olivera 2009, 188) . Since the early 2000s, Romanian migrants, especially those identified as “Roma”, have become a permanent topic in

political and media discourses, representing the category of migrants most difficult to integrate and control.

On the other hand, if in many cases all the inhabitants of makeshift settlements are censused as Roma or Romanian Roma, in other cases, in local administration documents or at charity association help desks, as well as in researches and surveys on migration in Italy, they are registered only as Romanian citizens. Furthermore, many of them declare themselves simply Romanian citizens, both due to the prejudices they know to exist towards Roma, in Italy as in Romania, and because belonging and identification levels are always multiple and changeable according to circumstances and contexts. As regards the Romanian case in particular, the identity borderlines between Romanian and Roma are not always certainly defined, but are sometimes rather indistinct, flexible and changeable in relation to historical, political and social events, because the identity, far from being a fixed and immovable entity, transmitted from one generation to another, is always a construction, a set of ever-moving elements. If, above all at dialogue and imagination levels, stereotypes continue to be very strong, in particularly those of Romanians towards Roma, and if both are aware of their existing differences, actually history, cultural features and daily life of many Romanian Roma are profoundly linked to those of the majority of the population with whom they have been living in close contact and sharing a territory for centuries, rather than being common to all the “Romanian Roma” (Olivera 2011). Indeed, if «some groups are similar due to historical and geographical proximity [...] these communities also resemble their neighbours [...] and often much more these than other Roma “ethnic brothers” living in distant regions» (Olivera 2010 b, 133). To confirm these connections, it is enough to think about the friendship and neighbourhood bonds, and the relationships between compatriots, that often prove essential for migration.

The large number of internal partitions and subgroups makes it impossible to talk about the existence of one single Roma community in Romania (Olivera 2010 a). The various Romanian Regions have experienced profoundly different historical and political events «and Roma communities have not been impervious to this past, which is also theirs» (Olivera 2010 b, 133). The effects of this historical, political and economical diversity, which still exist today, can be found in the several religious faiths, dialects, clothing, professional activities and socio-economic conditions, as well as in the various levels of social interaction and local integration. The numerous Roma communities in Romania are historically different according to the type of work, which they carried out either by living permanently in a given place or by moving seasonally from an area to another. We can find this partition in the countless self- and hetero-denominations of the different Roma groups (Achim 2004), even if nowadays there are many who do not explicitly identify with any particular ethnonym or who refer to it mainly in order to distinguish themselves from other Roma communities or to categorize other Roma groups. All this helps to understand and explain «the multitude of Romanian Roma communities, result of their centuries-old local integration» (Olivera 2010 a, 27) within a given territory. They frequently talk about the large number of *nație romilor*, “Roma nations”, that exist in Romania, from

which they see themselves as more or less distant. As already mentioned, a certain degree of reciprocal self-recognition and distance from *gagé* (non Roma people) exists, but actually a Roma group coming from the same area tends to present itself as having specific qualities and morals, and to differentiate itself from the Roma groups coming from other regions. Maria¹⁵, a woman who arrived in Milan from a little village near to Costanța, talks about the families coming from Dolj and Olt Districts, that I have known for almost four years, as dangerous people, inclined to commit theft and robberies. At the same time, within the families I often visit, those coming from Grădină employ the same stereotype towards the families from Balta-Olt, who in turn describe the *grădineani* as much rougher and dirtier, stating that they would never eat with them. In conversations people often specify their origin and identify themselves as inhabitants of one or of the other village, establishing difference and distance respectively from the *grădineani* or the *balteani*, even if actually marriages between people coming from the two villages are quite frequent and so kinship ties and social connections are numerous and complex. This sense of belonging or of strangeness can be materially observed in the families' arrangement within different settlements or in separate areas of the same camp (this kind of arrangement is also often linked to the network of kinship relationships and to issues concerning "shame" and "respect" rules). «So there is not one single way "of being Roma", and only external observers (scholars or not) attempt, yet again, to establish a unity, while the persons concerned do not cease to distinguish themselves one from the other and to experience their differences in the everyday life» (Olivera 2010 a, 29). So, according to Olivera «If, however, we would identify at all costs some Roma "cultural groups", characterised by a "specific identity", we should keep to a mapping of local communities: the Roma from a particular region, even from a certain series of villages, sharing a given style of clothing, a special way of Romanés speaking, a local history, etc» (Olivera 2010 b, 133-134).

There are several possibilities of personal, family and collective identification and distinction. People often identify themselves in reference to their local context, region and village of origin, or to their family and parental network, to the so-called *njamo*. The choice can change according to the situation and depending on the interlocutor, another Roma, a Romanian or an Italian. Alin was born to Romanian parents, but grew up in a Roma family. How does he identify himself? He says that he is different to the other Roma, because he has «Romanian pure blood», but he has grown up according to «Roma law». He is married to a Roma woman and so how do their children see and identify themselves? How do the so-called *țigani româniizați*, as *rudari* or *tismănari*, categorize themselves? They do not speak the *romani* language, and are often identified as Romanian by the Roma and as *țigani* by the Romanian. At the same time, especially in some situations, the differences and separations are highly marked, as prejudices and stereotypes towards Roma populations are still deep-rooted in Romania. Alex, Ioana and Stefan's son, *tismănari*, has married a Romanian girl and her parents are not at all pleased about this union, because «he is a

¹⁵ All the names present in these pages are pseudonyms.

țigan!»). At the same time, Ioana does not want her daughters «to marry a *țigan* and spend their entire lives wearing long skirts and begging for money!»). Ioana, Stefan and their children have always lived in makeshift settlements together with Roma families from Grădină and Balta-Olt, because they relied on them when they first came to Italy. But one day, due to a dispute, someone told them to leave the abandoned factory in which they all lived together, because «you are Romanian, what are you doing here?». On some occasions, it is the Roma themselves who stress the differences in behaviour and lifestyle compared to the *gagé*, confronting themselves with them and highlighting, for example, the greater importance that Roma attribute to the group, to the *njamo*, to the family and children, to gender relationships, to the concept of shame, to hospitality, to mutual help and support, so that «a *gagiò* can live among a thousand Rom, but a Rom cannot survive among a thousand *gagé*», said Ovidio.

To conclude, «the external discourse aimed at homogenizing in order to better control [...], despite its persistence and the socio-economic power of those who manipulate it, is ineffective to undermine the intimate and daily experience: it remains theoretical and abstract, while collective belonging is an everyday occurrence» (Olivera 2010 b, 142). For the people concerned, the “Roma”, above all *amare Roma*, “our Roma”, are a limited group of persons linked by more or less direct kinship bonds, who know and interact with each other, the members of their *njamo*, or individuals from the same villages. It is a set of flexible boundaries, but people define their belonging within it, even as opposed to “other Roma”, to Romanians, to *gagé*. Belongings, distinctions and boundaries are continually and daily negotiated, modified and transformed within the communities, so that «the term “Roma” [...] does not refer to a generic affiliation but to the social experience» (Olivera 2010 b, 142).

To further complicate this mapping work, is the often extreme precariousness of many settlements, especially when unauthorized and constantly evicted, which obliges families to be constantly on the move, separate and find new living arrangements, always more hidden and unstable, to sleep in cars and vans or relocate to another city. Eviction, as a precise political course of action, is presented by Italian institutions on the one hand as a necessary operation for re-establishing public order and safety, and on the other hand as a practice in favour of Roma families living in a state of health and hygiene decay. But in actual fact, an eviction is always a violent action that involves the demolition of tents and shacks and the loss of all the belongings, including mattresses, blankets and clothes of people living in a makeshift settlement. It is an event which devastates the families’ daily lives, modifies their projects and above all leaves them with no place to spend the night. An eviction should always be announced and alternative accommodation should be offered to those evicted, but this often does not happen. People come back from begging or working and simply find everything gone. Italy has been condemned by European Institutions for the policies and the actions implemented towards Rom and Sinti, but in Milan, as well as in other cities, evictions have never stopped.

On 21 May 2008 the former Prime Minister Silvio Berlusconi signed the *Dichiarazione dello stato di emergenza in relazione agli insediamenti di comunità nomadi nel territorio delle regioni Campania, Lazio e Lombardia*, according to which the presence of “unauthorized settlements” represented an emergency equivalent to a natural disaster or a war. They are outlined as a threat to public order and safety. A threat that needs to be dealt with using special powers and measures, even by waiving specific laws on human rights protection¹⁶. “Italy’s Nomad State of Emergency” legitimized the intensification of repressive measures and brought a considerable increase in forced evictions in many Italian cities. Even if the “Nomad Emergency” was declared illegitimate and suspended between 2011 and 2013¹⁷, the hard line taken towards “makeshift and unauthorized settlements” is still the same and in most cases evictions occur without respecting national and international laws.

One of the most critical situations identified and pinpointed in the “Nomad Emergency” decree concerns the city of Milan, where there are 7 “authorised nomad camps” and 3 “unauthorised but tolerated nomad camps”, established or equipped by the local administration for Rom and Sinti families, both Italian and coming from ex-Yugoslavia countries, and numerous “unauthorized settlements” scattered throughout the periphery of the city and in the hinterland municipalities. Since 2012, the Municipality of Milan has developed and implemented the *Progetto Rom, Sinti e Caminanti*¹⁸, which provides the closure of some “authorised nomad camps”, the definitive dismantling of all “unauthorised settlements” and the construction of some temporary recovery centres for evicted families.

Despite the policy of forced evictions carried out by local administration, the families I frequent since four years, coming from different Dolj and Olt Districts’ municipalities, have been living in increasingly more hidden and unstable makeshift camps on the northern outskirts of Milan, in the districts of Bovisa, Villapizzone and Quarto Oggiaro, for more than ten years. During these years, informal settlements have become even more unstable and shacks have given way to tents and cars. In November 2010, when I became acquainted with the families and went into the camp under the Adriano Bacula overpass, on the northern outskirts of Milan, there were only a few tents pitched between the rails. Throughout the following months, as a consequence of a sequence of repeated evictions, the destruction of shelters and the loss of property including tents, mattresses and blankets, the camp disappeared during the day and reappeared only in the late afternoon, simply made up by a few tents to spend the night. Considering the almost daily police inspections, every morning men and women took down their tents and hid everything, only to pitch them again in the late afternoon. Those families who had enough money decided to buy a car or a van

¹⁶ Emergency Decrees authorize Prefects to waive specific Laws on human rights protection, including Law no. 241/1990, one of the only legal protections against forced eviction, see Amnesty International, 2011

¹⁷ <http://www.amnesty.it/corte-di-cassazione-conferma-illegittimita-emergenza-nomadi>

¹⁸ https://comune.milano.it/portale/wps/wcm/jsp/fibmcdm/FDWL.jsp?cdm_cid=com.ibm.workplace.wcm.apiWCM_Content/governo_sblocchi_fondi_piano_maroni/261696804be0eaada4fda728d42ade19/PUBLISHED&cdm_acid=com.ibm.workplace.wcm.api.WCM_Content/Linee%20guida%20%2052e8bb804be16003a760a728d42ade19/52e8bb804be16003a760a728d42ade19/PUBLISHED

in which to keep all their things and to spend the night, and therefore not be afraid of being banished at any moment.

Within the consequences of the continuous evictions, there is the crumbling away of the great aggregations, the dispersion and scattering of families among a lot of little camps, usually according to kinship and neighbourhood relationships, because «they are not the “Romanian Roma” who migrate, but different local communities [...] based on kinship relationships and a limited territory of origin» (Olivera 2009, 185). Even if an “informal settlement” may be perceived from the outside only as a place of disorder and marginalization, as a dangerous place that must be removed and eradicate, for the families living within the camp, despite the material and symbolic precariousness, and the harshness of living conditions, it is a place of sharing, of mutual help and support, which not only reproduces the same kind of sociability that they experience in Romania, but also the same “social rules and moral code”. They live with relatives, friends and fellow citizens, and they share the difficulties of migration, evictions and life in Italy. Mirabela cooks for all the family and they eat together, Mariana helps her daughters with their children, Anița shares the clothes and shoes that *gagé* give her with other girls, Florentina arranges a party for her daughter’s birthday, Marius lends money to his cousins or friends. Although conflicts and arguments are a common occurrence, the camp is the network which allows men and women to resist the daily difficulties of their existence in Italy and the violence of the policies brought against them. It is a kind of world within which they can be a man, a woman, a mother, a father, a wife, a brother, a sister-in-law, a Romanian citizen, a *grădinean* or a *baltean*, and not only «a Gypsy». It is sense of belonging and security, because, despite what we might think and imagine, the inhabitants see, feel and experience the camp as quite a safe place, while the real dangers are in, and come from, the outside world. Even if the time spent at the camp is often only short, it is home for its inhabitants and a familiar place where women arrange shacks, tents and vans, make them welcoming, keep them tidy and clean. When Yonuț calls his wife and asks her «*Kaj san?*» (where are you?), she answers «*Me sem po platz, sem khere!*» (I am at the camp, I am at home!). Moreover, almost all women and men beg, they have no employment contract and no residence permit in Milan, so the camp is not only the cheapest housing solutions, but also almost the only possibility of accommodation that these people have.

Urged by this increasingly more extreme precariousness, the result of the policies carried out for many years, a lot of families frequently move through different Italian cities and regions, but especially between Italy and Romania, where they have children, family and a house to finish building. A lot of men and women spend several months in Italy, returning to Romania only in some periods of the year, during the summer, for Easter and Christmas, or when the situation is unsustainable because of the evictions, coming back when the waters have settled or when money has run out. When possible, the migratory method adopted is that of family member alternation, so, in turn, they spend some periods in Italy and some in Romania, taking care of children, land and house, which cannot be left unattended. In fact, many, especially those people who live in makeshift settlements, continue to consider their

migration only as a temporary phase in their biography and to imagine their future life in Romania.

Another important element to take into account, linked to the matter of some families' high mobility, either due to force or as an economic strategy, is the fact that some of them move through several Italian regions, depending on work and earning opportunities. For example, during the summer months some people live in rented houses and work in the agricultural sector in the Province of Foggia, while, during the rest of the year they settle in unauthorised camps in Milan and beg for money. Or, again in the summer, some families settle in Emilia Romagna's tourist centres, other move along the Puglia and Basilicata beaches to sell tourists Chinese objects, and then spend the rest of the year between Romania and various Italian cities. During data collection, it is possible that these families were counted twice or more times or never.

There is a constant movement between Italy and Romania, as well as within different Italian regions and cities, and this makes it extremely difficult to define the effective presence of Romanian Roma in Italy. The people living in an informal settlement are continuously changing: one family goes to Romania while another arrives, a wife joins her husband in Milan and a mother returns to her children in Grădină. Moreover, in Italy the situation is constantly changing, especially in regard to unauthorised settlements and their inhabitants, and undoubtedly during these months some of the censed camps have been evicted or have disappeared, others have appeared or have expanded, others are undergoing a phase of progressive dismantling and inhabitants have been temporarily offered alternative housing arrangements.

Migration: Grădină and Balta-Olt - Milan

In regard to migration, a very important aspect to highlight is the fact that Romanian Roma family displacements are part of the much wider migratory dynamics from Romania especially towards Western European countries. Although some Romanian citizens were able or forced to leave the country already in the previous decades, the much broader migratory movements from Romania began immediately after the fall of the Ceaușescu regime in 1989, which led to a gradual re-opening of the borders on the one hand and caused the definitive closure of state enterprises and agricultural cooperatives on the other, which, in turn, led to the collapse of the entire national economy (Diminescu 2003).

In a first stage, between 1990 and 1994, exploiting the opportunity to enter the bordering countries as tourists, 30 million Romanian went to Hungary, Turkey and Ukraine in order to sell Romanian goods and buy local products to sell back at home. In the same years, more than 300,000 Romanian citizens claimed political asylum in Germany, Belgium, Austria and France. In nearly every case the claim was rejected. In a second stage, between 1994 and 2000, displacements were increasingly more directed towards France, Italy, Spain, Greece and Portugal, where people could enter illegally or with a visa granted for the Schengen Area, hoping in a later regularization.

As of 1st January 2002, with the abolition of the visa regime for the Schengen Area countries, Romanian citizens acquired the right to a three-month stay as tourists, i.e. without the right to work. The entry of Romania and Bulgaria in the European Union on 1st January 2007, sanctioned the Romanian citizens' full freedom of movement, even if some countries maintained restrictions to labour market access until 1st January 2014. Since 2002, and even more so since 2007, departures and arrivals from Romania have considerably increased, fuelling the rhetoric of a Romanian Roma invasion. It is since then that the image of Romanian migrants as criminals and dangerous people began to be an ever present topic in political and media discourses. As regards Italy, although the first presences of migrants from Romania date back to the end of 1990s, in cities like Genoa, Milan and Bari, it is particularly since 2002 and even more since 2007 that the migratory flux has become more consistent. Today Romanian citizens are the most numerous migrants in Italy. They are more than one million and they are the most sizeable presences¹⁹ in many Regions and cities. As already specified, on the basis of the data collected, at least 20,000 could be Romanian Roma.

As for the families from Grădină and Balta-Olt, migration, in its multiple and variable forms, linked to historical, social, political and economic transformations, has played, and still plays a role of utmost importance from many points of view and also influences and determines identity dynamics. These families have been living in makeshift camps on the northern outskirts of Milan, in the districts of Bovisa, Villapizzone and Quarto Oggiaro, for more than ten years. The re-opening of the borders and the possibility to freely enter into the Schengen Area, together with the great economic crisis exploded after the regime collapse, urged many people to migrate towards other European countries. Many people who are now settled in Italy have also been in other countries, like Serbia, Germany, France, Spain, Greece, Portugal. A lot of them have relatives, friends and fellow citizens in other European countries and some talk about the possibility of migrating to Great Britain, France or Germany where they believe better living conditions, and the possibility of a job, can be found.

The migration reasons are multiple, variable and different from one case to another, they depend on the context of origin and arrival, as well as on the personal and family stories. «In Romania if you have no money, you starve, nobody helps you and there is no work, what do you do?». This is something that Roma often repeat. In Italy you can do something, by begging or working, someone give you money or food, you can find dumped clothes, shoes and appliances which can be recovered and sent to Romania. Alongside socio-economic factors, the wish, the desire, the dream of giving their children a better life and future, is one of the decisive motivations for leaving. It is for their children and families that men and women are willing to bear extremely harsh living conditions and the trial of living far away from home. All this intermingles with reasons of prestige: to emigrate is a valuable opportunity, it is something that not all people can face, which leads to acquiring a certain reputation

¹⁹ Caritas e Migrantes, 2014, XXIII Rapporto Immigrazione 2013, http://www.chiesacattolica.it/pls/cci_new_v3/V3_S2EW_CONSULTAZIONE.mostra_pagina?id_pagina=53507.

and social status. Consumption represents the best way towards which to show the success by means of some modernity and richness status symbols, such as big cars, designer clothes, music centres and television sets, as well as wedding and baptism parties, with many guests, grilled meat and wine, and musicians and *manele* singers. But the main asset on which the families invest is their home. One of the most important aims for those who migrate is to buy a house or to build a *vila* in Romania, if possible with two floors and in modern materials, close to the family or along the paved road, near to the Romanians, out of the *țigania* (Roma neighbourhood).

One of the main features of many Romanian Roma families migration is its temporariness, both for the frequent coming and going between Romania and Italy, as they go home when they have accumulated enough money and leave again when they run out, and because displacement is not considered as something permanent or long-term, but only as a temporary phase in life aimed at fulfilling some purposes at home. In fact, coming to Italy and enduring the extreme difficulties and daily violence of stigmatizing categorizations and “inclusion” policies, is necessary to fulfil some wishes and concrete projects in Romania, first of all a house, and the real or imaginary chance to build a better life for themselves and their families.

In practice, however, migration is never a linear path. It is a mixture of past, present and future, of dreams and projects continuously modified and adjusted according to concrete opportunities. Over the years, «the strategies could change and the occasional returns to the homecomings become more and more rare» (Olivera 2009, 186), especially for those who find a job, settle in regular dwellings and bring their children to Italy. Beyond thoughts and desires, migration often becomes and remains essential for the daily support of the family, so people spend most of the year in Italy, going back to Romania only for a few months, living the separation with suffering and grief. The migrants maintain and nurture daily the close connection with their country through phone calls, money sent, packages with sweets, toys and every kind of item which leave and those with vegetables, sunflower seeds and cigarettes which arrive, and vans that shuttle between Italy and Romania. These practices allow them to maintain a direct line with children and relatives at home. Their loved ones, their reference points and their certainties are and remain in Grădină and Balta-Olt.

They think, imagine and define their identity in reference to Romania, to their being Romanian citizens and inhabitants of a certain Region or village; to their being Roma, more or less in opposition to *gagé*, to Romanians, and to their belonging to a certain “Roma group” more or less different to Roma coming from other Regions; to their being part of their family, of their *njamo*; to their being migrants, in relation with the other Romanian citizens and with Italians, sometime involved in national strategies or local projects aimed at Rom, Sinti and Travellers.

BIBLIOGRAPHY

Achim, V., 2004, *The Roma in Romanian history*, Central Europe University Press, Budapest.

Agoni, M., Jovanovic, S., Piasere, L., Pontrandolfo, S., Rizzin, E., Tomescu, D., March 2014, "Report on the Pilot Survey", Project *The immigration of Romanian Roma to Western Europe: Causes, effects, and future engagement strategies* (MigRom - European Union's 7th Framework Programme - GA319901), University of Verona.

Amnesty International, 2011, *Tolleranza zero verso i rom. Sgomberi forzati e discriminazione contro i rom a Milano*, <http://www.amnesty.it/diritti-rom-milano>.

Appadurai, A., 2012, *Modernità in polvere*, Raffaello Cortina, Milano.

Diminescu, D., 2003, *Visibles mais peu nombreux. Les circulations migratoires des roumaines*, Maison des Sciences de l'Homme, Parigi.

ERRC, 2000, *Campland. Racial segregation of Roma in Italy*, <http://www.errc.org/cms/upload/media/00/0F/m0000000F.pdf>.

ERRC, 2013 a, *Italy. Country profile 2011-2012. A report by the European Roma Rights Centre*, <http://www.errc.org/article/italy-country-profile-2011-2012/4170>.

ERRC, 2013 b, *Romania. Country profile 2011-2012. A report by the European Roma Rights Centre*, <http://www.errc.org/article/romania-country-profile-2011-2012/4168>.

Kovats, M., 2003, "The politics of Roma identity: between nationalism and destitution", *Open Democracy*, http://www.opendemocracy.net/people-migrationeurope/article_1399.jsp.

Monasta, L., 2004, "Note sulla mappatura degli insediamenti di rom stranieri presenti in Italia", in Saletti Salza, C., Piasere, L., (a cura di), *Italia Romani. Vol. 4: La diaspora rom dalla ex-Jugoslavia*, CISU, Roma.

Nicolae, V., 2006, "Towards a definition of Anti-Gypsyism", European Roma Grassroots Organisations Network, ERGO, <http://www.ergonetwork.org/media/userfiles/media/egro/Towards%20a%20Definition%20of%20Anti-Gypsyism.pdf>.

Olivera, M., 2009, "Les Roms migrants en France. Une réalité qui dérange", in *Diversité, Ville-École-Intégration*, N°159, Sceren, Paris, 179-188.

Olivera, M., 2010 a, "Introduction aux formes et raisons de la diversité rom roumaine", in *Roms de Roumanie, la diversité méconnue, Études tsiganes*, vol. 38, Paris, 10-40.

Olivera, M., 2010 b, "Les Roms comme 'minorité ethnique'? Un questionnement roumain", in *Études tsiganes*, vol. 39-40, Paris, 128-150.

Olivera, M., 2011, *Roms en (bidon)villes. Quelle place pour les migrants précaires aujourd'hui?*, Éditions rue d'Ulm, Paris.

Piasere, L., 1999, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, L'ancora, Napoli.

Piasere, L., 2006, *Rom d'Europa: una storia moderna*, Laterza, Bari.

Piasere, L., 2012, *Scenari dell'antiziganismo. Tra Europa e Italia, tra antropologia e politica*, Seid Editori, Firenze.

Pontrandolfo, S., 2014, "The disappearance of a Rom community and the rejection of the politics of recognition", *Journal of Modern Italian Studies*, 19:2, 119-131.

Saletti Salza, C., 2009, "Migrare nel tempo. Sulla migrazione delle comunità rom romene a Torino", in *Di PAV QUADERNI*, n. 24, 105 - 118.

Senato della Repubblica, Commissione straordinaria per la tutela e la promozione dei diritti umani, 2011, *Rapporto conclusivo dell'indagine sulla condizione di Rom, Sinti e Caminanti in Italia*, <http://www.senato.it/documenti/repository/commissioni/dirittiumani16/Rapporto%20conclusivo%20indagine%20rom,%20sinti%20e%20caminanti.pdf>.

Sigona, N., 2009, "I rom nell'Europa neoliberale. Antiziganismo, povertà e i limiti dell'etnopolitica", in Palidda, S., (a cura di), *Razzismo Democratico. La persecuzione degli stranieri in Europa*, Agenzia X, Milano, 54 - 65.

ACKNOWLEDGEMENTS

I would like to thank Leonardo Piasere and Stefania Pontrandolfo for the precious suggestions and the second reading of the paper, Diane Lutkin for the linguistic revision and Anna Maria Pasquali (from the *Laboratorio Urbano di Antropologia Applicata* of Rome) for the editing of Maps 1-2-3.

Processi di autodefinizione: *narcos*, *maras* e *pandillas* in Messico

Giuseppe Garro

Self-definition processes: *narcos*, *maras* and *pandillas* in Mexico

Abstract

In the following essay, the author analyzes some of the cultural processes involving violence and criminal behavior in Mexico and in Central America as well as the new social models adopted by the new generations of *mareros* in the context of “Globalization challenges”. The life of many *mareros* through the ‘ethno-fiction’ directed by Christian Poveda during 2009 is also taken into consideration. This film is an important work-tool for the understanding of the construction of youth-identity within the urban conflicts of Latin America. The author's research focuses on the mechanisms that have stimulated the rise of violence in Latin America; on the comparison of Latin American childhood's standards with European ones; on the question of globalization and human rights concerning the violence of the youngest generations in Latin America.

Keywords: Mareros, narcos, pandilla, cultural violence, antropopoesi, Mexico

Uno sguardo sulla realtà

Il ricorso all’analisi dei media, e alla rappresentazione filmica di una realtà complessa come quella del *marero*, del *pandillero* e del narcotrafficante, può rappresentare un oggetto di studio etnografico particolarmente importante e, in virtù del potenziale comunicativo transculturale insito nelle immagini, può costituire un terreno fertile per la ricerca antropologica (Pennacini 2011).

Diversi saggi hanno mostrato il notevole contributo derivato dalla *visual anthropology* partecipando alla ridefinizione scaturita all’interno della *Rethinking Visual Anthropology* (Markus Banks e Howard Morphy 1997). Questa tendenza fa coincidere l’antropologia visiva non tanto come un metodo di indagine, ma come un ambito tematico specifico: cioè un’«antropologia dei sistemi visivi o – secondo una concezione più vasta – di qualunque forma culturale visibile» (Grimshaw 2001:2). Mac Dougall indica a sua volta l’obiettivo prioritario dell’antropologia visiva, lo studio cioè di «qualunque sistema espressivo della società umana in grado di comunicare significati parzialmente o primariamente tramite mezzi visivi» (1998:282).

Questo notevole allargamento di campo concettuale pone al centro dell'analisi lo studio degli aspetti visibili delle culture, e in particolare degli aspetti che più sfuggono ad una descrizione verbale, consentendo così di valorizzare forme culturali spesso trascurate dalle tecniche di ricerca più tradizionali.

Avvicinarci, come faremo, ad una realtà filmica significa capire i significati e gli obiettivi che il regista attribuisce al contesto ripreso, ma anche il modo in cui lo stesso tenta di rappresentarla, veicolando, il più delle volte, concetti e contenuti attraverso tecniche cinematografiche opportunamente sperimentate (come ad esempio *plot*, sottotesti, fotografia, selezioni, montaggi, omissioni) (AA.VV. 1981).

L'utilizzo del film-documentario *La vida loca* ci permette di integrare i dati bibliografici provenienti dalla letteratura con quelli della ricerca sul campo (del *film maker* Christian Poveda), provando a comprendere il fenomeno delle *gang* malavitose in America Latina. Poveda mette a fuoco in particolare il caso delle *maras*,¹ e nello specifico la *Mara Salvatrucha* (letteralmente, "salvadoregno"), nota anche come *MS-13*: perché nata dopo la 13a strada in South Central Los Angeles, e della *M-18*, che prende il nome dalla 18a strada in cui tutt'ora predomina.

I dialoghi, le scene e la crudeltà delle immagini che vengono fuori dal documentario ci aiutano a contestualizzare il fenomeno della violenza insita a El Salvador. In questo scenario risulta così proficuo analizzare le immagini attraverso strumenti analitici e interpretativi che vengono fuori dal linguaggio audiovisivo (Cfr. Pennacini 2011:84-86). Se da una parte abbiamo lo spettatore che si aspetta che le immagini di un film documentario rinvino a fatti realmente accaduti rappresentandoli fedelmente, dall'altra, come ha dimostrato Clifford Geertz, riflettendo sulla natura dei saperi prodotti dall'etnografia, i fatti non parlano mai da soli, e ciò è vero anche per i film documentari. «Rappresentare la realtà in un resoconto etnografico o in un film documentario significa immediatamente dare una particolare interpretazione» ai fatti accaduti (*Ib.* 85).

Possiamo a questo punto guardare alla struttura del documentario come una rappresentazione particolare e soggettiva di una realtà data, in una forma che possiamo a tutti gli effetti considerare come un "testo" filmico. In altre parole, le immagini di un documentario hanno un significato che non si costituisce a partire dalla scena filmata, bensì scaturisce dall'interpretazione dell'autore che ha fatto proprie le interpretazioni degli informatori locali (Nichols 1991:27). Il taglio dell'inquadratura, la selezione degli elementi da inquadrare, l'insieme delle scelte operate da chi filma, orientano la rappresentazione, e dunque la percezione, dello spettatore in una direzione precisa (Banks, Morphy 1997).

L'analisi del film documentario di Poveda ci permette allo stesso tempo di "leggere" e interpretare tracce di una realtà la cui esistenza autonoma si offre a lettura

¹ Il nome *maras* sembrerebbe derivare dal nome di alcune formiche, situate in America Latina, denominate *marabundas*, che proprio per il loro carattere aggressivo e letale vengono chiamate anche *hormigas soldado* o *guerrera*. Queste formiche muovono generalmente in gruppo, dalle centinaia di migliaia al milione, e si nutrono di tutto quello che trovano. Una differenza dalle altre formiche è che queste non costituiscono nidi permanenti, esse sono un gruppo nomade, in quanto restano in costante movimento per tutta la loro vita (Hölldobler Bert, Wilson Edward O., 1997).

diverse e contrastanti, perciò un passo ulteriormente importante sarà quello di analizzare il contesto della violenza a partire dai linguaggi audiovisivi.

Il teatro sociale nel quale è ambientato il documentario è quello della megalopoli, ma anche il mondo della periferia, in un *continuum* che intreccia città e campagna. Siamo nel comune di Soyapango² dove due strade, la Campanera e San Ramon, segnano un confine netto, dividendo le due bande rivali, la *Mara Salvatrucha* e la *M-18*, creando uno spartiacque anche tra le famiglie che lì vi abitano, specie tra i giovani.

Il film, girato secondo la tecnica del *close-up*, utilizza una camera a mano di facile impiego che metterà a fuoco, per un anno, la quotidianità della vita, divisa tra incursioni della polizia e attacchi di rappresaglia, di una cella base della *MS-18* formata da un gruppo di circa cinquanta ragazzi di età compresa tra i quindici ed i venti anni. Le riprese, molte volte a distanza ravvicinata, catturano le speranze e le paure dei giovani abitanti della città.

Sono cronache dure e violente, come quella di *Little Scrappy*,³ di diciassette anni, cresciuto dalla madre che era stata abbandonata dal marito quando *Scrappy* aveva sei anni. Si era unito al gruppo a quindici anni per «divertirsi». «Mi piace il 18» dice nel documentario. Il suo futuro? «Morte! Nessuno ti dà una mano qui, quale altro futuro puoi avere dalla morte?». Il 26 maggio 2006 fu ucciso da due poliziotti che gli spararono alla schiena durante un inseguimento, lasciando una moglie e un figlio, nato dopo la sua morte.

O ancora la storia di *Psycho*, di diciannove anni. Cresciuto dalla madre, lasciò la scuola a undici anni e varcò il confine della strada, unendosi alla banda nel 2003. Cosa hai fatto prima di diventare un membro? «Uccidevo e fumavo droga! Da quando sono entrato mi sono calmato molto, perché vorrei che Dio mi permettesse di vedere mia figlia crescere un po' e, in particolare, vedere che lei non finisca in una *gang*. Io resterò sempre nella banda perché sono tatuato. Sarebbe meglio essere ucciso che morire per incidente! Sono stato vicino alla morte, ma non mi rendevo conto».

Ed infine di *El Bodoque*, il demolitore, che aveva festeggiato il suo ventunesimo compleanno davanti alla videocamera di Poveda. Aveva lasciato la scuola a undici anni e si era unito alla banda a soli quattordici con lo scopo di «distruggere tutto». Era stato arrestato per furto e rinchiuso, per tre mesi, in un centro di detenzione minorile dove era stato ferito più volte. Con un largo sorriso alla telecamera mostra i segni sul suo corpo e dice: «Io non so se sto per morire oggi o domani». Una sorta di premonizione: pochi mesi dopo le riprese, nel novembre 2006, fu ucciso in pieno giorno, con dieci colpi di pistola da assassini provenienti dalla *gang* rivale.

² Soyapango è un comune del dipartimento di El Salvador, fondato il 12 giugno 1824. Si trova a 6 Km da San Salvador ed occupa la parte centrale della nazione salvadoregna con una popolazione di 290.000 abitanti circa.

³ I nomi scelti dai *mareros* solitamente fanno riferimento ai protagonisti di serie televisive o a fumetti di cartoni animati. In questo caso il cartone di riferimento è a *Scooby-Doo*, serie animata statunitense prodotta da Hanna&Barbera.

Nonostante tutto, dal filmato di Poveda, traspare un senso di ironia da un lato e rassegnazione dall'altro. La capacità di sorridere anche nelle situazioni più difficili, o spesso tragiche, sembrano esprimere un senso d'orgoglio per l'appartenenza al gruppo, ma dall'altro paiono mostrare un atteggiamento di complicità con la violenza che si mostra nel quotidiano, quasi a prendere le distanze dalla difficile realtà.

Maras e pandillas nell'America Latina contemporanea

L'espressione *mara* deriva dal troncamento della parola *marabunta*, contenuta nel film d'avventura *Cuando ruge la marabunta*, prodotto negli Stati Uniti e diretto da Byron Haskin nel 1954⁴. In Centro America il termine *mara* passa dal linguaggio cinematografico a quello popolare assumendo il significato di "gruppo" e inizia ad essere utilizzato per designare i primi immigrati centroamericani che si dirigono verso gli USA. È in questo paese, ed in particolare nella 18ma e nella 13ma strada di Los Angeles – area prevalentemente di origine ispanica che sembra aver favorito l'adattamento di migliaia di immigrati attraverso *network* sociali, andando a costituire dei veri e propri "quartieri etnici" –, che dopo la metà degli anni Ottanta presero corpo le *maras*.

Secondo Wim Savenije (2007), il termine *mara* o *pandilla* «fa riferimento ad una comunità sociale, principalmente composta da adolescenti o giovani adulti originari di uno stesso quartiere, spesso situato nelle periferie delle grandi città». Sottolinea che

«si tratta di gruppi che esprimono la loro identità attraverso simboli e segnali, che condividono determinate regole e relazioni, più o meno gerarchiche e che si estendono a livello nazionale e internazionale. Le *maras* sono spesso coinvolte in attività illegali e reclamano il controllo di alcuni affari, territori o mercati economici» (*Ib.*:639).

C'è da precisare che nonostante si tenti di unire i due termini *mara* e *pandilla* in un unico campo semantico – come ha tentato di fare Savenije –, le differenze restano ben chiare: le *maras* sono un fenomeno con radici transnazionali, legati ai contesti migratori (Los Angeles tra tutte), mentre le *pandillas* sono organizzazioni legate ad un territorio, o quartiere, autoctone, eredi di una generazione di aggregati giovanili radicate nella storia centroamericana. Le *pandillas* si trovano principalmente in Nicaragua e in misura assai minore in Costa Rica, mentre in Salvador, Guatemala, Messico e Honduras sono state soppiantate dalle *maras* (Cfr. Roger 2008: 2).

La *pandilla* entra nello scenario pubblico messicano intorno agli anni '90 quando, con la fine dei conflitti armati e lo sfaldamento del regime del *Partido*

⁴ In una scena del film migliaia di formiche rosse, le *marabuntas*, lasciano l'*habitat* originario in cerca di un territorio più idoneo alla proliferazione della specie.

Revolucionario Institucional (PRI),⁵ detentore del potere politico per più di settanta anni, moltissimi giovani militari, soldati e guerriglieri tornando alle loro comunità di origine trovandosi nell'incertezza economica più assoluta. Sulla scorta delle esperienze collettive che quei giovani avevano maturato in passato (tra le milizie) nacquero le prime bande, gruppi locali, che avevano come funzione la difesa del territorio, attraverso regole e protezioni per sé e per gli abitanti della medesima comunità (Cfr. Habed 2011).

Dagli anni '60 una grande ondata di emigrazione coinvolse tutta l'America Latina, un esodo massiccio delle popolazioni rurali che, in cerca di nuove opportunità lavorative, si diressero verso le grandi città. Fu il momento in cui i quartieri periferici subirono una crescita esponenziale e sproporzionata di individui che cercavano lavoro e reddito. Furono in particolare i giovani e gli adolescenti che in quegli anni lasciarono le aree rurali e si diressero verso le grandi metropoli, creando gruppi che vivevano per strada, e la cui sopravvivenza si basava fondamentalmente sui furti, sulla mendicizia e su lavori temporanei e poco redditizi (Cfr. Roger 2008).

Con l'arrivo degli anni '70 il senso dell'identità giovanile passò attraverso un coinvolgimento degli stessi all'interno delle lotte politiche dell'epoca: erano gli anni delle dittature del Centro America, quella somozista in Nicaragua e quella militare del Guatemala che adottarono metodi cruenti contro i dissidenti, compresa l'eliminazione fisica, come anche nella guerra civile in atto a Salvador (Habed 2011). Ciò che univa i giovani era l'identificazione negli ideali di un cambiamento sociale all'interno del quale si sentivano protagonisti.⁶ Sotto le dittature militari essi furono considerati nemici, un pericolo per il sistema, e iniziarono così ad assumere compiti di organizzazione politica e sociale.

È negli anni '80 che il dato si fa più complesso. Come si evince dalla relazione della dr.ssa Nora Habed, consulente del Movimento dei giovani di strada (Mo.Jo.Ca) Guatemala, ai gruppi di bambini di strada si affiancano anche le bande giovanili, le *pandillas*. Questi nuovi gruppi hanno una forma di organizzazione diversa e si impegnano nella difesa del "territorio" da loro stesso delimitato. Il quartiere diventa il luogo di azione e di intervento dei giovani. Le bande giovanili si costituirono come un'organizzazione criminale a partire dai "vuoti" che il controllo dello Stato non riusciva a colmare (Habed 2011).

Un ultimo passaggio fu compiuto negli anni '90 quando gli squilibri economici e la violenza che accompagnarono la guerra civile in Guatemala e nel Salvador si fecero più pesanti. Nonostante gli accordi di pace, i conflitti sociali che avevano alimentato le guerriglie rimasero forti: la smobilitazione dei giovani della guerriglia e dell'esercito condusse alla disoccupazione e alla dispersione migliaia di

⁵ Nel 1995 il Messico entra in un periodo di profonda crisi. Il candidato del PRI, Ernesto de León, vide crescere ed aumentare la protesta del Chiapas e del movimento zapatista. L'imponente campagna militare non riuscì ad attenuare il consenso della rivolta tra le fasce più povere della popolazione rurale. Fra alcuni episodi gravi ricordiamo quello verificatosi il 24 dicembre 1997 nel villaggio di Acteal, dove 45 persone, tra cui molte donne e bambini, furono massacrati da truppe paramilitari all'interno della chiesa locale durante le celebrazioni natalizie (Cfr. Habed 2011).

⁶ Cfr. Habed 2011.

militari, in prevalenza giovani (Rossi 2005). In questo contesto la violenza non cessò, ma sopravvisse assumendo nuove forme.

La propensione dei giovani ad entrare a far parte delle *gang* è una caratteristica rilevante non solo a El Salvador, ma anche in Honduras, in Guatemala e in Messico (Filippi 2004). Questo fenomeno può esser fatto risalire a un lungo processo storico di frammentazione sociale legato innanzitutto alla questione della distribuzione del lavoro/reddito. Come abbiamo notato, le diverse trasformazioni che ha subito il contesto sociale messicano, dalla colonizzazione allo stato post-coloniale (Todorov 1984) sino ad arrivare agli ultimi decenni, hanno determinato un aumento senza precedenti delle disuguaglianze, stravolgendo la struttura sociale della regione.

A partire dalla fine degli anni Ottanta questi cambiamenti portarono alla nascita di una nuova classe sociale costituita da giovani senza ricchezza. Non essendo il mercato del lavoro in grado di assorbire l'eccesso di manodopera, questi giovani iniziarono a cercare un'occupazione nella vasta economia informale. Così al momento dell'esplosione della violenza, all'inizio degli anni Novanta, un'ampia fascia giovanile si trovava disoccupata, o in condizioni lavorative precarie. A questo si aggiunse la repentina decadenza del sistema scolastico, lo scarsissimo senso civico e l'indifferenza verso lo Stato, dal momento che l'amministrazione pubblica era considerata la prima responsabile di questo degrado sociale ed economico. Iniziava così a costituirsi uno sterminato bacino di gruppi che si fondarono e si organizzarono in base al territorio di appartenenza: per molti giovani entrare a far parte di un gruppo, una *gang*, fu l'unica possibilità di mobilità sociale, il solo modo per uscire da una condizione di prevalente marginalità (Habel 2011).

Il rapporto di Amnesty International (2011) ci aiuta ad inquadrare meglio la portata del fenomeno. Secondo quanto riportato, le *gang* sono collegate a più di 15.000 uccisioni. La maggior parte di queste sono avvenute durante conflitti tra i cartelli del narcotraffico e le "altre" bande criminali, ma un numero imprecisabile proviene anche dagli scontri con la polizia e le forze di sicurezza dello Stato messicano (Cfr. *Ib.*:263). Secondo il rapporto, soltanto a «Ciudad Juárez sono state uccise quasi 3.000 persone, compresi molti giovani, vittime di uccisioni di massa e [...] raramente i responsabili delle uccisioni sono stati perseguiti» (*Ivi*).

Affianco a queste indagini che discutono sul numero elevato di omicidi si sommano anche quelle che riguardano la percezione d'insicurezza della popolazione. Secondo uno studio realizzato dal FLASCO – circa la *Gobernabilidad y convivencia democrática en América Latina*, che include nell'indagine 18 paesi latinoamericani – l'indicatore raggiunge un dato allarmante: il 65% della popolazione del Sudamerica teme di essere vittima di un delitto violento (Cfr. Dammert, Paulsen 2005). Per Gabriel Kessler in Argentina, e più in generale in America Latina, la relazione tra percezione d'insicurezza e le vittime dei reati è circa il doppio delle principali città europee: con un indice di vittimizzazione pari al 15%, contro il 38% dell'America Latina (Cfr. Appadurai 2002; Kessler 2009).

Cultura e violenza

Definire “culturalmente” le *maras* non è compito semplice. In una società, come quella messicana, in cui la violenza è radicata nel quotidiano, vittime e carnefici tendono a confondersi all’interno di un’enorme area “grigia”, dove la vita degli individui è dominata dal terrore da una parte e dalla speranza dall’altra, dall’accondiscendenza e dalla rassegnazione.

In questa prospettiva l’antropologia può aiutare a comprendere, attraverso alcune delle categorie proprie della disciplina, questo particolare fenomeno culturale. Se cultura, per riprendere la prospettiva di Clifford Geertz (1987), è una rete di significati, un repertorio simbolico, attraverso cui i soggetti conferiscono un senso alla propria esistenza, ma anche – per dirla alla Wittgenstein – un colmare i “vuoti” della natura umana, un generatore di simboli di significato, nell’ambito delle *maras* la violenza si impianta e diviene modello culturale capace di reinventarsi ed edificarsi all’interno del tessuto sociale quotidiano.

Un quadro culturale fatto di armi e di droga, di sequestri e riscatti, di corruzione e impunità, ma anche di simboli condivisi, di bandane e tatuaggi, di messaggi cifrati (nel caso della lingua) e di accordi sottintesi (come l’alfabeto fatto di gesti con la mano).

Una cultura, quindi, che vive nella precarietà dei suoi accordi, delle sue convenzioni, che possono interrompersi, modificarsi o essere riscritti. Trascriverli significa, in qualche modo, attuare quel processo di reificazione proprio della cultura, che Francesco Remotti (2009) ha ben sintetizzato: significa inequivocabilmente il conferimento ai simboli di uno statuto di entità autonoma ed indipendente e, nello stesso tempo, la loro trasformazione in una realtà che si lascia assai poco scalfire. Il processo di reificazione è un processo che interessa la cultura nella sua totalità. Certo, non tutto nella cultura viene reificato nello stesso modo e nella stessa misura, vi può essere una reificazione più o meno forte e una più o meno lieve.

Nella *Fenomenologia dello spirito*, Hegel sostiene che l’esistenza sociale dei soggetti, e della collettività, dipende dal riconoscimento di cui essi godono, o che essi hanno conquistato. Questo riconoscimento, aggiunge Simmel (1890, trad.it. 1982:67), avviene attraverso l’interazione tra soggetti all’interno di uno spazio costruito socialmente (Jourdan 2010). Si tratta del momento primario della vita sociale di un gruppo: gli individui si riconoscono a vicenda e su queste relazioni fondano l’auto coscienza e l’esistenza sociale. Il riconoscimento, per Hegel, si realizza sia nelle istituzioni sociali che nello Stato: nel Messico di oggi tali istituzioni sono indebolite o addirittura collassate, in parte soppiantate dai signori del narcotraffico e da forme di organizzazione politica collusa con il sistema criminale.⁷

Seguendo il pensiero di Hegel, possiamo sottolineare come la violenza abbia raggiunto quel grado di coscienza che definibile col termine di “democratizzazione

⁷ Questo è quanto denunciato da Amnesty International 2011. la *Comisión Nacional de los Derechos Humanos México* (CNDH) ha registrato 1163 denunce di abusi da parte delle forze armate, e a novembre ha riferito sulle indagini in corso relative a oltre un centinaio di denunce di uccisioni illegali da parte dei militari nei diciotto mesi antecedenti (Amnesty International 2011).

della violenza”, un processo culturale che ha visto gli individui, e la collettività, appropriarsi di ciò che un tempo era monopolio dello Stato (Jourdan 2010): la forza e l’uso della violenza.

Hegel ci aiuta a individuare almeno una prima dimensione della violenza giovanile riconducibile alla lotta per il riconoscimento del sé. Ma vi sono anche altri fattori che rappresentano una forte spinta all’arruolamento, primi fra tutti i benefici materiali (Amartya Sen 2006). Fra i giovani messicani, come di molti altri paesi, si è affermata negli ultimi anni l’etica del “denaro facile” secondo cui ricchezza e successo possono essere raggiunti facilmente e perseguiti con ogni mezzo, senza badare al prossimo (Cfr. Moser Caroline, Rodgers Dennis 2004). Individui cioè che agiscono sulla base del guadagno personale, dell’autodefinizione della violenza dell’altro e della paura di subire a propria volta questa violenza (Jourdan 2010), aspetti che emergono chiaramente dalla descrizione di alcuni gruppi di *mareros*.

Ciò che accomuna i *pandilleros* e i *mareros* è il riferimento a valori condivisi, ad un vincolo di fedeltà e solidarietà che pervade gli *hermanitos*, i membri della propria comunità, che diventano la propria famiglia, la propria legge e il proprio credo. La *vida loca*,⁸ fatta di trasgressioni contro le regole imposte dalla società (Logan 2009) e vissuta come “se ogni giorno fosse l’ultimo”, diventa un modello per tutti i membri del gruppo.

La vita di *pandilla* è una continua dimostrazione di attaccamento al proprio gruppo, di ostentazione, attraverso l’esercizio della violenza, della mancanza di paura: morire per la propria *pandilla* o uccidere un rivale, in una continua applicazione della legge del taglione, sono atti di coraggio e di grande onore (Anzaldúa 2000). Nonostante si continuo molte ragazze tra gli affiliati, la cultura dominante sembra appartenere al modello *machista* (Bourdieu 1998): è l’uomo che prende le decisioni, assume le posizioni di comando e esercita la violenza. Alla donna viene affidato il compito di seguire i figli e di occuparsi della casa (Anzaldúa 2000:45).

Anche il linguaggio rappresenta un punto nodale per concepire l’universo simbolico di questi gruppi. Sebbene la lingua parlata sia lo spagnolo castigliano, la lingua gergale è uno *slang* in cui vocaboli, molte volte cortissimi, grazie all’accordo culturale di cui godono, diventa lingua vera e propria. Accanto al linguaggio della lingua parlata ve n’è un altro, di natura gestuale, che assume connotati ancora più forti. Attraverso segni che si caratterizzano in base ai movimenti delle dita, un *pandillero* può comunicare con un altro senza nemmeno aprire la bocca (Menendez Jorge Fernandez, Ronquillo Victor 2007). Si tratta di un codice che si utilizza durante i raduni o le cerimonie importanti, come nel funerale di uno dei *compañeros* ripreso nel film di Poveda. In questa scena, gli astanti, dopo aver fatto uscire chi non appartiene alla banda, si orientano verso il feretro e alzano le mani la cui “posizione” simboleggia la morte e contemporaneamente si invoca la vendetta contro il nemico.

La cultura del *pandillero* o del *marero* appare quindi essenzialmente composta da simboli che lo guidano all’interno di realtà sociali ben gerarchizzate (cfr. Remotti

⁸ L’espressione è stata coniata dalla gang messicana *Pachuco* durante gli anni ‘40 negli USA (Logan 2009).

1993). Tali simboli, quali le lettere o i numeri, indicano la propria appartenenza al gruppo, come i segni grafici specifici dei “tre puntini” che, con diversa disposizione in base al gruppo, rappresentano droga, carcere e morte e possono essere anche impressi nel corpo in funzione identificativa, attraverso i tatuaggi, veri e propri marchi di riconoscimento (Charmet, Marcazzan 2000). Il primo tatuaggio lo si effettua dopo aver superato il rituale di iniziazione⁹ e consiste principalmente nel numero identificativo della *pandilla* di appartenenza. Dopo aver commesso un omicidio o quando si finisce in prigione, durante il periodo di detenzione, si disegna soprattutto un volto, di solito avente una lacrima per ogni vita spezzata (Cfr. Logan 2009).

Anche il vestiario diventa *forma mentis* simbolica. La foggia e i colori sono scelti in base al gruppo di appartenenza. Le T-Shirt possono essere larghe, i pantaloni a vita bassa e i capelli rasati a cui spesso è legata una bandana. Maggior prestigio viene accordato ai monili, quali collane, anelli o rosari. Più si sale nella scala gerarchica più si hanno “preziosi” i quali debbono essere sfoggiati in ogni momento e opportunità. A queste si uniscono anche le armi da fuoco, generalmente pistole di grosso calibro, che rappresentano il simbolo della forza del gruppo (Cfr. Mauss 1965).

Se la ricchezza che si ostenta è il punto critico di arrivo per un *marero*, sfuggire alla povertà generata dalla struttura sociale è interesse di ogni appartenente al gruppo. All’apice della gerarchia di questa scalata alla ricchezza vi sono i *narcos* che, giocando un ruolo fondamentale all’interno dell’economia messicana, determinano le possibilità di esclusione o le alternative di inclusione dei gruppi che tentano di sottrarsi alle condizioni di povertà.

I cartelli¹⁰ rappresentano per le *maras*, e le *pandillas*, un mezzo per accedere alle ricchezze, al benessere e alla contemporaneità.

Il traffico di droga gestito dai cartelli, così come i profitti ad esso legati, è vastissimo: il 90% della cocaina diretta negli Stati Uniti transita lungo i “corridoi bianchi” che tagliano tutto il paese, interessando la California, l’Arizona, il New Mexico e il Texas (Olimpo 2009).

I profitti amministrati da tali organizzazioni oscillano tra i 10 e i 35 miliardi di dollari, a seconda delle stime (Cfr. Olimpo 2009), pari a un quarto del PIL nazionale messicano. Questo enorme flusso monetario ha esiti molto importanti, che permettono forme di radicamento delle organizzazioni del narcotraffico nel territorio. Da un lato permette l’impiego a tempo pieno e in modo diretto di circa 150 mila persone: informatori, “soldati”, killer, gregari, “spalloni” e luogotenenti divisi tra grandi famiglie e sotto clan. A questi si aggiungono oltre 300 mila individui che si

⁹ Nel rituale di iniziazione del *mareros* o del *pandilleros* il neofita è avvicinato e posto al centro di una cerchia composta da un minimo di cinque ad un massimo di quindici affiliati. Dopo aver fatto sfogo della propria vanità viene picchiato, dall’intero gruppo, per una durata equivalente al numero identificativo. Se, ad esempio, il gruppo in questione è il *Barrio 18*, i nuovi adepti questi vengono brutalmente calpestati e percossi per una durata complessiva di diciotto secondi (Cfr. Logan 2009)

¹⁰ Tra i più importanti quello di Sinaloa, quello del Golfo, di Tijuana, di Juárez, di Milenio, dei Nacho, dell’Istmo e de *La Familia*.

dedicano ai traffici di marijuana (il Messico è il secondo produttore dopo l’Afghanistan), oppio e anfetamine. Dall’altro permette la trasmissione di immagini di riuscita economica che, pur ottenuta con metodi esecrabili, diventano esempio e modello per chi vive immerso nello stesso ambiente. Esempio è, a tal proposito, il caso di Joaquín *el Chapo* Guzmán, capo del Cartello di Sinaloa, inserito nel 2012 nella lista dei miliardari redatta dalla prestigiosa rivista americana Forbes.¹¹

Sfide della modernità: qualche conclusione generale

Al giorno d’oggi il discorso dominante sulle *gang* giovanili del Messico appare piuttosto univoco e può essere sintetizzato nella seguente maniera: i giovani sono vittime della violenza dei cartelli. Questo discorso, prodotto dalle Organizzazioni non governative e agenzie delle Nazioni Unite riemerge spesso nella saggistica di stampo giornalistico: un bambino, o un adolescente, con un arma è rappresentato come un essere indifeso, innocente e privo di razionalità, a cui è stato negato il diritto di vivere la propria infanzia. Egli non è responsabile dei fatti poiché non avrebbe alcuna capacità di azione autonoma, ma al contrario è considerato vittima della manipolazione degli adulti.

Il problema però è molto più complesso e bisogna andare al di là di una prospettiva schiacciata sul vittimismo. La nostra categoria d’infanzia, che è in primo luogo una categoria morale, vacilla quando viene applicata ad altri contesti, come il Messico, in cui gruppi formati da migliaia di ragazzi collocano la loro esistenza interstiziale tra il mondo dell’infanzia e quello degli adulti: è in questo spazio che essi diventano attori di primo piano. Per quanto limitata, gli appartenenti al gruppo detengono comunque una capacità di azione propria rispetto agli ordini impartiti da chi domina la gerarchia sociale in cui sono inseriti, costituendosi come veri e propri attori sociali capaci di esprimersi attraverso mezzi specifici e particolari.

La retorica della vittima, quando viene proposta come categoria universale riguardo il mondo dell’infanzia, rischia di essere fuorviante (Cunningham 1995). La loro infanzia attraversa la “violenza”, si nutre di “violenza” adottando modelli estetici in rottura con la realtà post-coloniale. È attraverso l’utilizzo della stessa che i giovani diventano dunque attori sociali (Cfr. Dei 2005). Una coazione che incalza in ogni istante della vita, dall’iniziazione alla morte per mano di un *hermano*.

Il *marero*, attraverso la violenza, diviene in grado di accedere alla modernità e ai suoi simboli: si impossessa e ostenta soldi, radio, telefonini e portatili, occhiali e pistole. Perciò ancora una volta le categorie dell’infanzia e dell’adolescenza risultano sfuggenti, difficilmente inquadrabili all’interno di teorie psicologiche o pedagogiche che pretendono di essere universali (Appadurai 2001).

Il paradigma dell’antropopoiesi, formulato da Francesco Remotti, è utile per articolare l’analisi almeno su due livelli: sull’idea di persona (o identità), che

¹¹ Cfr. Noer – Perlroth 2009.

possiamo ricondurre ad una antropopoiesi programmata, e in merito alla soggettività personale che si richiama una antropopoiesi di tipo implicita.

Il concetto di antropopoiesi programmata fa riferimento a pratiche e dispositivi culturali, come ad esempio i riti di iniziazione, che mirano a forgiare gli individui sulla base di una determinata idea (o modello) di persona: questo tipo di analisi ci porta ad evidenziare le rappresentazioni culturali e collettive che una determinata società elabora intorno al concetto di persona (Remotti 2001; Jourdan 2010). La prospettiva antropopoietica del movimento delle *maras* e delle *pandillas*, con il loro apparato di simboli e regole, mira a trasformare i giovani e i bambini in membri di un gruppo sulla base di modelli che permettono ai capi di esercitare un grande potere sulle nuove generazioni plasmandole secondo i propri fini. Perciò, come abbiamo visto, i tatuaggi, l'ostentazione della ricchezza, gli assassini possono essere degli indici valutativi in grado di fornire schemi identificativi di poiesi. Sono questi atti, oltre al consumo della droga in maniera comunitaria ed i riti di iniziazione, che fabbricano e forgianno l'individuo sulla base dell'ideologia comunitaria che si è instaurata.

Riguardo all'idea di persona, la soggettività, o antropopoiesi implicita, ci porta ad evidenziare un insieme di pratiche/forze più ampio che agiscono sull'individuo: ci riferiamo a quell'insieme di processi di costruzione delle persone che si celano nelle pratiche quotidiane, nelle interazioni sociali, nei *network* relazionali (Cfr. Jourdan 2010). O meglio, le ragioni che lo spingono all'arruolamento, gli obiettivi che ognuno conferisce alla propria esistenza, gli ideali che nutrono questa decisione. Se è vero che il gruppo porta con sé un certo grado di uniformità attraverso le pratiche, le credenze ed i valori (antropopoietici e programmati), allo stesso tempo il gruppo, composto da una pluralità di figure, sarà soggetto a variazioni di orizzonti che possono sovrapporsi e/o alternarsi secondo ideali di ciascun singolo soggetto.

Tuttavia è impossibile scindere i due piani antropopoietici: i confini si accavallano, i campi si modellano a vicenda, è un ondulare – come direbbe Remotti – tra interessi che si tendono e si riducono secondo coinvolgimenti più o meno particolari o generali.

Queste riflessioni mostrano come la “cultura della violenza” crei altra violenza, tanto più in una regione, come quella centroamericana, che ha vissuto un passato di coercizione ed abusi: gruppi armati illegali, squadroni della morte, esercito e polizia, corpi speciali antisovversivi, dittature ecc. (Cfr. Lutte 2001). Tutto ciò ha creato, col tempo, modelli che hanno facilitato l'accettazione, la non reazione e l'abitudine a vivere in un clima di perenne violenza.

Con questi precedenti, i giovani interiorizzano l'atto “violento” come “risorsa” della propria sopravvivenza che diventa oggetto di sfoggio di fronte al gruppo a cui si è aggregati, garantendosi così una qualche forma di identità e di appartenenza e delineando progetti antropopoietici in cui modernità e tradizione si fondono, e plasmano i giovani secondo i valori e le necessità della guerra dell'interesse (Appadurai 1998).

È un mondo, quello del *marero*, culturale a tutti gli effetti, in cui vigono simboli, regole, concetti, modelli valori e credenze a cui egli aderisce e di cui fa parte: un'arma, dei soldi, degli occhiali alla moda, conferiscono ai giovani la cittadinanza in un mondo globalizzato, dominato dal consumismo, dove il potere dei grandi cartelli plasma gli individui agendo sul loro desiderio di possedere e di esibire beni materiali (cfr. Appadurai 2001).

Bibliografia

AA.VV.

1981 *Antropologia Visiva: il cinema*, in «La Ricerca Folklorica», n. 3, aprile.

Allovio Stefano

2010 *Pigmei, europei e altri selvaggi*, Roma-Bari, Laterza.

Amartya Sen

2006 *Identity and Violence. The Illusion of Destiny*, W.W. Norton & Company, New York-London; trad.it. *Identità e Violenza*, (a cura) Fabio Galimberti, Laterza, Roma Bari, 2006.

Amnesty International

2011 *Rapporto annuale 2011. Uno strumento indispensabile per conoscere la situazione dei diritti umani nel mondo*, Roma, Fandango Libri.

Anzaldù Gloria

1987 *Borderlands: the new mestiza - La Frontera*, San Francisco, Aunt Lute, trad. It. *Terre di confine/La frontera*, Bari, Palomar Edizioni, 2000.

Appadurai A.

1998 *Dead Certainty: Ethnic Violence in the Era of Globalization*, in «Public Culture», n. 10, 2, pp. 225-247.

2001 *The New Logics of Violence*, in «Seminar», Special Issue on Globalization, n. 503, New Delhi.

2002 *Our Terrorists, Ourselves: notes on the epistemology of insecurity*, Teen Murti Lecture, New Delhi.

Banks M., Morphy H.

1997 *Rethinking Visual Anthropology*, Yale University Press, New Haven and London.

- Bourdieu P.
1998 *La domination masculine*, Édition du Seuil, Parigi; trad.it. *Il dominio maschile*, Feltrinelli, Milano, 1998.
- Charmet G., Marcazzan A.
2000 *Piercing e tatuaggio. Manipolazioni del corpo in adolescenza*, FrancAngeli, Milano.
- Cunningham Hugh
1995 *Children and Childhood in Western society Since 1500*, New York, Longman.
- Dei Fabio
2005 “Descrivere, interpretare, testimoniare la violenza”, in *Antropologia della Violenza*, a cura di F. Dei, Roma, Meltemi, pp. 7-75.
- Dammert Lucía, Paulsen Gustavo
2005 *Ciudad y seguridad en América Latina*, FLASCO-Chile, Santiago.
- Filippi F.
2004 *Marafobia. Entre psicosis y realidades: intentar comprender el problema para resolverlo*, in «CIEPAC», n. 442, dicembre, San Cristobal de Las Casas.
- Geertz Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books, trad. It. *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1986.
- Grimshaw A.
2001 *The Ethnographer's Eye. Way of Seeing in Modern Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Habed Nora
2011 “Non serve la repressione per contrastare la devianza giovanile: le alternative possibili e il caso del Centro America”, in *Atti di Convegno «Costruire una nuova normalità. Rischio e resilienza negli adolescenti esposti ad eventi traumatici»*, Teatro Comunale, Aquila, 11-12 Ottobre, consultato il 9/06/2012 su <http://www.amistrada.net/>
- Hölldobler Bert; Wilson Edward O.
1990 *The Ants*, Heidelberg, Springer-Verlag, trad. it. Grasso D. (A cura) *Formiche. Storia di un'esplorazione scientifica*, Milano, Adelphi, 2 ed., 1997.
- Logan Samuel
2009 *This is for the Mara Salvatrucha: Inside the MS-13, America's Most Violent Gang*, New York, Hyperion Books.

- Lutte G.
2001 *Principesse e sognatori nelle strade in Guatemala*, Kappa, Roma.
- Mac Dougall D.
1998 *Transcultural Cinema*, Princeton University Press, Princeton.
- Mauss Marcel
1936 *Les techniques du corps*, in «Journal de psychologie», 32, nn. 3-4, pp. 271-293, trad. it. *Teoria generale della magia e altri saggi*, Torino, Einaudi, 1965, pp. 385-409.
- Menendez Jorge Fernandez, Ronquillo Victor
2007 *De Los Maras a Los Zetas: Los Secretos del Narcotrafico de Colombia a Chicago*, Grijalbo Mondadori, S.A. – Grijalbo.
- Moser Caroline, Rodgers Dennis
2004 *Change, Violence, and Insecurity in Nonconflict Situations*, Working Paper 185, Overseas Development Institute.
- Nichols B.
1991 *Representing Reality. Issues and Concepts in Documentary*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis.
- Noer Michael, Nicole Perlroth
2009 *The World's Most Powerful People*, Forbes, Retrieved 2009-11-16.
- Jourdan Luca
2010 *Generazione Kalashnikov*, Roma-Bari, Laterza.
- Kessler Gabriel
2009 *El sentimiento de inseguridad Sociología del temor al delito*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.
- Olimpo Guido
2009 *Seimila delitti l'anno nella guerra dei narcos: la "questione messicana" problema internazionale*, in Gnosis, 2, Roma, consultato il 10/06/2012 su <http://gnosis.aisi.gov.it/Gnosis/Rivista19.nsf/ServNavig/21>
- Pennacini Cecilia
2011 *Filmare le culture. Un'introduzione all'antropologia visiva*, Carocci Editore.
- Remotti Francesco
1993 *Luoghi e corpi. Antropologia dello spazio, del tempo e del potere*, Bollati Boringhieri, Torino.

- 2009 *Noi Primitivi. Lo specchio dell'Antropologia*, Torino, Bollati Boringhieri.
2011 *Cultura dalla complessità all'impovertimento*, Roma-Bari, Laterza.

Roger Dennis

- 2008 *Centro America/Bande giovanili: protagonisti e capri espiatori*, in ANS-XXI Onlus, consultato il 12/06/2012 su <http://www.ans21.org/envio/archivi/2004-2005/2008/114-envio-2008/gennaiomartzo-n-13/418-centroamerica-bande-giovanili-protagonisti-e-capri-espiatori>

Rossi A.

- 2005 *L'invasione violenta delle "formiche"*, in «Narcomafie», n° 11, Edizioni Angolo Manzoni, Torino.

Savenije Wim

- 2007 "Las Pandillas transnacionales o "maras": Violencia Urbana en Centroamerica", in *Foro Internacional*, XLVII, 3, pp. 637-659.

Simmel G.

- 1890 *Über soziale Differenzierung. Soziologische und psychologische Untersuchungen*, Leipzig, Duncker e Humblot, Amsterdam; trad. it. a cura di Accarino B., *La differenziazione sociale*, Laterza, Bari, 1982.

Todorov Tzvetan

- 1982 *The conquest of America: the question of the other*, University of Oklahoma Press, Oklahoma, trad. It *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Torino, Einaudi, 1984.

Varanasi: un processo conflittuale di patrimonializzazione

Viola Brancatella

Varanasi: a conflictual patrimonialization process

Abstract

Varanasi is considered the holy city for excellence by the Hindus. Throughout centuries, the city developed along the river Ganges. Its west riverside, as center of the town, holds together the holy sites, the historical buildings as well as the local community's daily activities.

Since 2000 the landscape along the river has been involved in a political, juridical and social conflict between a local NGO and a group of business men. The NGO represents the local intelligentsia aiming at a more comprehensive heritage preservation, largely inspired by Westerner heritage philosophy. On the other side, a like financial-driven alliance between local business men and political authorities is leading the construction of touristic accommodations in replace of ancient heritage buildings.

The conflict between these two groups is the expression of two opposite perspectives on space, history, memory and culture. By aiming at two different directions, both sides may lead to transform the landscape in an open-air museum, ultimately interrupting the natural identification between local community and territory.

Keywords: Varanasi, heritage, UNESCO, postcolonialism, Subaltern Studies

Varanasi, città di dèi e di eroi

La città di Varanasi sorge in uno stato del nord dell'India, l'Uttar Pradesh, noto in tutto il sub-continente per essere il punto di riferimento della tradizione induista, poiché ospita i più celebri luoghi di culto e i più frequentati festival religiosi del paese ed è descritto nelle sacre scritture come il palcoscenico privilegiato delle gesta degli dèi e degli eroi della tradizione vedica.

Nonostante l'India intera vanti una storia culturale antichissima riconducibile all'Età della Pietra, Varanasi rappresenta un unicum nella storia del paese, per il mito che la avvolge e la descrive come *topos* di autenticità culturale, avamposto vivente della "vera identità induista", simbolo dell'incorruttibilità della tradizione, origine e compimento dei valori induisti, eterna riproposizione di un'ancestrale età dell'oro in cui uomini e dèi si assomigliavano e condividevano gli stessi luoghi.

La fama della città è indissolubilmente legata ad alcuni elementi che la caratterizzano, primo fra tutti la presenza del fiume Gange, le cui acque sono considerate sacre a Shiva e benefiche per i fedeli che vi si immergono, la pratica della "morte bella" effettuata tramite la cremazione dei corpi nel punto della città in cui Shiva, secondo le scritture, avrebbe dato inizio alla creazione del mondo, e un numero elevato di luoghi sacri simbolici, come il Tempio d'Oro.

La letteratura degli ultimi secoli, straniera soprattutto, ha contribuito alla codificazione del mito di Varanasi come città sacra, *ville sainte* d'India, tramite un gran numero di iperboliche descrizioni della devozione dei suoi abitanti, dello splendore dei suoi templi e dei luoghi sacri, della straordinaria saggezza e cultura dei suoi *guru* e dei *sadhu*, contribuendo alla codificazione di un profilo mitologico, di una carta di identità leggendaria della città tuttora vigente.

La storia della città raccontata dagli storici, dai viaggiatori e dai suoi abitanti è il risultato di una selezione culturale protratta nel tempo, cominciata, nel Settecento, dalle autorità coloniali britanniche impegnate nella gestione politica del territorio, messa in atto tramite lo studio della cultura locale e la diffusione di alcuni miti utili a legittimare la propria presenza nella regione.

L'enfasi dimostrata dei viceré inglesi e dagli autori stranieri che ne interpretavano il punto di vista nei confronti dell'aspetto devozionale e mistico della cultura locale si spiega con una spartizione ideale delle sfere di influenza tra inglesi e indiani che affidava di buon grado agli autoctoni la gestione degli affari religiosi e culturali, in cambio dell'esclusiva inglese sulla gestione degli affari politici, per evitare conflitti politici armati con le autorità indiane.

Oggi il mito che avvolge, definisce e spesso precede Varanasi incontra le aspettative di un turismo in cerca di esotismo e di culture monolitiche, alimentando la diffusione tra la popolazione locale di una o più versioni ufficiali dell'apparato mitico, composte da episodi selezionati dalla comunità in risposta a un presunto immaginario straniero, portando avanti, così, quel processo di costruzione dell'identità e di invenzione della tradizione cominciato secoli prima.

Il centro storico e il patrimonio culturale materiale

Il patrimonio materiale di Varanasi, inteso come testimonianza concreta di identità passate, si concentra prevalentemente lungo il fiume, sui *ghats*, e nei quartieri retrostanti e solo in qualche raro caso lontano dal fiume, considerato da secoli il centro nevralgico della città.

La città si è sviluppata sin dall'inizio in lunghezza, lungo l'argine occidentale del fiume Gange, oggi ricoperto da grandi scale in pietra, repliche di quelle antiche in sabbia e terra, chiamate *ghats*, che si estendono per sette chilometri, creando una piattaforma camminabile che collega gli estremi topografici del centro storico.

I *ghats* sorgono nei luoghi in cui storicamente si è immaginato, plasmato e modificato lo spazio pubblico, in cui le culture dominanti che si sono susseguite durante i secoli, dagli Aari agli inglesi passando per i musulmani, hanno lasciato un segno tangibile, innalzando palazzi, templi, pozzi, moschee, fabbriche, ponti, spesso sulle ceneri di costruzioni precedenti.

Il lungo fiume è considerato dalle sacre scritture il luogo di elezione del dio Shiva, il mesocosmo per eccellenza, la sintesi tra l'agire umano e l'agire divino, la porta che si affaccia sul tempo passato e sul tempo che verrà, la fine della vita e l'inizio dell'eternità, l'interruzione del *samsara*, il processo di reincarnazione, e

infine l'unica possibilità per i fedeli di raggiungere il *nirvana*, l'assenza di vita e di morte, tramite la cremazione nel Manikarnika Ghat.

Il paesaggio del lungo fiume racchiude in sé *concreta* provenienti da epoche storiche e filosofie diverse, racconta secoli di storia, miti, credenze e *habitus* in un mosaico postmoderno, un crocicchio in cui tradizione e contemporaneità si incontrano e si confrontano ogni giorno.

Un luogo che ne contiene altri: ogni *ghat* (sono ottantaquattro) possiede un nome proprio, una propria comunità e una propria identità legata al tipo di attività che i suoi abitanti vi svolgono tradizionalmente, dal lavaggio dei panni, al pascolo dei buoi, alla raccolta del concime animale, alla preghiera o al pasto offerto da un tempio.

Il lungo fiume disegna un centro storico orizzontale, una lunga pedana di roccia che accoglie ogni giorno migliaia di turisti, sia stranieri che indiani, e li mescola alla folta comunità locale, che vive ogni *ghat* come se fosse il prolungamento della propria abitazione e vi svolge le primarie attività quotidiane.

La storia architettonica dell'area risale al 2500 prima di Cristo e ha visto avvicinarsi molte dominazioni straniere nei secoli, che sono intervenute nel forgiare il paesaggio, aggiungendo e togliendo a seconda delle esigenze culturali e politiche del momento.

Quanto di più antico oggi sorge sul lungo fiume risale al secolo XVIII ed è di fattura islamica, poiché i regnati dell'impero musulmano Moghul, che governarono a Varanasi tra l'anno Mille e il Millesettecento, distrussero la maggior parte degli edifici e dei templi indù che trovarono al loro arrivo e li sostituirono con i propri palazzi e moschee, di cui sono rimasti illustri esempi.

La gestione conflittuale del patrimonio materiale, tra nostalgia e progresso

L'India si è dotata, a partire dai primi anni successivi all'indipendenza dall'Impero Britannico, avvenuta nel 1947, di alcuni dipartimenti governativi preposti alla catalogazione e alla conservazione del patrimonio materiale nazionale.

Nel 1951 il governo di Delhi si è fatto promotore di un nuovo atto legislativo, l'"Ancient and Historical Monuments and Archeological Sites and Remains Act", tramite il quale ha stilato la lista dei primi quaranta luoghi dichiarati ufficialmente patrimonio nazionale.

Ogni stato indiano è stato munito, a livello locale, di un proprio dipartimento archeologico, che tuttora si occupa di effettuare gli scavi archeologici e di redigere i *dossier* di aggiornamento, di una sede statale dell'ASI, l'Archeological Survey of India, l'organo che gestisce il patrimonio locale a tutti i livelli, e un distaccamento del TCPO, il Town and Country Planning Organization, preposto alla redazione dei piani regolatori nel rispetto dello sviluppo e della conservazione della città.

Nel 1977 il governo ha iscritto i primi quattro siti nazionali nell'UNESCO World Heritage List e nel 1986 ha emanato un atto, l'"Environment Protection Act of India", che sancisce da parte delle autorità l'adesione alla World Heritage Trust Convention del 1972.

I primi passi mossi a favore della conservazione del patrimonio risalgono alla fine del XVIII secolo, quando qualche professore universitario e alcune associazioni cittadine indipendenti, i *trusts*, hanno chiesto alle autorità inglesi appoggio economico e istituzionale per catalogare e ristrutturare luoghi di antico splendore, come i *ghats* di Varanasi.

Durante il XX secolo sono stati proposti tre diversi progetti di intervento sul territorio di Varanasi, i primi due attivati con la collaborazione del Governatore-Generale Lord Warren Hastings non andati a buon fine, e l'ultimo, di grande successo, volto alla ristrutturazione dei *ghats* della città, realizzato negli anni '80 da due professori della Banaras Hindu University sotto la supervisione dell'INTACH, l'Indian National Trust for Art and Cultural Heritage.

Nel 1989 la National Academy of Science ha organizzato un seminario nazionale a Delhi, dal titolo "Natural and Cultural Sites along the Ganga for Inscription in the World Heritage List", per discutere dell'entrata di Varanasi nella World Heritage List, ma la proposta è decaduta ed è stata ripresa in considerazione nel 1992 dal Professor Rana P.B. Singh, membro dell'INTACH e insegnante alla Banaras Hindu University, che ha riportato il tema all'attenzione del governo tramite comunicati ufficiali, rimasti a lungo inascoltati.

Nel 2001 il caso è stato riaperto in seguito all'incontro tra il Professor Rana Singh e i fondatori della NGO "Kautilya Society" e da allora la questione è tornata alla ribalta nei termini di una discussione reale, che ha accolto i consensi, nel primo periodo, anche le autorità locali come il Varanasi Development Authority.

La gestione del patrimonio materiale di Varanasi oggi è controversa poiché vede coinvolti due gruppi di interesse opposti e in aperto conflitto: da un lato, attorno alla Kautilya Society si raccoglie l'intelligenza locale, esterofila, colta e di casta brahmanica schierata a favore della preservazione del patrimonio sul lungo fiume in qualità di centro storico e, dall'altro, si posiziona un folto gruppo di imprenditori edilizi, appartenenti alla classe media in ascesa, che negli ultimi decenni ha finanziato progetti edilizi a scopo turistico sul lungo fiume considerati non a norma di legge.

La Kautilya Society ha cominciato, nel 2000, a interessarsi alla questione del patrimonio materiale della città, diventando l'interlocutore privilegiato delle istituzioni politiche e trovando, inizialmente, nel Varanasi Development Authority un valido alleato contro la speculazione e l'abusivismo edilizio sul lungo fiume.

Negli ultimi venti anni alcuni imprenditori, spesso provenienti da altri stati, hanno investito sul lungo fiume della città, in virtù della sua posizione strategica e in qualità di attrazione turistica principale della città, comprando per poi abatterli edifici antichi, di solito palazzi del Settecento, svenduti dai legittimi proprietari perché troppo cari da mantenere, con lo scopo di innalzare strutture alberghiere di lusso.

L'intento della Kautilya Society è stato fin dall'inizio quello di dare prova di un impegno tangibile a favore del patrimonio del centro storico, tanto che la sua sede sorge alle spalle del fiume, in pieno centro, all'interno di un antico palazzo signorile ristrutturato, che svolge anche la funzione di *guest house*.

Dal 2000 in poi numerosi edifici storici situati intorno alla Kautilya Society hanno cominciato a scomparire per fare posto ad alberghi di lusso e *guest house* di dimensioni considerate sproporzionate e troppo impegnative per un centro storico di piccole dimensioni.

La Kautilya Society si è mobilitata subito tramite due diverse strategie: nel 2002 ha redatto, con la collaborazione del Professor Rana P.B.Singh, la prima domanda di iscrizione nella UNESCO World Heritage List del lungo fiume di Varanasi, come “cultural and heritage landscape and old city heritage of Varanasi” nella categoria di paesaggio culturale misto; nel 2005, invece, ha avviato un PIL, un *public interest litigation*, una causa di pubblico interesse, contro il Varanasi Development Authority, all’epoca già passato allo schieramento opposto, per coinvolgere il governo dell’Uttar Pradesh nella questione, con la richiesta di abbattere gli edifici irregolari e di impedirne categoricamente la costruzione di nuovi.

Il governo dell’Uttar Pradesh si è attivato in due circostanze a favore della preservazione del patrimonio sul lungo fiume di Varanasi emanando nel 2000 e nel 2001 due decreti-legge contro la costruzione di nuovi edifici a meno di duecento metri di distanza dal fiume e inviando nel 2011 e nel 2012 due ispettori per documentare la situazione del lungo fiume, senza però ottenere nessun risultato concreto, poiché entrambi gli ispettori sono stati corrotti e hanno redatto *dossier* falsi, giudicati dalla Corte di Giustizia di Allahabad “atti per proteggere le costruzioni illegali”.

Le motivazioni della Kautilya Society contro la costruzione di nuove strutture di ricezione turistiche di lusso o di massa sono legate a fattori economici, sociali e culturali, oltre che alla presenza già non esigua di alberghi e ostelli lungo il centro storico.

Nei *dossier* redatti dalla NGO e da Rana P.B. Singh si fa riferimento a diversi tipi di pressione esercitate sul territorio dall’innalzamento di strutture non a norma che potrebbero sbilanciare l’equilibrio dei quartieri coinvolti, da un punto di vista energetico, per una richiesta sproporzionata di energia elettrica destinata ad alimentare i generatori di aria condizionata e di acqua calda, da un punto di vista estetico, per l’altezza eccessiva rispetto agli altri edifici e per un uso incongruo dei materiali, e da un punto di vista sociale, per il sovraccarico stagionale di turisti in un territorio di piccole dimensioni.

Alle iniziative prese dalla Kautilya Society hanno avuto seguito minacce e contro-denunce da parte dello schieramento opposto, che gode della protezione dei dipartimenti politici e spesso anche di potenti associazioni religiose locali.

Allo stato attuale entrambe le parti continuano a svolgere le proprie attività, la Kautilya Society rinnovando i *dossier* per la World Heritage List dell’UNESCO e seguendo il PIL in tribunale e il gruppo di imprenditori, che non sembra sfortirsi, è in attesa dei permessi, che non tarderanno ad arrivare, per aprire i nuovi alberghi costruiti sul lungo fiume.

Il conflitto tra i due gruppi coinvolti riflette due opposte idee di economia, spazio, storia e memoria ed esprime un radicale contrasto di vedute rispetto alla natura del luogo in questione: laddove la Kautilya Society attribuisce al lungo fiume

un valore di intoccabilità in qualità di museo a cielo aperto e di simbolo della memoria storico-collettiva, il gruppo di imprenditori vi scorge un significativo potenziale turistico e un profitto assicurato per il futuro.

Si fronteggiano da un lato, il nostalgismo e quello che Edward Said ha definito il “feticismo della tradizione” di matrice occidentale, assimilato durante il colonialismo dalla *élite* locale, e il progressismo economico dall’altro, riflesso di una classe media emergente, parzialmente sganciata dal sistema delle caste, che aspira a conquistarsi un posto sicuro nell’India del futuro.

La dinamica conflittuale, che potremmo definire sulle orme di Gregory Bateson “schismogenesi complementare”, si esprime in un “botta e risposta” senza fine da parte delle fazioni coinvolte, che trascina la comunità locale in un circolo vizioso di attacchi e contro-attacchi da parte delle due parti.

A misurarsi sono l’ideologia del passato, di matrice nazionalista, moderna e (post)colonialista, e l’ideologia del presente, legata ai principi dell’economia capitalista senza bandiera, anch’essi ereditati dal colonialismo, in un corpo a corpo che non sembra portare a un accordo spontaneo, ma richiederebbe, forse, l’intervento di un punto di vista esterno e autorevole.

Il conflitto ideologico, politico, economico e sociale tra le due fazioni ha assunto i tratti di una guerra civile giocata su un terreno pubblico, che da una parte include, suo malgrado, la comunità locale, perché ne invade il territorio, e dall’altra la esclude perché non le riconosce un ruolo di *agency* attiva nella gestione dei luoghi contesi.

Ragioni della politica, della cultura e della comunità

Le ragioni della politica, dell’economia e della cultura rischiano di plasmare nuovi miti, come la necessità di patrimonializzare il territorio o di disporlo all’accoglienza di un turismo sistematico e massificato, creando una frattura rispetto alla funzione di cornice spontanea e rituale dell’agire quotidiano che il luogo riveste nella vita quotidiana dei suoi abitanti, in cui la cultura è, si fa e non si possiede.

Il centro storico di Varanasi, come si è detto, lungi dall’essere soltanto un museo a cielo aperto di memoria e storia, è un luogo di brulicanti attività quotidiane, particolarmente vissuto dai suoi numerosi abitanti, che si aggirano intorno ai cinquecento individui per ogni quartiere, per un totale di ottantaquattro quartieri.

Le prospettive auspicate dai due gruppi che si confrontano sulla gestione del territorio non tengono conto dell’importanza di una *agency* spontanea da parte della comunità locale nell’interagire con il territorio e rischiano di esporre il lungo fiume al progressivo abbandono da parte dei suoi abitanti, per la perdita di identificazione tra gli abitanti e gli stessi luoghi, dovuta alla progressiva musealizzazione della zona, in seguito all’ingresso nella lista di protezione dell’UNESCO o all’esposizione forzata al turismo di massa.

Il rischio di una patrimonializzazione dall’alto, così come di un intervento edilizio invadente, è di cancellare l’uso e la funzione originaria che il luogo riveste

per la sua comunità, di relegare la questione del patrimonio e dell'intervento sul territorio a una dimensione elitaria, negoziale e autoritaria che coinvolga soltanto gli intellettuali, i politici e i costruttori, determinando l'interruzione di un rapporto di partecipazione diretta tra la comunità e il territorio in cui abita.

La comunità locale corre, perciò, il pericolo di entrare in una dinamica di tutela subita e imposta dall'alto nel caso di una patrimonializzazione "made in West", o di subire passivamente la costruzione di edifici eccentrici nel proprio quartiere, e con essi la condanna a scomparire come attore e agente sociale, esponendosi al contatto inevitabile con le esigenze di un turismo massificato.

Entrambe le prospettive di intervento, pur prendendo le mosse da interessi opposti, rischiano di modificare la natura del paesaggio del lungo fiume in modo affine e di musealizzarlo in entrambi i casi, poiché sia la tutela subita dei monumenti sia la creazione di un quartiere dormitorio di lusso e/o di massa per turisti potrebbero contribuire a creare un profilo monolitico del territorio, etichettato in base alle sue funzioni principali, patrimonio e turismo, privato della complessità e della vivacità tipica di una zona di inclusione più che di esclusione, che si rigenera e si arricchisce nei secoli integrando la tradizione e gli elementi di novità.

La popolazione, rispetto alla gestione del territorio assume un atteggiamento di passività, subisce il disagio di non comprendere il linguaggio burocratico usato dalle autorità e dai vari gruppi di interesse e dimostra un generico atteggiamento di chiusura rispetto alle tematiche legate alla politica, in un silenzio indifferente in cui Rana P.B. Singh intravede la risposta culturale alle decisioni prese dall'alto o "prese altrove" (*made elsewhere*).

Se in presenza di questioni legate alla destinazione d'uso dei luoghi "profani", come i *ghats* del lungo fiume e i suoi palazzi, la comunità locale assume un atteggiamento di apparente indifferenza e acquiescenza, nel caso di luoghi considerati sacri dalla tradizione, come i templi, si schiera e si attiva a favore della conservazione e della difesa della memoria tradizionale dei luoghi.

Le ragioni di questo divergente atteggiamento possono risalire a una diversa concezione dello spazio pubblico, approcciato in modo casuale e distaccato, rispetto a quello privato, vissuto come proprietà e veicolo di identità, al diverso peso che hanno i luoghi del sacro rispetto ai luoghi della politica e della società e a una generica estromissione della comunità dalla sfera politica.

Gli edifici antichi che si affollano lungo i *ghats* sono antichi palazzi privati, vestigia simboliche del potere, delle differenze di casta e di *status*, mentre i templi, dai più nuovi ai più antichi, sono considerati luoghi intimi, di espressione e di riconoscimento identitario all'interno della comunità, simbolici anelli di congiunzione per la società.

Il distacco emotivo e culturale rispetto ai palazzi disseminati lungo i *ghats*, gli stessi palazzi che la Kautilya Society vorrebbe patrimonializzare e la nuova edilizia abbattere e sostituire, si evince dal modo in cui la comunità locale si avvicina quotidianamente a quegli edifici, inglobati nelle attività quotidiane e vissuti come luoghi di riposo, lavoro ambulante, campi da gioco, latrine, pascoli per animali.

L'assenza di attaccamento e l'incuria rispetto ai luoghi privi di significato religioso suggerisce alcune riflessioni necessarie a partire dall'ipotesi di De Varine di promuovere la partecipazione collettiva nella ridefinizione degli spazi comuni, per favorire il mantenimento dell'intimità con i luoghi ed evitare che il bene culturale si trasformi in una minaccia più che in una risorsa.

La partecipazione collettiva e il coinvolgimento consapevole della comunità locale hanno i loro effetti positivi a lungo termine e mantengono intatta l'identità del luogo, definita in base alle rappresentazioni dei suoi abitanti, ma rischiano, a volte, di esporre alcuni luoghi non ritenuti significativi dalla comunità alla sua progressiva scomparsa o alla sua repentina trasformazione in una città diversa.

Per altri versi, invece, la patrimonializzazione imposta dall'alto, soprattutto se portata avanti secondo le modalità occidentali in un contesto extra-europeo, rischia di denaturare i luoghi, attraverso l'applicazione di griglie tassonomiche che oggettivizzano la cultura e reificano i beni culturali trasformandoli in feticci, luoghi neutrali in cui il tempo non ha più il diritto di scorrere, consegnati all'eternità per il bene del turismo e della conservazione.

Conclusioni

Riconsiderare lo spazio obbliga a interrogarsi sulla legittimità delle categorie di patrimonio culturale e a ripensare il rapporto tra spazio, tempo ed estetica, così come prendere in considerazione il bene culturale induce al confronto con le politiche della cultura, facendo emergere scenari estetici, culturali e politici nuovi e radicalmente altri.

A questo proposito il "Significato dell'estetica. La funzione estetica in rapporto alla realtà sociale, alle scienze, all'arte" di Mukarovsky suggerisce una necessaria riflessione sul rapporto tra categoria estetica e politica in Europa, che dal Rinascimento ne sancì l'ufficiale separazione, garantendo all'arte uno *status* incontestabile di autonomia rispetto alle ragioni della politica.

Nel caso dei beni culturali di Varanasi, invece, le ragioni della politica e della società si riflettono senza filtro sull'estetica, modellata sull'uso e sulla funzione che i luoghi e gli oggetti svolgono nella e per la società; l'elaborazione della categoria di bello e di giusto avviene attraverso la condivisione comunitaria di valori, attraverso codici "politici" e secondo retoriche sociali ed estetiche che si intrecciano con le verità della religione, della casta e del Gange.

La volontà patrimoniale, intesa come affermazione delle categorie dell'UNESCO, applicata in un contesto extra-europeo suggerisce alcune riflessioni sul processo di definizione di un bene patrimoniale, inteso come "opera di inquadramento degli oggetti"¹, selezione degli "oggetti che contano"², *concreta* da salvare, sorti da un meccanismo di "oggettivazione culturale", volto, secondo la definizione di Handler all' "immobilizzazione di processi socio-culturali complessi,

¹ Poulot 1988, p.135

² *Ivi*, p.143

che l'immaginazione nazionalista ha la necessità di rappresentare in forma integralista e olistica, sia per mettere in atto le proprie procedure di classificazione e di controllo, sia per fornire ai diversi attori sociali e politici dei beni-possesso identificanti.”³

Il ricorso all'UNESCO da parte dell'*élite* intellettuale di Varanasi è l'apice di un processo di modernizzazione avvenuto durante il colonialismo britannico, che ha portato le *élites* locali ad affidarsi alle ideologie universalistiche dell'Occidente moderno facendole proprie senza *spazzolare la storia contropelo*⁴, in una dinamica che esprime il “paradosso orientalista”, in cui gli strumenti di potere e di dominio coloniale, come la gestione del patrimonio culturale, al tempo subiti, si riabilitano come veicolo di espressione e di *agency* delle *élites* locali attuali.

I *dossier* di iscrizione nella World Heritage List mettono in luce il processo di manipolazione e di adeguamento della cultura locale alle griglie tassonomiche dell'UNESCO, investito di un valore ideologico e morale che gli conferisce il compito di assegnare certificati di esistenza ai beni culturali nel mondo, svelando la dipendenza culturale rispetto alle retoriche discorsive occidentali e mettendo in risalto il carattere fittizio e inventivo della codificazione della cultura e l'importanza della traduzione del linguaggio e delle pratiche di patrimonializzazione in contesti extra-europei.

La dinamica schismogenica che si è attivata a Varanasi e il conflitto tra una storia della nostalgia e dell'adesione, incarnazione del bisogno di modernità e di *mimesis* da parte dell'*élite* locale e di adesione all'“ossessione per la tradizione”, e una storia del progresso e dell'esclusione, riflesso di una classe economica in ascesa, che sfugge al controllo sociale e allo stesso tempo si fa promotore di un'ideologia sociale conservatrice, racconta la relatività dei processi di patrimonializzazione, la centralità del punto di vista del destinatario della tutela e la necessità di un'opera di traduzione continua dei contenuti e delle definizioni legati alle politiche della cultura.

Il confronto con la storiografia redatta dai Subaltern Studies indiani dagli anni '70 in poi, in cui gli autori concentrano la loro attenzione principalmente sui paradossi del colonialismo e del postcolonialismo, creando delle vere e proprie mappe di orientamento all'interno dei territori iperreali ed essenzializzati dai discorsi coloniali, inspessisce la trama delle domande e getta una luce nuova sulla questione del patrimonio in India.

Ispirati dalla critica a Hegel, a Marx e allo storicismo occidentale come discorso egemonico e strumento di “violenza epistemologica”, Guha, Chakrabarty, Spivak e gli altri mettono al centro dei propri discorsi il rapporto tra il West e il “Rest” e le dinamiche di “biopotere” in epoca coloniale, attraverso la decostruzione del potere e la dichiarazione di falsa neutralità del sapere, e della gestione del patrimonio aggiungerei, come strumento di assoggettamento dei dominati e di legittimazione del potere dei dominanti.

Rileggendo la letteratura straniera relativa a Varanasi, per lo più inglese, redatta dal XVII secolo in poi, alla luce della critica dei Subaltern Studies, si evince il

³ Palumbo 2002, p.18

⁴ Benjamin 1997, p. 29

suo contributo al processo di orientalizzazione della cultura, incoraggiato dalle autorità coloniali per motivi di dominio e controllo, nel delineare un'immagine monolitica ed essenzializzata della cultura, un "distillato culturale" fatto di religione, superstizione, irrazionalità, ascetismo, tradizione e povertà diffusa.

L'Occidente, all'epoca come oggi, incontra(va) in Varanasi, come in tutto l'Oriente, un contro-sé, "un sé complementare e, per così dire, sotterraneo"⁵, un sé rimosso cui attribuire le caratteristiche indesiderate e le proiezioni negative, lasciando un segno evidente nel modo in cui la città oggi si vende al turista occidentale, si osserva e si offre allo sguardo altrui.

La categoria di patrimonio, quale essenza culturale emersa nel XVIII secolo dall'impulso nazionalista, modernista e storicista, si sgretola a confronto con contesti "altri" non allineati alla verità patrimoniale monolitica occidentale, lasciando emergere domande radicali sull'identità dei protagonisti delle politiche del tempo e della memoria, sul loro gruppo di appartenenza, sui presupposti e sulle intenzioni dei processi di patrimonializzazione.

Mentre la ricerca etnografica contemporanea si configura come un'opera di assemblaggio di frammenti di modernità⁶, anche i processi di patrimonializzazione si scompongono e svelano la friabilità delle proprie categorie moderne di definizione, lasciando spazio alle indagini sul senso di tali processi e sull'identità dei veri destinatari, se ce ne sono, di tali operazioni culturali e politiche.

Bibliografia

A.A.VV.

- *Saperi in polvere. Una introduzione agli studi culturali e postcoloniali*. Verona: Ombre Corte, 2012

Chakrabarty, Dipesh

- *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000

Choay, Françoise

- *Le patrimoine en question. Anthologie pour un combat*. Paris: Editions du Seuil, 2009

Clifford, James

- *I frutti puri impazziscono. Etnografia, letteratura e arte nel secolo XX*. Torino: Bollati Boringhieri Editore, 2010

⁵ Said 1978, pag.13

⁶ Clifford 1988

- Colpey, Antony
 - *Hinduism in public and private. Reform, Hindutva, Gender and Sampraday*. New Delhi: Oxford University Press, 2003
- Decandia, Lidia
 - *Anime dei luoghi*, Milano: Franco Angeli, 2004
- De Varine, Hugues
 - *Le radici del futuro, il patrimonio culturale al servizio dello sviluppo locale*. CLUEB, 2005
- Dodson, Michael S.
 - *Baranas, Urban Forms and Cultural Histories*. New Delhi: Routledge, 2012
- Eck, Diana L.
 - *Banaras city of light*, New Delhi: Penguin Book, 1983
- Fabietti, Ugo
 - (a cura di) *Antropologia. Il patrimonio culturale* (anno 6, numero 7) Roma: Meltemi, 2006
- Fabre Daniel, Iuso, Anna
 - *Les monuments sont habités*. Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2009
- Freitag, Sandria B.
 - *Culture and Power in Banaras community, Performaces and Environment 1800-1980*. New Delhi: Oxford Unversity 1995
- Hobsbawn, Eric J., Ranger, Terence
 - *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983
- Palumbo, Berardino
 - *L'UNESCO e il campanile. Antropologia politica e beni culturali in Sicilia orientale*. Roma: Meltemi, 2003
- Said, Edward W.
 - *Orientalism*, New York: Pantheon Books, 1995
- Sen, Amartya
 - *The argumentative Indian: Writings on indian History Culture and Indentity*. London: Penguin Books, 2005

Singh, Rana, P.B.

- *Banaras Region. A spiritual and Cultural Guide*. Varanasi: Indica Book, 2002
- *Literary images of Banaras*. Varanasi: Indica Book, 2004
- *The Heritage city of India*. Varanasi: Indica Book, 2009
- *Heritagescapes & Cultural Landscapes*. New Delhi: Shubi Publications, 2011

Spivak, Chakravorty Spivak

- *A Critique of Post-Colonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*.
Harvard: Harvard University Press, 1999

Juan Carlos Scannone interprete di Blondel Dalla “*lutte pour la civilisation*” alla “*filosofia de la liberacion*”

Raffaella Sabra Palmisano

Juan Carlos Scannone interprets Blondel: from the “*lutte pour la civilisation*” to the “*filosofia de la liberacion*”

Abstract

In the actual neo-colonialist configuration, there seems to be an imposed philosophical vision and hermeneutic that is fundamental for the political and socio-economical neo-colonialist structure. The thought-action and hermeneutic-*praxis* bond is here analyzed from the philosophical stand point of Maurice Blondel and Juan Carlos Scannone in relation to the neo-colonialist sociocultural, political and economical configurations and strategies. The question of “development” and “civilisation” should be rediscussed in relation to financial economy and not anymore with an apparently moral will of changing the real economy of the colonized countries, since these concepts are the actual instruments of the financial economy. According to Scannone, from the exportation of “democracy” to the exploitation of the Other, a moral and historic-philosophical analysis seems to be needed today.

Keywords: Neo-colonialism, Juan Carlos Scannone, Maurice Blondel, *filosofia de la liberacion*, *vinculum*

Nel 1939 Maurice Blondel, a proposito dei sedicenti regimi di libertà, rileva come per definire le istituzioni in opposizione al totalitarismo e ai regimi “de contrainte autoritaire” o dittatoriali, si ricorre al termine *democrazia* in maniera artificiosa e ambigua, se non erronea¹.

L’uso inappropriato del termine prosegue ancora oggi da parte di istituzioni o Stati-nazioni che celano le nuove forme di conflitto con la proclamazione dell’ideale democratico. Si tratta – come rilevato da Juan Carlos Scannone² – di quell’ideale democratico col quale alcuni governi neo-colonialisti legittimano guerre preventive,

¹ M. Blondel, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris, Flammarion, 1939, p. 67.

² J.C. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y de la pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos y Universidad Iberoamericana, 2009.

guerre “giuste” e di “tutela della libertà” di Stati altri, a loro utili dal punto di vista strategico ed economico.³

³ Juan Carlos Scannone (Buenos Aires, 1931) gesuita, teologo e filosofo, maestro di Bergoglio. Si è addottorato in filosofia presso l'Università di Muenchen con una tesi su *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*. Successivamente ha conseguito la licenza in Teologia presso l'Università di Innsbruck.

Si è occupato a lungo della filosofia blondeliana, interesse nato dalla capacità di Blondel di unire esperienza cristiana e pensiero filosofico, coniugata poi da Scannone, in seguito all'amicizia con Dussel, al pensiero latinoamericano. Scannone è tra i maggiori esponenti della *Filosofia de la Liberacion* (FL), movimento sorto in seno al congresso di Medellin del 1968, in seguito al quale comincia ad affermarsi -nelle scienze sociali latinoamericane- la *teoría de la dependencia*, che interpreta il sottosviluppo latinoamericano come un “effetto dialettico del supersviluppo” di alcuni paesi “in un capitalismo periferico e dipendente” (J.C. Scannone, “La filosofía de la liberación: historia, características, vigencia actual”, in *Teología y vida*, Vol. I., 2009, pp. 59-73, p. 61).

In una delle prime pubblicazioni collettive del movimento si afferma che il filosofare della FL, tenendo presenti i condizionamenti epistemologici e politici del pensare stesso, tenta un superamento della dicotomia cartesiana soggetto-oggetto e dell'antitesi dialettica oppressione-liberazione. Si tratta pertanto di un filosofare che si riflette sulla prassi della liberazione, un filosofare che non parte dall'ego, ma dai poveri e dagli oppressi, intendendo il *povero* in senso tendenzialmente levinassiano, ovvero considerandolo da un punto di vista strutturale, sociale, politico, storico e conflittuale (*ivi*, p.61). Da qui, secondo Raul Fornet-Betancourt, le due principali correnti interpretative del povero all'interno della FL: una di tipo etico-culturale – che propone una comprensione relazionale-strutturale del povero nel quadro del sistema socioculturale in atto –, l'altra di tipo conflittuale, orientata dal marxismo ma non marxista, che propone una comprensione del povero dal punto di vista dell'oppressione di classe (*ivi*, p. 62).

Atto fondante e necessario della FL è la prassi della liberazione, intesa come luogo ermeneutico di una radicale riflessione filosofica mediata dalle scienze dell'uomo, della società e della cultura. Superando ogni tipo di riduzionismo nella sua comprensione della liberazione, la FL si relaziona talvolta con la *Teología de la liberación*, attuando per quest'ultima una mediazione con le scienze sociali (*ivi*, p. 61), necessarie appunto alla riflessione sulla prassi storica dell'azione umana.

Si tratta di una riflessione critica della prassi storica, per usare i termini – che, come afferma Scannone, rivelano chiaramente l'impronta della “réflexion critique de la praxis historique” blondeliana – del teologo peruviano Gutiérrez, che intende l'azione come “prassi personale, sociale” e “teologica” (J.C. Scannone, “La philosophie sociale de Blondel et la théologie de la libération selon Gustavo Gutiérrez. Convergences, divergences, apports”, in *Blondel entre L'Action et la Trilogie*, ed. Marc Leclerc, Bruxelles, Lessius, 2003 pp. 392-398, p.393).

Vi sono differenti dimensioni della prassi della liberazione e le interazioni con i corrispondenti livelli epistemologici sono reciproche e non riduttive. Come evidenzia Scannone, si tratta di “sintesi a priori in termini non kantiani” (*ivi*, pp. 393-396); la prassi unisce di fatto e senza separare. Questo permette di meglio comprendere come Gutiérrez e Blondel rifiutino una gnoseologia concettualista e astorica così come un'epistemologia che separa le diverse scienze sociali, filosofiche e teologiche (*ivi*, p. 396). Da qui si intende anche la centralità della filosofia blondeliana nella FL, per la quale la comunicabilità tra i differenti livelli delle scienze umane risulta essere un apporto strumentale intrinseco. Tra l'altro, la stessa filosofia di Blondel, rileva Scannone sulle orme di Henrici, era stata fortemente influenzata dalle analisi di Durkheim.

Alcune opere di Scannone: *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften Maurice Blondels*, Freiburg-München, 1968; *Teología de la liberación y praxis popular. Aportes críticos para una teología de la liberación*, Salamanca, 1976; *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, 1984; *Teología de la liberación y doctrina social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987; *Evangelización, cultura y teología*, Buenos Aires, 1990; *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires,

Stiamo avvicinandoci sempre più a un diritto che è il diritto del colonizzato a essere colonizzato in nome della sua supposta mancanza di libertà, giustizia, ricchezza, sviluppo o, come già affermò Blondel, a diritti

«imposés par la collectivité à tous les individus, avaient ce caractère paradoxal d'exalter les exigences individuelles et d'écraser les individus eux-mêmes sous la contrainte qui les forçait à devenir libres, mais pour que chacun, devenant fin en soi, dans une société atomisée, dépendit en même temps d'une dictature absolue et de tribunaux inquisiteurs»⁴.

In particolare, l'interpretazione blondeliana del *vinculum* leibniziano implica una sinergia e una solidarietà che risultano controproducenti ai fini della legittimazione, da parte del neo-colonialismo, di quelle azioni di *esportazione* di "civilizzazione", "sviluppo" e "democrazia":

«Et ces atomes-individus ou ces atomes-peuples, considérés isolément comme s'ils étaient complets et clos en leur suffisance et en leur indépendance fictives, sont pris moins en leur réalité singulière qu'en leur entité générique. En sorte qu'après les avoir canonisés dans leur solipsisme individuel ou collectif, il s'agit de les faire vivre ensemble dans le monde des réalités concrètes et des passions divisantes : est-il surprennent qu'on n'y réussisse guère?»⁵.

L'azione è *vinculum*:

«l'azione è il legame (*vinculum, lien*) della stessa vita organica e della coscienza individuale, perché, secondo Blondel, nell'atto si costituisce l'unità dell'agente. Tuttavia, questa coesione è essa stessa principio di un nuovo cominciamento, perché il movimento dell'azione non cessa, ma "ci fa crescere e uscire per così dire da noi medesimi", e così esso conduce al di fuori della vita individuale il centro di gravità della volontà, in maniera coerente alla legge del suo progresso. Per poter intendere come questo accada e quali ne siano le principali implicazioni, occorre, allora seguire il cammino che essa compie, ossia bisogna seguire il suo moto di espansione necessaria, di tappa in tappa, *dall'ambito dell'individuo fino al movimento che porta l'azione alla solidarietà con altre azioni o, meglio, alla costituzione concreta di una sinergia familiare, sociale, statale, umanitaria* [...]»⁶.

1990; *Weisheit und Befreiung. Volkstheologie in Lateinamerika*, Dusseldorf, 1992; *Religión y nuevo pensamiento hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, Barcelona - México, 2005.

⁴ M. Blondel, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, op. cit., p.70.

⁵ M. Blondel, "Patrie et Humanité", in *La loi de charité principe de la vie sociale*, Paris, Gabalda, 1928, p. 371.

⁶ A. Russo, "Maurice Blondel", in *Enciclopedia Filosofica*, Bompiani, 2006. Corsivo mio.

Il *vinculum* così inteso si concilia quindi ben poco con l'individualismo esclusivista e alienizzante, fondamento del neo-colonialismo-globalizzazione e funzionale all'economia finanziaria neo-colonialista, al diritto⁷ positivista e a quella politica e cultura che relega il ruolo dello Stato, consentendo un sempre maggior potere di gestione da parte di enti privati dei servizi, delle istituzioni, dell'istruzione e della comunicazione.

La *filia* dell'uomo di pensiero per lo Altro è un amore che “se hace concreto y efectivo, encarnándose en la lucha por la liberación de los oprimidos”⁸, è il *vinculum* che lega l'uomo all'Altro:

« nous entrons tous, pour ainsi dire, en des cercles de solidarités multiples qui composent un ordre complexe et harmonieux, “l'ordre de charité”⁹ ».

Ma sebbene l'umanità sia «dans cette unité continue [...] où une solidarité organique et spirituelle déroule, dans le temps et l'espace, sa trame ininterrompue»¹⁰, è innegabile che sorgano dei conflitti. Infine,

«quand on subit la cruelle obligation de faire la guerre [...] pour maintenir l'indépendance des peuples et pour affirmer la réalité de ce sans quoi la vie présente ne vaudrait pas d'être vécue alors, les pires épreuves ne sont pas perdues, ni pour la destinée transcendante des personnes, ni pour le *sursum* des peuples et de l'humanité»¹¹.

Una riflessione critica della prassi storica attuale ci porta a considerare l'attualità di tali riflessioni blondeliane.

In particolare, si rende oggi evidente la necessità di istituzioni giuridico-politiche atte ad orientare la gestione e regolamentazione della globalizzazione finanziaria ed economica non più nei termini manipolabili del “disposer de soi”, ma nei termini della salvaguardia della *res publica* nazionale ed internazionale, non soggetta agli interessi egemonici degli uni sugli altri. La creazione di tali istituzioni è più che mai urgente e necessaria, date le conseguenze a livello internazionale, come rilevato anche da Scannone, di quanto avvenuto ad esempio nel 2001, quando il neo-conservativismo nordatlantico, con l'appoggio di parte

⁷ Se, come in altro contesto, afferma A.L. Palmisano, in filosofia del diritto «il *mythos* si oppone agli effetti di determinazione, e deterministici, del *formales Recht*, operando contro l'attribuzione fissativa di significati univoci al simbolo e contro la norma nel suo binarizzare il mondo della vita», la strumentalizzazione ermeneutica in atto può essere considerata come una negazione di «ogni ulteriore possibilità di movimento a questo processo di significazione. Non si ritengono pensabili, i.e. possibili, significati “altri”». *Tractatus Ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2006, p. 51.

⁸ G. Gutierrez, *Teologia de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1975, p. 358.

⁹ M. Blondel, *Patrie et Humanité*, op. cit., p. 369.

¹⁰ M. Blondel, *ibidem*, p. 375.

¹¹ M. Blondel, *ibidem*, pp. 379-380. Corsivo mio.

dell'Europa, inventò la teoria della “guerra preventiva”, attuando il Patriot Act e istituendo uno stato di emergenza permanente.

Un certo imperialismo, nella sua rinnovata forma di neo-colonialismo (si pensi in particolare a quello nordatlantico), si è appropriato di quelle che avrebbero dovuto essere le istituzioni tutelatrici, rendendole sede di quel “vano torneo oratorio” che ha impedito lo sviluppo di un dialogo volto alla sincera intenzione di una coesistenza pacifica tra tutte le nazioni del mondo – indipendentemente dalla loro potenza e dalle loro precedenti relazioni storiche – lasciando spazio solo alle grandi potenze economico finanziare e militari (si tratta qui non solo di Stati-nazione ma anche di organizzazioni private e di influenza internazionale).

Pertanto, la costituzione di istituzioni per la tutela morale della cosa pubblica mondiale è necessaria affinché la giustizia e la pace mondiale non vengano lasciate all'arbitrio di un'unica nazione, per di più ostaggio di “poteri forti”, e del suo governo – anche se si tratta della più influente a livello mondiale¹² –, ma siano quindi di competenza di una istanza superiore agli Stati-nazione, autorità (efficaci) e tribunali sopranazionali, che superino quel perbenismo (interessato economicamente) del mito della presunta “democrazia” e dell'ipocrisia di quella “ragione” ipervalorizzata¹³.

E l'identificazione di alcuni Stati-nazione con l'ideale di democrazia deriva da quel pensiero nato in seno al colonialismo che identificava a sua volta l'umanità, la cultura e la modernità con la potenza politica o militare dominante¹⁴; identificazione che implicava una visione della cultura dei paesi colonizzati come “mera materia informe”, capace di portare null'altro che “un interesse folklorico”¹⁵.

La relazione etico-storica tra culture si è così ridotta – tramite un processo, seppur velatamente, violento – all'imposizione, al trapianto o all' “imitazione scimmiesca”¹⁶ della semantica culturale dominante, includente anche i principi etici.

Questi neo-colonialismi “dello sviluppo”, neo-conservatori, neo-liberali, nascondono sotto l'apparente volontà di sviluppo lineare ed evolutivo delle altre culture – considerate «en un estadio mas atrasado del “ideal” univoco de superdesarollo en que las potencias noratlanticas ahora se hallan»¹⁷ – una forma di dominio più sottile rispetto al vecchio colonialismo.

Sono queste le conseguenze che *de facto* derivano dalla ideologia neo-liberista della globalizzazione, che Giovanni Paolo II chiamò *neo-liberalismo capitalista*¹⁸, ovvero quella forma di globalizzazione che assolutizza la liberalizzazione, la privatizzazione e la deregolamentazione totale. In essa il mercato viene considerato come autoregolato e come centro regolatore della vita sociale¹⁹, ma la politica

¹² J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 96.

¹³ Ove per ipervalorizzazione della ragione si intende: cfr. J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 89

¹⁴ J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 148.

¹⁵ J.C. Scannone, *ivi*.

¹⁶ J.C. Scannone, *ivi*.

¹⁷ J.C. Scannone, *ibidem*, p. 149.

¹⁸ Giovanni Paolo II, in *Osservatore Romano*, 30 gennaio 1998, citato in J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 87.

¹⁹ J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 88.

economica e culturale che ne deriva ha effetti disumanizzanti quali, come rileva Scannone²⁰, la disoccupazione strutturale²¹ e la espulsione dal sistema della maggior parte di uomini e donne come anche di interi paesi e regioni del pianeta. V'è nel neo-liberalismo capitalista o neo-colonialismo di cui sopra, la rinuncia allo Stato e a quelle sue funzioni sociali orientate secondo il bene comune e la solidarietà²².

Si apre così la strada all'esercizio di pressioni che intorpidiscono l'emancipazione e lo sviluppo dei paesi colonizzati, soggiogandone le concezioni ideologico-politiche, economiche e culturali.

D'altra parte causa ed effetto di questo neo-colonialismo è nel predominio e nella sopravvalutazione del tipo di razionalità scientifico-tecnologica. Ipervalorizzando la ragione formale e strumentale, l'etica è relegata in una posizione sempre più marginale, facendo parte – in questa logica – di un tipo di razionalità umana considerata inefficace ed inefficiente funzionalmente. Si ha così l'esclusione dalle relazioni di potere di chi non è funzionale allo stesso, e una disastrosa depersonalizzazione delle relazioni interumane²³.

Quando l'uomo viene definito esclusivamente in base alla razionalità formale, considerata superiore per il suo essere analitica, astratta e calcolatrice neutrale, si cade in un riduzionismo ideologico le cui conseguenze epistemologico-storiche sono quelle visibili nel neo-colonialismo in atto. Così, distaccata dalla storia, dalla cultura e dalla società e nel suo essere meramente individuale ovvero non comunicativa né relazionale, la razionalità formale porta all'individualismo consumista e competitivo²⁴. La ipervalorizzazione della razionalità formale, esclusivamente funzionale e procedurale, porta al relativismo etico e alla contrapposizione dell'individuo alla persona²⁵.

Nei paesi che hanno dovuto subire e subiscono le conseguenze del neo-colonialismo, come l'America Latina, si è sviluppata una coscienza delle implicazioni e dei limiti esistenziali e culturali della società tecnica moderna nel suo processo di globalizzazione. Coscienza che, secondo Scannone, ha permesso la *irrupción del pobre moderno*²⁶ nella coscienza storica e nella società latinoamericana.

La *irrupción* viene definita da Scannone come una presa di coscienza che *irrompe* nella società, ed è la coscienza di trovarsi in un processo storico che produce povertà strutturale e che nasconde sotto la promessa della difesa della libertà e dei diritti la volontà del neo-colonialista di sopraffare e soggiogare.

Con la *irrupción*, i poveri, gli emarginati e gli esclusi, soffrendo la crisi e i limiti della società tecnica moderna nel suo processo di globalizzazione, patendo le conseguenze della sua logica strumentale e sistematica, sono la prova vivente che essi stessi possono contribuire a superarla con la loro creatività, riaffermare la loro dignità

²⁰ J.C. Scannone, *ivi*.

²¹ J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 246.

²² J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 88.

²³ J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 89.

²⁴ J.C. Scannone, *op. cit.*

²⁵ In proposito, cfr. P. Gilbert citato in J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 90.

²⁶ “Moderno” in quanto prodotto sociale della modernità neo-colonialista.

ed esercitare la solidarietà reciproca di fronte alla crisi²⁷. La *irrupción* comporta l'inclusione e il rispetto dell'alterità e la costruzione di un autentico *noi* etico-storico²⁸. Un *noi* di solidarietà e amore e coscienza che possiamo trovare in un autore spesso citato da Scannone, Carlos Mugica:

«Señor: Yo puedo hacer huelga de hambre y ellos no, porque nadie puede hacer huelga con su propia hambre. Señor: perdóname por decirles “no sólo de pan vive el hombre” y no luchar con todo para que rescaten su pan».

Con l'ipervalorizzazione della ragione e della “libertà” (intesa solipsisticamente o, ancora, come *egoismo colonizzatore*) – frutto di quella dicotomia soggetto\oggetto profondamente criticata da Heidegger²⁹ – si è giunti a una cultura della differenza individuale e individualizzante non equilibrata dalla *communio-comunione*³⁰ e accentuata dalla centralità dell'istante presente e dell'interesse privato. Così, invece di utopie sociali, nazionali o popolari di futuro comune si è nell'assenza di un compromesso sociale durevole – utile alla gestione di quel sistema che si avvale di guerre preventive basate su una dubbia visione di libertà e democrazia –.

La non-solidarietà e l'ipervalorizzazione della ragione formale nella società duale di inclusi e esclusi ha dato adito alla trasformazione del linguaggio che non considera più oppressi e oppressori ma ha assorbito in sé quella visione del mondo tutta nordatlantica³¹ di *winners* e *losers*.

Mentre in America Latina la *irrupción del pobre* ha permesso e permette una presa di posizione coscienziosa e solidale nei confronti dello *Altro*, del povero e dell'escluso, nei paesi dove la *irrupción* non è avvenuta – paesi con una visione del mondo della vita determinata dal neo-colonialismo nelle sue varie forme – ci si trova nella posizione di schiavi coloniali credendo talvolta di essere dalla parte dei colonialisti, denominati però *vincenti*.

Il ruolo della filosofia oggi sembra dunque essere quello di dare un impulso alla capacità di *discernimento*, tenendo presente le vittime e dunque la *passione* nel suo senso etimologico. Una filosofia della azione che renda possibile quella *irrupción* nelle coscienze per tutelare la dignità degli Uomini, capace di liberare il linguaggio da quella visione implicita nella distinzione tra *winners* e *losers*, per riprendere coscienza della reale e profonda urgenza della soluzione della dicotomia oppressori e oppressi, sfruttatori e sfruttati, neo-colonialisti e schiavi.

La piena indipendenza da ogni forma di oppressione neo-colonialista va reclamata in primo luogo con la rivendicazione della necessità etica e storica di saldare un *debito sociale* nei confronti dei poveri e degli esclusi, come rileva Scannone, e non un debito meramente economico nei confronti dei neo-colonialisti³².

²⁷ J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 130.

²⁸ J.C. Scannone, *ivi*.

²⁹ J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 6.

³⁰ J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 117.

³¹ J.C. Scannone, *op. cit.*

³² J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 245.

Dal punto di vista politico questo si traduce nei concetti di *democrazia sociale* e *Stato sociale di diritto*³³. Dal punto di vista etico questi implicano il rispetto della dignità della persona, della sua partecipazione politica e dei suoi diritti. Non si tratta qui dei soli diritti della persona: è necessaria una tutela dei diritti dei popoli e delle loro culture. Ciò significa che la trasformazione di queste deve partire da loro stesse, tramite dialogo e interazione e non tramite l'imposizione di quella globalizzazione orientata a una *omogeneizzazione culturale* – attuata anche con la strumentalizzazione dei mezzi di comunicazione di massa – che Scannone definisce *American way of life*³⁴. È grazie alla capacità di *discernimento* che la filosofia dell'azione può offrirci riguardo l'attuale accadere politico-culturale che si potrà tendere a quella società di *communio-comunione* e *comunicazione* auspicata da Scannone. Una società in cui l'appello alla coscienza morale dell'uomo non sia ammutolito da una *Weltanschauung* e da una ermeneutica imposte. Una società in cui le strutture politiche, economiche, culturali e di diritto non siano strumenti di quel neo-colonialismo travestito da democrazia e libertà. Ecco la necessità del pensiero: la possibilità di *discernere* la differenza ontologica tra quella logica di *winners-loosers* e la coscienza della situazione reale neo-colonializzatore-colonizzati e le conseguenze d'azione che la differenza determina.

Risulta pertanto necessario negare l'impostazione ermeneutica neo-colonialista del concetto di civiltà e di sviluppo, che risultano essere quindi nient'altro che forme di accrescimento di dominio e di rapporti di dipendenza; negazione necessaria al processo dialettico negato fin'ora.

Bibliografia

AA.VV. (a cura di M.J. Coutagne e P. De Cointet), *Maurice Blondel, dignité du politique et philosophie de l'action*, Toulouse, Ed. du Carmel, 2006.

M. Blondel, "Patrie et Humanité", in *La loi de charité principe de la vie sociale*, Paris, Gabalda, 1928.

M. Blondel, *Lutte pour la civilisation et philosophie de la paix*, Paris, Flammarion, 1939.

M. Blondel, *L'Action*, Paris, PUF, 1950.

E. Castelli, *Introduzione ad una fenomenologia della nostra epoca*, Firenze, Fussi, 1948.

E. Castelli, "Il solipsismo e l'analisi fenomenologica", in *Archivio di Filosofia*, I, (1950), pp. 1-8.

³³ J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 247.

³⁴ J.C. Scannone, *op. cit.*, p. 249.

- A. Del Noce, *L'epoca della secolarizzazione*, Milano, Giuffrè, 1970.
- A. Del Noce, *Scritti politici 1930-1950*, Catanzaro, Rubbettino, 2001.
- G. Gutierrez, *Teologia de la liberación*, Salamanca, Sígueme, 1975.
- R. Lagos, “Secuela impensada del neoliberalismo”, *Clarín*, 28 settembre 2008.
- J. Leclercq, “Maurice Blondel, una comprensión ética de la religión”, in AA.VV., *Comprender la religión. II Simposio internacional « Fe cristiana y Cultura contemporanea »*, Pamplona, Eunsa, 2001.
- J. Maritain, *La philosophie morale, examen historique et critique des grands systèmes*, Paris, Gallimard, 1966.
- A.L. Palmisano, *Tractatus Ludicus. Antropologia dei fondamenti dell'Occidente giuridico*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2006.
- J.D. Peron, *La Comunidad Organizada*, Buenos Aires, Instituto Nacional J.D. Peron, 2006.
- A. Russo, *Henri De Lubac*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994.
- A. Russo, *Ugo Spirito. Dal positivismo all'antiscienza*, Milano, Guerini, 1999.
- J.C. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y de la pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona: Anthropos y Universidad Iberoamericana, 2009.
- M. Sutton, “Political theology and international relations: Maurice Blondel and Reinhold Niebuhr”, in Jean Leclercq (ed.), *La Raison par quatre chemins: en hommage à Claude Troisfontaines*, Bibliothèque Philosophique de Louvain, vol. 73, Leuven, Peeters, 2007.

Autori di questo numero

MARIANNA AGONI, Master Degree in Anthropological and Ethnological Sciences at the University of Milano-Bicocca, with the thesis “Džias po platz. Vita quotidiana di alcune famiglie di rom romeni a Milano”. She is now research fellow at the University of Verona for the European Research Project *MigRom12 - The immigration of Romanian Roma to Western Europe: causes, effects and future engagement strategies* (FP7-SSH2012-2, Grant Agreement n. 319901).

VITO ANTONIO ARESTA si è laureato in filosofia nel 2002.

Ha svolto diverse ricerche sul campo in Italia e in Senegal riguardanti il cinema, il teatro, la mitologia e la letteratura orale nell’Africa subsahariana occidentale, la cooperazione internazionale, e la diaspora dall’Africa verso l’Europa.

Nel 2010 ha conseguito il titolo di dottore di ricerca in Etica e Antropologia presso l’Università del Salento. Nel 2011 ha svolto uno stage presso UNIMED (Unione delle Università del Mediterraneo).

Nel 2015 è stato *Honorary Research Fellow* in Antropologia Sociale presso la *School of Social Sciences*, Manchester.

Attualmente è assegnista di ricerca in discipline demoeetnoantropologiche e collabora con la cattedra di Antropologia Sociale ed Economica dell’Università del Salento.

VIOLA BRANCATELLA, classe 1986, si è laureata in discipline demoeetnoantropologiche nel 2014.

Durante gli studi triennali, svolti a La Sapienza di Roma, si è occupata di Gregory Bateson e ha redatto una tesi dal titolo “Il rischio di fare pasticci: un’analisi critica dei metaloghi di Gregory Bateson” , dimostrando un particolare interesse per l’aspetto cognitivo e relazionale dell’apprendimento e per le questioni di epistemologia.

Durante una prolungata esperienza di studio di Portogallo ha consolidato i suoi interessi per il patrimonio culturale e per gli studi sulla memoria, che hanno portato all’elaborazione di una ricerca, divulgata all’interno di una conferenza a Istanbul, sui

“luoghi di memoria” e le implicazioni politiche della gestione del patrimonio materiale durante il salazarismo a Lisbona.

Nel corso degli studi magistrali ha svolto una ricerca sul campo a Varanasi, in India, con l'intento di comprendere le conflittuali dinamiche di patrimonializzazione in atto e la complessa gestione del patrimonio locale, e ha redatto una tesi dal titolo “Varanasi, un mito in divenire”.

Per alcuni mesi ha lavorato come guida etnografica al museo Pigorini di Roma, con grande entusiasmo.

GIUSEPPE GARRO si è laureato in Antropologia Culturale e Storia delle Religioni all'Università di Bologna e tutt'ora prosegue gli studi di laurea magistrale in Antropologia ed Etnologia Culturale presso l'Università di Torino. Ha partecipato come relatore a diversi convegni e workshop nazionali ed internazionali dedicati ai beni culturali del territorio siciliano. È autore di diversi saggi e libri di carattere scientifico e divulgativo. È responsabile del progetto di valorizzazione e fruizione dedicato al Museo Nobile del Vino di Pachino e della Rete Ecomuseale Urbana del Vino di Pachino. È ideatore e responsabile della valorizzazione dell'itinerario etnografico “Grano, Vino e Olio” nel Comune di Ferla. È direttore del progetto di Catalogazione e Rilevazione dei Beni Culturali del territorio Ibleo dal 2011 col progetto “Lungo le tracce di Paolo Orsi”. È tra i soci fondatori e presidente del Centro Studio Ibleo.

Contatto e-mail: giuseppegarro1@libero.it

ROSALBA GENTILE ha conseguito le lauree in Scienze della Comunicazione e in Letteratura, Filologia e Linguistica Italiana presso l'Università degli Studi di Torino; il Master di secondo livello in bioetica presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale di Torino e, recentemente, la laurea specialistica in International Hospitality and Tourism Management presso la Bournemouth University di Bournemouth (England). Tra le tesi di laurea, la prima, intitolata *Parole tra i fili: viaggio nella storia letteraria del telefono*, è stata citata per la sua originalità nell'articolo *Squilli di carta. I primi 40 anni del telefono nelle pagine della letteratura italiana*, comparso in «Memoria e Ricerca. Rivista di storia contemporanea», 25 (2007), p. 147, mentre la seconda, *Il Viaggio dell'anima per andare a Dio (1652) di Mattia da Parma OFMCap.: studio introduttivo ed edizione del testo a stampa*, è stata edita in forma di libro da parte dell'Istituto Storico dei Cappuccini nel 2009. Altre pubblicazioni riguardano: gli articoli “*Homo patiens*” e “*Homo fictus*”: *la malattia del corpo fra modello ontologico e paradigma positivista*, in «Levia Gravia», XI (2009); *Nel solco di Gemma. Maria Lilia Mastacchini e Suor Crocefissa Vangioni nella serie archivistica Devotiones Varias*, in «Ricerche di Storia Sociale e Religiosa», 79 (2011); le due tesi di master, *Dall'homo patiens all'homo rebellis: analisi della nuova percezione di salute e malattia in epoca contemporanea* (in «Medicina e Morale», 6, 2012) e *Tra il bello e il buono: contraddizioni e problemi*

del rapporto tra alimentazione e salute nella postmodernità (sulle riviste online «Rivista di Scienze Sociali», 7, 2013) e «Bioetica News Torino», II, 9, 2013). L'autrice ha altresì vinto il premio “Mario Pannunzio” per la sezione tesi di laurea nel 2009 e ricevuto due menzioni d'onore per la poesia nel 2012 e 2013, poi pubblicate rispettivamente nelle antologie “I Grandi Classici della Poesia Italiana: l'Ottocento” e “I Grandi Classici della Poesia Italiana: il Novecento”.

RAFFAELLA SABRA PALMISANO ha studiato Filosofia Teoretica, Filosofia Morale e Filosofia delle Religioni all'Università degli Studi di Trieste. Si è laureata nel 2013 col Prof. Antonio Russo, col quale ora collabora, in Filosofia Morale, presentando una tesi sulla critica di Enrico Castelli al solipsismo. L'interesse per le questioni di tipo morale-politico derivano dal tempo passato in Etiopia e Afghanistan, esperienze che l'hanno portata a svolgere ricerche sulla questione dell'Alterità, della follia (“Follia e *subjectum*: alcune note sparse”, in *Ciclo di convegni sulle tematiche sociali, anno 2010*, AA.VV., Udine, Edizioni Goliardiche, 2011, pp.61-64) e sulla filosofia dell'azione in relazione all'andamento politico internazionale attuale e all'antropologia della contemporaneità (“Maurice Blondel: politica e filosofia dell'azione”, in *Stadium*, 2015, in corso di stampa). Si dedica attualmente all'analisi del rapporto tra la filosofia italiana e francese nella prima metà del '900, lavorando in gran parte su testi inediti.

