



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI PADOVA



Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Scuola di Dottorato di Ricerca in

“Scienze Sociali. Interazioni, comunicazione e costruzioni culturali”

XXV ciclo

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales
Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les enjeux sociaux

Ecole doctorale de sciences sociales. Formation
« Anthropologie sociale et ethnologie »

Discorsi e pratiche sul ritorno dall'Italia al Senegal.

Per un'antropologia del fallimento all'epoca del
transnazionalismo.

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Marco Sambin

Supervisore: Ch.ma Prof. Michela Fusaschi

Ch.mo Prof. Jonathan Friedman

Dottoranda: Giovanna Cavatorta

"con un po' di paura
che un intellettuale
capisca anche il silenzio
e lo voglia svelare
e ci tolga la voglia
di non capire niente
vivendo come corpo
anche la nostra mente
sapendo che comprendere
vuole dire abbracciare
ma se l'abbraccio è morsa
vuol dire strangolare"
g.manfredi, 1977

ABSTRACT

Questa tesi si focalizza sulle “migrazioni di ritorno” che hanno visto come protagonisti uomini e donne senegalesi che hanno avuto un periodo di emigrazione in Italia.

La ricerca di terreno si è dipanata in tre contesti locali (Padova in Italia, Pikine e Touba in Senegal) da agosto 2010, data del primo terreno esplorativo in Senegal, a luglio 2013, mese in cui si sono svolte le ultime interviste semi-strutturate a Padova. Gli interlocutori e le interlocutrici principali che hanno partecipato a questa ricerca sono state 35 persone (28 uomini e 7 donne) che sono ritornate da più di un anno a vivere in Senegal. Ne sono stati ricostruiti i percorsi migratori e più in generale di vita, osservando anche le interazioni sociali intessute da queste persone nei quartieri di residenza e all’interno delle *household*. A Padova l’etnografia si è invece principalmente incentrata su uno spazio pubblico della città in cui gli uomini esercitano l’ambulato.

La scelta di un terreno multi-situato (Marcus 1999, Friedman 2007) si iscrive nella necessità di considerare la migrazione come fatto sociale totale (Mauss, 1923) che abbraccia un campo sociale complesso (Pompeo, 2009): Sayad (1999) ma prima ancora Amselle (1976) avevano infatti postulato la necessità di comprendere i due contesti locali di partenza e arrivo onde evitare un approccio riduttivo, etnocentrico e statalizzato, pensando quindi insieme la dimensione di emigrazione e immigrazione senza perderne le rispettive specificità.

Si è scelto di adottare un approccio dinamista al ritorno (Balandier, 1961), intendendolo quindi come “rivelatore” delle forme di esclusione ed inclusione sociale che si danno in Senegal ed in Italia: l’oggetto della tesi è stato quindi definito come l’“im-possibilità” del ritorno.

La ricerca ha avuto un primo obiettivo esplorativo che è stato quello di indagare le condizioni in cui il ritorno “definitivo” al paese di origine viene pensato, programmato, realizzato, si presenta come necessario, viene ingiunto o si rivela impraticabile. Questo ha implicato comprendere le significazioni culturali che vengono attribuite al ritorno nel paese di origine, le produzioni di senso che lo avvolgono, e i registri retorici e discorsivi con cui le/i migranti negoziano con le loro reti di appartenenza tali ritorni. Si è ritenuto infatti che vi siano delle soglie di tollerabilità e legittimità che definiscono in termini socio-culturali cosa sia un ritorno auspicabile e sostenibile, comportando anche una risignificazione genderizzata del proprio progetto migratorio.

In primo luogo si è ritenuto che, focalizzando lo sguardo sul ritorno, si potesse guardare da una prospettiva diversa una di quelle forme di mobilità umana contemporanee che vengono generalmente definite nella letteratura come “transnazionale” e che qui vengono ripensate alla luce della stratificazione nell’accesso al campo della mobilità Senegal-Italia. Il ritorno definitivo può costituire ed essere rappresentato come il compimento più socialmente prestigioso per chi intraprende tale esperienza di migrazione; ma può anche sancire il fallimento del/della migrante nel far fronte alle costrizioni imposte dallo stato nazione, dalla finanziarizzazione dell’economia mondiale (con conseguente crisi del contesto italiano come centro di accumulazione su scala mondiale) (Friedman&Friedman, 2013), dai rapporti gerarchici di genere e generazione che strutturano il campo sociale transnazionale (Glick Schiller et al.).

In secondo luogo il ritorno è anche il processo di re-inserzione del migrante nel proprio contesto di origine: si è ipotizzato quindi che il ritorno sia momento liminare, di messa in alterità del/la migrante da parte dei suoi alter significativi (all’interno ed all’esterno dell’*household*) che, a seguito di tale alterizzazione, si trova a dover rinegoziare la propria appartenenza. Proprio per la “crisi della presenza” (De Martino, 1977) che il ritorno comporta si è ritenuto che questo fosse un punto di osservazione centrale per guardare la

costruzione socio-culturale genderizzata del prestigio acquisito nella migrazione in Europa; quello che in altri termini viene definito riuscita/fallimento del progetto migratorio ma che è invece un processo che mette necessariamente in gioco le forme egemoniche di costruzione della mascolinità e della femminilità e, più in generale, i rapporti di appartenenza/dipendenza (Cutolo, 2012).

Infine, un'attenzione particolare è stata inoltre riservata all'analisi dei mutevoli posizionamenti reciproci assunti tra la ricercatrice donna e i propri interlocutori e interlocutrici nell'esperienza di ricerca sul campo (Fusaschi, 2013).

ABSTRACT

This thesis deals with the return migration to Senegal experienced by Senegalese women and men that have previously emigrated to Italy.

The fieldwork has been carried out in three sites (Padova in Italy, Pikine and Touba in Senegal) from August 2010, when the first explorative fieldwork has been done in Senegal, to July 2013, when the semi-structured interviews with Senegalese women living in Padova have been concluded. The main interlocutors in this research have been 35 persons (7 women and 28 men) that have returned in Senegal at least since a year. Migration and life paths have been collected and the social interactions in the household and in the neighbourhoods have been observed as well. In Padova the ethnography has been focused on a public place where men exercise street selling.

Multi-sited fieldwork (Marcus 1999, Friedman 2007) has been chosen in order to consider migration as a total social fact (Mauss, 1923) that encompass a complexe social field (Pompeo 2009); according to Sayad (1999) and Amselle (1976) in order to avoid a reductive, ethnocentric and nationalist approach to migration both social contexts of departure and arrive should be analysed, thinking simultaneously at the dimension of emigration ad immigration. Moreover adopting a global systemic perspective (Friedman, 2004).

We've used a dynamist approach (Balandier, 1961) to the return by considering it a "revelatory" issue of the processes of social exclusion and inclusion that are at stake in Senegal and in Italy: the object of the thesis has thus been thought as the "im-possibility" of returning.

The research has a initial explorative aim which is grasping the conditions in which the « definitive » return to Senegal is thought, planned, realised, presented as necessary, compelled or is impracticable. That means understanding the cultural significations that are attributed to the return, the production of meanings that encompass it, the rhetoric and discursive regimes in which migrants negotiate the return with their networks of belonging.

We've stated that there are thresholds of tolerability and legitimacy that define in socio-cultural terms what is an attractive and bearable return. These thresholds produce also gendered and age-based re-significations of each singular migration project.

Firstly, we've assumed that focusing on the return we could look in a different perspective what is called a "transnational" migration, precisely by problematizing the category of transnationalism by considering the stratifications into the field of mobility between Senegal and Italy.

Definitive return can be thought as the most prestigious achievement and the accomplishment of one migration path, but it can also be perceived as the failure of this migration. Namely the failing in coping with constraints in the everyday life produced by nation-states, by global relations of power and shifting in hegemonic centres of accumulation (Friedman&Friedman, 2013), by gendered and generational relationships of power into the transnational social field (Glick Schiller et al.).

Secondly, the return is a process of re-insertion of the migrant in his social context of origin: we've supposed that return is a liminal moment, in which the migrant is made alterity by his meaningful others (inside and outside the household) with which he/she has to re-negotiate his/her belonging in.

Precisely because of the « crisis of the presence » (De Martino, 1977) that the return implies we've thought that this could be a standing point through which looking at the socio-cultural and gendered construction of prestige acquired in the migration to Europe. That is what is defined, in different terms, the success or the failing of a migratory project but which is the

very matter of a process of subjectivation questioning the hegemonic forms of masculinity and femininity and the hegemonic forms through which social belonging is conditioned to dependency (Cutolo, 2012).

Finally, a particular attention has been placed to the shifting gendered reciprocal positionalities that informed the fieldwork experience (Fusaschi, 2013).

INDICE

| | |
|---|------------|
| RESUME DE LA THESE | 11 |
| Discours et pratiques sur le retour de l'Italie au Sénégal. Pour une anthropologie de l'échec à l'époque du transnationalisme..... | 11 |
| INTRODUZIONE | 41 |
| 1. IL TRANSAZIONALISMO IN QUESTIONE..... | 47 |
| Alcune fotografie raccolte dal « Senegal delle migrazioni »: clandestini, migranti ed imprenditori | 47 |
| Il nesso migrazione-sviluppo e l'opposizione tra mobilità e sedentarietà come forma di governance delle migrazioni | 51 |
| Il transnazionalismo come campo di studi..... | 52 |
| Il transnazionalismo come <i>grand récit</i> | 54 |
| La trasmigrazione senegalese in Italia : un'introduzione attraverso le ricerche socio-antropologiche | 58 |
| L'inizio della presenza senegalese in Italia: un approccio incentrato sullo stato nazione e la definizione di immigrato..... | 60 |
| Altre prospettive di ricerca, l'approccio transnazionale..... | 64 |
| E se guardassimo il campo dell'accesso alla mobilità attraverso le im-possibilità del ritorno ?..... | 70 |
| 2. LE IM-POSSIBILITA DI RITORNO DEFINITIVO | 73 |
| La migrazione di ritorno: un oggetto antropologico | 73 |
| A partire dagli anni 1970, alcune categorizzazioni | 74 |
| Il ritorno nell'antropologia africanista | 78 |
| La letteratura recente sul ritorno dall'Europa all'Africa dell'Ovest..... | 82 |
| La questione del ritorno in questa ricerca : alcune scelte metodologiche | 87 |
| Volontà e costrizione, l' <i>agency</i> nel ritorno | 88 |
| Le significazioni sociali del ritorno: riuscita e fallimento?..... | 91 |
| Rinegoziare l'appartenenza : cittadinanza economica ed inclusione sociale in Senegal | 93 |
| 3. UN SALTO NELL'IGNOTO | 97 |
| Dal Senegal all'Italia, e viceversa | 97 |
| Alcune coordinate geografiche e socio-temporali sull'etnografia in questione..... | 97 |
| Fare ricerca multi-situata | 98 |
| Tra etnografia ed esperienze di vita..... | 101 |
| Gli e le interlocutrici principali..... | 105 |
| Il ritorno: dinamismo e analisi situazionale | 106 |
| Il posizionamento nel campo | 109 |
| La partenaire économique, veicolo di risorse..... | 112 |
| Donna non accompagnata | 115 |
| Il genere come prospettiva di ricerca ?..... | 118 |

| | |
|---|------------|
| 4. I CAMPI DELLA RICERCA | 123 |
| Pikine, come campo di ricerca..... | 123 |
| Dagoudane Pikine: la banlieue marginalizzata? | 125 |
| Pikine, i quartieri dell'etnografia..... | 133 |
| Touba, come campo | 141 |
| Touba, la città santa..... | 143 |
| Touba, i quartieri della ricerca | 151 |
| Alcune considerazioni sulle differenze tra Pikine e Touba come contesti di ritorno.. | 157 |
| Padova et il Veneto | 161 |
| Padova come campo di ricerca..... | 163 |
| Scegliere il ricongiungimento e la questione abitativa | 164 |
| A partire da una piazza..... | 167 |
| 5. IL SISTEMA SESSO/GENERE E I RAPPORTI GENERAZIONALI IN GIOCO IN SENEGAL | 171 |
| Il campo dell'unione matrimoniale poligamica..... | 172 |
| <i>Liggey-u ndeye</i> , il lavoro della madre: la relazione costitutiva tra maschilità e femminilità attraverso la discendenza..... | 176 |
| L'organizzazione della vita quotidiana delle donne a Pikine e a Touba nella stanzialità | 179 |
| Le sposate con uomini all'estero, tra normazioni e stigma sociali | 182 |
| Il campo del ricongiungimento familiare | 185 |
| La poligamia nel ricongiungimento..... | 186 |
| Il ricongiungimento in Italia e l'accesso alla mobilità | 188 |
| 6. TRA RESTARE E PARTIRE : LE RISORSE MOBILIZZATE | 193 |
| Essere costretti dalle leggi, saperle usare | 193 |
| I pagamenti della regolarizzazione..... | 195 |
| Essendo illegalizzato..... | 203 |
| La pensione, cosa farne..... | 205 |
| Il lavoro e la « castizzazione » sfidata..... | 208 |
| I/le castati/e, la dissoluzione di questa identità e l'ereditarietà della professione | 209 |
| Il commercio ambulante | 214 |
| Le forme e i ruoli assunti dal capitale solidale..... | 218 |
| Le risorse « comunitarie » : tontines, assicurazioni, associazioni..... | 219 |
| I legami con gli/le italiani/e | 222 |
| Le relazioni tra fratelli..... | 224 |
| Pratiche di securizzazione simbolica | 230 |
| Gli amuleti, i <i>gri-gri</i> | 231 |
| La preghiera, la benedizione | 235 |
| 7. PROBLEMATIZZANDO IL <i>CONTINUUM</i> TRA RITORNO DETTO “VOLONTARIO” E RITORNO “FORZATO” | 239 |
| Ridefinire la nozione di <i>agency</i>, comprendere i significati..... | 239 |
| Il ritorno imprenditoriale | 244 |
| I programmi di accompagnamento al ritorno volontario dal Veneto in Senegal | 244 |
| Riuscire o meno nel programmare un “buon” rientro | 251 |
| Avviare attività imprenditoriali..... | 257 |

| | |
|---|------------|
| Il ritorno delle donne..... | 263 |
| Quando il ritorno avviene senza il marito | 263 |
| Quando il ritorno è richiesto | 266 |
| Provvedimenti di espulsione | 273 |
| Rimpatrio forzato in Senegal..... | 274 |
| Andarsene prima..... | 277 |
| Ritorno per <i>liggey</i> | 280 |
| Il <i>wootal</i> , la chiamata..... | 281 |
| Un altro caso di ritorno attribuito ad un maraboutage | 287 |
| Per riassumere..... | 289 |
| Quali categorie?..... | 289 |
| Alcune considerazioni | 291 |
| 8. CONCLUSIONE: RINEGOZIARE L'APPARTENZA, TRA PRESTIGIO E MARGINALIZZAZIONE | 293 |
| La costruzione del prestigio e della sofferenza in relazione al campo dell'accesso alla mobilità | 293 |
| La sedentarietà per chi non è mai partito. Con qualche considerazione su cosa sia l'Europa. | 295 |
| La nuova esperienza di sedentarietà per chi è tornato..... | 300 |
| Il riconoscimento dell'anzianità sociale per gli uomini | 303 |
| Divenire (gran) signore. O delle pratiche di consumo. | 305 |
| Chi non ce l'ha fatta. | 308 |
| Il problema di un'antropologia del fallimento..... | 312 |
| Fallimento come mancata inclusione, o della monetizzazione dell'appartenenza..... | 313 |
| BIBLIOGRAFIA | 317 |

RESUME DE LA THESE

Discours et pratiques sur le retour de l'Italie au Sénégal. Pour une anthropologie de l'échec à l'époque du transnationalisme.

Quelques photogrammes de terrain du Sénégal des migrations¹

C'est la soirée du 2 février 2011, sur l'île de Gorée, en face à Dakar. Après avoir passé la journée à suivre l'assemblée d'écriture de la Charte mondiale des migrants², je me retrouve avec Cheik, du « Collectif des expulsés de Thiaroye-sur-mer » (Bouilly, 2008a, 2008b), à parler du droit à la mobilité, qui avait été l'issue fondamentale défendu au long de toute la discussion collective. Cheik me dit qu'il ne faut pas revendiquer le droit à circuler librement, puisque ça serait encourager les jeunes à quitter le Sénégal. Il ajoute que quand lui, avec ses pots, ont voulu exercer ce droit là, en se mettant sur des pirogues pour rejoindre l'Espagne, il a été le seul rescapé. Il faut alors que les gens *restent* au Sénégal.

En décembre 2011, le Ministère des Sénégalaise des extérieurs organise la «Semaine des migrants » : d'après les mots de la ministre il s'agit d'une occasion de rencontre parmi les délégués et les représentants des associations de chaque pays d'émigration pour discuter les problèmes spécifiques touchant les ressortissants sénégalais. Pendant cette semaine la Ministre dit qu'il faut diriger les envois d'argent dans le domaine productif; les migrants devraient arrêter de destiner leurs ressources au ménage mais les investir dans des activités entrepreneuriales.

En février 2011, à Kébemer, est inauguré un laboratoire de confiture et de jus de fruits locaux qui est géré par un GIE de femmes grâce à des financements reçus de la part de fondations bancaires dans le cadre d'un macro projet de co-developpement qui adressait la « diaspora » sénégalaise en Italie. Notamment cet argent avait été octroyé à une association créée par une femme sénégalaise qui était arrivée en Italie dans le cadre d'un regroupement familial, et qui par la suite avait choisi de rentrer avec un projet d'entreprise au Sénégal. Pendant l'inauguration de l'atelier les autorités locales accueillent avec enthousiasme cette initiative, en valorisent le fait qu'on ait aussi choisi de travailler à la consommation de produits locaux et invitent tous les migrants à les émuler.

Ces instantanées recueillies sur le terrain constituent des cas concrets d'où on peut observer la contemporaine production gouvernementale des migrants comme « threats to the peace and security of nation-states, while simultaneously depicting them as heroic

¹ En 2006 commence ce que a été nommé au Sénégal la « crise des pirogues »: il s'agit de l'arrivé hautement médiatisée dans la presse sénégalaise, et européenne, de milliers d'africains sur les Iles

² Il s'agit des deux jours d'assemblés conclusives d'un processus d'écriture collective et multi-située d'une charte pour le droit à la mobilité, démarré à Marseille en 2006. <http://charte-migrants.net/l/histoire-en-marche-presentation-de-la-charte-mondiale-des-migrants/>

agents of development » (Glick Schiller et Faist, 2010: 7). Ce qui est en jeu c'est la « creation of inequalities between categories of persons within transnational processes of the production of wealth » (Glick Schiller et Faist, 2010: 5) et la ré-définition du champ d'accès à l'Europe pour la population sénégalaise.

A partir de la seconde moitié des années 2000 la coopération italienne adresse ses efforts et ses financements à la promotion de retours « productifs » au pays pour la population sénégalaise. Par ces projets on vise former des ressortissants sénégalais, les accompagner dans leur retour « productif » au pays et leur fournir des capitaux financiers avec lesquels démarrer une activité entrepreneuriale. Ce genre de projet ce n'est pas une nouveauté en Europe: suite à la crise du 1973, la fermeture des frontières s'accompagne pour certains états à la mise en place d'une politique d'encouragement au retour (King, 1981), qui progressivement, surtout à partir de 1977 pour la France, se configure comme une financiarisation du rapatriement, notamment avec l'emprunt de capitaux à des conditions assez favorables (Lebon, 1984)³. à partir de la Conférence Européenne de Tampère en 1999 ce genre de projets commencent à être promus aussi par l'UE.

Ce n'est pas un hasard qu'en Italie le cible principal des projets qui encouragent le retour soient les ressortissants sénégalais ; la littérature socio-anthropologique libelle en fait comme un bon exemple de « migration transnationale » la présence des migrants sénégalais en Italie, tout en se focalisant sur les effets positifs de cette migration dite circulaire. En outre l'actuel volet de recherche sur la migration sénégalaise en Italie est focalisé justement sur le co-développement et la question du retour définitif au pays (Riccio, 2008 ; Ferro, 2010 ; Gelpi, 2011 ; Ceschi, 2012).

On considère qu'à définir cette opposition idéal-typique entre transmigrants et clandestins participent ne pas seulement les politiques migratoires, mais aussi le débat scientifique sur les liens entre migration et co-développement, parmi lequel s'insère une partie de ce qu'on appelle les études transnationales, c'est-à-dire le transnationalisme en tant que « grand récit ».

LES IM-POSSIBILITES DE RETOUR

Le premier constat à partir duquel démarre cette recherche c'est que dans le dernier décennie au Sénégal et en Europe on relève la production et la promotion d'une représentation dichotomique des migrants : d'un côté le clandestin, de l'autre le bon

³ Ces accords ont eu des noms différents en suivant les tensions sociales qui accompagnaient leur introduction dans le débat public. Etant le gouvernement français accusé de promouvoir l'expulsion par cette loi, en printemps 1981 le Secrétaire d'Etat déclarait : « we must at the same time change the spirit of the so-called policy to return.. by better respecting the free choice of migrants », by questioning the strictly financial measures of the previous policy and by stressing the vocational training as devised in co-operation with the developing countries affected by the return of their nationals » (Lebon, 1984 : 154).

entrepreneur transnational qui doit contribuer activement au développement économique du pays d'origine. On considère que cette dichotomisation est un des effets de la crise de l'Italie comme centre d'accumulation (Friedman, 2010 ; Friedman&Friedman, 2013) : qu'en est alors des sénégalais qui étaient arrivés en Italie justement pour profiter de l'hégémonie relative que l'Italie avait dans le système mondial? Qu'est-ce-qu'ils/elles font quand ils/elles n'arrivent pas à devenir des entrepreneurs/entrepreneuses et risquent par contre de retomber dans l'illégalisation? Comment change dans leurs vies quotidiennes les articulations entre sédentarité et mobilité ?

Le deuxième constat, imbriqué avec le premier, est un constat de type plus théorique: l'approche transnational produit l'image d'un sujet transmigrant comme un sujet tautologique (Sahlins, 2002), actif profiteur des champs transnationaux et des dynamiques économiques qui se développent entre l'ici et le là-bas, mais n'arrive le plus souvent pas à prendre en compte les cas où la mobilité est entravée, tout en obscurcissant aussi les cas où la migration n'emmène pas un clair succès socio-économique. D'ailleurs beaucoup des critiques ont été adressés à certaines études « transnationalistes » qu'on considère biaisés par une normativité néolibérale et par une évolutionnisme positiviste (Friedman, 2004).

C'est pour ces raisons que dans cette thèse on a donc voulu adresser le sujet de la migration de retour définitif au pays d'origine en travaillant plutôt avec la notion de champ d'accès à la mobilité plus qu'avec celle de champ social transnational. En étant intéressé à la configuration concrète du rapport entre mobilité/sédentarité pour les acteurs censés être «transmigrants » on a considéré nécessaire de ne pas assumer comme donné préalable l'existence d'une mobilité transnationale mais de la vérifier chaque fois sur le terrain.

La migration sénégalaise en Italie, qui est une émigration économique et de travail, se caractérise par une prescription au retour définitif au pays une fois acquis un capital suffisant pour gagner une pleine adultité sociale au Sénégal (Schmidt di Friedberg, 1994 ; Carter, 1998 ; Perrone, 1999 ; Ceschi, 2001 ; Riccio, 2004 e 2008, Castagnone 2009). Or, pour certains chercheurs qu'utilisent l'approche transnational, le retour définitif n'est pas concevable en tant que tel puisque le retour ne serait qu'une étape de la vie transnationale. Sinatti, dans sa recherche sur les expectatives du retour relève que « the senegalese migrants (...) convey the idea of a tiring alternation of presences and absences, and of re-emigration as a failure of the return project (...) the eroding capacity to provide for the family and to respond to local demands for support is perceived as a setback, an overall failure of migratory efforts achieved through many years of transnational living. Rather than « unsettled returnees », these Senegalese migrants appear forced into the rôle of « mobile transmigrants » in a continuous effort to negotiate between the benefits offered by staying in migration and sustainable permanent return. The latter becomes a myth that is constantly deferred » (Sinatti, 2011 : 164).

L'actuel volet de recherche centré sur le co-développement vise à saisir les capitaux économiques et sociaux que, dans le cadre d'une mobilité transmigrante, vont être employés au Sénégal à chaque retour ; dans ce cadre le retour définitif et les enjeux que celui-ci pose sont explorés pour ce qu'ils peuvent porter en terme de transformation du pays d'origine. D'ailleurs la constitution du retour définitif comme objet de recherche a été liée, dès le début, à l'intérêt vers les dynamiques d'innovation et/ou de conservation socio-économique dont le migrant de retour était censé être le déclencheur, avec l'objectif de comprendre quelles conditions auraient pu implémenter les processus d'innovation. En 1981 à Rome il y a eu la première conférence européenne sur *l'International Return Migration*; les travaux étaient structurés en deux axes principaux renvoyant à deux niveaux d'analyse: le « socio-demographic profiles of return migrants, their motivations, their needs and the circumstances of their return » et le « policies stimulating return from particularly large, foreign labour employing countries, specifically France and Germany and the corresponding policies dealing with migrants returning to their home countries » (Kubat, 1984: 3).

La migration de retour dans le cadre d'une mobilité internationale a été commencée à être appréhendée par la socio-anthropologie dans les années 1970 (Gmelch, 1980). C'est à ce moment qu'on voit l'émergence d'études, relatives surtout à l'Europe méditerranéenne, qui visent à évaluer l'impacte de la migration en général, et du retour en particulier, sur les contextes d'origine. Si bien ces recherches soient centrées sur l'appréciation des transformations sociales et économiques déclenchées par les revenants, la demande épistémologique est assez proche à celle qui structure les rapports issus des programmes actuels de recherche qui ont comme objet le *nexus migration-développement*, notamment savoir s'il s'agit des retours de conservation ou d'innovation socio-économique. L'attention cette-fois-ci est centrée sur les raisons du retour, ayant le migrant comme principal échelle d'analyse. Une synthèse des travaux sur ce sujet, et du comment la migration de retour se configure comme issue dans l'anthropologie africaniste est réalisée dans le deuxième chapitre de la thèse et ne serait pas ici développée.

LA QUESTION DU RETOUR DANS CETTE RECHERCHE: QUELQUES CHOSES METHODOLOGIQUES

La migration du retour doit être appréhendée simultanément comme phénomène sociale et comme thème promu par l'agenda politique et scientifique. On repère donc deux tensions principales: d'une part il y a le retour comme dispositif de gouvernance issu des transformations du système mondial, de l'autre côté il y a le retour comme processus de subjectivisation qui est aussi l'effet de ce dispositif en relation avec d'autres dynamiques socio-culturelles. À côté de celle-ci il y a la distinction, posée au niveau des relations Europe-Afrique, entre migrant dont la mobilité et la permanence sont légalisées ou illégalisées; de cela découlent les différences de statut dans la société d'émigration, et donc le type de

pratiques quotidiennes de subsistance et d'accumulation qu'on peut mettre à l'oeuvre (soit dans le pays d'émigration soit dans les activités commerciales internationales). Puis il y a la tension oppositive entre échec et réussite qui, ne se déployant pas seulement en termes strictement économiques, renvoi aussi à la dimension de processus d'inclusion/exclusion du migrant de retour dans son renouvelé contexte social.

A dynamiser ce schéma, au delà des changements aux niveaux structuraux, on trouve l'agentivité du migrant de retour qui est à la fois structurée par son statut migratoire dans la société d'émigration et par ses relations sociales de dépendance/appartenance, relations dans lesquelles il/elle se situe avec son genre, âge, statu matrimonial. On a donc repérés trois enjeux théorétiques qu'on s'est proposé d'explorer par cette recherche.

Volonté et contrainte, l'agentivité dans le retour

Comment penser l'*agency* qui s'exerce au sein de la polarisation entre retour dit volontaire et dit forcé? Etant au début intéressée à la compréhension de la vie quotidienne en Europe dans une condition de deportabilité (De Genova, 2002), l'objectif initial de cette thèse était le tentative de faire travailler l'opposition entre contrainte et choix, en la problématisant dans une domaine précis, celui de la migration de retour de l'Italie au Sénégal. Il s'agissait de construire une approche qui ne fusse pas « leviathanologiste » (Sahlins, 2004: 143), tout en refusant aussi une réduction de l'agentivité à de l'individualisme radicale, notamment une notion du sujet qui se superpose avec l'idéologie néolibérale de l'individu tout en effaçant le social (Kapferer, 2005).

Pour cela on a donc voulu envisager toute la complexité des retours, sans poser des catégorisations au préalable, et on a ainsi justement choisi de parler des im-possibilités de retour. On a donc inclus dans le corpus de la recherche les parcours de ceux qui sont rentrés suite à une procédure de rapatriement forcé, ceux/celles qui disent avoir choisi des rentrer, ceux/celles qui disent avoir été contraints à rentrer faute d'alternative, ceux/celles qui disent vouloir rentrer vivre au Sénégal et ne pouvant pas le faire. Pour rendre compte de cette pluralité on a cherché, à travers un travail sur les expériences de vie, à la fois de reconstruire les situations sociales (Gluckman, Kapferer,) où les migrations de retour définitif ont démarré et de synthétiser les situations qui emmènent les ressortissants sénégalais, tout en étant en Italie, à énoncer et exprimer leurs volontés entravées de retour.

D'après Ortner on sait que l'*agency* est à la fois une forme d'exercice d'un pouvoir, dont la quantité et l'intensité renvoient à des structures et rapports de domination sociale, et une forme d'agir intentionnel qui vise à réaliser des projets et des désires qui sont subjectifs tantôt que culturels (Ortner, 2006). Il s'agit donc d'envisager l'*agency* en tant que agir transformateur qui est historique, à la fois historicisé et historicisant, structuré et structurant. Il fallait donc apprendre la diversité des champs dans lesquelles une telle agentivité trouve ses conditions d'exercice et quelles sont les économies morales qui

façonnent les champs sociaux qui les migrants de retour traversent.

Si on veut considérer la migration comme un phénomène social total il faut prendre au sérieux le fait que «the reasons for movement, the intentionalities of movement are all quite specific just as their conditions can be accounted for in global terms » (Friedman, 2004 : 81). Ces conditions sont celles produites par le discours euro/africain sur la relation entre mobilité et sédentarité, qui renvoie aux structures d'inclusion et d'exclusion à la fois dans la société italienne et sénégalaise ; ces structures déterminent quels types de ressources peuvent être mobilisées par les ressortissant-e-s sénégalais, soit qu'ils restent à l'étranger soit qu'ils envisagent le retour. C'est pour cela qu'une partie de la thèse visé à décrire quels sont les outils, notamment les lois et les réseaux sociaux, auxquels on fait recours et quelles pratiques sont mises en place et à quelles on attribue une légitimité morale (6ème chapitre). Les intentionnalités sont culturellement informées et sont nommées par les acteurs sociaux à partir de leur univers socio-culturels, on a donc choisi d'écouter les migrants pour saisir quels sont les signifiés qui eux/elles attribuent à leurs pratiques.

Les significations sociales du retour. Ce qui relève de l'échec ou de la réussite

La migration de retour relève d'une situation sociale où il y a en jeu la ré-signification de l'expérience migratoire: c'est justement en regardant les différentes tactiques adoptées une fois on vise concrètement le retour qui se présente comme définitif qu'on peut vérifier ce qu'est retenu indispensable, nécessaire ou négociable par rapport aux précédentes intentionnalités qui avaient fait démarrer l'expérience migratoire et qui l'avaient accompagné.

Le fait de s'ouvrir à toute la diversité des situations de retour vise comprendre les processus de signification qui sont à la fois celui du/de la migrant/e mais aussi de ses réseaux significatifs d'appartenance. La signification n'est pas seulement celle qui concerne, et est produite par, le/la revenant-e mais il y a en jeu les attentes sociales et collectives qui, dans le contexte de retour, ont été projetées sur le projet migratoire de la personne. La littérature sur la migration sénégalaise nous relate que l'expérience contemporaine de migration en Europe est construite comme l'image principale de la réussite économique et sociale (Riccio, 2008, Diop, 2008, Daouh et Foucher, 2004). Les *moodu-moodu*⁴, façon par la quelle

⁴ D'après le sociologue Ndiaye l'origine et la diffusion de ce terme est à attribuer à l'insitution social du parrainage, qui se configure au Sénégal par le don du prénom de l'autorité reconnue aux nouveau né-e-s, et aux rapports sociaux propres à la confrérie mouride. «Le substantif Moodu constituait à l'origine une déformation abrégative de Mouhamadou prénom du premier khalife de Serigne Touba : Mouhamadou Mustapha Mbacké. Expression des rapports socio-religieux entre Serigne Mouhamadou Moustapha et l'ensemble de la confrérie, le prénom en question s'est répandu comme une trainée de poudre grâce à la pratique du *turendo* ou parrainage. A quoi il convient d'ajouter les phénomènes adjacentes qui se sont développés selon la même loi de diffusion parmi les frères du premier khalife pour comprendre la croissance exponentielle de ce prénom : Moustapha Saliou, Moodu Bouso Dieng, Moustapha Abdoul Khadre portaient le nom de Serigne Moodu Moustapha, qui, à leur tour, avaient presque autant de *turendo* qu'ils avaient de *taalibes*. Au bout du compte Moodu est passé de la

on a commencé à nommer au Sénégal en les années 1990 les véritables « transmigrants » en Europe, sont ceux qui incarnent la réussite, « la seule émergence sociale nouvelle et significative depuis la fin de la dernière guerre, après le serin de la fin du XIX siècle, le fonctionnaire et la classe ouvrière du début du siècle ou le politicien de l'entre deux guerres » (Ndiaye, 1998). Le *moodu moodu* représenterait la fin de la société d'accaparement, basée sur des rapports sociaux castés et hiérarchiques, et ouvrirait la place à une société d'initiative, dont le migrant incarne l'activité de création et/ou de réalisation de valeur. Des *moodu moodu* on en parle dans les chansons, dans la presse, à la télé, dans les comédies qu'on réalise au Sénégal, mais aussi dans les ruelles de quartiers, pendant les rencontres sociales qui mobilisent le milieu de parenté.

À partir de cela on a donc choisi de se focaliser non seulement sur l'échelle du ménage mais aussi sur la dimension du quartier parce qu'on considère qu'elle permet de comprendre de quel façon identitaire se présentent les revenants dans leurs arènes sociales de référence (Olivier de Sardan), si et quelle genre de distinction sociale y est produite et recherchée, exprimée par les achats et à travers la participation à la vie publique (Friedman, 1994). On considère en outre qu'autant significatifs soient les silences: bien révélateurs, ils peuvent être saisi que par l'expérience ethnographique. Sans une permanence suffisante sur le terrain on ne peut pas remarquer quand la production de discours autour des *moodu-moodu* cesse, quand cette qualification est cachée.

Renégocier l'appartenance : citoyenneté économique et inclusion sociale au Sénégal

Si on considère la littérature sur l'Afrique de l'ouest, parler de toute réussite et insuccès, donc aussi dans le cadre d'une trajectoire de migration, implique aussi prendre en compte la dimension magique-religieuse (Schmitz, 2006: 109) et s'intéresser aussi aux pratiques de sécurisation symbolique qui accompagnent le voyage ou déterminent le retour. Cette dimension, en nommant la responsabilité et la cause de l'échec, renvoie à plusieurs issues comme la qualité morale de la personne, la relation avec la volonté divine, l'univers magique, la pression sociale (Rousseau et al. , 2001).

La littérature révisée nous laisse assumer l'hypothèse que le retour implique pour le migrant un moment de fragilisation symbolique où le migrant même est objet d'un processus de mise en altérité. : c'est une sorte de « crise de la présence » (De Martino, 1977), un moment de vulnérabilité où il y a en jeu justement un processus de re-inclusion. Cette inclusion est différenciée par rapport au genre et à la classe d'âge et j'ai considérée qu'elle pouvait aussi ouvrir un nouveau point de regard sur les structures d'appartenance et de

famille Mbacké Mbacké même à la confrérie toute entière. Presque tous les aides-familiaux et les apprentis s'appelaient invariablement moodu dans le bassin arachidier des années 50 et 60». (Ndiaye, 1998 : 23). Au Sénégal on repère plusieurs reconstructions de l'origine de cet appellatif ; une doxa assez répandue propose que *moodu-moodu* remonte aux années 1970 et au fait que les sénégalais immigrés en France disaient tous de s'appeler Modou.

citoyenneté qui sont maintenant à l'oeuvre dans la société sénégalaise.

On n'a pas voulu explicitement travailler sur la notion de jeunesse, qui a été par plusieurs chercheurs explorée en rapport avec l'accès à l'expérience migratoire en Europe (Collignon et Diouf, 2001 ; Gaibazzi, 2010) : parmi les interlocuteurs de cette recherche, on a inclus hommes et femmes d'âge différente, dont l'expérience en Italie a eu durées différentes, et qui sont rentrés en différents moments. Or la variable de l'âge, mais aussi du genre, marque des différences, des hiérarchies et des stratifications sociales sur le terrain, aussi en termes de pratiques à déployer et de la légitimité morale qui est reconnue à ces pratiques. En déplaçant le regard sur la migration et en le posant sur le Sénégal (Bellagamba, 2012) on voulait aussi rendre compte des modifications dans ce qu'une certaine littérature anthropologique africaniste nomme « rapport de dépendance personnelle » (Balandier, 1969 ; Viti, 2003 ; Solinas, 2007 ; Boni, 2003) et processus d'individualisation (Marie, 1997). La notion de dépendance personnelle s'imbrique aussi avec celle de citoyenneté économique (Solinas, 2007); à travers la migration de retour on a ainsi pensé de s'ouvrir une piste pour saisir comment l'endettement économique et, plus en général la manque de ressources économiques adéquates à la subsistance autonome, emmène aujourd'hui au Sénégal à des conditions d'assujettissement (Cutolo, 2013).

LES TERRAINS DE LA RECHERCHE

Le corpus principal consiste en matériaux biographiques recueillis en relation à 35 situations (Gluckman, Mitchell, Kapferer) de retour. Ces retours sont ceux de 28 hommes et 7 femmes, dont 19 personnes rentrés à Dagoudane Pikine (14 hommes et 5 femmes), 10 personnes à Touba (8 hommes et 2 femmes), 4 à Fass-Dakar et 2 à Saint-Louis.

Pour les synthétiser on a associé chaque retour à une motivation principale; cette association a été faite sur la base des explications données dans l'interaction ethnographique par chaque personne concernée.

| | REGION de DAKAR | REGION de DAKAR | TOUBA | TOUBA | Totale |
|--|-----------------|-----------------|--------|--------|--------|
| | Hommes | Femmes | Hommes | Femmes | |
| Contraintes économiques, manque d'emploi | 3 | 1 | 1 | | 5 |
| Problèmes avec la justice italienne | 2 | | | | 2 |
| Fatigue d'être sans-papiers | 2 | | | | 2 |
| Décision du retour | | 1 | 1 | 1 | 3 |

| | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| prise par le/la partenaire | | | | | |
| Contraintes au sein de la famille élargie | | 1 | 1 | 1 | 3 |
| Problèmes de santé | 1 | | | | 1 |
| Maraboutage | 1 | | 1 | | 2 |
| Expulsions | 6 | | 1 | | 7 |
| Envie de rentrer | 3 | 2 | 3 | | 8 |

Pour les personnes rentrées à Dagoudane Pikine et à Touba on a accompagné l'analyse du matériel biographique avec une ethnographie dans les quartiers où ces gents sont rentrés vivre, tout en interagissant avec leurs parents, voisins et camarades. Ce travail sur l'arène sociale nous a aussi emmené à localiser chaque maison des personnes qui sont rentrés sur des cartes des quartiers, en le mettant en relation avec les autres parcours de (non) migration présentes dans les autres ménages. On a en outre reconstruit le schéma de parentés des interlocuteurs privilégiés en le mettant en relation avec les expériences de migrations des autres parents.

Pour saisir le champ de l'accès à la mobilité entre Italie et Senegal on a réalisé aussi des interviews semi-directives avec les acteurs qu'y participent comme syndicalistes, courtiers de projets de retour, responsables associatifs, gérantes de tontines, etc.

Dagoudane Pikine

Le terrain à Pikine s'est déroulé dans deux quartiers contigus pendant le mois de janvier, février, mai 2012, décembre 2012. Pikine est une banlieue de la région de Dakar de 350.000 habitants ; elle a été créée à partir de 1950 par le gouvernement colonial pour re-installer les déguerpis du centre-ville de la capitale (Thoré, 1964; Vernier, 1973 et 1977) et par la suite elle est grandie par des vagues d'immigration qui continuent jusqu'à maintenant. Pikine est représentée dans l'espace publique sénégalaise comme une banlieue insalubre, où les gents «habitent trop pressés », et dangereuse puisque on y repère les voyous et les démunis. Elle a été objet de plusieurs projets de recherche financé par l'ORTSOM, notamment centrés sur la santé, qui ont donné les ethnographies de référence principales sur cet lieu (Fassin, 1992 ; Werner, 1993 ; Salem, 1998).

Les quartiers où s'est localisé l'enquête se trouvent dans la partie la plus ancienne, dans la zone dite « régulière » ; les lieux principalement fréquentés, au de-là des maisons, ont été les boutiques des *koins*, un marché, les ruelles en tant qu'occupées temporairement pour des occasions de socialisation (tontines, cérémonies religieuses, baptêmes) et des bars où on

vend de l'alcool. Le territoire urbain est assez diversifié, les maisons diffèrent par rapport à la dimension de la parcelle (qui soit entier ou demi), au numéro des étages, aux finitions: les caractéristiques architectoniques de la maison cristallisent les parcours d'accumulation de chaque ménage en indiquant la décennie où s'est vérifié l'acquisition du capital. Donc les maisons indiquent s'il s'agit d'émigrations inter-régionales (en Côte d'Ivoire notamment), en France ou bien en Italie et en Espagne.

Touba

Le terrain à Touba s'est déroulé pendant le mois de décembre 2011, mars et avril 2012, janvier et février 2013, dans deux quartiers différents: le quartier de Touba Mosquée, le plus ancien de la ville (là où se trouve le sanctuaire et le principal marché), et le quartier de Madyana, qui remonte à une urbanisation plus récente, notamment dans les années 1990. Touba se trouve dans la région de Diourbel, à l'intérieur du pays et est une ville à très grande expansion démographique et urbanistique à raison de la centralité symbolique, économique et organisationnelle qu'elle a au sein de la confrérie soufi mouride (Guèye, 2002; Ross, 1995). Alors qu'elle ne pas dotée de fonctions productives, le statu d'extra-territorialité dont elle a joui par rapport à l'état français pendant des décennies, et notamment le particulier régime douanier, ont permis à Touba de devenir un très grande pôle marchande pour toute l'Afrique de l'Ouest. En outre Touba est objet d'un pèlerinage annuel, le *Grand Magal*, que chaque année accueille chaque mouride qui peut se payer le déplacement en constituant pour Touba le moment de l'année avec les plus intenses échanges commerciaux (Gueye et Bava, 2001). Puisque chaque habitant de Touba a le devoir d'accueillir chaque pèlerin en donnant logement et ravitaillement, le Magal se configure comme une occasion pour performer la réussite sociale du ménage, et notamment de son *borom keur* (le propriétaire de la maison). La richesse des repas offerts, et donc la quantité et la qualité d'animaux sacrifiés pour la cérémonie, montre en fait la qualité morale de l'homme chef de la maison, en montrant sa capacité d'accumulation.

Touba en outre se caractérise par une féminisation des ménages. En les années 1970 les facteurs qui expliquaient la forte mobilité des hommes et leur absentéisme prolongé était la mobilité saisonnière entre Touba et les champs cultivés des alentours; maintenant elle s'explique avec la migration envers l'Europe. Dans la partie récente de Madyana, qui est le fruit d'un accès à la propriété foncière justement gagnée par les revenus « européennes », dans la rue où j'habitai il y a une prédominance des femmes à l'hauteur de 70%.

Quelques remarques préalables sur les différences entre Pikine et Touba comme contexte de retour

Des quartiers du département de Pikine et de Mbacké ont été objets d'une enquête par deux démographes, en 1997/8, qui nous disent qu'à la fin du XX siècle, en considérant les ménages, Touba était composé par 17,4% ménages de migrants de retour, 31,0% de

migrants, 51,6% de non-migrants.

Touba et Dagoudane Pikine diffèrent en relation aux conditions de vie qu'on peut y repérer, aux possibilités et aux types de carrières, dans le domaine du travail salarié, du commerce (dans une boutique ou à la sauvette), du secteur agricole ou d'élevage, aux types de ressources sociales, culturelles et symboliques que y peuvent être mobilisés par ceux/celles qui reviennent y vivre. Comme m'a synthétisé Assane en parlant de la dureté qui est maintenant vivre en Italie: «il y a les gents de banlieues, et le gents de la campagne. A Touba il y a plein de monde qui est rentré. A Touba tu peux aller travailler les champs, faire de l'élevage, les moutons. En banlieue, tu peux rien faire, c'est mieux que tu reste en Europe » (Pikine, 7.3.2012). Dans les deux contextes on a des spécificités propres en matière d'épargne: à Touba, on peut s'engager dans la production domestique de la nourriture. Dans les deux contextes en outre les femmes peuvent s'engager dans des activités de petit commerce des aliments faites à la maison avec lesquelles elles arrivent à tirer quelques centaines de CFA chaque jour. Le cout de la vie toubienne est moins chère de celle pikinoise, à partir du fait qu'à Touba on ne doit pas payer des factures de l'eau. Se loger à Touba est aussi plus facile, puisque on peut profiter des emprunts des maisons ou des prix de location assez bas (100.000 CFA pour une maison pour un an, alors que à Pikine la location d'une chambre est d'environ 40.000 CFA mensuel).

Touba est considérée par les mourides le lieu le plus rassurant au monde au niveau symbolique, le fait d'y habiter étant censé permettre un accès direct au paradis; or, pour ce que j'ai remarqué, Touba ne se configure pas comme la destination préférée par les migrants de retour au Sénégal. Dans le processus de choix du lieu de résidence et de réinstallation est en jeu le fait que le ménage d'origine se configure comme ressource d'émergence fondamentale, en plus qu'on peut y profiter du statut d'ainé. Donc presque tous et toutes celles et ceux qui sont rentrés vivre au Sénégal en quittant l'Italie sont allés vivre dans la maison d'où ils étaient partis. La seule mobilité résidentielle et significative dans le moment du retour se joue, dans le cas de Pikine, à l'intérieur de la région de Dakar, à raison soit d'un investissement immobilier soit d'une manque des revenus au niveau de la famille étendue. Touba ne semble pas perçue par les pikinois le lieu de résidence à éliger une fois atteint, grâce à la migration, l'aisance économique. C'est la trajectoire individuelle qui s'est plasmifiée avant et pendant l'émigration à définir le lieu de rentré, puisque les différences entre milieu urbain et rural, à quelles les différences entre Touba et Pikine renvoient, définissent la soutenabilité et le degré d'aise du contexte du retour pour chacun-e. C'est le commerce qui parfois trouble cette nette distinction, mais seulement dans le cas de ceux qui avant de partir n'étaient pas installés à Pikine ; pour les gens de provenance rurale ça semble en fait plus convenable et facile démarrer une boutique à Touba, mais ceux qui, en ayant grandi à Pikine, y ont les liens sociaux significatifs, c'est là qui vont installer leurs

activité entrepreneuriale ou marchande. Les ménages récemment installés à Touba, dont la partie de Madyana est claire exemple, même si sont ont acquis les concessions grâce aux capitaux gagnés avec la migration en Europe/ Etats-Unis, ne provenaient pas de la région de Dakar.

Padova et le Vénétie

Padoue est une ville qui se trouve dans la région de Vénétie ; celle-ci, et plus en général tout le nord-est italien, sont représentés dans l'espace public italien comme une région hautement laborieuse, moteur productif du pays. Le Vénétie, déjà territoire d'émigration après la deuxième guerre mondiale, en climat de guerre froide, bassin de votes du parti au gouvernement (la Démocratie Chrétienne), avait gagné l'inclusion parmi les régions « sous-développées » et donc avait pu bénéficier d'exemptions fiscales et financements à fonds perdu (Gambino, 2003: 21-23) à travers lequel on a démarré un plan industriel centré sur la petite et moyenne entreprise visant à embaucher, au début, les gens de provenance agricole. Les conséquences pour la région ont été une progressive urbanisation du milieu rural, la construction d'infrastructures capillaires et d'un réseau routière pour le transport de la marchandise. La production industrielle a cherché dès le début de se relier aux marchés extérieurs et les usines sont des petites fabriques avec moins de 16 employés, caractérisées par une exemption de la négociation syndicale nationale. Ce boom économique entraîne une décroissance de main-d'œuvre autochtone puisque les nouvelles générations cherchent à réaliser d'autres carrières professionnelles en dehors des usines: le Vénétie devient région de destination d'immigration, notamment des sénégalais qui étaient dans d'autres région et qui préfèrent maintenant acquérir la stabilité d'un salaire. En 1998, dans la région des Vénétie, les sénégalais étaient au 7^{ème} place en termes de présence des ressortissants hors Union-Européenne, en 2002 ils baissent en 8^{ème} position, tout en ayant un taux d'irrégularité qui est assez faible par rapport aux autres citoyens.

Il faut distinguer, au niveau analytique et donc d'une manière un peu tranchant, parmi les sénégalais qui habitent dans la ville de Padoue et ceux qui habitent dans les communes limitrophes de la province au nord de Padoue puisque cela renvoi à deux façon différentes de s'être installé en Italie. Dans le contexte provinciale⁵ on retrouve des formes d'habitat caractérisé par des ménages mono-nucleaires qui ont profité du regroupement familial, aussi des enfants; très souvent les hommes, chefs de ces ménages, ont la carte de séjour illimité, d'ailleurs nécessaire pour accéder aux emprunts par les banques à travers lesquels

⁵ Pendant le mois de juin et juillet 2013, suite à la participation à une recherche PRIN du Département FISPPA de l'Université de Padoue, j'ai enrichi les données de cette thèse par celles tirées par la fréquentation de trois ménages composée par des familles mono-nucleaires habitant dans le quartier plus au nord de la ville de Padoue où la recherche PRIN avait été focalisée. Cela constitue une sorte d'entre-deux où se mêlent le milieu social précédemment décrit et celui qui a par contre principalement nourrie mon ethnographie en Italie.

arriver en suite à gagner la « propriété » immobilière.

Le terrain principal à Padoue c'est déroulé à partir d'un espace urbain, situé en centre ville, où stationnent des hommes sénégalais qui font, sans en avoir le permis, de la vente à la sauvette de bourses, lunettes de soleil et d'autres bijoux qu'ils achètent chez des grands magasins chinois à la périphérie de la ville ou, s'il s'agit de fausse marchandise, par des intermédiaires qui font la navette avec la région Campanie. La majorité de ces hommes n'habitent pas à Padoue mais louent des appartements à plusieurs dans les communes limitrophes au sud de la ville et d'autres font la navette en train en provenant d'autres provinces de Vénétie.

Il y a un turnover parmi les hommes qui travaillent dans cet endroit : ils se déplacent soit entre la région soit au niveau nationale. La plupart d'entre eux en outre n'utilisent pas cet endroit comme la seule source de revenus, mais ils diversifient les lieux de vente en se déplaçant surtout en été quand ils vont vendre sur les plages et dans les localités balnéaires de la province de Venise. La fréquentation de cet endroit en outre à partir de l'été 2013 a remarquablement faibli à cause de l'augmentation des contrôles de la part de la police locale.

LA FRAGILISATION DE LA PERMANENCE EN ITALIE: ENTRE RESTER ET PARTIR.

Le fait de rentrer ou pas au Sénégal s'enracine sur divers dimensions qui contribuent à déterminer le degré de sûreté du migrant sur le sol italien et sa perception de cette sûreté. Ces dimensions renvoient à des outils spécifiques qu'on peut mobiliser, soit pour éviter la rentrée, soit pour participer activement au propre retour: les lois, la situation laborieuse, les réseaux sociaux qui peuvent garantir de l'aide matériel concrète, les outils de sécurisation magique qui sont censés pouvoir aider et assurer l'agir individuel. Ces outils qui sont explorés avec beaucoup plus d'ampleur dans le sixième chapitre de la thèse, dans les dernières années ont été resignifiés et parmi ceux-ci certains ont perdu leur pouvoir. Le poids joué par les capitaux solidaires peut se transformer, voire évanouir, suite aux changements dans le degré d'appartenance substantive du migrant au contexte italien (aussi par rapport à sa citoyenneté économique), et repose sur une évaluation morale de la personne concernée : les liens sociaux dits « traditionnels » peuvent ou pas résister à ces mises en question.

De l'illégalisation et de la marchandisation de la loi.

La normative en matière d'immigration constitue une des déterminants et entraves majeures à la mobilité humaine contemporaine: la loi est une des façons par laquelle on institutionnalise les critères d'appartenance à une société, notamment dans le cadre de l'état-nation. Avec Moore (1994) on sait que la notion de loi cache un processus social en se présentant comme un in-questionnable, alors que les lois sont la cristallisation d'un certain

rapport social à un moment donné: le langage du juridique, comme celui de la parenté, participe à la production de la personne (Fortes, 1958).

La *sanatoria*⁶ est le dispositif principal par lequel les hommes sénégalais ont pu accéder au permis de séjour et régulariser leur présence sur le sol italien. Or si avant la loi Turco-Napolitano, en 1998, donc avec le décret Dini et Martelli la régularisation impliquait la simple reconnaissance par l'état du contracte de travail, à partir de la loi Bossi-Fini en 2002 on observe une progressive enchérisation des couts de la régularisation. On assiste au fil des années à une progressive monétarisation de l'accès à la mobilité et à la sédentarisation en Italie dans le cadre de la légalité, tout en incrémentant aussi les dépenses liées à l'illégalité.

La monétarisation de la mobilité se joue au Sénégal et en Italie en renforçant les stratifications déjà à l'oeuvre parmi la population sénégalaise même. Soit en Italie qu'au Sénégal on s'adresse à des figures de courtiers qui vendent visas (à partir de 3000 euros) et contrats de travail (environ 2000 euros à chaque renouvellement du permis de séjour). Au Sénégal la carrière de ceux *passeurs-courtiers de permis* se construit par une valorisation des connaissances au sein de l'administration sénégalaise, en Italie par le rôle qu'ils ont comme experts de la migration, notamment avocats, syndicalistes, et d'autres « anciens » migrants. Dans les deux contextes ces figures profitent de l'accumulation de clients, qui font à leur tour d'intermédiaire avec les nouveaux candidats. Ces courtiers sont perçus au Sénégal et en Italie comme des acteurs légitimes du champ d'accès à la mobilité en Europe, bien qu'on sache que parfois, surtout au Sénégal ils donnent des arnaques. Mais cela est un risque que chacun est prêt à courir; que la prestation ait une bonne fine dépend du lien social qui relie le passeur-courtier avec son client: si la relation est étroite le courtier est forcé à donner le visas, alors que d'autres candidats peuvent être sacrifiés. Pour le contexte italien exercer ce type de contrôle sur le courtier est moins évident pour le migrant.

C'est aussi pour cette raison que dans les dernières années parmi les ressortissants sénégalais en Italie on repère d'autres pratiques de sécurisation du permis de séjour par lesquelles on cherche à détourner la loi qui requiert toujours, pour se régulariser, un valide contrat de travail. Ceux qui ont la carte de séjour à temps indéterminé (ou la citoyenneté italienne) et un salaire cherchent d'embaucher leurs parents ou amis à travers les contrats et les régularisations spécifiques réservées aux travailleurs domestiques. La féminisation de cette activité pour les sénégalais est en fait considérablement plus bas de la moyenne

⁶ La *sanatoria* est la procédure d'exception, devenue structurelle, qui permet de régler les situations d'irrégularité administrative des migrants en les régularisant comme travailleurs. donc en les faisant sortir du noir. Jusqu'à maintenant on a eu en Italie douze sanatoria, qui ont régularisé plus d'1 million 800 personnes. Selon une certaine branche de la philosophie politique qu'on peut reconduire à Benjamin et qui a été par la suite développée par Agamben, la *sanatoria*, et plus en général la gouvernance de l'immigration en Italie, participeraient au progressif glissement vers un régime d'exception en tant que paradigme de gouvernement.

nationale : en 2008 la régularisation par ce type de contracte à été reconnue pour le 38,4% aux femmes sénégalaises, alors que la moyenne nationale pour les femmes est 86,8% (INPS, 2011: 131).

Le champ de la régularisation c'est précisément où s'imbriquent le champ du droit et celui économique ; on y repère des acteurs différents, qui sont stratifiés et hiérarchisés par rapport à leurs statuts administratifs. Celui qui se trouve déjà comme hors-lois peut refuser d'y entrer tout en préférant rester clandestin (Stoller, 2002), ou bien il peut choisir plus activement quand il lui convient payer la régularisation par l'illégalité. Alors que ceux qui, par rapport au statut légal, seraient dans une position privilégiés puisque ont déjà un permis de séjour temporaire, à cause de la peur de tomber dans l'illégalité, sont les plus contraints au paiement de la régularisation. Il y a une hiérarchie et une évaluation morale de l'argent à payer, argent qui est perçu comme un coût parfois nécessaire mais qui, de la part de ceux qui peuvent être libellés dans la catégorie de « plus intégrés », est considéré un coût intolérable. Cela n'emmène pas nécessairement à l'abandon du permis de séjour et à la rentrée, mais il devient un des facteurs qui emmènent à la décision d'abandonner l'entreprise migratoire. Les hommes qui sont rentrés au Sénégal et ont reconstruit leur narration du retour sur le registre de la fatigue, du manque d'emploi, du chômage, de la clôture de l'usine, sont de facto révélateurs du poids qui joue l'intolérabilité (Thompson, Scott, Simenant) de ce prix à payer. Ils ont choisi de ne pas avoir recours à cette tactique, qui est quand même connue par tout le monde, en considérant que n'était plus le cas de continuer à gaspiller de l'argent pour se garantir l'accès à un territoire qui n'avait plus rien à offrir.

Les nombreuses recherches sur les migrations en Europe dans les dernières décennies ont bien montré la relation constitutive et réciproque entre illégalité et légalité : l'illégalité ça serait l'espace normatif qui est produite par celui de la légalité. Un espace dont tout le monde est à connaissance, mais qui en n'étant pas autorisé, doit rester caché, justement pour ne pas troubler la performativité et l'efficacité de l'effet de vérité de la loi, tout en restant composant des paysages sociaux des sociétés contemporaines (Coutin, 2005: 196). Certains chercheurs ont surtout travaillé sur la condition d'illégalité qui accompagne la migration contemporaine en la considérant comme le produit spécifique de la gouvernance néolibérale qui, à travers cette stratégie, cherche à se garder une réserve de travailleurs-euses à disposition sans aucune défense. Comme si il y aurait une condition d'esclavage qui efface chaque économie morale du/de la migrant-e même. Or on considère que le fait que ces migrants choisissent si et quand vaut le coût de payer est justement le signe qu'ils produisent des tactiques au cœur de la sujétion, tout en cherchant de profiter de la contiguïté structurelle entre légalité et illégalité (Coombe, 1995).

Etre illégale est une phase structurelle que presque tous les sénégalais ont connu. La

condition d'illégalisé s'explicite sur plusieurs dimensions, en concernant soit l'accès à la mobilité, soit l'accès à l'emploi, soit les deux ensembles. Il y a aussi de pratiques de sécurisation de la permanence en Italie qui, tout en restant dans le cadre de l'illégalité, ne renvoient pas à une marchandisation, mais relèvent d'une connaissance de la dimension « arbitraire » de la loi quand elle est appliquée par les forces de l'ordre, tout en se basant sur des liens solidaires parmi les sénégalais. C'est une intimité culturelle avec les couches d'irrégularité qui structurent la société italienne qui est en jeu. Le fait en outre de savoir par l'expérience que les « noirs » sont perçus comme indistinguables par la police ça leur permet de s'entre-emprunter les papiers pour aller chercher du travail ailleurs en Europe, ou pour se faire emboucher à la place d'un autre.

La retraite, quoi en faire

La loi 335 du 1995 permettait aux migrants qui étaient intentionnées à rentrer définitivement dans leurs pays d'obtenir la liquidation des cotisations qu'ils avaient versées obligatoirement, en tant qu'embouché, auprès de la caisse de l'INPS. Il fallait démontrer l'effective cessation du rapport de travail et une fois rentrés rendre à l'ambassade italienne la documentation prouvant le retour dans le pays d'origine du désormais « ex-travailleur ». La loi Bossi-Fini a effacé cette possibilité : entre 1995 et 2002 les sénégalais qu'ont cherché de profiter de cette loi ont été 1.567: le 18% du total.

Or une querelle est née par rapport à l'argent reçu, un procès judiciaire a été monté puisque une partie de ceux qui sont rentrés de cette façon considèrent d'avoir reçu moins d'argent que celui dont ils avaient droit. Comme me dit un homme qui en 2000 est rentré à Touba en profitant de cette loi:

« Il nous ont arnaqués. Il y avait D'Alema, les communistes, tu vois.. ils ont été malins. Maintenant on est en train de porter plainte à l'Etat Italien. Il y a des avocats sénégalais et italiens qui suivent ça.. Oui bien sûr qu'on les paye. Ils auraient dû nous donner le 50% ⁷ ». Puis il ajoute « j'étais quand même un étranger, et je le serai resté pour toujours et alors pourquoi rester ? Puis les italiens, il arrive qu'ils te disent de gros mots et toi, comment tu réponds ? Si tu réponds ils te cassent les jambes » (Touba, 14 avril 2012, *traduit de l'italien*).

Le responsable sénégalais du syndicat italien de la CGIL à Dakar me propose une analyse de pourquoi cet affaire a été monté par ces concitoyens:

« le problème c'est qu'ils sont analphabètes. Ils n'ont pas réfléchi. Qu'est ce que je vais faire avec cet argent? Qu'est ce que je ferais dans 10 ans, que je ne peux plus rentrer en Italie ? (...) je l'ai même dit à la ministre : ça c'est ne pas l'argent des immigrés. Ça c'est l'argent de ceux qui ont été en Italie. Et si on ne va pas les aider au niveau productif, comment vont-ils faire ? Dans 10 ans vous serez dans la condition où il y a des gens qui va frapper votre porte puisque n'a plus un sou pour manger » (Dakar, 4 mai 2012).

Dans la question de la retraite on ne repère pas l'issue de l'ainesse, notamment de l'ainesse sociale. La retraite plus que comme un droit est perçue comme une capital qui permettrait de démarrer et encourager des processus économique emmenant par la suite l'obtention du

⁷ Or, selon la circulaire interne de l'Inps du 1996 les aliquotes étaient : « dès le 1 octobre 1995 27,57%, dès le 1 janvier 1996 le 32,70% » (Circulaire n. 224 – INPS, 19 novembre 1996).

rang d'ainé social, mais ça ne marque pas l'acquisition de ce statut. Le paradigme du retour définitif à l'âge de la retraite n'est pas significatif pour les hommes et les femmes qu'on a rencontré sur le terrain. La cotisation de la retraite est perçue comme un des autres paiements imposés pour garder une permanence active sur le sol italien; il s'agit d'argent différé, à voir perdu, même perçu comme volé par l'état italien. Cette question resurgit tout récemment aussi à cause d'une nouvelle loi qui concerne les vendeurs ambulants; depuis 2009 en fait une nouvelle loi impose en ligne générale aux travailleurs ambulants et aux propriétaires de places dans les marchés de payer les cotisations d'assurance et de retraite et d'en fournir chaque année les attestations de payement.

Les situations laborieuses

La république italienne, dans sa carte constitutionnelle, se déclare une république «fondée sur le travail» et la citoyenneté italienne ne se caractérise pas par le jus soli mais plutôt par le jus sanguinis; la loi Bossi-Fini semble tirer jusqu'à bout les conséquences de cet encadrement, en montrant les conséquences sociales d'exclusion dues au fait que l'identité laborieuse est la condition d'appartenance pour ceux/celles qui ne sont pas italiens-nes « de souche ». La situation laborieuse peut s'imbriquer sur le statut de naissance en déterminant le degré de citoyenneté substantielle en plusieurs façons; au Sénégal cela relève du phénomène dit, par la littérature, de la « castisation » (Diop, 1981 ; Tamari, 1988).

Ce que a été nommé caste, pour le contexte socio-culturel sénégalais, et notamment en milieu *wolof* et *toucouleur*, renvoi à des regroupements identitaires, hiérarchisés, caractérisés par l'endogamie et par l'hérédité, qui s'enracinent sur l'activité professionnelle: il s'agit d'une héritarisation de la division sociale du travail⁸. Le discours sur l'égalité et la non pertinence de ce type de différenciation de caste est énoncée par les ressortissants en Italie soit au niveau collectif qu'individuel; ces discours revendiquent l'égalité parmi les sénégalais à partir de l'orthodoxie islamique, pour laquelle tous les hommes seraient égaux devant Allah. Cet aspect est encore plus renforcé dans l'orthodoxie mouride pour laquelle le message de Cheik Amadou Bamba visait justement le gommage de toute différence de caste qui caractérisait à son époque le milieu social Wolof, en faisant de cette égalité un pivot de son prosélytisme. Pendant les années 1970, suite au processus d'urbanisation massive et à l'introduction des produits faits à l'usine, cette division sociale du travail commence

⁸ « Le développement de castes, s'est opéré dans une société agricole d'économie de subsistance dont le caractère d'autosubsistance même était fortement marqué (...) l'artisanat restait associé étroitement à l'agriculture ; les artisans, principalement les forgerons, travaillaient pour les paysans sans abandonner leurs activités agricoles (...) la division du travail ne se faisait nettement, que dans le sens de l'interdiction de l'artisanat aux simples paysans (*géer*), les artisans (*nyeenyo*) continuant à se livrer aux cultures » (Diop, 1981 : 74-6). Parmi les familles de *géer* et de *nyeenyo* ils y avaient des rapports de clientèle et de dépendance socio-économique; relations de réciprocité caractérisées par « l'échange inégal, économiquement profitable aux castes inférieures mais socialement en faveur des castes supérieures ».

véritablement à se troubler.

Une partie de la littérature remarque que le système de caste n'est plus actuel dans la ségrégation professionnelle mais qu'il garde encore un pouvoir structurant dans les règles matrimoniales en prescrivant l'endogamie; sur le terrain on a par contre relevé que ce système est encore actif, non pas seulement dans le régime matrimonial, mais aussi dans le domaine du travail. D'un coté parce-que la migration se configure explicitement comme une *exit strategy* pour les « castés », et de l'autre parce-que dans la migration on cherche à profiter de cette héréditarité de la profession propre au système dit de castes, en valorisant l'apprentissage reçu. Les investissements des migrants « castés » qui visent activement le retour achètent en Italie les machineries spécifiques pour implémenter leurs ateliers au Sénégal.

La vente à la sauvette

Le commerce de rue, nommé *bana-bana* au Sénégal et d'une façon racialisante *vu cumpra* en Italie (Riccio, 2008; Gallini, 1991), est un enjeu central. Au Sénégal cette vente se configure comme une activité de petit commerce qui se localise au marge des activités commerciales dites « formelles » (Heath, 1990; Diop, 2010), et qui est exercée temporairement par les personnes minorisées au sein de la société sénégalaise: les jeunes, les femmes, les migrants ruraux-urbains (Diouf, 1981). En Italie ce commerce assume plusieurs significations: les représentations de ce qui est ce travail ambulante changent au fil des années comme la valorisation sociale de ceux qui l'exercent. C'est l'activité que chacun accomplit durant les premiers mois en Italie en étant un *daxar*⁹; par la suite elle devient soit une double activité qui accompagne le travail salariat, soit une opposition active à celui-ci tout en revendiquant la non subordination au donner d'emploi et à l'insalubrité du travail en usine. Il y a un fait une opposition entre travail et vente ambulante, en tant qu'activité de subsistance n'est pas perçu comme un métier mais une activité provisoire et temporaire; en tant qu'activité d'entreprise non-subordonnée « un commerce qui va bien c'est mieux d'un boulot » (Pikine 6.3.2012). Fin années 1990 début années 2000 une quantité remarquable des sénégalais ont choisi d'exercer le commerce ambulante justement parce qu'ils considéraient que ça pouvait leur laisser libre d'exercer l'art de la débrouille (parfois aussi des escroqueries). A partir de la seconde moitié des années 2000 par contre, l'issue de la vente à la sauvette commence à être construite dans les médias italiens et dans l'opinion publique comme un problème

⁹ *Daaxar*, mot wolof pour dire tamarin, renvoi à un jeu de mot; le tamarin est en fait perçu comme un élément qui s'accompagne à tout: on l'utilise avec le sel, le sucre, le piment en toute sorte de plats et boissons. Or le sénégalais qui vient d'arriver et qui n'a pas de papiers, est considéré un *daaxar*, parce-que il est censé pouvoir aller partout, en n'ayant pas des liens véritablement structurés dans la société italienne, et en ne comprenant pas la langue. N'arrivant même pas à saisir qu'es-que les italiens sont en train de lui dire; il n'est pas orienté par la rage due aux insultes qu'il peut subir, et non plus par l'astuce de savoir de quoi il a vraiment besoin: dans ce cas la vente constitue un vrai apprentissage.

d'ordre public, et on démarre une série des normes au niveau locale visant arrêter ce genre de commerce qui est exercé par les « sénégalais ».

La différenciation principale entre ceux qui se sont régularisés dans le commerce ambulancier, et ceux qui l'exercent d'une manière irrégulière, sans permis de vente, commence alors à devenir un vrai enjeu. Ceux qui sont dans le cadre de la légalité aujourd'hui considèrent que la vente ambulante n'est plus rentable; ceux qui restent dans l'illégalité en 2012 et 2013 sont à nouveau objets de poursuites par le force de l'ordre dans plusieurs villes italiennes, parfois en arrivant à des cas de violence meurtrière¹⁰.

Pour ce qui concerne Padoue, en 2013 la place au coeur de l'ethnographie a été objet d'une mobilisation politique de la part des militants du parti de la Ligue Nord qui ciblait ceux qu'ils définissaient les "abusifs". "Dans une période de grave crise économique, avec des boutiques qui ferment et familles avec toujours moins capacité d'achat, il faut intervenir pour soutenir les commerçants honnêtes" (7 juin 2013). Des initiatives publiques ont été organisées par la mairie et la garde de finances pour souligner l'irrégularité et l'insalubrité de la marchandise vendue, notamment sacs et lunettes de soleils de contrefaçon. Or la clientèle choisit activement d'acheter ces produits qui savent ne pas être originaux, dans le cadre d'une attribution de valeur à la consommation de ces biens "de luxe" contrefaçonnés en bricolant "an innovative way by consuming surrogates for the institutionalized means while pursuing the same cultural goals of social recognition or specific self-identities" (Wehinger, 2013 :278). À Padoue en outre la question se pose aussi comme politique dans le sens que ce n'est pas seulement le fait de garder les votes de la *lobby* des commerçants, mais il y a aussi le fait que la jouissance de l'espace public de la part des citoyens "de souche" est perçue comme entravée à cause de la présence d'hommes africains. Comme me dit Mamadou qu'en juillet a reçu une amende de 5000 euro:

"eh, qu'est-ce-que je dois faire? Moi je ne la paye pas. Je l'ai même dit au flic, je n'ai pas cet argent. Je ne serais pas là avec cet argent. Il m'a répondu: grand, je comprends, mais on nous a dit de le faire. Ce sont les nouveaux ordres. On ne peut plus vendre ici" (Padova, 10 juillet 2013, *traduit de l'italien*).

Le fait de recevoir des amendes pour la vente « illégale », amendes qui restent ne pas payées, entrave le renouvellement du permis de séjour, parfois en causant le direct rapatriement.

Les ressources « communautaires » : tontines, mutuelles, associations.

Le rôle qui jouent les tontines et les mutuelles en tant qu'outil de ré-production et moment

¹⁰ Le dernier, arrivé cet été à Ventimiglia, a emmené un homme sénégalais, qui cherchait de s'enfuir d'une rafle policière au marché où il vend illégalement, à se noyer dans un canal. http://genova.repubblica.it/cronaca/2013/07/20/news/in_mare_per_evitare_i_controlli_muore_ambulante_senegalese-63366781/

de socialité, notamment parmi femmes, a été amplement étudié pour ce qui concerne l'Afrique de l'ouest, mais aussi les contextes d'émigration (Kane, 2010; Blanchard, 2009). Au fil des années, et surtout dans les dernières années, dans la province de Padoue la pratique de la tontine entre femme s'est affaiblie, suite à la crise économique, donc à l'augmentation du chômage et à la baisse des revenus.

“Quand il y avait la première tontine, avec l'argent qu'on prenait, ces 1500 euros tu vois, moi j'achetais de l'or. Moi je ne mette pas l'argent en banque. Puisque après ils t'arnaquent (*au Sénégal*). (...) Tu vois si tu mets l'argent en banque, il y a toujours quelqu'un qui vient te demander quelque chose. Alors moi j'achetais l'or, je le gardais avec moi en Italie. Et quand j'avais besoin de quelque chose, que j'avais des frais ou j'avais besoin d'argent.. je prenais une bague et je la vendais, et ça concernait que moi. Et puis tu sais, l'or reste toujours l'or. Ça ne change pas. Maintenant, dans les derniers temps, j'ai arrêté de l'acheter, et les autres aussi. Maintenant on n'achète plus d'or” (Padoue, 3 juin 2013, traduit de l'italien).

Si l'or peut donc relever d'un parcours d'autonomisation de la femme, et de soustraction de la femme, migrante ou pas, aux obligations familiales, en temps de crise cela est récapitulé par le ménage.

Maintenant Aminata est la gérante d'une autre tontine, composé par 19 personnes, dont elle est d'ailleurs la seule femme. Chaque mois les cotisants donnent 30 euro, donc ça fait 570 euros chaque mois avec lequel elle achète 8 *bazzin* qui viennent de l'Autriche, où les tissus sont produits et sont moins chers. Les hommes qui participent vont lui dire quand c'est le moment de l'année où ils nécessitent les *bazzins*, normalement c'est le mois de novembre qui est le plus chargé, puisque c'est précédent au Magal. Avec ces *bazzins* les hommes rentrent au Sénégal, en les emmenant comme cadeau : ça leur permet, elle m'explique, d'épargner tout en sauvegardant les devoirs qu'ils doivent accomplir en termes des cadeaux à emmener quand ils rentrent.

A partir de 1990, grâce à la loi Martelli, le rapatriement du corps du/de la migrant-e décédé-e en Italie était payé par l'état italien, les frais de transports étaient subventionnés par une retenue de 10.000 lire du salaire. Dès l'année 2000 l'état italien ne prend plus en charge ce frais et donc, m'explique le président, c'est pour cette raison qu'on a créé l'association. Il y a une cotisation annuelle de 36 euros, l'association étant composé maintenant par 150 personnes. L'argent collecté chaque année va composer une caisse à la quelle on fait recours dans les cas des frais imprévus. L'argent de l'association paye le ticket d'avion dans le cas de décès d'un parent ou de l'épouse du migrant, et paye le rapatriement dans le cas où le migrant tombe malade et doit rester en congé.

Si quelqu'un des associés est dans le besoin il peut s'adresser à l'association et le conseil directif, composé par 5 personnes, va choisir comment et quoi faire ; normalement on donne de l'argent à ceux qui restent sans travail et sans allocation de chômage : on leur donne une petite somme pour s'acheter de la marchandise pour aller la vendre.

Ça reste quand même un réseau assez clos, où pour accéder aux ressources il faut démontrer d'être un bon « sénégalais », correcte, le questionnement moral de la personne est en jeu. Si

n'a pas d'importance la distinction entre mouride ou Tidijane, l'ethos musulman de rectitude et de étrangeté aux activités criminelles est fondamentale.

Les relations entre frères

À partir des années 1970, avec les changements au niveau législatif en domaine d'immigration en France, on registre la crise de l'institution de la *noria* (Sayad, 1999 ; Quiminal, 2002, Timera & Garnier, 2010): même si on relève des processus d'individualisation et de sédentarisation permanente en Europe, une forme de rotation basée sur la relation hiérarchique et de dépendance entra aîné et cadet (Tall & Tandian, 2011) reste. Il s'agit de la chaîne migratoire qui est encore opératoire pour les sénégalais en Italie. La persistance de ce système, notamment faire arriver en Italie des parents, principalement des frères cadets, même à travers de canaux illégaux, s'enracine sur la perception qu'en Italie grâce au système de la *sanatoria*, on peut toujours à un certain moment gagner la régularisation : au fil des années 1990, rentre dans le sens commun des migrants qu'en Italie l'important c'est d'arriver et que puis une façon de se régulariser on la trouve, donc la mobilité parmi frères et encouragée et même requise. Cela peut être aussi enregistré, comme on a fait dans la thèse, par la reconstruction de schémas des parentés au sein de la fratrie par rapport à l'émigration

Diop reporte ce proverbe qui est utilisé au Sénégal pour définir le type de rapport qui est requis entre frères qui partagent la même mère (*doomu ndeye*) (Diop, 1985 ; Lecarme, 2001): « les frères ou sœurs utérins sont comme les doigts d'une seule main », c'est à dire que « leur solidarité doit résister à toute épreuve » (Diop, 1985 :57). Il faut aussi respecter l'ainesse sociale en tant qu'institution ainsi que l'honneur de la famille utérine : celle ci ne devant pas devenir un espace de conflit.

Pourtant le fait de s'entre-aider ne se garde pas nécessairement au fil de toute l'expérience migratoire, parfois le pouvoir performatif de l'ainesse et de la matrilinearité n'emmène pas une continuité dans la relation réciproque de solidarité parmi frères : des conflits entre aîné et cadet peuvent démarrer. Si le cadet sort de la relation en s'individualisant, c'est l'ainé qui termine pour se trouver dans une position fragilisée, tout en ayant perdu le capital qu'il avait investi pour son frère cadet.

CATEGORISANT LA DIVERSITE DES RETOURS

Si on positionne la distinction entre retour volontaire et forcé dans un *continuum* on peut chercher d'éviter les réductions épistémologique: soit le fonctionnalisme du pouvoirpanisme que l'individualisme. On peut saisir les contraintes aux quelles le/a migrant-e est sujet-te, tout en évitant de le/a victimiser et annihiler; mais on n'arrive pas à comprendre les complexités dans les constructions de signifié qui sont en jeu dans le retour; on n'arrive en outre pas à saisir la significativité sociale de pratiques agies. On a donc choisi

de s'appuyer sur les narrations de retour qui sont surgies dans l'ethnographie : à la fois les « phénoménologies subjectives » construites *pour* la chercheuse, et les discours produits et mis en circulation au niveau du ménage et du quartier par les revenants mais aussi par les autres.

À partir de ces données on a donc créés quatre catégories : le retour de ceux qui ont programmés leur propre rentrée et/ou ont cherché de démarrer une activité entrepreneuriale ; le retour des hommes qui ont été rapatriés ; le retour qui est reconduit au maraboutage ; le retour de femmes. La première catégorie pourrait être considéré paradigmatique d'une condition de pleine autodétermination; la deuxième par contre pourrait être lu comme renvoyant à la contrainte absolue. Les autres deux catégories se configurent tout de suite comme plus ambiguës, puisque c'est apparemment plus difficile les positionner sur l'axe polarisé entre forcé et volontaire si on considère cet axe seulement du point de vue de la gouvernementalité européenne des migrations. Il s'agit donc alors de s'emparer dans l'approche théorique des économies morales (Fassin, 2009) produites en Europe sur la migration africaine (qui soient celles produites par les militants pour les droits de la mobilité ou celles des promoteurs du co-développement et de l'immigration par quotas) et s'ouvrir à celles émiques. Considérer donc l'agentivité en un sens plus ample (Mahmood, Ortner, Keane), non pas en termes d'*empowerement*.

Le retour entrepreneurial

Rentrer c'est perçu comme un issu requis et souhaité mais extrêmement difficile à concrétiser. Ceux qui ont réussi à activer des activités entrepreneuriales au Sénégal permettant de garder une aisance économique sont ceux qui sont rentrés avant la fin des années 2000. Dans ce cas dans leur vie sociale et économique ce n'est plus le fait « d'avoir fait l'Europe » à jouer, mais plutôt le fait qu'ils aient réussi à ouvrir une activité commerciale qui rencontre les exigences de la clientèle sénégalaise, tout en ayant construit un équilibre entre les pratiques de gestion de l'entreprise connues en Europe, avec les facilitations propres au contexte sénégalais (en premier lieu l'institution de l'apprentissage gratuit) et l'ethos paternaliste qui en découle (Werner, 1993).

Les projets d'encouragement au retour productif qui sont proposés par la région Vénétie et l'état italien n'arrivent pas à soutenir les migrants dans leur volonté de retour : en étant configurés comme une financiarisation du retour, pour recevoir le crédit il faut pouvoir donner des garanties qui sont trop élevées par rapport aux épargnes dont les migrants disposent. Cela n'empêche que des figures de courtiers de projets de retour aient prolifères au Sénégal, à ceux-ci les ressortissants de Touba se sont adressés vainement pour chercher de gagner quelque millier d'euros avec lesquels investir dans l'agriculture et l'élevage dans les terrains que ces hommes ont aux villages. Les programmes d'aide au retour relèvent d'un pensé d'état (Sayad, 1999) et nationalisant tout en ignorant l'anthropo-logique

communautaire (Marie, 2002) et les relations de dépendance à l'intérieur des familles élargies auxquelles les migrants doivent faire face.

Le devoir de redistribution est perçu en fait par les ressortissants comme un des obstacles majeurs au retour définitif au Sénégal ; c'est ce devoir même qu'au fil des années d'émigration a entravé l'accumulation de ressources de la part des ressortissants en créant des crédits avec ceux qui sont restés au pays qu'on n'arrive plus à encaisser. On a en outre enregistré plusieurs cas d'appropriation de la part de la famille d'ascendance de capitaux épargnés par les migrants mêmes.

Le retour des femmes

La situation de retour d'une femme sans mari de l'Italie est assez rare ; pour l'émigration en France on repère par contre des parcours de subjectivation féminine quasi-autonome, même si toujours imbriqués dans le devoir de redistribution et caractérisés par une acceptation sociale de l'autonomie féminine conditionnée à la redistribution (Antoine, 2004; Blanchard, 2011; Lecarme, 1992).

Dans la province de Padoue la femme a été principalement « regroupée », objet d'un choix masculin à laquelle chaque femme a adhéré avec des degrés différents d'enthousiasme et conscience de quoi le fait de partir en Italie allait impliquer. Au-delà du cas d'une seule femme qui a une activité commerciale transnationale (activée par des ressources initiales acquises au sein de l'ascendance et non pas avec le mariage), les autres femmes, qui soient en Italie depuis huit ans ou bien un, ne sont plus rentrées au Sénégal depuis leur départ. Si pour les hommes on peut dans certains cas penser en termes de transmigrants, c'est à dire d'un sujet qui dispose d'une manière profitable de mobilité et de sédentarité, pour les femmes cela est encore plus difficile puisque leur vie est une vie sédentarisée. Surtout quand on a des enfants, dans la gestion des ressources de la famille mono-nucléaire la mobilité des femmes se configure comme coûteuse et pas avantageuse. On repère des géographies engendrées du pouvoir (Mahler et Pessar, 2001; Salih, 2005) dans lesquelles les femmes arrivées en Italie en tant qu'épouses se configurent comme subordonnées.

Cela entraîne d'après leurs mots fatigue et douleur, puisque elles sont absentes des proches et bloquées en Italie. Mais le fait de supporter cette souffrance devient tolérable et consensuel à raison de leur adhésion au rôle social d'épouse et mère.

La presque totalité des femmes rentrées au Sénégal dans les quartiers de l'ethnographie sont rentrées suite à une décision prise par leur mari, qui un certain moment a considéré que la présence de l'épouse et des enfants en Italie fusse trop coûteuse. Il s'agit d'un choix tout masculin à laquelle les femmes au niveau discursif semblent adhérer avec consensualité, même si elles prononcent le désir de revenir en Italie une fois les conditions économiques iront le permettre. Les hommes relatent par contre des négociations sur le choix du retour définitif sauf dans le cas où la partenaire est italienne. Cela est une asymétrie entre les deux

genres reconnus au Sénégal à l'intérieur du champ matrimonial « migrante ».

L'incorporation du genre féminin par les femmes, et donc de leur rôles de mère et épouses, implique aussi savoir ce qui est requis par l'anthropo-logique où il se trouvent à agir, à partir du fait que, comme on a montré dans le cinquième chapitre de la thèse et qu'ici ne sera pas développé pour raison d'espace, la vie de leurs enfants est culturellement ontologisée dans la dépendance envers elles-mêmes. C'est à dire qu'à travers la notion culturelle de « travail de la mère » la réussite des fils dépende de leur docilité en tant qu'épouses envers leurs maris. Donc ces femmes savent la sanction sociale qui leur toucherait en cas de transgression. Cela ne vaut pas dire qu'on trouve pas des femmes qui confligent avec l'autorité féminine, mais que le fait de avoir des revenus à eux-mêmes en Italie ne suffit pas pour affronter cette rupture, parce-que il y a une dévaluation morale de la part du réseau de parenté qui est très lourde à soutenir.

Le fait qu'au Sénégal on n'ait pas repéré des discours conflictuels de la parte des femmes rentrées pour volonté du mari, et qu'on ait même enregistré pendant les moments de socialisation parmi femmes la valorisation active de cette choix masculine laisse ouvert la question si cette valorisation est une performance sociale du soi comme respectable qui cache une souffrance interne. Mais là ça intervient la phrase d'Ariane Deluz "J'ai alors compris que je pouvais entendre la parole des femmes *gouro*, non pas dans un dialogue impossible, mais là ou elles la prennent" (Deluz, 1978: 14).

En outre ce non-discours renforce l'hypothèse que le retour qui n'exprime pas une évidente mobilité sociale envers l'haut et une visible augmentée capacité d'achat (comme c'est le cas pour ces femmes) reste caché, mis en silence, puisque on considère qu'on ne pourrait pas être compris en raison d'une alterisation qui se passe entre ceux/celles qui ont expérimenté l'Italie et ceux/celles qui ne l'ont pas et qui en plus se considèrent comme forcément sédentarisés. Dans cette expérience de mise en altérité la différence de genre s'atténue.

Rapatriements et d'autres retours par contrainte

D'après ce qui est ressurgie dans cette recherche, si les *fogli di via*, les injonctions à quitter le territoire italien sont assez fréquents, les effectifs rapatriements sont assez rares ; à ceux-ci il faut ajouter ceux qui ont « spontanément » quitté l'Italie à raison de procès judiciaires.

Le *refoulement* comme issu social, notamment la production de discours publique sur les rapatriements se limite à la période de la "crise des pirogues", donc aux rapatriements de l'Espagne en 2006-7. Les rapatriements de la part de l'état italien qui touchent hommes et femmes qui ont passé des années en Italie reste une question privée et qui doit rester telle.

À différence des autres expériences, celles d'expulsion ont été nommées sur le terrain après de période de connaissance prolongée avec les hommes concernés, qui ont choisi quand partager avec moi ce sujet ; cela venait en plus fait explicitement en italien avec la demande de ne pas laisser entendre dans le quartier la « vérité » sur leur retours. Soit il

s'agit de situations où on a cherché de quitter l'Italie pour aller chercher travail ailleurs en Europe sans en avoir les permis, soit il s'agit de gents arrêtés pendant qu'ils étaient en train de vendre illégalement sans permis, parfois en vendant des drogues. Ce n'est pas évident que ces activités donnent immédiatement à une expulsion, mais dans certains cas, où il y a des procès en cours ou des condamnés, on choisi « activement » de rentrer.

Retour pour maraboutage

Liggey est la façon par laquelle au Sénégal on nomme les pratiques de maraboutage ; parmi celles-ci on repère le *wootal* (« appel » en Wolof) qui se configure comme une pratique magique-religieuse de déplacement et de re-socialisation forcée (Zempleni, 1968 ; Sylla et Mbaye, 2000 ; Beneduce 2004). Ce type d'action, qui est exercée par le marabout à travers des mots du Coran, est une pratique moralisante et moralisatrice, ambiguë puisque elle n'est pas clairement connotée comme une *good magic*. Le *wootal* s'enracine dans l'économie agricole saisonnière, il était censé être utilisé pour ré-appeler sur les champs les migrants rural-urbain dans la période de l'hivernage.

Se configure donc comme une ressource par laquelle les proches de quelqu'un qui est parti en s'éloignant de la famille peuvent lui imposer le retour à la maison ; c'est aussi donc une façon de réaffirmer l'appartenance et de protéger le migrant même pour qu'il ne se perd pas à l'étranger. On a enregistré que cette pratique et sa validité sont reconnues par presque toutes les personnes rencontrées sur le terrain; on peut synthétiser l'effet qu'elle exerce sur les hommes qu'étaient en Europe par une métaphore qui a été employée par un de mes interlocuteurs privilégiés : «Tu n'est plus là. Tu es comme en transe. En tête t'as que : « rentrer à la maison », comme ET » (Pikine, 11 février 2012).

Les cas où on a enregistré l'adoption de cette pratique, notamment requise aux marabouts par les mères des ressortissants, renvoient à des situations où les migrants n'appelaient plus depuis mois, voir années à la maison alors qu'au Sénégal on a su qu'ils étaient en train de « dévier »: s'entraîner dans la rue, fréquenter les boîtes de nuit, consommer de l'alcool ou des drogues. Si on reste en dehors du domaine de l'ethno-psychiatrie, on peut lire le *wootal* comme une des pratiques qui font émerger les seuils de légitimité qui structurent l'émigration au Sénégal, ses économies morales.

Le champ social transnational est tissu aussi par les formes de contrôle des conduites individuelles: on exige toujours que la personne qu'a émigré continue à accomplir au rôle de personne sociale et morale au Sénégal. L'économie morale qui règle l'émigration en Europe fixe un seuil d'intolérabilité dans le respect de l'ascendance: le/a migrant-e peut en fait exercer des pratiques partielles et positionnées d'exercice d'une individualisation (Marie, 1997), mais celles-ci peuvent par contre être entravées, voire sanctionnées et empêchées par l'exercice de l'anthropo-logique communautaire.

UNE QUESTION DE PRESTIGE?

D'après la littérature (Fall, Riccio, Fouquet, Castagnone, Ceschi) acquérir l'accès à l'Europe impliquerait au Sénégal gagner du prestige, mais une définition théorique claire de quoi ça il s'agit manque. On pourrait parler de capital symbolique qui est gagné par l'accès à des biens qui parfois proviennent de l'Europe, notamment appareils électrodomestiques, voitures, vêtements (qui soient *bazzins* ou robes à l'occidental), mais qui s'insèrent dans des besoins culturellement et localement construits et dont les pratiques de consommation diffèrent. Le fait d'avoir fait l'Europe, l'expérience de migration, ne produisent pas en soi du prestige ; il faut que cette expérience soit re-travaillée en capital symbolique et à la fois économique.

La migration in Europa, ne se configure pas comme un rite de passage conservateur, pas égalitaire et qui produit des stratifications sociales entre les initiés et ceux/celles qui en restent dehors. La migration en Europe est un processus problématique et complexe d'individualisation partielle et toujours conditionné à la reconnaissance sociale de la personne migrante, dans ce cas dans un contexte où la richesse pour acquérir un valeur social doit être redistribué tout en respectant les hiérarchies de genre et d'âge.

La sédentarité pour qui n'a jamais quitté le Sénégal

Si une représentation misérabiliste des émigrants sénégalais qui cherchaient à rejoindre les Canaries a été produite, par les médias et par les migrants mêmes, l'opposition principale qu'on registre au Sénégal parmi les jeunes ce n'est pas celle de partir ou mourir, mais celle entre partir, *dem*, et *togg*, rester assis, passer la journée dans l'inactivité (Melly, 2011).

Ce qui emmène les jeunes à désirer l'Europe c'est la nécessité de s'emparer de l'insignifiance (Timera, 2001) et de l'infériorisation sociale; notamment la subordination dont on est objet dans l'*household*, l'infériorisation qu'on ressent envers ceux qui *connaissent* l'Europe.

L'Europe dans ce cadre se configure comme *une* de façons par lesquelles pouvoir *changer de vie*, sortir de la dépendance quotidienne et de l'incapacité d'achat tout en gagnant en vitesse une autonomie économique (Ludl, 2008) : cette exigence ne naît pas à la suite de la valorisation sociale des *moodu-moodu* mais la précède. C'est d'ailleurs cette vitesse qui est condamné par les aînés, puisque elle est perçue comme un façon d'échapper aux contraintes et de désobéir à l'ethos musulman. En outre le fait de rester, la sédentarité n'est pas valorisé dans un registre « autochtoniste », ceux/celles qui promeuvent ce type de discours sont ceux qui en tirent des ressources économiques : la sédentarité reste, surtout à Dagoudane Pikine, une contrainte.

Ce qu'on a retenu c'est que l'Italie n'est pas perçu comme un lieu prestigieux en soi, l'attraction qu'elle exerce relève du fait qu'elle est perçue comme permettant acquérir du

capital et des biens qui sont significatifs au Sénégal. Ceux et celles qui partagent avec les ressortissants une intimité culturelle partielle sur les enjeux au quotidien dans la vie en Italie, savent en outre que *l'Italie defa meti*, l'Italie produit douleur. Et d'ailleurs des discours qui nomment meilleures et nouvelles destinations (Dubai, l'Indonésie, le Brésil) circulent dans les quartiers, mais seulement entre les gens qui ont une expérience préalable de migration en Europe. La stratification sociale entre ceux qui sont partis et ceux qui ne l'ont jamais fait s'enracine aussi donc sur une asymétrie de capital culturel, notamment dans la connaissance des modifications en train dans le système mondial. Cette méconnaissance amplifie la stratification sociale même.

La nouvelle expérience de sédentarité pour ceux/celles rentré-e-s

Le fait qu'il ait une altérisation à partir de l'accès au savoir de tout ce qui implique vivre en tant que migrants en Italie, trouble l'intelligibilité sociale de ceux /celles qui sont rentré-e-s, en particulier dans le cas où la personne ne possède pas les biens qui démontrent clairement la réussite. L'altérisation des personnes rentrées se développe soit de la part de ceux/celles qui sont restées soit de ceux qui sont encore engagé-e-s avec l'Europe en produisant l'invisibilisation sociale des expériences de ceux qui sont rentrés échouant. Pour ceux qui n'ont pas pu s'assurer au Sénégal une activité qui leur permet de garder l'aisance économique qu'ils avaient durant la décennie précédente, quand ils faisaient encore des a/r avec l'Italie, la sédentarité pose problème notamment parce-que affaiblit la capacité d'achat et de participation active dans les réseaux sociaux. Ceux qui sont rentrés sans argent se perçoivent comme marginalisés et sont *de facto* marginalisés dans les processus de prise de décision au sein du ménage. Cela nous renvoie encore une fois l'imbrication entre capital économique et symbolique : le poids qui joue la citoyenneté économique dans le processus de reconnaissance de la personne est au Sénégal central (Solinas, 2007).

LE PROBLEME D'UNE ANTHROPOLOGIE DE L'ECHEC

La notion d'échec est une notion, comme celle de réussite, relationnelle et historicisée. Bien qu'elle soit construite dans un contexte local au sein d'un système mondial, l'individualisation d'un parcours d'échec se donne dans des arènes sociales de reconnaissance. Dans cette recherche, parler en termes d'échec à *l'époque du transnationalisme* voulait indiquer la nécessité d'explorer des expériences de migration qui ne coïncident pas avec celles promues en tant que positives par le grand récit transnationaliste. En ce sens, bien qu'il soit assez problématique, on a choisi de ne pas changer le titre de cette thèse. Tout d'abord, pour saisir l'existence de la possibilité d'échec dans les parcours actuels de migrations il faut en fait prendre très au sérieux le fait que les pays de destination participent à la « contention between the few states who serve as central base areas for capital and corporate wealth » (Glick Schiller, 2007 : 465).

Echec comme inclusion manquée, ou de la monétisation de l'appartenance

Parler d'un succès manqué n'équivaut pas à l'identification d'un échec ; mais ça est évident. L'enjeu c'est l'absence d'accumulation ? La perte de l'accès au champ de la migration en Europe ? L'incapacité d'incorporer le rang d'adulte ? L'incapacité de se ré-produire socialement en tant que personne et d'assurer la reproduction de son propre ménage ? Les données nous indiquent que tous ces dimensions définissent simultanément une migration qui ne marche pas et qui produit seulement de la fatigue, aussi en termes de ne pas pouvoir accomplir aux prescriptions du genre. Mais la perte de l'accès à l'Europe n'est pas une condition qui définit l'échec alors que dans la perte de capital économique c'est le cas. L'échec d'une activité économique est clairement nommée (*dama danu*, je suis tombée). On ne peut même pas dire qu'il ait une attribution sociale d'échec quand il y a des comportements ou des actes déviantes, ou des actes qui ne respectent pas les prescriptions morales hégémoniques. Ceux qui ont accumulé l'argent en excessive vitesse, ceux qui ont exercé des activités illégales, ceux qui n'ont pas suffisamment redistribuées au sein de la famille élargie les revenus ne deviennent pas nécessairement des ratés, sauf dans les cas où ils n'aient plus d'argent. C'est à dire dans les cas où on n'a plus un capitale économique, symbolique et social à mobiliser pour réaffirmer sa propre autorité.

Ce qui est par contre en jeu c'est la reconnaissance de la personne sociale du migrant : l'échec signifie la perte de la reconnaissance de sa propre personne sociale, justement parce qu'on a plus tous ces capitaux. "Self awareness means, in the first place, awareness of oneself as a *personne morale* rather than as an idiosyncratic individual. The soul, image as it is of the focal element of individuality, is projected on to material objects that will outlast the living person. Person is perceived as a microcosm of the social order incorporating its distinctive principles of structure and norms of value and implementing a pattern of life that finds satisfaction in its consonance with the constraints and realities (as defined by Tallensi culture) of the social and material world" (Fortes, 1987).

Dama rus, avoir honte, c'est le sentiment social principal dans le cas où on n'arrive pas à exercer ses devoirs sociaux, ça exprime le fait de se trouver à gérer des augmentées formes de dépendance (Viti, 1999) par rapport à celles qu'on avait à gérer auparavant. C'est à dire le fait de ne se trouver pas imbriquées dans les « formes normales de la dépendance » (Cutolo, 2007, 99) prévues pour sa propre âge, rang, expériences et capacité d'achat précédentes. La personne qui rentre soit accepte cette accrue dépendance, soit choisit de se positionner dans une différente arène sociale, inférieure et avec moins de privilèges. Pour exemple en mariant une femme qui n'est pas prestigieuse, ou en quittant la ville et en se réinstallant au village.

"Quand les capacités d'accumulation, donc de redistribution monétaires, sous l'effet de la crise économique et de l'ajustement structurel, en viennent à être gravement affectées. C'est

alors, paradoxalement, que la monétarisation devient déterminante, dans l'espace du manque qui s'élargit entre la monétarisation générale et normale des rapports sociaux, d'une part, et la rareté inédite à ce jour de la monnaie, d'autre part, qui met en question le cycle de l'accumulation-redistribution, et, de ce fait, mine de l'intérieur les rapports institués: elle affecte gravement, en régime de rareté et de compétition accrues, leur capacité à intégrer, donc elle engendre de l'individualisation" (Marie, 1997: 427).

L'émigration vers l'Europe a contribué à renforcer au sein de la société sénégalaise une notion monétisée du prestige et de l'affirmation de l'appartenance; l'émigration en Italie est en continuité avec d'autres formes d'acquisition du prestige précédemment reconnues et qui la précèdent. Ces formes se déployaient dans d'autres contextes géographiques et sociaux perçus comme scénarios privilégiés d'accumulation (la migration en Côte d'Ivoire, l'agriculture marchande, la bureaucratie coloniale et de l'état indépendant).

Pour ce qu'on a retenu dans la recherche, dans des situations de manque de capitaux économiques la monétisation ne produit pas de l'individualisation mais renforce l'anthropologie communautaire, notamment pour ceux qui sont rentrés échouant. Alors que en situation d'abondance de capitaux économiques la monétisation produit de l'individualisation surtout sur ceux qui restent au Sénégal, sans partir pour l'Europe. La personne qui se trouve à l'extérieur doit négocier "une individualisation ambivalente et tronquée, plus proche de l'individuation intra-communautaire que d'une véritable individualisation, puisqu'elle n'est concevable que sous condition: qu'elle soit mise au service des autres" (Marie, 1997: 107). Alors que ceux/celles qui peuvent se soustraire à la tâche de la redistribution sont précisément ceux qui reçoivent l'envoi d'argent des immigrés ; c'est à dire ceux qui peuvent, justement en profitant de la relation de dépendance personnelle au sein de laquelle ils seraient censés être les faibles, éviter le contre-don.

Plus en général on remarque qu'une vision idéologique du transnationalisme, n'arrive pas à prendre en compte les géographiés engendrée du pouvoir et le processus qui emmènent aux échecs justement parce que se base sur une notion de sujet individuelle et non pas individuelle (Strathern, 1979; Solinas, 1996).

INTRODUZIONE

Questa tesi è incentrata sulle “migrazioni di ritorno” che vedono come protagonisti uomini e donne senegalesi che hanno avuto un periodo di emigrazione in Italia. Il tema delle migrazioni dette “di ritorno” sta acquisendo spazio e rilevanza nelle produzioni scientifiche e nelle agende politiche di organismi statuali e sopra-nazionali perché messo in relazione con il tema del co-sviluppo. Negli ultimi anni si sono susseguiti report di ricerche e progetti di cooperazione che hanno cercato di promuovere il ritorno detto “produttivo” di uomini e donne dall’Europa all’Africa; si tratta di una re-articolazione di quello che viene definito dai *migration studies* il nesso migrazione-sviluppo che produce una risignificazione del rapporto tra mobilità e sedentarietà per i cittadini di alcuni paesi africani ad alto tasso di emigrazione in Europa.

Consapevole di questo tipo di rilevanza acquisita dal tema del ritorno, questa tesi intende invece adottare un’altra prospettiva, propria dell’antropologia socio-culturale, che è mossa da un approccio dinamista ai fenomeni “rivelatori” delle forme di esclusione ed inclusione sociale: l’oggetto della tesi è stato quindi definito come l’“im-possibilità” del ritorno. La ricerca ha infatti un primo obiettivo esplorativo che è quello di indagare le condizioni in cui il ritorno “definitivo” al paese di origine viene pensato, programmato, realizzato, si presenta come necessario, viene ingiunto o si rivela impraticabile. Non si tratta cioè di adottare un approccio push-pull, per altro già ampiamente criticato, ma di comprendere quali sono le dinamiche sociali che fanno sì che in un certo momento l’esperienza migratoria in Italia venga o debba essere considerata conclusa, diventa non più legittima o desiderabile. Questo implica comprendere le significazioni culturali che vengono attribuite al ritorno nel paese di origine, le produzioni di senso che lo avvolgono, e i registri retorici e discorsivi con cui le/i migranti negoziano con le loro reti di appartenenza tali ritorni. Si ritiene infatti che vi siano delle soglie di tollerabilità e legittimità che definiscono in termini socio-culturali cosa sia un ritorno auspicabile e sostenibile e che portano ad una risignificazione genderizzata del proprio progetto migratorio.

Affrontare il tema delle migrazioni di ritorno in questa prospettiva implica quindi esplorare, scardinare e mettere ad ulteriore verifica concetti e nozioni che hanno caratterizzato e caratterizzano l’antropologia della contemporaneità come quelli di transnazionalismo (Glick Schiller, Faist, Friedman, Marabello), agentività (Ortner, Mahmood), evento (Kapferer, Rabinow), economia morale (Thompson, Fassin), soggettivazione/assoggettamento (Solinas, Cutolo).

Il ritorno in Senegal è stato considerato in questa ricerca su più piani. Da un lato si è ritenuto che, focalizzando lo sguardo sul ritorno, si potesse guardare da una prospettiva diversa e più completa la forma di mobilità umana contemporanea che viene definita nella letteratura

come “transnazionale”. Il ritorno definitivo può infatti costituire ed essere rappresentato come il compimento più socialmente prestigioso per chi intraprende tale esperienza di migrazione; ma può anche sancire il fallimento del/della migrante nel far fronte alle costrizioni imposte dallo stato nazione, dalla finanziarizzazione dell’economia mondiale con conseguente crisi del welfare italiano, dai rapporti gerarchici di genere e generazione che strutturano il campo sociale transnazionale (Glick Schiller et al.). Guardare il ritorno diventa quindi occasione per riflettere sullo scollamento tra le pratiche intenzionate dei soggetti e l’approccio teleologico del discorso scientifico e politico sul transnazionalismo che fa di tale mobilità il gran récit neoliberale del/della migrante auto-imprenditore/ricce di sé stesso/a. Si è inoltre ritenuto che utilizzare l’approccio multi-situato al tema del ritorno fosse interessante per esplorare l’applicabilità di questa tecnica in un campo ancora poco esplorato nella letteratura.

In secondo luogo il ritorno è anche il processo di re-inserzione del migrante nel proprio contesto di origine: si è ipotizzato quindi che il ritorno sia momento liminare, di messa in alterità del/la migrante da parte dei suoi alter significativi (all’interno ed all’esterno dell’*household*) che, a seguito di tale alterizzazione, si trova a dover rinegoziare la propria appartenenza. Proprio per la “crisi della presenza” (De Martino, 1977) che il ritorno comporta si è ritenuto quindi che questo fosse un punto di osservazione centrale per guardare la costruzione socio-culturale genderizzata del prestigio acquisito nella migrazione in Europa, quello che in altri termini viene definito riuscita/fallimento del progetto migratorio ma che mette necessariamente in gioco forme di costruzione di mascolinità e femminilità rendendone possibile un ampliamento.

La ricerca di terreno si è dipanata in tre contesti locali (Padova in Italia, Pikine e Touba in Senegal) da agosto 2010, data del primo terreno esplorativo (Olivier de Sardan, 1995) in Senegal, a luglio 2013, mese in cui si sono svolte le ultime interviste semi-strutturate a Padova. Pikine è la banlieue più antica di Dakar, Touba è la città santa della confraternita sufi dei muridi, a cui appartengono la maggior parte degli uomini e delle donne emigrate in Italia. Entrambe queste due città, altamente popolate rispetto al resto del paese, oltre ad essere due dei principali luoghi di partenza verso l’Italia, sono accomunate anche dal fatto di essere delle *new town* originatesi nel XX secolo proprio a seguito di processi migratori infra-nazionali, infra-continentali e, negli ultimi decenni trans-continentali.

La scelta di un terreno multi-situato (Marcus 1999, Friedman 2007) si iscrive nella necessità di considerare la migrazione come fatto sociale totale (Mauss, 1923): Sayad (1999) ma prima ancora Amselle (1976) avevano infatti postulato la necessità di comprendere i due contesti locali di partenza e arrivo onde evitare un approccio riduttivo, etnocentrico e statalizzato, pensando quindi insieme la dimensione di emigrazione e immigrazione ma senza perderne le rispettive specificità.

A Padova la ricerca si è principalmente localizzata in uno spazio della città in cui uomini senegalesi esercitano attività irregolare di vendita in strada di accessori d'abbigliamento, si tratta soprattutto di uomini emigrati senza partner matrimoniale in Italia in momenti diversi. L'etnografia si è poi aperta ad altri quattro nuclei famigliari che rappresentano l'altra faccia della presenza senegalese in Italia, quella cioè che ha scelto il ricongiungimento familiare. Seppure focalizzandomi sulla prima realtà, ho ritenuto che esplorare anche le posizioni della seconda fosse necessario per comprendere le im-possibilità del ritorno anche alla luce dei rapporti di genere e della condizione particolare delle donne ricongiunte.

Nelle due realtà locali senegalesi sono invece giunta seguendo due uomini che sono impegnati in mobilità circolare tra il Senegal e Padova; seguendoli nei quartieri in cui risiedono le loro famiglie e installandomi stabilmente in questi quartieri ho esplorato le caratteristiche di questi due contesti di partenza/ritorno. Guardando la composizione degli abitanti delle *household* del quartiere differenziando tra ritornate/i dall'Italia, mai emigrata/o, migrante ho considerato il quartiere come arena sociale (Olivier de Sardan, 1995) in cui venivano prodotti rappresentazioni, discorsi e silenzi sulle conseguenze dell'esperienza in Europa.

Gli interlocutori e le interlocutrici principali che hanno partecipato a questa ricerca sono state quindi 35 persone (28 uomini e 7 donne) che sono ritornate da più di un anno a vivere in Senegal. Di queste persone sono stati ricostruiti i percorsi migratori e più in generale di vita, e per 25 di loro si è osservata la vita nel quartiere, ricostruito gli schemi di ascendenza, Le ragioni, le condizioni che hanno portato a questi ritorni sono diversi, così come i registri narrativi mobilizzati per narrarli.

Entrando nello specifico di questo elaborato, nel primo capitolo si è operata una sintesi per presentare lo stato dell'arte relativo al macro tema della migrazione senegalese in Italia ritorno e, del caso specifico, in Senegal. La genealogia ha ripercorso l'emersione del tema del ritorno nell'attuale *governance* europea delle migrazioni contemporanee dall'Africa, sottolineando in quali condizioni socio-storiche e geo-politiche gli stati nazionali hanno ritenuto necessario promuovere e incoraggiare forme di ritorno nei paesi d'origine. Per ripercorrere la genealogia di tale dispositivo ci si è appoggiati sui testi dell'Unione Europea, sui report di *survey* finanziate dall'OIM, su testi governativi dello Stato Senegalese, sugli accordi di cooperazione tra Italia e Senegal.

L'archeologia ha invece sintetizzato la letteratura socio-antropologica, e in parte geografica, relativa alla migrazione dall'Italia al Senegal ed alla migrazione di ritorno. Per quello che riguarda la produzione socio-antropologica sulla presenza senegalese in Italia si è in particolare mostrato come da un approccio basato sullo stato nazione e sulla definizione di "comunità immigrata" negli anni 1990, si sia passati all'approccio transnazionalista e alla definizione del termine "transmigrante", affrontando quindi negli ultimi anni anche il tema

del migrante come attore di cooperazione decentrata. Per quello che riguarda invece l'altro macro tema della migrazione di ritorno, è stata operata una sintesi critica dell'emersione del tema del ritorno sia in ambito strettamente africanista che in relazione alla contemporanee forme di mobilità transcontinentale. Confrontandoci con le recenti ricerche di stampo antropologico e con le survey che hanno preso in considerazione le migrazioni di ritorno dall'Europa all'Africa dell'Ovest, si sono quindi delineate le scelte metodologiche principali seguite in questa tesi: l'assumere cioè tutta la varietà dei ritorni, non operando delle categorizzazioni escludenti a priori; l'esigenza di guardare le differenziazioni in base al genere, all'età, al reddito e allo status; la volontà di considerare anche la dimensione trascendente ed includere quindi nel temario di ricerca anche il tema degli atti magici.

Nel terzo capitolo si è invece entrati nel vivo dell'esperienza di ricerca, lavorando sui concetti teorici ed affrontando le criticità dei metodi adottati. Si è esplorato il posizionamento della ricercatrice nei differenti contesti di ricerca: i processi di genderizzazione, razzializzazione e alterizzazione di cui sono stata oggetto sia in Senegal che in Italia sono stati descritti perché considerati indispensabili per comprendere l'origine dei dati raccolti e dar conto della loro validità teoretica. I dati etnografici raccolti sono infatti il frutto di interazioni di ricerca strutturate e condizionate da certe rappresentazioni socio-culturali del rapporto tra i generi e le generazioni, dalle differenze di reddito e di accesso alla mobilità che gerarchizza me e i miei interlocutori e le mie interlocutrici nel più ampio sistema mondiale. Rendere inoltre conto di tali interazioni è di per sé momento conoscitivo fondamentale perché è già da lì che si possono capire come lavorino le categorie di genere ed età nei diversi contesti (Fusaschi, 2013).

In questa parte si è inoltre ragionato sugli approcci ermeneutici e quindi i metodi di ricerca adottati: le storie di vita come "racconti di pratiche in situazione", l'etnografia urbana che considera il quartiere come un'arena sociale, la multi-situalità come tecnica di ricerca e, più in generale, l'approccio dinamista elaborato da quel gruppo di ricercatori e ricercatrici che vengono sinteticamente definiti la "Scuola di Manchester". Infine viene presentata la problematicità della nozione di genere: intendendo, con Mathieu e Rubin, il genere come ciò che non simbolizza il sesso ma piuttosto lo costruisce, iscrivendo però la società senegalese tra quelle società in cui la strutturazione egemonica dei rapporti tra i generi prevede che sia il sesso ad imporre il genere, istituendo due generi (il maschile e il femminile) secondo uno schema simbolico complementare, e quindi gerarchizzato.

Nel quarto capitolo si sono descritti nello specifico i tre contesti di ricerca, ripercorrendo, soprattutto per i due contesti senegalesi, i processi che nel XX secolo li hanno portati a divenire al contempo luoghi di emigrazione ed immigrazione. Si è ritenuto infatti che la storia dei quartieri alla luce delle migrazioni che li hanno costituiti permettesse di comprendere che culture della migrazione (Cohen 2007) fossero condivise dai/dalle loro

abitanti. I tre contesti sono stati quindi analizzati nei mercati lavorativi che li contraddistinguono e nell'organizzazione socio-temporale genderizzata della vita quotidiana a partire dall'osservazione di tale vita nelle unità abitative e nelle famiglie allargate che vi abitano. È stato inoltre ricostruito come Touba e Pikine presentino diversi gradi di attrattività per chi intende re-installarsi in Senegal o si trova a doverlo fare.

Nel quinto capitolo si è elaborata un'analisi di come la migrazione influenzi i rapporti sociali di sesso, indebolisca o meno il potere esercitato dal gruppo uomini su quello donne, ma anche il potere esercitato dalle generazioni ascendenti su quelle discendenti. A partire dalle relazioni di genere tra generazioni e tra pari (madre-figlio/a, marito-spose) osservati nelle household in Senegal, si sono infatti delineate le produzioni riconosciute come egemoniche di mascolinità e femminilità. Con questa conoscenza sedimentata nell'etnografia senegalese ho quindi analizzato le forme di divisione sessuale del lavoro, le pratiche di filiazione e di ereditarietà, l'organizzazione simbolica bi-polare del maschile e del femminile, e le forme di scambio sesso-economico che entrano in gioco nel campo transnazionale.

Nel sesto capitolo si sono analizzate le risorse materiali, sociali e simboliche che vengono utilizzate per garantirsi l'accesso e la permanenza in Italia e per organizzare e preparare il ritorno definitivo in Senegal. In particolare si è esplorato l'uso delle legislazioni, con particolare attenzione alla tensione e allo scollamento tra pratiche e norme, legalità e illegalità; l'uso dei legami di solidarietà e dipendenza all'interno della famiglia allargata, in particolare nella relazione tra fratelli "uterini", una relazione quindi tra pari ma gerarchizzata dalla differenza ainé/cadet; l'uso dei legami e delle istituzioni (associazioni, tontine) proprie alla dimensione "comunitaria" nel contesto d'immigrazione; la riattivazione o meno dell'identità di "casta", l'uso di strumenti simbolici propri del sufismo senegalese come le benedizioni e gli amuleti. Queste dimensioni, che hanno accompagnato e strutturato il percorso migratorio, sono messe a verifica dal momento del ritorno.

Nel settimo capitolo vengono presentati i tipi di ritorno osservati: il ritorno "voluto" che spesso si è accompagnato all'avvio di attività imprenditoriali; il ritorno ingiunto, sia con la vera e propria espulsione sia con altri provvedimenti di tipo legislativo; il ritorno delle donne ricongiunte, che avviene in seguito a forme diverse di negoziazione, o di non negoziazione con il marito, e che mette direttamente in gioco il campo dei rapporti tra i due generi; il ritorno in seguito ad atti magici, a quelli cioè che vengono definiti atti di *maraboutage*.

Nell'ottavo capitolo, quello conclusivo, si sono esplorate le costruzioni socio-culturali del prestigio per le donne e gli uomini ritornati e le eventuali forme di marginalizzazione sociale di cui sono diventati/e oggetto. La domanda a cui si è tentato di dare una risposta è come tali forme di marginalizzazione, indicatori di un fallimento del progetto migratorio, operino in modo diverso a seconda del genere e del fatto che venga o meno riconosciuta l'anzianità

sociale.

1. IL TRANSNAZIONALISMO IN QUESTIONE

Alcune fotografie raccolte dal « Senegal delle migrazioni »¹¹: clandestini, migranti ed imprenditori

“(…) è la sera del 2 febbraio del 2011, dopo la giornata passata a seguire, con una forte tensione emotiva, l’assemblea di scrittura della Carta dei migranti¹², ho finalmente avuto occasione di parlare un po’ con Cheik, del *collectif des expulsés* di Thiaroye sur Mer. Avevo scoperto l’esistenza di questo collettivo su internet, dopo aver letto un articolo di una dottoranda all’EHESS che descriveva la creazione, sempre a Thiaroye, di un collettivo di madri per la lotta contro l’immigrazione clandestina. Thiaroye-sur-Mer, un villaggio in riva al mare, alle porte di Dakar, ha visto la sua economia svilupparsi attorno alla pesca, fino a quando l’inflazione, e gli accordi tra stato senegalese e compagnie giapponesi ed europee per l’usufrutto delle acque fuori Dakar, hanno portato i giovani a partire con le stesse piroghe che i loro padri usavano per uscire in mare con le reti. L’oceano è forte, il viaggio verso le Canarie lungo e duro, soprattutto se si finisce l’acqua potabile: decine di morti hanno reso le famiglie di Thiaroye orfane di giovani uomini. Almeno questa è la narrazione, che mi era stata data dalla presidente del collettivo delle madri nel settembre 2010 quando ero andata ad incontrarla nella sede del collettivo. La stessa narrazione che poi avevo letto essere riportata dai media senegalesi ed europei che avevano raccontato, a metà degli anni 2000, a partire da Thiaroye, le conseguenze nefaste di quello che veniva definito “folle desiderio” di scappare dei giovani senegalesi. Comunque quella sera con Cheik parliamo dell’assemblea, di quello che è emerso; a differenza di me non sembra condividere la necessità di dover asserire a tutti i costi il diritto di circolare liberamente. Mi dice che quel diritto, quando lui e i suoi compagni di piroghe se lo son presi, son finiti morti in fondo all’oceano. Il voler partire è oramai da folli, bisogna restare in Senegal altrimenti il paese si svuota e loro come collettivo a Thiaroye stanno lavorando su questo (...)”.

Scrivevo questo, riprendendo quello che mi ero appuntata sul quaderno di campo, ad un’amica in una mail che le mandavo da Dakar nel mese di febbraio 2011.

Tra il 12 e il 14 maggio 2006, sulle coste delle Canarie arrivano infatti un migliaio di migranti africani, di cui la maggior parte senegalesi¹³. Si è trattato di un episodio altamente

¹¹Si cita qui il titolo della fondamentale raccolta di testi curata da Diop (2008), in cui vengono esplorate le molteplici dimensioni in cui il Senegal si è configurato nel XX secolo come paese d’emigrazione e di immigrazione.

¹² Il 3 e il 4 febbraio 2011, ad apertura del Forum Sociale Mondiale di Dakar, sull’isola di Gorée, si è tenuto un incontro nominato « Ritorno all’umanità », anche in riferimento alla precisa storia di Gorée come luogo memoriale della tratta atlantica. Durante due giorni di assemblea è stato portato a termine un processo avviato da dei sanspapiers nel 2006 a Marsiglia che voleva arrivare alla redazione di una Carta dei migranti redatta collettivamente e trasversalmente da persone migranti di tutto il mondo. Dopo precedenti assemblee locali svolte in Europa, in Africa ed in America Latina, organizzate da associazioni e da collettivi di militanti anti-razzisti, chi era presente a Gorée è stato chiamato ad approvare la versione finale di tale carta per il diritto alla mobilità globale e generalizzato. Tale testo può essere reperito qua <http://www.cmmigrants.org/goree/spip.php?article16>

¹³«Au moins de mai 2006, arrivent aux Canaries 4.792 personnes, soit presque autant que les mois précédents (4.157) selon El Pais, 1 juin 2006. en 2006 ont été interceptés 39.225 migrants qui essayaient d’arriver en Espagne contre 18.228 personnes et 1.111 embarcations l’année précédente. El Pais, 8 janvier 2008 » (Gagrielli, 2008).

mediatizzato che è stato sintetizzato con la rappresentazione della gioventù senegalese come posseduta dal detto “O Barcellona o la morte”, *Barça mba Barzakh*¹⁴. In un articolo apparso su *American Ethnologist* a questo proposito Melly (2011) descrive il circolare di storie mitiche, lei scrive “titaniche”¹⁵, con cui nei quartieri popolari di Dakar si parla di chi è partito in piroga, si rimbalsano aggiornamenti più o meno veritieri su chi è riuscito ad avere un visto, o su chi non si hanno più notizie.

Documentari da parte della televisione spagnola e francese vengono realizzati e questa partenza diviene poi anche oggetto di produzione artistica da parte senegalese. Ci riferiamo al romanzo di Ndione, pubblicato per Gallimard nel 2008, “*Mbeke mi. À l'assaut des vagues de l'Atlantique*” (Colpo di Testa, All'assalto delle onde dell'Atlantico), e al film realizzato dal regista senegalese Moussa Touré *Goor Fit. La pirogue* (Uomo di Coraggio. La Piroga). Tale film, selezionato a Cannes nel 2012, viene promosso in Europa a partire da questa frase «Au Sénégal, chaque famille compte au moins un de ses membres qui s'est embarqué dans une pirogue pour tenter sa chance en Europe».

Come ci ricorda Willems (2008) nel tentativo di spiegare la degradazione delle condizioni di vita che avrebbe spinto tale persone a partire, nel 1975 il reddito pro-capite in Senegal era uguale ad un ottavo di quello spagnolo, nel 2004 questo era diventato un quindicesimo. Dal 2006 si assiste allora in Senegal ad un proliferare di accordi e di iniziative socio-culturali in cui viene valorizzata e promossa la sedentarietà della popolazione in Senegal, la cui gioventù non può più ciecamente sprecarsi nel tentativo di raggiungere l'Europa. La città di Dakar si riempie di murali in cui viene scoraggiata la partenza in piroga. L'allocazione di risorse, che dai paesi Europei investono il Senegal sia a livello governativo che a livello associativo, viene reindirizzata col chiaro obiettivo di promuovere lo sviluppo locale per fermare la migrazione verso l'Europa. Esempio più significativo ne è appunto il finanziamento, da parte della cooperazione spagnola, del già citato collettivo delle madri vittime dell'immigrazione clandestina di Thiaroye sur Mer, trasformate in madri coraggio, di cui parla la ricerca di dottorato di Emmanuelle Bouilly, analizzandone anche quella che definisce la “mediatizzazione e commercializzazione dell'esperienza migratoria” (Bouilly, 2008a, 2008

¹⁴ « *Barça mba Barzakh* » in Wolof. Un'analisi « folli del mare », vedi a tal proposito Willems (2008)

¹⁵ Lo fa giocando con il termine a partire da questa particolare piroga : « A pirogue named Titanique (Titanic) had suddenly vanished two weeks earlier from the shores of Rufisque. It was the largest pirogue anyone had ever seen, was loaded with plentiful food and water and cooking gas, and had four motors, a sophisticated GPS system, and room for 120 passengers. Ousseynou proudly claimed to have caught a glimpse of the vessel as it was being hewn from a single, massive tree trunk hauled from southern Senegal. An ambitious “entrepreneur” had spent at least \$16,000 (7,800,000 FCFA) to construct the pirogue, and hopeful clandestine migrants had individually “invested” (investir) more than \$1,200 to secure a spot in it—an amount that surely exceeded Ousseynou’s yearly income. No one was certain where the vessel had gone, but Ousseynou had heard rumors that the now-mythical Titanique was en route to the Canary Islands, a key destination for clandestine migrants from West Africa » (Melly, 2011 : 361).

b)¹⁶.

Un accordo tra il governo senegalese e spagnolo viene inoltre firmato a seguito di quel rimpatrio di massa di senegalesi; il governo Zapatero si impegna a finanziare¹⁷ il piano che era stato promosso dall'allora presidente Wade denominato REVA "Ritorno verso l'agricoltura". Tale piano, che però non è mai stato implementato (Willems, 2008, Gagrielli, 2008; Mondain, 2010), voleva essere lo strumento del governo senegalese con cui lottare contro l'"esodo rurale" e l'"emigrazione clandestina", per «trouver des solutions locales et durables au problème d'émigration en offrant une activité lucrative aux émigrés rapatriés de force d'Europe, aux jeunes candidats à l'émigration illégale mais aussi aux femmes»¹⁸.

Nel luglio del 2007¹⁹ Sarkozy tiene poi a Dakar il famoso discorso con cui rilancia il tema dell'immigrazione "scelta"²⁰:

"Alors, je sais bien que la jeunesse africaine, ne doit pas être la seule jeunesse du monde assignée à résidence. Elle ne peut pas être la seule jeunesse du monde qui n'a le choix qu'entre la clandestinité et le repliement sur soi. Elle doit pouvoir acquérir, hors, d'Afrique la compétence et le savoir qu'elle ne trouverait pas chez elle. Mais elle doit aussi à la terre africaine de mettre à son service les talents qu'elle aura développés. Il faut revenir bâtir l'Afrique ; il faut lui apporter le savoir, la compétence le dynamisme de ses cadres. Il faut mettre un terme au pillage des élites africaines dont l'Afrique a besoin pour se développer (...). Ce que la France veut faire avec l'Afrique, c'est une politique d'immigration négociée ensemble, décidée ensemble pour que la jeunesse africaine puisse être accueillie en France et dans toute l'Europe avec dignité et avec respect" (N. Sarkozy, 27 luglio 2007 Dakar).

Nel dicembre del 2011 viene organizzata dal Ministero dei Senegalesi all'Estero la "Settimana dei migranti". Tale iniziativa è finanziata anche da banche senegalesi e francesi, nonché dalla Cooperazione Italiana. In un incontro a cui ho assistito che il presidente di una delle associazioni senegalesi in Italia ha avuto con l'allora ministra descriveva così tale

¹⁶ Questa commercializzazione della propria identità mediale investe anche gli abitanti del villaggio : « Revêtant l'habit d'« informateurs indigènes» ou de témoins-figurants, ils satisfont aux différents personnages recherchés par les journalistes: le « candidat au départ », le « rapatrié », le « frère » ou « ami de migrant », le « pêcheur à la faillite ». Tale commercializzazione delle informazioni è stata da me riscontrata anche in una mia visita a Saint-Louis, al quartiere di Guet Ndar, lo storico quartiere dei "pescatori". Qui da un giovane abitante mi è stato detto "io le conosco le famiglie in cui c'è stata gente espulsa, ma guarda che loro ti chiederanno dei soldi. Ho fatto la stessa cosa settimane fa per dei signori della televisione spagnola. E loro mi pagavano 100 euro a giornata, e davano soldi a chi faceva l'intervista, 50 euro a persona. Io posso anche non farti pagare, ma perchè loro dovrebbero farlo?" (Saint-Louis, 20 gennaio 2011).

¹⁷ Dei 20 milioni di credito offerti dal governo spagnolo la metà doveva essere consacrata però all'acquisto di beni e servizi spagnoli, mentre l'altra metà poteva essere impiegata per finanziare i progetti di sviluppo nel settore agricolo, come il piano REVA, con l'ottica di poter dare impiego ai migranti senegalesi presenti irregolarmente in Spagna (Gagrielli, 2008).

¹⁸ Ministère de l'Economie et des Finances/Agence Nationale de la statistique et de la Démographie, *Enquête sur les réalisations du plan REVA*, Dakar, 2007.

¹⁹ Il 27 luglio del 2007 il presidente della repubblica francese Sarkozy tiene all'Università di Dakar un discorso con il quale rilancia nell'agenda politica francese il dibattito sull'«immigration choisie». Per avere un'analisi critica di tale discorso si rimanda al testo edito nel 2008 « L'Afrique de Sarkozy », curato da Chrétien per Khartala.

²⁰ Il governo francese, dichiarandosi « préoccupé par l'ampleur sans précédente des flux de migrants clandestins entre l'Afrique et l'Europe », prevedeva il sostegno alle « initiatives

evento da lei organizzato:

“Oramai l'Europa non è più una destinazione. Bisogna pensare all'aiuto sociale, ai finanziamenti al ritorno di chi è là. Ma ci sono altri paesi emergenti, che ci hanno anche contattato. L'America Latina, il Brasile, l'Argentina, l'India, la Malesia. Io vi do la possibilità di incontrarvi, voi delegati di ogni paese, di discutere e poi di presentare le vostre proposte al capo di stato” (Dakar, 13 dicembre 2011).

Nella serata inaugurale di tale settimana aggiungerà:

“abbiamo visto che il 70% del denaro che viene spedito qui in Senegal viene speso nel bilancio familiare, per le spese medicali, per la scuola, e il 30% nel commercio. Con questi soldi bisogna invece investire nelle imprese. Bisogna gestire la migrazione. Dobbiamo finanziare i progetti degli immigrati, accompagnarli, aiutarli ad investire” (Dakar, 15 dicembre 2011).

Durante i tavoli di lavoro di tale settimana delle migrazioni²¹, vengono presentati dei progetti finanziati da istituti di credito europei, nonché dei programmi europei di finanziamento di attività imprenditoriali avviabili in Senegal da senegalesi residenti all'estero. Da più parti viene però espressa l'esigenza che tali attività produttive promuovano il consumo di prodotti locali. Il portavoce di un'associazione non governativa senegalese a questo proposito cerca di radicalizzare tale discorso:

“non c'era il *jeebujen*²² nel menu! Abbiamo appena mangiato al buffet cibi che non erano nostri. Bisogna cambiare questa mentalità qui, altrimenti è inutile. Dobbiamo dare lavoro ai nostri sarti, che sono i più bravi dell'africa occidentale. Dobbiamo mangiare i nostri prodotti, i nostri succhi. Basta comprare da fuori, consumiamo cose fatte qui” (Dakar, 16 dicembre 2011).

Nel febbraio 2011 nella città di Kebemer ho assistito all'inaugurazione di una cooperativa, in cui lavorano solo donne, e in cui viene rielaborata la frutta locale per produrne succhi e marmellate. Tale cooperativa è stata creata con soldi forniti da fondazioni bancarie italiane ad un'associazione che si chiama “Stretta di mano” e che è stata costituita da una donna che, emigrata in Italia, ha deciso di tornare a vivere in Senegal per partecipare “allo sviluppo locale del proprio paese”. L'inaugurazione di tale laboratorio di confezione alimentare aveva visto la presenza delle autorità locali e anche di alcuni delegati del governo, che avevano salutato con entusiasmo e gratitudine questa attività, ritenendo che fosse una buona e responsabile iniziativa dei senegalesi all'estero che andrebbe diffusa.

Cosa ci dicono queste immagini?

²¹ Tale settimana si è svolta quando a Firenze sono stati uccisi due cittadini senegalesi da parte di un militante dell'organizzazione neofascista nominata Casapound. I lavori della settimana sono stati quindi interrotti momentaneamente dai rappresentanti delle associazioni senegalesi in Italia per protestare contro tale fatto e denunciare il fatto che un tentativo di manifestazione verso l'ambasciata italiana era stata repressa dalla polizia senegalese.

²²Letteralmente « riso con pesce », è considerato il piatto « nazionale ».

Il nesso migrazione-sviluppo e l'opposizione tra mobilità e sedentarietà come forma di governance delle migrazioni

Ripercorre i numeri della rivista *International Migration*, pubblicata dall'OIM, è un utile esercizio per rendersi conto del come, a partire dagli anni 1980, progetti di ricerca e programmi di intervento hanno iniziato a diffondersi con l'obiettivo di ripensare la relazione strutturale tra migrazione e sviluppo. In questi anni, i discorsi e i piani d'azioni elaborati in seno ad istituzioni sopranazionali come la Banca Mondiale, il FMI, l'ONU, l'OIL, hanno ripensato la mobilità internazionale tra paesi più o meno "sviluppati" non più come uno dei sintomi dell'effetto dello sviluppo ma piuttosto come uno degli effetti. Secondo questa prospettiva, poiché la migrazione accresce il flusso di risorse verso i paesi d'emigrazione (capitale economico, ma anche tecnologico, culturale e sociale), bisogna ridefinire ed inquadrare l'utilizzo di queste risorse, per meglio metterle a servizio delle strutture produttive dei paesi di partenza. Più in generale bisogna ripensare una nuova governance delle migrazioni che non sia incentrata esclusivamente su una politica repressiva. Questo tipo di approccio mirava quindi a promuovere delle politiche che incoraggiassero una migrazione temporanea ed una migrazione di ritorno. Quest'ultima, soprattutto, doveva portare il migrante a mettere a frutto il know-how guadagnato nei paesi nord-occidentali per aiutare i loro concittadini a restare nei propri paesi. Queste politiche dovevano poi essere realizzate in partenariato attivo con i paesi di partenza, con i loro governi, con le loro realtà associative e le ong; grazie anche all'intermediazione e all'intervento di agenzie transnazionali specifiche, di cui la principale è appunto l'OIM, che si è configurata negli anni come consulente privilegiato dei governi dei paesi di partenza, tra cui quelli dell'Africa dell'Ovest.

Questa prospettiva è entrata a pieno titolo nell'agenda politica dell'Unione Europea che, a partire dal Consiglio di Tampere del 1999²³, ha implementato un approccio globale che lega cooperazione allo sviluppo, lotta all'immigrazione "illegale" e politiche di migrazione "scelta", ovvero limitata, legale e temporanea. I governi nazionali costituenti la UE cercavano in tal modo di far fronte alle domande di sicurezza che attraversavano le società europee, e ad arrestare le filiere informali e flessibili che erano in grado di far guadagnare l'Europa agli/alle africani/e.

Le poste in gioco sono quindi tre: rendere produttive le rimesse, sottrarle alla mera economia domestica di riproduzione e metterle a servizio dei settori produttivi nazionali; rendere più efficace la produzione di frontiere tra coloro che possono agire una migrazione e coloro invece che devono restare fuori dall'Europa; ristrutturare il settore dell'aiuto allo sviluppo. Quest'ultimo infatti, nell'ultimo decennio ha dovuto affrontare importanti tagli di budget, e ha dovuto confrontarsi con la tendenza, frutto anche di un processo di critica

²³ http://www.europarl.europa.eu/summits/tam_it.htm

interna dell'approccio sviluppista, a limitare sempre più il ricorso, nei contesti locali, ad attori esogeni (p.e. i/le cooperanti europei) e ad attori endogeni ma governativi. Con meno risorse a disposizione, e l'intenzione di adottare in materia di cooperazione internazionale l'approccio decentralista, l'attore migrante in regola con il permesso di soggiorno, si rivela una figura assai efficace su cui incentrare programmi di co-sviluppo.

Glick Schiller ha più volte sollecitato la ricerca sociale sulla mobilità umana ad abbandonare il nazionalismo metodologico e sviluppare piuttosto “a global perspective that can place within the same analytical framework debates about international migration and development, national rhetorics on migration and refugee policies, and migration scholarship” (Glick Schiller, 2010: 24). Bisogna cioè muoversi dalla consapevolezza che la produzione normativa, e il rafforzamento delle frontiere nazionali producono la “creation of inequalities between categories of persons within transnational processes of the production of wealth and various forms of power” (Glick Schiller e Faist, 2010: 5). Il compito è quindi quello di studiare come e perché i/le migranti vengono al contempo ritratti come “threats to the peace and security of nation-states, while simultaneously depicting them as heroic agents of development” (*ib.*, :7).

Le istantanee raccolte che sono state restituite nel precedente paragrafo ci mostrano proprio come, in Senegal e in Europa, venga prodotta questa rappresentazione dicotomica: il migrante clandestino ed il migrante buon imprenditore. Uno non dovrebbe più accedere alla mobilità, l'altro dovrebbe metterla a frutto in chiave imprenditoriale favorendo lo sviluppo locale. Sullo sfondo resta la popolazione senegalese che non ha *ancora* emigrato in Europa e che va disincentivata dal farlo.

Quello che è in gioco è quindi una definizione normativa della mobilità dal Senegal all'Europa, che definisce l'ethos che il migrante circolare, altresì detto transmigrante, deve adottare.

Il transnazionalismo come campo di studi

La riflessione socio-antropologica degli ultimi due decenni sulle migrazioni contemporanee ha preso parte a quel tentativo di rinnovamento della disciplina che, nello sforzo di posare il suo sguardo su fenomeni sociali considerati “nuovi” che andavano sviluppandosi a seguito della ristrutturazione delle forme di *governance* (nazionali e sovra-nazionali) in chiave neoliberale²⁴, alla incrementata diffusione di un'economia di mercato e al trasformarsi degli

²⁴ Una definizione univoca da parte della disciplina antropologica su cosa si intenda per neoliberalismo non è ovviamente proponibile. Per quello che riguarda la relazione tra questo e le forme di mobilità umane, basti pensare ai lavori di Ong (riassunti e ripensati in Ong, 2006). Quest'antropologa ha infatti cercato di mettere in relazione il come l'affermarsi di un'etica neoliberale, in termini di responsabilizzazione individuale ed autonomizzazione del sé, si articoli con

assetto geo-politico mondiale, ha iniziato a “sfidare” e problematizzare il concetto di nazione, comunità, e locale, sia come unità di analisi, sia come strutture primariamente strutturanti, e significative per, l’agire sociale. L’antropologia si è quindi interessata alle forme di mobilità, forzata o volontaria, contribuendo per quest’ultimo tipo al proliferare degli studi transnazionali: studi che concettualizzano l’attore migrante come un attore transnazionale, altresì detto “transmigrante”²⁵, chiamato a performare identità, tattiche e strategie in campi sociali che sono sì diversi, ma che vengono uniti in un continuum dalla traiettoria, bidirezionale tra il va/vieni, del migrante stesso. Queste pratiche, e questa simultanea presenza di reti sociali che tengono insieme i qui e i là, vanno a formare quello che è stato definito “transnational social field”. Con il termine transnazionalismo è stato quindi nominato quel processo

“by which immigrants forge and sustain multi-stranded social relations that link together their societies of origin and settlement. We call these processes transnationalism to emphasize that many immigrants today build social fields that cross geographic, cultural, and political borders... An essential element...is the multiplicity of involvements that transmigrants sustain in both home and host societies. We are still groping for a language to describe these social locations” (Basch et al. 1994:6).

Questo approccio transnazionale alle migrazioni ha fatto proliferare numerose ricerche rivendicate nella loro novità di terreni transnazionali, translocali²⁶, etnografie multi-situate: ricerche mirate a comprendere come la riproduzione sociale venisse modificata dalla facilitata ed incrementata mobilità tra due o più nazioni, spesso concettualizzate nei termini di una relazione centro-periferia all’interno di un sistema mondo, o di una relazione post-coloniale.

Nonostante lo svilupparsi di studi su quelle che venivano definite “comunità transnazionali” (non per forza “diasporiche”) e su forme di transnazionalismo operate da, e all’interno, di attori istituzionali (altresì definito “transnazionalismo dall’alto”), l’unità principale d’analisi di questo campo di studi è stata individuata nel “the individual and his/her support networks” (Portes, et al 1999: 220). Nello studio delle mobilità umane contemporanee si è così aperto il campo a ricerche che analizzano il darsi, su scala transnazionale, dei nuclei familiari (intesi come unità di produzione e consumo e come campi di strutturazione dei

le forme di vita transnazionali, dando al contempo origine a forme di stratificazione sociale che da un lato portano al riconoscimento di pluri-cittadinanze flessibili, dall’altro danno luogo a forme di esclusione, di diniego di cittadinanza e di degradazione delle condizioni di vita.

²⁵ “Transmigrants are immigrants whose daily lives depend on multiple and constant interconnections across international borders and whose identities are in relationship to more than one nation-state. They are not sojourners because they settle and become incorporated in the economy and political institutions, localities, and patterns of daily life of the country in which they reside. However, at the very same time, they are engaged elsewhere in the sense that they maintain connections, build institutions, conduct transactions, and influence local and national events in the countries from which they emigrated” (GlickSchiller et al. 1995).

²⁶ A questo proposito si rimanda a Boccagni (2009), che adotta tale termine proprio a partire da una critica agli studi transnazionali.

rapporti di genere), tematizzando quindi le trasformazioni nelle strutture di parentela, nelle forme di rappresentazioni dei generi, nelle vie preferenziali d'accesso alla mobilità sociale, nelle modalità di consumo, nei processi di riconoscimento e/o diniego di cittadinanza sostanziale. A tale proposito è utile ricordare che per Glick Schiller il mantenere legami sociali densi con il contesto di origine si iscrive proprio nella necessità di far fronte ad un mancato riconoscimento di tale cittadinanza²⁷ nei paesi di emigrazione, e quindi ai processi di precarizzazione e razzializzazione di cui certi migranti sono oggetto in occidente.

Il transnazionalismo come grand récit

Gli elementi peculiari che Portes individua per legittimare la novità del fenomeno migratorio transnazionale sono “the number of people involved, the nearly instantaneous character of communications across space, and the fact that the cumulative character of the process makes participation “normative” within certain immigrant groups” (Portes, 1997:813). Questa correlazione tra normatività e consistenza della popolazione coinvolta non è peculiare alle forme di mobilità sviluppatesi negli ultimi decenni²⁸, e soprattutto non viene prodotta solo all'interno di gruppi di migranti. Norme ed ingiunzioni a certe configurazioni della mobilità sono definite e proposte anche dalle società di immigrazione e costituiscono il quadro discorsivo e governamentale in cui le persone ivi insediate possono agire le proprie tattiche e strategie.

Il campo più evidente in cui tali norme e tali valori morali definiti dalla società europea vengono esercitati come condizioni dell'appartenenza è il caso dei richiedenti asilo e dei rifugiati: in questo caso il nodo della legittimità della migrazione, che viene o meno accordata dall'Europa, si rivela in tutta la sua violenta ambiguità. Il lavoro di Fassin in questo decennio si è interessato a ricostruire le genealogie dell'appartenenza nelle società, occidentali in primis, osservando come il riconoscimento sociale di particolari categorie di popolazione (Foucault, 1978 e 1979), e quindi il riconoscimento di queste popolazioni come titolari di diritti, fosse condizionato al riconoscimento della loro sofferenza (che si tratti di rifugiati, migranti, abitanti delle *banlieue*, abitanti dei paesi considerati come «terzo mondo», o più in generale soggetti definiti tali dal potere umanitario). È in base a questi

²⁷ Questo ha portato molti autori a criticare chi ha visto, come Kearney nelle forme di mobilità umane la fine dello stato-nazione (1991).

²⁸ Basti pensare alle numerose ricerche condotte in Africa, e in particolare in Africa Occidentale, in cui risulta ben evidente che l'«ingiunzione» diffusa alla migrazione si inserisce in dinamiche di *longue durée* (Coquery-Vidrovitch e Lovejoy, 1985; Allovio, 2002). Per dirla con Bellagamba, è chiaro che, invece di focalizzarsi sul sensazionalismo delle nuove ondate migratorie verso l'Europa, bisogna «considerare la migrazione come una strategia del vivere (prima ancora che del sopravvivere) sedimentata nel tempo e contraddistinta da una propria economia morale» (Bellagamba, 2012 : 13).

lavori che Fassin recupera il concetto di antropologia morale²⁹ ridefinendolo in questi termini: “Reappraising these diverse uses of the concept, and adapting the classical definition of political economy (Say 1972 [1803]), I suggest comprehending moral economies as the production, circulation, distribution and use of norms and obligations, values and affects”. Per Fassin non si tratterebbe di sostituire “culturale” con “morale” e riaprire le porte all’essentialismo, ma piuttosto di aprire lo sguardo al “permanent work of adopting, redefining, and contesting norms and values” e di rendere conto di come “moral issues are profoundly entangled within larger social, historical and political issues” (Fassin, 2010: 488).

Quello che viene ipotizzato in tale ricerca è che il transnazionalismo non è solo un campo di studi in cui vengono iscritte le contemporanee pratiche all'interno di campi sociali transnazionali, ma è anche un *récit*, che viene prodotto da diversi attori sociali. Questi sono sia gli/le intellettuali fautori e sostenitori della globalizzazione, e quindi anche una parte di ricercatori che hanno contribuito all'estendersi dei *transnational studies*, sia attori statali e soprastatali, come anche tutte quelle istituzioni ed organizzazioni che partecipano a definire il campo (Bourdieu) dell'accesso alla mobilità verso l'Europa. Tale *récit* produce una dicotomia, anche normativa, tra mobilità e sedentarietà, definendo quali soggetti possono accedere alla mobilità in Europa, a quali condizioni e adottando quali *ethos*.

Recenti lavori critici hanno messo in discussione il discorso sul transnazionalismo, da più prospettive: sia tentando di storicizzare e contestualizzare quella che potremmo definire ideologia transnazionalista³⁰, sia soffermandosi sui limiti e le distorsioni cui tale prospettiva rischia di andare incontro nel cogliere le relazioni sociali che pretende studiare.

Gli assunti principali verso cui si muovono queste critiche sono individuate nella tendenza a definire le pratiche transnazionali, messe in atto da uomini e donne emigrati, come linearmente potenziatrici, etnicizzate³¹, di per sé innovative e autonomizzanti dai processi di riproduzione sociale dei contesti locali in cui si sviluppano, offuscanti la dimensione di classe. Su quest'ultimo aspetto osserviamo che la stratificazione sociale (a volte una gerarchizzazione in potenza) si articola con la promozione di forme di vita sedentarie o mobili; in questo senso delle domande di ricerca significative emergono. La dimensione di classe si sovrappone con questa tensione tra mobilità e sedentarietà? C'è chi ha cercato di

²⁹ Il termine « economia morale » è stato coniato da uno storico, E. P. Thompson, e poi ripreso in un lavoro successivo da James Scott, ed è stato sviluppato in seguito alla constatazione dell'insufficienza dell'approccio dell'economia politica nel tentativo di spiegare l'insorgenza dei tumulti: nei loro lavori, questi due autori hanno ritenuto infatti teoricamente indispensabile considerare il ruolo svolto dalle normazioni sulle condotte e dalle significazioni della giustizia e del tollerabile come fattori esplicativi dell'avviarsi del processo di insubordinazione e cambiamento sociale dal basso.

³⁰ Friedman la definisce « transnational vulgate ».

³¹ “Among the many problems with such an approach is that it privileges an ethno-cultural unit of analysis. Researchers often define as their unit of study a population not bounded by time or space but contained within the boundaries of an ethnic/national identification” (Glick Schiller, 2005).

pensare la dimensione di classe analizzando la relazione e la produzione di discorsi cosmopoliti e localisti/autoctonisti.

Il discorso sul transnazionalismo, considerato anche come produzione di discorso statale o istituzionale, è il prodotto del discorso di una élite neoliberale e del suo diventare egemonico a livello globale, un discorso che, dal punto di vista teoretico, riduce il sociale a favore di un radicale individualismo³²(Kapferer, 2005). Alcuni autori hanno infatti notato che certe modalità di pensare “il transnazionalismo” sono di fatto discorsi moralizzanti che più che comprendere le trasformazioni che si danno, mirano a trasformare in termini cosmopoliti tali realtà³³. I “transnazionalisti”, così come li definisce Friedman, reintroducendo un’ottica evuzionista, si propongono un’agenda di ricerca che mira a decostruire la forza e l’esistenza delle frontiere (tra “culture”, tra “stati”), adottando un individualismo ed un iper-costruttivismo metodologico che perde la capacità e la possibilità di comprensione dei processi sociali per diventare normazione canonizzante dell’antropologia alla metafisica. Pretendendo valorizzare un’ibridità e una deterritorializzazione, che poi raramente trovano riscontro nei discorsi e nelle pratiche “emiche”, decontestualizzano la mobilità e le condizioni in cui questa si dà sembrano diventare irrilevanti. Piuttosto, ci suggerisce Friedman, “the reasons for movement, the intentionalities of movement are all quite specific just as their conditions can be accounted for in global terms” (Friedman, 2004: 81).

Uno dei limiti di certi studi sulla mobilità transmigrante si riscontra quando l’analisi si limita ad una fenomenologia del campo sociale transnazionale in quanto prodotto solo dalle pratiche dei singoli migranti; si rischia infatti di produrre una fenomenologia delle pratiche solo delle persone che esercitano attivamente e frequentemente mobilità circolare lasciando nell’ombra quelle altrettanto significative proprio per comprendere gli effetti sociali della mobilità stessa. La “decontextualization of the conditions of “movement” hides the structures of global power involved” (Friedman, 2004: 28), ma bisogna anche contestualizzare le condizioni in cui non ci si muove, anch’esse frutto di strutture di potere su scala globale.

A partire da queste criticità fino a qui rilevate nel concetto di transnazionalismo, uno dei nodi principali si rivela essere quello della rappresentazione del soggetto transmigrante. Tale concettualizzazione infatti fa del transmigrante un soggetto deterritorializzante da un lato, o in altri termini promotore di una “globalizzazione dal basso”, e dall’altro di per sé

³² “All we get is postcolonial subjects who resist (but in what determinate way?); colonial subjects who are disciplined or repressed (again, in what way?); bourgeois subjects who are alienated or wounded (like you and me?) or else who commodify (what?) or consume (what?); national subjects who identify (with what?), or other such tautological people” (Sahlins, 2002:70). A questi soggetti aggiungo infatti il soggetto transnazionale.

³³ Vedi ad esempio l’Appadurai di *Modernity at large*, Hannerz o l’interpretazione data da Malkki al rapporto tra i rifugiati hutu e il concetto di nazionalismo.

ascentivo, dal punto di vista della mobilità sociale rispetto al paese di partenza. Ma esiste un/a « transmigrante »? Una singolarità che permane tale ed è impegnata in pratiche che riescono a trascendere le costrizioni poste dalle strutture di potere globali e che capitalizzano la mobilità tra più stati-nazione?

Grillo suggerisce di disaggregare il fenomeno transmigratorio: « We have to be aware that there are different personal and institutional subject positionings vis-à-vis nation, ethnicity, culture and class » (Grillo, 2007: 213). Anthias invece, recuperando l'approccio intersezionale conia il concetto di "posizionamento translocale" nel tentativo di rendere conto del funzionamento delle molteplici, contestuali e non necessariamente armoniose appartenenze, a volte identarizzate, del/la migrante in contesti migratori.

"A translocational positionality is one structured by the interplay of different locations relating to gender, ethnicity, race and class (amongst others), and their at times contradictory effects. Positionality combines a reference to social position (as a set of effectivities: as outcome) and social positioning (as a set of practices, actions and meanings: as a process). That is, positionality is the space as the intersection of structure (social position/social effects) and agency (social positioning/meaning and practice" (Anthias, 2008: 15).

Esistono delle importanti segmentazioni e stratificazioni interne tra chi, impegnata/o in percorsi migratori, attua pratiche dette dalla letteratura « transnazionali »: i margini di agentività di ciascuna/o transmigrante sono segnati dalle strutture strutturanti che li definiscono.

Questo non vuol dire reintrodurre l'individualismo metodologico attraverso la "liturgical invocation of "multiple subject positions" (Sahlins, 2002: 70).

"Even if coercively imposed, external practices and relationships are necessarily brought into value-determining associations with native categories. In the upshot, they acquire indigenous logics, intelligibilities and effects. Although in theory structure is supposed to be a concept antithetical to history and agency, in practice it is what gives historical substance to a people's culture and independent grounds to their action. Without cultural order there is neither history nor agency" (Sahlins, 1999: 412).

Si tratta piuttosto di pensare insieme il contesto simbolico e materiale in cui pratiche transnazionali vengono significativamente prodotte, veicolate, richieste e anche non prodotte dai soggetti da cui ci si aspetterebbe venissero attuate.

Se il transnazionalismo è "the key term for migration research when participating in the globalization debate" (Bommes, 2004: 231), è l'articolazione tra locale e globale che va pensata in modo non ideologico. Cercando di affinare lo sguardo, risulta infatti chiaro che il transnazionalismo è un'altra e la più recente prospettiva, quanto meno nello studio della mobilità umana, con cui è stata pensata e definita la relazione tra locale e globale. Il discorso transnazionalista spesso partecipa al sottolineare la presunta discontinuità storica attribuita alla globalizzazione, intesa come una disarticolazione tra locale e globale secondo cui vi sarebbe "un globale" che plana a volo d'uccello sui singoli locali determinando, a seconda

delle sensibilità di sguardo dei singoli ricercatori, o *empowerment* o impoverimento (e quindi resistenze).

La prospettiva sistemica globale aperta invece da Jonathan Friedman e Kajisa Ekholm, recuperando l'approccio strutturalista alla riproduzione sociale, ovvero postulando la relazione tra unità come in costitutivo e necessario rapporto con le singole unità, pensa il globale come campo strutturale piuttosto che come una unità a sé stante. Secondo questa prospettiva il locale quindi

“is not a common global product, spread by diffusion or generated from above, as in Robertson and Appadurai. Localization may be a global process, but the local is always an articulation between a specific historical and cultural and localized set of practices and its larger field of forces and conditions of reproduction” (Friedman & Ekholm Friedman, 2008: 11).

La prospettiva sistemica globale guarda quindi le pratiche transnazionali agite da uomini e donne come generate in specifiche condizioni storiche di accumulazione di capitale (non solo economico), condizioni date da altrettanto specifiche articolazioni fra condizioni locali e relazioni regionali e globali. Questo non vuol dire eliminare l'agentività degli/le attori/attrici sociali, ma piuttosto cercare di comprendere con maggior rigore in quale contesto queste pratiche sociali e culturali si producono, si trasformano e assumono significato.

Il *recit* trans-nazionale che viene promosso dalla governance delle migrazioni attuali tra Senegal ed Europa attraverso le politiche di co-sviluppo incoraggia colui che ha guadagnato l'Europa a diventare imprenditore localizzante, perché si suppone abbia acquisito un'identità cosmopolita e multiculturale, capace di utilizzare linguaggi, capitali e strategie incorporate in Europa. Che ne è di chi non rientra in tale identità e in tale ethos?

Un'intera migrazione di uomini e donne da un certo paese ad un altro, nello specifico la migrazione che negli ultimi trent'anni ha visto uomini, ed alcune donne, venire dal Senegal in Italia, è stata definita esempio di migrazione transnazionale. È questa categoria utile e bastevole per comprendere le effettive pratiche esercitate da queste persone?

Intanto ripercorriamo i passi che hanno portato tale migrazione a diventare oggetto di ricerca da parte degli studi sul transnazionalismo.

La trasmigrazione senegalese in Italia: un'introduzione attraverso le ricerche socio-antropologiche

Se ci affidiamo ai dati del Ministero degli Interni dello stato italiano, così come rielaborati dall'INSTAT, notiamo che le prime tracce quantitative che informano sulla presenza di senegalesi in Italia sono da ricondurre alla seconda metà degli anni 1980. Prima infatti, tali dati non erano registrati visto che è solo a partire dal 1987 che in Italia si inizia a regolamentare legislativamente la presenza di cittadini e cittadine extra-comunitarie (fuori dallo spazio OCSE), e quindi solo allora si inizia a costituirli come una popolazione specifica

da governare (Foucault, 1979) di cui si necessitano dati statistici.

Il 27 gennaio 1987 il governo italiano avvia la prima ondata di regolarizzazioni³⁴, quelle che in italiano sono più comunemente note come sanatorie. La sanatoria³⁵, principale dispositivo della *governance* delle migrazioni in Italia, è una procedura problematicamente definita d'eccezione³⁶ che dovrebbe permettere al lavoratore in nero di uscire dalla condizione di irregolarità amministrativa, e quindi di ottenere un permesso di soggiorno proprio attraverso la sua regolarizzazione come lavoratore.

Al 31 dicembre 1987 i Senegalesi presenti sul territorio italiano sono 5.719. Il 31 dicembre 1990, dopo la seconda sanatoria aperta dalla legge Martelli³⁷, se si considera il numero dei permessi di soggiorno concessi, i Senegalesi risultano al 5° posto tra i cittadini dei "paesi in via di sviluppo", con 21.076 presenze. Nel 1990 inoltre l'Italia entra nel patto Schengen e introduce l'obbligatorietà del visto: si assiste quindi ad un congelamento delle regolarizzazioni. Alla data del 1 gennaio 1992 i senegalesi sono quindi scivolati in 8° posizione: 24.194 permessi rilasciati, di cui il 2,9% a donne. Il 45,9% dei titolari di permesso erano sposati. Al 1 gennaio 1997 i cittadini e le cittadine senegalesi si trovano ancora in 8° posizione con 31.543 presenze regolari di cui il 5,2% di donne. Il 1 gennaio 2002 li e le troviamo in 10° posizione: in totale 37.806 soggiornanti regolari di cui ora le donne sono l'8,8%. Al 1 gennaio 2004, 49.720 presenze di cui il 13,7% donne. Guardando invece il 1 gennaio 2011 ci troviamo di fronte a 71.081 uomini senegalesi e 20.712 donne senegalesi regolarmente soggiornati sul suolo italiano, quindi la percentuale delle donne è salita al 22,6%.

Se questi sono i dati quantitativi, che per altro non ci permettono di apprezzare il numero

³⁴ Questa prima regolarizzazione segue l'approvazione della legge n. 493 del 30 dicembre 1986. Qui è possibile consultarne il testo <http://www.stranieriinitalia.it/briguglio/immigrazione-e-asilo/1992/luglio/legge-943-86.html>.

³⁵ Finora in Italia vi sono state 12 sanatorie che hanno regolarizzato più di 1 milione 800mila persone. Se la sanatoria viene spesso presentata come una peculiarità propriamente italiana, bisogna altresì rilevare che questa tendenza a legare in modo indissolubile permesso di soggiorno e permesso di lavoro è invece diffusa a livello europeo.

³⁶ Stando ad una certa declinazione della filosofia politica che potremmo ricondurre a Benjamin, e che è stata in seguito ripresa e sviluppata da Agamben, la sanatoria, e più in generale la *governance* dell'immigrazione in Italia, parteciperebbero alla progressivo instaurarsi di un regime di eccezione come paradigma di governo. Nell'ambito dell'immigrazione si assisterebbe quindi a una « progressiva erosione del parlamento che si limita sempre più a ratificare disposizioni emanate dall'esecutivo, con dei decreti aventi forza di legge » (Agamben, 2003: 17). Nell'ambito delle discipline socio-antropologiche tale lettura è stata utilizzata, soprattutto per quel che riguarda il tema dei richiedenti asilo e dei rifugiati, da Michel Agier (2011).

³⁷ La legge Martelli, inizialmente un decreto legge, è stata pubblicata sulla Gazzetta Ufficiale il 28 febbraio 1990 e qui può essere consultata: <http://www.ecn.org/macondo/leggi/martelli.html>. È interessante notare che nel testo della legge veniva dichiarato che ogni straniero o apolide che avrebbe chiesto la regolarizzazione avrebbe avuto diritto, per il 1990, alla gratuità totale del sistema sanitario. « This provision was passed into law for fear that African and other immigrants might introduce the threat of AIDS and syphilis, conditions reportedly prevalent in sending countries » (Carter, 1998: 112).

delle presenze di senegalesi non in regola con il proprio permesso di soggiorno, per avere una visione più precisa di quali siano i tratti comuni che definiscono le dinamiche socio-culturali proprie alla presenza di senegalesi in Italia e il loro modificarsi diacronico, ci affidiamo alle ricerche etnografiche iniziate negli anni 1990.

L'inizio della presenza senegalese in Italia: un approccio incentrato sullo stato nazione e la definizione di immigrato

Com'è ampiamente restituito da più studi (Diop, Riccio, Schmidt di Friedberg, Carter), l'inquadramento spesso definito "(post)-coloniale"³⁸ della migrazione senegalese in Europa si affievolisce alla fine degli anni 1980 lasciando emergere l'Italia come una nuova destinazione; le ragioni di tale passaggio vanno principalmente ricondotte alla svolta restrittiva effettuata dai principali paesi europei in materia di politiche sull'immigrazione. Nel 1986 in Francia viene adottata la prima legge Pasqua che introduce il visto per qualsiasi permanenza di cittadini/e provenienti fuori dallo spazio Schengen; in questa legge vengono inoltre adottate nuove misure che accrescono il perseguimento nei confronti di ogni soggiorno irregolare e implementano l'espulsione dei *sans-papiers* (Noiriel, 1996). Nello stesso periodo, in Senegal, ai programmi di aggiustamento strutturale³⁹ si aggiungono anni di forte siccità che portano anche, nel 1988-9, allo sciopero generale nell'università, il cosiddetto *année blanche*⁴⁰. In questo contesto l'Italia si configura come nuova destinazione per due traiettorie migratorie diverse, anche se entrambe « illegalizzate »: ci troviamo di fronte infatti ad una nuova generazione di migranti senegalesi che, partiti qualche anno prima per la Francia a raggiungere i loro genitori o zii, si trovano ora clandestini e quindi scendono in Italia (Tall, 2008: 44); vi sono poi altri nuovi e primo migranti, non inquadrati all'interno di una catena migratoria che li precede, che scelgono direttamente l'Italia come paese di emigrazione⁴¹ (Schmidt di Friedberg, Perrone). Il cambiamento geografico rimanda

³⁸ A tale proposito ci sembra opportuno ricordare le pertinenti critiche date da Bayart agli studi post-coloniali. Queste infatti reificano il fatto coloniale vedendovi una discontinuità radicale, e lo rendono un unicum totalizzante senza contraddizioni, pratiche liminali ambigue e zone grigie al suo interno, identificandolo piuttosto come un unico assoluto onnipotente esercizio di dominio. Questo porta gli studi postcoloniali a presupporre i legami postcoloniali, invece di rilevarne con attenzione storica l'esistenza e quindi studiarli. In questo senso Bayart propone una sociologia storica dei legami coloniali, tenendo conto dell'"heterogeneite de ce legs dès lors que le colonial a été historiquement divers et contingent, de son "ambiguité" (Balandier) qui n'a d'égale que celle de la situation coloniale elle-meme" (Bayart, 2010: 59).

³⁹ Tra queste riforme proposte dal FMI rientra anche la PNA, la Nuova Politica Agricola che viene introdotta nel 1986 e che, liberalizzando il mercato dei prodotti agricoli e ritirando il contributo diretto dello stato ai singoli produttori, era volta all'ottenimento dell'autosufficienza alimentare in Senegal attraverso la promozione di una produzione cerealicola (Dahou, 2008).

⁴⁰ Il boom di partenze dal Senegal all'Italia è infatti osservato nel 1989, dopo l'"année blanche"; è necessario sottolinearlo perché sono gli stessi giovani uomini che, dopo il periodo di lotta nell'università senegalese, arrivati in Italia, partecipano allo sciopero di Firenze che vedremo a pag. 5.

⁴¹ Nel 1988, « on a les premiers retours des "émigrés-pionniers" au Sénégal qui emmènent

poi anche ad una trasformazione delle caratteristiche socio-culturali di chi parte : se la maggioranza dei senegalesi presenti in Francia facevano parte del gruppo socio-linguistico Soninké⁴² e Sérère in provenienza dalla vallata del fiume Senegal, in Italia invece arrivano persone di lingua Wolof e che abitano la regione di Dakar, Kaolack, Touba e Louga, una composizione inoltre a maggioranza muride.

Per quello che riguarda la socio-antropologia⁴³, questo tipo di migrazione, che viene ora detta transnazionale, diventa inizialmente oggetto di ricerca di due studiosi che hanno a loro volta prodotto due monografie fondamentali su tale tema ; entrambi questi due lavori si occupano della vita di uomini senegalesi appartenenti alla confraternita muride in Italia negli anni 1990. Ci riferiamo alla ricerca di Ottavia Schmidt di Friedberg, la cui sintesi principale è il testo « Islam, solidarietà e lavoro », e alla ricerca di dottorato di Donald Martin Carter, antropologo afro-americano, che discute la propria tesi all'Università di Chicago nel 1992 da cui viene poi edita una pubblicazione, nel 1998, intitolata "States of grace: Senegalese in Italy and the new European immigration".

La ricerca di terreno di Carter si è svolta a Torino tra il gennaio 1990 e l'agosto 1991 ; ponendo il suo sguardo sulle condizioni di vita di uomini senegalesi in quella città, che fino ad allora era stato il principale polo operaio di Italia, Carter tentava di cogliere le trasformazioni nelle forme di appartenenza nazionale/nazionalizzata dello stato italiano, considerandolo come stato nazionale che stava partecipando al processo di costituzione dell'Unione Europea. In particolare voleva mostrare come fosse prodotta l'alterità ed una volta costituita, integrata come razzializzata, nel tessuto sociale di questa città che iniziava a mostrare i primi segni di crisi del suo sistema produttivo; si trattava quindi anche di vedere come l'arrivo di questi africani modificasse il posto che gli immigrati italiani del sud

nouvelles et informations sur la situation en Italie » e « on assiste à la migration directe de la campagne sénégalaise » verso l'Italia. « Le migrant africain arrivait en Italie avec un simple visa touristique, jusqu'à 1990 faisable avec une relative facilité auprès des ambassades.. à la frontière italienne, pour le migrant tout se passait en quelques minutes : s'il réussissait à être "convaincant" dans son rôle de touriste, il obtenait le visa d'entrée, autrement il été refoulé. Il était nécessaire, entre autres, démontrer d'avoir le ticket du retour et d'une somme, égal à 1 ou 2 millions, pour garantir l'entretien pendant le séjour en Italie » (Schmidt di Friedberg, 1994 : 53-4).

⁴² Timera, 1996, *Les Soninké en France. D'une histoire à l'Autre*, Paris, Khartala. Traoré, 1994, "Les modèles migratoires Soninké et Poular de la Vallée du Fleuve Sénégal", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 10, pp. 61-80. Manchuelle, 1997, *Migrants : Soninké Labour Diasporas 1848-1960*, Ohio University Press. Ndiaye, 1996, « Dynamisme et isolement des Toucouleurs (Peuls) de France », *Migrations et Société*, vol. 8, pp. 67-83, Quiminal Catherine, *Gens d'ici, gens d'ailleurs*, Paris.

⁴³ Si è scelto, in questa parte, di sintetizzare esclusivamente le ricerche fatte a partire da un'etnografia in Italia. Esiste una notevole ed abbandonante letteratura, soprattutto di ricercatori francesi e senegalesi, dove vengono analizzate le poste sociali in gioco dell'emigrazione senegalese, verso altri paesi africani e altrove, anche con un'attenzione ed uno sguardo retrospettivo al periodo coloniale. Cercare di farne un riassunto sistematico, vista l'ampiezza dei testi, avrebbe costituito una digressione eccessiva di questa tesi dal suo soggetto ; una parte di queste ricerche saranno però comunque riprese puntualmente dialogando con l'incedere dei dati di terreno. Per una sintesi bibliografia rigorosa ci si può affidare al minuzioso lavoro dello storico Charles Becker (1994).

occupavano nella stratificazione della cittadinanza. L'ipotesi era che l'immigrato senegalese⁴⁴ stava assumendo il ruolo che aveva precedentemente avuto l'immigrato meridionale come target principale di sfruttamento e razzismo⁴⁵; questo in ragione della difficoltà per la società italiana di pensarsi come società d'immigrazione.

“A great deal of the uneasiness about the new arrivals stems from the fact that serious issues concerning health care, housing, and work have never been satisfactorily resolved for this first wave of Italian immigrants; in short, many Italians do not yet view Italy as a receiver nation capable of incorporating a permanent migrant community” (Carter, 1997: 213).

Carter esplora le condizioni di vita e di lavoro dei Senegalesi, quasi esclusivamente uomini, che hanno contratti in fabbrica⁴⁶, che vendono in strada e che lavorano a nero nel settore edile, e ne analizza le continuità con le migrazioni interne in termini di pratiche di marginalizzazione, messa a lavoro, sfruttamento⁴⁷ e segregazione residenziale di cui sono oggetto. Fotografa cioè l'inizio della presenza senegalese in Italia, quella che viene definita dalla sociologia delle migrazioni primo stadio migratorio e che, nel caso specifico, si sostanzia in: una migrazione quasi esclusivamente maschile, una organizzazione della vita quotidiana in appartamenti abitati da più persone, il diffondersi dello stigma di *vu cumpra*⁴⁸, gli episodi di aggressioni razziste⁴⁹.

⁴⁴ « This trading diaspora, often heavily weighted by the former peasant- artisan-worker, is merely an extension of African internal and inter-national migration that now includes the shores of the Mediterranean as points along its pathway of multiple destinations. This research suggests that the new immigration of Third World migrants to "new" receiving countries such as Italy must be seen in the context of African internal and international migration of the past and, in that, of a crisis of West African agriculture, prolonged drought, urbanization, and the fluctuation of international market outlets » (Carter, 1997: 5).

⁴⁵ « The new migrant is appropriated to a model of the historical southern Italian migrant, at once drawing the southern more closely into the national ideology of "citizen" and excluding the racially and culturally distinct "outsider" » (Carter, 1997: 6).

⁴⁶ « In spite of the heterogeneity of skill among the Senegalese community, as for the peasant Piedmontese and the southern Italian before it, many have been categorized in official documents as unskilled or generic workers » (Carter, 1997: 39).

⁴⁷ « The reproduction of Senegalese workers is seen to exist in the form of their return to Senegal and in their precarious identity, which relegates to "nationality" the cost of reproduction while exploiting the labour power of the migrants. In Italy such benefits as health care were systematically denied to those who were in fact eligible for them. In some cases migrants were told that hospitals did not know how to treat blacks: "What can we do for you here?" some were asked » (Carter, 1997: 38).

⁴⁸ « Un peu partout, on voit sur les places et les plages le vendeurs ambulants nord-africains ou sénégalais (...) peut-être les moins nombreux, à coup sûr les plus visibles, ils ont déjà un nom; les *vu'cumpra*, "tu veux acheter?", néologisme significatif qui met dans la bouche de l'étranger une phrase napolitaine qui n'a jamais été prononcée par aucun marchand italien ou napolitain » (Gallini, 1991: 108).

⁴⁹ « This incident occurred in an area of Turin in which tensions between foreign migrants and local youths increasingly became a problem. The beating of Abdoulaye's son happened on 16 March 1990. He was attacked by a group of six Italian youths while coming out of a bar near the Gran Madre, a great church sitting just past the bridge that connects Piazza Veneto to the long arcades of Via Po. Later that same month, three Senegalese were beaten in the same area by a group of young Italians

Anche se non viene riportato nel testo di Carter, nello stesso periodo in Italia, a seguito di un raid di cui erano stati oggetto alcuni uomini senegalesi che esercitavano il commercio ambulante a Firenze, vi è stato uno sciopero della fame⁵⁰ da parte di un centinaio di uomini Senegalesi che così richiedevano il riconoscimento del permesso di vendita ambulante⁵¹. Il tema della vendita in strada⁵² è una dimensione fondamentale quando ci si avvicina a questo tipo di migrazione perché racchiude diverse poste in gioco. Il commercio ambulante nella città rende sovra-evidente la presenza di persone *nere* nello spazio pubblico, cristallizza esplicitamente la frontiera tra legalità e illegalità diventando caso esemplare per legittimare una politica nazionale di criminalizzazione razzializzante della presenza immigrata, al fine di guadagnarne consenso politico. Dall'altro lato, per i senegalesi tale tipo di attività commerciale viene investita da diversi e densi processi di significazione: attività d'emergenza e inevitabile durante i primi mesi o anni di permanenza in Italia (Schmidt di Friedberg, 1994: 54-7), può divenire un'attività scelta in quanto percepita come meno vincolata e più redditizia in relazione al lavoro salariato ma, come vedremo, negli ultimi anni, ridiventa attività d'emergenza e non voluta per coloro che non sono più in grado di trovare un impiego in regola.

Anche Octavia Schmidt di Friedberg descrive l'organizzazione della vita quotidiana di questi gruppi di senegalesi precarizzati⁵³ in termini di permessi di soggiorno e di vendita; nel suo lavoro vengono anche studiate le tattiche di mutuo-aiuto tra coinquilini e tra *taalibés*⁵⁴,

who were eventually charged with attempted homicide. The attackers were suspected of having ties to neofascist groups » (Carter, 1998: 134). « Lorsqu'à Trévis, quatre jeunes agressent Cheik, un vendeur ambulante sénégalais, avant de le voler ils agitent sous son nez un billet de cent mille lires, en lui criant qu'ils ont suffisamment d'argent pour acheter toute sa marchandise » (Gallini, 1991: 112). <http://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/1990/03/21/aggiato-contro-il-leader-dei-senegalesi.html>

⁵⁰ MASOTTI Giorgio, 1990,

⁵¹ In questo periodo simili processi rivendicativi da parte di uomini senegalesi immigrati vengono riferiti per altri contesti, in particolare per quel che riguarda gli Stati Uniti. Vedi a questo proposito l'etnografia di Paul Stoller sui commercianti di strada dell'Africa dell'Ovest a New York (Stoller, 2002).

⁵² Luglio 1988, a Pistoia, alcuni giovani senegalesi che vendevano in centro città sono accusati di ricettazione, e dopo qualche giorno di prigione viene loro imposto l'*obbligo di firma* nell'esplicito tentativo di impedirne la mobilità e quindi il loro spostarsi nella regione Toscana esercitando la vendita ambulante.

⁵³ A partire dal 1990 « non seulement, l'entrée irrégulière a requis frais, temps et risques assez grands, mais, une fois rentrés, on a la presque-certitude que la situation de clandestinité ne pourra pas être modifiée. L'éventail des possibilités est assez restreint: au delà de la vente à la sauvette, objet de croissante concurrence (en plus de l'intolérance croissante de la société d'accueil), on a les traditionnelles activités au noir (agriculture saisonnière, manœuvre dans les marchés et dans les bâtiments, manufactures clandestines, etc.). Suite à l'imposition du visa en outre, le clandestin ne peut plus rentrer temporairement au pays pendant la saison moins favorable au commerce et à l'agriculture, or il ne peut plus rentrer en Italie. Donc il doit « survivre » pendant la baisse saison comme il peut » (Schmidt di Friedberg, 1994: 59).

⁵⁴ Il termine *taalibe* deriva dall'arabo *talib*, che significa « colui che domanda, colui che cerca ». In Wolof la parola *taalibe* significa sia il discepolo di un marabout (*Cheik*), che il fedele musulmano,

anche nei confronti dei nuovo arrivati in Italia (ib.,: 81-93) sottolineando, almeno in parte, il ruolo che vi gioca la gerarchia tra anziano e cadetto. Il lavoro di Schmidt di Friedberg⁵⁵, così come quello di Carter, essendo alquanto ricchi di dati etnografici è strumento fondamentale per cogliere le trasformazioni e le continuità in relazione all'oggi, per guadagnare uno sguardo diacronico sulle pratiche di uomini e donne senegalesi che vivono ora in Italia.

Schmidt di Friedberg intendeva infatti da un lato comprendere ed analizzare le specificità proprie all'immigrazione senegalese in Italia; cercando di definire quindi, per questo particolare gruppo di immigrati, le modalità d'inserzione nel mercato del lavoro e nell'ambiente associativo, la presenza femminile, il grado di propensione al ritorno e allo svolgere attività illegali. Dall'altro lato era interessata ai senegalesi in quanto musulmani appartenenti ad una confraternita sufi. Schmidt di Friedberg cercava quindi di cogliere

« la capacité d'agrégation et le degré de solidité de l'islam populaire – dans le cas la confrérie mouride - en émigration, et l'attitude de ceci à agir le rôle de médiateur (ou d'obstacle) dans l'insertion dans les sociétés européennes. Dit autrement, si on peut affirmer qu'on est en train d'assister au développement d'une troisième voie – médiane – entre l'assimilation des individus, qu'implique l'abandon de la culture d'origine pour assumer celle liée au pays de choix, et le repliement sur soi même dans des communautés fermées, liées d'une façon rigide et défensive à la tradition, incapables d'évoluer et d'interagir, sauf en manière conflictuelle, avec la société d'accueil» (ib.,: 3).

Questa tensione tra livello individuale e collettivo, non si gioca solo verso la società italiana ma anche in seno ai rapporti sociali tra gli stessi senegalesi: l'emigrazione può aprire a delle messe in discussione del legame di solidarietà tra *talibeés* e a dei processi di individualizzazione del *taalibe* dal suo *serigne*. La presenza in Italia è strutturata da quest'ultimo rapporto sociale, benché non da esso originata; come vedremo in seguito, si tratta di un rapporto che «offrirait à des jeunes gens sans perspective le choix d'une assurance tous risques concernant l'emploi, la sécurité sociale et l'accès au paradis » (Salem, 1981 : 283). Inoltre il muridismo, sostiene Schmidt di Friedberg, in quanto etica del lavoro e più in generale di vita, determinerebbe l'ethos del lavoratore immigrato concependo il lavoro come una « redenzione » e un dovere verso se stessi, la società e Allah (ib.,: 204).

Altre prospettive di ricerca, l'approccio transnazionale

La tesi di Carter era principalmente incentrata sulla società italiana, il lavoro di Schmidt di Friedberg sulle caratteristiche specifiche della presenza immigrata senegalese in Italia,

che l'allievo di una scuola coranica. L'utilizzo di tale termine in Senegal non indica l'appartenenza alla confraternita mouride ma a qualsiasi confraternita sufi che è presente nel paese africano.

⁵⁵ « L'enquête s'est déroulée en Italie, d'une façon intermittente, entre 1990 et 1993; en France, de manière intensive, pendant le mois de mai 1992; au Sénégal, de manière intensive, pendant le mois d'août 1992. En total on a interviewé 58 personnes (dont six à plusieurs reprises) : dont 34 en Italie, 7 à Paris et 17 au Sénégal (...) Parmi les 58 entretiens, 45 ont été effectués à sénégalais, 13 à d'autres (dont 8 italiens)» (Schmidt di Friedberg, 1994: 5).

entrambi quindi avevano fondato il loro lavoro su quello che è stato poi definito « nazionalismo metodologico » (Glick-Schiller). È con Bruno Riccio invece che, pur mantenendo l'attenzione ai processi di razzializzazione, ci si apre alla letteratura sul transnazionalismo, a cui d'altronde la sua ricerca contribuisce in maniera significativa a livello internazionale. Riccio realizza nel 1996-7 un'etnografia multi-situata, in Senegal ed in Italia, scegliendo come terreni di ricerca due province sulla costa romagnola, una considerata come contesto omogeneo e l'altro eterogeneo, al fine di studiare come il contesto locale assuma « un ruolo cruciale nel canalizzare, facilitare o ostacolare l'organizzazione transnazionale dei migranti » (Riccio, 2007 : 35). Parlando di contesti locali la sua analisi prende quindi in considerazione come tali contesti vengano differenziati dalla normativa nazionale e locale in materia d'immigrazione, e quindi in termini di politiche d'accoglienza locale agli immigrati, e dal tipo di sistema produttivo (in particolare le attività turistiche stagionali). A livello teorico,

«è particolarmente importante scoprire l'articolazione tra le strutture istituzionali e le pratiche adottate dai migranti, approfondendo una comprensione multidimensionale di come questi processi evolvono. Un approccio di questo tipo evidenzia un radicamento specifico nell'ambito dell'egemonia degli stati nazionali che spesso forgia esperienze diverse di transnazionalità» (Riccio, 2007 : 146).

Riccio analizza quindi il conflitto che è sorto a Rimini, durante il suo periodo di campo, attorno al commercio ambulante esercitato di senegalesi, appoggiandosi anche su di un'analisi dei quotidiani locali. Nella linea di ricerca aperta da Schimdt di Friedberg, Riccio sviluppa l'approccio multi-vocale all'analisi di questo tipo di transmigrazione inserendo come oggetto di ricerca anche l'arena delle rappresentazioni reciproche tra transmigranti ed autoctoni. Analizza quindi come lo stigma di *vu cumprà* sia stato prodotto e strutturato il discorso razzializzante tramite l'opposizione tra legalità e illegalità; restituendo come questi venditori ambulanti senegalesi, a causa della « concorrenza sleale » di cui si farebbero portatori, vengano identificati come capri espiatori canalizzando la rabbia degli autoctoni dovuta alla crisi del modello produttivo turistico (Riccio, 2007 : 132). Riccio lavora inoltre sulla figura del *modou modou* in Senegal in quanto metafora del successo, e sul come in Italia, in un contesto di marginalizzazione e criminalizzazione, i senegalesi si autorappresentino valorizzandosi in opposizione essenzialista alla loro rappresentazione degli italiani come moralmente corrotti.

Anche Sebastiano Ceschi è impegnato nel campo disciplinare dell'antropologia e nella sua ricerca con gli operai senegalesi in Lombardia si occupa delle autorappresentazioni dei senegalesi in particolare in riferimento alla mobilità; analizza infatti le pratiche di apertura ed auto-segregazione dei senegalesi come comunità individuandone nell'«etica della permanenza » il collante sociale. Ovvero una

« impalcatura ideologica che, attraverso prescrizioni, raccomandazioni e consigli, pratiche

solidaristiche e anche sanzioni, rielabora continuamente le esperienze, i vissuti e i sentimenti dei singoli dandogli una leggibilità e una decodifica funzionale alle esigenze di coesione del gruppo» (Ceschi, 2001 : 58).

Stando a Ceschi è proprio questa ideologia che permetterebbe al transmigrante di conservare la sua specificità « senegalese » e di continuare a beneficiare di un'appartenenza nell'avventura migratoria ; tale ideologia si fonderebbe sul pensiero senghoriano e sul ruolo di formazione che assume il viaggio all'interno del muridismo e, più in generale, dell'islam.

«Aprirsi agli apporti fecondi delle civiltà straniere senza rinnegare la propria eredità spirituale, come ha detto Senghor (Senghor 1971), proponendo in tal modo ai suoi concittadini un orizzonte di pensabilità al proprio mondo dentro i fenomeni di globalizzazione attuale. Tale formula di sintesi tra contaminazione e scambio da una parte e preservazione e insistenza sulla propria originalità dall'altra, è stata fatta propria da una parte dei migranti, che rivendica questa capacità storica di disponibilità creativa. » (Ceschi, 2001: 60).

Questa capacità, secondo Ceschi, è precisamente quella che permetterebbe di invertire il rapporto tra fragilità economica e debolezza culturale di cui sarebbero oggetto i senegalesi in Italia (Ceschi, 2001: 61).

Ci sarebbe quindi un'uniformità culturale che caratterizzerebbe, almeno stando alla letteratura, gli e le emigrati senegalesi : in primo luogo l'orizzonte socio-culturale muride⁵⁶, ma anche un « ethos della pace e della tolleranza », considerato come caratteristica propria al « popolo senegalese », ed infine una valorizzazione del ritorno definitivo al paese, di cui si parlerà più ampiamente nel prossimo paragrafo. Questa uniformità partecipa ed è l'effetto di un discorso, prodotto per la maggior parte dagli emigrati stessi che, come vedremo, viene mobilitato, soprattutto in caso di conflitto o di rivendicazioni, anche dal governo senegalese, dagli attori associativi senegalesi e da certi attori istituzionali italiani. A livello del singolo, la disparità delle condizioni di vita e degli atteggiamenti che si osservano nell'interazione e nella condivisione con uomini e donne senegalesi che abitano in Italia, incrina tale discorso uniformizzante, ed è già Riccio a rendersene ben conto.

«Tra i senegalesi esistono diversi atteggiamenti verso gli altri : alcuni più aperti alla negoziazione con i flussi culturali esterni e altri più chiusi nelle strategie quotidiane ed occidentaliste nelle loro rappresentazioni degli europei e degli italiani» (Riccio, 2007 : 148).

Sulla scia di Grillo, l'intenzione di Riccio, d'altronde riuscita, era di disaggregare questo gruppo di transmigranti mostrando le molteplici traiettorie che costituiscono quella che viene in modo semplicistico definita la migrazione senegalese in Italia. Questo implica, come Riccio fa, riconoscere anche le reti di solidarietà che i/le senegalesi costruiscono al di là di quelle « etniche » : si tratta sia di reti intrattenute a livello individuale, che esploreremo nel

⁵⁶ Bisogna tuttavia considerare che la quasi totalità dei senegalesi immigrati in Italia che provengono dalla regione di Kaolack appartengono ad un'altra confraternita, la parte Niassène della Tidjaniyya, di cui la maggior parte dei fedeli hanno attivato delle catene migratorie negli USA (Kane, 2011).

quarto capitolo di questo testo, sia di legami tessuti, in quanto associazioni, con le istituzioni italiane. E proprio perché focalizzandosi su questo ultimo aspetto che l'interesse di ricerca di Riccio si è spostato, negli ultimi anni, sul ruolo che i trasmigranti senegalesi giocano in quanto attori di co-sviluppo.

Anche i lavori di Ceschi (2012) e di Ferro⁵⁷ si inseriscono in questo filone ma si focalizzano su di una categoria specifica : l'imprenditore e l'imprenditrice senegalese impegnato/a in attività economiche transnazionali con l'Italia. Questo in ragione di un incrementato interesse nell'agenda politica, anche dello stato italiano, tra migrazione circolare e sviluppo, discorso in cui il ritorno definitivo vi assume un ruolo specifico. Bisogna sottolineare infatti che questi due ricercatori sono attivamente impegnati in questo settore in quanto produttori di report utilizzati nel planning di progetti di co-sviluppo, nel quadro di un centro di ricerca privato, il CESPI, che offre servizi di *counseling* anche al Ministero degli Esteri dello Stato Italiano.

Riassumendo, la letteratura finora sintetizzata, concepisce le pratiche dei migranti senegalesi in Italia come corrispondenti al modello della presenza duale, come un caso paradigmatico di un transnazionalismo migratorio che funziona.

«L'approccio transnazionale richiede una analisi che considera entrambi i contesti come sistematicamente in relazione tra loro, focalizzando l'attenzione sugli effetti delle migrazioni su entrambi i luoghi. Le migrazioni senegalesi che hanno caratterizzato il contesto italiano rappresentano per questo un buon esempio di migrazione transnazionale». (Riccio, 2007: 24).

Anche riconoscendo che, in questo tipo di mobilità, vi è una tappa strutturale di clandestinizzazione che impedisce « provvisoriamente » il ritorno circolare in Senegal, tappa d'altronde inevitabile viste le leggi italiane ed europee in materia d'immigrazione, i senegalesi in Italia sono concepiti come coloro che agiscono al meglio la migrazione circolare e che ne approfittano con expertise ed efficacia.

Questa rappresentazione è problematica perché sovra-esponendo le esperienze di migrazione circolare e i legami transnazionali si lasciano a lato tutti quei casi in cui le partenze/ritorni sono impediti : al fine di superare l'approccio che voleva e vorrebbe il migrante come doppiamente assente, se si sceglie di favorire come categoria ermeneutica principale la categoria della presenza duale, non si può cogliere e riconoscere l'integrità del campo⁵⁸ nel quale l'esperienza di migrazione si gioca. Campo che comprende e produce delle

⁵⁷ Il lavoro di Anna Ferro, più che quello di Ceschi, è più pertinente ai fini di questa ricerca poichè Ferro ha lavorato sulla questione del ritorno definitivo in Senegal e sui problemi che questo innesca in termini di inserzione sociale (Ferro, 2010).

⁵⁸ « Un'antropologia così ridefinita, oltre agli itinerari di mobilità dei soggetti, deve valutare anche le risposte dinamiche e le logiche politiche autoctone, quali aspetti che concorrono nel definire - riprendendo Bourdieu - l'esperienza migratoria come un campo sociale. Occorre rileggere lo spazio di mobilità dei migranti come la risultante di un sistema di relazioni complesso, che investe una pluralità di attori» (Pompeo, 2009 :171).

forme di esclusione e di gerarchizzazione sociale che si sviluppano nel paese d'arrivo e nel paese d'origine. In altri termini quello che si rileva leggendo questa letteratura è l'assenza di un'analisi, nelle pratiche di questi trasnigranti, del ruolo strutturante che gioca l'universo sociale del paese di partenza, che non è solamente quello giocato all'interno della confraternita muride.

In conclusione di questa sintesi bisogna anche citare il lavoro di Gasparetti (2011) che ha cercato di esercitare sul contesto senegalese il filone degli studi sulle migrazioni transnazionali che guardano la mobilità transnigrante attraverso la relazione di cura con coloro che sono « left behind », in primo luogo i e le bambini/e. Tale filone di ricerche mette in luce il costo emotivo e la fatica prodotta nel nutrire un rapporto di parentela all'interno del campo sociale transnazionale. Gasparetti dimostra che molti dei genitori migranti senegalesi scelgono di lasciar crescere i propri figli, nati in Italia, in Senegal per ricevere una educazione, anche religiosa, appropriata e considerata in contrapposizione ad una società italiana percepita come perturbante norme e valori. Come Gasparetti riconosce, il dono di figli e il fatto che la socializzazione primaria avvenga fuori dalla famiglia nucleare ristretta è una pratica assai diffusa in Senegal e non determinata dalla migrazione in Europa. Anche in questo caso la costruzione sociale della parentela prevede una molteplicità di pratiche, secondo Gasparetti via via adottate per garantirsi una "hyper-mobilità":

« Children may also be sent back to Senegal, even if they were born and have spent some years in Europe, to be raised the "Senegalese way". They may return to the migrant context when it proves strategically advantageous. In this multi-directional framework, making decisions about leaving kids, bringing them abroad, or sending them back can be a specific result of a predetermined migratory strategy that can improve the collective conditions of the households » (Gasparetti, 2011: 230).

Quello che risulta però problematico è quello di adottare l'*household* come unità di scelta e attore univoco volto al garantirsi la profittabilità della propria condizione transnazionale. È forse più opportuno chiedersi se e come, nel fatto che i figli vengano lasciati in Senegal, si verifichi una riarticolazione del rapporto sociali tra i partner matrimoniali che modifica i margini di autonomia della madre-sposa migrante. L'accesso alla mobilità è uguale per la madre e per il padre?

Infine, bisogna citare i lavori realizzati negli ultimi anni da Sinatti e Gelpi, ricerche che sono esplicitamente incentrate sul ritorno definitivo. Gelpi (2010), nel quadro del CESPI e di un progetto di co-sviluppo nominato *Fondazioni 4Africa Senegal*, realizza nel 2009 una ricerca di stampo sociologico a Bergamo, una delle città a più alta presenza senegalese in Italia ; appoggiandosi sul *milieu* associativo Gelpi realizza interviste semi-direttive a nove uomini e una donna senegalesi che sono in Italia da più di cinque anni. Le interviste sono focalizzate sulle intenzioni di reinstallarsi in Senegal e sulle pianificazioni concrete di questi ritorni : il campione è composto da persone che hanno già avviato, o stanno avviando o hanno fallito un progetto imprenditoriale in Senegal per accompagnare il proprio ritorno definitivo. Dai

dati raccolti Gelpi individua delle variabili che determinerebbero secondo il suo approccio la qualità e la possibilità di successo della fase di pianificazione nel processo di ritorno. In generale, una conclusione che ne ricava è che quando i/le transmigranti senegalesi in Italia pianificano e preparano il proprio ritorno definitivo è la loro esperienza di vita in Senegal precedente alla migrazione ad essere la più significativa in termini di orientamento all'azione. Più nello specifico poi, per quel che riguarda le variabili strutturanti proprie del contesto senegalesi, Gelpi sottolinea la differenza tra contesto rurale ed urbano, in quanto è questa differenza a determinare il grado di scolarizzazione del soggetto ; inoltre il ruolo della rete familiare è altrettanto decisivo : anche se questa può fornire in Senegal strutture e risorse umane importanti per garantire il buon proseguimento dell'attività economica « di ritorno », si qualifica anche come principale causa di insuccesso. Per quel che riguarda le variabili « italiane », Gelpi considera la durata di permanenza in Italia come un fattore significativo: coloro che sono in Italia dagli anni 1990 mirano ad un ritorno definitivo, mentre chi è in Italia da meno tempo cerca piuttosto di realizzare delle attività che gli permettano di tornare attraverso pratiche commerciali transnazionali. Gelpi rileva quindi diverse modalità di significare il ritorno, questione che è centrale nel lavoro di Sinatti.

Sinatti inizia la sua ricerca infatti proprio problematizzando la declinazione del ritorno fatta da altri ricercatori che hanno un approccio transnazionale, stando a costoro infatti il ritorno non può essere considerato come fine del ciclo migratorio, ma è una delle tappe cicliche della vita transnazionale (King, 2000). La domanda che si pone invece Sinatti è propriamente quella di sapere se questa interpretazione del ritorno è pertinente per il suo campo di ricerca: « Accepting such a broad definition of return, however, makes it a difficult concept to measure in the field. Mobile transmigrants or unsettled returnees? How should we conceive migrants who alternate periods in the country of origin and of immigration?» (Sinatti, 2011: 155). Attraverso un terreno transnazionale in Italia e in Senegal, Sinatti raccoglie di 65 uomini emigrati in Italia del Nord i posizionamenti e le aspettative sia sul ritorno « permanente » che su quello che costituisce il va-e-vieni transmigrante ; questo è quello che ne ricava :

« The Senegalese migrants consulted here therefore convey the idea of a tiring alternation of presences and absences, and of re-emigration as a failure of the return project. Expectations of permanency in the return process make many unwilling to fully accept the idea that continuous movement offers, in fact, the most durable solution. The eroding capacity to provide for the family and to respond to local demands for support is perceived as a setback, an overall failure of migratory efforts achieved through many years of transnational living. Rather than 'unsettled returnees', these Senegalese migrants appear forced into the role of 'mobile transmigrants' in a continuous effort to negotiate between the benefits offered by staying in migration and sustainable permanent return. The latter becomes a myth that is constantly deferred » (Sinatti, 2011: 164),

poiché il ritorno permanente è considerato possibile solo nel caso di un successo migratorio.

E se guardassimo il campo dell'accesso alla mobilità attraverso le im-possibilità del ritorno ?

Come già emerso presentando queste ultime ricerche, il tema della mobilità circolare non si profila come una caratteristica così evidente che contraddistinguerebbe e accomunerebbe nei fatti le pratiche degli uomini e delle donne senegalesi che vivono in Italia. Ad essere elemento comune sarebbe piuttosto una cultura della migrazione (Cohen, 2007) che ruota attorno all'ideologia del ritorno e che lega la legittimità dell'emigrazione alla necessità di accumulare capitale e quindi guadagnare una mobilità sociale verso l'alto in Senegal. Tale ideologia, che diventa orizzonte normativo con cui si confrontano le tattiche di chi emigra, definisce anche le rappresentazioni di successo o fallimento rispetto all'esperienza di migrazione. Ma come influenza le concrete esperienze di migrazione tale ideologia? Come viene vissuta da persone di genere ed età diverse?

Il tema del ritorno definitivo, come già mostra Sinatti, si rivela ambiguo perché viene investito di significati diversi, non essendo considerabile linearmente come segno di successo della persona emigrata.

Dal punto di vista teoretico, il ritorno definitivo viene riconosciuto come centrale anche dalla letteratura sulle migrazioni. Sayad scriveva:

“la notion de retour serait au centre de ce que peut-être ou de ce que voudrait être une anthropologie totale de l'acte d'émigrer et d'immigrer: une anthropologie sociale, culturelle, politique dans laquelle on introduit utilement le rappel de la dimension universelle du phénomène migratoire » (Sayad, 2006 : 140).

« Carrying out fieldwork at both ends of the migration chain” permette di “claim a better understanding of the processes of migration and return migration than would have been possible by just looking at, say, ethnicity or assimilation» (King, 1986 : 10) nel paese di emigrazione. La migrazione di ritorno rimanderebbe cioè ad una situazione sociale in cui si verifica una ri-significazione dell'esperienza migratoria.

Guardare le diverse tattiche adottate quando si affronta concretamente il ritorno che si presenta come definitivo permette di osservare come vengono messe alla prova ciò che erano le intenzionalità che avevano fatto avviare, e che avevano poi accompagnato, l'esperienza di migrazione. Permette quindi di comprendere cosa di queste è ancora ritenuto indispensabile, necessario, negoziabile o accantonabile.

Affrontare il ritorno definitivo può voler dire per una persona emigrata realizzarlo ma anche constatare che ci si trova impossibilitati nel metterlo in atto. È per questo che l'oggetto di questa tesi è stato definito come l'im-possibilità del ritorno. Si ritiene infatti che guardando il dispiegarsi della possibilità e dell'impossibilità del ritorno definitivo si possa comprendere con più lucidità come si struttura il campo d'accesso alla mobilità dal Senegal all'Italia, campo che non si riduce all'immagine che ne viene data dagli studi transnazionali. Che succede infatti quando la mobilità viene impedita? Che succede dentro l'household

transnazionale per quel che riguarda la ridefinizione dei rapporti sociali tra i singoli?

Il *récit* transnazionalista, sottintende l'esistenza di una gerarchia tra sedentarietà e mobilità ed una definizione del prestigio sociale che è legata alla mobilità. Nel contesto senegalese però cosa si riscontra *effettivamente* a tale proposito?

Nel 1976 Amselle scriveva:

“Le point de départ dans l'étude des migrations, ce n'est pas le déplacement dans l'espace – l'évidence -, mais la transformation des sociétés et le changement du statut social de leurs membres.. étudier les migrations, c'est apprécier l'efficacité du déplacement sur la perpétuation et la transformation d'une société; c'est mesurer l'effet que la mobilité fait peser sur le fonctionnement et évolution des rapports de production” (Amselle, 1976: 26-8).

Come cambia lo status sociale di chi, emigrato/a, torna definitivamente in Senegal? Quali riconfigurazioni dei rapporti sociali si danno per chi torna definitivamente dall'Italia? Che processo di soggettivazione⁵⁹ si produce nel momento del ritorno definitivo? Che rinegoziazione della persona (Solinas) vi viene riconosciuta?

Assumendo il fatto che i ritorni non siano sempre corrispondenti all'immagine del successo diffusa in Senegal, il fatto di doversi confrontare con la materialità dei ritorni effettivi e delle loro problematiche, ivi trasforma le egemoniche rappresentazioni socio-culturali di successo e prestigio? L'impossibilità del ritorno si rende comprensibile da parte di chi è rimasto in Senegal? In che termini?

⁵⁹ Il concetto foucaultiano di soggettivazione “esprime un'idea “di un processo nel quale si esprime un movimento che porta verso lo stato di soggettività”. Quest'ultima, a sua volta, è impensabile (e, di fatto, empiricamente inconoscibile) fuori dalle condizioni imposte da un determinato contesto storico-sociale (anche laddove essa si esprima per contrapporvisi)” (Cutolo, 2012: 25). In tal senso, secondo Cutolo, il concetto di soggettivazione permette di superare l'approccio individualista, consentendo invece di cogliere come la singolarità si pensi riflessivamente, e agisca, nelle tensioni che si danno nel momento in cui tale singolarità diventa oggetto di definizioni socio-culturali. Ovvero nel momento in cui a tale singolarità vengono attribuiti dei ruoli, nello specifico quello di “chi è stato in Europa”.

2. LE IM-POSSIBILITÀ DI RITORNO DEFINITIVO

La migrazione di ritorno: un oggetto antropologico

La migrazione di ritorno nel quadro di una mobilità transnazionale è stata iniziata ad essere appresa come oggetto di ricerca specifico dalla socio-antropologia negli anni 1970. È in questo momento infatti che osserviamo l'emersione di studi, relativi soprattutto all'Europa mediterranea, che cercava di valutare l'impatto della migrazione in generale, e del ritorno definitivo in particolare, sui contesti di origine. Anche se queste ricerche sono volte all'apprezzamento delle trasformazioni sociali ed economiche innescate da coloro che tornano, con un interesse più teoretico di quello che è a fondamento di una certa antropologia applicata, la domanda gnoseologica è assai continua a quella che muove i report di ricerca che hanno come oggetto il nesso migrazione-sviluppo; la preoccupazione di sapere cioè se si tratta di un ritorno di conservazione o di innovazione socio-economica. A differenza di questi ultimi però tali prime ricerche sul tema, più che sugli effetti potenziali, mirano a comprendere le ragioni del ritorno, scegliendo come livello principale d'analisi su cui far ruotare l'etnografia la, ma soprattutto il, migrante.

Possiamo reperire in questi primi lavori due approcci: uno mira a comprendere, attraverso le esperienze di coloro che tornano, se la migrazione sia o meno un fattore generatore di sviluppo locale e di trasformazione dei rapporti sociali esistenti (Rhodes et al., 1979); l'altro è un approccio invece embrionale all'*agency* del migrante e alla soggettivazione che si verifica nel ritorno. Quest'ultimo inoltre, adottando il punto di vista del migrante per cogliere, a partire dal suo stesso punto di vista, come si configuri la reinserzione del migrante nel contesto sociale d'origine, tematizza il prestigio sociale acquisito grazie all'emigrazione.

Per quel che riguarda il primo approccio lo si può trovare esemplificato dalla ricerca di Rhodes sulla migrazione di ritorno in Spagna: l'emigrazione che la precede è infatti letta come un tentativo di emanciparsi dall'agricoltura di sussistenza e quindi come una fuga dal contesto locale. La mobilità di ritorno sarebbe dunque in questo caso di tipo conservativo poiché la preparazione di tale ritorno vede le rimesse essere utilizzate nel miglioramento delle abitazioni e nell'acquisto di beni di prestigio; « the intra-European returnee's impact on Andalusian villages appears to be a case of 'cosmetic' economic development, a superficial face-lifting with no fundamental change of socio-economic structures » (Rhodes, 1979 : 71).

Un esempio dell'altro approccio può essere invece individuato nella ricerca che Signorelli, Tirittico e Rossi hanno fatto nel 1975 in tre regioni italiane ad alta densità emigrante da cui hanno redatto una monografia intitolata « Scelte senza potere ». Consapevoli delle

dinamiche strutturali a livello globale che erano alla base di questa migrazione, e quindi del peso delle politiche migratorie degli stati nazione e del ruolo che la manodopera migrante giocava nel mercato lavorativo nei due contesti, quello d'immigrazione e di emigrazione/ritorno, queste ricercatrici concepivano esplicitamente i migranti che hanno partecipato alla loro inchiesta come degli attori non solo economici ma anche culturali. Nelle loro conclusioni quindi, Signorelli e colleghe definiscono questo tipo di mobilità come una mobilità incapace di trasformare il sistema produttivo del contesto di partenza/ritorno, ma sottolineano anche come questi migranti abbiano mobilitato il valore del sacrificio, che caratterizzava la società rurale italiana; tale osservazione viene fatta attraverso una prospettiva che non si voleva culturalista ma che voleva piuttosto cogliere come le scelte di partire/ritornare dialogassero con il « sistema cognitivo-valutativo » a partire dal quale assumevano significato.

A partire dagli anni 1970, alcune categorizzazioni

L'affermazione del ritorno come un oggetto antropologico è istituzionalizzata da un articolo apparso sulle pagine di *Annual Review of Anthropology*, in cui Gmelch redige una preziosa e ragionata rassegna bibliografica mostrando come, a partire dagli anni 1970, ci si sia iniziati ad interessare alla migrazione rurale-urbana non più come una migrazione univoca. Gmelch sistematizza questa bibliografia raggruppandola in categorie che mostrano possibili approcci analitici attraverso i quali pensare la migrazione di ritorno e, soprattutto, aprirsi al lavoro comparativo proprio della disciplina antropologica. Propone quindi una propedeutica distinzione tra migrazione di ritorno per coloro che intendono rientrare e per coloro che invece pensavano la migrazione come un progetto definitivo di vita. Successivamente viene poi posta la distinzione tra ritorno volontario e forzato. Per Gmelch coloro che sono stati forzati/e a rientrare

«were forced to return due to some outside factor, either family circumstances such as the need to look after an ill or elderly parent, or faltering economic conditions in the host country»; les autres, ceux qui choisissent de rentrer, sont ceux qui « failed to adapt to the way of life in the host society perhaps because of the strangeness of the language, people, and customs or because they could not bear the psychic costs of being separated from close friends and the familiar environment of home» (Gmelch, 1980: 137).

Per questi ultimi, non prendendo in considerazione le determinanti strutturali di ogni migrazione situata (es. il contesto geopolitico, le politiche di visti e documenti), Gmelch sembra addurre una spiegazione culturalista che ricondurrebbe l'esclusione ad una mancanza di integrazione culturale.

Infine Gmelch, articolando queste due distinzioni analitiche, propone la seguente classificazione:

“1. Returnees who intended temporary migration. The time of their return is determined

by the objectives they set out to achieve at the time of emigration.

2. Returnees who intended permanent migration but were forced to return. Their preference was to remain abroad but because of external factors they were required to return.

3. Returnees who intended permanent migration but chose to return. Failure to adjust and/or home sickness led to their decision to return.”

Questa dicotomia tra permanenti e temporanei, ci dice Gmelch, pone sempre problema tranne nel caso in cui si possa riconoscere, per certi gruppi di migranti, una « ideologia del ritorno». è stato Philpott, nella sua ricerca su migranti dell'India dell'Ovest in Inghilterra, ad aver utilizzato il concetto di ideologia per sostenere che «every migrant carries ideas as to the nature and goals of his migration, a cognitive model.. an ideology » (Philpott, 1973 : 188). A sostanziare questa ideologia ci sarebbe il fatto che la « migration is perceived as a temporary state, mainly to gain money, which will ultimately result in a return to the home society » (Philpott, 1973, *ib*). Questo concetto è stato ripreso da Brettell, nella sua ricerca sui portoghesi rientrati dalla Francia : lei parla a questo proposito di ideologia del ritorno e, nello specifico, della nozione di *emigrar para voltar*, che, da secoli, caratterizzerebbe la mobilità dei portoghesi. Brettell mette tale concetto in relazione con quello di *saudade*, di nostalgia, ma non in chiave negativa ; quello che quest'antropologa aspira piuttosto a vedere sono gli aspetti produttivi di questa ideologia che influenza le scelte dei migranti nei contesti di emigrazione, e che allo stesso tempo costruisce e rinforza un'identità nazionalizzata.

L'ideologia del ritorno sarebbe un elemento fondamentale, stando a numerosi ricercatori, anche perché avrebbe la funzione di incoraggiare l'invio delle rimesse : il migrante “knows he is expected to send money and clothing to a range of people at home and to attempt to provide passages for others” (Philpott, 1973). Questa ideologia permetterebbe di gestire la doppia presenza poiché “the myth of return is an expression of one's intention to continue to remain a member of both” e, soprattutto, costituisce “a set of expectations for his behaviour upon return” (Brettell, 2003:62).

Parlando con i miei interlocutori e interlocutrici, e leggendo le ricerche realizzate sulla mobilità dei senegalesi, in particolare in Italia, (Romanini & Moretti, 2010 ; Ceschi, 2001 ; Sinatti, 2011), è evidente il fatto che quasi tutti coloro che sono partiti verso l'Europa dicono che al momento della partenza pensavano che sarebbero partiti per rientrare a vivere in Senegal una volta aver sufficientemente accumulato capitale economico. Ma se esiste un'ideologia del ritorno, non è affatto evidente che questa continui ad essere attiva e performativa lungo tutta la presenza in Italia o che i/le senegalesi vi restano aderenti.

In seguito Gmelch si focalizza sulle ricerche che hanno come obiettivo quello di cogliere le motivazioni del ritorno e lo fa problematizzando i metodi in queste utilizzate, dando quindi delle utili indicazioni operative. Chiedere perché si sia rientrati attraverso delle interviste semi-direttive cercando poi di inferirne delle motivazioni standard per un certo gruppo di

migranti è riduttivo perché in questo modo non si possono prendere in considerazione la complessità dei fattori, spesso contraddittori, che determinano la scelta di tornare e che a volte non possono essere nemmeno verbalizzati o nominati. Inoltre le ragioni che vengono addotte dagli intervistati possono cambiare a seconda del contesto in cui si svolge l'intervista. Anche il fatto di fare una *survey* creando dei questionari sulla base di fattori push-pull non permette di assicurarsi che le correlazioni che se ne tirano corrispondano alle effettive ragioni del ritorno che giocavano in quella situazione.

Altri ricercatori, piuttosto che *survey*, hanno preferito realizzare etnografie incentrate sul villaggio utilizzando l'osservazione partecipante e le interviste informali: Gmelch sostiene però che tale tipo di letteratura risulta spesso meramente descrittiva, mancando in profondità d'analisi. Nel prossimo paragrafo verrà esplicitato come in questa ricerca si è voluto adottare tale approccio incentrato sul locale facendolo interagire con la multi-situità, e come poi si sia allargato lo sguardo prendendo in considerazione altri attori che contribuiscono a definire il campo in cui si inseriscono le pratiche dei migranti che si trovano a confrontarsi con il ritorno definitivo.

Altri tipi, ci dice Gmelch, di « domande di ricerca » potrebbero essere chiedersi se il ritorno significhi un successo o un fallimento come emigranti: "A question posed by some researchers is whether returnees were basically "successes" or "failures" as emigrants. Do they return because they have failed to adapt to their surroundings or achieve the "good life" they had expected?" (Gmelch, 1980: 141).

Sempre ripercorrendo la letteratura, un'altra dimensione che bisogna prendere in considerazione è la soggettività del migrante di ritorno e l'*ethos* differente che si suppone abbia incorporato durante il suo soggiorno all'estero rispetto a quello di chi non è partito: in questa prospettiva il ritorno porterebbe il problema della « reintegrazione »⁶⁰ nella società d'origine. Kenny, nel suo campo spagnolo, sostiene che le persone che rientrano si iper-conformano ai « costumi » del villaggio, l'altra alternativa è quella di non rientrare per non essere etichettati come falliti.

King, appoggiandosi sulle categorie proposte da Bovenkerk e Gmelch, ci mostra un'altra modalità con cui lavorare sulla nozione di « volontarietà » del ritorno in termini diacronici: propone cioè di partire dalla differenza, in termini di propensione e consenso al ritorno, che vi è tra l'inizio dell'esperienza migratoria e il momento in cui invece questa si conclude. Elabora quindi una categorizzazione di coloro che tornano in 4 tipi: « emigrated with the intention of returning and who did in fact return », « intended temporary migration without return », « intended permanent migration with return » « intended permanent emigration without return » (King, 1986 : 11-4).

⁶⁰ Reintegrazione, reinsierimento, inclusione: sono questi i tre termini principali con cui ci si è trovati a confrontarci nel definire tale momento. Si tratta di termini altamente significanti, che hanno una genealogia precisa. In questo caso ho utilizzato il termine reintegrazione proprio perché

Nella prima categoria rientrerebbero in generale i casi di coloro che King definisce « target migrants », che rientrano cioè una volta raggiunto l'obiettivo di accumulazione che si erano dati prima di partire ; nella seconda categoria troviamo invece coloro che hanno attivato dei ricongiungimenti familiari. Tra coloro che pensavano di installarsi definitivamente nel paese di emigrazione ma hanno dovuto rientrare, si trovano : coloro che sono stati forzati a rientrare « by some circumstance beyond their control such as loss of job or a family crisis back home », coloro che « do not adjust to the way of life of the destination country », quindi coloro che hanno fallito, ed infine chi rientra « because of the improved economic conditions at home » (*ib* : 13). In tutti questi casi, secondo King, vi sarebbe sempre all'opera l'idea del ritorno, che nuancia questo approccio push-pull :

« this ideology of return, also known as the myth of return, or the return illusion, is so common that it must be considered as part and parcel of the whole migration ethos. .. at the same time, however, the myth of return functions as a defence mechanism or perhaps as a kind of moral justification for their unwillingness or their inability to adapt more to the culture of the host society » (King, 1986 : 13).

I fattori cosiddetti *push-pull* devono comunque essere presi in considerazione, senza pertanto considerarli come necessitanti; si tratta di riconoscere che vi sono dei processi storici che inseriscono delle discontinuità rispetto al contesto precedente e che quindi influenzano, più decisamente che prima, le pratiche degli attori in questione. Per esempio Saraceno mostra come le facilitazioni economiche che la regione Friuli Venezia Giulia dava ai suoi espatriati e la contemporanea crisi del 1973 abbiano modificato incisivamente il peso giocato precedentemente dall'età e dalla durata della migrazione :

« from the combined action of these two forces, which both acted to accelerate returns, we find that returning migrants of this period represent a cross-section of all the different generations present in the migratory chain : from the older migrants with long periods abroad to younger ones recently emigrated » (Saraceno, 1986 : 71).

La categorizzazione che viene maggiormente utilizzata nella letteratura recente sulle migrazioni di ritorno è invece quella fatta da Cerase a seguito alla sua ricerca⁶¹ in Italia sulle persone rientrate dagli Stati-Uniti. Lui identifica quattro tipi di ritorno : « return of failure », « return of conservatism », « return of innovation » e « return of retirement ». I falliti, in questa prospettiva, sono coloro che « have failed both to get launched in the new society, and – what is even more significant – to live up their expectations of the advantages to be derived from emigration » (Cerase, 1974: 254). questo permette di aprirsi all'analisi delle significazioni sociali legate al progetto migratorio. King attenua invece la visione di Cerase considerando che tra i falliti vi sono anche coloro che « never succeeded in getting a job in

⁶¹ « The study was based on focused interviews with 243 returnees to Italy. The sample was not a strictly random one because a satisfactory sampling frame could not be established. Nevertheless, every attempt was made to achieve representativeness. Interviews were conducted in seven different areas of Italy, four in the south, one in the centre, two in the north. All returnees (3/4 being men) emigrated to the USA » (Cerase, 1974 : 245).

the city, those who did but then lost it, and those who could not adapt to the social aspects of urban life ». La complessità delle dinamiche in gioco è evidente.

Cassarino ritorna sulla nozione di scelta del ritorno, e opera una distinzione analitica che lega volontà e preparazione. La volontà di rientrare implica « the subjective feeling that the decision to return was neither dictated but others nor by external circumstances, regardless of whether it is justified in absolute terms or not. Free will refers to whether it is the time, and whether it is right, to choose to return or not » (Cassarino, 2008 : 101). La prontezza, *readiness*, invece,

« reflects the extent to which migrants have been in a position to mobilise the adequate tangible (i.e. financial capital) and intangible (i.e. contacts, relationships, skills, acquaintances) resources needed to secure their return (...) This notion allows the manifold resources mobilised by migrants to be analysed. (...) Time, resources, experience, knowledge and awareness of the conditions in the host and home countries, constitute the main factors shaping their capacities for readiness to return » (*ib.* : 101-2).

Infine, secondo Cassarino, ci sarebbe la preparazione che include le due :

« *Preparedness* pertains not only to the free choice of migrants to return home, but also to their readiness to return. In other words, to be optimally prepared, return is an issue of individual capacity to decide freely to return *and* to mobilise the tangible (i.e. financial capital) and intangible (i.e. contacts, relationships, skills, acquaintances) resources needed to secure return (i.e. *readiness*) » (*ib.* : 102).

Sarebbe allora proprio il grado di preparazione a determinare il grado di successo della « reinserzione » sociale ed economica, che sono d'altronde riconosciute come le due sfide principali che si devono affrontare nel momento del ritorno.

Il ritorno nell'antropologia africanista

Per quello che riguarda l'Africa, la migrazione di ritorno ha iniziato ad essere appresa a margine di lavori sulla relazione migratoria tra « rurale » ed « urbano », a partire nello specifico dalle ricerche fatte nel quadro del Royal Livingstone Institute nella regione che era allora nominata Africa Centrale Britannica.

Il quadro epistemologico in cui il problema della relazione tra urbano e rurale veniva allora posta rivelava un approccio, sostiene Ferguson, ancora inficiato dall'evoluzionismo : le ricerche condotte nella regione del Copperbelt donerebbero infatti l'idea di un movimento quasi « necessario »⁶² verso l'urbanità e la modernizzazione e sono incentrate sulla contrapposizione tra due sistemi sociali definiti come alterizzati, l'urbano ed il tribale. Gluckman così postulava le poste in gioco che erano, a suo parere, nello studio della migrazione verso e dalla città « miniera » :

⁶² Citations Balandier, Gluckman. Contexte économique, crise agriculture. INEVITABLE dans la narration, cela ne veut pas non plus dire ne pas reconnaître que cette migration a été une stratégie mis en place et qui avait plein du sens dans le contexte économique dans le quel ils vivaient.

« the moment an African crossed his tribal boundary he was 'detrribalized', outside the tribe, though not outside the influence of the tribe. Correspondingly, when a man returns from the town into the political area of the tribe he is tribalized again – de-urbanized – though not outside the influence of the town » (Gluckman, 1960 : 58).

Il modello era quello di un'alternanza, un va-e-vieni tra due distinti campi sociali. Questi due sistemi sociali erano concepiti come radicalmente differenti ed al contempo strutturalmente interdipendenti:

« We must think here of these tribesmen who get their money out to work as earning their total living in two widely separated areas. Basically they depend for security on the land, and many of them leave their wives and children to get their subsistence from the land (...) Those who stay at home hold the land as security for support in money from those who go out to work. And those who go out to work pass money to those who remain, in payment for this security »(Gluckman, 1960 : 67-8).

Era la mobilità circolare e il turn-over generazionale ad essere riconosciuto come oggetto di ricerca e non il ritorno che potremmo definire come « definitivo ». Gluckman a questo proposito ci dice assai poco; riporta soltanto un caso, conosciuto da una fonte indiretta, di un uomo rientrato al villaggio durante la grande recessione: « it was a policeman, repatriating an old blind man. He had left the tribal home thirty years before and never communicated with his kin: now, old and disabled, he was brought back to it, to be supported by whosoever would accept responsibility or feel pity for him » (*ib.*, : 66).

Quello che Gluckman sottolinea, come fanno d'altronde coloro che, come abbiamo visto, ragionano in termini di ritorno conservativo, è il legame strutturale tra migrazione ed accesso alla terra, nel quadro dell'economia dell'household (Quiminal, 1991).

« Industrial and urban life offers little security to the vast majority of African labourers, and for this security they cling to their land in their tribal homes. They mostly want to return home, and look forward to it, but in addition this security of land is an ever-present need in the total field where they make their living » (*ib.*, : 66).

Anche Mayer che, cercando di cambiare la prospettiva di ricerca focalizzandola sulla migrazione in quanto tale, e quindi sull'*agency* del migrante, apre delle piste per pensare le poste in gioco nell'abbandono della mobilità migratoria, non prende effettivamente in conto la persona migrante come persona morale e moralizzata. In un articolo assai denso pubblicato su *American Anthropologist*, che anticipa delle considerazioni teoretiche che gli studi transnazionali elaboreranno molto dopo, affronta il ritorno come se fosse linearmente ed esclusivamente da inserire nella prospettiva della riproduzione dell'household. « A migrant who prematurely returns to the country, or gives up his job, is liable to loss his 'permit to remain within the urban area', this jeopardizing his family' cash income » (Mayer, 1962).

La funzione securizzante che assume il villaggio durante la migrazione verso la città, e che viene d'altronde considerata come il principale motivo per cui vengono mantenuti i complessi, e anche assai costosi legami sociali tra rurale-urbano, è fattore esplicativo

centrale anche per la ricerca che Gugler ha realizzato a due riprese in Nigeria, la prima volta nel 1961-2 e la seconda nel 1987. inizialmente interessato al tema della modernizzazione, Gugler riteneva negli anni 1960 che una tappa necessaria verso una vita urbanizzata fosse proprio il permanere in questi due sistemi: « We have found instead, in Enugu, an enduring pattern of a dual commitment to an urban working life as well as to rural community of origin » (Gugler, 1991 : 405). Le ragioni strutturali che determinano questa lealtà verso il contesto di origine e che fanno di questa lealtà una norma culturale sono identificati da questo antropologo in una « political economy that fails to provide economic security to most of the urban population and threatens all with an uncertain political future » (Gugler, 1991 :408). La ricerca di Gugler è significativa perché mostra come la norma culturale si articola con il contesto economico e sociale : vi vengono infatti esplorate le modalità con cui i migranti, che appartengano all'élite o al sotto-proletariato urbano, utilizzano attivamente e approfittano di questa ingiunzione morale ad abitare questi due mondi sociali. Tuttavia, Gugler non prende in considerazione come questa morale produca delle dinamiche di inclusione o di esclusione e come modelli la soggettività di colui che torna.

Queste ricerche restano in ogni caso fondamentali perché è precisamente con questi studi che si inizia a riflettere sul fatto che la relazione rurale-urbano è biunivoca e comprende anche una relazione « contraria », una migrazione di ritorno, dalla città verso il villaggio, in cui vi sono in gioco rapporti economici, politici e culturali.

È invece Ferguson, nel suo *Expectations of Modernity*, che scegliendo lo stesso terreno chiave dell'antropologia africanista, le mine del Copperbelt, si focalizza esplicitamente sul ritorno definitivo. Delle ricerche specifiche sulla migrazione di ritorno erano già state realizzate ed affrontavano il ritorno dovuto all'invecchiare del lavoratore migrante e all'assurgere la condizione di pensionato: il ritorno si presenta quindi come la tappa finale di una carriera migratoria che si sovrappone a quella di salariato. Per esempio Caldwell, nella sua ricerca sulla migrazione di ritorno verso i villaggi ghaneyani aveva notato che coloro che rientrano al momento della pensione, la maggioranza tra i migranti di lunga durata, sono coloro che possono essere considerati riusciti, mentre l'altra categoria a rientrare sono i giovani disoccupati. (Caldwell, 1969)⁶³.

Ferguson riprende questo tema ma dialogando con gli antropologi del Royal Livingstone Institute, con l'obiettivo di problematizzarne la visione modernista che aveva caratterizzato, secondo Ferguson stesso, i loro lavori. Realizza così interviste semi-direttive con 50 minatori in pensione e quello che presenta nella sua monografia sono delle storie di vita che lui definisce di « successo » e di « fallimento ».

Ferguson mette così in luce quali sono le risorse che possono o non possono determinare

⁶³ Caldwell J.C. 1969 *African Rural-Urban Migration : the Movement to Ghana's Towns*, Canberra Australian National University Press, cité dans Peil, et. Al, 1988.

una pensione sostenibile (anche se lui non utilizza questo termine, ma parla piuttosto di *well-being*) nel quadro di una migrazione verso la città che rischia di indebolire i legami con le collettività d'origine senza al contempo riuscire necessariamente a garantire quelle risorse economiche necessarie per continuare una vita in città « favorevole ». Il suo focus è infatti la relazione tra economia politica e significazioni del benessere nel campo della mobilità rurale-urbana, considerando le alleanze che questo spostamento geografico mette alla prova.

La categorizzazione che ne ricava pone da un lato lo stile «*localist*», e dall'altro quello «*cosmopolitanist*» «*styles*» che, in altri termini, potremmo definire soggettività ma che Ferguson individuerebbe più come *ethos*⁶⁴.

« Localist stylistic markers seemed to distinguish those who had a strong sense of continuing allegiance to a rural "home" community—those who visited often, adhered to "custom," and displayed a strong ethnic or regional identity. Cosmopolitan style, on the other hand, marked the distance a worker maintained from "home"; it signified a shrugging off of localist cultural traits, and often a rejection of rural ties, along with an embracing of Western-dominated transnational mass culture" (Ferguson, 1999: 92).

I due stili sarebbero caratterizzati da rappresentazioni diverse di ciò che è la vecchiaia, ovvero la propria vita in quanto pensionati: l'ideale *localist* auspicherebbe la «(re)integration into a Village Community» (Ferguson, 1999: 135), mentre l'ideale *cosmopolit* porterebbe a restare in città. Quando questa opzione non si rivela più praticabile, i cosmopoliti, ci dice Ferguson, avrebbero paura di rientrare al villaggio.

« More cosmopolitan workers were anxious and fearful when they thought about returning to a rural area to retire. They were concerned about the obvious problems of adjustment: the difficulty of getting started with farming, the possibility of malaria and other health problems, the absence of urban services and facilities. But even more, they were worried about their relations with the people "back home," those to whom they would return, and on whom they would often need to rely » (Ferguson, 1999: 141).

Ferguson mostra in seguito come la pauperizzazione influisca sulle pratiche di questi due tipi:

« If my argument is correct, then it is possible to see how trends in urban cultural styles have responded to changes in the wider political economy. Very schematically, as urban workers in the 1950s and 1960s gained a greater ability to live independently of their rural allies, they became increasingly able to shrug off the rural-based obligations of wide kin networks, remittances, bridewealth, visits home, and localized "home-folk" sociality, and along with it (in the long run) the cultural style that signified the acceptance of these obligations. In the last twenty years, however, workers have been increasingly compelled

⁶⁴ « Cosmopolitanism and localism are thus understood as coeval social phenomena (Fabian 1983)—both live options in the present, with neither owning any monopoly on the future. Gone are the evolutionary assumptions that linked localism and rural attachment to a disappearing tribal society and migrant labor system while seeing in cosmopolitanism the emergence of the "main line" of permanent urbanization and modernity. Instead, both halves of this stylistic duality are here conceived as part of the "full house" of urban variation, two branches of the same "bush" of coexisting differences" (Ferguson, 1999: 102).

(by bleak economic circumstances) to fall back on the rural areas, and the balance has shifted; urban workers have come under new pressure to reactivate or create rural alliances. The recent relative increase in the power of rural allies, then (itself a product of the decline of the copper industry and the Zambian urban economy generally), has meant, broadly speaking, a decrease in the ability of workers to be cosmopolitan, and an across-the-board resurgence of localism". (Ferguson, 1999: 231).

La letteratura recente sul ritorno dall'Europa all'Africa dell'Ovest

Per quello che riguarda l'Africa dell'Ovest, bisogna ricordare che essa è scenario di una forte mobilità interna a livello regionale: ritroviamo quindi una produzione di ricerche che prendono in considerazione i migranti internazionali, i migranti regionali, e i migranti interni ad un dato paese, ma è soltanto per i primi che negli ultimi anni si è legato il tema del ritorno a quello dello sviluppo.

La ricerca principale è quella realizzata dal Sussex Centre for Migration Research che è stata focalizzata sulla Costa d'Avorio e il Ghana ed in particolare sul nesso migrazione-sviluppo. I coordinatori dell'equipe che ha realizzato tale ricerca sono i giù citati King e Black.

Table 5: Stated reasons for return amongst surveyed migrants

| Reason | Ghana | C. Ivoire | Ghana | C. Ivoire |
|----------------------|--------------|--------------|------------|------------|
| | Less-skilled | Less-skilled | Elite | Elite |
| Family | 58 (38%) | 61 (41%) | 51 (34%) | 44 (29%) |
| Work at home | 51 (34%) | 67 (45%) | 44 (29%) | 41 (27%) |
| No choice | 44 (29%) | 18 (12%) | 18 (12%) | 4 (3%) |
| End of study | 39 (26%) | 49 (33%) | 11 (7%) | 110 (73%) |
| Unemploy't | 15 (10%) | 15 (10%) | 14 (9%) | 10 (7%) |
| Earn respect | 10 (7%) | 12 (8%) | 54(36%) | 58 (39%) |
| Retired | 8 (5%) | 8 (5%) | 0 (0%) | 0 (0%) |
| Government incentive | 0 (0%) | 2 (1%) | 20 (13%) | 5 (3%) |
| Total | 152 (100%) | 150 (100%) | 152 (100%) | 150 (100%) |

Source: Field survey, 2001

Illustration 1: Le ragioni del ritorno così come individuate dal Center for Migration Research della Sussex University (Black e al., 2003: 9)

In questo contesto Tiemoko, utilizzando la distinzione tra ritorno conservatore ed innovatore di Cerase, ha affrontato la questione del come e se questa categorizzazione del ritorno si articoli con il ruolo assunto dalla rete familiare. Le ipotesi da verificare sono: i ritorni in cui la decisione di tornare è stata presa individualmente si sovrappongono con i ritorni detti « innovatori » ? i ritorni in cui la decisione è stata presa a seguito delle pressioni familiari, sono invece dei ritorni definibili come « conservatori »? Tiemoko conclude che la complessità degli elementi in gioco non può adeguarsi alla categorizzazione di Cerase perché ci sono modalità diverse tramite cui le famiglie producono al contempo innovazione e conservazione : per valutare se ci sia della innovazione o della conservazione bisogna

infatti considerare se si tratti o meno di membri di élite e quali tipi di capitali vengono mobilizzati.

« Families seem to have an especially positive influence on the volume of savings and the nature of investments by migrants. However, some of these financial transfers and investment do not fulfil their potential to foster sustainable development. When analysis is extended beyond the transfer of material resources, those migrants who are more influenced by their families were not found to be more 'conservative' than other groups of returnees. Indeed, through the capital gained and their attempts at promoting social transformation, they may be equal if not better agents of development than other

Table 14. The three most frequently cited social changes.

| | Côte d'Ivoire | | Ghana | |
|---------|---|---|--|--|
| | Less-skilled | Highly skilled | Less-skilled | Highly skilled |
| FIM | <ol style="list-style-type: none"> 1. Sensitise/advise family 2. Introduce new approach in family management 3. Give special attention to children | <ol style="list-style-type: none"> 1. Sensitise/advise family 2. Introduce new approach 3. Special attention to children | <ol style="list-style-type: none"> 1. Give special attention to children 2. Consult partner and children 3. Introduce new approach in family management | <ol style="list-style-type: none"> 1. Financial support 2. Sensitise/advise family and relatives 3. Promote family cohesion |
| Non-FIM | <ol style="list-style-type: none"> 1. Sensitise/advise family members 2. Introduce new approach in family management 3. Limit extended family interference | <ol style="list-style-type: none"> 1. Introduce new approach 2. Special attention to children 3. Sensitise/advise family members | <ol style="list-style-type: none"> 1. Special attention to children 2. Sensitise/advise family and relatives 3. Introduce new approach in family management | <ol style="list-style-type: none"> 1. Financial support 2. Sensitise/advise family and relatives 3. Promote family cohesion |

Illustration 2: Le relazioni tra scolarizzazione, partecipazione familiare e ethos del ritornante stando a Tiemoko (2004: 171).
returnees » (Tiemoko, 2004 : 171).

Razy, appoggiandosi ai racconti di vita di donne e uomini *soninké* in Francia, lavorando anch'essa sul ruolo assunto dalla rete familiare nella presa di decisione del ritorno, si focalizza sulle differenze di genere e di età che sarebbero in gioco nel ritorno definitivo, nello specifico in Mali. Partendo dal principio che le « trajectoires familiales et individuelles révèlent ce qui peut s'apparenter à des retours ou être appréhendé en termes de retour », Razy si focalizza non sugli uomini alla pensione o su quelli espulsi, ma sulle donne. Per queste il ritorno « peut prendre essentiellement deux formes. Il s'agit soit d'un séjour volontaire... réalisé seule avec un ou plusieurs soit d'une retour contraint, le plus souvent définitif. Il peut en effet être exigé par le mari ou la famille pour diverses raisons» (Razy, 2006 : 340). Razy suggerisce dunque che la famiglia che partecipa alla decisione di ritorno di uno/a dei suoi membri esercita una violenza simbolica che è più pesante e densa di conseguenze per le donne. Questa ricerca apre quindi allo sguardo sui rapporti sociali sessualizzati in gioco, aspetto che cercheremo di seguire anche in questa ricerca.

Quiminal, anche lei nel quadro di una messa in discussione delle differenze di genere, ritorna sull'agentività del migrante di ritorno e pone una distinzione analitica che le

permette di far emergere un continuum tra ritorni *contraints* (costretti), ritorni *construits* (costruiti), e ritorni scelti ma impossibili (Quiminal, 2002). In primo luogo vi sono coloro che sono « *contraintes et forcés* ». Attraverso questa categoria l'antropologa tiene insieme diverse casistiche : coloro che tornano al paese impoveriti, per motivi differenti come ad esempio « *accidents du travail, maladie, chômage prolongé, non-renouvellement du permis de séjour, déboutement du droit d'asile* ». Questi ritorni potrebbero essere qualificati come la conseguenza delle frontiere sociali, delle discriminazioni e della violenza sociale imposta dalla società d'immigrazione. Stando all'analisi di Quiminal costoro hanno scarse possibilità di reintegrarsi nel paese d'origine, visto che il prezzo della reinserzione sociale, e quindi per avere un aiuto solidale da parte della famiglia di appartenenza, consta nell'accettazione « *des dépendances qu'il avait fuies* ». (Quiminal, 2002 : 37). Questi casi ci parlando anche di una « *faute à l'état* » che non è solo quello di emigrazione ma anche quello africano: l'istituto nazionale di previdenza sociale maliano non riconosce a questi ritornanti la pensione. Quando invece l'ingiunzione al ritorno si radica nel contesto di origine, è probabile che il migrante ne ricavi una controparte soddisfacente: « *il jouit du statut d'aîné et de tous les attributs qui l'accompagnent: autorité, hommes et femmes de la maisonnée sous sa dépendance* » (*ib.*, 38). Ma in questa categoria che racchiude coloro che sono obbligati/e a tornare, le donne occupano un posto particolare perché ciò che più spesso accade è che vengano rimandate in Mali dai loro coniugi e il loro ritorno significa una messa in discussione morale della loro persona.

« Pour une femme, être renvoyée au village signifie aux yeux de tous qu'elle n'a pas été capable de s'adapter à la vie que son mari entendait lui imposer en France : dépressions, émancipation, refus de la polygamie, autant de formes de résistance qui motivent la punition. Ces retours imposés sont synonymes de malheur. La domination de l'ordre villageois est à son maximum » (*ib.*, 39).

Nei ritorni alla cerniera tra volontarietà e costrizione si ritrovano i ritorni voluti ma impossibili da realizzare : si tratta per Quiminal dei casi in cui vi è un progetto di ritorno pensato come produttivo, che è anche sostenuto da pianificazioni e progetti di impresa nel paese di partenza ma che, quasi inevitabilmente, è destinato a fallire.

« Les émigrés de retour investissent dans des projets à la mesure de l'épargne réalisée en France et/ou des aides d'incitation au retour. Les entreprises sont pensées en relation étroite avec la famille : elles permettent de faire travailler un certain nombre de jeunes en tant que chauffeurs, réparateurs, livreurs, ou cuisiniers, avec des salaires relativement peu élevés. Cependant, presque aucune d'entre elles ne résistera aux contraintes économiques, environnementales et familiales. Pensées selon une rationalité strictement économique et selon des critères valables en France, négligeant les pressions, les devoirs, les responsabilités liés au retour, ces entreprises, isolées, ont presque toutes fait faillite, tandis que les émigrés de retour se voyaient reprocher d'avoir débauché les jeunes – dans tous les sens du terme –, d'avoir oublié le village et son ordre, et, s'ils avaient bénéficié de quelques aides, de ne pas être capable de gérer une entreprise. Néanmoins, ces échecs, illustrant les paradoxes de l'émigration-immigration, éprouvants pour ceux qui les ont subis, ont contribué à une meilleure compréhension par les candidats au retour des

contradictions auxquelles ils se devaient se heurter » (*ib.*:40)

Sempre per quel che riguarda il Mali, vi è anche la ricerca di Cristophe Daum che ha lavorato sui ritorni di uomini maliani dalla Francia che hanno usufruito delle misure « d'accueil et de réinsertion dans le pays d'origine », ovvero dei finanziamenti da parte dello stato francese, in media 1800 euro, per avviare iniziative privata a Bamako o nella regione di Kayes (Daum, 2002). Anche Daum mostra il fallimento di questi ritorni pensati e incoraggiati dallo stato francese e che sono stati pianificati a partire dalla società d'immigrazione:

« Un réinséré soutenu par le PDLM a monté une épicerie. Il explique que les opérateurs ont composé la liste du stock initial du magasin, avant d'organiser ces achats et de les payer avec le promoteur. Il énumère ensuite cette liste. Elle comporte, entre autres produits alimentaires, du lait concentré liquide, des boîtes de sardines et de la mayonnaise. Cette énumération surprend les responsables associatifs qui se moquent du promoteur : "Il faut bien être un nouvel arrivé comme toi pour ignorer que ces produits ne sont pas consommés au village". La mayonnaise n'est pas appréciée dans les villages, vite périssable et trop chère pour les budgets, le lait en poudre est préféré au lait concentré liquide. Enfin, la proximité du lac Magui permet de disposer de poisson frais quatre à cinq mois par an. Le reste de l'année, les villageois consomment plutôt du poisson séché, meilleur marché que les conserves. Au terme de l'exercice, l'épicerie est en très nette difficulté » (*ib.*, 48).

Maitilasso infine, ha lavorato a sua volta sui migranti di ritorno dal Mali con una ricerca etnografica realizzata nel 2011, in cui si voleva comprendere la soggettivazione che è prodotta al momento del ritorno, ed in particolare le negoziazioni che in quel momento si danno nei rapporti reciproci tra migranti e quelle che Maitilasso definisce "comunità d'appartenenza". Questo l'ha portata a pensare che vi sia una tensione tra soggetto comunitario e soggetto individuale che si attiva nel contesto maliano quando si affronta l'esperienza migratoria: Maitilasso ritiene che il ritorno e le strategie di reinserzione che sono utilizzate da coloro che tornano rimandano ad un processo di individualizzazione e di distanziamento del migrante dalla sua famiglia di origine. Questa messa a distanza è la scelta adottata da questi uomini che, altrimenti, sarebbero costretti a sostenere un modello di promozione sociale che è sempre più grave e costoso (Maitilasso, 2012).

Per concludere riteniamo rilevante citare anche la *survey* MAFE (Migration between Africa and Europe)⁶⁵, che ha coinvolto anche il contesto senegalese. La ricerca in questo caso è stata realizzata in tre paesi d'emigrazione - Francia, Italia e Spagna- e si è focalizzata, per quel che riguarda il Senegal, sul ritorno a Dakar e in altri quattro dipartimenti di questa regione. Circa un migliaio di questionari sono stati somministrati a non-migranti ed a ex-migranti, 20 interviste sono poi state realizzate con migranti di ritorno, sia dall'Africa che dall'Europa. Uno degli obiettivi principali di questa ricerca era verificare la variabile di Cassarino (2004) sulla correlazione tra il grado di preparazione del ritorno e il successivo ed

⁶⁵ <http://mafeproject.site.ined.fr/fr/> Il progetto, finanziato dall'Unione Europea, intendeva studiare i flussi migratori tra Europa e Ghana, Senegal e Repubblica Democratica del Congo.

effettivo inserimento dell'ex-migrante nel mercato del lavoro senegalese. Stando ai dati raccolti in Senegal il 50% della popolazione attiva è in situazione di sottoimpiego, ma vi è un'alta percentuale di lavoro autonomo che, sia nel settore formale che informale⁶⁶(Hart, 1972), consente dei redditi assai differenziati che possono andare da 40.000 CFA al mese fino a 200.000 CFA (che è il salario di un quadro nella pubblica amministrazione) (Mezger, Flahaux, 2009). Una delle conclusioni del progetto MAFE è che il migrante di ritorno a Dakar ha più possibilità di assurgere a impieghi autonomi di coloro che non sono emigrati, in particolare nel settore del commercio e dell'artigianato.

Figure 6 : Sector of activity/qualification level of return migrants and non-migrants, 2008

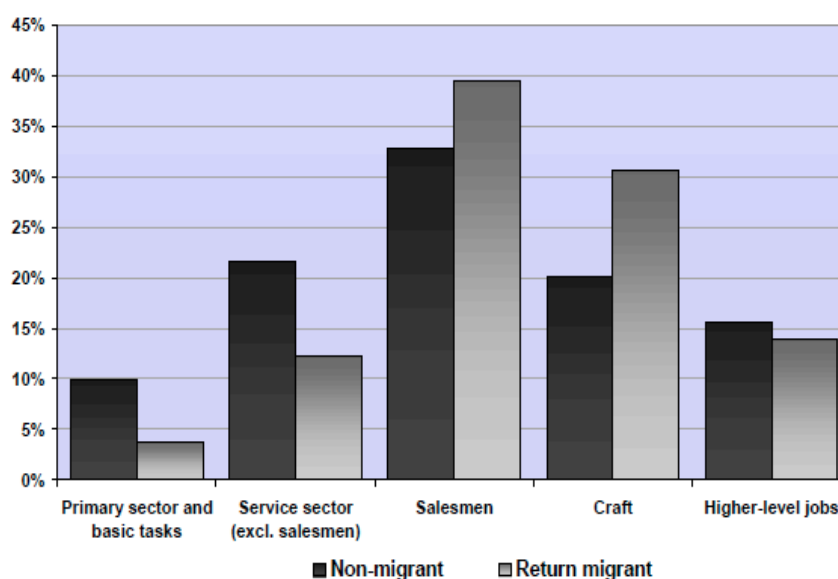


Illustration 3: Settore di occupazione dei migranti di ritorno e di coloro non emigrati in Senegal, stando alla survey MAFE (Mezger, Flahaux, 2009: 74)

Ma questo accedere al lavoro autonomo si differenzia in relazione al fatto che il ritorno sia stato o meno scelto : self-employment after an involuntary return may thus represent “last-resort” activities in the informal sector, which require little capital investment and exhibit low entry-barriers» (*ib.*, 77).

⁶⁶ La distinzione tra settore formale ed informale è stata sottoposta a critica da più ricercatori, a partire da Morice che, incentrando su tale tema la propria ricerca di dottorato in Senegal, riteneva la definizione di « informale » troppo settoriale. Marfaing e Sow, nella loro ricerca sugli operatori economici in Senegal nel XX secolo, hanno rilevato che i due settori sono talmente imbricati l'uno con l'altro che non si può nemmeno parlare di settori. « Au mieux, on peut parler d'une économie où des pratiques « informelles », liées aux structures memes de l'économie et de la société dans lesquelles elles se trouvent, se développent (Marfaing, Sow, 1999 : 25). Analizzando il punto di vista degli stessi lavoratori nel settore detto informale, essi scrivono : « Souvent, ces acteurs économiques ne comprennent pas pourquoi ils sont qualifiés « d'informels ». a leur avis, ils font du commerce de façon normale, c'est-à-dire pour en retirer un profit ; ils payent leurs impôts et sont déclarés » (*ib.*).

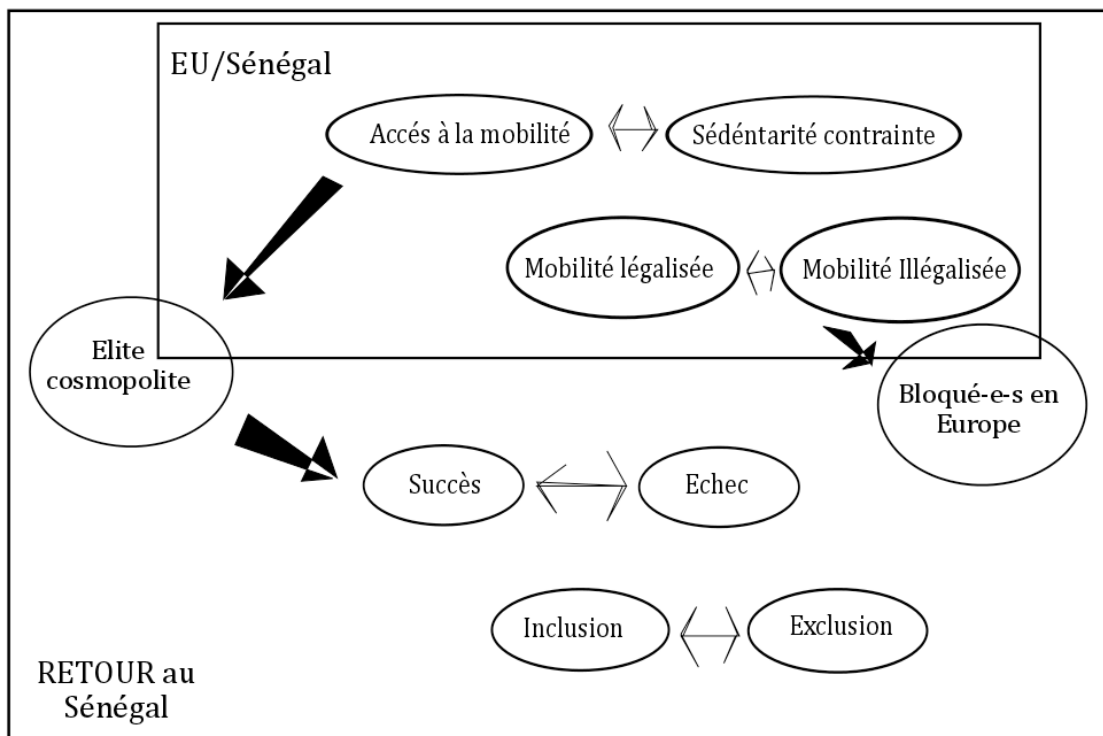
La questione del ritorno in questa ricerca : alcune scelte metodologiche

Cercando di riassumere l'exkursus fin qui ricostruito, se ne evince che la migrazione di ritorno dev'essere pensata come simultaneamente un fenomeno sociale e come un tema promosso dall'agenda politica e scientifica, dato che queste due dimensioni si nutrono a vicenda. Individuiamo quindi due tensioni principali: da un lato vi è il ritorno come dispositivo di *governance*, che si radica nelle trasformazioni del sistema mondiale e quindi nel controllo della mobilità umana, dall'altro lato troviamo il ritorno come processo di soggettivazione, che è anche effetto di questo dispositivo, ma in relazione con altre dinamiche socio-culturali che eccedono il dispositivo stesso.

Per quello che abbiamo visto finora la migrazione di ritorno ci pone di fronte a delle possibili opposizioni: vi sarebbe infatti in gioco la dicotomia tra innovazione e conservazione, dicotomia che viene spesso letta per quello che concerne la sola attività economica produttiva ma che, investendo di fatto anche l'ambito della ri-produzione stessa, assume anche un'altra declinazione. Possiamo infatti pensare che la trasformazione investa il mondo sociale e porti ad una nuova riformulazione dei rapporti tra il singolo, in questo caso la persona di ritorno, e le sue reti d'appartenenza, nello specifico nel contesto di ritorno.

Innovazione e conservazione rimandano anche alla tensione che abbiamo visto emergere nella letteratura tra *ethos* cosmopolita e *ethos* « sedentarizzato/sedentarizzante ». Infine si avrebbe anche la dimensione fallimento/riuscita che, non dispiegandosi in termini meramente economici, rimanda anche alla dimensione del processo sociale di inclusione/esclusione del migrante di ritorno nel suo rinnovato contesto sociale.

Oltre a questa dicotomia ve ne troviamo un'altra, posta a livello del sistema mondiale, tra migrante legale ed illegalizzato, da cui derivano poi le differenze di status nella società d'emigrazione, e quindi il tipo di pratiche quotidiane di sussistenza ed accumulazione che si possono attuare nel paese d'emigrazione e/o nelle attività commerciali internazionali.



A rendere dinamico tale schema vi è l'agentività del migrante di ritorno, che è simultaneamente strutturata dal suo status migratorio nella società d'immigrazione e che si esercita all'interno di relazionali sociali di dipendenza/appartenenza (Viti, Solinas), relazione nelle quali lui/lei si situa con il suo genere, età e statuto matrimoniale.

Volontà e costrizione, l'agency nel ritorno

La questione dell'*agency* emerge come quella più pertinente alla polarizzazione tra ritorno volontario e forzato, ma anche quella da questa più influenzata. Nei programmi di Ritorno Volontario Assistito tale opposizione si rivela infatti nella sua ambiguità di fondo; in questi programmi viene discorsivamente messa in discussione la distinzione tra volontario e forzato visto che, tramite una somma in denaro e l'offerta di un accompagnamento sociale, si mira ad ottenere l'adesione attiva del migrante al proprio rimpatrio.

Se ci si attiene a quello che scriveva King, sembra sia lampante l'individuazione di una netta distinzione tra ciò che appartiene all'orizzonte del ritorno volontario e di ciò che invece appartiene a quello forzato:

“Return migration “is used when people return to their country or region of origin after a significant period abroad or in another region”.

Repatriation is used when return is not the initiative of the migrants themselves but is forced on them by political events and authorities, or perhaps by some personal or natural disaster” (King, 1986: 5).

Essendo interessata, prima di definire il disegno specifico di questa ricerca, alla comprensione della vita quotidiana in Europa in condizione di deportabilità⁶⁷ (De Genova, 2002), l'obiettivo iniziale di questa tesi era tentare di operativizzare l'opposizione tra costrizione e scelta, investigando quale grado di agire trasformativo fosse aperto al soggetto nel caso di rimpatrio forzato e quale grado di costrizione fosse invece in atto, in termini di violenza strutturale (Farmer, Nancy Scheper-Hughes e Bourgois), nel caso del ritorno detto volontario. La ricerca si configurava inoltre come un esercizio di problematizzazione, in un campo preciso, quello della migrazione di ritorno dall'Italia al Senegal, dell'approccio che Sahlins chiama «leviatanologista»⁶⁸, e che lui legge come un nuovo funzionalismo. Questo implicava al contempo rifiutare qualsiasi riduzione dell'*agency* all'individualismo radicale, ovvero ad una nozione del soggetto agente che si sovrapponesse all'ideologia neoliberale dell'individuo offuscando quindi il peso giocato dal «sociale» (Kapferer).

Si trattava, e si tratta ancora, di lavorare sulla nozione di *agency* in quanto agire trasformatore che è storico, al contempo storicizzato e storicizzante, strutturato e strutturante (Sahlins). Ortner, appoggiandosi su Bourdieu Giddens e Sahlins, cerca di contribuire ad una teoria della pratica in cui l'*agency* è concepita come forma di esercizio di potere, la cui quantità e intensità dipendono dalle strutture e dai rapporti di dominazione sociale, e come forma di agire intenzionale che persegue la realizzazione di progetti e desideri che sono tanto soggettivi quanto culturali (Ortner, 2006).

In questa ricerca è stata quindi inclusa la molteplice varietà dei casi di ritorno: coloro che sono rientrati a seguito di una procedura di rimpatrio forzato, coloro che dicono di aver

⁶⁷ «The policing of public spaces outside of the workplace, moreover, serves to discipline undocumented migrants by surveilling their "illegality" and exacerbating their sense of ever-present vulnerability (...) Such forms of everyday "illegality" are responsible for many undocumented migrants' encounters with everyday forms of surveillance and repression. But there are also those "illegalities" that more generally pertain to the heightened policing directed at the bodies, movements, and spaces of the poor (...) Subjection to quotidian forms of intimidation and harassment reinforces undocumented migrants' vulnerability as a highly exploitable workforce. Yet the disciplinary operation of an apparatus for the everyday production of migrant "illegality" is never simply intended to achieve the putative goal of deportation. It is deportability and not deportation per se, that has historically rendered undocumented migrant labor a distinctly disposable commodity». «Migrant "illegality" is lived through a palpable sense of deportability, which is to say, the possibility of deportation, the possibility of being removed from the space of the nation-state (...) What makes deportability so decisive in the legal production of migrant "illegality" and the militarized policing of nation-state borders is that some are deported in order that most may remain(un-deported)-as workers, whose particular migrant status may thus be rendered "illegal"» (De Genova, 2002: 438-9).

⁶⁸ «Leviathanology is the symmetric inverse of radical individualism. Its thesis is that the individual does not exist as such but only as the expression of an all-powerful system – variously identified as society, culture, or hegemonic discourse, or some form thereof, such as capitalism, nationalism, or colonialism... the cultural superorganic was only one of several species of leviathanology to evolve in the twentieth century, culminating in such advanced forms as Althusserian-derived interpellations, Gramscian-inspired hegemonies, and power-maden Foucauldian discourses. All retained characteristic of their ancient ancestors, including the pervasive sentiment of repression virtually without mediation in the construction of subjectivity without agency» (Sahlins, 2004: 143).

scelto di rientrare, coloro che dicono di essere stati/e costretti/e a rientrare per mancanza di alternative, coloro che dicono di voler rientrare a vivere in Senegal ma non possono farlo. Per rendere conto di questa pluralità si è cercato, attraverso un lavoro di ricerca sul materiale biografico nella sua forma orale, di ricostruire le situazioni sociali in cui le migrazioni di ritorno definitivo si sono avviate, e sintetizzare le situazioni che portano i/le migranti senegalesi, mentre sono in Italia, ad esprimere le loro volontà impedito di tornare. Si tratta quindi anche di cogliere la diversità di condizioni in cui tale agentività trovano condizione di esercizio e quali sono le strutture comuni che plasmano i campi sociali che i migranti di ritorno attraversano. Come abbiamo in parte già visto, queste condizioni sono anche quelle prodotte dal discorso euro/africano sulla mobilità e sulla sedentarietà, che rimanda alle strutture di inclusione e di esclusione al contempo nella società italiana e senegalese; queste strutture determinano che tipo di risorse possono essere mobiliate dai/le migranti senegalesi. Se si vuole considerare, come molti fanno, la migrazione come un fatto sociale totale bisogna prendere seriamente il fatto che «the reasons for movement, the intentionalities of movement are all quite specific just as their conditions can be accounted for in global terms» (Friedman, 2004 : 81).

È per questo motivo che una parte di questa tesi vuole descrivere quali sono gli strumenti, nello specifico le leggi e le reti sociali, a cui si fa ricorso, quali pratiche sono dispiegate e a quali tra queste viene attribuita legittimità morale. Le intenzionalità sono culturalmente informate e sono nominate dagli attori sociali a partire dai loro universi socio-culturali : si è quindi scelto di ascoltare i migranti per capire quali sono i significati che attribuiscono alle loro pratiche.

Per pensare insieme il contesto simbolico e materiale in cui queste pratiche vengono “significativamente” prodotte, cercando di evitare una prospettiva marxista che fa derivare l’organizzazione socio-culturale dai rapporti di produzione, e volendo inoltre pensare anche i rapporti di stratificazione sociale⁶⁹ che strutturano queste pratiche e che queste pratiche stesse sfidano, ho provato ad utilizzare il concetto di economia morale e non solo, come abbiamo precedentemente visto, nella riattualizzazione data da Fassin (2009) come svelamento della moralizzazione del riconoscimento della cittadinanza europea. Il concetto di economia morale infatti è interessante “comme organisateur de la recherche (..) considérant l’économie morale comme un ensemble de valeurs dérivées de conditions de vie marquées par l’obsession de la subsistance, liées à des attentes croisées, indissolublement pragmatiques et normatives” (Siméant, 2010: 155). Tale concetto infatti permette di leggere

⁶⁹ « La stratificazione sociale si rivela come sistema essenzialmente *dinamico*; appare una correlazione verificabile fra l’ampiezza delle ineguaglianze che essa mantiene e l’intensità di dinamismi interni della società di cui essa è l’armatura... Essa è uno strumento di coesione sociale, instaurando gerarchie, un ordine, in riferimento ai valori fondamentali e alle « idee » che li giustificano. Ma essa si definisce altrettanto per le fratture che stabilisce fra individui e gruppi sociali ineguali » (Balandier, 1977 :143).

i dati raccolti tenendo insieme il piano della sussistenza e della ricchezza materiale, con quello dei diritti e dei doveri (ma potremmo anche definirlo il campo dell'appartenenza e del dinamico processo del suo riconoscimento) che spettano agli attori sociali nel momento in cui tale benessere materiale viene perseguito.

Permette cioè di pensare in modo relazionale sia il processo di definizione di soglie di tollerabilità di certi contesti, sia la legittimità sociale e l'intellegibilità dell'agire nelle condizioni di subordinazione. Nello specifico di questa ricerca il contesto è caratterizzato da un lato dalla durezza del permanere in Italia, esperita dagli uomini e dalle donne senegalesi che ho incontrato, alle prese con le attese sociali e materiali del qui e del là, e con la criminalizzazione, da parte dello Stato Italiano, delle attività generatrici di reddito che gli uomini senegalesi in Italia stanno sempre più mettendo in atto. Dall'altro, in Senegal tale contesto è caratterizzato da un mercato del lavoro bloccato e da un incremento inflattivo che rinsaldano i rapporti di dipendenza personale e quindi il fatto che il singolo e la singola si trovano all'interno di un campo di obbligata reciprocità non eguale di beni materiali. Mantenere quindi il concetto di economia morale come concetto orientativo permette, più in generale, di pensare le soglie di sostenibilità e di tollerabilità, collettive e singolari, che si definiscono nelle pratiche transnazionali agite da uomini e donne emigrati in Italia, e che si ritiene emergano in maniera più evidente nel momento in cui devono relazionarsi con la possibilità e/o l'effettualità del ritorno.

Tali economie morali locali costituiscono dunque il sostrato simbolico e cognitivo comune ad una molteplicità di traiettorie singolari: pensare in questi termini permette di far emergere l'universo socio-culturale condiviso strutturante i posizionamenti di ognuno/a. Quest'ultimi sono posizionamenti differenti che si modulano in relazione costitutiva con una molteplicità di dimensioni che Grillo ha efficacemente sintetizzato. Per riprendere infatti la felice domanda che quest'antropologo si pone, per rendere conto delle strutture strutturanti comuni bisogna rispondere alla seguente domanda:

“How and why does one trajectory/project become possible or at any rate thinkable for individuals and/or whole groups? (...) The answer is complex, requiring an understanding (historically and at a given moment) of the dialectical relationship between, inter alia, the global political economy and the political economies of sending and receiving societies; the local political, economic, environmental and demographic situation 'there' and 'here'; the economic and social niches which exist and/or might be created (ditto); the cultures of emigration and immigration; ideas about, and ideologies of, 'race' and ethnicity; legal systems and regimes of rights and duties; the (changing) nature of systems of kinship, land and property, and gender relations; and, last but not least, religious beliefs, values, practices and institutions” (Grillo, 2007: 209).

Le significazioni sociali del ritorno: riuscita e fallimento?

Se si ritorna alla definizione proposta da King, si ha una migrazione di ritorno dopo « a significatif period abroad » (King, 1986: 5). Che cosa si intende per significativo ? Per chi? La

diversità delle situazioni del ritorno che si sono prese in considerazione in questa ricerca si iscrive anche nella volontà di abbracciare i molteplici processi di significazione che sono sia quelli del/la migrante che quelli delle sue reti significative di appartenenza/dipendenza.

« The reception society tends to define as 'successful' a migrant who becomes thoroughly acculturated in terms of language, behaviour, etc. the society of origin, and perhaps the migrant himself, may define as successful a migrant who does not integrate but works and saves hard in order to return home » (King, 1986 : 17).

La significazione non è solo quella che concerne ed è prodotta dal soggetto ma in gioco vi sono anche le attese sociali e collettive che, nel contesto di ritorno, sono state proiettate sul progetto migratorio della persona che vi fa parte. La letteratura sull'emigrazione senegalese ci rimanda infatti una costruzione socio-culturale e delle retoriche che definiscono l'esperienza contemporanea di migrazione in Europa come veicolo principale di riuscita sociale (Riccio, 2008, Diop, 2008, Daouh et Foucher, 2004).

I cosiddetti *moodu-moodu*⁷⁰ sono coloro che incarnano la riuscita, ma anche « la seule émergence sociale nouvelle et significative depuis la fin de la dernière guerre, après le serin de la fin du XIX siècle, le fonctionnaire et la classe ouvrière du début du siècle ou le politicien de l'entre deux guerres » (Ndiaye, 1998). Il *moodu moodu* rappresenterebbe seconda questa prospettiva la fine della società d'accaparramento, basata sui rapporti sociali « castati » e gerarchici, e aprirebbe la strada ad una società dell'iniziativa, di cui il migrante verso l'Europa, gli Usa e altrove (ad esempio le nuove destinazioni come il Brasile o Dubai) incarna l'attività di creazione e/o realizzazione di valore (ib.). Dei *moodu moodu* se ne parla nelle canzoni, nella stampa, alla televisione, nelle commedie che si realizzano in Senegal, ma anche nelle vie, durante le situazioni conviviali, nelle occasioni o cerimonie che coinvolgono la rete parentale.

Si è quindi ritenuto fondamentale non focalizzarsi solo a livello dell'unità domestica ma anche sulla dimensione del quartiere perché si è ipotizzato fosse questa a permettere di comprendere in quale modo identarizzato si presentino coloro che tornano nelle singole

⁷⁰ L'etimologia del termine è oscura e in Senegal è diffusa più di una ricostruzione dell'origine di tale appellativo: alcuni dicono infatti che l'espressione *moodu-moodu*, utilizzata per indicare coloro, uomini, che vanno e vengono tra il Senegal e l'Europa, rimonti agli anni 1970 quando in Francia tutti i senegalesi dicevano di chiamarsi Modou. Il sociologo senegalese Ndiaye così scrive : « le substantif Moodu constituait a l'origine une déformation abrégative de Mouhamadou prénom du premier khalife de Serigne Touba : Mouhamadou Mustapha Mbacké. Expression des rapports socio-religieux entre Serigne Mouhamadou Moustapha et l'ensemble de la confrérie, le prénom en question s'est répandu comme une trainée de poudre grâce à la pratique du *turendoo* ou parrainage. A quoi il convient d'ajouter les phénomènes adjacentes qui se sont développés selon la même loi de diffusion parmi les frères du premier khalife pour comprendre la croissance exponentielle de ce prénom : Moustapha Saliou, Moodu Bouso Dieng, Moustapha Abdoul Khadre portaient le nom de Serigne Moodu Moustapha, qui, a leur tour, avaient presque autant de *turendoo* qu'ils avaient de *taalibes*. Au bout du compte Moodu est passé de la famille Mbacké Mbacké même a la confrérie toute entière. Presque tous les aides-familiaux et les apprentis s'appelaient invariablement Moodu dans le bassin arachidier des années 50 et 60 » (Ndiaye, 1998 : 23).

arene sociali (Olivier de Sardan) di riferimento. Questo anche per capire se e che tipo di distinzione sociale (Bourdieu e Passeron) vi venga prodotta e ricercata, e come questa si esprima tramite gli acquisti, la redistribuzione di risorse e la partecipazione alla vita pubblica. A questo proposito Schmitz rivendica l'importanza di non focalizzare la ricerca sulla scala dell'individuo o strettamente parentale, ma propone piuttosto l'idea di quello che definisce « il retro-terra » della migrazione:

« Le fait de situer l'observation au-delà du ménage ou de la famille nucléaire a une seconde valeur heuristique. Cela met en lumière la multiplicité des registres sociaux – principe de multiplicité – et l'hétérogénéité des groupes, familles restreintes ou « front de parenté » (Lévi 1989 53-95), que l'on rencontre dans les contextes d'incertitude mais qui ne peuvent être identifiés à l'avance. Sans prétendre être exhaustif mentionnons les relations de parenté, les cercles d'amitié ou « d'affinité » lorsque les individus s'inter-marient (Schmitz 2000), les groupes d'âge, enfin les réseaux de relations – Shaykh ou maître/disciple et patron/apprenti, tuteur/hébergé.... » (Schmitz, 2006: 98).

Se, come altre ricerche riportano (Grätz, 2010)⁷¹, i migranti di ritorno ricevono degli appellativi specifici è proprio perché attraverso questo processo di nominazione si indica la differenza e la stratificazione tra costoro e coloro che sono restati/e al paese ; è un'élite cosmopolita che potrebbe potenzialmente essere in tal modo individuata e di cui andrebbero esplorate le modalità di estraversione (Bayart, 1999).

Altrettanto significativi risultano i silenzi : sono infatti decisamente rivelatori e possono essere colti soltanto attraverso una fine e duratura esperienza etnografica. Senza una sufficiente permanenza sul terreno non si può notare quando la produzione di discorso su ed attorno ai *moodu-moodu* cessi, quando questa qualificazione di ritornato viene nascosta, taciuta.

La letteratura ci rimanda l'idea che il migrante che non ha guadagnato a sufficienza preferisca non tornare al proprio paese e, se vi torna, vi resta invisibile :

« Caldwell, 1969, in a study of rural-urban migration in Nigeria, concluded that those who returned were the city's reject : « the old, the shabby and the sick ». For certain longer distance migrations, however, it may be only the successful who can actually afford to return » (King, 1986 : 5).

Rinegoziare l'appartenenza : cittadinanza economica ed inclusione sociale in Senegal

Schmitz, nella sua ricerca sulle pratiche migratorie e le economie morali delle popolazioni Haalpulaar'en in Africa dell'Ovest, ed in particolare in Senegal, ci ricorda un'altra modalità con la quale viene significato il fallimento del progetto migratorio:

⁷¹ « Are called "exodants" (Lo Sardo), "been-tos" (Nieswand 2005b; Martin 2007), "bush fallers" (Pelican), "aventuriers" (Jónsson 2008:18), "eaters of the dry season" (Rain 1999), or according to the (former) host countries "Ivoriens" or "Russians". Successful returnees in Ghana are, with regard to their lifestyle, called "burger" (Nieswand 2009) » (Grätz, 2011 : 6).

« Celui qui est maudit (*kudaado*) par le père ou l'aîné est celui qui, parti en migration et donc aidé par ses parents, n'envoie pas d'argent à sa famille. Ne remboursant pas l'autre dette que constitue le « prix du billet », il ne peut aider les autres candidats à partir en migration, rompant une « chaîne migratoire » de type « noria » (Bredeloup 1995). L'usage du mot « malédiction » condense en une seule formule à la fois le peu d'argent que rapporte l'activité agricole, insuffisant à satisfaire les « bouches à nourrir » et l'échec de la migration que cela signifie » (Schmitz, 2006 : 109).

È per questa ragione che in questa tesi si son volute prendere in considerazione anche le pratiche di securizzazione simbolica che accompagnano il viaggio migratorio e il ritorno, a volte anche determinandolo. L'ipotesi in questo caso è infatti che tramite queste pratiche venga nominata ed attribuita la responsabilità e la causa del fallimento, che a sua volta rimandano a molteplici dimensioni come la qualità morale della persona, la relazione con la volontà divina, la pressione sociale, l'orizzonte magico-cosmologico (Rousseau et al. , 2001). La letteratura che abbiamo fino a qui esplorato ci lascia assumere l'ipotesi che il ritorno definitivo implica per il migrante un momento di fragilizzazione simbolica in cui il migrante stesso è oggetto di un processo di messa in alterità. Si è quindi ritenuto utile andare a recuperare la nozione di « crisi della presenza » proposta da De Martino per pensare questo momento di vulnerabilità dove, in gioco, vi è propriamente un processo di re-inclusione sociale. Questa inclusione è differenziata in relazione al genere e l'età ; riteniamo che quindi possa essere un punto di osservazione da cui cogliere le strutture di appartenenza e di cittadinanza che sono ora in forza nella società senegalese attuale.

Parlare di età, porterebbe anche a parlare della gioventù come categoria socio-culturale, come hanno d'altronde fatto altri ricercatori mettendo in relazione questa categoria con l'esclusione/inclusione dell'accesso all'esperienza di migrazione in Europa (Collignon et Diouf, 2001 ; Gaibazzi, 2010). Si è invece scelto di non adottare l'età come criterio di campionamento : tra gli e le interlocutori che si sono contattati e coinvolti per realizzare questa ricerca vedremo uomini e donne di età differente, la cui l'esperienza in Italia ha avuto durate differente, e che sono rientrati/e in momenti diversi⁷². Questo non vuol dire ignorare che le variabili dell'età e del genere segnano delle differenze, delle gerarchie e delle stratificazioni sociali, anche per quello che riguarda le pratiche dispiegabili e la legittimità morale socialmente riconosciuta a tali pratiche.

« La relation genre/génération est très flexible et sujette aux fluctuations de l'histoire et des ambitions individuelles et collectives. Les contributions relatives aux migrations en

⁷² Nel 1977 Amselle scriveva : « n'est-ce pas l'opposition aîné/cadet qui est la cause directe des migrations mais plutôt le processus de transformation qui affecte l'ensemble des sociétés africaines et qui donne véritablement le coup d'envoi aux phénomènes migratoires modernes. Sans l'impact du capitalisme sous sa forme coloniale ou néocoloniale, il n'y aurait pas de migrations modernes. Mais celles-ci à leur tour ne peuvent pas se perpétuer que par l'existence des oppositions présentes dans les sociétés qui engendrent des migrants. Dès lors que le déclenchement des migrations modernes s'est effectué, les conflits aînés/cadets ne font qu'entretenir le processus migratoire » (Amselle, 1977 :17).

abordent directement ou indirectement quelques conséquences. S'investir dans la compréhension de cette relation aiderait certainement à mieux comprendre les modalités de l'insertion réussie ou non des jeunes et les trajectoires qui influencent non seulement la relation aîné/cadet et les tours et détours de la parenté si chère à l'anthropologie du siècle dernier, mais aussi la plasticité des combinaisons possibles et envisageables à chaque étape, selon le niveau d'éducation et la densité des relations sociales » (Collignon et Diouf, 2001 :8).

Se si è spostato lo sguardo sulla migrazione posandolo in Senegal (Bellagamba, 2012) è perché si è ritenuto che, sempre nel definire il concetto di re-inclusione, andassero fatti i conti con una certa letteratura antropologica africanista che definisce come « rapporti di dipendenza personale» il proprio oggetto peculiare di ricerca (Balandier, 1969 ; Viti, 2003 ; Solinas, 2007 ; Boni, 2003). Questo concetto, che è servito a nominare i rapporti gerarchizzati e reciproci diffusi nelle società africane va maneggiato con cura, va problematizzato perché rischia di configurarsi come uno di quegli « universali antropologici » di cui parlava Meillassoux, e che caratterizzerebbero la letteratura africanista (1993). La nozione di dipendenza personale però si articola con quella di « cittadinanza economica »⁷³ (Solinas, 2007); attraverso la migrazione di ritorno si è quindi pensato poter aprire una pista per cogliere come l'indebitamento economico, e più in generale l'assenza di risorse economiche adeguate ad una sussistenza autonoma, porti oggi in Senegal a delle condizioni di assoggettamento (Cutolo, 2013).

⁷³ Un altro tipo di letteratura, non antropologica, e che si iscrive tra gli studi che hanno seguito l'analisi di Marshall sulla cittadinanza, definisce « cittadinanza economica » « the achievement of an independent and relatively autonomous status that marks self-respect and provides access to the full play of power and influence that defines participation in a democratic society (...) Access to economic citizenship begins with the self-support, generally through the ability to work at the occupation of one's choice, and it does not end there. Rather, it requires customary and legal acknowledgment of personhood, with all that implies of expectations, training, access to and distribution of resources, and opportunity in the marketplace » (Kessler-Harris, 12-3).

3. UN SALTO NELL'IGNOTO⁷⁴

Dal Senegal all'Italia, e viceversa.

Alcune coordinate geografiche e socio-temporali sull'etnografia in questione

La ricerca di campo si è svolta a intervalli discontinui tra il 2010 e il 2013, dipanandosi sia in Senegal che in Italia. Sottolineando il fatto che questa era la prima esperienza di chi scrive in Africa, il primo brevissimo periodo di ricerca in Senegal si è dato a cavallo tra agosto e settembre 2010. Il secondo periodo di campo in Senegal, definito come “terreno esplorativo” nei termini usati da Olivier de Sardan durante uno dei suoi seminari all'EHESS⁷⁵, si è dato tra dicembre 2010 e marzo 2011 a Dakar, in particolare nel quartiere di Fass, con alcune settimane a Saint-Louis e a Mbour⁷⁶. In quel periodo a Dakar si è tenuto anche il World Social Forum, a cui si è partecipato per quanto riguarda le iniziative attinenti il tema della mobilità umana.

Durante la primavera e l'estate del 2011 si è iniziata l'etnografia in Italia, nello specifico a Padova, dove chi scrive vive dal 2010, a partire da uno spazio pubblico della città ad alta frequentazione quotidiana di uomini senegalesi. Questa etnografia mi ha portato a sconfinare più in generale nel territorio del nordest italiano, da Mestre ad Udine.

Il periodo di ricerca più corposo ed intenso in Senegal si è dato tra metà novembre 2011 e fine maggio 2012, e poi tra fine novembre 2012 ed inizio marzo 2013. L'etnografia si è in questo caso svolta in due città precise, Dagoudane Pikine e Touba, in quattro quartieri diversi: a Pikine questi quartieri erano contigui ed omogenei, a Touba, come vedremo nel prossimo capitolo, no, perché risultato di processi di urbanizzazione successivi. Per quel che riguarda Touba il *gatekeeper* è stato un uomo che frequenta la piazza di Padova sopra citata, per quello che riguarda invece Pikine è stato un uomo incontrato in Senegal durante una delle iniziative istituzionali che partecipano a definire il campo dell'accesso alla mobilità, nello specifico la già citata Settimana dei migranti organizzati dal governo senegalese. A Dagoudane Pikine si è poi incontrato un uomo che abita a Padova ma che si trovava in

⁷⁴ Ci si rifà qui alla ormai celebre definizione con cui Denise Paulme ha definito la sua prima esperienza di ricerca etnografica in Africa: “Le premier terrain est toujours un saut dans l'inconnu, l'épreuve de vérité” (Palme, 1977:9; Fusaschi, 2013).

⁷⁵ Stando ai canoni metodologici elaborati da Olivier De Sardan (2003), prima di affrontare il *terrain* principale, il cosiddetto « pré-projet » deve venire rielaborato alla luce di un primo *terrain*, seguito poi da una moltiplicazione interdisciplinare della lettura sull'oggetto di ricerca, e da un lavoro di riflessione sui concetti esploratori, reperiti nella letteratura disciplinare socio-antropologica, che si intendono utilizzare.

⁷⁶ Per quello che riguarda Mbour, che è a sua volta un luogo particolare all'interno dello scenario senegalese perché uno dei centri turistici principali del Senegal a forte presenza europea, l'attenzione si è focalizzata sugli uomini tornati dalla Francia lungo gli anni 1990.

Senegal nel suo quartiere natio durante un periodo di disoccupazione, di qui il ritorno sul terreno italiano.

L'altra parte più significativa del terreno in Italia si è svolta tra la primavera e l'estate del 2013 e, pur essendo sempre incentrata sullo stesso spazio pubblico della città, si è aperta anche ad un altro quartiere della città di Padova, e al resto della provincia. Quest'ultima parte ha visto anche la partecipazione ad una ricerca PRIN⁷⁷, coordinata dalla prof.ssa Franca Bimbi del dipartimento FISSPA dell'università patavina.

Fare ricerca multi-situata

L'etnografia di cui leggete in questo testo, può essere considerata multi-situata. Sulle specificità dei siti in cui il campo si è sviluppato rimando al prossimo capitolo, quello che mi accingo in questa parte a tentare è una riflessione sulla metodologia e sulla concezione dell'universo sociale che sottintende tale pratica di ricerca, cercando di specificare in quale declinazione dell'ampia categoria di "multi-siteness"⁷⁸ si colloca questa etnografia.

È stato Marcus, com'è ben noto, ad aver proposto una riflessione metodologica che problematizzasse il come l'incremento (da lui ricondotto al diffondersi di una rinnovata "world system perspective") di ricerche in cui la pratica etnografica non si circoscriveva più ad un solo luogo, sfidasse e trasformasse la nozione di *fieldwork*. Il concetto di etnografia multi-situata identificherebbe quindi una ricerca

"designed around chains, paths, threads, conjunctions, or juxtapositions of locations in which the ethnographer establishes some form of literal, physical presence, with an explicit, posited logic of association or connection among sites that in fact defines the argument of the ethnography" (Marcus, 1995: 106).

L'etnografia multi-situata, come ammesso anche da Marcus stesso, attraversa di per sé tutta la storia dell'antropologia come disciplina: è stata ad esempio applicata anche da Malinowski che, seppure spesso presentato come il padre della ricerca di campo "localizzante", ha adottato un approccio multi-situato per seguire lo scambio *kula*. La novità che Marcus rivendica e propone è piuttosto quella di adottare una rinnovata prospettiva costruttivista in cui il multi-situazionamento non sia dovuto all'evidente necessità di seguire le traiettorie degli attori sociali o degli oggetti sociali identificati come oggetto di studio. Per Marcus starebbe invece proprio all'analisi etnografica il definire, l'ipotizzare e poi il verificare, nella pratica di ricerca, le non-evidenti relazioni tra siti diversi, tra "locations that are disjunctive, in space or time, and perhaps in terms of social category as well" (Marcus,

⁷⁷ Il Progetto PRIN 2009 "Le condizioni del riconoscimento. Genere, Migrazioni, Spazi sociali" vedeva la partecipazione di altre unità di ricerca, oltre a quella dell'Università di Padova; una dell'Università Milano-Bicocca, una di Ca' Foscari di Venezia, una dell'Università di Firenze ed infine una di Roma Tre. Quest'ultima era coordinata da Francesco Pompeo.

⁷⁸ "The issue of multi-sited ethnography. This is an increasingly used buzzword in ethnographies of migration as well as in other areas. I say buzzword because I don't feel that its signification and ramifications are explored by many of its users" (Hage, 2005: 464).

1999).

“The paradigm I suggested does not work like the traditional ethnography in making arguments. The argument is rather embedded in the speculative, experimental aspect of ethnographic probing that is not as certain of contextualising ground or space in which it is working” (Marcus, 1999: 10).

Friedman critica invece anche la pretesa di innovatività in tale proposta:

“If the global is not a place but merely a set of properties that informs the local then nothing in the fieldwork situation need change other than the perspective on what we are looking at and the need to understand that world processes work through a number of different places simultaneously. But this has always been the case insofar as social life has always been globally enmeshed. Multisited ethnography should have always been part of ethnography, because the world has always been organized in global/local articulations” (Friedman, 2007: 115).

La scelta di avere più campi di ricerca, si è inizialmente fondata sul disagio esperito nell'utilizzare il termine “migrante” che, pretendendo nominare assieme la relazionalità con il paese di partenza e quello di arrivo, spesso rischia invece di offuscare entrambe le dimensioni. Allo stesso modo, come si è anche in parte già spiegato nel primo capitolo (*infra*, cap.1, pp.), si è scelto di non affidarsi a priori al termine “transmigrante”, perché considerato termine tautologico (Sahlins, 2002) e troppo inficiato da una certa rappresentazione teleologica della migrazione che si è ritenuto piuttosto porre come oggetto di ricerca che come presupposto da cui partire.

Sayad è ormai punto di partenza canonico per quelli che potremmo definire “cross-borders studies” (Glick Schiller, et. al. 2010); nello specifico ciò che viene particolarmente apprezzato nel lavoro di questo allievo di Bourdieu è la rivendicazione della necessità di studiare sia il contesto di arrivo che quello di partenza per comprendere a quali aspettative sociali, e a quali costrizioni materiali e normative, l'emigrato/immigrato sia s-oggetto⁷⁹ (Sayad, 2002). Ma ben prima Amselle stesso aveva già avvertito sulle conseguenze negative, dal punto di vista teoretico, insite nel privilegiare un contesto rispetto all'altro.

“L'analyse des phénomènes migratoires doit éviter deux écueils: celui qui consiste à appréhender les migrations exclusivement du point de vue des rapports sociaux qui dominant dans la zone d'arrivée et celui qui tend à mettre l'accent sur les structures sociales de la zone de départ... Ces deux façons d'envisager les mouvements de population nous semblent également critiquables car elles pèchent par économisme dans un cas et par fonctionnalisme dans l'autre. L'appréhension des migrations requiert par conséquent une analyse du changement lent ou du changement de formes qui affecte actuellement les sociétés dominées” (Amselle, 1976: 35-6).

Risultano altrettanto problematiche le ricadute in termini metodologici nell'applicare un

⁷⁹ «Ogni studio dei fenomeni migratori che dimentichi le condizioni di origine degli emigranti si condanna a offrire del fenomeno migratorio solo una visione al contempo parziale ed etnocentrica” (Sayad, 2002: 44).

tale tipo di ricerca: adottare più siti comporta un'incrementata necessità di tempo e presenza, la conoscenza di più lingue⁸⁰, la ricognizione bibliografica che è da operare rispetto a più contesti e a più "aree culturalizzate" di produzione etnografica.

"It should be noted that the issue of the quality of ethnography is easily passed over in stressing multisitedness. We argue that the in-depth analysis of lifeworlds requires more than quick interviews and the collection of objects and texts while one is in transit to the next site. This implies that multisited ethnography must take a good deal more time than is usually allotted for standard fieldwork" (Friedman, 2007: 123).

La multi-situalità implica il dover tessere relazioni con un incrementato numero di "interlocutori" e l'andare/venire tra contesti sociali diversi rende ancora più difficoltosa non solo l'impregnazione, per dirla alla Olivier de Sardan (2003), ma anche il conservare la condivisione e la fiducia con gli interlocutori e le interlocutrici.

Dovendosi muovere per la sua ricerca tra le diverse città europee e statunitensi in cui si sono stabilizzati membri di un certo villaggio libanese, Hage così sintetizza: "After a period of becoming more immersed in certain social relations, they force you to be either a thick ethnographer or no ethnographer at all. It was not ethnography but the relation to the field itself which was getting thicker (Hage, 2005: 465)". Hage ripensa quindi la sua ricerca abbandonando la prospettiva di *multi-siteness*, così come potrebbe essere a prima vista categorizzabile, e opta invece per la concettualizzazione della sua ricerca come inerente ad un solo sito: "the site occupied by the transnational family. It was a globally spread, geographically non-contiguous site, but it was nevertheless one site. It was still physically demanding to study such a global site, but at least this was a more realistic way of defining my research object." (Hage, 2005).

La multi-situalità permette di studiare comparativamente più località, spesso accomunate tra loro per certe caratteristiche strutturali, oppure permette di cogliere come una influenza simultaneamente e storicamente le altre; in quest'ultimo caso uno dei due siti viene strategicamente assunto dal ricercatore come principale rispetto all'altro, che spesso risulta essere il background del primo. Alla luce di questo si è ritenuto di categorizzare comunque questa ricerca come multi-situata, adottando sia una prospettiva di pluri-localizzazione strategica, sia una prospettiva comparativa.

Da un lato infatti la scelta della multi-situalità è dovuta al volere studiare un momento di soggettivazione, esteso nel tempo, il ritorno, che viene analizzato principalmente nel contesto senegalese, perché è qui che si dà il reinserimento sociale di chi torna. Proprio però per la natura dell'oggetto, il tornare, il campo senegalese è strutturalmente interdipendente con quello italiano: è il sinergico svilupparsi, in entrambi i contesti, delle condizioni che

⁸⁰ Per quello che riguarda la lingua, chi scrive ha una conoscenza basilare della lingua *wolof* guadagnata nelle interazioni al quotidiano in Senegal. La maggior parte delle interviste

rendono intollerabili e/o inopportune il rimanere in Italia a determinare il momento del ritorno. Dall'altro lato, i due macro-campi di ricerca, quello italiano e senegalese, divengono terreno di adozione di una prospettiva comparativa. Si è infatti ritenuto fondamentale cercare di operare il confronto tra il posizionamento di chi è tornata/o e chi non è ancora tornata/o, non può tornare o decide di rimanere; assumere due località permette di guardare meglio le effettive tensioni che emergono tra sedentarietà e mobilità. L'altra comparazione si dà invece tra Touba e a Pikine che con le loro differenze strutturali, dovute non solo al fatto che Touba è città "santa" per il muridismo ma anche a ragione della diversità di possibilità di impiego futuro e nel costo della vita, comportano percorsi distinti per chi torna.

Tra etnografia ed esperienze di vita

Nel mese di ottobre 2011, ripartendo per il Senegal, mi sono accorta che A. il ragazzo che mi era seduto affianco, sul volo da Casablanca a Dakar, con cui avevo provato ad iniziare una conversazione in *wolof*, era su quel volo "forzatamente". Aveva provato a raggiungere un cugino in Turchia, che lo aveva aiutato economicamente a finanziarsi il viaggio. Aveva pagato un "*courtier du voyage*"⁸¹ per farsi avere un visto turistico ma, arrivato all'aeroporto di Istanbul, al controllo dei passaporti era stato fermato e, senza che nessuno gli parlasse in francese, era stato separato dagli altri passeggeri, messo in una sala d'attesa e poi reimbarcato verso Casablanca. A Casablanca era riuscito ad avvertire telefonicamente un amico che lo sarebbe venuto a prendere all'aeroporto di Dakar. Tutte queste informazioni mi sono state date da lui che, tenendosi stretto il giaccone per l'inverno che il suo fratello minore gli aveva rimediato al mercato delle *frippeies* e donatogli per il viaggio, mi ha anche raccontato di abitare con la sua famiglia in una casa in affitto in un quartiere popolare di Dakar, di essere il primogenito, e di non voler tornare, dato che rispedito indietro, a casa dai suoi genitori⁸².

Questo episodio mi sembra ben sintetizzi uno dei problemi teoretici principali riscontrati nel momento in cui si è entrati nel vivo della ricerca, in particolare sul come fare

⁸¹ Si tratta di intermediari, che si dicono in contatto con funzionari del ministero senegalese o dell'ambasciata italiana, che mettono a frutto le loro competenze e le loro reti clientelari per rimediare un visto, il più delle volte falso. Tali visti arrivano a costare anche 2-3 milioni di CFA, cioè fino a 4.500 euro. Tale figura verrà più ampiamente descritta nel sesto capitolo.

⁸² Nel tentativo di aiutarlo a considerare le possibilità che aveva davanti, tra cui anche il provar a richiedere parte dei soldi indietro a chi gli aveva rimediato il visto "non buono", nel mio prendere una posizione, per quanto debole, in quella situazione, esortando il mio compagno di volo a non rimanere per strada una volta arrivato a Dakar ma al trovare la forza per affrontare il dolore dei suoi familiari vedendolo di ritorno, nel mio tentativo di far emergere la sua de-responsabilizzazione nell'evento, ho constatato tutta la frustrazione e la mia inadeguatezza nell'abitare una tale situazione, a maggior ragione se pensata come una situazione di ricerca.

un'*etnografia* del ritorno a partire dall'impossibilità di seguire "fenomenologicamente" e in modo non individualizzante l'intero percorso di chi torna. Una delle opzioni inizialmente pensate per ovviare a tale problema è stata quella di impostare la ricerca su due casi: uno di ritorno forzato e uno di ritorno volontario. Per ottenere un contatto per il primo tipo di ritorno ci si sarebbe ad esempio potuti informare presso la questura di Padova; per quello che riguarda invece il secondo tipo, dopo una prima indagine esplorativa, si sarebbe potuto individuare una persona che stesse organizzando il ritorno definitivo in Senegal con l'ausilio del responsabile dello Sportello Rientro aperto dalla regione veneto a Mestre (*infra*, cap. 7). Così non è stato, e non solo perché tale modalità di ricerca avrebbe comportato una maggiore esposizione all'aleatorietà e ai possibili impedimenti posti da attori esterni (in primis l'iter da seguire per aver accesso ai nominativi dei detenuti nei CIE e/o dei rimpatriati⁸³). Si è infatti ritenuto che tale scelta, soffermandosi su una o due storie di vita, avrebbe aumentato i rischi di personalismo e, al contempo, non avrebbe di per sé garantito una maggiore profondità nella comprensione degli *enjeux* che determinano il ritorno. Inoltre non avrebbe consentito di tematizzare i differenti posizionamenti dovuti all'appartenenza di genere, status, generazione, provenienza; né tanto meno la costruzione socio-culturale della nozione di volontario e forzato in riferimento a questa mobilità.

Ritornando al mio incontro su quel volo, è da dire che mi sono di fatto trovata, fortuitamente, a poter osservare come si dispiegasse un ritorno forzato⁸⁴, e non solo sull'aereo, ma anche seguendo con lo sguardo, da lontano, la "particolarità" del controllo all'aeroporto di Dakar a cui A. è stato oggetto rispetto a noi, "altri" passeggeri. Anche in questa situazione, che potremmo definire passibile di "etnografia in presa diretta", la principale ed indispensabile fonte dei dati è stata però la narrazione, che si è ancora una volta confermata come buona modalità, anche se di per sé insufficiente, tramite cui cogliere il peso strutturante del sociale.

Nel mio lavorare con l'oralità e con i racconti di vita, ho cercato di rispondere all'esigenza che ad emergere fossero dei "racconti di pratiche in situazione" (Bertaux, 1997), in cui l'attenzione e lo sguardo fosse posato sugli eventi, sul/la singolo/a ma anche sugli "altri" attori che a quegli eventi hanno preso parte e al ruolo che vi hanno giocato. Quindi sul perché di certe scelte e sul contesto in cui sono state originate, orientata in generale, nel porre le domande, a « saisir les logiques d'action dans leur développement biographique » (Bertaux, 1997 :8). Si tratta di una prospettiva solo parzialmente singolarizzante: nell'interazione che si dispiegava nel momento del racconto veniva sì espressa la

⁸³ Ma anche il fatto di dover negoziare, con i responsabili di RETURNET, un mio sguardo sul progetto.

⁸⁴ Anche se profondamente diverso da quelli analizzati in questa ricerca, che coinvolgono persone che sono state in Italia almeno quattro mesi prima di ritornare in Senegal.

soggettività di colui/colei che mi narrava la proprie esperienze, ma tale narrazione era frutto anche dell'interazione con me, e con il disegno della ricerca che di fatto informava le mie domande⁸⁵. D'altro lato, tale costante consapevolezza sul frame in cui si inserivano i nostri discorsi a volte sfumava; nel dispiegarsi dei ricordi, delle digressioni, nel sovvenirsi di momenti di sofferenza o di gioia, erano sorrisi, empatie e affezioni reciproche ad emergere: questo non credo mini la qualità dei dati raccolti, anzi. Per dirla con Favret-Saada:

“When two people are affected, things pass between them that are inaccessible to the ethnographer; people speaks of things that ethnographers do not address; or they hold their tongues, but this too is a form of communication. By experiencing the intensities linked to such a position, it is in fact possible to notice that each one presents a specific type of objectivity: events can only occur in a certain order, one can only be affected in a certain way. If this intellectual project is omnipresent, nothing happens. But if something happens and the intellectual project is somehow still afloat at the end of the journey, then ethnography is possible” (Favret-Saada, 2012: 443).

Questo approccio alla “narrazione delle pratiche” l’ho fatto dialogare, nella *praxis* di ricerca, con quello situazionale elaborato dalla scuola di Manchester, di cui parlerò nella sezione seguente; mi preme ora invece specificare che non ci si è limitati ad un lavoro sui singoli racconti di vita, ma si è cercato di accompagnarlo, per quanto possibile, con un’analisi che si dispiegasse su scale diverse di interazione sociale: quelle familiari e quelle di quartiere.

Già nel temario che seguivo durante le conversazioni più strutturate, le reti parentali, i pregressi e/o contemporanei percorsi di migrazioni di altri membri della famiglia venivano presi in considerazione. Un lavoro più specifico è stato poi fatto concentrandomi su alcuni casi specifici, scegliendo dei/delle ritornati/e particolari, e lavorando con loro anche attraverso la ricostruzione di schemi di parentela che rendessero evidenti, anche graficamente, quali tattiche di riproduzione familiare venivano messe in pratica⁸⁶.

⁸⁵ “L’ethnologue est confronté à une situation empiriquement constituée (le terrain) qui est le produit d’un découpage dans le social; au travers de l’opération que j’ai considérée comme fondatrice, il se place dans une perspective qui va gouverner son investigation; il doit s’interroger constamment sur la pertinence de cette perspective, c’est-à-dire finalement la réalité étudiée, et la réponse ne saurait être élaborée que dans le cours de l’enquête” (Althabe, 1990: 128).

⁸⁶ Tali schemi verranno presentati nel quarto capitolo.

IL TEMARIO

organizzazione della partenza per l'Italia:

presa della decisione di partire, visti, informazioni sull'Italia, courtier du voyage

realità dell'arrivo in Italia:

alloggio, logistica

lavoro:

condizioni di lavoro prima/durante/dopo il soggiorno in Italia

periodi di apprendistato

redditi

strategie di soggiorno:

saperi e pratiche attorno ai contratti di lavoro e sui documenti di soggiorno

controlli di identità/polizia/carcere

forme/reti di aiuto: dahira/ associazioni/ compagne-mogli italiane / parenti

gestione dei legami transnazionali:

rimesse

forme di comunicazione con la famiglia

forme di securizzazione del viaggio e del soggiorno che rimandano a pratiche magico-religiose:

amuleti (*teeré*), preveggenze (*petaw*)

campo unione matrimoniale:

organizzazione del/i matrimonio/i

considerazioni attorno al ricongiungimento familiare

ritorno :

presa della decisione, organizzazione

conoscenza dei progetti europei di aiuto al ritorno

wootal

espulsione

una volta in Senegal:

spaesamenti

marginalizzazioni

considerazioni sui qui/la

famiglia d'origine:

esperienze migratorie

lavoro dei genitori

appartenenza « castale »

Al fine di comprendere quali forme di solidarietà, di dipendenza e quali strategie comuni che, seguendo la linea di ascendenza, strutturano la traiettoria migratoria e continuano a darsi anche al momento del ritorno, ho ritenuto di dover adottare uno sguardo più lungo e

studiare le storie di famiglia, oltre a quelle dei singoli. In un contesto in cui la linea di ascendenza non coincide necessariamente con la residenza⁸⁷, bisogna inoltre notare che la dispersione geografica del nucleo familiare non si dà solo a ragione della migrazione in Europa. Tale parzializzazione dell'unità domestica di ascendenza avviene all'interno del Senegal stesso in base alle scelte abitative dei singoli che si configurano come tattiche di massimizzazione delle risorse, forme di risparmio e di investimento che riguardano l'unità immobiliare e che approfittano delle dinamiche attuali di tale mercato immobiliare. Pur non essendo i soli attori che cercano di capitalizzare sulla proprietà terriera, chi è emigrato in Italia investe nell'acquisto di terreni edificabili (Tall, 2009) e come vedremo quando riesce a terminare la costruzione della propria nuova abitazione ivi insedia il nuovo nucleo familiare che ha originato: questo mi ha portato quindi anche a varcare i confini dei due quartieri considerati come caso di studio.

Si è cercato cioè di riprendere l'approccio di Osmont: "analyser les pratiques familiales dans le domaine de l'habitat, celui-ci étant un des modes de lecture privilégiés des phénomènes sociaux concernant la famille" (Osmont, 1981: 177). La ricostruzione della storia del gruppo familiare viene da questa ricercatrice operata tenendo conto delle seguenti dimensioni:

"la structure et évolution des relations de parenté entre les membres; leur statut socio-économique dans sa dimension dynamique; les pratiques sociales d'un certain nombre des membres du groupe; les représentations qu'ils se font de ces pratiques et de leur évolution comme individus au sein un groupe" (Osmont, *ibidem*).

Per quel che riguarda invece la ricerca nel quartiere, le modalità di inserzione in tali contesti e il modo in cui si è ivi dispiegata la mia presenza rimando l'analisi al prossimo capitolo.

Gli e le interlocutrici principali

In totale sono stati raccolti materiali biografici di 35 persone che sono tornate a vivere definitivamente in Senegal. Si tratta di 28 uomini, di cui 4 incontrati a Fass-Dakar, 2 a Saint-Louis, 14 a Dagoudane Pikine e 8 a Touba. Le donne sono state invece 7: 5 a Dagoudane Pikine e 2 a Touba. Considerando quindi i luoghi di ritorno abbiamo 19 persone a Dagoudane Pikine, 10 a Touba, 4 a Fass-Dakar e 2 a Saint-Louis.

Se volessimo attribuire ad ogni singolo ritorno il motivo prevalente a cui viene attribuito ne otterremmo la sintesi proposta nella tabella qui sottostante. L'associazione di ogni singolo ritorno ad un motivo predominante è di per sé problematico; qui si è considerata la presa di

⁸⁷ Nel suo studio su due gruppi familiari urbanizzati di Dakar e Rufisque, Osmont così scriveva: "j'ai été amenée à formuler des hypothèses remettant en cause les catégories couramment adoptées de famille nucléaire et de logement pris comme unité de résidence de la famille.. Le groupe familial étendu, constitué par un groupe de filiation, pourrait bien représenter un des lieux stratégiques où les individus s'efforceraient de résoudre des contradictions globales – au niveau des pratiques économiques, sociales et idéologiques – engendrées par le processus d'urbanisation" (Osmont, 1988 :176).

parola dei e delle singole nelle interazioni con la ricercatrice. Quindi ogni singolo ritorno è stato associato alla motivazione prevalente a cui il/la singolo/a protagonista ha ricondotto il proprio tornare: si tratta di una semplificazione, che verrà però esplorata nel settimo capitolo.

| | REGIONE di DAKAR | REGIONE di DAKAR | TOUBA | TOUBA | Totale |
|---|---|---------------------|-------------------------|------------|--------|
| | Uomini | Donne | Uomini | Donne | |
| Motivi economici, mancanza di lavoro | 3 (10HD, 17HD, 18HD) | 1 (5FD) | 1 (7HT) | | 5 |
| Problemi con la giustizia italiana | 2 (4HD, 11HD) | | | | 2 |
| Fatica per essere senza documenti in regola | 2 (7HD, 8HD) | | | | 2 |
| Decisione di ritorno presa dal/la partener | | 1 (3FD) | 1 (8HT) | 1 (2FT) | 3 |
| Costrizioni familiari | | 1 (2FD) | 1 (1HT) | 1 (1FT) | 3 |
| Problemi di salute | 1 (3HD) | | | | 1 |
| A seguito di pratiche magico-religiose | 1 (12HD) | | 1 (5HT) | | 2 |
| Espulsioni | 6 (1HD, 2HD, 6HD, 9HD, 14HD, 15HD) | | 1 (4HT) | | 7 |
| Desiderio di tornare | 3 (5HD, 13HD, 16HD) | 2 (1FD, 4FD) | 3 (2HT, 3HT, 6HT) | | 8 |

Tabella 1: I codici qui utilizzati rimandano alle situazioni di ritorno di cui si è restituita una sintesi più dettagliata caso per caso nell'annesso di questa tesi (*infra*, pp.). H sta per uomini, F sta per donne, D sta per Dagoudane Pikine e T sta per Touba

Il ritorno: dinamismo e analisi situazionale

Un approccio dinamista permette di discernere « i rivelatori di una vita sociale in parte

nascosta e di un divenire sociale ancora mascherato ». «Le crisi subite diventano il *rivelatore* di certe relazioni sociali, di certe configurazioni culturali e dei loro apporti specifici. Portano a considerare la società nella sua azione e nelle sue reazioni, e non più sotto la forma di strutture e sistemi intemporali » (Balandier, 1961). Era questo il modo in cui Balandier, sul versante dell'antropologia francese, cercava di ridefinire una socio-antropologia che evitasse la tendenza sincronizzatrice e anti-storica di funzionalismo e strutturalismo, cercando inoltre di sottrarre definitivamente il continente africano all'ontologizzazione nell'immutabilità. È stato Balandier, ma prima ancora, come abbiamo visto nel precedente capitolo, gli antropologi e le antropologhe gravitanti attorno al *Rhodes Livingston Institute*, ad essersi occupati, in profondità e con sistematicità, delle forme di mobilità rurale-urbana che andavano incrementandosi all'interno del continente africano alla metà del XX secolo. Sia Balandier, che Gluckman e colleghi, riconoscevano una valenza euristica fondamentale all'evento e alla situazione sociale come oggetto dal quale e grazie al quale riflettere sul dinamismo sociale e sulle trasformazioni e innovazioni socio-culturali.

Gluckman infatti, dal suo lato, ci dice Kapferer, aveva anche egli cercato di pensare il dinamismo, rivolgendosi strategicamente alla

“situation and the event as a effectively freeze-framed sections of the historical temporality of continually emerging life processes. The event regarded in this way cannot be reduced to the situation, cannot be a mere illustration of the situation, but is instead a generative moment, a site of emergence on the plane of immanence, which is situation” (Kapferer, 2006:136).

Kapferer stesso, allievo di Gluckman, porta ancora più avanti la riflessione sull'evento e sulla crisi come oggetto di studio privilegiato; così infatti scrive

“Not only are such principles integral to socio-cultural life revealed in the events of crisis, but socio-cultural forms begin to take on new significance and start to express original possibilities. The events do more than illustrate principles at work- they indicate new dynamics in formation” (ib.).

Gluckman, Epstein, Turner e Mitchell hanno di fatto elaborato e messo a disposizione delle riflessioni metodologiche che ho ritenuto fruttuoso seguire nella mia ricerca.

Sinteticamente, ho cercato di guardare quello che succedeva sul campo e di analizzare i dati di terreno e le esperienze vissute e descritte nei miei quaderni di campo, tentando di individuarvi quelle che potessero essere considerate delle *apt illustrations*, delle *social situations*, e degli “*extended cases study*”. Gluckman pone infatti una distinzione tra *apt illustrations*, riconducibili ad un modo “classico” di fare antropologia che rifiuta, e *social situations*.

Apt illustrations sarebbero quei casi esemplari e singolari che emergono e vengono scelti nel momento in cui l'etnologo lascia parlare solo la sua ipotesi di ricerca e quindi è alla ricerca, tra i dati raccolti, solo di una validazione di tale ipotesi. Si apre così una

generalizzazione fondata sull'a-priori delle supposizioni del ricercatore: saper riconoscere quando l'interpretazione dei dati è falsata dalle aspettative del proprio progetto di ricerca risulta fondamentale. Guardare e descrivere invece le situazioni sociali permette di far parlare i dati in modo più serio, cogliendo le relazioni dinamiche interne: si tratta di far dialogare con precisione, anche nella scrittura della monografia, le proprie annotazioni etnografiche con le interpretazioni che il ricercatore ne ricava; interpretazioni che non guardano la situazione descritta come esemplificativa di un principio, ma come una situazione aperta e attraversata da più dinamiche.

Mitchell continua questa riflessione sul "caso di studio" stabilendo una distinzione teorica tra "situazione sociale" e "caso di studio esteso": quest'ultima concettualizzazione è quella con cui ho cercato di pensare la "situazione del ritorno". Differenziandola dalla situazione sociale, che è caratterizzata da una durata compressa e una localizzazione precisa, per *extended case study* Mitchell intendeva infatti ciò che

"deals with a sequence of events sometimes over quite a long period, where the same actors are involved in a series of situations in which their structural positions must continually be re-specified and the flow of actors through different social positions specified" (Mitchell, 1981).

Questo susseguirsi di situazioni che hanno visto come protagonisti i/le interlocutori/trici ritornati, sono state osservate direttamente o mi sono state narrate o spontaneamente nella condivisione del quotidiano o in incontri *ad hoc* esplicitamente sollecitati.

La maggior parte di tali informazioni sono state quasi tutte raccolte senza l'ausilio di tecniche di registrazione, in particolare per quel che riguarda le tecniche di rilevazione sonora. Quest'ultima, nello specifico nell'uso di un registratore, è stata utilizzata: nelle occasioni in cui ho assistito a degli incontri organizzati da attori istituzionali, in interviste strutturate realizzate con membri di realtà associative, e in due interviste "biografiche" realizzate con due ritornati (un uomo e una donna)⁸⁸. Tecniche di rilevazione annotativa sono state invece utilizzate negli appuntamenti, che ci siamo a volte dati con i miei interlocutori e le mie interlocutrici (Olivier de Sardan, 1995), esplicitamente dedicati al tentativo di operare una ricostruzione cronologica del loro percorso di migrazione. In tali situazioni, durante la conversazione, io tenevo tra le mani un quaderno, e mi annotavo date, eventi, nomi di città, a volte anche di imprese in Italia, relazioni di parentela, espressioni *wolof* o italiane che ritenevo in quel momento fondamentali. Finito l'incontro cercavo un

⁸⁸ Il ragazzo ha richiesto esplicitamente l'uso del registratore, prendendo il registratore stesso tra le mani e, immaginandosi ad un programma radio, ha iniziato a raccontare la sua storia come se stesse conducendo un'intervista a se stesso, esplicitamente rivolta "alla gente là in Italia" (Dakar, 12 fevrier 2011). La donna, già intervista precedentemente da un'altra studentessa, una volta arrivata a casa sua mi ha esplicitamente detto « allora, dai, tira fuori il registratore che iniziamo.. » (Dakar, 24 mars 2011).

posto tranquillo in cui annotare tutto quello che il mio interlocutore o la mia interlocutrice mi avessero detto, facilitata anche dagli appunti scritti in presa diretta.

I miei quaderni di campo, commistione di quello che potremmo definire un giornale di lavoro da un lato, e di un diario riflessivo dall'altro, venivano invece redatti la sera, o il mattino presto, riportando i miei spostamenti della giornata, le conversazioni intrattenute, le novità percepite, i fatti raccontatemi.

Il posizionamento nel campo

Quando Saliff mi porta a Pikine per la prima volta, una domenica dell'ottobre 2011, mi presenta a suo fratello dicendo di me che sto facendo una ricerca sui *modou-modou* che sono stati in Italia e son tornati a vivere in Senegal. Il verbo che usa, e che suona nuovo e incomprensibile alle mie orecchie, è quello di *gestu*⁸⁹. Da allora ho capito che l'espressione più efficace per significare subito ai miei interlocutori perché mi trovassi in Senegal era *damay gestu*. A chi mi chiedeva conto di quello che stessi facendo lì con loro rispondevo infatti "sono una studentessa, sto facendo una ricerca".

Oltre che studentessa ero anche una ragazza, sola, non sposata, con un reddito "sconosciuto" ma tale da poter permanere mesi, senza "lavorare", tra di "loro": per quanto venissi a volte presentata da persone conosciute (spesso parenti) ai miei nuovi interlocutori, questi elementi hanno ovviamente aperto a una dialettica di sguardi densi di aspettative e codificazioni morali. Non sono stata, o almeno non me ne sono resa conto, oggetto di giudizi negativi in Senegal in quanto "donna venuta ad fuori". Spesso, piuttosto, mi è invece paradossalmente sembrato di "fare ricerca presso gruppi con i quali potevano sussistere preesistenti legami di affinità o di discendenza" (Bianco, 1999: 135); erano in molti a pensarli come "naturalmente" lì in quanto "necessariamente" amica di tanti senegalesi in Italia. Chi mi accoglieva in Senegal valorizzava se stesso, e i propri connazionali in Italia, come praticanti quella *teranga*⁹⁰ (ospitalità) che di fatto sembrava rendere evidente ai loro occhi il perché della mia scelta del Senegal. Mi son trovata però anche obbligata a negare alcune identità attribuitemi, in primis quella di turista, ma anche di cooperante, di possibile

⁸⁹ *Gestu*, vuol dire ricercare, fare una ricerca : è una ricerca esplorativa ed aperta che implica la non conoscenza a priori di ciò che si va cercando (in quel senso il termine è *seti*); il termine può essere ricondotto al senso proprio di *enqueter*, fare uno studio approfondito, un'indagine. Mi è stato così esemplificato l'uso del termine in contesti altri rispetto a quelli scientifici: « quando decidi di imparare il corano e ti metti da solo a leggere gli scritti, quello è *gestu*. O anche cercare per esempio se c'è stato un crimine, a livello giudiziario. Non ora, ma prima, se mia figlia voleva sposarsi, dovevo fare *gestou* sul nonno del ragazzo, sui suoi avi, vedere se per caso non fossero *castés*».

⁹⁰ *Teranga*, considerato come valore principale coagulante la comunità immaginata nazionale in Senegal. Pubblicizzata anche nei siti e nei dépliant di compagnie turistiche, ritengo costituisca di fatto una *cultural intimacy* nei termini intesi da Herzfeld.

partner imprenditoriale, di nuova fedele muride e di “moglie” *tubab* di chi mi stesse accompagnando.

In questa parte del capitolo partirò dall’analisi di queste identità ascritte per problematizzare la mia presenza sul terreno, cercando di restituire, per quanto possibile, il mio posizionamento dentro il campo⁹¹ di rappresentazioni che la presenza di una ragazza occidentale e bianca, nei diversi contesti sociali in cui la ricerca si è sviluppata, ha fatto emergere.

Tale problematizzazione non va letta come del biografismo o come l’ennesima deriva postmoderna che, rimettendo al centro la soggettività del ricercatore come colui/colei da cui dipende in toto tutta l’esperienza etnografica, ricreando gerarchie di autorità tra saperi più di quanto potesse fare un’apprendista della disciplina socio-antropologica di un secolo fa, riattribuisce superiorità teoretica decisiva al proprio punto di vista soggettivo. Non si tratta inoltre di produrre uno sguardo narcisista con il preteso di esplicitare le dimensioni politiche della propria identità di ricercatore/ricercatrice; per riconoscere che sul campo si danno delle politiche dell’identità (Fabiatti, 1998), ritengo bisogna anche recuperare una delle tecniche⁹² più preziose della ricerca etnologica che permette, tra le altre cose, di collocarsi e inquadrare il contesto, anche soggettivo, in cui si è svolta la ricerca. Esplicitare le modalità in cui le informazioni raccolte in questa tesi sono emerse è indispensabile ad una loro piena comprensione; un silenzio su tale dimensione del processo pratico di ricerca ne comprometterebbe, di fatto, la sua validità teoretica⁹³ nonché ripeterrebbe con più vigore quei rapporti di potere che reca già in sé il solo fatto di essere l’unico attore che scrive tra quelli che si sono espressi nelle relazioni sul campo.

Asserire questo d’altro lato non vuol dire però ripeterne linearmente e a-problematicamente la dicotomia tra ricercatore privilegiato e suoi interlocutori vittimizzati/indifesi in contesti che alcuni direbbero “post-coloniali” (siano essi l’Italia o il Senegal): all’interno dei macro-campi in cui io ero e sono detentrica di privilegi, si sono i dati micro-campi delle diverse interazioni in cui, a volte, ho occupato la parte con meno capitale

⁹¹ « Je décris l’espace social global comme un *champ*, c’est-à-dire à la fois comme un champ de forces, dont la nécessité s’impose aux agents qui s’y trouvent engagés, et comme un champ de luttes à l’intérieur duquel les agents s’affrontent, avec des moyens et des fins différenciés selon leur position dans la structure du champ de forces, contribuant ainsi à en conserver ou à en transformer la structure » (Bourdieu, 1994: 55).

⁹² A Questo proposito Sanjek sostiene l’esigenza di utilizzare come sorta di ideale regolatore nell’etno-grafia la “validità etnografica” che ritiene a sua volta definita da tre canoni: candore teoretico, la descrizione del percorso dell’etnografo, l’evidenza delle note di campo (Sanjek, 2010).

⁹³ “La plupart de ces ouvrages possèdent une vice épistémologique grave : on ne connaît absolument pas les conditions de leur élaboration ; le contexte de l’enquête, la manière dont les matériaux sont recueillis puis traités, les obstacles rencontrés par le chercheur, les particularités de son terrain : autant de problèmes qui ne sont abordés qu’en passant et avec pudeur » (Copans, 1974 : 47).

sociale, culturale e anche economico.

Il ripercorrere le identità ascritte mi seguirà anche il percorso in cui l'oggetto di ricerca si è andato costruendo, e permetterà di inoltrarsi e familiarizzare con i *terrains* che verranno descritti nel prossimo capitolo.

In tutti i contesti, ho cercato di spiegare ad ognuno/a che la mia presenza e la mia richiesta di informazioni era dovuta alla ricerca che stavo facendo per la tesi in antropologia⁹⁴, per cui l'università di Padova mi stava dando una borsa di studio. Ho ben specificato che il tema non mi era stato commissionato da nessuno, ero stata io a sceglierlo, perché interessata a capire "cosa ne fosse" dei senegalesi che dall'Italia tornano a vivere in Senegal. Aggiungevo poi che avrei cercato di scriverne, magari in un libro, ma che comunque avrei fatto in modo di rendere non identificabili i protagonisti dei fatti raccontatimi.

Ho cercato di assicurarmi che fosse ben chiaro che la ricerca non era stata richiesta da un'istituzione italiana; da un lato per non dare luogo ad aspettative su possibili aiuti che avrei potuto elargire⁹⁵, dall'altro per chiarire la mia distanza da altre figure professionali. Ad esempio, a volte in Senegal quando chiedevo maggiori esplicitazioni sulle pratiche "illegalizzate", mi è stato chiesto in modo ironico, da uomini che erano tornati, se non fossi una spia della polizia italiana⁹⁶.

In Italia, di solito aggiungevo che ero interessata a capire quali fossero i problemi che i miei interlocutori incontravano, in particolare in tema di lavoro, documenti, episodi di razzismo, relazioni con il/la coniuge, relazioni con la famiglia in Senegal, rapporti con le forze dell'ordine.

In Senegal, invece, esplicitavo la volontà di voler capire perché fossero stati in molti a partire per l'Italia, cosa li avesse effettivamente spinti a partire: aggiungevo inoltre che volevo constatare con mano come fosse il vivere in quel paese. Se questo mi sembra sia stato recepito dagli abitanti dei due quartieri senza ricevere ulteriori richieste di chiarimento sull'utilizzo futuro di quello che avrei ricavato dalla mia presenza lì, per quel che riguarda gli uomini ritornati che ho incontrato, in modo fortuito⁹⁷, a Dakar, a Saint Louis e a Mbour, a volte mi è stato esplicitamente chiesto un compenso per le informazioni che andavo raccogliendo: "tu ci guadagnerai sopra quello che ti dico, quindi devo ricavarne anche io qualche cosa" (Saint-Louis, 12 febbraio 2012). Si trattava di persone che esercitavano

⁹⁴ Tale disciplina, spesso non risultava nota; la sociologia invece risultava più comprensibile, anche perché la figura del sociologo è chiamata in Senegal ad intervenire a volte in programmi televisivi.

⁹⁵ Questo aspetto verrà ripreso successivamente nel capitolo settimo.

⁹⁶ Sulla problematica di essere percepita come una "spia", per il tipo di domande poste e per gli argomenti che vengono trattati, vedi il testo di Manoukian relativo alla sua ricerca in Iran (Manoukian, 1998).

⁹⁷ Da conversazioni intrattenute alla fermata di un autobus, a conversazioni iniziate nei miei momenti di « turismo ».

un'attività artigianale di produzione di oggetti principalmente destinati ai turisti. A volte ho rinunciato a continuare la conversazione; in un caso, dopo aver cercato di assicurarmi che le poche informazioni che mi aveva dato sul suo trascorso in Italia fosse plausibile, ho negoziato l'acquisto di un suo prodotto (una statua in legno).

Sia in Senegal che in Italia inoltre ho dovuto tenere conto di come la mia presenza potesse creare problemi ai miei interlocutori nel loro contesto sociale. Svilupperò questo tema nei prossimi capitoli analitici; sintetizzando, in Italia ho cercato di tenermi lontana nei momenti in cui i miei interlocutori si relazionavano con clienti o forze dell'ordine, in Senegal il problema principale è stato invece quello di mantenere la segretezza, sulle condizioni del ritorno di chi era stato rimpatriato, e di non far "sfigurare" chi mi ospitava ponendo domande indiscrete nel quartiere. A tal proposito un breve accenno alla nozione di *sutura*, il cui dispiegarsi e le cui significazioni verranno anch'esse sviluppate nello specifico nei seguenti capitoli, risulta necessario. Traducibile in italiano come "discrezione", rispetto della vita intima, consiste nella prescrizione a tacitare, camuffare eventuali problemi personali e familiari, evitare di nominarli con estranei e mantenere costantemente una immagine del sé limpida e misurata. Tale valore partecipa, in modi diversi, a strutturare l'*habitus* della moglie e del *talibe* (inteso nel senso più generale di fedele sufi) ma, strutturando e informando di fatto ogni relazionalità che si sviluppi in Senegal, prescrivendo il silenzio su ciò che può potenzialmente offuscare la dignità (*djom*) dello/a singolo/a e della sua rete parentale e amicale, ha reso non poco problematica il mio accesso a certe informazioni.

Barth, dal suo canto, ci richiede di esercitare la nostra riflessività anche sul posizionamento reciproco degli attori sociali nelle conversazioni a cui assistiamo, cercherò di seguire tale metodo, che di fatto ritengo si sintonizzi ed arricchisca il metodo situazionale precedentemente esposto, nella restituzione dei dati raccolti nei prossimi capitoli.

"Recent reflexive anthropological writing, while stressing the contingent and positioned nature of accounts, has focused too egocentrically on the natives' dialogue with ourselves and too little on their dialogue with one another"(Barth, 1989: 134).

La partenaire économique, veicolo di risorse

Quella sera di febbraio del 2011 a Gorée (*infra*, cap. 1, pp.) « Cheik mi parla anche di quello che sta facendo ora, dei documentari che ha realizzato, dei progetti che sta presentando in giro ma, mi dice, senza troppo successo. Gli accenno il fatto che settimane prima ero stata a Thiaroye a parlare con la presidentessa del collettivo delle madri, e lui mi dice che loro invece i soldi riescono ad averli, perché sono donne, ma che poi nel villaggio i soldi che ricevono dalla cooperazione spagnola se li tengono solo per loro. Comunque mi dice che è felice che una studentessa italiana sia interessata a fare ricerca sul loro collettivo, che diventeremo amici, che mi porterà in giro, mi farà conoscere tutti i ragazzi di Thiaroye, e che

poi diventeremo *partenaires*. Il termine utilizzato mi perplime, in quel momento preciso dico a Cheik che sono lì per la tesi, che non ho agganci da dare e che non ho associazioni alle spalle, ma che mi piacerebbe per ora capire quello che stanno facendo. È tardi e ci ridiamo appuntamento qualche giorno dopo a Dakar. Intanto io inizio a sentirmi a disagio, e mi chiedo perché quella parola, *partenaire* mi metta così in crisi. Dovrebbero aprirmi le porte di casa loro e non chiedere nulla in cambio? Che ci sono venuta a fare in Senegal, perché ho scelto questo tema? Mi dico, cerchi di militare in Europa per la libera circolazione di ognuna/o e poi vieni qui e non vuoi sporcarti le mani? Perché sto facendo questa tesi? Ti eri detta che la ricerca di dottorato doveva essere un'occasione per nutrire le tue passioni, che doveva contribuire non solo a te stessa... »⁹⁸.

Parte di queste domande mi accompagnano anche ora, mentre scrivo, ad altre ho accettato l'impossibilità di darmi una risposta. Ho poi rincontrato Cheik al Social Forum, qualche giorno dopo, nella sessione di dibattiti organizzati da reti euro-africane di lotta alla "Fortezza Europa". Cheik cercava di tessere relazioni, rilasciava interviste, aveva trovato un fotografo italiano al quale stava cercando di chiedere un invito in Europa. Ha poi portato me e il fotografo nella parte dedicata alle associazioni, dove c'erano due sue sorelle che gestivano uno stand, a nome di un GIE di Thiaroye che produce *batik*. Sottolineava come la loro attività non stesse andando bene, il bisogno di finanziamenti da parte di partner europei. Ricordo che la sensazione di disagio cresceva, di essere stata investita da troppe aspettative che non riuscivo a gestire.

Nei miei primi mesi di ricerca in Senegal, a settembre 2010 e tra gennaio e marzo 2011, ho cercato di incontrare alcune realtà associative e imprenditoriali che fanno parte di quel frastagliato mondo della cooperazione allo sviluppo che in Senegal si occupa di mobilità migratoria. Partendo dalla consapevolezza che era proprio l'emergere di un nuovo discorso sulla sedentarietà, promosso sia da queste realtà che da attori istituzionali ben più complessi come l'Unione Europea, a costituire la novità che si dava nel contesto senegalese, e quindi la ragione stessa della legittimità della mia ricerca, ho partecipato agli incontri sulla migrazione organizzati dal World Social Forum di Dakar nel febbraio 2011, incontrato i già citati *collectif de femmes contre la lutte à l'immigration clandestine* e il *collectif des rapatriés* di Thiaroye-sur-Mer e contattato un'associazione gestita da due donne ritornate dall'Italia. Quest'ultima è stata fondata da due donne, conosciutesi in Emilia-Romagna dove erano arrivate tramite un ricongiungimento familiare, che avevano deciso di dar corpo alla loro intenzione di tornare a vivere in Senegal attraverso la costituzione di una cooperativa di donne in Senegal, cooperativa che ha poi ricevuto un importante finanziamento da parte di

⁹⁸ Dal diario di campo, meta-narrazione di quello che era successo il 12 febbraio, scritta il 26 febbraio 2012, come lettera da mandare ad un'amica.

una fondazione bancaria italiana.

Scegliere queste ultime due realtà come casi di studio avrebbe comportato un mio posizionamento nel terreno che non mi sono sentita disponibile a sostenere. Mi veniva infatti richiesta, come condizione di accessibilità alle dinamiche sociali che andavano sviluppandosi all'interno di queste realtà, una partecipazione fattiva alle attività delle associazioni che avrebbero reso la mia presenza una "collaborazione osservante"⁹⁹. Numerose sono però le ricerche che hanno mosso i propri passi su questa contiguità tra ricerca antropologica e cooperazione allo sviluppo (Agier, Pandolfi, Colajanni, Malighetti), e in particolare nel doppio posizionamento di antropologo/a e cooperante, spesso problematizzandolo (Fassin) e utilizzando la ricerca come occasione per una co-costruzione di riflessività sulla propria attività di eterodiretta trasformazione sociale.

Evitare il mondo della cooperazione non mi ha di certo sottratto alle altre diverse modalità in cui sono stata chiamata a rispondere a domande e aspettative di risorse, economiche, relazionali, culturali. La donna bianca, io nello specifico, è spesso percepita come quella che può fornire accesso all'Europa (da più persone mi è stato detto "sei un matrimonio bianco con due gambe che camminano"), quella che può aprire a nuovi mercati o a fonti di finanziamento, colei che può trovare un lavoro in Europa, che può fornire i soldi necessari a uscire da situazioni difficili (incapacità di pagare le spese mensili di affitto e bollette, le spese mediche, quelle richieste dalle cerimonie), che può fare da intermediario con le istituzioni italiane (e non solo) dall'ambasciata ai sindacati. Nei capitoli successivi entrerò nello specifico delle richieste che mi sono state rivolte in Senegal, perché ognuna è da inserire nel suo contesto situazionale e si rivela significativa per comprendere le problematiche pratiche che chi ritorna si trova ad affrontare, le rappresentazioni socio-culturali attorno al genere che si danno localmente, ma anche sull'immaginata vita in Europa e sulle possibilità che una tale vita apre.

L'appellativo di *tubab*, con cui qualsiasi ricercatore/trice, non di origini africane, che abbia fatto ricerca in Senegal ha dovuto relazionarsi, più che essere un termine razzializzante¹⁰⁰ è

⁹⁹ In un caso il diventare *found raiser* verso associazioni italiane che volessero finanziare progetti di sviluppo per i giovani di Thiaroye-sur-mer, nell'altro aiutare la cooperativa a pubblicizzare la propria attività e i propri prodotti in Italia.

¹⁰⁰ Il termine *tubab* (francese) viene contrapposto non a "nero", ma a wolof, ovvero colui che appartiene al gruppo di popolazione principale in Senegal; sono delle frontiere sociali "etnicizzate" quelle che vengono nominate. Quando mi sentivo chiamata dai giovani per strada *xongo nop* (orecchie rosse), che è il modo in cui emerge invece la razzializzazione, era allora che la differenza tra fenotipi diventava veicolo di senso; ma proprio rispondendo a tali appellazioni con *bugnul nop* (orecchie nere) suscitavo risate e mi affermavo come persona sociale e non estranea. Tra *tubab* (termine che indica propriamente solo i francesi, in quanto ex coloni) e senegalesi vi è una distinzione che mi sembra ora nominare di fatto una gerarchizzazione tra capacità d'acquisto e prospettive di vita aperte, e che viene ricondotta ad una contrapposizione tra Europa e Senegal/Africa, anche se l'uso del termine non assume di per sé una connotazione di rivendicazione

un riconoscimento dell'altro come portatore di ethos diversi (in primis l'individualismo¹⁰¹) e, soprattutto, il riconoscimento di una stratificazione sociale (seppure non ritengo sia apertamente identificata come tale dagli attori coinvolti). Non in maniera strettamente dipendente al grado di familiarità con il/la mio/a interlocutore/trice, nelle interazioni quotidiane a volte venivo inserita nella categoria di *tubab*, intesa come categoria indistinta di "ricco", e in seguito a questo mi venivano fatte delle richieste specifiche di denaro o di doni; altre volte tale categorizzazione non diventava totalizzante¹⁰² e la mia differenza, in quanto studente e in quanto non dotata di risorse quali quelle di chi, europeo, stava lavorando o conducendo attività imprenditoriali in Senegal, veniva riconosciuta¹⁰³.

In Veneto, le interazioni sono state più "individualizzate", la dimensione del quartiere non era coinvolta, le frequentazioni si davano in appartamenti o nelle vie di Padova: richieste di risorse non mi sono state rivolte (anche se in una occasione sono stata io spontaneamente a donare del denaro in un caso di difficoltà), se aiuti mi venivano rivolti riguardavano consigli sui colloqui di lavoro, o mi veniva chiesto di approfittare di un mio viaggio in Senegal per portare beni o soldi dall'Italia.

Donna non accompagnata

Anche il genere ha ovviamente influito sul tipo di relazionalità intessuta con gli interlocutori definendo i confini delle informazioni raccolte/raccogliabili e le modalità di interazioni, socialmente legittimate, instaurate e instaurabili e questo non solo nell'occasione di rituali in cui la divisione spaziale dei due generi egemonicamente riconosciuti¹⁰⁴ fosse chiaramente evidente.

Come ho precedentemente scritto, spesso sono stata percepita come l'accesso ad un permesso di soggiorno per ricongiungimento familiare; molti ragazzi, sia a Touba che a

anticoloniale.

¹⁰¹ Ma anche ad esempio riferito a pratiche relative alla gestione del tempo, all'alimentazione, alla cura del corpo. Interessante da questo punto di vista è il caso di una donna che ho incontrato, che tra l'altro non era mai stata in Europa, che all'interno del suo nucleo familiare veniva chiamata dalle sue sorelle *tubaab* per la sua meticolosità nel lavare gli alimenti e nel lavarsi più delle altre durante la giornata. Per maggiori approfondimenti sull'uso del termine *tubaab* vedi Riccio, 2005.

¹⁰² Per cui, ad esempio, diventava comprensibile il fatto che, a differenza dell'altro uomo *tubab* che aveva frequentato quel quartiere di Pikine negli anni passati, non avessi un automobile da regalare: "non ha i soldi, studia ancora".

¹⁰³ In tal caso si aprivano anche forme di ironia del tipo « je n'ai pas eu de chance, ma tubab ce n'est pas riche », confermando implicitamente il fatto che l'instaurare un rapporto di affinità con un europeo viene comunque pensato come occasione e promessa di benefici.

¹⁰⁴ Al genere maschile e femminile potremmo aggiungere quello del *gor-jigeeen*, letteralmente uomo-donna, che è il nome con cui vengono nominati gli uomini biologici che adottano habitus e forme di messa in scena di sé comuni a quelli delle "biodonne". Su tale aspetto si attendono i risultati di una tesi di dottorato all'EHESS, condotta da Aminata Mbaye, che sta facendo una ricerca multi-situata sulla figura del *gor-jigeeen* in Senegal e in Francia co-diretta da Dozon.

Pikine, cercavano di tessere relazioni privilegiate con me, al fine di instaurare un rapporto affettivo volto al matrimonio. A volte tali ragazzi venivano incoraggiati a corteggiarmi dagli adulti che erano stati in Italia, o che erano ancora impegnati in pratiche transnazionali tra i due paesi. Si trattava di situazioni conviviali in cui le risate non sembravano comunque depotenziare l'effettiva volontà e desiderio che io mi accasassi con qualche giovane del quartiere: *"aiuta questo povero ragazzo a partire, che qua non ha nulla"* (diario, Pikine, 24 aprile 2012)¹⁰⁵. Inoltre in alcuni casi, soprattutto negli incontri con ritornati che non abitavano nei due quartieri, ho percepito un'attesa nei miei confronti, e frasi come *"beh potresti aiutarmi a tornare, ci sposiamo, regoliamo il permesso, e poi in Italia divorziamo"* non sono state infrequenti (diario, Dakar, marzo 2011). In altre situazioni ancora, sono state le madri a propormi i loro figli come partner, lasciando sempre sottintendere una richiesta di portarli con me in Italia. Il matrimonio con la *tubab* viene di fatto percepito, seppure non da tutti, come un'occasione da non lasciarsi scappare e, come vedremo nel IV capitolo, la relazione matrimoniale con una donna europea è riconosciuta come risorsa importante per acquisire mobilità sociale.

A volte, sono stata oggetto di sospetti in merito al tipo di relazionalità che avevo con alcuni interlocutori; non era raro, quando arrivavo nelle case di alcuni di essi, sentire voci, o risate da parte delle altre donne, che lasciavano sottintendere il pensiero che fossi l'amante dell'uomo in questione. Più di una volta mi è stato riferito che una moglie aveva temuto fossi la compagna italiana dell'uomo in questione che era venuto a rendergli visita; altre volte, certe mogli dei miei interlocutori, scherzando, mi hanno chiesto se la mia presenza in casa fosse dovuta al mio futuro diventare la loro co-sposa. Un uomo, per ovviare a tali sguardi, ha anche dichiarato che ero sua figlia¹⁰⁶ che era venuta dall'Italia a trovarlo, e mi ha presentato sotto questo ruolo ai suoi vicini ed amici.

Come in tutti i contesti di ricerca che implicano una condivisione di quotidianità con i propri interlocutori, mi sono state spesso anche rivolte domande sulla mia vita in Italia, cercando di ricostruire la cartografia delle mie relazioni affettive e significative. Una differenza di genere in tale richieste chiaramente emergeva. Qui mi soffermo nel constatare che il mio fare ricerca in un contesto musulmano, ha comportato il fatto che spesso mi fossero rivolte domande sul mio agire pratiche che in Senegal sono considerate come *haram* (proibite); nello specifico la sessualità fuori dal matrimonio e l'uso di sostanze quali alcool e canapa indiana¹⁰⁷. In questo senso l'attività di ricerca che ho condotto di notte a Pikine, in bar in cui

¹⁰⁵ Questi episodi potrebbero aprire ad una riflessione sulla potenzialità degli scambi sesso-economici che, anche se solo rappresentati e non agiti, contribuiscono a definire la presenza dell'antropologo/a sul proprio terreno di ricerca e la modalità di questo/a di accesso ai dati "emici". Rimanderò tali riflessioni ad un'altra occasione. Vi è comunque una letteratura in merito

¹⁰⁶ Era a tutti ben noto nel quartiere che lui era sposato con una donna italiana.

¹⁰⁷ Ovviamente il fatto che siano considerate proibite non vuol dire che non vengano praticate.

è praticata la vendita di bevande alcoliche, è stata effettuata solamente con due uomini, miei interlocutori privilegiati (*infra*, cap. 4), tornati a vivere in Senegal. Tale parte della mia vita nel quartiere ritengo sia rimasta oscurata agli altri abitanti che frequentavo di giorno, con cui cercavo piuttosto di performare un'immagine di me che mediasse tra sincerità sulle mie effettive pratiche di vita e accettabilità sociale delle stesse.

È da rilevare però che tali temi sensibili venivano invece sempre toccati dagli uomini che erano stati in Italia, verbalizzandoli esplicitamente in italiano, a volte in un'ottica paritaria di scambio sulle pratiche da entrambi effettuate, altre volte con una prospettiva chiaramente critica che denunciava una "immoralità" delle donne italiane, e degli europei in generale. Tale distinzione potrebbe dare adito ad interpretazioni dicotomizzanti e culturalizzanti tra uomini che in Italia adottano ethos "modernizzati" e chi invece conserva il proprio ethos "ortodosso"; anche questo aspetto, che rifiuto come quadro interpretativo, verrà problematizzato nel sesto capitolo¹⁰⁸.

A differenza di quanto una lettura superficiale della situazione potesse lasciare intendere, il mio relazionarmi con le donne non è stato chiaramente "spontaneo"; per citare Pains, a differenza della sua esperienza di ricerca non si è riscontrata la necessità di ricalibrare reiteratamente il rapporto tra distanza e vicinanza onde evitare il "conforto della somiglianza di genere" (Pains, 2000: 108). Si ritiene infatti che questo rischio non si sia quasi mai corso, e che la comunanza ed il conforto si giocasse piuttosto con gli uomini, a partire dalla condivisione di un sapere sulla vita in Italia, e sul sapere cosa questo possa comportare in termini di pratiche ammesse di gestione del proprio corpo e del proprio tempo. L'alterità con le donne si fondava in primis sulla diversità degli *habitus* con cui incorporavamo e performavamo la nostra apparentemente condivisa appartenenza ad un unico genere, quello femminile (dai modi di vestire, curare il proprio corpo, etc). Inoltre, come è d'altronde successo a molte ricercatrici in campi diversi¹⁰⁹, il mio non essere madre, mi veniva fatto notare come elemento di differenziazione e al contempo di auto-valorizzazione delle mie stesse interlocutrici. D'altro lato certi temi "comuni" emergevano come condivisi da entrambe, in particolare quelli legati alle "nostre" esistenze separate dagli affetti: le donne che si trovavano ad abitare una relazione matrimoniale con uomini in Italia mi hanno infatti coinvolto in conversazioni tematizzanti la difficoltà nel mantenere un rapporto affettivo nella distanza, per chi in Italia invece c'era stata, emergeva la problematicità del dover sostenere emotivamente la lontananza dalle "proprie" figure affettive, fossero familiari o amicali. In tutti i casi, sia in Italia che in Senegal, mi è sembrato di venire comunque accolta benevolmente come presenza che arricchiva il quotidiano delle donne a cui rendevo visita.

¹⁰⁸ E invece quello che Ferguson (1999), come abbiamo visto nel precedente capitolo, ha in parte fatto.

¹⁰⁹ Bellagamba (2000), Lila Abu-Lughod (1989) Maher (1989).

In momenti di radicale incomprensione reciproca, in cui veniva asserita la naturalità e l'obbligatorietà dell'eterosessualità e/o dell'istituzione matrimoniale, decidevo in base al livello di intimità e fiducia reciproca che ritenevo si fossero costruiti, se, con chi e quando provare a costruire un dialogo in cui io potessi parlare di me e introdurre del mio punto di vista; il più delle volte abdicavo. Mi è sembrata però metodologicamente istruttiva questa frase trovata nel testo *La natte et le manguier* (1978) che raccoglie delle riflessioni retrospettive di tre antropologhe in merito alle loro esperienze di ricerca datesi in Africa dell'Ovest¹¹⁰ con interlocutrici donne. Qui Ariane Deluz, parlando della sua esperienza di campo in Costa d'Avorio scrive: "J'ai alors compris que je pouvais entendre la parole des femmes *gouro*, non pas dans un dialogue impossible, mais là ou elles la prennent" (Deluz, 1978: 14).

Questa sorta di imperativo categorico mi è stato utile anche per posizionarmi di fronte a situazioni di ritorno in cui soggettivamente avrei letto l'esercizio di una violenza maschile nei confronti della donna, e quindi una grave sofferenza da questa esperita. Il tentativo è stato allora quello di non nominare tale violenza o sofferenza al posto delle altre, pur considerando anche il dovere di non aderire alle naturalizzazioni locali dei rapporti di potere che mi venivano proposte. Parafrasando quello che scrive Cutolo, vanno sottoposti « a uno sguardo critico » quei « rapporti sociali la cui trattazione, nella ricerca antropologica » rischia di muoversi « su un piano di discorso che resta tutto sommato parallelo alle ideologie locali, poiché ne accetta le retoriche naturalizzanti » (Cutolo, 2005 : 107). Questo sguardo critico non può però voler dire esercitare la propria economia morale, anche quella della *compassione* che potrebbe essere esercitata non solo verso la categoria donna in un sistema patriarcale, ma anche verso la categoria migrante nell'attuale sistema di *governance* europea delle migrazioni. La problematicità maggiore nell'adottare un tale sguardo verranno esplorate nel settimo capitolo di questa tesi, quando si è dovuto affrontare il fatto di dover analizzare le concrete situazioni di ritorno.

Il genere come prospettiva di ricerca ?

Riscrivendo quello che ebbe a sintetizzare Henrietta Moore, "the real problem about incorporating" il genere, (e non *women* come lei scrisse), "into anthropology lies not at the level of empirical research but at the theoretical and analytical level" (Moore, 1988:2). Quello che riteniamo infatti Moore esprima in questa frase è che se le incorporazioni dei generi giocano direttamente sul terreno, resta da costruire lo sguardo che di questi lavori se ne renda conto.

¹¹⁰ Una di queste tre donne è Colette Le Cour Grandmaison, che ha lavorato a Dakar negli anni 1970.

Di fatto, come vedremo nei prossimi capitoli ma come ho anche iniziato a riferire nella sezione precedente, nella ricerca di campo il genere ha ovviamente giocato un ruolo fondamentale. Questo d'altro lato non vuol dire assumere la semplicistica dicotomizzazione dell'universo sociale tra uomini e donne, dichiarando che solo le ricercatrici donne possono/devono relazionarsi proficuamente con le donne e solo i ricercatori uomini possono/devono effettuare ricerca con gli uomini. Si tratta questo di un approccio che Shapiro denuncia, così sintetizzando:

“what we might call the it-takes-one-to-know-one position. This attitude, prompted by a feminist awareness of the distorting views of women held by the largely male social scientific establishment, also finds support in the practicalities of fieldwork; the division between men's and women's social worlds is sharply drawn in a large number of societies. Tendencies towards a sexual division of labour in our profession, however, require critical reflection more than they require epistemological justification or a new source of ideological support. After all, if it really took one to know one, the entire field of anthropology would be an aberration” (Shapiro, 1981: 124-5, cit. in Moore 1988).

Il poter pensare infatti che una ricercatrice donna abbia un accesso privilegiato alle sue interlocutrici donne equivale ad asserire che esista una categoria universale di “donna”, che poi viene spesso naturalizzata in una chiusa sfera del domestico e in un'ontologizzazione nella dipendenza. È evidente invece che il genere viene costruito e esperito in modo diverso “through the specific mediations of history, class, race, colonialism and neo-imperialism” (Moore, 1988: 188).

Moore stabilisce quindi una differenziazione tra un'antropologia interessata al genere, ovvero allo studio delle identità di genere e alle sue costruzioni culturali, e un'antropologia femminista, che considera il genere come una struttura strutturante fondamentale nell'organizzazione della vita sociale. In questo senso però non si tratta di stabilire il genere come *La* categoria principale ma considerare che tutte queste differenze sono strutturalmente simultanee e che, questa simultaneità non si dà solo nell'esperire singolare di ognuno, ma che tale simultaneità caratterizza anche le istituzioni sociali nel loro funzionamento. Queste differenze determinano anche il tipo di interazione che si dà sul campo, e la posizione strutturale del/la ricercatore/trice, tra cui anche il suo genere, non è irrilevante. Asserire questo non vuol dire però dichiarare che ogni etnografia costituisce un *unicuum* irriducibile alla comparazione: contestualizzare non può vuol dire sottrarre l'etnografia alla validazione teoretica dei propri risultati. Il genere della ricercatrice, così come le sue altre differenze, assumono senso secondo le significazioni culturali diffuse nella realtà sociale in cui l'etnografia viene realizzata. Il genere, diviene quindi una delle frontiere socio-culturali che, definendo delle identità collettive, strutturano l'habitus e le pratiche degli attori sociali: comprendere come funzionano tali frontiere rimane il compito, possibile, dell'antropologia.

Se tutte le frontiere socio-culturali vengono spesso, nei discorsi “emici”, naturalizzate, il genere è stato però a lungo tempo pensato, anche dal punto di vista “etico”, come più naturalizzato/naturalizzabile delle altre, vista la consustanzialità con cui genere e procreazione vengono concepiti. L’antropologia, iniziando a pensare la differenza di genere e la riproduzione biologica *entrambe* come non naturalizzate e non naturalizzabili, è stata una delle prime discipline a riconoscere come la biologizzazione e l’universalizzazione della differenza sessuale fosse in realtà una costruzione culturale.

“Rather than assume that the fundamental units of gender and kinship in every society are defined by the difference between males and females in sexual reproduction, we ask what are the socially meaningful categories people employ and encounter in specific social contexts and what symbols and meanings underlie them... we have to question the meanings of genes, love, sexual intercourse, power, independence, and whatever else plays into the symbolic construction of categories of people in any particular society” (Collier & Yanagisako, 1987 :41).

Rubin ben prima, nel 1975, col suo noto saggio “Trafficking in Women”, aveva definito sex/gender system “the set of arrangements by which a society transforms biological sexuality into products of human activity, and in which these transformed sexual needs are satisfied” (Rubin, 2011), specificando che non si può parlare semplicemente del momento riproduttivo di un modo di produzione, ma che il sistema sesso/genere è propriamente un esempio di produzione nella dimensione del sistema sessuale che coinvolge molto di più che la riproduzione biologica. L’antropologia e le scienze sociali quindi, devono prendere

“everything into account: the evolution of commodity forms in women, systems of land tenure, political arrangements, subsistence technology, and so on. Equally important, economic and political analyses are incomplete if they do not consider women , marriage and sexuality” (Rubin, 2011).

Il saggio di Rubin è stato tradotto in francese dall’antropologa Nicole-Claude Mathieu, la stessa che, nel 1989, nel testo intitolato «Identité sexuelle/sexuée/de sexe? Trois modes de conceptualisation du rapport entre sexe et genre » opera una a mio parere utile concettualizzazione categorizzante delle possibili forme che può assumere l’articolazione tra sesso e genere. Nel primo modello, definito dell’identità sessuale, troviamo una “bipartition absolue du sexe, à la fois naturelle et sociale”, il genere e il sesso biologico vengono pensati insieme, vi è una corrispondenza omologica tra i due, per cui il genere sembra tradurre linearmente il sesso. È una concettualizzazione individualista, che definisce quella che viene pensata come “identità sessuale”. Nel II modello “le genre symbolise le sexe”, vi è una corrispondenza analogica tra sesso e genere: il genere simbolizza il sesso e viceversa. La differenza sessuale è pensata anche come sociale, vi è cioè una elaborazione culturale di tale differenza che apre ad una dimensione collettiva, concependo i due sessi biologici come culturalmente e socialmente complementari. L’identità che in questo

contesto viene pensata è quella sessuata, “le participe passé marquant la reconnaissance d’une action, d’une élaboration faite par le social sur le biologique..” (Mathieu, 1991: 239). Si assiste quindi ad una coscienza di gruppo, vi è una “culture de groupe” che viene contestata e/o valorizzata. Nel III modello invece “la bipartition du genre est conçue comme étrangère à la ‘réalité’ biologique du sexe (qui devient d’ailleurs de plus en plus difficile à cerner). Et c’est l’idée même de cette hétérogénéité qui amène à penser que le genre construit le sexe”. Quella che si dà è allora un’identità di classe di sesso, perché vi è riconoscimento della “différenciation sociale des sexes, de construction sociale de la différence” (Mathieu, 1991: 255).

Se il genere non simbolizza il sesso ma lo costruisce, secondo questa prospettiva, che è quella che Mathieu adotta, bisogna allora studiare come si dà questa corrispondenza sociologica tra i due, e questo si opera attraverso un’analisi materialista dei rapporti sociali di sesso. Il fatto che il sesso biologico e il sesso sociale si sovrappongano non è un universale, ma un fatto sociale, storico, dovuto allo sfruttamento da parte del sesso/genere “uomo” sul sesso/genere “donna”. L’analisi dei rapporti sociali di sesso permette di comprendere come la differenza sessuale venga costruita nel mantenere l’esercizio di questo potere. Questo non vuol dire celare le agentività, i singoli scarti che le effettive pratiche di vita hanno nei confronti delle norme e delle cosmologie eterosessiste, le riflessività dissonanti, le differenze interne al “gruppo donne” e al “gruppo uomini”; si tratta piuttosto di meglio comprendere questi scarti, nella loro portata trasformatrice.

La produzione di un sesso biologico e di un sesso sociale (il genere), e l’asserzione della convergenza tra questi, viene sistematizzata e riprodotta in altre forme di organizzazione del sociale: la parentela, il lavoro, la generazione e l’esperienza migratoria in Europa sfida la loro staticità.

Ritengo che il modello, che sembra sottintendere all’organizzazione della differenza sociale dei sessi nella società senegalese, sia una commistione del I e del II individuato da Mathieu. Da una parte il sufismo islamico, fornendo referenti simbolici e valoriali fondamentali, sembra non lasciare alcun margine ad una riflessività sull’identità di sesso, dall’altro vi è una chiara consapevolezza, anche da parte dei miei interlocutori e delle mie interlocutrici, che il genere va e viene costruito *lavorando* sull’identità anatomica. L’ipotesi quindi è che la strutturazione egemonica dei rapporti tra generi, così come d’altronde avviene tuttora egemonicamente in «occidente», è primariamente riconducibile a quel modo di concettualizzare i rapporti genere/sesso secondo cui sarebbe il sesso ad imporre il genere. Secondo questo schema cosmologico, è l’individuazione e l’ancoraggio ad una delle due configurazioni anatomiche (maschile *O* femminile) che impone l’assunzione, e la performance, del ruolo sociale corrispondente, definito secondo uno schema simbolico

complementare, e quindi gerarchizzato. Adottando dal punto di vista ermeneutico il III modello di Mathieu per pensare l'articolazione sesso/genere, cercherò nel quinto capitolo, restituendo le parole e le pratiche di uomini e donne di elaborare come la migrazione influenzi i rapporti sociali di sesso, indebolisca o meno il potere esercitato dal gruppo uomini su quello donne. Con questa consapevolezza intendo quindi analizzare le forme di divisione sessuale del lavoro, le regole di filiazione e di ereditarietà, l'organizzazione simbolica bi-polare del maschile e del femminile, e le forme di scambio sesso-economico che entrano in gioco nella migrazione in Europa.

4. I CAMPI DELLA RICERCA

Pikine, come campo di ricerca

Con la legge del 18 febbraio del 1983 viene creato il dipartimento di Pikine che compone, a livello amministrativo, la regione di Dakar. Pikine si trova a 15 km dal centro storico della capitale¹¹¹, sull'autostrada Dakar-Thies che è, tra le altre cose, la sola via che collega la capitale al resto del paese. Il dipartimento di Pikine comprende e si origina a partire dal nucleo urbanistico fondativo della città di Pikine; questa ha iniziato ad essere realizzata nel 1952, si tratta infatti di una città prodotta da un particolare processo di urbanizzazione che è stato avviato dal potere coloniale nel tentativo di "decongestionare" la città di Dakar.

Nel 1996, a seguito del processo di riorganizzazione amministrativa dello stato senegalese detto di "decentralizzazione"¹¹², il dipartimento di Pikine è stato diviso in 3 *arrondissement* composti a loro volta da 16 comuni d'*arrondissement* in totale. Quando quindi si nomina Pikine si nomina un territorio assai vasto ed eterogeneo, composto da quartiere regolari ed irregolari, più o meno recenti. Questa ricerca ha avuto come terreno due dei quartieri che si localizzano in uno dei 16 comuni, nella parte più vecchia della città di Pikine che compone l'*arrondissement* di Dagoudane Pikine che, nel 2009, contava 347.359 abitanti. Anche se a livello istituzionale Pikine è il nome del dipartimento, in Senegal quando si nomina Pikine si nomina la maggior parte delle volte il territorio urbano dell'*arrondissement* di Pikine¹¹³ e, a volte, soltanto la parte di Dagoudane, che è quella in cui si è svolta l'etnografia.

¹¹¹ Si è scelto di prendere come punto di riferimento a Dakar la stazione degli autobus di Colobane che, nodo fondamentale per i trasporti a livello nazionale, si trova a metà strada tra il mercato di Sandaga, in pieno centro storico, e quello di HLM. Il mercato Sandaga è anche luogo di lavoro per numerosi giovani abitanti pikinois che ivi esercitano una micro-attività di commercio informale di abiti e telefoni portatili. Colobane si trova appunto a circa 15 km da *Buntu Pikine* (la porta di accesso a Pikine); il tempo del tragitto varia in funzione del mezzo di trasporto utilizzato e l'orario in cui avviene lo spostamento. Una parte del percorso infatti, costituendo l'unica strada a permettere di raggiungere il resto del paese, è spesso soggetto a imbottigliamenti che possono creare code di almeno un'ora. Il tragitto in bus (TATA o DemDek) verso Dakar costa 300 CFA, in *ndaga ndiaye*, che è d'altronde il mezzo che raggiunge direttamente Colobane, costa 150 CFA e in taxi in comune costa 500 CFA. La tariffa per lo spostamento su un taxi individuale, che dipende dalla contrattazione tra passeggero e tassista, attualmente non scende sotto ai 2000 CFA. Nel 2011 si riusciva a fare tale percorso anche per 1500 CFA.

¹¹² Ci si riferisce alla riforma amministrativa portata a termine dal presidente Diouf nel 1996 che, istituendo la regionalizzazione e l'autonomia parziale, ha prodotto un aumento delle sedi e delle istituzioni di governo locale sul territorio. Salem fornisce degli elementi interessanti per interpretare questa suddivisione territoriale che, secondo la sua lettura, è stata una strategia politica del PS che mirava ad aumentare le possibilità di spartizione di risorse al suo interno.

¹¹³ Gli altri *arrondissement* sono quello di Niayes, in cui si trovano i comuni di Malika e Yeumbel, e quello di Thiaroye, in cui si trova Thiaroye-sur-Mer e Thiaroye-Gare.



Figura 1 Il dipartimento di Pikine all'interno della regione di Dakar è l'area indicata dalla freccia in cui si localizza la A (Fonte: googlemaps, elaborzione personale). Sulla carta è indicata anche la localizzazione di Thiaroye-sur-Mer e del quartiere di Fass a Dakar.

Per garantire l'anonimato ai miei interlocutori¹¹⁴ non specificherò il nome del comune d'*arrondissement* in cui si è localizzata la ricerca, ma si tratta di uno tra i comuni di Pikine Est, Pikine Nord e Pikine Ovest, che compongono il nucleo storico della città di Pikine.

Le ricerche etnografiche che sono state realizzate precedentemente in questa zona sono state tutte condotte¹¹⁵ da ricercatori inquadrati nel centro di ricerca ORSTOM¹¹⁶ che nella seconda metà degli anni 1980 aveva iniziato a Pikine un programma di ricerca nominato « Urbanisation et santé ». Il corpus di testi prodotti da questo programma costituiscono la

¹¹⁴ Come abbiamo già accennato nel precedente capitolo (infra, cap. 3, p.) e come rieplicherò nel settimo capitolo, da alcuni miei interlocutori ed interlocutrici è stato esplicitamente chiesto di garantire il loro anonimato e vi riandrai sur ce point dans les prochains chapitres, pour le moment je considère nécessaire relever que, au de la du fait que j'ai toujours dit à mes interlocuteurs et interlocutrices que j'aurais gardé leur anonymat, la plupart de ceux qui ont été rapatriés au Sénégal m'ont spécifiquement demandé de ne pas laisser entendre à personne les raisons de leur retour, qu'ils cachent d'ailleurs avec les autres voisins. C'est pour cette raison que je ne veux pas donner plus de repères géographiques que le minimum nécessaire.

¹¹⁵ Ne fa eccezione la tesi di dottorato di Stephen Maack in cui si cercava di mettere in relazione la nozione di classe sociale con quella di quartiere (Maack, 1978).

¹¹⁶ Si tratta dell'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer che ha finanziato molte ricerche in Senegal. Prima di quella che ha toccato Pikine, durante gli anni 1960-70, l'ORSTOM ha finanziato le ricerche dei geografi, economisti e poi antropologici che hanno lavorato sul milieu rurale in Senegal, in particolare su quello che veniva allora definito bacino dell'arachide, focalizzandosi, come vedremo, sull'analisi delle strutture sociali muridi.

letteratura etnologica principale su Pikine, ed è quindi incentrata sulla relazione tra urbanità e devianza, rischio sanitario, ineguaglianza nell'accesso alle cure, rapporto tra malattia e povertà, consumo di droghe, attività illecite (Salem, 1998; Werner, 1993; Fassin, 1992). La complessità e l'eterogeneità di questo ambiente urbano, la gerarchizzazione sociale, l'insalubrità strutturale che emerge da questa letteratura è ridotta, nell'immaginario dei Senegalesi che non abitano in *banlieue*, ad una rappresentazione di Pikine come luogo di rischi, habitat di delinquenza e miseria.

« Pikine apparaît au visiteur comme <<une ville de riens>>, sans autre fondateur qu'une autorité lointaine et froide, sans autre vie que la recherche de solutions au repas du jour, au baptême ou au décès qu'il faut organiser, au problème de santé qu'il faut régler. Dans ces dunes toujours vives, on sent une ville sans vraie Histoire, dans les échos de passés individuels à la fois républicains et magnifiés » (Salem, 1998: 271).

Dagoudane Pikine: la banlieue marginalizzata?

I tre comuni che compongono Dagoudane Pikine, si caratterizzano dall'uniformità urbanistica e dal fatto che condividono le stesse strutture fondamentali, nello specifico il mercato Zinc¹¹⁷, il mercato Syndicat¹¹⁸ e i centri sanitari, di cui uno ha anche un servizio pediatrico. L'agglomerato urbano composto da questi tre comuni è delimitato al sud dall'autostrada e da *Bountou Pikine* (Porte de Pikine en wolof) che è un'importante stazione degli autobus oltre che mercato; a nord dalla strada che separa Pikine dall'arrondissement di Guédjawaye; a ovest da un ampio spazio verde (*niaye*)¹¹⁹, in parte coltivato dalle famiglie e che attualmente è oggetto di lavori perché investito dalla nuova ondata di espansione urbanistica¹²⁰; a est dai binari della ferrovia. « Vue d'avion, l'agglomération a la forme d'un

¹¹⁷ Il mercato *Zinc* è, con altri tre, il principale mercato di Dagoudane Pikine in cui si vendono generi alimentari (tranne la frutta), ma anche tessuti, vestiti, gioielli, quincailleries, e in cui si trovano atelier di sartoria e di gioielleria. Si chiama *zinc* perché i tetti negli anni 1970 erano tutti fatti da lamine di zinco, da cui il toponimo. Andando verso Guédiawaye si trova un altro mercato che è chiamato mercato *Pon*, che è la parola Wolof per polvere: non avendo questo mercato una pavimentazione in cemento, vi è il mot wolof pour poussière: l'origine de ce nom renvoie au fait qu'auparavant on n'y arrivait pas à distinguer les gens à cause de l'énorme poussière de ruelles en sable.

¹¹⁸ Il mercato Syndicat è uno dei principali luoghi di compravendita di frutta di tutto il paese, frutta che viene principalmente dalla regione della Casamance. L'etimologia del toponimo, secondo Werner, proviene dall'espressione « cinq déca », « un récipient métallique d'une contenance de cinq décalitres utilisé comme mesure sur les marchés » (Werner, 1991 : 71). Questo mi è stato confermato dai miei interlocutori: questo recipiente, che è lo stesso che in Wolof viene nominato *kungu*, era inizialmente usato per misurare il latte cagliato ed è stato poi adottato come unità di misura per la frutta.

¹¹⁹ La « Grande Niayé », depressione interdunosa che vede la presenza di palme, è coltivata dalle famiglie che vi abitano affianco, ma è anche luogo di vendita di marijuana e di altre attività illegali durante la notte. È per questa ragione che molte delle famiglie che vi abitano nei pressi vedono favorevolmente l'avanzare degli edifici, e quindi del traffico e dell'inquinamento, in una delle poche aree rimaste verdi e non edificate in tutta la regione.

¹²⁰ Nello specifico la costruzione d'uno stadio riservato alla lotta che contra, tra i pikinois, molti

rectangle, long de 2 kilomètres et large de 1200 mètres environ » che, tra il 1950 e il 1965, era « composé d'îlots d'habitation de même orientation et de même tailles, eux mêmes divisées une vingtaine de parcelles de 200 à 225 m² de surface » (Thoré, 1964: 479). Ora si può invece osservare un'ampia diversità sia nelle dimensioni delle parcelles che nei tipi di edifici, anche in relazione ai diversi numeri di piani eretti. Tale diversità non è segmentarizzata o segregata geograficamente: nella stessa via si possono notare edifici in cemento, con il solo piano terra, oppure a tre piani, parcelle intere o mezze parcelle, l'una affianco all'altra¹²¹.

A livello urbanistico, Dagoudane Pikine ha una struttura ortogonale le cui strade principali sono asfaltate, mentre le vie che più contribuiscono a costituire la griglia che separa e definisce le parcelle, sono in sabbia¹²². Partendo da est, le strade principali sono Taly Icotaf, Taly Bu Bess, Taly Bu Mack, Rue 10. Nel novembre 1996 Pikine Ovest contava 51.298 abitanti, Pikine Nord 40750 e Pikine Est 32727 (Salem, 1998).

sostenitori e anche aspiranti lottatori (che sono d'altronde i giovani senza impiego che passano le giornate ad allenarsi sulla spiaggia e che, a volte, riescono a farsi assumere come buttafuori nei locali notturni).

¹²¹ Stando ai dati raccolti da Salem, i tipi di abitazioni a Pikine vecchia nel 1993 seguivano queste percentuali: terreno nudo 0,9%, cantiere 1%, baracca 4,5%, piano terra 80,2%, primo piano 13,5% (Salem, 1998 : 134). Le case con più piani sono aumentate nel frattempo, anche se non se ne possono qui fornire delle percentuali.

¹²² A partire da questo aspetto Werner elabora delle considerazioni sulla peculiarità di Pikine rispetto agli altri contesti urbani. « Cette particularité de la voirie confère à Pikine un aspect distinct de Dakar dans la mesure où la circulation automobile est réduite (...) La résistance physique opposée par l'espace urbain pikinois à l'avancée de l'automobile, ce fleuron de la civilisation industrielle, a plusieurs effets: -les pikinois sont appelés à se déplacer surtout à pied; - l'espace public fait l'objet d'une appropriation par les riverains, - et dans cette ville de grande taille une ambiance villageoise est préservée. (...) Quant aux adultes, ils se répandent en dehors de l'enceinte de leurs demeures "et brouillent les limites entre espace public et espace privé. Les femmes font la lessive dans la rue ou bien encore y installent leurs "tabliers", ces petits étals de bois dont la multitude témoigne de l'importance économique de ce micro-commerce. Aux heures chaudes de l'après-midi, les jeunes filles se tressent mutuellement à l'ombre des arbres (des "nems" surtout) tandis que les jeunes gens bavardent autour d'une théière. Pendant l'hivernage (le "nawet" ou saison des pluies), lorsque la chaleur est étouffante à l'intérieur des maisons, des familles passent la nuit dans la rue, étendues sur des nattes, à la recherche d'un souffle d'air. En bref, les particularités physiques du matériau sur lequel est fondé la ville sont mises à profit par les résidents pour inventer des rapports profondément originaux à l'espace urbain » (Werner, 1991 : 56-9). Queste osservazioni si basano su un'etnografia svolta alla fine degli anni 1980, ma la maggior parte di queste sono ancora attuali. Bisogna però anche notare che una caratterizzazione simile contraddistingue anche altri quartieri popolari di Dakar in cui le vie sono asfaltate: ad esempio anche a Fass-Dakar si osserva la biancheria stesa in strada, gli ovini che camminano, i banchi di legno in cui le donne svolgono micro-attività commerciali.



Figura 2 : Dagoudane Pikine (Fonte : Googlemaps, elaborazione personale)

Per comprendere i significati ed i significanti che circolano attorno a questa località e le sue caratteristiche socio-economiche bisogna risalire alla breve storia di questo agglomerato urbano che potremmo qualificare come città-periferica o città-satellite di Dakar. O, come è definita ovunque in Senegal, *banlieue*. Dagoudane Pikine è il risultato di un processo urbanistico che è stato avviato nel 1952 per far fronte al boom demografico che conosceva a quell'epoca Dakar. In quegli anni il tasso di crescita demografico del centro di Dakar era sempre più accelerato: tra il 1945 e il 1955 104.000 nuovi abitanti raggiungono la capitale e nel 1961 si arrivano a contare 336.000 persone (Vernier, 1977: 18). L'obiettivo principale di questa urbanizzazione era quindi quello di accogliere la popolazione in eccesso del centro della capitale: i primi abitanti di Pikine sono i *déguerpis*, gli sgomberati, che provenivano dai quartieri popolari di Dakar che, sovrappopolati, avevano cominciato ad essere oggetto di un processo di *gentrification*¹²³. Dagoudane Pikine si è quindi composta da ondate¹²⁴ di

¹²³ Ci si riferisce soprattutto alla costruzione degli edifici che accoglievano i nuovi quadri nel quartiere di SICAP e di HLM a Dakar.

¹²⁴ Bisogna anche aggiungere la parte di città-dormitorio che ospitava circa 8000 persone nelle

popolazione scaglionata tra il 1952 e il 1960¹²⁵ : se all'inizio Pikine doveva costituire un quartiere dislocato di Dakar, si è configurato in seguito come una vera e propria città.

Per quello che riguarda Dagoudane Pikine, che è d'altronde la prima parte ad essere popolata, i capofamiglia provenivano dai quartieri della Medina e da Grande Dakar. Leurs conditions socio-économiques sont celles où est grandie et s'enracine la nouvelle génération de migrants qu'a commencé en les années 1980 à quitter les quartiers pour l'Europe. Une enquête de l'ORSTOM¹²⁶ sur les biographies des chefs de ménage de Pikine indique cette caractérisation socio-professionnelle des leurs milieux familiaux d'origine :

| Tipo di mestiere | Agricoltura | | Commercio | | Artigianato | | Prof. moderne | | Altri detti marabout | | totale |
|------------------|-------------|------|-----------|---|-------------|---|---------------|---|----------------------|---|--------|
| | Ass. | % | Ass. | % | Ass. | % | Ass. | % | Ass. | % | |
| Pikine antica | 123 | 71,5 | 7 | | 17 | | 13 | | 11 | | 171 |

Tabella 2: Professioni dei capofamiglia anni 1970 a Pikine (Vernier, 1973b)

Inoltre, sempre per quel che riguarda la composizione sociale degli abitanti di Dagoudane Pikine alla fine degli anni 1960, il 26% dei *borom ker* erano nati a Dakar, il 55% invece vi erano arrivati ad un'età compresa tra i 21-5 anni. Questi ultimi, dopo almeno 10 anni di esperienza urbana a Dakar, erano arrivati a Pikine seguendo una traiettoria di migrazione precisa: una volta arrivati nella capitale, inizialmente ospitati per anni nel centro storico

citè ICOTAF e SOTIBA la cui costruzione inizia nel 1958. In questo periodo infatti a Pikine vengono aperte due industrie manifatturiere: una dell'ICOTAF (Industrie Cotonnière Africaine), l'altra di SOTIBA (Société cotonnière Africaine). Queste due società, a partire dall'Indipendenza e fino al 1974, erano state i più grossi fornitori di salari in Senegal (Fall, 2010).

¹²⁵ « Limités partout ailleurs par les contraintes foncières [...], les pouvoirs publics décident de mettre en valeur l'espace libre enregistré sous le titre foncier no 3892, appartenant aux Domaines, vaste quadrilatère vide d'hommes et de champs cultivables. Dès 1952, les travaux de nivellement commencent, puis vient l'exode; une partie des habitants de chaque quartier de la Medina à rénover est transplantée à Pikine. Personne ne croit à la durée, donc à la réussite de l'expérience: Pikine n'est pas une banlieue mais un campement provisoire, une ville d'attente parallèle à Dakar et peuplée de Dakarois. Pourtant les parcelles du lotissement nouveau, sans devenir des propriétés privées (des simples permis d'occuper sont attribués) offrent aux déguerpis tous les avantages de la propriété. Pour ces derniers, Pikine devient symbole de stabilité et de possession de la terre; le côté campagnard du paysage ne rebute pas ces citadins d'origine rurale: les déguerpis restent à Pikine et s'y sentent bien" (Vernier, 1977: 52).

¹²⁶ Ci si riferisce ad una tripla inchiesta demografica realizzata da una équipe dell'ORSTOM diretta da P. Cantrelle tra il 1967 e il 1970 (IKO 1-2-3). È su questi dati raccolti che Vernier ha lavorato utilizzando il metodo che definisce delle « biographies rétrospectives. A partir de l'échantillon au 1/20 de l'enquête IKO 3 » Vernier a « sélectionné 400 chefs de ménage pikinois » et il a ensuite travaillé de février à avril 1971 à la recueille des biographies des propriétaires (Vernier, 1973b : 221).

della città o alla Medina, hanno guadagnato l'autonomia abitativa diventando affittuari nelle bidonville, arrivando infine all'accesso alla proprietà in baracche auto-costruite (Vernier, 1973b).

Tabella 1. Schema della migrazione intra-urbane che hanno portato negli anni 1960 ad installarsi a Pikine. Legenda: PKA è Pikine Antica, Dagoudane Pikine (Vernier, 1973b)

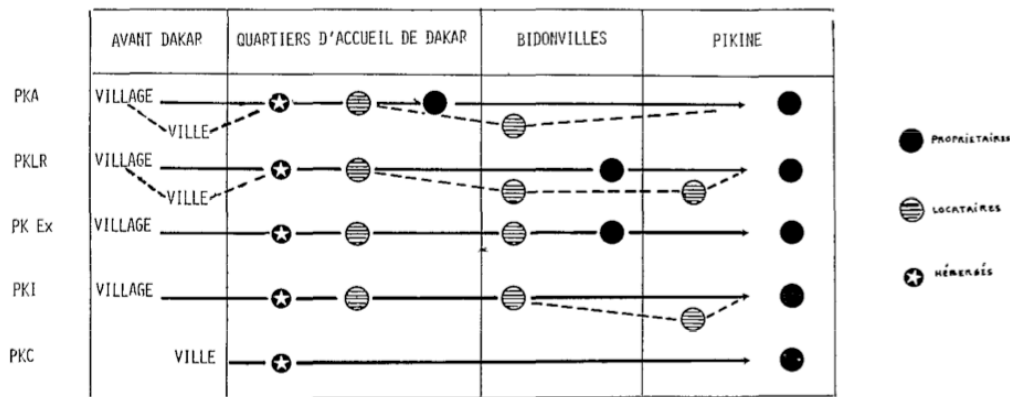


FIG. 15. — Type de migrations intra-urbaines: schéma simplifié.

Lo stato coloniale, conferendo a questi sfollati un titolo di installazione a Pikine su una parcella di 11 metri per 15¹²⁷, aveva così aperto per le persone che avevano a loro attivo dieci anni di soggiorno nella capitale, la possibilità di diventare proprietari immobiliari (Vernier, 1977: 134). Pikine quindi non nasce come collettore di persone che arrivano direttamente dall'entroterra e dai villaggi, ma accoglie unità abitative¹²⁸ che avevano già avuto esperienza di vita cittadina e che attraverso tale ricollocamento hanno avuto accesso alla proprietà in un luogo che veniva allora presentato come una semplice estensione di Dakar, in cui si avrebbe quindi potuto continuato ad approfittare dei servizi offerti dalla capitale.

¹²⁷ « Ailleurs en Afrique de l'ouest, les urbanistes ont en général vu plus grand : 400 m² à Cotonou, 500 m² à Abobo-Gare et Attiécoubé (périphérie d'Abidjan). A Dakar cette surface modeste affectée aux unités de peuplement correspond sans doute à un double objectif: créer d'une part un tissu urbain assez dense pour éviter une trop grande extension spatiale du lotissement et, partant, pour y entreprendre des travaux d'équipement de base pas trop coûteux, mais peut-être aussi briser le cadre de la « famille étendue » pour instaurer, sur une petite parcelle, un habitat mono-familial, plus « adapté » à la vie citadine » (Vernier, 1977: 155).

¹²⁸ « Au total, depuis 1950, Dakar n'a sans doute pas reçu moins de 200.000 immigrants, d'origine rurale pour les trois-quarts d'entre eux. Cette marée humaine, constituée en grande partie de jeunes actifs qui ont décidé de *faire leur* vie à la ville, envahit la capitale, qui étouffe déjà dans un cadre restreint, et veut faire valoir ses droits à *un toit* et à *un travail* – évidemment non qualifié. Faute d'emplois disponibles en suffisance, faute de zones d'accueil se déclenche dès lors le processus de la pseudo-urbanisation, qui se manifeste de deux façons: sur le plan du cadre de vie, d'une part on assiste à un entassement des nouveaux arrivants dans les quartiers existants et la création de bidonvilles intra-urbains, proches des bureaux d'embauche; désespérant de trouver un travail stable, d'autre part, les plus ingénieux parmi la masse des chômeurs inventent de petits métiers parasites que M. Santos regroupe sous le nom évocateur de 'secteur tertiaire primitif' » (Vernière, 1977: 24).

L'apparente omogeneità sociale iniziale, visto che il tratto comune degli abitanti era quello di essere degli ex-sfollati, comincia a svanire a partire dagli anni 1960 quando Dagoudane Pikine si consolida come città a sé stante: le parcelle iniziano ad essere oggetto di speculazione immobiliare. I proprietari infatti, una volta completata la costruzione delle case in cemento nelle parcelle che erano state loro concesse, cominciano a capitalizzare tale edificio: o subaffittano delle stanze o vendono la casa e traslocano in altre banlieue più lontane da Dakar che stavano in quel momento nascendo. I dati raccolti nel quadro dell'inchiesta ORSTOM a cui Venier ha partecipato riferiscono che su 171 unità abitative di Pikine antica, 102 avevano conservato la proprietà e di, questi 32, quindi uno su tre, percepivano un reddito da locazione (Vernier, 1977 : 112).

A partire dal 1967 Pikine diventa anche una destinazione per nuove ondate migratorie che provengono da altre parti del paese e che continuano tutt'ora¹²⁹. Come vedremo in seguito, entrando nello specifico nei quartieri oggetto dell'etnografia, si nota che le partenze e gli arrivi nei quartieri sono l'effetto di mobilità sociale che implicano l'accesso all'Europa. Se alcuni lasciano la casa paterna al momento dell'eredità preferendo acquisire la proprietà individuale della casa in *banlieue* più lontane in cui il costo delle abitazioni è inferiore, i nuovi arrivati che hanno guadagnato capitali notevoli con la migrazione in Europa arrivano a Dagoudane Pikine per avviarne investimenti precisi: acquistando le parcelle vi erigono più piani esplicitamente riservati alla locazione¹³⁰. Queste speculazioni immobiliari si imbricano sulle dinamiche familiari in corso che portano alla frammentazione delle famiglie estese; rispondo quindi così al bisogno locativo delle nuove famiglie mononucleari di salariati non in grado di accedere alla proprietà.

« La localisation des investissements immobiliers est liée à la fois à l'appartenance ethnique, à l'itinéraire migratoire et à l'emploi de l'immigré. Les migrants partis récemment construisent des maisons plus modestes, sauf ceux qui se sont enrichis par des trafics douteux ou grâce un commerce prospère. Dans les nouveaux quartiers de Pikine, nous avons trouvé des immigrants de fraîche date dont la quasi-totalité s'est établie dans les nouveaux pays d'accueil européens (Italie, Espagne). Ils sont ainsi des acteurs de la production urbaine de ces nouveaux fronts d'urbanisation» (Tall, 1994 : 143).

Cercando di definire il genere di spazio geografico che è Pikine, ci si può quindi appoggiare sull'analisi di Vernier che, come abbiamo visto, è il geografo che negli anni 1960-70 ha maggiormente lavorato su questo tipo di urbanizzazione. Vernier parla di un « système Pikine », un preciso modello cioè con cui il governo coloniale aveva cercato di far fronte alle

¹²⁹ La composizione della popolazione cambia ma rimane la predominanza di *borom ker Wolof* e Toucouler, che anzi aumentano lungo i decenni. Nel 1993 i capifamiglia di Pikine Ancien erano così suddivisi: il 57% Wolof, 19% Toucouleur, 5% Sérère, 3% Soninké, 2% Diola, 2% Peul, 2%. (Salem, 1998: 275).

¹³⁰ Secondo Salem i principali investitori sarebbero i Soninké emigrati in Francia. Guardando i dati di Salem sull'etnia dei chef di concessione a Pikine tra il 1986 e il 1993 si vede che i Soninké sono installati esclusivamente a Pikine Ancien e a Guedjawaye.

trasformazioni socio-economiche del paese, applicando il modello già utilizzato in Francia. Questo processo, secondo Vernier, voleva trasformare la capitale senegalese

«en cité bipolaire: ville moderne et tertiaire d'un côté, ville ouvrière de l'autre. Caricature peu reluisante de Dakar, d'où les plus graves problèmes urbains ont été transplantés, Pikine va donc devoir absorber chaque année le trop-plein démographique de la métropole».

Per Vernier questo tentativo è fallito: citando Lefebvre, descrive Pikine come il risultato di una strategia urbana che ha portato a «phénomènes paradoxaux d'intégrations désintégrant» (Vernier, 1977 : 228).

“Dans le vieux lotissement de Pikine, conçu comme un dortoir de travailleurs dakarois, les autorités, faute de moyens pour développer les transports sans doute, n'ont pu prévoir l'autonomie liée à l'isolement que prendrait la ville-satellite; dans les faits elles lui ont imposé une forme de marginalité géographique qui a donné naissance à une importante classe de marginaux sociaux».

L'economista dell'IRD Minvielle, in uno studio in cui cercava di apprezzare con efficacia la povertà in Senegal, propone di non considerare solo il numero assoluto dei menage sotto la soglia di povertà, ma sostiene la necessità di definire una soglia di povertà che tenga conto delle differenze regionali e che permetta di qualificare anche la profondità di tale povertà. Utilizzando quindi l'indice che stima lo scarto di povertà media ¹³¹ et l'incidenza percentuale della povertà sul numero totale dei menages, ne conclude:

«la hiérarchie de la pauvreté ainsi dessinée est nettement différente des précédentes et c'est dans le département de Pikine que le déficit de revenu journalier s'avère être le plus important (plus de 306 millions de francs CFA par jour), loin devant celui de Dakar (173 millions) qui vient cependant en seconde position alors que l'incidence de la pauvreté y est une des plus faibles du pays avec seulement 57%» (Minvielle, 2007: 208). Pour ce qui concerne Pikine donc, «avec une incidence de la pauvreté de 81%, ce département représente à lui seul plus du 12% du nombre de ménages pauvres du pays» (*ibi* : 212).

Pikine, come altre banlieue, soffre una mancanza strutturale di impiego, è soggetta alle inondazioni durante la stagione dell'hivernage, manca di un adeguato sistema di trasporti verso Dakar dove lavorano la maggior parte dei pikinois che sono inseriti nel settore salariato, ma la pauperizzazione e la devianza, a livello della *doxa*, sembrano essere attribuite esclusivamente a Pikine. Le altre *banlieue* infatti, i cui tassi d'emigrazione verso l'Europa sono gli stessi che quelli della città di Pikine, come Guediazaye o Parcelles Aissanies, sono infatti percepiti come più “residenziali”.

C'è infatti uno sguardo esteriore su questa città che la presenta da un lato come covo di delinquenti e dall'altro come un luogo in cui la qualità della vita è pessima. La «parente

¹³¹ «L'écart de pauvreté moyen (indice FGT P1) peut également être qualifié de coefficient de déficit de dépense. Il permet une estimation de la somme des revenus qui, sous réserve qu'ils soient entièrement dépensés, devraient être théoriquement distribués aux pauvres de façon à les amener au seuil de pauvreté» (Minvielle, 2007 : 208).

pauvre de Dakar » è descritta dai Senegalesi, in Senegal come altronde in Europa, una città in cui non si vorrebbe vivere: “c'è troppa gente, le persone sono tutte pressate”. Ma è anche percepita come una città dove non bisogna andare poiché vi si rischia di essere aggrediti o derubati. Nel 2008 la densità più elevata nel dipartimento di Pikine non si trova nella città di Pikine (10.166 hbts/km²) ma a Guédiawaye (23.072 hbts/km²).

La produzione di marginalità e impoverimento, presente ma anche sovra-esposta, è stata oggetto di analisi degli antropologi che hanno lavorato su Dagoudane Pikine nel settore della sanità guardando l'ineguaglianza nell'accesso alla cura. Le forme di pauperizzazione e di sofferenza sociale che caratterizzano la vita urbana della maggior parte dei pikinois emergono nei loro studi (i determinanti sociali degli alti tassi di mortalità infantile, giovanile e materna, la *debrouille* quotidiana delle persone che hanno handicap fisici, ecc.), come d'altronde anche l'esperienza di chi fa uso di droghe (marijuana, crack, colla) e di chi vende prestazioni sessuali. Stando ai dati di Werner che ha proprio incentrato la sua etnografia su coloro che in Dagoudane esercitano attività illecite,

« On note qu'une majorité d'usagers sont issus du prolétariat urbain (petits commerçants, artisans, ouvriers), d'un sous-prolétariat marginalisés (chômeurs, travailleurs occasionnels), d'une population paysanne appauvrie (des migrants) ou d'une petite bourgeoisie urbaine (fonctionnaires, employés, etc.) durement éprouvée par la crise. On constate une mobilité descendante chez ces jeunes confrontés à un rétrécissement du marché de l'emploi visible au niveau du faible pourcentage d'emplois salariés (soit 18 %). Ils se trouvent même exclus du secteur dit informel (35% seulement en font partie) qui se révèle incapable d'absorber cette masse de demandeurs d'emploi. Il faut préciser que ces emplois non salariés sont précaires, mal rémunérés, et que les périodes d'activité alternent avec des périodes creuses. Au cours de nos entretiens, la gravité du problème de l'emploi était soulignée de façon répétée et insistante par nos interlocuteurs qui en faisaient la cause primordiale de leurs comportements déviants. Mais on peut choisir aussi d'évoquer cette question de l'emploi en signalant que 50 % de nos informateurs étaient actifs, si l'on inclut dans cette catégorie tous ceux (18 %) impliqués dans des activités illicites (revente de drogues, vol, prostitution, par exemple) » (Werner, 1993:13).

Le attività illecite, ed in particolare la vendita di sostanza psicotrope sono delle tattiche di sussistenza o di accumulazione; è chiaro che il tipo di attività si differenzia se viene esercitata da un giovane in attesa di impiego salariato o da un giovane che è impegnato in una mobilità transnazionale, ma in ogni caso l'attività di spacciatore è un modo per ottenere risorse monetarie che sono poi ridistribuite in un quartiere in cui le persone sono in difficoltà e spesso si indebitano per far fronte alle spese di riproduzione del menage¹³².

Anche se un discorso pubblico e collettivo sulla genealogia di questo centro periferico non è

¹³² Significativo a questo proposito è il caso di un giovane affittuario del quartiere, che era fidanzato con una ragazza vicina, alla cui madre vedeva aveva l'abitudine di offrire del denaro, circa 15.000 CFA al mese per aiutarla a pagare le bollette. Un giorno i poliziotti hanno perquisito la sua stanza trovandovi della *yamba* (*marijuana*). Anche se nessuno, nei giorni successivi, nominava apertamente il tipo di “crimine” commesso nel quartiere, ognuno nel *koin* si diceva inquieto per il futuro del ragazzo, visto che era « un bravo giovane, che aveva sempre aiutato » (*defa baax*).

prodotto nel quartiere, e anche se non ho notato alcun tentativo di decostruzione esplicita della *doxa* attribuita a Pikine salvo un ribaltamento dello stigma secondo per cui i pikinois sono persone coraggiose e furbe che non si lasciano fregare da nessuno, né lo stato né le forze dell'ordine¹³³, troviamo comunque la costruzione di frontiere sociale che definiscono i limiti del quartiere ed il grado di porosità con l'esterno. Si possono infatti ascoltare diversi discorsi "identitari" qualificanti l'appartenenza al quartiere; discorsi che nominando degli habitus naturalizzati, sono mobilizzati da coloro che tornano a vivere nel quartiere dopo essere stati in Europa.

Questi discorsi sono sur-accentuati nell'interazione di ricerca: durante la mia presenza nel quartiere, nelle conversazioni che gli uomini tornati avevano con me, descrivere i cambiamenti e le continuità nei valori e negli atteggiamenti da loro attribuiti ai pikinois diventava occasione per auto-valorizzarsi e guadagnare un luogo di enunciazione da cui parlare delle modificazioni socio-economiche che hanno osservato in Senegal dal loro rientro. Per esempio un giorno Bass, raccontandomi dell'aggressione che c'era stata all'alba del precedente giorno, all'angolo con il panificio che si trova davanti alla sua casa, aggressione in cui anche sua nipote era stata minacciata con un coltello e derubata del telefono, ha iniziato un discorso in cui ha criticato l'assenza di limiti che lui individuava nella generazione di giovani educati durante il decennio in cui Wade è stato al potere. Bass sottolineava che la disoccupazione lascia i giovani delle banlieue allenarsi nella spiaggia acquisendo una forza fisica che nessuna autorità genitoriale è più in grado di controllare, mentre per le precedenti generazioni di pikinois di cui lui ha fatto parte, anche se praticavano ampiamente l'arte della *débrouille* e della truffa, non esercitavano violenza fisica, consapevoli delle figure da rispettare, tenendo quindi conto della propria posizione all'interno della società e della morale a cui obbedire. Secondo Bass l'attuale violenza si iscrive nel fatto che ognuno oggi in Senegal non vede che il denaro "e il modo di averne più che il suo vicino, è così che qui si è tutto rovinato".

Pikine, i quartieri dell'etnografia

La mia presenza intensiva a Pikine si è svolta nel mese di novembre 2011, da gennaio 2012 a marzo 2012, il mese di maggio 2012, dicembre 2012 e febbraio 2013. si è incentrata in due *koins*, di due quartieri diversi ma vicini; se si seguono le indicazioni date da Salem, questi hanno un tasso di densità minore rispetto al resto della *commune*. I *koins* (angoli) rimandano al vicinato immediato, quello che è dato dalla condivisione della stessa stradina e

¹³³ È in questo contesto che mi è stato anche detto che nel quartiere, da decenni, si sono auto-organizzati dei turni di sorveglianza, ai quali partecipano gli uomini che vi abitano con l'obbiettivo di proteggersi da furti ed aggressioni notturne.

della bottega all'angolo della strada,, « espace intermédiaire entre la sphère domestique et le domaine public » (Werner, 1997 :381). Il quartiere invece è spesso definito geograficamente dalla presenza di una piccola moschea e, a livello sociale e istituzionale, dalla presenza di un chef du quartier. Questa è la figura che interfaccia a livello più micro-locale i cittadini con lo stato senegalese; è incaricata della consegna degli atti di nascita e matrimonio ed è inoltre l'autorità a cui ci si reca nel caso di divorzio, di furto o di altri atti di delinquenza che avvengono tra gli abitanti del quartiere. In quest'ultima situazione il *chef du quartier* opera come “giudice di pace” determinando le multe, attribuendo i torti e le ragioni con l'esplicito obiettivo di evitare, quando possibile, che ciò che succede dentro il quartiere divenga oggetto di interesse per la polizia e gli avvocati¹³⁴.

Sono entrata nel quartiere introdotta per la prima volta da un uomo che avevo conosciuto durante la Settimana dei Migranti (*infra*, cap. 1, p.): Pape aveva appena concluso un master in Italia ed era interessato alla mia ricerca. Dopo aver avuto delle discussioni sui legami tra migrazione e sviluppo, mi ha invitato una domenica nella sua casa paterna a Dagoudane Pikine. Quel giorno mi aveva anche portato a salutare i suoi amici che erano seduti a chiacchierare nello spazio esterno di una boutique del *koïn*. Era il periodo delle ferie invernali e una parte degli uomini del quartiere che erano emigrati in Italia erano rientrati temporaneamente in Senegal. Questa boutique di prodotti per il corpo era anche luogo di vendita di televisioni, lettori dvd e telefoni che questi uomini portavano dall'Italia.

Questo negozio è in seguito diventato il luogo a partire dal quale ho iniziato ad aprirmi al quartiere: alcuni giorni dopo la mia prima visita a Pikine Pape è rientrato in Italia e io ho

¹³⁴ Stando Salem la figura del *chef du quartier* è il risultato dei rapporti clientelari diffusi nei decenni in cui il Partito Socialista ha governato il paese. « Forts de cette légitimité politique reconnue, les militants du quartier vont s'efforcer d'obtenir une reconnaissance par l'État. Le premier interlocuteur est le conseiller municipal ou le maire adjoint, qui n'est autre que le responsable politique qui a permis ou favorisé la création du comité politique. Après un délai raisonnable, l'élu interviendra auprès de la Préfecture afin que le quartier soit reconnu par les instances exécutives de l'État. Cette reconnaissance passe par la nomination d'un chef de quartier, proposé par les instances du Parti, qui sera dès lors l'intermédiaire entre l'État et la population, moyennant une rémunération symboliquement indexée sur le prix du sac de riz. Le nombre de quartiers dans la ville montre combien ce système a bien fonctionné; le maillage extrêmement fin des quartiers irréguliers centraux donne une aperçue de l'étroitesse des relations entre l'État, le Parti et les populations. On note en particulier le nombre important de chefs de quartiers toucouleurs dont les fortes traditions politiques ont été soulignées, et la quasi absence de responsables diola, manjaak ou sérère, qui ne développent pas ce type de stratégie. C'est la reproduction en ville de ce que Pelissier avait noté en milieu rural, il y a 30 ans. (...) Il ne faut pas pour autant penser que ce quadrillage de la ville s'opère selon une logique spatiale stricto sensu : aucune carte géographique de ces découpages n'avait été réalisée par les autorités parce que l'objectif du Parti comme de l'État est de s'appuyer sur des réseaux sociaux forts (villageois, lignagers, confrériques, professionnels etc.)” (Salem, 1998 :329-332). Non ho potuto apprezzare una caratterizzazione partitica; il solo aspetto infatti che ho constatato è che il chef du quartier era descritto come un “buon muride”. Interagendo con lui, d'altro lato, non mi è stato mai nominato alcun partito, nonostante fossimo in campagna elettorale; quello che veniva da lui fatto era piuttosto valorizzare il suo ruolo di mediatore.

iniziato a passare le giornate presso questa boutique che era un vero e proprio luogo di incontro per gli abitanti, al contempo del cerchio ristretto del *koin* ma anche del quartiere intero poiché si trovava sulla strada asfaltata. In particolare, a frequentare il posto era una clientela femminile, ma vi erano anche gli uomini che approfittavano del fatto che nel negozio c'era una televisione sempre accesa. Questi venivano quindi a passare qualche ora, fino a sera (la boutique chiudeva dopo le 22h) stazionando sulle panche che sono fuori dalla boutique. Moussa, il venditore, ha quindi iniziato a presentarmi alle donne, alle sorelle, alle madri, ai fratelli delle persone che erano in Italia e agli uomini e alle donne del quartiere di cui sapeva che erano stati in Italia.

Affianco la boutique c'è una parcella in cui, in costruzioni in legno abitano un anziano guaritore e altri suoi coetanei celibi. Questi uomini passavano la giornata seduti all'ingresso della parcella e durante il fine settimana altri loro coetanei che erano cresciuti nel *koin* ma che si erano trasferiti in altre zone lontane da Dakar venivano a render loro visita.

In generale ho approfittato dei contatti di vicinato e di parentela che tessono le reti sociali del quartiere e a cui venivo piano piano introdotta; d'altro lato di mia iniziativa esploravo le botteghe e gli atelier artigianali del piccolo mercato di quartiere, arrivando anche in questo modo a conoscere proprietari e lavoratori che avevano avuto un'esperienza di migrazione fuori dal Senegal. Ho quindi potuto ricostruire schemi che mostrano come i rapporti di solidarietà e di convivenza in Italia s'imbricassero con quelli di vicinato, parentela e amicizia in Senegal.

Un altro spazio di socializzazione che si è rivelato significativo è stato quello che veniva definito il « *grand place* » : nelle viette interne in sabbia alcuni uomini passavano ore prima del pasto serale, facendo del thé (*ataya*) e giocando a carte, in una mezza parcella in cui un uomo emigrato in Francia stava all'epoca costruendo una casa a due piani. A partecipare a questo momento di socialità vi erano uomini salariati ma anche chi non era costretto da orari precisi: erano uomini impegnati in mobilità con l'Europa e chi da questa era tornato definitivamente.

Frequentando le case del *koin* e successivamente anche del quartiere intero, accettando inviti per pranzo, muovendomi da una famiglia all'altra, mi sono creata una rete di relazioni che non erano quelle di una famiglia allargata, ma erano piuttosto fondate sulla scala del *koin* e del quartiere. Le relazioni sociali che ho tessuto non si sovrapponevano però con quelle che erano tessute tra i/le vicine; potevo cioè ad esempio passare la mattina andando al mercato e preparando il pranzo con una delle donne di una casa, e passare il pomeriggio con i giovani senza lavoro che erano soliti trovarsi sulla panchina di un loro coetaneo calzolaio. Per quello che ho notato infatti, la donna e uno dei due giovani in questione ad esempio anche se dividevano lo stesso *koin* di residenza si salutavano appena. Potevo

aggirare con relativa facilità i *clivage* di genere, di età, di « casta», di condizione di lavoro, di precedenti relazioni di conflitti,

In più questa libertà di movimento si è rivelata determinante con l'incidere delle settimane. Grazie ad uno di questi giovani disoccupati ho conosciuto all'inizio del 2012 Alyoune, un uomo di 51 anni che era “stato costretto”¹³⁵ a rientrare dall'Italia tre anni prima, e Massamba un suo caro amico coetaneo con cui era arrivato in Italia nel 1990, che era rientrato anche lui in Senegal nel 2010. Questi due uomini mi hanno aperto l'accesso ad altri luoghi di socialità, resi invisibili nello spazio pubblico quotidiano, non nominati liberamente, ma che si sono rivelati anche'essi significativi per la ricerca. Si tratta di bar dove si vende alcool che, dal pomeriggio accolgono uomini di Dagoudane Pikine¹³⁶. È proprio frequentando questi bar con Alyoune, che mi presentava in queste occasioni come sua « figlia »¹³⁷, che ho potuto conoscere altri uomini che sono rientrati dall'Italia, o che sono ancora impegnati in a/r, e che mi hanno in seguito più apertamente e liberamente parlato delle pratiche di *débrouillage*, a volte illegale, che hanno accompagnato o accompagnano il loro percorso di migrazione. Dato che questi luoghi di socializzazione sono luoghi di «devianza » , che quindi devono restare nascosti nel discorso pubblico, il fatto di entravi implica il superamento della frontiera tra coloro che fanno e coloro che non devono avere informazioni su cosa succeda in questi luoghi: vi è quindi un'esposizione fragilizzante, generale e reciproca, che è in gioco tra chi frequenta questi posti e che produce quindi un livello di fiducia che opera anche in situazioni di conflitto o di ostilità. Ritengo che è proprio questa fiducia e la reciproca conoscenza di un sapere condiviso sull'uso dell'alcool e sulle interazioni con le forze dell'ordine italiane che mi hanno permesso di essere riconosciuta come un interlocutore che poteva accogliere certe informazioni, informazioni che d'altronde non erano da me ricercate ma che la maggior parte delle volte mi venivano raccontate spontaneamente. Anche se ero l'unica donna ¹³⁸ (bianca) presente, il fatto che era accompagnata da Aloune, che è anche un “vecchio” *baay fall*¹³⁹ di cui ognuno/a sapeva bene

¹³⁵ Cito le sue parole; ma sulla situazione specifica di ritorno di Alyoune, che è ben più complessa, si rimanda al settimo capitolo.

¹³⁶ Werner censisce nel 1988 a Pikine una trentina di bar che localizza in una carta nella sua tesi. I bar che ho conosciuto, di cui due sono ancora quelli che appaiono in Werner, sono stati sei. Altri, che Alyoune e Massamba conoscevano non erano da loro ritenuti dei luoghi sufficientemente sicuri in cui portarmi. A Pikine esiste, a differenza di altre banlieue, una chiesa cattolica, che indica comunque una presenza non invisibile della popolazione cattolica, anche emigrata da altri paesi africani, che in parte gestisce questi luoghi (uno dei sei era inoltre gestito da un uomo europeo).

¹³⁷ Diceva che ero la figlia di una cara amica della sua moglie italiana, approfittando quindi della pratica di parentela sociale che, come abbiamo già visto, è assai diffusa in Senegal.

¹³⁸ Assai più raramente ero invece la sola donna, la maggior parte delle volte altre donne vi erano presenti: sia cameriere, sia cuoche (nel bar gestito dal cattolico si poteva infatti consumare carne di facocero alla griglia), più spesso lavoratrici del sesso, il cui termine Wolof è *ciaga*, che denota una qualificazione morale negativa della donna, e che quindi potremmo definire come “puttana”.

¹³⁹ I *baay fall* sono i muridi che si rivendicano come del « Père Fall ». Cheik Ibrahima Fall è

che aveva fatto l'Italia, e che aveva avuto un percorso di vita assai denso, anche ai margini della società senegalese¹⁴⁰, nessuno è venuto a disturbare negativamente la mia presenza..

Ritengo che questa mobilità di cui potevo approfittare era dovuta proprio al fatto di aver scelto di non iscrivermi a livello residenziale in una casa non facendomi quindi affiliare chiaramente in un'ascendenza acquisita, anche se questa appartenenza ai koins et ad Alyoune era presente ed entrava in gioco. Per dirla con le parole di Werner, che nella sua esperienza di campo aveva scelto un posizionamento simile, « je me suis servi de la complexité propre au milieu urbain pour accéder à une pluralité de rôles dont une des fonctions fut de protéger un "moi" beaucoup trop exposé » (Werner, 1991 :). In oltre non ho preso una camera in affitto a Pikine, preferendo conservare la mia camera a Fass, quartiere centrale di Dakar, vicino alla biblioteca dell'IFAN e al centro città.

Se questo è frutto di una scelta metodologica precisa che voleva conservare una autonomia

considerato il più importante e fedele discepolo che ha seguito, accompagnato ed aiutato Cheik Amadou Bamba lungo la sua vita. Queste due figure per la tariqqa muride costituiscono due strade necessarie e complementari per accedere alla grazia divina; questa complementarità è anche simbolizzata dal fatto che iconograficamente vengono rappresentati allo stesso modo, cambiandone però il colori del vestito (uno bianco, uno nero). Per le fonti emiche se Cheik Amadou Bamba ha potuto consacrarsi alla meditazione e alla preghiera è proprio perché Mame Cheik Fall si è incaricato di ogni compito "materiale", in primo luogo il lavoro nei campi. Per questa ragione, consacrando l'intera sua vita al suo *serigne*, la via muride *baay fall* è esentata, come lo era Ibrahima Fall, delle cinque preghiere giornaliere e del digiuno di Ramadam. La via *baay fall* per raggiungere dio implica esattamente dedicare la propria vita al marabut e praticare l'ascetismo attraverso l'azione (*jëf*). Questa esenzione dalle pratiche di culto rende i *baay fall* (e le *yaay fall*, terme con cui si indicano le donne di questa comunità) delle figure assai problematiche per lo sguardo esterno al muridismo, soprattutto per chi appartiene alla confraternita tidjana, per la quale i *baay fall* sono dei non musulmani, se non dei veri e propri banditi. Il cammino *baay fall* si incentra di fatto sulla trasgressione di alcune norme musulmani fondamentali ma fonda in positivo la propria autorevolezza nella fatica di dovere di sostenere la marginalità sociale che deriva dall'aver come principio d'azione l'obbedienza alla volontà del *seirgne*. Atto di obbedienza che viene definito *ndigël* e su cui torneremo. Se quindi da un lato i *baay fall* sono stigmatizzati perchè associati con l'impurità di certe loro pratiche (come fumare la marijuana o portare i rasta, d'altronde pratiche che non sono attuate dalla totalità dei *baay fall*), dall'altro, come sostiene anche Pezeril (Pezeril, 2008) sono assai rispettati perchè considerati portatori di un progetto sociale che si basa sulla sottomissione, il lavoro e la tolleranza pacifica. Questo soprattutto in certe realtà urbane, come le *banlieue*, dove i reperi morali sono considerati dissolversi. Paradossalmente, è proprio a ragione di questa loro liminalità, tra un ambito di pura trascendenza divina e invece l'altro intensamente materiale, che sono riconosciuti come i portatori del rigore della verità. Ritengo che questo sia proprio il caso di Alyoune che, nonostante si trovi in condizione di estrema fragilità economica, è considerato un'autorità morale nel quartiere in cui abita, interpellato nei casi di bisogno, consigliere nell'educazione dei giovani "problematici" della *banlieue*.

¹⁴⁰ Osservazioni simili hanno accompagnato anche la ricerca di campo di Werner, anche se in una prospettiva differente visto il genere del ricercatore : « En quelque sorte, les bars constituaient un espace de tolérance vis-à-vis de la déviance que je représentais à Pikine en tant que Toubab. Ce statut de Toubab qui faisait de-moi un marginal, en position de hors-jeu social, présentait d'un autre côté l'avantage considérable de m'offrir une grande liberté de manœuvre que j'ai mise à profit pour réaliser des recherches à la marge. En effet, je pouvais, sans risque d'être stigmatisé, fréquenter des milieux aussi différents que les bars d'un côté et de respectables familles musulmanes de l'autre » (Werner, :).

di movimento, dall'altro lato è anche dovuto alle costrizioni proprie alla struttura residenziale che caratterizza il quartiere. Il fatto di essere ospitata per mesi in una delle famiglie del quartiere era infatti complicato da realizzare. Nella maggioranza delle case che ho frequentato vi è una mancanza di spazio: le camere sono già più che sfruttate e quelle che non sono occupate da membri della famiglia sono affittate a coppie mononucleari che lavorano a Pikine. Il costo della locazione per una camera non arredata si aggira tra 35.000- 40.000 CFA a mese, più le bollette. Nel quadro della virilocalità (Diop, 1985) per fare fronte alla mancanza di spazio i fratelli che hanno un reddito, ma non sufficiente ad aver accesso alla proprietà, una volta sposati, se non vi sono più camere libere nella casa paterna, affittano una camera altrove restando quantomeno nei quartieri vicini. Questa mancanza di spazio non toccava solo me come straniera, ma anche certi emigrati in Italia che, se non erano sposati, non avevano veramente un luogo per loro dove alloggiare durante il periodo in cui erano in Senegal. Il caso di Pape che alloggiava da suo zio a Dakar a causa della mancanza di spazio nella casa paterna ne era caso esemplare, come d'altronde il caso di Massamba che una volta rientrato a vivere a Pikine dall'Italia ha dovuto condividere la sua stanza con suo nipote.

A questa mancanza di spazio ne è eccezione la casa di un uomo che ha “riuscito”, Lany, che dopo diciannove anni in Italia ha aperto un panificio a Pikine. Lany ha ricostruito la sua casa nella parcella paterna realizzando a piano terra un appartamento per sua madre e sua sorella, e al primo piano un appartamento separato per sé stesso e per sua moglie, con degli elementi europei ¹⁴¹. Qui vi erano delle camere vuote che durante il tempo di questa etnografia aveva affitto a due giovani donne belghe che facevano uno stage a Pikine¹⁴².

Quando era troppo tardi per rientrare a Dakar, o quando c'erano feste od occasioni sociali importanti durante la notte (matrimoni, *sabars*, feste religiose), venivo ospitata in due case, presso le famiglie del quartiere con cui ero in confidenza. La prima casa, su due piani, era di una famiglia in cui tutti i figli maschi salvo uno erano partiti in Italia o altrove in Africa: nella casa quindi abitavano le loro mogli e i loro figli. Avendo un salotto libero a disposizione era lì che passavo la notte. L'altra casa era della famiglia di Alyoune e vi abitavano sua madre vedova, sua moglie Kiné, due suoi fratelli con rispettive mogli e figli. In questo caso passavo

¹⁴¹ La rete internet, i pavimenti in mattonelle, la stanza del bagno con il water, il forno. Questi elementi sono un'eccezione perché in altre unità residenziali benestanti alcuni di questi elementi non erano presenti.

¹⁴² Se l'ambiente delle ong è presente a Pikine non ho potuto apprezzare tale presenza nella vita quotidiana del quartiere. L'unico caso è quello di un uomo che abita nel quartiere e che era in relazione con una ong francese che organizza dei viaggi “di solidarietà” ogni anno per i quali lui lavora due settimane come guida turistica. L'altro caso specifico delle due ragazze stagiste si iscrive nel fatto che dal 1976 la cooperazione belga e il ministero della Salute senegalese hanno avviato un progetto di rinforzamento delle strutture sanitarie di Pikine che ha portato alla costruzione di posti sanitari gestiti dalla cooperazione del Belgio.

la notte con Kiné mentre Alyoune andava a dormire nella camera dei bambini, passando la notte sul letto con suo nipote il cui padre, fratello cadetto (*rak*) di Alyoune, era in Italia.

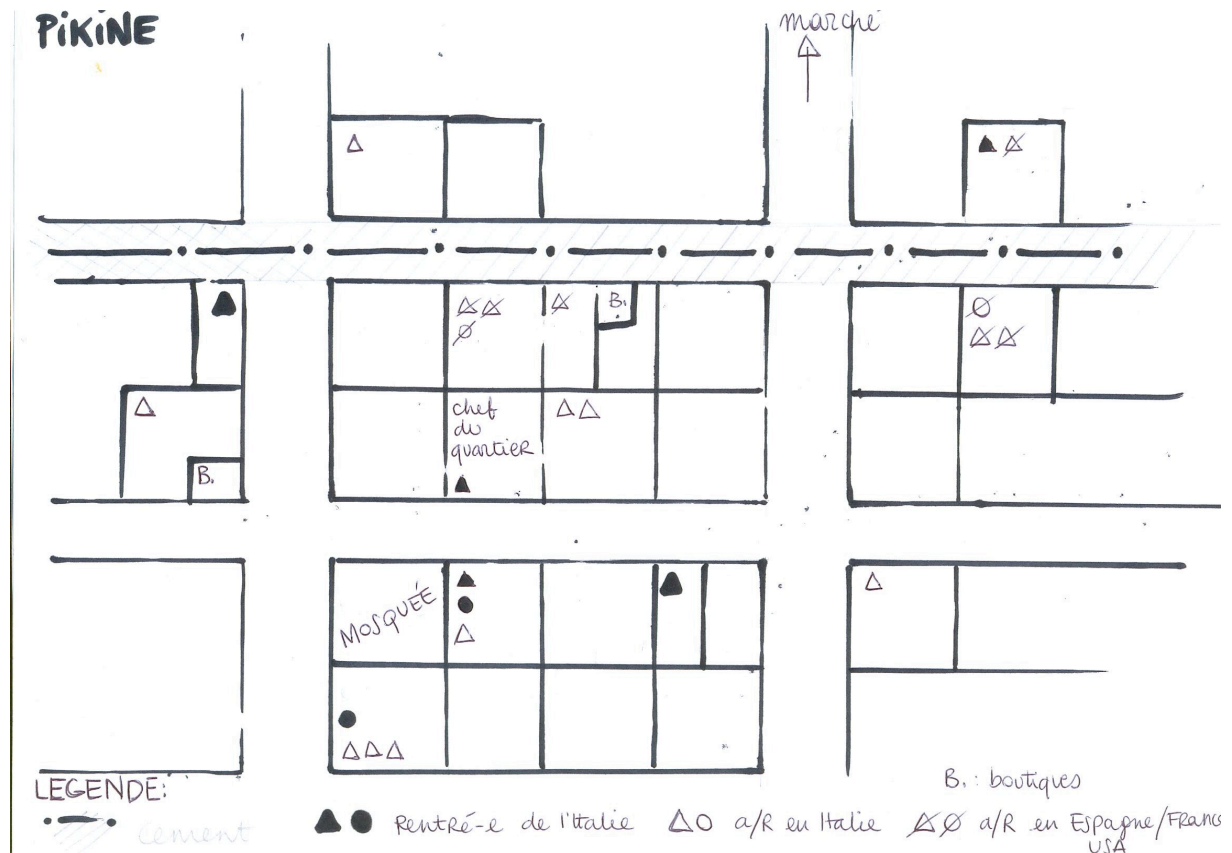


Figura 1. Uno dei due quartieri di Dagoudane Pikine; in evidenza le parcelle e le mezze parcelle in cui si trovano coloro che hanno (avuto) accesso alla mobilità verso l'Europa. La boutique segnalata nella mezza-parcella che si affaccia sulla via asfaltata è quella di Moussa, da cui ho fatto iniziare l'etnografia.

L'eterogeneità delle unità d'abitazione nel quartiere è evidente; in questa parte di Dagoudane Pikine la maggioranza delle case è in cemento ma gli edifici differiscono mostrando il livello di benessere dell'unità familiare: gli indicatori principali per quel che riguarda l'aspetto esterno sono la dimensione della parcelle e il numero di piani. Tra i menages che hanno riuscito a conservare la proprietà immobiliare nei decenni si ritrova, al livello più basso nella scala dei redditi, l'edificio in una mezza-parcella a piano terra e con il tetto in amianto in cui, per mancanza di spazio, il salone è stato trasformato in camera da letto, e in cui non si trova una stanza per la cucina.

In seguito troviamo case che occupano una parcella intera, che a volte prevedono più piani (e in questo caso il piano terra è destinato alla locazione), dove vi è un salone ed una stanza per la cucina, ma in cui non vi sono stati nell'ultimo decennio lavori di ristrutturazione. In queste case abitano famiglie pluri-generazionali, sia patrilocali che matrilocali (nel caso di un'unione poligamica pluri-residenziale) i cui uomini più anziani, a volte deceduti, erano impiegati come funzionari statali, o imprenditori nell'ambito dei trasporti, proprietari di

grosse boutique, migranti in altri paesi africani (la Costa d'Avorio in primis) o in Francia. Queste case rappresentano cioè i percorsi di accumulazione più comuni negli anni 1970-80 e oggi si riesce a mantenere il menage familiare grazie a rendite locativa o grazie alla presenza di nuovi migranti in Europa/USA.

Vi sono poi case a più piani recentemente ristrutturante, con molte più finiture che si caratterizzano già dall'esterno per la superficie lavorata, dove abitano quadri dell'amministrazione legati alla salita al potere di Wade¹⁴³, o famiglie in cui almeno una persona è partita in Europa/USA e, o è rientrata a Pikine avviando un'attività imprenditoriale, o è impegnata ancora in attività commerciali transnazionali. In quest'ultimo caso, come vedremo, il fratello più anziano è stato quello a partire per prima, aprendo poi una catena migratoria cercando di lasciare almeno un uomo in Europa che possa da lì inviare merci da vendere.

Coloro che hanno ristrutturato hanno poi cercato di installare nel piano terra della casa un spazio che dà sulla via principale per destinarlo ad uso boutique. L'attività commerciale esercitata da un membro della famiglia viene allora qui esercitata, oppure la boutique viene affittata ad un canone non inferiore ai 40.000 CFA al mese.

La differenziazione in termini di risorse determina anche la presenza o assenza della *bonne*, la ricchezza del pranzo, la modalità di utilizzo della corte interna, il fatto di cucinare con il carbone o il gas¹⁴⁴, la presenza di un unico rubinetto centrale per l'acqua nella corte o un sistema idraulico più complesso.

La presenza nelle case di montoni e capre non sembra significare una distinzione sociale: la loro presenza non indica necessariamente la povertà relativa di un'household ma piuttosto il fatto che vi sia tra i residenti un uomo capace di gestire gli animali. Anche se, nelle unità domestiche economicamente più deboli il montone e la capra costituiscono una risorsa costosa e preziosa. Questi ovini possono infatti costituire degli investimenti, se gli animali sono allevati con l'intenzione di essere venduti, o una forma di risparmio se il montone è allevato per l'autoconsumo durante la *tabaski*¹⁴⁵, o altre cerimonie in cui è previsto l'uccisione di tale animale (battesimi, matrimoni, circoncisioni). L'animale è anche una risorsa da mobilitare in situazioni di necessità immediata di denaro. In ogni caso montoni e capre implicano dei costi per il proprietario che cerca sempre di curarli con un'alimentazione adeguata; queste spese sono considerate prioritarie poiché la morte

¹⁴³ Abdoulaye Wade, président du Sénégal de 2000 à 2012, a rompu le monopartisme du PS qui a caractérisé l'histoire politique du Sénégal dès l'indépendance en gagnant le pouvoir par la création du parti PDS - *Sopi* (changement).

¹⁴⁴ Il carbone sufficiente per preparare il pranzo (*agn*) costa 100 CFA mentre la bambola di gas piccola ne costa 4000 CFA.

¹⁴⁵ Festa musulmana del sacrificio che ricorda quello di Isacco da parte di Abramo, in arabo *Aïd al Adha*.

dell'animale costituirebbe una perdita economica troppo grave¹⁴⁶. A volte, per mancanza di spazio all'interno della corte, gli animali restano fuori casa, nelle stradine in sabbia durante la giornata, contribuendo a fare di Pikine uno spazio urbano liminale con quello rurale di cui ha scritto anche Werner (infra, cap. p).

La differenza di risorse e quindi la diversità nella capacità d'acquisto si esprime anche con la presenza di un'autovettura, televisioni, frigorifero che, in caso di estrema durezza economica, viene staccato dalla corrente elettrica diventando un semplice contenitore, segno di un precedente livello di agio che non si è più riusciti a mantenere.

Touba, come campo

Touba, compone il dipartimento di Mbacké, nella regione di Diourbel all'interno del paese. È stata fondata nel 1888 da Cheik Amadou Bamba, iniziatore della confraternita sufi (*tariqa*) muride ed è considerata la proiezione terrena e territoriale dell'ordine sociale muride. Sin dal suo inizio Touba¹⁴⁷ è stata pensata da Bamba con un piano urbanistico preciso che aveva lo scopo di concretizzare il paradiso in terra: stando agli ordini che ha lasciato ai suoi discepoli vi si sarebbe dovuto costruire la più grande moschea africana. La storia della città è strettamente legata a quella del muridismo: le sue trasformazioni urbanistiche, sociali ed economiche corrispondono e cristallizzano le fasi che il muridismo ha passato per diventare, in termini di Webner, un « global regional cult » (Webner, 1989). Le fasi di espansione della città corrispondono al ruolo che la confraternita ha giudicato: all'epoca coloniale, all'interno dello stato senegalese indipendente e, negli ultimi decenni, sulla scala mondiale attraverso le reti sociali e le attività commerciali dei fedeli di Cheik Amadou Bamba. Queste attività commerciali, che hanno portato i simboli muridi¹⁴⁸ e immagini della grande moschea di Touba nelle principali città europee e statunitensi, e su internet sono, espressioni di

¹⁴⁶ Non è stato infrequente vedere uomini saltare la cena per poter comprare l'erba con cui nutrire i propri montoni.

¹⁴⁷ Il nome di Touba rimanda a quello di un albero del paradiso che è considerato dai musulmani sufi la terza meraviglia del mondo. Per Sy il nome di Touba è invece un'appropriazione Wolof della parola araba *Tûb*, « action de revenir à Dieu par la pénitence ». *Tûb* avrebbe inoltre costituito l'etimologia toponomica di molti luoghi di culto musulmani che si trovano in Africa (Ross,). Altre fonti suggeriscono invece che il nome di questa città santa si radichi sul termine *Taïba*, che è un altro nome che assume La Medina. Se ci si rifà alle fonti emiche muride, la parola Touba deriva da una sura del corano, su cui si sarebbe ispirato Cheik Ahmadou Bamba. Il versetto in questione dice: « ceux qui sont fidèles et qui se comportent d'une manière intègre, prospérité (*Touba*) à eux et l'excellence d'une lieu de retour ». « « Prospérité » et « l'excellence d'un lieu de retour » peuvent être considérées par ailleurs comme les fondements de l'extrême mobilité des mourides, et surtout du sens du retour » (Guèye, 2002: 82).

¹⁴⁸ Le rappresentazioni del minareto più alto della grande moschea (*LampeFall*), le foto di Cheik Ahmadou Bamba, di Cheik Ibrahima Fall, di altri califfi di Touba, di Mame Diara Bousseau (madre di Bamba), ecc.

devozione, modi di proteggere e promuovere il proprio commercio a livello pubblicitario, mezzi di proselitismo (Ross, 2011).

dopo la morte di Cheik Amadou Bamba, è suo figlio maggiore Mamadou Moustapha che ne diviene successore¹⁴⁹ e quindi *xalifa* generale dei Muridi: nel 1928 ottiene dall'amministrazione coloniale il diritto di usufrutto per 50 anni dei quattrocento ettari che avvolgono il sito della grande moschea. Nel 1931 poi una strada che collega Touba al resto del paese inizia ad essere costruita e la moschea comincia ad essere retta. In quegli anni Touba è considerata un territorio privato che non fa parte dell'amministrazione coloniale. Nel 1976 lo Stato Senegalese inizia una nuova politica agraria e in questo quadro viene creata una nuova unità amministrativa territoriale: la comunità rurale. Touba acquisisce lo stato di « communauté rurale autonome » et viene quindi inclusa nella struttura amministrativa dello stato, ma conservando la caratterizzazione muride delle proprie istituzioni: il sistema educativo, sanitario, il sistema idrico, i lavori pubblici, i mercati, la proprietà della terra. Inoltre il sotto-prefetto a Touba non ha alcuna autorità sul consiglio rurale (Ross, 1995: 246) e i ricercatori che hanno lavorato su questo aspetto non hanno potuto reperire informazioni sull'esistenza del consiglio stesso (Ross, 1995 : 258).

Stando ai dati dell'Agenzia Nazionale della Statistica e della Demografia senegalese (ANSD), il dipartimento di Mbakcé, nel quale si trova la comunità di Touba, ha registrato tra il 1976 e il 2009 un tasso di crescita media annuale di 15,3% passando da 123.143 abitanti nel 1976 a 623.844 nel 2009.

L'etnografia di questa ricerca per quel che riguarda Touba si è svolta in particolare nelle strade che appartengono a due quartieri diversi: uno vicino alla grande moschea, e l'altro assai lontano da essa; i due rimandano a ondate migratorie successive verso la città santa.

¹⁴⁹ “La mort du Cheikh, en 1927, consacre Mamadou Moustapha M’Backe, son fils aîné, à la tête de la confrérie en tant que « khalife général » (sic). Il était le candidat de l’administration française et de Blaise Diagne, qui avait déjà recueilli les voix (et l’argent) mourides lors de l’élection de 1914. La lutte factionnelle au sein de la confrérie se superposait ainsi à la lutte factionnelle au sein du système politique sénégalais : le rival de Diagne, Galandou Diouf, soutenait le compétiteur de M’Backe, Cheikh Anta, un riche homme d’affaires qui avait fait fonction de « ministre des Affaires étrangères » des mourides aux côtés de Ahmadou Bamba (Bayart, 290).



Figure 2 La città di Touba. Touba Mosquée e Madyana sono i due quartieri dove si è incentrata l'etnografia (Fonte : Googlemaps, elaborazione personale).

Touba, la città santa

A partire dall'opera di Marty¹⁵⁰, numerose ricerche si sono accumulate andando a formare la copiosa letteratura sul muridismo¹⁵¹, in particolare nell'ambito dell'antropologia delle religioni e dell'antropologie sociale, in cui si cerca di rendere conto di questo processo di ingegneria sociale che lega strettamente la dimensione religiosa con quella economica.

Tale letteratura è formata da molteplici ondate successive di ricerca; Copans, che ha iniziato il suo terreno senegalese con la sua etnografia tra il 1967 e il 1969 per la sua tesi di dottorato, ne individua tre: le ricerche fatte dai funzionari coloniali, ispirati a Paul Marty; i lavori degli storici che hanno lavorato sugli archivi; i lavori etnologici strettamente ancorati

¹⁵⁰ Marty, cittadino francese nato in Algeria, era stato incaricato nel 1912 della direzione del nuovo ufficio coloniale di Dakar « Service des Affaires Musulmanes ». Il compito era quello di studiare tutti gli aspetti sociali dell'Islam in Senegal, ed in particolare delle scuole coraniche. Marty nel 1917 completa una pubblicazione in cui descrivendo appunto le peculiarità dell'islam senegalese, ne fornisce una versione razzializzata che infantilizza la figura del felde muride: "One can see in it [the Muridiyya] all the native tendencies towards anthropomorphism and its practical consequence: anthropolatry. These blacks, tinted with Mohammedanism, return to their antiquated beliefs, to the worship of a man, man-as-fetish, to the cult of Saints. The religious wave of Islam has passed, and behind it, once more one sees all the individuals of the same race gathering around a local religious hearth; all their moral, social and juridical forces moving instinctively in the direction of the ancestral beliefs and practices; all their economic faculties concentrating around personages who, by mysterious divination or remarkable practical sense, have been able to pose as the representatives of these confused aspirations." (Études sur l'Islam au Sénégal, 280–81, cit. dans Ross, 2006).

¹⁵¹ Bayart l'ha definito l'oggetto africano più esplorato

a ricerche di campo. A queste, fino agli anni 1980, si possono aggiungere la ricerca di dottorato di Diop che ha lavorato sulle *dahira*¹⁵² (Diop, 1980) aprendosi quindi al contesto urbano, ed infine un'ultimo filone di lavori di islamologici interessati soprattutto all'ideologia bambiana e alle continuità all'interno della cultura islamica globale.

Quindi la dimensione rurale è quella in cui ci si è avvicinati al muridismo dal punto di vista della ricerca sociale europea; la letteratura tra gli anni 1950 e 1970 si è infatti localizzata nella regione di Diourbel e di Mbacké più che sulla città di Touba. I ricercatori in quegli anni cercavano di cogliere come, a quell'epoca, il sistema strutturale delle *daaras*¹⁵³ (i villaggi di fondazione muride) si andasse costituendo da un lato come istituzione disciplinante ed assogettante i discepoli, e dall'altro come luoghi di produzione agricola ed accumulazione capitalista, pilastri centrali di quella coltivazione a fine commerciale degli arachidi che lo stato coloniale aveva imposto in quel territorio. Il focus erano quindi le implicazioni sociali, culturali ed economiche del *djebëlu*, l'atto di sottomissione del *taalibe* al suo *serigne*, atto che implicava tra le altre obbligazioni anche delle ore di lavoro agricolo "gratuito" che il *taalibe* doveva fornire al suo marabut¹⁵⁴. Questo rapporto era percepito come un tema assai interessante, perché vi si riteneva che a suo fondamento vi fosse un'ideologia peculiare che produceva un'etica del lavoro che era al contempo un'ideologia dello sfruttamento e della dominazione e che dall'altro trovava la sua adesione da parte dei *taalibe* perché forniva una securizzazione simbolica trascendente per il fedele. Nasce così un dibattito interessante sulle qualità di questa etica del lavoro muride, e sul ruolo che questa gioca nella trasformazione dell'economia contadina senegalese ottocentesca in un'economia, per quanto marginale, capitalista. Vi sono infatti coloro che hanno definito il muridismo un

¹⁵² La *dahira*, è un'istituzione della tariqa tidijana che viene poi adottata e rielaborata anche all'interno della confraternita muride in contesti urbani al fine di darsi una forma di solidarietà tra *taalibe* anche in queste realtà in cui i discepoli non condividono più la stessa attività economica nei campi del marabut (Diop, 1981). Le *dahira* sono delle strutture di inquadramento ed organizzazione dei *taalibe*; vi si legge il Corano, vi si organizzano canti religiosi, ma le *dahira* assumono anche un ruolo centro nell'attività di proselitismo. Inoltre sono organizzazioni all'interno delle quali vengono raccolte risorse economiche per la confraternita stessa (in primis per partecipare economicamente alla costruzione sempre in fieri della grande moschea di Touba) e come forma di autotassazione per l'aiuto dei *taalibe* che si trovano nel bisogno. Instaurate a partire dagli anni 1970 tra i ressortissant muridi in Francia, le *dahira* sono divenute le istituzioni centrali per gli emigrati senegalesi in tutto il mondo (Bava, 2004). La più conosciuta ed attiva in Italia è quella di PonteVico a Brescia, in cui si è riusciti a costruire una vera e propria sede, una casa Serigne Touba. In altri contesti invece i *taalibe* per riunirsi si appoggiano ad altri luoghi offerti dalle associazioni locali. È il caso ad esempio di Padova città in cui la *dahira* si riunisce nei locali di un'associazione antirazzista.

¹⁵³ Pélissier, nella sua fondativa ricerca sui contadini del Senegal, scriveva che la *daara* è « à la fois une école de brousse pour l'éducation coranique et la formation morale du jeune *taalibe*, et un camp de travail austère où règnent un ordre et une discipline sans faiblesse » (Pélissier, :329).

¹⁵⁴ Questo sembra ormai caratterizzare solo i gruppi di Baye Fall che continuano attualmente a partire per tre settimane a lavorare nei campi del marabout durante la stagione delle piogge.

protestantismo africano(Wade, 1970¹⁵⁵), altri invece, come Couty, che considerano invece sciocco pensare secondo questo sillogismo « le Mouride travaille, or le travail permet la réussite économique, donc le Mouride recherche la réussite économique » (Couty, 1972 : 75). Per Couty « le sentiment mystique s'exprimait par le travail, mais il n'y avait ni mystique du travail ni mystique du succès économique » ;

« Amadou Bamba s'est au fond assez peu préoccupé du travail, et une lecture impartiale de ses oeuvres traduites permet de découvrir un certain nombre de textes, préconisant d'autres moyens de salut. Toutefois, la défiance prudente prouvée par le Sérigne à l'égard des formes extrêmes du renoncement et de l'ascétisme mystiques l'a conduit à jeter les bases d'une morale sociale, certes peu explicite, mais où était ménagée la place, en creux pour ainsi dire, d'une future exaltation du travail » (*ib*, 76).

Altri ancora hanno messo in discussione il ruolo stesso giocato dal muridismo come ideologia che avrebbe veicolato l'economia capitalista; per Copans infatti si tratta di una confraternita in cui

« les conditions générales de la production sont déterminée en dehors : celle-ci ne constitue donc qu'un système partiel et dominé (...) La confrérie n'est pas un mode de production, car elle ne définit pas des rapports de production spécifiques ni un niveau déterminé des forces productives» (Copans, 1988 : 222-4)¹⁵⁶.

LA confraternita sarebbe allora piuttosto la configurazione sociale che accompagna, in epoca coloniale, l'introduzione del Senegal ad una coltura agricola per l'esportazione, radicandosi però in formazioni sociali ad essa precedenti¹⁵⁷.

« La contradiction entre la formation wolof et l'économie de marché se transforme, grâce à la médiation confrérique, en compatibilité des structures (...) le mouridisme est un palier de transition au sein de la transition au capitalisme périphérique sénégalais (...) L'Islam, notamment mouride, permet une *récupération* de la formation wolof traditionnelle face à l'intrusion coloniale; mais cette récupération, partielle, réalisée sous la forme de la confrérie est, dès le début, en situation de dépendance généralisée » (*ib*. 226-7).

« L'Islam devient instance dominante d'une réorganisation sociale totale (..) La raison d'être et le "moteur" du lien marabout-taalibe est d'ordre idéologique, mais ce lien n'est possible qu'à la condition de rendre compte et de permettre la distinction sociale qui le fonde ; pour que le lien idéologique fonctionne comme idéologique, il faut aussi qu'il soit

¹⁵⁵ L'ex-presidente senegalese ha sostenuto una tesi di dottorato in economia a Parigi nel 1970.

¹⁵⁶ A première vue, nous avons trois « systèmes » en présence : la formation wolof, la confrérie mouride, l'économie nationale de marché et ses déterminations socio-politiques. Ces trois systèmes ont chacun leur structure et leur dynamique propre, mais ils ne sont pas de nature équivalente et leurs rapports sont asymétriques.

¹⁵⁷ « L'effondrement du système étatique Wolof et son remplacement par une administration difficilement acceptée, signifiait le déplacement d'un grand nombre de personnes, notables et leur entourage, ainsi que des dépendants de toutes sortes, privés d'un système d'autorité et des moyens de vivre. Beaucoup de ceux de la classe inférieure et particulièrement les esclaves dont la sécurité était menacée, trouvèrent un refuge dans une nouvelle subordination au prédicateur Amadou Bamba. Ils apportèrent avec eux l'habitude d'une soumission extrême, la volonté de travailler pour un maître ou de lui donner les fruits de leur labeur, ce qui donna sa marque durable sur l'organisation de la confrérie" (O'Brien, 1969 : 503).

économique, c'est-à-dire qu'il fournisse les conditions matérielles de son fonctionnement idéologique. L'idéologie n'est donc pas une justification et une transformation d'un rapport d'exploitation en une relation idyllique (...) l'inégalité économique est un résultat et non un donnée. Mais l'inégalité idéologique Cheik/taalibe arrive à fonctionner, définitivement et de façon durable, à cause de ce résultat et de cette inégalité économique » (ib. 298-230).

« La forme islamique et confrérique présente l'avantage de réduire certaines contradictions (Islam/marché) et d'organiser, socialement et idéologiquement, la population dans un cadre institutionnel qui maintient l'ordre dominant. Toutefois, la forme mouride va encore plus loin, puisqu'elle intègre le procès de travail lui-même à cette réorganisation (...) Ce sont uniquement les potentialités de la conjoncture propre aux formations sociales wolof qui peuvent expliquer ce phénomène, en un sens *exemplaire* » (ib. 227).

O'Brien definisce la relazione Cheik/taalibe una relazione di dipendenza personale che recupera e riattiva alcuni degli elementi della società Wolof riconfigurando un nuovo rapporto di reciprocità gerarchizzata. O'Brien identifica così le caratteristiche strutturali di questo rapporto sociale: « la sujétion du taalibe est totalement volontaire (...) le choix est exercé exclusivement par le partenaire subordonné : c'est lui seul (ou son tuteur) qui décide l'entrée en soumission, le moment où elle se réalisera et la personne qui en sera l'objet ». Questo « différencie cette relation de celle de l'esclave wolof à son maître, mais pas mais pas de celle des autres personnes dépendantes wolof à celles de haut rang » (O'Brien, 1969: 503).

« L'accomplissement d'un acte de soumission entraîne pour chacun des partenaires des obligations envers l'autre, bien que celles-ci soient évidemment asymétriques, beaucoup plus lourdes du côté du talibé que de celui du shaikh. Pour le talibé, les devoirs sont essentiellement de deux sortes: des services en travail d'un côté, et des paiements directs, en argent ou en nature, de l'autre » ¹⁵⁸(ib. 505).

Questo rapporto e le obbligazioni che ne derivano per il *taalibe* non sono universali e non si esercita per tutti con la stessa intensità; O'Brien nota che vi sono delle differenze a seconda della posizione geografica del *taalibe* e secondo la sua casta, « la déférence des talibés de castes inférieures - esclaves (*jam*) et castes professionnelles (*nyeenyo*) - et leur désir de donner travail et argent contrastent avec l'indépendance relative des talibés venant de castes supérieures » (ib., 507).

A partire dagli anni 1980 ci si inizia poi a rendere conto che il muridismo è uscito dall'ambito agricolo ed è entrato più pienamente nell'attività commerciale, sia su scala nazionale che su quella mondiale. « Les ressemblances historiques entre les mouvements de

¹⁵⁸ Per quello che riguarda i benefici che riceve il *taalibe* da questo rapporto, secondo O'Brien troviamo « la sécurité des greniers à millet du marabout; la protection contre l'Etat et ses autorités que peut apporter le patronage d'un marabout; la possibilité d'obtenir des prêts à des taux d'intérêt relativement bas, et même parfois des cadeaux; enfin, en cas de maladie ou de vieillesse, la nourriture allouée chaque jour par le marabout » (O'Brien, 1969 : 505).

colonisation des terres par les mourides et les formes de conquête du marché français par ces mêmes groupes sont grandes » (Salem, 1981 : 282). Cresce quindi un interesse per il muridismo in quanto struttura sociale e repertorio simbolico che caratterizza la migrazione verso l'Europa, ed in particolare la Francia, degli uomini senegalesi, considerati quindi in quanto taalibe; le ricerche iniziano così ad esplorare il funzionamento delle reti sociali muridi in contesti d'emigrazione. Salem raccoglie le biografie e ricostruisce le reti clientelari di cui i principali commercianti senegalesi a Parigi si avvalgono e nutrono; ne conclude che l'organizzazione della rete commerciale muride che si esplica con l'emigrazione si fonda sul legame *cheik/taalibe*. Il principale grossista:

« confie, plus qu'il ne cède, des marchandises à ses revendeurs, en leur indiquant un prix minimal de vente, les éventuels bénéfices supplémentaires revenant en totalité au marchand : cette relation, exclusive de toute autre, s'apparente sur le plan commercial à la relation entre marabout/taalibe. Le taalibe se met en situation de dépendance financière, matérielle et morale. Ces jeunes commerçants s'expriment très spontanément cette relation : « Je dois tout à El Hadj Papa Dieng. Ici j'ai trouvé un père. Sans lui rien n'était possible » (ib., 271).

Di quest'organizzazione commerciale, ne mette quindi anche in luce i legami "transnazionali":

« Il s'est formé autour d'eux un groupe de onze jeunes mourides. Cette communauté de « fils de Cheik Amadou Bamba », comme ils se nomment eux-mêmes, ressemble, de façon surprenante, aux *takder*, communautés de célibataires des *daara* mourides, décrites par J. Copans (1980) et D. Cruise O'Brien (1971b). Improvisées en France, cette communauté fonctionne toutefois selon des rapports au pays très étroits. Aussi Mbaye et Ibra Khoulé ont-ils bénéficié de l'amitié liant leur frère aîné Cheikh, commerçant de denrées alimentaires au marché Zing de Dagoudane-Pikine, à Mbye Diagne, son compagnon de *dahira* » (ib., 281).

Altro lavoro assai significativo su questo tema è quello di Ebin che mostra come l'attività commerciale muride si articola, negli anni 1980, tra Dakar, ed in particolare il mercato Sandaga, e le boutique di Parigi. A seguito dell'aggravarsi della crisi economica, nel 1986 entra in vigore in Senegal una legge che elimina la politica di quote d'importazione, diminuendo la tassazione sui prodotti manifatturieri realizzati fuori dal Senegal. Questo porta il settore del commercio detto "informale" a guadagnare ampiezza poiché ora l'accesso all'import-export è facilitato ed i grandi commercianti muridi ne approfittando, tessendo ampie reti transnazionali che coinvolgono anche il contesto statunitense e che permettono di garantire la riproduzione per i propri *taalibe* in Senegal come altrove.

« Les relations de confiance et de fiabilité entre commerçants sont inestimables. Chez les mourides, trahir la confiance de son mentor ou de son associé entraînerait inévitablement de graves conséquences sur l'ensemble de la vie (à Sandaga, rester dans l'anonymat et "s'occuper de ses propres affaires" est impossible). Ce facteur renforce également la pérennité des réseaux mourides (...) Enfants, les jeunes *taalibe* sont éloignés de leur famille pendant de longues périodes, ils travaillent dur et vivent collectivement, un mode

de vie quotidienne qu'ils continuent à suivre dans l'émigration (...) Autre aspect de la vie des mourides se transposant aisément dans les opérations commerciales : la relation qui existe entre le cheikh et les taalibe.. Les mourides âgés ont créé une forme de structure et de hiérarchie-au sein du marché. A ce jour, ils ont mieux réussi que l'Etat à créer des emplois » (Ebin, 1992:96-7).

A partire dalla seconda metà degli anni 1990, anche in ragione del fatto che Touba sta acquisendo sempre più rilevanza in termini demografici ed economici in Senegal, ci si inizia ad interessare alla città di Touba in quanto tale: si assiste quindi alla realizzazione di ricerche ad opera di geografi, che si sono incentrate soprattutto su quello che è stato definito il "paradosso tubiano", ovvero un processo di urbanizzazione che si realizza nel cuore di un ambiente rurale (Gueye, 2000 e 2002).

La crescita demografica di Touba in quegli anni è da ricondurre a processi migratori interni che vedono Touba emergere come destinazione perché in questo luogo la dimensione simbolica e identitaria si rinsalda con quella materiale e tutte insieme fanno di questa realtà un rifugio in un contesto di indebolimento economico generale. Touba infatti, come vedremo, si configura sempre più come risorsa simbolica e materiale per affrontare la pauperizzazione e/o mirare ad una mobilità sociale ascendente. La maggioranza della popolazione di Touba è infatti ivi arrivata da contesti rurali; il *borom ker* partito cercava nella città santa l'accesso alla proprietà immobiliare in un contesto urbano (che garantisce quindi elettricità, sanità biomedica, ecc.) e l'accesso ad un nuovo mercato in cui vendere i propri prodotti e in cui provare ad esercitare attività commerciali. A questi servizi materiali si aggiunge poi il fatto che la città, in quanto santa, è ritenuta fornire protezione simbolica. Inoltre,

«les paysans mourides, frappés de plein fouet par la crise agricole et la sécheresse, trouvent refuge saisonnièrement ou en permanence à Touba pour également intégrer les réseaux de solidarité parentale et villageoise ainsi que les filières de redistribution des masses d'argent amassées par les marabouts de par leurs propres affaires et à travers les dons des milliers de disciples » (Guèye, 2002 : 425).

Per Guèye, che realizza la sua analisi a partire da una ricerca di campo e dai dati statistici raccolti nei censimenti¹⁵⁹, la composizione sociale e l'intensità della migrazione verso Touba varia lungo i decenni: se all'inizio erano degli uomini non accompagnati ad arrivare, con gli anni 1980 iniziano ad avviarsi i ricongiungimenti familiari, anche parentali. La popolazione di Touba si configura quindi come una popolazione di emigrati: nel 1990 l'86% dei *borom ker* tubiani non sono nati nella città di Touba, tra questi il 70% proviene da contesti rurali anche se, stando al censimento del 1988, il 59% della popolazione è nato nel dipartimento di Mbacke dove Touba si trova. La maggioranza di coloro che non provengono da questo

¹⁵⁹ « Mes enquêtes personnelles complétant les données de l'enquête par sondage menée par le BCEOM en 1973, celles du Recensement général de la population et de l'habitat (RPGH) du 1988 et celles de l'Enquête migration et urbanisation au Sénégal (EMUS) de 1993 » (Guèye, 2002 : 398).

dipartimento sono invece nati in quello di Kebemer e di Louga, tutti dipartimenti che costituiscono i principali luoghi di partenza dal Senegal verso l'Europa.

Guèye ritiene vi siano alcuni fattori che spiegano l'attrattività di Touba e il perché di questa considerevole migrazione: da un lato la povertà che avanza nelle realtà rurali, dall'altro l'intensità dei commerci, legali ed illegali, che si sviluppano nella città a partire dagli anni 1970. La politica di aggiustamento strutturale che ha soppresso la politica statale dei prestiti di sementi, sulla quale si basava l'economia dell'arachide, gli anni di siccità, l'incremento dei prezzi dopo la svalutazione del CFA nel 1994 hanno fatto drammaticamente diminuire i redditi reali dei contadini aumentando anche il tasso di disoccupazione. Touba invece in quegli anni stava diventando il granaio del suo territorio rurale ed offriva opportunità di impiego sempre più numerose.

Dato il particolare statuto di extraterritorialità che come abbiamo visto godeva all'interno dello stato senegalese, Touba era esente da ogni tassazione, quindi una delle attività principali in quegli anni era il commercio di contrabbando con merci provenienti dal Gambia. Tale processo di cui Guèye parla è stato anche nominato da alcuni miei interlocutori che mi hanno raccontato che quando erano giovani, avevano anch'essi pensato di proporsi come passeurs o autisti dei mezzi che facevano il tragitto perché anche se si rischiava di essere uccisi dall'esercito senegalese, se si riusciva a realizzare almeno un tragitto, si poteva veramente cambiare vita¹⁶⁰.

Anche se questo commercio è quasi sparito, è proprio in quegli anni, 1970-1980, che si è creata una forte borghesia mercantile che ha poi in seguito diversificato le proprie attività imprenditoriali, dandosi sia al commercio internazionale (e promuovendo così l'emigrazione verso l'Italia e gli Stati Uniti), sia all'importazione di beni alimentari altamente consumati nel paese, come ad esempio il caffè (o il riso). Questo importato dalla Guinée-Conakry era l'elemento principale del café *touba*, una bevanda « identitaria » muride¹⁶¹, che in quegli anni stava diventando di uso nel resto del paese e presso gli

¹⁶⁰ « Concentrés de tomates, sucre en poudre, riz, thé, tissus, allumettes, chaussures, vêtements, matériels électroniques divers, armes à feu et munition, drogue et des articles divers pouvaient être vendus au marché *Ocass* de Touba sans aucune contrainte et 10 à 40% moins cher que dans le reste du Sénégal. Des centaines de commerçants toubiens ont organisé ce commerce en s'appuyant sur des propriétaires de véhicules spéciaux transformés à cette fin (des Peugeot 404 et 504 en camionnettes et parfois en version berline) et sur des 'chauffeurs-cascadeurs' qui cherchaient par tous les moyens à échapper à la douane sénégalaise jusqu'à l'entrée de Touba, point que cette dernière ne pouvait dépasser. Le marché *Ocass* détruit puis reconstruit en 1976-7 a continué à abriter ce commerce (...) toute une aile du nouveau marché avait été réappropriée par les commerçants qui s'adonnaient à cette pratique risquée qui a coûté la vie à beaucoup de « chauffeurs-cascadeurs » croyant à la puissance de leurs gris-gris, mais enrichi des dizaines de Toubiens qui ont ainsi pu faire fructifier leurs fonds dans d'autres activités commerciales de la ville, de Kaolack et même de Dakar » (ib. : 434).

¹⁶¹ Il café Touba è un café aromatizzato con la polvere di *diar*, che è una spezia ricavata dal frutto secco della *Xylopiya aethiopica*, un arbusto diffuso nei paesi del golfo di Guinea. La polvere di

emigrati senegalesi. Per citare Copans è in questo momento che il marabut dell'arachide diventa il marabut del telefono portatile e di internet (Copans, 2000).

Touba è anche un polo ed un centro economico fondamentale per il pellegrinaggio del grande *magal*¹⁶² di Touba con cui viene celebrato il primo esilio di Cheik Amadou Bamba in Gabon imposto dal potere coloniale¹⁶³. Questo è un'occasione sociale fondamentale in cui ancora una volta si legano dimensione spirituale e materiale, ma è anche un'occasione sociale nel senso che permette di rinsaldare legami sociali. La famiglia estesa, sparpagliata in Senegal e altrove nel mondo, si ritrova quasi ogni anno a Touba, e si rinforzano i legami sociali, affettivi, e a volte vengono organizzati nuovi matrimoni.

« C'est un moment d'exaltation collective, de festins communiels et d'échanges commerciaux. Il imbrique le sacré historique, la mémoire, l'intérêt individuel et le merveilleux. Plus qu'une commémoration, il s'agit d'un acte global de captation de la puissance sacrale de la confrérie mouride (la *baraka*) à travers les visites à ses saints, à ses morts et à ses lieux sacrés » (Baya et Guèye, 2001 : 424).

Il grande *magal* di Touba è fissato nel 18^{ème} giorno del mese musulmano di *Safar*, quindi in una data variabile rispetto al calendario gregoriano, anche se in generale cade tra i mesi di dicembre e gennaio, periodo in cui gli espatriati muridi, se ne hanno i mezzi economici, tornano in Senegal. Questo ritorno ha via via accresciuto in questi decenni la dimensione economica e commerciale legata al pellegrinaggio rendendo il mese che precede il Magal il periodo di più intensi scambi commerciali nella città, più che prima del periodo della semina. Infatti vi sono le merci portati dai migranti in europa e degli altri paesi arabi che incontrano la richiesta di abiti, scarpe ed accessori con cui abbigliarsi durante la festa, poi vi

questo café, che è d'altronde bevanda bevuta ovunque in Senegal, costituisce un bene da offrire e molte household a Touba la consumano a seguito di una parziale autoproduzione. Parziale perché la fase della molitura non viene realizzata in casa ma necessita di una mola.

¹⁶² Con il termine *magal* non si indica solo il grande magal di Touba, anche se nel linguaggio corrente Wolof è questo il caso. Significando in Wolof il verbo celebrare, magal indica il pellegrinaggio. Molti magal compongono quindi i calendari annuali di ogni confraternita in Senegal. Per i muridi altri magal sono fondamentalmente come quello di Mame Diara a Porokhane, che celebra la madre di Cheik Amadou Bamba e quello dei Baay Fall in un villaggio vicino Thies. I tidjiani hanno il loro magal nella città di Tivaouane, sull'autostrada che lega Dakar a Saint Louis. Altri « petits magal rythment, au fil de l'année, la vie toubienne. Chaque lignage a choisi, dans le calendrier lunaire, un jour du souvenir célébrant l'anniversaire de la naissance ou du décès de son cheikh, fondateur du lignage, ou encore un événement important de la vie confrérique dans lequel il a été partie prenante » (Bava et Guèye, 2001: 424).

¹⁶³ « A l'origine, Cheikh Ahmadou Bamba demande à ses taalibés que l'on célèbre la date anniversaire de son premier départ en exil vers le Gabon, décidé par les autorités coloniales afin de briser son élan et celui de sa confrérie. Cette date marque surtout, conformément à la signification qu'en donne Cheikh Ahmadou Bamba, le début des épreuves qu'il nomme "les bienfaits", épreuves qui lui permirent, selon la logique soufie, d'accéder aux grâces divines les plus élevées. Selon les taalibés, Ahmadou Bamba aurait remercié le Seigneur de cet isolement qui l'éloignait des hommes et le rapprochait d'avantage de lui, de ses compagnons et des anges. Il aurait conclu un pacte d'allégeance avec le prophète: afin d'atteindre le stade spirituel qu'il désirait, il devait s'éloigner de Touba où il était protégé par la toute puissance divine, pour se confronter à son destin et subir de nombreuses épreuves qui feront aboutir sa quête » (Bava et Guèye, 2001: 427).

è l'acquisto di lenzuola, bicchieri, caffettieri ed altri casalinghi che servono a riammodernare le case e preparare l'accoglienza per coloro che vengono da fuori. Inoltre vi sono le spese da sostenere per l'acquisto delle bevande e degli animali che si sacrificano il giorno del *magal*, con la cui carne vengono preparati i pasti per decine, se non centinaia di persone. « »De la poule au chameau, je recommande à chacun d'intervenir pour moi, selon ses moyens, dans l'action de grâce", disait Cheikh Ahmadou Bamba" (Bava et Guèye, 2001: 424). Ogni *borom ker* deve quindi comprare almeno un animale e anche coloro che sono in estrema precarietà di risorse di indebitano per poter offrire almeno una piccola capra, visto che il pollo sarebbe percepito come una umiliazione. Al pellegrinaggio si associa infatti il concetto di sacrificio e ogni unità domestica di Touba ha il compito di ospitare "chiunque" offrendo cibo e riparo (*berendèl*). La partecipazione e il contributo di ogni abitante di Touba, uomo o donna, al Magal e all'accoglienza dei pellegrini è uno dei modi con cui si accede e ci si avvicina alla grazia divina; è quindi un modo sia di assicurarsi il proprio benessere futuro, ma anche significatore della qualità morale e sociale della persona. La priorità nell'ospitalità è accordata ai membri della propria famiglia, l'offerta di carne, riso e bevande è anche occasione per mostrare la potenza della propria casa, del *borom ker* e delle altre persone che abitano. Non essersi preparati a sufficienza per il *magal* durante l'anno, e quindi non essere in grado di offrire pasti abbondanti, è segno di una debolezza morale del *borom ker*, umiliazione che va avitata. Nel grande *magal*, è in gioco il riconoscimento della persona, con il suo proprio genere e la sua età: in questo tempo-luogo « *exceptionnel* » che è il pellegrinaggio, vi è anche una riaffermazione delle gerarchie sociali che strutturano il quotidiano di donne e uomini all'interno dell'*household* ed una costruzione socio-culturale del "successo" è costruita e rappresentata. Torneremo meglio su questi aspetti nei prossimi capitoli.

Se il grande *magal* comporta dei costi che rendono le unità domestiche tubiane esauste dopo la festa, per coloro che lavorano nel commercio, il pellegrinaggio è il momento principale dell'anno da cui percepire profitti.

Touba, i quartieri della ricerca

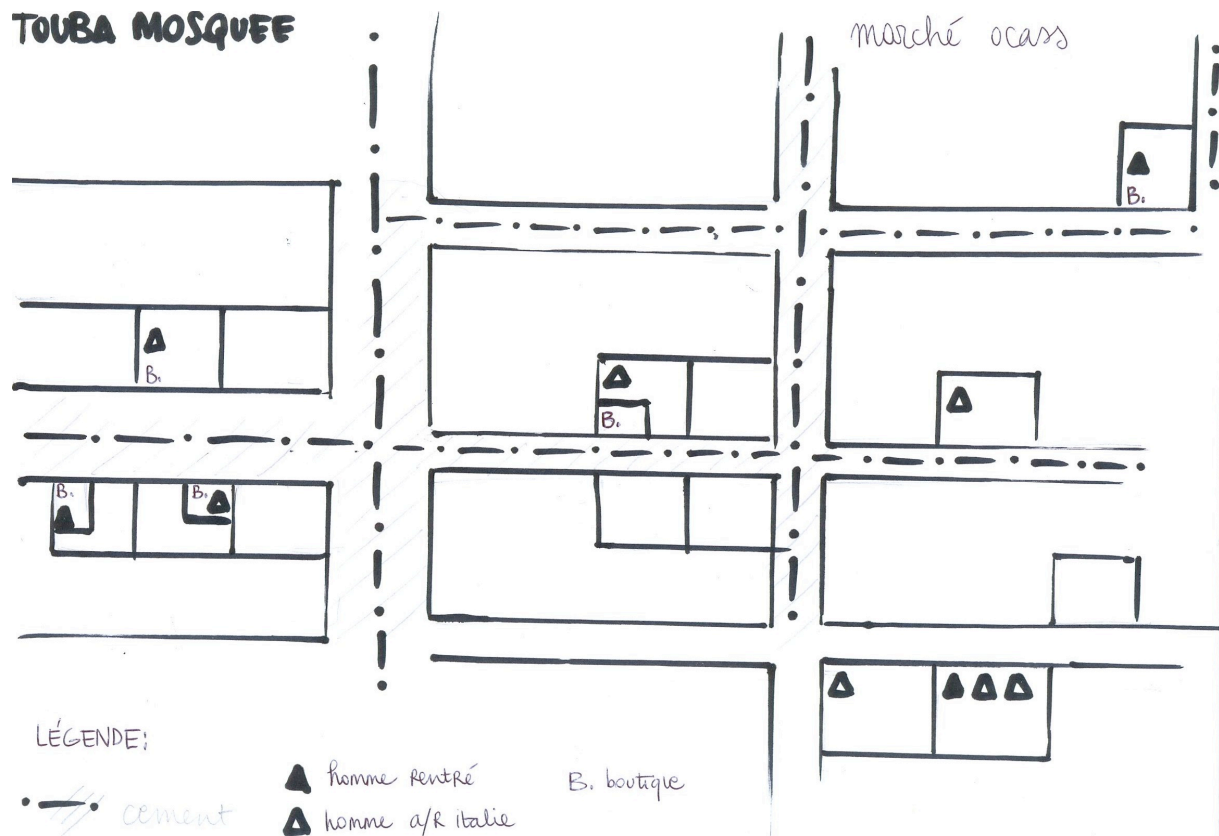
Il mio soggiorno a Touba si è svolto durante il mese di dicembre 2011, aprile e maggio 2012, gennaio e febbraio 2013. Anche a Touba ho cercato di conservare un grado di indipendenza e sono stata ospitata in tre case differenti; questo non è stato causato da costrizioni o difficoltà relazionali emerse durante il terreno ma perché ho voluto propriamente evitare di rinchiudermi in un cerchio chiuso di parentela, evitare che la relazione privilegiata divenisse una relazione filtro. Mi sono quindi spostata in tre menage e due quartieri per poter così conservare il mio focus che erano le condizioni di ritorno; non ritengo che questi

spostamenti abbiano significativamente indebolito la qualità dei dati raccolti sui singoli casi ma che abbiano piuttosto permesso di mantenere una giusta dose tra distanza e partecipazione. Essendomi inizialmente installa nel quartiere centrale di Touba Mosquée, volevo inoltre assicurarmi che le osservazioni che venivano elaborate non fossero troppo distorte dalla specificità storica del quartiere stesso, quindi ho scelto un secondo contesto di ricerca, un quartiere di più recente urbanizzazione.

Il primo quartiere dove ho iniziato il terreno è Touba Mosquée. Touba Mosquée è il quartiere in cui si trova, oltre al santuario (la grande moschea e il cimitero), anche il mercato Ocass¹⁶⁴ cuore economico della città, e luogo di convergenza di tutte le tre linee di autobus che esistono a Touba. Nella struttura in cemento del mercato, recentemente ristrutturata, si trovano negozi di vestiti, scarpe, tessuti (prodotti sia euro-africani che cinesi¹⁶⁵) e atelier sartoriali. Attorno all'edificio del mercato si trovano negozi di *quincailleries*, casalinghi, grossisti di bibite analcoliche e medicinali, gioiellerie. Vicino al mercato di merci si trova anche un grande mercato alimentare, con frutta e verdura. Nelle stradine attorno al mercato durante la giornata si installano anche decine di commercianti "informali" che, come a Dakar, vendono vestiti europei, alimenti preparati, telefoni portatili, ingombrando la mobilità dei carretti.

¹⁶⁴ « Ocass est le nome d'un marché qui se trouvait sur les hauteurs de Médine du vivant du prophète Mohammed » (Guèye, 2002 : 391).

¹⁶⁵ Nell'ultimo decennio infatti i wax "africani", che come abbiamo visto vengono prodotti in Olanda, sono stati sostituiti in parte dalla vendita di tessuti di qualità assai inferiore, come a costo inferiore, che vengono prodotti in Cina seguendo anch'essi disegni "africani".



Mamadou (infra, cap. 3), mi ha ospitato durante il mio primo soggiorno tubiano, in parte nella sua casa paterna, a Touba Mosquée. È lì che è cresciuto e ha lasciato mentre era in Italia sua moglie Anta con la loro figlia Mame Diara, che nel 2011 aveva undici anni; in quel momento erano quattro anni che non rientrava più in Senegal. Precedentemente, grazie anche alla stabilità di risorse che aveva essendo impiegato come operaio nella provincia padovana, Mamadou aveva comprato un terreno assai lontano dalla Mosche, che aveva pagato 2 milioni di CFA (3.500 euro) e vi aveva iniziato a costruire la *sua* casa, il cui progetto iniziale prevedeva quattro camere ed un salone, che non è ancora riuscito a terminare. È in questa abitazione che stava traslocando mentre ero in Senegal; approfittando del Magal e che l'arrivo dei parenti da Dakar stava rendendo troppo popolata la casa paterna. Questo trasloco si radicava però su altri fattori oltre a quello del sovraffollamento che Mamadou mi descriva così: « bisogna, è il momento che vado, che costruisco la mia famiglia (...). Bisogna, non si può più restare qua, bisogna che ci separiamo. È triste, ma è così! » (Touba, 1 dicembre 2013). Senza mai nominare l'aspetto economico Modou sottolineava piuttosto che questa scelta era un passaggio necessario che stava piuttosto marcando simbolicamente il compimento del percorso, costruito attraverso l'Italia, di diventare *borom keur*, cioè l'aver guadagnato la piena autorità maschile d'uomo e di capo famiglia. L'aspetto economico e materiale era però invece assai decisivo: da un lato perché, a differenza degli altri fratelli, la sua piccola camera nella casa paterna era il solo spazio a disposizione per l'unità familiare

che Mamadou costituiva. Spazio non sufficiente per Anta e Mame Diara che oramai cresciuta. D'altro lato per Mamadou non era più conveniente conservare la sua unità familiare insieme a quella allargata costituita assieme ai suoi fratelli ed alle loro mogli. Non era sostenibile per Mamadou contribuire in modo paritario alla riproduzione delle 23 persone che abitavano in quella concessione, questo produceva un disequilibrio eccessivo tra i fratelli vista la disparità di risorse a disposizione; prevedendo anche il fatto che Anta da lì a poco sarebbe rimasta di nuovo incinta, le due donne dovevano andarsene nella *loro* casa. Ho seguito alcuni giorni Mamadou nella sua nuova casa ma ho poi lasciato l'abitazione ritenendo fosse il caso di lasciarlo solo con la sua famiglia durante i pochi giorni che gli restavano prima di tornare in Italia.

Quando sono tornata a vivere a Touba Mosquée mi sono installata nella casa di un uomo che avevo conosciuto durante le mie peregrinazioni solitarie nel quartiere ¹⁶⁶ : Mor, 44 ani, stava ancora realizzando una mobilità circolare con l'Italia, dove esercitava il commercio ambulante durante l'estate in diverse località della costa adriatica. Negli ultimi anni, dato che "non c'è più lavoro, non vale la pena restare a lungo" (Touba, 5 aprile 2012), parte a fine maggio e rientra a fine settembre, restando il resto dell'anno a Touba. La sola scuola elementare statale¹⁶⁷ si trova a Mbacke e i due figli di Mor che si trovano in età scolare, figli che ha avuto con la sua seconda moglie, la frequentano restando dal lunedì al venerdì a casa di parenti a Mbacke: potevo quindi dormire nel loro letto, con gli altri bambini, spostandomi nel salone durante il fine settimana. In questa concessione abitavano Mor, il suo nipote di 19 anni, la sua prima sposa (*aol*), le due figlie che aveva con lei avuto, Fati, la sua seconda sposa (*niarel*), e i quattro bambini avuti con quest'ultima; la casa era edificata su una demi-parcelle e si estendeva solo sul piano terra, in cui vi era anche una boutique che era data in affitto.

L'altro quartiere dove mi sono invece installata è una forma recente di urbanizzazione, che rimonta alla fine degli anni 1990; è una parte assai nuova del vasto lotto di Madyiana¹⁶⁸, macro-quartiere sulla strada per Darou Mousty. La grande moschea si trovava a circa 5km, 25 minuti di bus, 75 CFA per il trasporto con il carretto trainato dall'asino¹⁶⁹. In questo

¹⁶⁶ Mor mi era stato presentato da un altro uomo che fa a/r da quindici anni tra Touba e Rimini; a Touba affitta un negozio vicino al mercato Ocass (e all'abitazione di Mor) dove vende borse e scarpe per donne acquistate in Italia.

¹⁶⁷ Stando ai dati del censimento a Touba la quasi totalità della popolazione è muride (99,5%) e non ha mai frequentato la scuola statale (90,2%).

¹⁶⁸ « Situé à nord-ouest de la grande mosquée sur un rayon de 2 kilomètres est entièrement issu d'un lotissement de 2550 parcelles attribuées par le khalife en 1978 à son frère « même père et même mère », Serigne Souhaïbou. En dix ans la population de Madyiana est passée de 0 à 5997 habitants » (Guèye, 2002 :

¹⁶⁹ I trasporti interni a Touba, quando non vengono realizzati con il TATA, vengono realizzati con i carretti; un tragitto su quelli trainati dall'asino costa 25 CFA, su quelli trainati dal cavallo 50 CFA.

quartiere ero ospitata da una famiglia che condivide il suo marabut con quello di un amico senegalese che abita a Padova. In casa vi abitavano Sokhna, vedova di 72 anni, sua figlia nubile, le sue tre nuore e i loro rispettivi bambini. Ho incentrato questa descrizione ponendo come ego Sokhna perchè era la donna più anziana dell'unità domestica, la persona cioè che ne gestiva l'economia e che era riconosciuta come autorità morale maggiore. Due dei suoi figli erano al momento in Spagna, l'altro insegna invece in una *daara* in cui risiede durante la settimana tornando nella casa e quindi ricongiungendosi con sua moglie solo il sabato. Vi era inoltre una *bonne*, e anche le due sorelle cadette delle mogli dei figli emigrati; queste erano lì anche con l'esplicito compito di aiutare le loro maggiori nel lavoro domestico. Questo rimanda a rapporti specifici che sono socialmente instaurati tra anziano e cadetto, rapporti che sono al contempo di dipendenza e di responsabilità reciproca, anche se gerarchizzata, poiché l'anziana (*mag*) acquisisce ed esercita un'autorità "materna" sulla sua sorella minore (*rak*). Tale parentalità sociale si iscrive nelle altre pratiche di affido di figli all'interno della famiglia estesa visti nel primo capitolo (infra, p.); il fatto che la *rak* vada a vivere con la sua *mak* implica l'alleggerimento dei costi di riproduzione per l'unità domestica di origine costituendo, per colei che lascia la casa genitoriale¹⁷⁰, incrementate possibilità di autonomizzazione e soggettivazione come individuo (Marie, 1997). In questa casa io dormivo nella camera matrimoniale del figlio maggiore, con sua moglie, mentre i suoi figli e le *rak* delle due spose dormivano con la *bonne* nel soggiorno.

L'*household* in cui ero ospitata è esempio preciso della forma di femminilizzazione che caratterizza i *menages* a Touba, in particolare nei casi in cui vi siano degli emigrati. Riconoscendo questa femminilizzazione, registrata tra l'altro anche dai censimenti¹⁷¹, Guèye la riconduce ad un processo iniziato negli anni 1970 in cui si osserva il calo del celibato e l'aumento invece della poligamia; questi elementi infatti hanno prodotto la « forte mobilité des hommes et leur absentéisme ». La mobilità di cui Gueye parla in quegli anni è quella dovuta alla migrazione stagionale, tra Touba e i campi che circondano i villaggi, propria della produzione agricola in Senegal: « Touba n'étant pas une ville dotée de fonctions productives, la plupart des hommes s'adonnent à l'agriculture, soit dans leurs terroirs villageois d'origine, soit dans les champs des marabouts » (ib. 445). Negli ultimi due decenni

¹⁷⁰ Nei casi in cui la figlia anziana raggiunge il domicilio coniugale con la sua cadetta, la decisione dell'uscita della minore dall'unità domestica d'ascendenza viene presa internamente alla famiglia nucleare, cioè dalla madre, dal padre e dalla figlia maggiore insieme. Diverso è il caso in cui si tratti di un dono ad una persona esterna alla famiglia nucleare: in quel caso è solo l'uomo che decide (Lecarme-Frassy, 2000: 147).

¹⁷¹ « Lors du recensement de 1976, les femmes représentaient 53% de la population (...) Le recensement de 1988 montre que la part des femmes dans la population toubienne dépasse désormais le 56. Plus récemment encore, l'EMUS a montré à travers les cinq quartiers étudiés que le mouvement de féminisation se poursuit : le pourcentage des femmes dans ces quartiers est partout supérieur à 57% » (Guèye, 444).

invece, questa mobilità ed assenza maschile dalla casa in Touba è da ricondurre alla migrazione verso l'Europa: in questa parte recente di Madyiana, che è il risultato di un accesso alla proprietà avvenuto proprio attraverso i capitali presi in Europa, nella strada in cui abitavo vi aveva una predominanza femminile a livello del 75%. Seguendo i dati dell'ultimo censimento, se alla nascita il rapporto di maschilità a Touba indica una maggioranza di uomini (102 maschi per 100 femmine), a partire dai 14 anni questo vira rapidamente a favore delle donne, raggiungendo il massimo per l'arco di età tra i 40-44 ans, che è del 70,4¹⁷². Nel dipartimento di Mbaché, nel 2009 vi erano 346428 uomini e 400559 donne, ma se si guarda l'arrondissement di Touba Mosquée, si osservano 264569 uomini contro 316146 donne, ossia il 54,43% di donne.

Per quello che riguarda i due ménages di Touba Mosquée la proprietà della concessione è stata acquisita dai padre degli attuali *borom keur*, mentre la parcella di Madyiana era stata comprata dal figlio maggiore di Sokhna nel 2005.

Prima di lasciare definitivamente il campo, a fine febbraio 2013, ho passato una settimana nel quartiere di Palene, presso lo zio materno di Alyoune, che abita infatti nel quartiere dei baayfall. In questo caso il ménage era composto dallo zio di Alyoune, le sue due moglie e i figli, il cui maggiore era a sua volta sposato ed aveva un bambino; tutti insieme vivevano in stanze in mattoni con tetto in lamiera, io dividevo il letto con Mamaramé, la prima sposa dello zio.

Durante le mie giornate a Touba, più che a Pikine, condividevo il tempo tra la vita familiare, soprattutto tra donne, e i giri per il mercato Ocass in cui andavo di giorno in giorno a frequentare i migranti di ritorno che avevo conosciuto durante le settimane, così come altri uomini che avevano avuto precedenti esperienze di migrazione. La mia presenza in quanto *toubab* a Touba era ancora più visibile e quindi catalizzava gli sguardi e le domande che erano sur-accentuate dal fatto che portavo sempre, fuori casa, il *kol*, il velo con cui ogni donna dovrebbe coprire la propria capigliatura. Se da un lato il *kol* attenuava la mia eccezionalità normalizzandola, dall'altro lato innescava aspettative e domande sulla mia appartenenza religiosa: pensando che fossi una nuova convertita le persone, soprattutto uomini, si fermavano a parlarci pensando di poter condividere l'entusiasmo per la potenza simbolica del muridismo, che è percepito come un movimento che sta guadagnando importanza e prestigio in Europa¹⁷³.

¹⁷² Fonte « Situation économique et sociale de la région de Diourbel, année 2009 », ANSD, Sénégal.

¹⁷³ Oltre al ruolo rilevante per l'invio di denaro che assumono le *dahira* europee, che contribuiscono così all'espansione di Touba sia a livello del santuario che delle infrastrutture (quella di Padova ha ad esempio contribuito sia all'acquisto di marmi che ad aprire il servizio di cardiologia in uno dei principali ospedali della città), sul canale televisivo *LampeFall* nell'aprile 2012 per più settimane veniva ripetutamente trasmessa una lunga intervista con una donna italiana che si era

Alcune considerazioni sulle differenze tra Pikine e Touba come contesti di ritorno

Quartieri del dipartimento di Pikine e di Mbacké, anche se non esattamente quelli in cui si è svolta questa ricerca di campo, sono stati oggetto di una inchiesta da parte di due demografi tra il 1997 e il 1998¹⁷⁴. Questa ricerca era incentrata sull'analisi del fenomeno emigratorio in Senegal ed è stata condotta in 1713 *ménages* e con 6311 individui migranti al fine di apprezzare il ruolo giocato dal quartiere nel dispiegamento dei percorsi di migrazione. A Touba una parte dei quartieri interessati dall'inchiesta era quello di Touba Mosquée e una delle parti meno recenti di Madyana (Madyana II); nel dipartimento di Pikine Dagoudane Pikine non era invece toccata dalla ricerca, ma i comuni coinvolti erano quelli di Parcelles Assainies, Thiaroye, Guediawaye e Diamaguène. Questa ricerca costituisce comunque un punto di riferimento fondamentale perché, documentando le « migrations survenues au cours de dix dernières années ayant précédé les enquêtes, (1988-97) », questi demografi hanno scelto di classificare le household in tre categorie: migranti, migranti di ritorno e non migranti. Per quello che riguarda Touba la ricerca riporta che alla fine degli anni 1990 il 38,9% degli intervistati era emigrato in altri paesi dell'Africa sub-sahariana mentre il 60,2% verso i paesi « du Nord », a Madiyana II quest'ultima percentuale era del 57,5%. Considerando le household, i dati erano invece questi : 17,4% migranti di ritorno, 31,0% di migranti, 51,6% non-migranti¹⁷⁵.

« à Dakar, les ménages migrants sont essentiellement des ménages non-récents de retour. Au contraire, à Touba, il s'agit principalement de ménages récents actuels. La migration internationale touche donc plus de ménages à Touba où elle est plus récente et plus active qu'à Dakar. Par ailleurs, la composition des ménages varie selon la région: à Dakar 39 pour cent des ménages migrants récents intègrent des migrants non-récents contre seulement 28 pour cent à Touba. Ainsi, au sein des ménages migrants récents de Dakar, 56% pour cent des migrants non-récents sont en France ou en Côte d'Ivoire, deux pays traditionnels d'immigration, et 32 % des migrants récents sont en Gambie ou en Italie, deux nouveaux pays d'accueil. Une émigration récente s'ajoute donc à l'émigration traditionnelle sans suivre les mêmes itinéraires; les mesures restrictives en matière d'entrée et de séjour, prises par la France et la Côte d'Ivoire notamment, obligent les migrants récents à choisir de nouvelles destinations même s'ils ont déjà un membre de leur ménage immigré dans ces pays traditionnels d'accueil. Dans les ménages *migrants récents actuels*, les *migrants actuels non-récents* sont le plus souvent frère du chef de ménage et les *migrants actuels récents* sont principalement fils du chef de ménage. A la « migration relais » traditionnelle (l'un revient, l'autre part) semble succéder aujourd'hui une « migration associée »: les plus anciens restent dans leur pays d'immigration

convertita al muridismo. *LampeFall* è il nome con cui viene indicato il minareto più alto della grande moschea ed è anche il nome del canale televisivo proprio della confraternita muride.

¹⁷⁴ Si tratta della ricerca DEMIS (Déterminants de l'émigration international a Sénégal), coordinata da Eurostat e dal NIDI (Netherlands Interdisciplinary Demographic Institute).

¹⁷⁵ La seconda inchiesta sui ménages (ESAM II) realizzata nel 2004 dal governo senegalese ci fornisce dei dati quantitativi sui migranti di ritorno ma non sono utili perché non sono differenziati né in relazione agli stati europei di destinazione, né in relazione ai diversi dipartimenti di partenza in Senegal.

actuel et les plus jeunes rejoignent de nouvelles destinations sud-européennes ou transfrontalières, utilisées parfois comme transit vers les pays du nord. Si aujourd'hui encore, le fait d'appartenir à un ménage migrant semble favoriser la réalisation du projet migratoire d'un individu, ceci ne définit plus pour autant son lieu d'immigration. Touba est une région d'émigration récente où le migrant installe son ménage pendant sa migration. Dakar est une région d'émigration plus ancienne, de retour ou actuelle, qui se poursuit ou se renouvelle: aujourd'hui le départ d'un nouveau migrant n'induit plus nécessairement le retour d'un migrant plus ancien. Cette nouvelle organisation laisse deviner une double crise: à la fois celle des migrations traditionnelles et celle de la région d'origine où le migrant actuel hésite à revenir et d'où les jeunes cherchent à partir car ils n'y trouvent pas les conditions d'une insertion professionnelle et sociale satisfaisante. Dans la région de Dakar et plus encore dans la région de Touba, la migration internationale concerne donc une proportion élevée de ménages. Mais les deux régions étudiées présentent des profils distincts: Dakar se caractérise par une migration de retour non-récente et Touba par une migration actuelle récente » (Robin, etc. 2000).

Queste osservazioni, anche se hanno più di dieci anni, si rivelano ancora pertinenti per cogliere le differenze tra le due località, considerate sia come contesti d'emigrazione che di ritorno. Contro quello che Salem definiva « le nominalisme du lieu » (Salem, 1998 : 62), ovvero il fatto di isolare uno spazio geografico come terreno di ricerca, nel quadro di questa tesi non ci si è interessati ai quartieri di Touba e di Dagoudane Pikine per sé stessi, come spazi geografici, come quartieri dei quali cogliere le pratiche abitative e di vicinato nel quadro di un'antropologia urbana. Se ci si interessa alle differenze tra Touba e Pikine è in relazione alle condizioni di vita che vi si possono reperire, alle possibilità di carriera che da lì sono perseguibili, sia nel settore del lavoro salariato, che nel settore agricolo, che nel commercio (inquadrate in una boutique o esercitato per strada). Le differenze nel tipo di risorse sociali, culturali e simboliche che possono essere mobilitate da coloro che vi ritornano a vivere.

Nei due contesti si hanno delle specificità proprie per quello che riguarda il risparmio: a Touba, anche se non vi sono campi coltivati, a differenza di Pikine, ci si può affidare alla produzione domestica dell'olio di arachide o del caffè, e cucinare con le foglie degli alberi presenti nelle concessioni, abbattendo il costo per l'alimentazione. Nei due contesti le donne possono poi impegnarsi nelle attività di micro-commercio al dettaglio di cibi fatti in casa, come i bignets, i sandwich o le *fataya*¹⁷⁶, con i quali riescono a guadagnare qualche centinaio di CFA al giorno¹⁷⁷.

Il costo della vita a Touba è assai meno caro di quello di Pikine, a partire dal fatto che a

¹⁷⁶ Le *fataya* sono piccoli ravioli fritti, accompagnati da una piccante salsa di cipolla, e ripieni o di carne macinata o di pesce. I sandwiches riempiti con le *fatayas* o con i bignet di fagioli costituiscono spesso la cena degli abitanti di Pikine.

¹⁷⁷ Il fatto che le donne esercitino modi per percepire reddito, anche minimo di sussistenza, ci rimanderebbe ad un altro discorso sul ruolo che la donna gioca nel percorso migratorio del marito, e quindi sulla determinazione di che tipo di ritorno costui è in grado di realizzare. Signorelli, nella sua ricerca sui migranti di ritorno in Italia, scopre che gli uomini riconoscono come principali fautori della loro "riuscita" la capacità di risparmio e di gestione delle risorse delle loro mogli (Signorelli, 2006 : 141). Questo aspetto sarà analizzato nel prossimo capitolo.

Touba non si ricevono bollette dell'acqua¹⁷⁸. Affittare a Touba è anche assai più facile, poiché si può approfittare del prestito di casa da parte di proprietari di più parcelle, o da parte di persone che non risiedono a Touba ma qui vi hanno una casa che usano solo durante il Magal. Per esempio Abass, ritornato dall'Italia senza risparmio alcuno, può comunque essere ospitato in una casa che è stata prestata a sua madre¹⁷⁹. Data la speculazione immobiliare sempre in corso a Pikine e la mancanza di spazi nelle parcelles, questo non sarebbe minimamente immaginabile; senza accesso alla proprietà a Pikine si è obbligati al pagamento di un affitto¹⁸⁰.

Touba è anche considerata dai muridi il luogo più rassicurante al mondo; il fatto di abitarvi è considerato come una delle vie d'accesso al paradiso. Touba invece non si configura come la destinazione preferita dai migranti di ritorno in Senegal, non ha un'attrattiva significativa per chi torna in Senegal.

Come mi ha sintetizzato un giorno Assane parlando della durezza che vi è nel vivere ora in Italia: «ci sono le persone da banlieue, e quelle della campagna. A Touba ci sono tantissime persone che sono tornate. A Touba tu puoi andare a lavorare nei campi, fare l'allevamento, i montoni. In banlieue, non puoi fare nulla. È meglio che resti in Europa se devi tornare qua» (Pikine, 7.3.2012, tradotto dal francese). Questo discorso, per quanto tranciante e viri-centrato, sottolinea come i due contesti locali rimandino a strutture produttive assai differenti, e quindi a processi di soggettivazione che divergono per chi torna a seconda che la gioventù prima di partire si sia vissuta in contesto urbano o rurale. Anche se la discontinuità di questi ambienti, Pikine e Touba negli anni 1980 era meno di quella attuale, e più uomini mi hanno raccontato come nella loro tarda infanzia a Pikine, quando l'urbanizzazione era decisamente maggiore, avevano allevamenti “importanti” di animali in casa.

Le differenze tra i due ambienti sembrano invece attenuarsi notevolmente a ragione della comune identità muride. Nella regione di Dakar, ed in particolare a Dagoudane Pikine in cui i muridi sono assai presenti e vivaci organizzando eventi, giornate di preghiere, e partenze collettive per partecipare ai diversi *magal*, si possono mantenere stretti legami con Touba

¹⁷⁸ Questo non vuol dire che l'acqua non sia pagata dai ménages, ma che non essendo costretti al pagamento di una bolletta, e dato che la raccolta di denaro per l'acqua da dare al marabut rispetta il principio di “solidarietà” musulmano, chi non è in grado di dare una propria quota non subisce il taglio dell'acqua.

¹⁷⁹ Il caso di Abass è assai particolare e sarà ripreso nel settimo capitolo, bisogna infatti notare che Abass è ritentrato a Touba a seguito della morte di suo padre a causa degli eventi e dei conflitti che ne sono derivati in merito alla spartizione dell'eredità tra le due vedove. Trovandosi la madre di Abass estromessa dalla casa del marito che condivideva con la sua *udju*, a questa donna è stato offerta questa casa, lontana dalla grande Moschea e senza elettricità, ma comunque composta da tre camere.

¹⁸⁰ Anche a Touba esiste la locazione, ma una stanza può costare 1000-2000 CFA. Una vedova di Pikine affitta la sua casa a Touba composta di tre stanze per 70.000 CFA all'anno.

ed approfittare della venuta in visita di marabut Macké Macké.

Nella dinamica di scelta del luogo di residenza e di reinstallazione vi influisce anche il fatto che l'household di origine si costituisce come risorsa d'emergenza fondamentale, oltre al fatto che la maggioranza degli uomini che rientrano e che ho frequentato vi possono esercitare il proprio status di adulti e capofamiglia. Quasi tutti e tutte coloro che sono rientrati a vivere in Senegal dall'Italia sono andati a vivere nella casa da cui erano partiti; la sola mobilità residenziale e significativa messa in atto da chi è tornato/a si gioca, nel caso di Pikine, all'interno della regione di Dakar. Questo o perché si intende avviare un investimento immobiliare, o perché vi è una mancanza di spazio nella casa paterna. In ogni caso Touba non è percepita dai pikinois come luogo di residenza da scegliere una volta raggiunta, grazie all'emigrazione, una forma di agiatezza economica.

La sola e parziale eccezione a questo è il caso di Cheik, che è partito per l'Italia dopo essere emigrato dal villaggio situato nella regione di Kebemer, in cui era nato, a Dakar. All'età di 16 anni aveva infatti realizzato una mobilità rurale-urbana andando ad esercitare il commercio ambulante (*bana-bana*) nella capitale; qui è restato durante sei anni e, con i risparmi che ha potuto accumulare, si è comprato un viso per l'Italia. Arrivato a Brescia, dopo un anno di vendita ambulante, ha trovato un impiego con un contratto a tempo determinato in una fabbrica metalmeccanica. Quando lo stabilimento ha chiuso, nel 2009, Cheik è tornato a Touba, dove ha preso in affitto una boutique e comprando la merce con i risparmi portati dall'Italia.

È la traiettoria individuale che si è plasmata prima e durante l'emigrazione a definire il luogo di rientro, poiché le differenze tra ambiente rurale ed urbano, a cui le differenze tra Touba e Pikine rimandano¹⁸¹, definiscono la sostenibilità e il grado di benessere del contesto di ritorno per ciascuno/a. È l'attività commerciale che può perturbare questa netta distinzione, ma soltanto nei casi in cui prima di partire non si era installati a Dagoudane Pikine. Per gli uomini di provenienza rurale sembra infatti più conveniente e facile iniziare una attività economica di vendita a Touba che, in continua espansione, si rivela più aperta da questo punto di vista; coloro che invece sono cresciuti a Pikine, è lì che installano la propria attività imprenditoriale e commerciale.

A sostegno di questo vi è il fatto che le famiglie recentemente installate a Touba, di cui il quartiere di Madyana in cui abitavo era chiaro esempio, anche se rimandavano ad un'acquisizione della proprietà tramite l'emigrazione in Europa/USA, non provenivano dalla regione di Dakar, ma da villaggi situati nella regione di Diourbel, Louga o Fatick.

¹⁸¹ Ci si riferisce al fatto che la maggior parte di coloro che abitano a Touba, proprio per il percorso migratorio spiegato nel precedente paragrafo, hanno ereditato dai loro padri degli appezzamenti di terra ancora coltivabili. Per chi abita a Pikine, i maggiori passaggi generazionali, la relazione con i campi al villaggio si è interrotta ben prima.

Padova et il Veneto

Padova è una città del nordest italiano, situata in una regione che si caratterizza per un particolare sistema produttivo industriale e che viene rappresentata nello spazio pubblico italiano dagli anni 1980 come altamente “laboriosa”, motore produttivo del paese, esempio di un preciso modello di sviluppo fondato sulla valorizzazione dell’iniziativa personale e dell’ideologia del lavoro (Anastasia, 2005). Già territorio d’emigrazione dopo la seconda guerra mondiale, durante gli anni 1960 è investita da uno piano di espansione industriale che si basa sulla creazione di un sistema di fabbriche frazionate sul territorio ma legate tra loro in quello che viene definito “sistema produttivo”. Il Veneto infatti, in clima di guerra fredda, bacino di voti del partito al governo (la Democrazia Cristiana), era riuscito ad essere incluso tra le regioni “sotto-sviluppate” potendo quindi beneficiare delle esenzioni fiscali e dei finanziamenti a fondo perduto (Gambino, 2003: 21-23) con i quali avviare un piano industriale incentrato sulla piccola e media impresa che permettesse di impiegare le persone di provenienza agricola.

Le conseguenze per la regione sono state una progressiva urbanizzazione dell’ambiente rurale, con una densità di edifici abitativi per kmq tra le più alte d’Italia, la costruzione di infrastrutture capillari e di una rete viaria per il trasporto delle merci (Varotto, 2005). La produzione industriale ha cercato sin dall’inizio a legarsi ai mercati esteri¹⁸² e le fabbriche hanno sempre cercato di mantenersi al di sotto dei 16 operai, anche per poter approfittare dell’esenzione dalla negoziazione sindacale nazionale (Gambino, 2003).

Padova, in questo contesto, all’inizio era una città a maggioranza operaia; durante gli anni 1980 si configura però come centro di lavoro terziario, grazie alla presenza di una delle università più antiche di Italia, ma soprattutto grazie alla presenza di quella che diventerà l’azienda sanitaria, primo datore di lavoro della città. Questo boom economico produce l’incremento degli impieghi in tale settore e un calo della mano d’opera autoctona, poiché le nuove generazioni in quegli anni cercano di realizzarsi in carriere professionali fuori dalla fabbrica (Gambino, 2003). Il Veneto e la provincia di Padova diventa allora negli anni 1990 regione di destinazione dell’immigrazione da paesi terzi che in quel momento stavano iniziando a coinvolgere l’Italia, nello specifico diventa meta dei senegalesi che erano in altre regioni (Sardegna in primis) che iniziano a sentire l’utilità di poter percepire un salario fisso (Gambino, 2003, Sacchetto, 2004).

Questo processo produce delle modificazioni importanti nella città di Padova, relative ad esempio all’insediamento di stranieri/e in aree circoscritte della città. L’arrivo durante gli anni 1990 di uomini e donne, tra cui i senegalesi erano quantitativamente marginali, che

¹⁸² Questo lo si dice in relazione ai processi di delocalizzazione delle attività produttive che inizierà a caratterizzare questa regione negli anni 1990.

non avevano ancora potuto regolarizzarsi e quindi avevano serie difficoltà nell'accedere all'alloggio, porta "gli immigrati" a installarsi in alcuni edifici vicino alla stazione dei treni che erano prima date in affitto a studenti universitari. Qui si poteva accedere alla locazione senza contratto ma a prezzi assai elevati per il mercato immobiliare attuale dell'epoca. Progressivamente questa soluzione abitativa registra una crescente insalubrità: negli edifici: non vi è sempre acqua calda e riscaldamento, e in vi si verificano gravi episodi di violenza tra migranti, ma anche tra migranti e vicini autoctoni¹⁸³. La soluzione finale all'invivibilità dell'area proposta dal comune nel 2006, all'epoca uno dei pochi di centro-sinistra nella regione governata dalla Lega Nord, pressato dalla stampa che intitolava « il bronx di Via Anelli ¹⁸⁴», è stata una risposta altamente restrittiva sulle vite di questi immigrati e securitaria (Vianello, 2006): costruire una barriera che circondasse il complesso residenziale evacuando al contempo gli appartamenti, delocalizzando le famiglie e chi in possesso di documenti regolari e sgomberando gli altri. Questo episodio cristallizza e sedimenta la cultura politica egemonica del centro-sinistra al governo e degli abitanti xenofobi, se non razzisti di Padova; cultura in cui la presenza nei luoghi pubblici della città di uomini nati fuori dall'Italia viene automaticamente associata alla criminalità, percependo quindi la semplice presenza fisica di questi uomini come un degrado della città. In questi ultimi anni se da un lato delle politiche di mediazione socio-culturale e di welfare si sono sviluppate specificatamente per i/le migranti (Romania e Zamperini, 2009) soprattutto per le donne, che si mostrano favorevoli all'*integrazione*, questi interventi si accompagnano a politiche repressive che, cercando di ristabilire *per e nella* popolazione immigrata la legalità, producono l'indebolimento socio-economico di uomini già provati dall'attuale mancanza di impiego legalizzato.

Per quello che riguarda la presenza degli irregolari negli anni 1990, un dato può essere ricostruito a partire dal numero di regolarizzazioni che si sono avute con la legge Turco-Napolitano del 1998, legge che ha permesso agli irregolari presenti sul suolo italiano di sortire dal nero costruendo un nesso vincolante tra permesso di soggiorno e contratto di lavoro (*infra*, cap. 1). Per quello che riguarda la regione Veneto i dati registrati sono i seguenti:

Tabella 2 Tasso d'irregolarità della presenza immigrata nel Veneto sulla base della *sanatoria* del 1998
(Osservatorio veneto sul lavoro nero, 2003 : 273)

¹⁸³ Nello specifico il caso, nel luglio 1998, di un uomo italiano che colpisce con una freccia scoccata da una balestra un uomo nigeriano.

¹⁸⁴ *Via Anelli* è il nome della strada che si trova nelle immediate vicinanze della stazione in cui si trovano questi condomini.

| Nazionalità | Permessi al 31.12.1998 | Regolarizzati nel 1998 | Tasso d'irregolarità | Permessi al 31.12.2000 | Stima degli irregolari nel 2000 |
|-------------|------------------------|------------------------|----------------------|------------------------|---------------------------------|
| Senegalesi | 3.065 | 451 | 14,71% | 4.008 | 590 |

Nel 1998, nella regione Veneto, i senegalesi erano al settimo posto in termini di presenza dei cittadini provenienti da fuori l'UE, nel 2002 erano scesi in ottava posizione, superati dai nigeriani. Ma i senegalesi, stando sempre a questi dati dell'Osservatorio veneto sul lavoro nero (ib.), hanno un tasso di irregolarità inferiore rispetto a quelli di altre nazionalità; i primi sono infatti i nigeriani che hanno un tasso del 65,00% , vengono poi i cittadini rumeni 49,55% e quelli albanesi 33,71%.

Padova come campo di ricerca

Se ci si riferisce alla presenza senegalese in regola con il permesso di soggiorno per quello che riguarda la provincia di Padova e la regione Veneto si hanno questi numeri:

Tabella 3 Rielaborazione sui dati del Ministero degli Interni

| Anno | Padova | | Veneto | |
|------|--------|--------|--------|--------|
| | Donne | Uomini | Donne | Uomini |
| 2009 | 245 | 709 | 1989 | 6132 |
| 2010 | 256 | 746 | 2307 | 6691 |
| 2011 | 288 | 841 | 2596 | 7965 |

Tra il 2009 e il 2011 si registra un tasso di crescita del 17,5% per le donne e del 18,6% per gli uomini nella provincia di Padova, mentre a livello regionale questo è del 23,4% per le donne e del 23,0% per gli uomini. Va notato che nella città di Padova la presenza senegalese è marginale in relazione ad altre collettività immigrate.

Eccezion fatta per i casi di ricongiungimento familiare e per i casi in cui la filiera migratoria tra fratelli sia stata avviata nei primi anni 2000, Padova, e più in generale il Veneto, non sono state le prime destinazioni di arrivo dal Senegal. Padova si configura infatti come una seconda meta per coloro che hanno passato alcuni anni in Lombardia o in Sardegna, durante i quali hanno esercitato commercio ambulante o, per quel che riguarda la Sardegna, sono stati impiegati nel settore agricolo e nell'allevamento.

Considero necessario inizialmente chiarire che ci siamo trovati a muoverci all'interno di un orizzonte sociale caratterizzato da una forma di raggruppamento comunitario; l'esistenza di

una realtà comunitaria su basi nazionali, che è sia etero- che auto- nominata, è innegabile. Dal punto di vista “emico” egemonico, la “comunità Senegalese” a Padova, così come succede in altre realtà urbane italiane, è una rete di appartenenza, strutturata in relazioni di reciprocità stratificata, che viene valorizzata da chi ne fa parte perché investita di molteplici significazioni. Per quel che riguarda questa ricerca, le più importanti sembrano essere il ruolo di assistenza, in casi di crisi e di straordinaria precarizzazione del budget domestico, e di mediazione in caso di conflitti. È per far fronte a questi eventi che i singoli chiamano la rete comunitaria presente sul territorio italiano ad intervenire attivamente nella propria riservatezza domestica, perché tale rete è ritenuta indispensabile per giungere ad una risoluzione significativa ed efficace dei problemi.

Bisogna distinguere, a livello analitico e quindi in modo un po' tranchant, tra i senegalesi che abitano nella città di Padova e coloro che abitano nei comuni limitrofi della provincia nord padovana: questi due diversi luoghi di insediamento geografico rimandano anche a modi diversi di aver organizzazione della propria esperienza di migrazione in Italia, entrambi esplorati in questa ricerca.

Scegliere il ricongiungimento e la questione abitativa

Nel nord della provincia di Padova la configurazione sociale dei nuclei familiari è propria di una presenza di lunga durata : vi è una preponderanza di uomini arrivati negli anni 1990, assunti nelle ditte della provincia, ivi stabilizzatesi e che, a partire degli anni 2000, hanno avviato procedure di ricongiungimento familiare. In questo territorio una volta rurale ed ora sede di piccole fabbriche manifattiere si assiste ad una vivace attività associativa, che riunisce persone residenti in comuni diversi ma relativamente vicini, e che mira sia ad affiliarsi alle amministrazioni locali che a rinserrare i legami sociali interni tra gli espatriati. Queste associazioni cercano da un lato di proporsi come interlocutori a livello locale in quanto “comunità immigrata senegalese”, organizzando feste durante l'anno e cercando di attingere ai finanziamenti comunali, di cui una parte vengono usati per avviare progetti di co-sviluppo in Senegal; si tratta di un'attività che mira e rivendica cittadinanza effettiva, “degnata” ed “integrata” nella società italiana¹⁸⁵. Dall'altro lato queste associazioni sono forme di assicurazione materiale per chi le compone; costoro cercano infatti di affrontare i problemi specifici che si incontrano in quanto stranieri appoggiandosi su risorse sociali interne alla collettività senegalese e risorse economiche proprie e gestite tramite la forma associativa. Lo scopo di solidarietà « comunitaria » non mette in ogni caso queste

¹⁸⁵ Su questo si rimanda a Tandian e alla sintesi che propone della traiettoria di migrazione del presidente e fondatore dell'associazione *Jappo* (entreaide), presente in un comune della provincia di Vicenza (Tandian, 2008).

associazioni al riparo dalle tensioni, dalle accuse reciproche di incapacità gestionale, dalle scissioni che portano a volte ad un raddoppiamento del numero di associazioni stesse; il milieu associativo è infatti un'arena sociale dove il presidente e gli altri membri del consiglio direttivo hanno il potere di scegliere in cosa e a chi destinare le risorse, creando così per sé stessi anche delle carriere che sono percepite come elemento di prestigio e mezzo di ottenimento di benefici. Queste associazioni non sono esplicitamente qualificate come religiose, ma vi è comunque un intreccio di queste due dimensioni: anche se gli incontri delle *dahira* si distinguono da quelli delle associazioni, anche per conservare una legittimità con le istituzioni comunali, le persone che le compongono sono le stesse.

Com'era d'altronde prevedibile, vi sono posizioni situate e singole, e spesso conflittuali, nel campo sociale della comunità senegalese e nel campo della famiglia mononucleare di senegalesi in Italia. Tali posizioni a volte si ricompongono verso l'esterno (la società italiana o la comunità), pur permanendo conflittuali al proprio interno. È per questo motivo che uno studio posizionato a livello dell'unità domestica può permettere uno sguardo affinato sulle molteplici dimensioni e stratificazioni che si compongono nella cittadinanza e nella coabitazione in un territorio. Guardare la casa per guardare le transculturazioni che si danno nel quotidiano (Bimib, 2013) permette di tenere insieme uno sguardo distinto ma relazionale sul singolo e sulle collettività; permette di guardare la città senza cedere alla facile illusione di una transculturazione di per sé voluta e, dall'altro lato, permette di guardare le forme di relazioni sociali comunitarie che si danno negli spazi urbani senza lasciarsi accecare dall'asserzione di recinti etnicizza(n)ti di qualsiasi tipo.

In questa parte della ricerca sono stati presi in considerazione 4 nuclei familiari, creati da altrettante coppie eterosessuali, la cui unione matrimoniale è stata sancita in Senegal e in cui la donna è giunta in Italia solo a seguito di un processo di ricongiungimento familiare. Questi nuclei, seppur insediati nel quartiere dell'Arcella e tutti con figli, differiscono in termini di durata della permanenza in Italia, per il tipo di forma abitativa, e per le attività remunerate svolte dai loro membri.

Due nuclei familiari sono stabilmente e interamente localizzati a Padova, in due casi invece coloro che compongono la famiglia mononucleare sono transnazionalmente dislocati: in un caso la madre e i due bambini viaggiano tra l'Italia e il Senegal, nell'altro caso l'unica figlia della coppia è in Senegal e abita con la famiglia patrilineare con cui di fatto anche la coppia risiederebbe fosse in Senegal. È inoltre da rilevare che in alcuni casi (2) il nucleo familiare preso in considerazione è uno dei poli di una famiglia poligamica di cui solo la donna che ha ottenuto il ricongiungimento in Italia a Padova è riconosciuta come coniuge dallo stato italiano.

Nell'analisi dei dati sono partita dal presupposto che la casa costituisca elemento cruciale, perché all'intersezione di molteplici strutture e luogo di convergenza significativo di diverse

scale di analisi. Attorno alla casa si ottiene la titolarità del diritto di permanenza in Italia (e quindi i diritti alla salute, al lavoro, ad avere una famiglia), si costruisce e ci si assicura il benessere individuale e dei propri cari, si negozia il tipo di appartenenza alla città e la qualità di godimento dello spazio urbano. La casa è spazio domestico, luogo di appartenenza, condizione per essere riconosciuti soggiornanti legittimi dallo Stato Italiano, ma anche spesa e allo stesso tempo investimento, forma di capitale mobilizzabile. La casa quindi diventa elemento cruciale sia come abitazione che come forma di reddito e, soprattutto in questo senso, riflette anche la stratificazione civica.

Nei quattro nuclei famigliari che ci hanno aiutato per questa ricerca, notiamo che l'accesso alla proprietà immobiliare è stata "scelta" da due soli nuclei. In tutti i casi però il garantirsi l'abitazione risulta l'uscita principale nel bilancio domestico mensile: se non in forma di affitto, è mutuo. Tranne in un caso, le *household* prese in considerazione in questa ricerca non riescono a sostenere da sole il pagamento di tale canone mensile e devono adottare altre tattiche per far fronte al mutuo o alla locazione che risultano insostenibili se affrontati dalla singola famiglia mononucleare. Un'unità, dopo essersi trasferita in un altro appartamento, sta ora approfittando del sub-affitto condividendo l'abitazione con altri due uomini senegalesi amici del marito. Un'altra unità familiare ha smesso di pagare il mutuo dopo che il fratello del marito si è trasferito altrove e non partecipa quindi più al pagamento mensile che, anni prima, i due uomini si erano invece impegnati ad assolvere insieme; mentre scrivo la famiglia sta aspettando un rialloggio dal comune. Un'altra unità si stava dissolvendo nel periodo della ricerca di campo per motivi che non riguardavano direttamente il reddito, ma a seguito di una situazione in cui i vari mesi di arretrato nel pagamento della locazione e delle utenze hanno influito nel fragilizzare l'unione matrimoniale. In una casa inoltre il riscaldamento avviene grazie ad una stufa a legna, che permette di calmarne il costo.

Questo ambiente sociale è stato soltanto costeggiato nella mia ricerca e non è stato il campo principale per quello che riguarda l'etnografia in Italia. Ho realizzato interviste mirate con un sindacalista, con una donna che abita nella provincia di Padova e che gestisce da tre anni una *tontine*, ed con un uomo che è il presidente di una di queste associazioni. Durante il mese di giugno e luglio 2013, nel quadro della partecipazione ad una ricerca PRIN del Dipartimento FISPPA dell'Università di Padova, ho arricchito i dati di questa tesi con quelli raccolti durante la frequentazione di tre menage composti da famiglie mono-nucleari che abitano nel quartiere più a nord della città di Padova, quartiere su cui la ricerca era stata incentrata¹⁸⁶. Quest'ultima cerchia costituisce una sorta di interspazio in cui si uniscono l'ambiente sociale precedentemente descritto e quello che ha invece principalmente nutrito

¹⁸⁶ Si tratta del quartiere in cui si trova Via Anelli.

l'etnografia italiana.

A partire da una piazza.

Il campo a Padova si è svolto in uno spazio urbano, situato in centro città, in cui stazionano uomini senegalesi che vendono, come ambulanti, borse, occhiali da sole ed altri gioielli che comprano nei grandi magazzini cinesi della periferia della città, oppure, nei casi in cui si tratti di merce contraffatta, che ottengono tramite intermediari che fanno la navetta con la Campania. Questi uomini installano la loro merce su lenzuola che depongo al suolo (spesso è il caso delle borse), oppure la portano tra le mani facendo più giri per la piazza durante la giornata, anche aiutandosi con dei cartoni bucati dove infilano gli occhiali per esporli.

La maggioranza degli uomini non abita a Padova ma affitta degli appartamenti con altre persone nei comuni limitrofi a sud della città. Altri uomini fanno i pendolari in treno provenendo da altre provincie del Veneto (Rovigo, Verona), poiché, secondo le loro percezioni, per lo meno nel 2011 e 2012, nelle altre principali città della regione i controlli polizieschi su questa vendita illegalizzata erano più frequenti e severi. Le condizioni abitative non sono quelle che affrontavano i nuovi arrivati negli anni 1980-90, in cui l'insalubrità dell'alloggio era evidente e il cui esempio paradigmatico era il residence PreAlpino a Brescia, nominato in molte ricerche ed anche dai miei interlocutori, in cui si era in dieci a dividersi una stanza. Gli appartamenti condivisi in questo caso hanno invece due stanze da letto, e sono abitate da quattro o cinque persone.

La piazza di Padova di cui si parla nella ricerca è un luogo in cui transitano ogni giorno almeno due autobus di turisti, italiani o stranieri; i turisti scendono dai mezzi nella piazza e da qui partono piazza per visitare il centro città. Durante la primavera e l'estate inoltre la piazza è un luogo di incontro per i giovani, che vi passano pomeriggi e serate. Durante tutto l'anno invece, il sabato, vi si tiene un mercato. È per questi motivi che questo luogo è preferito rispetto ad altri della città, che sarebbero invece più centrali e più frequentati; qui possono conservare una relativa marginalità in termini di visibilità ed approfittare di flussi sempre nuovi di potenziali clienti (i turisti).

È in questo luogo che ho conosciuto Mamadou che all'epoca, fine ottobre 2010, era il più anziano a vendere; è lui che mi ha in seguito ospitato la prima volta a Touba aprendomi al terreno in questa città. Durante i tre anni della mia frequentazione di questo luogo sono cambiati gli uomini che la frequentavano per vendere: nuovi sono arrivati, altri si sono spostati in altre regioni italiane appoggiandosi a contatti parentali o amicali. Lo stesso Mamadou, non riuscendo a guadagnare abbastanza da questo commercio, ha atteso alcuni mesi che un suo amico che abita a Livorno¹⁸⁷ lo chiamasse e gli dicesse che si erano liberati

¹⁸⁷ Livorno è un'altra città di provincia assai significativa per i senegalesi in Italia; vi è inoltre

dei lavori “a nero” nel settore agricolo. Nel settembre 2011 è così potuto partire da Padova. Altri uomini non utilizzano solo questo luogo come unica fonte di reddito, ma diversificano i luoghi di vendita spostandosi attraverso il Veneto, soprattutto quando vanno a vendere sulle spiagge e nelle località balneari della provincia di Venezia. Questa tattica, durante l'estate 2013 è stata meno agita perché già il solo pagamento del biglietto a/r del bus, sei euro, era percepito come un costo ed un rischio che non valeva la pena sostenere. La piazza è anche un luogo di socializzazione tra gli emigrati senegalesi: due uomini sposati con donne italiane che non hanno un lavoro vi vengono a passare qualche ora ogni tanto chiacchierando con i loro connazionali mentre le loro mogli sono a lavoro.

A questi uomini, dalla primavera del 2013, si è aggiunta una donna, arrivata nel 2011 in Italia attraverso un ricongiungimento familiare, che vende bibite non alcoliche, tenute al fresco con in un termo-contenitore, e caffè touba.

I senegalesi non sono i soli ad esercitare un'attività commerciale in questo luogo: giovani algerini vi vendono sostanze psicotrope e, dal 2012, uomini bangla fanno a loro volta la vendita ambulante di ombrelli o di altra chincaglieria, senza sovrapporre i loro prodotti a quelli venduti dai senegalesi.

A volte, anche recentemente, la polizia locale vi viene fare dei controlli. Nel 2011 i venditori avevano organizzato e agivano una modalità di autoprotezione del luogo: all'entrata del posto vi era sempre qualcuno che lasciando temporaneamente agli altri la gestione della vendita della propria merce, sorvegliava la grande strada da cui la polizia sarebbe potuta arrivare. Nel 2011 infatti le borse contraffatte erano liberamente mostrate su lenzuola a terra: la vedetta serviva a dare il tempo agli altri di raccogliere le proprie cose e allontanarsi. Nel 2012 un rastrellamento aveva comunque toccato il luogo portando alla denuncia di sette uomini che risultavano comunque in regola col permesso di soggiorno perché assunti in fabbrica¹⁸⁸. Queste considerazioni fanno emergere come la vendita ambulante sia una sorta di attività d'emergenza con cui far fronte alla “crisi”: il tema è già emerso nel primo capitolo e vi si tornerà più ampiamente nel sesto.

Anche seguito dell'incremento dei controlli e dei sequestri nel 2013 la presenza della figura turnante di auto-difesa non era più organizzata; inoltre, chi vendeva merce contraffatta non si sedentarizzava più tramite l'utilizzo del lenzuolo per esporre la merce, ma preferisce conservare la propria merce tra le mani, oppure nasconderla e mostrarla a seguito di un dimostrato interesse da parte dei clienti su questo genere di acquisto. Va rilevato che il

un'associazione senegalese assai attiva anche a livello politico sia in Italia, difendendo le istanze dei venditori ambulanti illegalizzati a livello comunale, sia in Senegal. Il suo presidente è un uomo proveniente da Touba Mosquée.

¹⁸⁸ <http://corrieredelveneto.corriere.it/veneto/notizie/cronaca/2012/13-ottobre-2012/denunciati-ambulanti-prato-erano-operai-che-arrotondavano--2112242936823.shtml>

punto su cui si avvia l'azione repressiva è la vendita di merce contraffatta, e non invece la mancanza dei permessi necessari ad esercitare la vendita ambulante. Infatti, anche se la maggioranza di questi uomini non ha il permesso per la vendita ambulante, nelle rappresentazioni che emergono dalle interviste il problema non sembra coincidere con quest'assenza, quanto piuttosto con il possesso e la vendita di prodotti contraffatti. Anche se la maggioranza di questi uomini non ha il permesso per la vendita ambulante questo non sembra porre problemi, il punto su cui invece si avvia l'azione poliziesca è la vendita di merce contraffatta.

“è arrivata la guardia di finanzia, in macchina fin dentro la piazza, nella zona pedonale. Io mi sono agitata ma M e T. (*due uomini senegalesi*) che erano con me sembravano tranquilli, non hanno accennato a partire, mentre io invece mi sono allontanata un poco. Non volevo che la mia presenza creasse loro problemi. Due finanzieri sono scesi e han salutato M. e T., che hanno salutato a loro volta. Sembravano ben conoscersi. I finanzieri hanno chiesto come andassero le cose, se c'erano problemi. M. e T. hanno risposto ridendo che mancavano i soldi, quello era il problema. I finanzieri hanno sorriso, hanno detto tenete duro e son ripartiti. Mi è stato detto poi da M. e T. che è perché loro non vendono cose contraffatte, che non ci sono mai problemi con quelli” (Padova, 13 aprile 2013).

Dopo la nomina di Flavio Zanonato a ministro del governo Letta però, il suo vice Ivo Rossi divenuto di fatto sindaco, ha iniziato la sua campagna elettorale iniziando un'ondata di controlli polizieschi straordinari nei luoghi della città percepiti come luoghi di delinquenza agita dai migranti¹⁸⁹. Tra queste misure, dopo che dei militanti della Lega Nord hanno organizzato nella piazza in giorno di mercato un presidio contro la presenza degli ambulanti immigrati, in maggio 2013 la polizia locale¹⁹⁰ ha pedinato in borghese alcuni dei venditori senegalesi fino alla loro casa¹⁹¹: al di là della merce sequestrata, i poliziotti hanno comminato multe di 5000 euro. Ritorneremo su questo punto nel sesto capitolo, ovvero la criminalizzazione di questa attività commerciale e le dinamiche che ne derivano perché sono determinanti nel produrre quelle costrizioni al ritorno che tocca la popolazione senegalese in Italia.

¹⁸⁹http://www.ipadovaoggi.it/index.php?option=com_content&view=article&id=13305:arcella&catid=42:scorrevolihp&Itemid=106;
<http://mattinopadova.gelocal.it/cronaca/2013/09/06/news/degrado-in-stazione-chiusura-anticipata-per-l-african-soul-1.7697448>

¹⁹⁰ Nuovo regolamento della polizia locale, vietato portare borsoni

¹⁹¹ <http://mattinopadova.gelocal.it/cronaca/2013/05/26/news/ambulanti-senegalesi-pedinati-fino-a-casa-1.7139412>

5. IL SISTEMA SESSO/GENERE E I RAPPORTI GENERAZIONALI IN GIOCO IN SENEGAL

La tradizione antropologica femminista e materialista francese cui Mathieu, Tabet e Guillaumin appartengono¹⁹², utilizza la nozione “rapporto sociale di sesso” per nominare i rapporti sociali di gerarchizzazione fondati sui processi di genderizzazione. Nel terzo capitolo abbiamo spiegato quale fosse il nostro posizionamento specifico e in quale modo si intende utilizzare in questa tesi l’analisi del sistema sesso/genere (Rubin, 1975).

In questa parte cercherò di esplorare le modalità in cui tipi di mascolinità e femminilità vengono prodotti in relazione all’esperienza di migrazione in Europa, a partire dal come sono stati osservati durante l’etnografia in Senegal. Questi rapporti sociali genderizzati verranno descritti analizzando i posizionamenti dell’uomo e della donna, non solo in relazione all’unione matrimoniale poligamica, ma anche nella dimensione inter-generazionale nelle relazioni padre-figlia/o, madre-figlia/o in cui i e le migranti possono assurgere e assurgono sia il ruolo di genitori che di figli.

Quando Denise Paulme raccoglie e introduce le due opere collettanee “Donne d’Africa Nera” e “Classi e associazioni d’età in Africa Nera”, lo fa tentando di problematizzare il suo posizionamento occidentale, provando ad esercitare con attenzione quello sguardo che dovrebbe essere proprio alle discipline etnoantropologiche: non guardare l’altro/a senza guardare al contempo sé stessi. Introducendo la raccolta di testi sulle donne africane, così scrive:

“La conclusione che ne viene di solito disegnata è che le donne sono oppresse e sfruttate, non hanno libertà di azione e sono tenute in bassa stima. In questo giudizio dell’osservatore esterno vi risiede un assunto nascosto: che ogni divergenza dall’ideale occidentale implichi necessariamente uno status inferiore per le donne. Ciò che qui non viene preso in considerazione è che l’ideale occidentale presuppone uno standard di vita altamente egualitario, con una *household* in cui il marito è l’unico mantentore e la moglie viene da lui rifornita con aiuto domestico o con altri mezzi che l’aiutino ad affrontare il lavoro faticoso; inoltre, che di fatto questo standard viene goduto solo da una minoranza » (Paulme, 1960).

Nel suo lavoro sulle classi e le associazioni di età invece, Paulme metteva invece in luce come questo sistema contribuisse, assieme all’istituzione della parentela e dell’alleanza, a strutturare ogni società, e quindi affermava con chiarezza che la costruzione sociale dell’età investe l’ambito “économique, politique, religieux, il n’est point de réservé, où leur action ne puisse se faire sentir” (Paulme, 1971: 21). Inoltre “la classe d’age à laquelle appartient un

¹⁹² Per un’introduzione in italiano a tale gruppo di ricercatrici, creatrici ed animatrici della rivista *Cahiers du Grif*, si rimanda a *Non si nasce donna*, a cura di Sara Garbagnoli e Vincenza Perilli (2013); in particolare, al fine del nostro percorso, si sottolinea la parte su Nicole-Claude Mathieu curata da Valeria Ribeiro Corossacz. Sempre su Mathieu si rimanda anche a Fusaschi (2013).

individu n'offre souvent pas moins d'importance à ses yeux que sa famille; son rang dans la hierarchie lui impose un certain nombre de taches, decide de ses loisirs, regle dans une large mesure son comportement" (ib., 9). Quello che Paulme si proponeva di fare con la sua raccolta era anche attenuare delle letture "gérontocratiques" (ib., 21) delle società dell'Africa dell'Ovest.

In questa parte si cercherà di capire come la gerarchizzazione tra i generi e le età si sviluppi in Senegal e come attraverso questi assi, assieme a quello dell'accesso alla mobilità, si configurino delle divisioni sociali e mobili della fatica tra uomini e donne, emigrati e non emigrati, adulti, giovani e anziani. L'espressione *dama somm*, che indica lo stato di fatica, è stata infatti spesso registrata durante l'etnografia come enunciata da soggetti diversi, in contesti diversi; per questo motivo ci è sembrata potesse essere ancora euristicamente proficua. Lecarme-Frassy aveva già lavorato su quello che definisce il leitmotiv della fatica, riconducendola a cause diverse come "le poids du travail domestique et extra-domestique, la cohabitation, souvent difficile avec une ou des coépouses, une belle-mère, une belle-famille, mais aussi la charge de la procréation et des enfants" (Lecarme-Frassy, 2000: 208). Nell'analisi di quest'antropologa però la fatica è una fatica *femminile*, l'adagio che infatti viene registrato è quello del *les femmes sénégalaises sont fatiguées*; in questo senso viene quindi letto come il modo in cui le donne affermano e valorizzano pubblicamente la propria virtù femminile. Qui invece il fatto di nominare un affaticamento viene considerato come il modo in cui gli uomini e le donne nominano le difficoltà esperite nel sostenere l'incorporazione delle rappresentazioni della maschilità e femminilità adulta egemonicamente prescritte in Senegal.

Il campo dell'unione matrimoniale poligamica

David Ames, che ha principalmente lavorato sul sistema socio-culturale Wolof in ambito rurale nella prima metà del XX secolo¹⁹³, è anche intervenuto sul tema dell'unione matrimoniale poligamica, cercando di spiegare, in chiave funzionalista, come tale tipo di unione continuasse ad essere promossa, sia dagli uomini che dalle donne, nonostante l'avvento della "modernità": la sua ipotesi era che tale tipo di unione era fondamentale alla riproduzione socio-economica di tale società.

Per le donne la poligamia sarebbe un'istituzione tensiva: da un lato viene osteggiata perché implica la perdita dell'esclusività dei beni del marito, a fronte di un carico domestico che potrebbe rilevarsi sostenibile anche solo condividendolo o affidandolo alle figlie senza dover ricorrere ad altre mogli; d'altro lato avere una co-sposa (*udju*) permette di acquisire tempo

¹⁹³ Ames ha condotto un'etnografia in due villaggi nella zona del Sine Saloum al confine tra il Senegal ed il Gambia, tra il 1950 e il 1951, lavorando soprattutto sulla figura dello schiavo *jamm* nella società Wolof.

per l'accesso alla mobilità fuori-casa, di non sovraccaricarsi di lavoro con la gravidanza, di avere tempo liberato per le proprie attività economiche in un contesto in cui, come riporta Ames, e come ho d'altronde potuto ascoltare in molte conversazioni con le donne sia in Senegal che in Italia, i mariti "non aiutano affatto, si siedono e mangiano" (Ames, 1955: 397). Per quel che riguarda il punto di vista dei mariti, il matrimonio poligamico viene ricercato, stando ad Ames, perché permette di avere più figli e quindi di acquisire agio e benessere economico per l'unità domestica. Così Ames stesso riporta la risposta ricevuta da un uomo dopo aver con lui condiviso l'informazione che gli Europei non pagano alcun prezzo della sposa: « That is have a chance to have illuminating good; you many wives. If the Wolof did not have to pay for their wives they would have large full of wives and would be rich with so to work for compounds very many people them" (*ib.*, 399).

Il campo della famiglia poligamica struttura la vita quotidiana delle donne in un ciclo di alternanza tra co-spose: per due giorni consecutivi ogni moglie è incaricata di ogni lavoro di cura che va compiuto all'interno dell'intera *household*. Nei giorni di *tour* quindi la donna deve preparare i pasti, pulire la casa e fare il bucato (Falade, 1960). La riproduzione si basa sull'attribuzione della *dépense* giornaliera, che viene attribuita dall'uomo alla donna che in quel giorno è incaricata di tale compiti, e che è di base all'altezza di 1000 CFA al giorno per i *menage* più poveri¹⁹⁴. A volte nella *household* è prevista la presenza di una *bonne* (*mbindaan*)¹⁹⁵, che può essere variamente incaricata sia dei pasti che della pulizia, o chiamata esclusivamente ad assolvere al bucato quando necessario, in questo caso viene retribuita da tutti gli uomini presenti nella concessione che devolvono a lei una parte della *dépense*. La cena per il marito deve in ogni caso essere preparata dalla moglie che è di turno; tale pasto viene svolto nella camera della donna, o nella camera del marito in caso in cui questo abbia una stanza per sé, ed è seguito, almeno a livello prescrittivo, da un rapporto sessuale.

Le retoriche che strutturano questo tipo di unione, così come vengono promosse dal

¹⁹⁴ Tale spesa consente di preparare un pranzo.

¹⁹⁵ Storicamente la *mbindaan*, nella società pre-coloniale, era una forma di lavoro domestico che aveva come contropartita per la giovane alloggio, cibo e che veniva rappresentato come forma di socializzazione per le bambine e per le giovani. Ora è un rapporto di lavoro che prevede una remunerazione che varia a seconda dei servizi prestati, e che si aggira tra i 20.000- 30.000 CFA al mese. "Les salaires dépendent de plusieurs facteurs dont l'age, l'expérience, les tâches à effectuer, l'appartenance sociale et la situation économique des employeurs" (Diop, 2010: 151). Scrive ancora Rosalie Diop nella sua etnografia sul lavoro degli adolescenti a Dakar: "les rapports employeurs/employés sont souvent fondés sur l'exploitation et la domination, qui engendrent des sentiments d'insatisfaction au niveau de la rémunération, ainsi que des sentiments de frustration et d'humiliation. (...) c'est pourquoi les *mbindaan* ne restent pas longtemps au même endroit" (*ib.*). In una sola occasione ho potuto cogliere un tale tipo di relazione inferiorizzante. A casa di Massamba infatti lavora una donna che è incaricata del bucato e della preparazione del pasto principale. Durante un pranzo Massamba dice alla donna " guarda questa qui. usi le creme sbiancanti eh? Vuol dire che ti stiamo dando troppo soldi" (Pikine, 20 maggio 2012).

discorso musulmano e così come istituzionalizzate anche dal Codice di Famiglia senegalese, prevedono che sia compito dell'uomo provvedere economicamente alla riproduzione dell'unità domestica, e che i soldi che vengono autonomamente guadagnati dalla donna debbano essere da lei gestiti. Lecarme-Fressy, che ha studiato le pratiche di commercio e di gestione economica di donne rivenditrici di pesce a Dakar negli anni 1980, sostiene che tale visione dei rapporti sociali di sesso costituisce un orizzonte cognitivo che viene adottato apertamente dai ricercatori invece che analizzato e posto a verifica. Lecarme-Fressy sostiene infatti che sia le donne che gli uomini tacitano il contributo delle donne stesse alla riproduzione del ménage.

« La pression sociale, exigeant que la contribution des femmes à la << dépense >> soit entourée de discrétion pour ménager le statut social de leur époux, tend à minimiser fortement la contribution des femmes à l'alimentation quotidienne des familles. Ces contraintes sociales et économiques sont habituellement occultées, c'est-à-dire ignorées ou sous-estimées par les chercheurs, pour respecter, consciemment ou non, la théorie sociale locale définissant les rapports économiques entre mari et épouse(s) » (Lecarme, 1992: 311-2).

Tale contributo si fonda poi, sostiene Lecarme, sullo sfruttamento tra generazioni di donne¹⁹⁶: il lavoro domestico della donna adulta viene infatti compiuto da una sua cadetta cosicché la donna possa dedicarsi sia ad attività che permettono di ricavare denaro che al più pieno assolvimento del proprio ruolo di moglie. Anche questo contributo delle donne viene tacitato, e piuttosto, sostiene sempre Lecarme, definito dalle discipline sociologiche, come socializzazione femminile, e quindi non riconosciuto come forma di messa a lavoro (infra, cap. 4, pp.). Il riconoscimento di messa a lavoro diventa però tale ad un occhio esterno, come di fatto è anche in un certo modo per l'apprendistato, anche se delle riflessività conflittuali verso questa istituzione sono a questo proposito emerse durante l'etnografia.

Fainzang e Journet, partendo dalla constatazione che "les familles africaines immigrées n'importent pas que des "traits culturels"; elles importent également des rapport sociaux" (1988: 13), hanno invece lavorato sul funzionamento dell'istituzione poligamica in Senegal ed in Francia, cercando di esplorare il punto di vista delle donne coinvolte in tale rapporto sociale. L'etnografia è stata quindi condotta sia in Senegal, in ambiente urbano e rurale, che in Francia in ambiente metropolitano, con popolazioni toucouler et serere. La necessità di queste due ricercatrici di comprendere il punto di vista degli attori direttamente coinvolti si voleva porre in discontinuità con le precedenti analisi che avevano tentato di spiegare il ruolo del matrimonio poligamico in Africa; Fainzang e Journet individuano infatti nella

¹⁹⁶ « L'auto-suffisance économique des femmes requiert des rapports de dépendance aînée/cadette ; leur permanence semble la condition fondamentale pour que les aînés assurent leur rôle de mère et d'épouse, grâce au temps libéré par le travail domestique des cadettes » (Lecarme, 1992 : 312).

letteratura a loro precedente tre modelli esplicativi principali per tale tipo d'unione. Vi sarebbe quindi un'esplicazione che viene da loro definita politica, per la quale la poligamia è il "moyen de preserver le pouvoir des aines sur les cadets dans des formations sociales ou l'accès aux femmes passe par la soumission aux aines qui en ont, seuls, le controle" e che viene ricondotto a Terray e Miellassoux. Quindi una spiegazione economica, che riecheggia con quella proposta da Ames: nelle società agricole è richiesta una considerevole forza lavoro, la donna in quanto riproduttiva permette di accrescere tale forza lavoro. Tale lettura era già stata criticata da Goody che sosteneva che se in Africa occidentale la poligamia è un tipo di unione più diffusa che in quella orientale, per tanto è in quest'ultima macro-regione che le donne sono più lavorativamente attive. Per l'antropologo britannico la ragione di tale istituzione sarebbe quindi piuttosto da individuarsi nell'ambito sessuale e riproduttivo piuttosto che in quello economico e produttivo. Il terzo approccio invece si fonderebbe sulla constatazione che la donna durante l'allattamento non ha rapporti sessuali: la poligamia permetterebbe allora di garantire continuità sessuale all'uomo e di risolvere il periodo di "sterilità" temporanea della donna.

Tutte queste opzioni sono state durante la ricerca a me nominate da parte maschile; a queste vi si aggiunge poi l'elemento del prestigio, che sembra tenere insieme tutte e tre le esplicazioni sopra proposte. Avere più donne è considerato segno distintivo della ricchezza dell'uomo, anche se attualmente si configura come una costruzione del proprio sé a cui non si può più assolvere data la precarizzazione economica che anche gli uomini vivono in Senegal.

"In the age of neoliberalism, men are often unable to live up to the idealized role of breadwinner, and their failure to provide for their families undermines their status and identity" (Perry, 2005: 210). La fragilizzazione delle forme egemoniche della mascolinità, e quindi forme di sofferenza sociale esperite dagli uomini in quanto uomini, dovute alla precarizzazione economica non implica però necessariamente un cambiamento del sistema sesso/genere egemonico. Anzi, come sostiene la stessa Perry scrivendo della sua etnografia in ambiente rurale Wolof, "the key theoretical point here is not that a crisis of masculinity signals women's wholesale emancipation, but that patriarchy is it self mutable and variable" (ib., 223). "The arena for reinforcing and reworking the "macro"construct of patriarchy is a never-ending series of "micro" arguments that erupt over most aspects of household organization" (ib., 208). Così, in situazione di conflitto, nei discorsi maschili si attiva la condanna della donna che viene definita sfruttatrice ed interessata al solo capitale economico. Per quasi tutti gli uomini resta inoltre non negoziabile la scelta della poligamia durante la firma dell'atto matrimoniale presso le autorità civili, a cui la donna è chiamata a consentire perché *sa* che perderebbe appetibilità nel mercato matrimoniale. Nelle interazioni di ricerca in Senegal la domanda sulla scelta tra poligamia e monogamia si configurava inoltre come una domanda "esterna", che veniva

posta da un occhio straniero, "europeo".

Ritornando alla ricerca di Fainzang e Journet, alla fine del loro studio le due antropologhe sostengono che il modo più fedele di definire l'unione poligamica dal punto di vista degli attori direttamente coinvolti è quello di pluri-monogamie parallele o di una "doppia o tripla monogamia". Tale modo di nominare questa istituzione permetterebbe di

« rendre compte de la perception que les intéressés ont de cette institution, et de décrire son fonctionnement: monogamie séquentielle pour les femmes qui se partagent un mari dans le temps, et monogamies juxtaposées pour les hommes qui cumulent deux ou plusieurs relations de couple. L'observance rigoureuse du système de tours corrobore cette définition » (1988: 156).

Vi sono infatti delle norme che regolano tali unioni: le mogli devono avere pari trattamento economico ed affettivo, il ciclo di alternanza notturno delle spose deve essere rispettato. Di fatto esistono però dei momenti tensivi, e la migrazione in Europa fragilizza tale equilibrio come vedremo, soprattutto nei casi in cui una moglie è stata ricongiunta e l'altra no.

È impossibile però comprendere il campo dei rapporti che si dispiegano tra gli attori coinvolti nell'unione poligamica, anche per quello che riguarda il rapporto di equità tra le co-spose (che a volte diventa un rapporto di competizione tra le stesse per l'accesso al capitale economico e simbolico di cui l'uomo è portatore), se non si analizza simultaneamente anche l'istituzione sociale della maternità.

Liggey-u ndeye, il lavoro della madre: la relazione costitutiva tra maschilità e femminilità attraverso la discendenza

La ricerca di Diop, realizzata nella cornice di un dottorato sotto la supervisione di Balandier, è il testo di riferimento fondamentale per quello che riguarda la società wolof rurale, in particolare nella zona di Diourbel. Così in tale testo vi viene descritto il sistema di discendenza:

« Le côté maternel transmet le sang (derat), la chair (soox), mais aussi le caractère (jikko), l'intelligence (xel) et le pouvoir d'attaque en sorcellerie (ndëmm). De la branche agnatique, l'enfant reçoit les os (yax), les nerfs (siddit), le courage (*fit*). Le patrilineage a une dimension sociale et économique. C'est à lui qu'appartient socialement l'enfant. Et donnée en mariage par le patrilineage et l'héritage des droits (titres, charges, biens) suit principalement la voie agnatique. Le lignage utérin fonde une parenté plus proche que le lignage agnatique. C'est au sein de cette ligne que l'individu trouve affection, protection et solidarité en cas d'épreuve ou de maladie » (Diop, 1985 : 20).

Ci troviamo quindi di fronte ad una filiazione bilineare, ma in caso di divorzio i figli maschi rientrano prescrittivamente a pieno titolo dentro il patrilineaggio: alle donne il figlio è consegnato infatti fino alla fine dell'allattamento. Questo ovviamente non implica una corrispondenza lineare nel campo delle pratiche; soprattutto nella regione di Dakar, il figlio maschio può restare con la madre e la scelta dipende dalle condizioni lavorative ed

economiche dei due genitori.

Nel tentativo di spiegarmi perché molti uomini siano partiti per l'Europa un uomo ritornato dall'Italia che ora lavora in un ufficio governativo, mi ha detto che i giovani partivano negli anni 2000 per fare come gli altri, per poter anche loro poter onorare le loro madri. E usa l'espressione, che è anche registrata in molte etnografie, di "*liggey-u ndeye, agnu dom*": il lavoro della madre è il pasto principale del figlio/a (*agn* è l'equivalente del pranzo, ma anche il pasto principale della giornata). Il lavoro della madre fabbrica il figlio, sia a livello materiale perché le risorse al/la figlia/o considerati come minori arrivano dal padre ma per l'intermediazione della madre, sia a livello simbolico perché la qualità morale della madre è quella che produce quella del figlio è viceversa.

La donna sposata, e *quindi* madre, a livello dell'economia morale è concepita come subordinata al marito. Pezeril, che ha condotto la sua etnografia nel cuore dell'ambiente socio-culturale muride, ed in particolare con i *baye fall*, rileva che ciò che viene detto alla donna durante il rito matrimoniale da suo zio paterno mentre viene condotta al domicilio coniugale, ricorda l'atto del *njebelu*¹⁹⁷, nello specifico nelle parole che il marabout dice al suo *taalibe*¹⁹⁸ (Pezeril, 2008):

"Ma fille, les conseils que j'ai te donner, c'est de suivre ton maitre de maison. Ne prends jamais une voit différente de la sienne. Exécute tout ce qu'il te demande de faire. Abstiens-toi de tout ce qu'il t'interdit. Sois l'amie de tous ses amis. Ne te lie pas à personne contre son gré" (Diop, 1985: 129).

Per qualificare la correttezza morale di una persona si dice "*ndeyam liggey na*", sua madre ha ben lavorato. Questo lavoro si esplica nell'incorporazione di certe prescrizioni morali che rendono una donna una buona moglie e madre e quindi una donna rispettabile.

« Le présumé, devenu évidence sociale, est que la femme se définit par la procréation. Celle-ci se prolonge d'un engendrement symbolique : non seulement la mère donne la vie, mais elle assure la réussite sociale et morale ou l'échec de ses enfants, par transmission de ses mérites ou démérites. Il est communément admis qu'il existe une relation de cause à effet entre sa réussite, comme mère et épouse, et celle de ses enfants. On attend d'une épouse et mère la fidélité à son mari, la patience, la persévérance, le courage dans le travail, *mugn*, la pudeur, *kersa*, le respect, *sutura* » (Lecarme, 1992:317).

Anche Ly dal suo lato, nella sua tesi di dottorato sul concetto di onore in Senegal così scrive :

«Une causalité mystique s'établit dans l'esprit des Wolof et des Toucouleur entre la conduite morale, le travail effectué par la femme et le devenir de ses enfants (...) il existe

¹⁹⁷ "Pendant la cérémonie d'initiation le futur talibé se met à genoux devant un sheik et prononce la formule suivante: "Je me soumetts à vous corp et ame. Je ferai tout ce que vous demandez de moi et m'absientendrai de tout ce que vous m'interdisez"" (O'Brien, 1970: 565).

¹⁹⁸ "The perceived affinity between this religious relationship and that of husband and wife is conveyed by the association between two terms in Wolof: *jebbel* (to put a new bride at the disposition of her husband and *jebbelu* (to place oneself under the tutelage of a Muslim religious leader)" (Heath, 1994: 96).

chez les Wolof un "concept sociologique", celui de "*ndey-ju-liggey*" (la mère-qui-a-travaillé) qui définit cette situation. "La-mère-qui-a-bien-travaillé" est la femme qui a rempli toutes ses obligations vis-à-vis de son mari et des parents de son mari (..) Les enfants d'une telle femme ont dans la croyance populaire "toutes les facilités pour réussir dans les entreprises quelles qu'elles soient". Ils seront "épargnés par le mauvais sort et les malheurs de toutes sortes"» (Ly, 1966:256).

Da quanto emerso dalla ricerca, l'adagio, o meglio l'espressione prescrittiva qui riportata non viene usata in senso negativo per indicare il "fallimento" di qualcuno/a; inoltre più che definire il successo definisce l'asimmetria tra i generi nell'orizzontalità della stessa età sociale: la deferenza della donna verso il marito. Non si istituisce e si legittima cioè una forma di determinismo sociale in merito alla vita del figlio/a, esautorandone la responsabilità futura; tale espressione inoltre non viene usata per indicare il fallimento sociale e morale di qualcuno/a.

Il concetto del "lavoro della madre" viene piuttosto utilizzato nella sua versione attiva con la frase *ndeyam liggey na*, "sua madre ha (ben) lavorato", che sta ad indicare invece la riuscita "economica" di una persona; quando si dice *ndeyam liggey na* a proposito di una persona la si qualifica come una persona che ha avuto successo.

Ku amb sa jegger, yakk sa domm, è un altro adagio che mi è stato ripetuto da un'insegnante in pensione di Pikine: colei che cuoce per bene suo marito, accresce, potenzia i suoi figli. La donna poi in quell'occasione ha aggiunto "questo vuol dire che la riuscita del figlio dipende dalla sottomissione della donna, dalla sua docilità, dal suo sapere comportarsi. Non devi rifiutare niente a tuo marito, devi fargli i massaggi, lavargli i piedi. Guardati il mandat, le *mandabi*, così vedi cosa è la vita di noi donne". Si riferiva al film del regista Ousmane Sembene (1968)¹⁹⁹ in cui si narrano le vicende di un uomo del quartiere di Fass a Dakar che cerca per tutta la durata del film di incassare una somma di denaro speditagli da suo nipote che è a Parigi. Vi sono in questo film scene in cui le due mogli si prendono cura del corpo del marito, preparandolo all'uscita fuori di casa e riaccogliendolo quando questo rientra dai suoi impegni in città: quando esce e quando rientra l'uomo viene quindi lavato, massaggiato. Quando poi nel film le due mogli agiscono di loro iniziativa creando complicazioni all'agire dell'uomo nel mondo (nello specifico rinforzando una situazione di debito economico di questo), l'uomo si arrabbia e le donne si proteggono a terra prevedendo violenze fisiche nei loro confronti. Il tema della violenza fisica verso le donne è un tema di cui sono registrate tracce e segni durante la ricerca di campo ma si è scelto di non affrontarle in questo contesto, anche perché si tratta di dinamiche che andrebbero esplorate e studiate con più precisione e su cui chi scrive non possiede dati validi sulla sua ampiezza e diffusione. Per quello che si è osservato in Senegal le violenze fisiche degli uomini sulle donne non vengono

¹⁹⁹ Il film, in Wolof, è visionabile a questo indirizzo <http://www.youtube.com/watch?v=LVH9L7hfy5U>. Consultato il 3 ottobre 2013.

verbalizzate, se non in via diretta. Ad esempio una donna che ho frequentato con molta assiduità a Pikine e che non esercita alcuna attività economica un giorno mi dice “mio marito non è molto bravo, non mi da mai i soldi. Però almeno non mi picchia” (Pikine, 23 gennaio 2011, *tradotto dal wolof*)²⁰⁰.

Nelle conversazioni mattutine che ero solita avere con l'anziana signora con cui vivevo a tempi alterni a Fass, anch'essa insegnante di francese in pensione, questa donna ammetteva *per me*, in quanto donna europea, intellettuale ed economicamente autonoma il fatto che potessi non volere un'unione matrimoniale, ma alla condizione comunque che divenissi ad un certo punto madre. “Ok, puoi fare le tue esperienze, puoi dirmi che non vuoi un marito. Ma non puoi non avere figli, poi quando sarai anziana chi ti guarderà? Non è per niente bello non avere figli. Gli uomini passano, fai un figlio, poi puoi anche separarti, ma a un certo punto devi fare dei figli. Poi gli uomini sì, sono cattivi e fanno cose cattive. E anche mio marito me ne ha fatte passare. Ma ne abbiamo bisogno” (Dakar, 20 novembre 2011, tradotto dal francese).

Il campo dell'unione poligamica non istituzionalizza solo l'asimmetria tra i generi ma anche tra generazioni; tramite la nozione di *liggeyu ndeye* si costruisce l'anzianità femminile come autorità sociale a cui sono, seppur in modi diversi, consensualmente subordinati sia le figlie (anche quelle acquisite come *goro*), sia soprattutto i figli. È in questo che si iscrive ad esempio il benessere che Pape mi diceva di sentire nel momento dell'invio delle rimesse: “ogni mese mandavo giù 100.000 Cfa, si era duro, ma quando lo facevo poi mi sentivo tranquillo, sereno. Ero in pace”. Se la nozione di debito e di dipendenza verso la famiglia d'origine viene spesso sentita come ostacolo e costrizione (*infra*, cap. 8), l'istituzione sociale di questa dipendenza ontologizzata legata all'onore della madre rende infatti consensuali i/le subordinate alla propria posizione di debitori/debitrici.

L'organizzazione della vita quotidiana delle donne a Pikine e a Touba nella stanzialità

Le pratiche di vita quotidiana delle donne, l'organizzazione del tempo e dello spazio nelle singole case differiscono non solo in base alla capacità d'acquisto dell'unità domestica, ma anche in base alle due località. Soprattutto per quel che riguarda il confronto tra Madyana e Pikine, le forme di organizzazione della socialità all'interno della casa e nel quartiere cambiano a ragione della presenza/assenza maschile.

Come si è già indicato nel precedente capitolo, nelle abitazioni virilocali in cui vi sono emigranti, che spesso diventano quindi abitazioni in cui quasi tutti gli uomini emigrano, si

²⁰⁰ Solo da un uomo mi sono state effettivamente descritte situazioni in cui lui ha esercitato violenza fisica su sua moglie.

cerca di mantenere una presenza maschile che controlli e fornisca supporto e protezione alle donne ed ai bambini che abitano in casa. Quando tale figura maschile non c'è, è la madre dell'emigrato ad esercitare la sua autorità morale, gestendo le rimesse destinate alla riproduzione dell'unità di residenza, venendo sempre informata degli spostamenti di ciascuna donna. Questo porta a condizione di subordinazione della maggiore sulle sue cadette acquisite, sulle sue *goro*. È però da rilevare che nella maggior parte dei casi, le mogli sono parenti dell'anziana, non solo in termini di alleanza acquisita con la nuova unione, ma anche di relazioni già precedenti afferenti a rapporti di discendenza (Falade, 1960). Vige ancora infatti, soprattutto per le unioni intessute fino alla fine degli anni 1990, la predilezione e la valorizzazione della cugina incrociata matrilaterale di secondo grado come partner matrimoniale femminile²⁰¹. Il matrimonio "per amore", se rispetta l'endogamia di "casta" non è perseguito, ma il matrimonio "consigliato" è quello che di fatto si è verificato per le prime unioni matrimoniali raccolte in questa ricerca. Caso paradigmatico è quello di Pene: sposatosi nei suoi venti anni con la donna che "amava", un anno dopo ha divorziato; prima di partire per l'Italia si è però risposato, questa volta con la moglie propositagli da sua madre. "Vedi, mia moglie, è arrivata qua che era una bambina, l'ho presa per tenere compagnia a mia madre, si volevano così bene, erano così affezionate. Così mia madre aveva qualcuno, e io l'ho educata come volevo. L'ho presa per lei e per me" (Pikine, 2 febbraio 2012).

| Statuto lavorativo | Genere | | | |
|--------------------|-----------|-----|-----------|-----|
| | Uomini | | Donne | |
| | Effettivo | % | Effettivo | % |
| Attivi | 2 425 790 | 64 | 1093520 | 26 |
| Non attivi | 1048370 | 27 | 2667480 | 63 |
| Altri | 318450 | 8 | 413890 | 9 |
| Totale | 3792610 | 100 | 4171900 | 100 |

Tabella 3 Popolazione in età lavorativa differenziata secondo l'attività e il genere. L'età in cui una persona viene considerata lavorativamente attiva per l'Agenzia Nazionale della Statistica e della Demografia Senegalese è fissata a 6 anni (Agence Nationale de la Statistique et la Démographie - ANSD, 2006)

²⁰¹ Anche su questo aspetto emergono però all'oggi interpretazioni oppostive: da un lato tale tipo di unione viene considerata migliore perché permette di esercitare un controllo maggiore sul marito, evitando quindi esercizi di violenza di questo nei confronti della donna; dall'altro lato tale tipo di unione si configura come meno attrattivo perché si ritiene che sposandosi fuori dalla famiglia si possono evitare conflitti interni in caso di divorzio. D'altronde, ci ricorda il demografo Antoine (2001) un matrimonio su tre finisce in divorzio a Dakar.

Da questi dati si evince un effettivo sotto-impiego delle donne nel contesto senegalese. D'altro lato la maggior parte delle donne che vivono nei quartieri di quest'etnografia non esercitano attività salariate, ma hanno delle attività economiche proprie, per quanto "micro: sia a Touba che a Pikine infatti spesso hanno attivato forme di micro-commercio, anche grazie, soprattutto a Touba, ai mezzi inviati dall'Europa. Ad esempio a Madyana, in una unità residenziale in cui l'uomo è in Italia, e quindi la madre, la sorella e la moglie di quest'ultimo si trovano fisse e sole a Touba, l'uomo ha fatto costruire una boutique all'interno della sua abitazione dove ha installato un congelatore. Le donne di questa casa quindi ogni giorno preparano e commercializzano ghiaccioli di succhi di frutta nel quartiere. Altre donne invece, sia a Touba che a Pikine, vendono, sempre in spazi antistanti a quello domestico, cibi pronti preparati in casa. Queste attività permettono loro di far fronte ai momenti in cui l'invio delle rimesse non è sufficiente. Fatou Binetou Dial (2008), lavorando sull'accesso al divorzio per le donne nel XX secolo in Senegal, individua una discontinuità tra gli anni 1980-90 nella divisione sessuale del lavoro sostenendo che in seguito ai programmi di aggiustamento strutturale ed alla svalutazione del franco CFA le donne sono state chiamate ad un maggiore partecipazione nella sopravvivenza del ménage. A questo proposito Antoine, a seguito di una ricerca demografica realizzata a Dakar nel 2001 utilizzando il metodo della raccolta biografica, rileva delle osservazioni interessanti: a Dakar le donne divorziate o vedove esercitano con meno probabilità un'attività economica, a differenza delle donne definite "non-autonome", ossia legate ad un rapporto matrimoniale, che invece hanno assai più probabilità di esercitare un'attività, principalmente di piccolo commercio (Antoine, 2004). Guardando l'età invece si osserva che all'aumentare di questa si registra un generale incremento per le due categorie di donne dell'auto-impiego in attività economiche autonome. Antoine sostiene che questi dati suggeriscono

"l'existence d'une autonomie rentière ou au contraire dissimule des situations de dépendance. Dans ce dernier cas, peuvent être comprises des veuves vivant de l'héritage du mari dans le logement conjugal dont elles sont désormais les responsables, mais dont la survie dépend en partie de soutiens extérieurs. L'augmentation de la fréquence du travail indépendant avec l'âge, met en lumière les stratégies de survie face aux incertitudes auxquelles bien des femmes sont confrontées une fois sorties des cadres sociaux du mariage et de la tutelle maritale" (Antoine, 2004: 9).

Questa lettura è stata confermata dal terreno, le donne vedove che abitano sia a Pikine che a Touba infatti vivono delle rimesse dei propri figli, o di altri contributi economici forniti dai figli, e dalla locazione di negozi o di stanze della casa coniugale. La contro-rappresentazione della donna africana come pienamente autonoma, esemplificato ad esempio nel caso delle "nana benz", non sembra molto utile in questo contesto.

Per quello che ho costato vivendo nei quartieri, la mobilità delle donne si dà nelle mattine in cui si è di turno per andare al mercato, per le visite ai parenti, in occasione di cerimonie

religiose, in occasione di feste. Se il marito è presente a questo viene prima chiesto il permesso per andare, se il marito è assente o lo si contatta telefonicamente o lo si chiede all'autorità presente in casa. Le cerimonie e affini sono però condizionate all'aver anche una minima banconota che permetta di sentirsi a proprio agio in tali occasioni di festa.

Per chi ha più reddito proprio a disposizione, e quindi ha avviato attività commerciali più impegnative dal punto di vista dei capitali mobilizzati, un tipo di mobilità si esplica anche nel commercio che viene svolto all'interno delle case, nei salotti, in cui tra parenti o vicine vengono proposti e acquistati vestiti realizzati in casa, tessuti comprati nei mercati, creme e altri prodotti.

Per quello che riguarda Touba le donne del quartiere ogni giovedì si trovano per pulire le strade: scope e setacci, e poi si beve con i bambini del caffè Touba. Altra socialità è quella della dahira, della *natt* (la tontina), e del *tuur* che coinvolge la classe d'età e vede le donne cresciute insieme incontrarsi almeno due volte l'anno a turno a casa di una di loro.

Le sposate con uomini all'estero, tra normazioni e stigma sociali

Durante il primo soggiorno a Dakar, leggendo la stampa locale, nel mese di novembre 2011 ho trovato più articoli che nominavano un progetto, attivato dal Ministero dei Senegalesi all'estero in partenariato con una Ong locale, che mirava alla formazione e all'inserimento nel mercato del lavoro di donne sposate con uomini emigrati in Europa. L'ong coinvolta, Awa, ho poi scoperto essere un'associazione che si definisce di prostitute e che opera, dal 1993, nel campo della salute, in particolare sessuale, delle donne che esercitano lavoro sessuale in Senegal. Si occupa quindi di fornire sostegno sanitario, promuovere l'uso del preservativo (maschile e femminile), garantire la gratuità delle cure per chi soffre di HIV, e aiuto economico-lavorativo per chi rimane incinta in seguito alla sua attività professionale. Queste attività vengono svolte con finanziamenti dell'OIM. Cerco un appuntamento per parlare di tale programma, mi reco nella sede che hanno a Dakar e, dopo un'attesa insieme ad altre donne che attendono la ginecologa, incontro il responsabile alle comunicazioni di Awa. Dopo aver parlato a lungo del lavoro di Awa, mi spiega che questo programma sulle mogli dei *moodu-moodu* è stato attivato soprattutto perché l'allora nuova ministra dei Senegalesi all'estero è stata la presidente dell'associazione, lasciando intendere che fosse quindi un modo per utilizzare i fondi della nuova ministra nell'attività dell'associazione. Mi dice comunque che questo programma prevede un finanziamento iniziale ad alcune delle donne che hanno il carnet di Awa e che intendono avviare attività di commercio.

Se ci riferiamo alla stampa senegalese degli ultimi anni, ad ondate successive vengono realizzati articoli che rappresentano e definiscono la condizione particolare di donna sposata con "uomini emigrati", le cosiddette "*femmes de moodu moodu*".

L'assenza del marito che perdura per anni, in relazione anche al fatto che tali donne sono legate con l'alterità europea, porta ad una sovraesposizione di tali figure femminili, che diventano quindi rivelatrici delle tensioni soggiacenti ai rapporti sociali di sesso/genere in Senegal. Fino alla prima metà degli anni 2000 infatti, la rappresentazione diffusa, nei media, nei teatri, negli sketch televisivi, vedeva queste donne essere descritte come delle arrampicatrici sociali, che ricercavano il matrimonio con l'emigrante al fine di acquisirne capitali economici e sociali e magari anche l'accesso all'Europa o agli USA. Emblematico in questo senso è la lezione che impartisce il notissimo sceneggiato *Ibra l'Italien – Le venant de l'Italie* (1998)²⁰², ripetutamente trasmesso sul canale televisivo principale durante gli anni 2000 e che viene ancora venduto in dvd tra le strade di Dakar, in cui si racconta la storia di un uomo che si spaccia per un *modou modou* che torna temporaneamente dall'Italia per cercare una moglie. Corteggia quindi una giovane di famiglia benestante, performandosi come un grande uomo con capitale a disposizione, elargendo soldi alla famiglia della giovane e promettendole di portarla in Italia. Arrivati al momento del matrimonio, Ibra racconta alla neosposa che per ora i suoi capitali sono bloccati in un container che contiene della merce che una volta venduta gli porterà 30 milioni, e si fa prestare 3 milioni di CFA dal suocero per pagare la dogana al porto e il camion per trasportare la merce. Ibra poi non tornerà più alla casa della giovane e sparirà con i soldi, lasciando per altro incinta la donna.

A partire dalla seconda metà degli anni 2000 e soprattutto con la recente crisi finanziaria che tocca l'Europa, in particolare quella mediterranea (quindi Italia e Spagna), la narrazione egemonica diffusa dai media cambia: tali discorsi definiscono le donne o come delle vittime, sofferenti per la prolungata assenza e la pauperizzazione del coniuge che a volte non manda più rimesse, o come delle infedeli, traditrici, che minano la morale dominante nonché l'onore del marito²⁰³.

Si tratta di una declinazione dell'opposizione tra matrimonio per amore e matrimonio per interesse che si riattiva, e che attraversa d'altronde anche quella pratica, altamente diffusa a Dakar e in *banlieue*, del *mbaraan*. Salom, che è l'antropologa che ha più lavorato su questa

²⁰² Anch'esso in wolof, è visionabile qui <http://www.youtube.com/watch?v=YAlOFT-HmsM>. Consultato il 3 ottobre 2013. Interessante a questo proposito è anche riportare un'intervista che l'attore che ha recitato la parte rilascerà nel 2012: "'Ibra Italien', c'était en 1998 et ça m'a créé beaucoup de problèmes. Je me suis brouillé avec des amis, des parents et beaucoup de personnes qui comptaient pour moi. On est devenu(s) ennemi(s) peut-être parce que j'ai mis à jour leurs supercheries avec ce rôle. C'était le début des tiraillements, j'ai été victime de jalousie et les mauvais sorts n'ont pas tardé à pleuvoir.(...) Il m'arrivait de me rendre au travail et une fois dans le taxi, de ne plus savoir ce que j'y faisais ni où j'allais. C'est arrivé plusieurs fois, j'en ai même parlé à Cheikh Tidiane Diop, qui m'a amené à Yoff pour des bains mystiques. J'ai raté plusieurs castings à cause de ces pertes de mémoire...", révèle le comédien Mor Sall Dieng dans *L'Observateur*". http://www.seneweb.com/news/People/mor-sall-dieng-alias-ibra-italien-quot-ibra-italien-a-ruine-mon-projet-de-mariage-quot_n_78041.html

²⁰³ http://www.senenews.com/2012/05/21/infidelite-ches-les-femmes-des-modou-modou_32487.html, consultato il 06 giugno 2012.

pratica sociale, lo definisce come “amener quelq’un à faire des cadeaux en lui faisant miroiter des faveurs sexuelles” e Fouquet, riprendendo Banéguas e Warnier (2001), la analizza come una genderizzazione al femminile dell’*“économie morale de la ruse et de la débrouille”* (Fouquet, 2007). Avere più partner, attivare più relazioni di scambio sesso-economico, anche quando non è di fatto l’attività sessuale ad essere scambiata ma la promessa di tali unioni, si rivela come pratica di sussistenza e di accumulazione per la donna. Un uomo impegnato in una mobilità attiva tra Senegal ed in Italia così mi propone la sua lettura del fenomeno:

« non c'è la scuola, non c'è la luce, gli allagamenti, la sanità. Che anche quando hai i soldi per andare l'ospedale non hanno gli strumenti, le medicine per curarti, che il medico dell'ospedale pubblico si è dovuto comprare coi suoi soldi l'aggeggio per guardare nell'orecchio di mio figlio. Non pagano gli insegnanti, li vedi li scioperi di questi giorni no, perché non sono pagati. Qua le famiglie fanno la fame, con tutti quei figli; quindi la sera ognuno si arrangia come può, per la cena, ognuno per se stesso. E allora le ragazze accettano di andare a mangiare con uno. Le ragazze hanno bisogno di un po' di soldi ogni mese per curare le proprie cose. E se la famiglia non riesce a darteli. Quando ti sei fatta offrire la cena, e altro, poi puoi fare di tutto. E finisce che devi fare di tutto. È questa la disgrazia” (Dakar, 18 dicembre 2011).

D’altro lato, il *mbaram* è il nodo più evidente in cui emergono i conflitti fra i due generi, anche e soprattutto nelle generazioni più giovani, in particolare per gli studenti uomini che iniziano ad esperire l’imbricazione tra capacità di reddito e di status e la propria identità maschile: i giovani uomini si dichiarano frustrati di poter avere accesso solo tramite l’elargizione di denaro ad una relazione affettiva, ancor più di scoprire che tale esclusività nella relazione non esiste.

Si registrano quindi delle rappresentazioni dell’infedeltà femminile, senza rispettivo contraltare rispetto a quella maschile esercitata dagli uomini in Europa e non solo. Infatti anche per gli uomini che sono in Europa, l’infedeltà non è riconosciuta ed attribuita in modo chiaro se non porta a scandali riferiti alla donna: di fatto gli uomini sono legittimati a conoscere altre donne, perché legittimati a ricercare la propria seconda, terza o quarta moglie. Vi è inoltre un differente accesso alla sessualità riconosciuta come legittima; se quella di entrambi è prescrittivamente sanzionata se avviene fuori dall’unione matrimoniale, nella prassi se emerge una sessualità “deviante” femminile è questa che viene decisamente stigmatizzata: “defa salté defa reu, defa baxul, defa gnom”, è sporca, è maleducata, è cattiva, è disonorevole, come dicono le intervistate in questo video che parla delle donne dei *moodu moodu*²⁰⁴. Le donne intervistate sostengono infatti che se un uomo che è in Europa abbandona la moglie in Senegal, va scelto il divorzio, non il tradimento, altrimenti la reputazione della donna è rovinata.

²⁰⁴ <http://www.youtube.com/watch?v=Kjp09jUDnLU>, consultato il 10 settembre 2013.

In uno dei pomeriggi passati a parlare con le cognate di Sokhna (infra, cap. 4), tutte sposate con uomini che sono in Italia, mi viene raccontato con entusiasmo come si preparano al ritorno dei loro mariti. “Quando tornano è una gioia. Dovresti vederci. Noi ci facciamo belle per loro, ci trucchiamo, ci vestiamo, ci profumiamo, prepariamo gli incensi, è proprio un piacere”. Parlando poi della difficoltà di restare lontani per mesi dal proprio partner, mettendo in gioco anche la mia esperienza soggettiva, la più giovane mi dice: “sai come faccio io? Con il computer, con skype, io lo controllo. Ci sentiamo quando finisce di lavorare, e passiamo tutto il tempo a parlare, e lo stanco, poi mica riesce a fare altro. So quello che fa, non gli lascio tempo libero e forza per andare a cercare altrove. Se fai così stai sicura” (Pikine, 7 maggio 2012, tradotto dal francese). Questo è di fatto un ribaltamento attivo dell'interpretazione dell'uso del computer e di skype come controllo esercitato dal marito sulla moglie rimasta a casa.

In quell'occasione le donne della casa decidono poi di fare anche a me il *petaw*, che viene presentata come una pratica considerata divinatoria che tra donne ci si esercita a vicenda, usando un tipo di conchiglia (il *petaw* appunto). Tali conchiglie vengono agitate tra le mani e poi sparse sul pavimento, e a seconda della configurazione che ne emerge si evincono delle previsioni per la donna. Queste previsioni concernono i propri *desiderata*: fortuna, fertilità, figli (con una preferenza per i maschi), marito e sua fedeltà, soldi. Questi elementi vengono la maggior parte delle volte declinati al positivo, come qualcosa che la donna presto riuscirà ad ottenere e sono informati dalla conoscenza intima e reciproca delle proprie biografie. Si configura cioè anche questa, come altre pratiche che vedremo nel prossimo capitolo e che riguardano gli uomini partiti, come una pratica di securizzazione simbolica della donna, anche e soprattutto per la seconda moglie rimasta in Senegal di un uomo emigrato in Italia.

Il campo del ricongiungimento familiare

Si può pensare il ricongiungimento familiare tra quegli atti di istituzione della maschilità che si danno in emigrazione. Di fatto però il riconoscimento di tale portata simbolica e fondativa al ricongiungimento non è così scontato. Così mi dice Talla, nella boutique di wax di suo zio al mercato Ocass, a proposito del ricongiungimento:

“è un complotto italiano per controllare le rimesse, per trattenerle in Italia. Vedono che tizio manda 50.000 euro all'anno alla stessa persona, a sua moglie, e allora si dicono, facciamoli ricongiungere, così lui non manda più i soldi giù e li spende qua. Vedi, prima dovevi portare tantissimi documenti, ora ti basta il foglio del comune ed è fatta. Pensa che il comune di Milano mi stava dando la casa, l'alloggio popolare. Io ho rifiutato, perché avrei dovuto portare mia moglie, e a me non mi fregano. Ci sono un sacco di senegalesi che han fatto il ricongiungimento e che ora sono nella merda con tutte le spese che hanno in Italia” (Touba, 16 aprile 2012).

Così mi dice Talla nella boutique di wax di suo zio al mercato Ocass. Se, come ci dice Talla, il

tema del ricongiungimento familiare è un ambito problematico perché mette in luce i pregi e i limiti della sedentarizzazione in Italia in termini di acquisizione di capitale e capacità di risparmio/investimento (*infra*, cap. 4), dall'altro lato il ricongiungimento mette a prova il sistema sesso/genere.

La poligamia nel ricongiungimento

Dalla ricerca è emerso che gli uomini emigrati ed emigranti che hanno un'unione poligamica è significativa, sia in termini quantitativi che qualitativi. Questo tema si è configurato altamente sensibile e problematico da parte maschile anche nell'interazione di ricerca: consapevoli della normativa italiana che non prevede la poligamia, più uomini hanno infatti esitato nel rivelare il loro avere due mogli, altri l'hanno proprio celato anche se per l'effetto del metodo della triangolazione (Olivier de Sardan, 1995) tali informazioni sono emerse.

Nel 2011 a Treviso è “esploso” un caso a questo riguardo, mediatizzato e poi strumentalizzato in chiave anti-islamica. Un uomo senegalese in Italia da quindici anni aveva alle soglie degli anni 2000 fatto arrivare in Italia la prima moglie con un visto turistico, e nel 2011 aveva poi ottenuto il permesso di ricongiungimento familiare per la seconda. Questa domanda di ricongiungimento è stata accettata perché il primo matrimonio non era infatti stato registrato presso l'anagrafe senegalese. La cronaca riporta che è stata la prima moglie a rendere evidente la poligamia presso le istituzioni italiane andando a denunciare il marito. Caso simile è emerso anche durante questa ricerca di terreno. Due coniugi che hanno partecipato infatti alla ricerca si stavano separando proprio perché l'uomo aveva fatto arrivare in Italia anche la seconda moglie. Modou, operaio in una fabbrica della provincia padovana, aveva inizialmente ricongiunto nel 2004 Mamaramé, con cui è sposato dal 2000 e con cui ha tre figli. Mamaramé lavora ad intermittenza con contratti a tempo indeterminato come operaia. Nel 2006, una delle volte in cui Modou è tornato da solo per le ferie in Senegal si è risposato con un'altra donna che potremmo definire “autonoma” se usiamo i termini di Antoine (2004), è cioè una donna che lavora nell'amministrazione a Thies e ha un suo appartamento e un suo stipendio che le permette una vita agitata in Senegal e di non dipendere per questo da altri parenti. Quando Modou parla di questa unione la qualifica come un'unione pienamente romantica, sottolineando il fatto che si sono innamorati a vicenda. Questa donna, che chiameremo Mbene, ha però una patologia che le impedisce di avere figli: Modou decide quindi di farla venire temporaneamente in Italia perché si sottoponga ad esami più accurati e cure. Quando annuncia la notizia della venuta della sua co-sposa a Mamaramé le dice anche che sarà compito di Mamaramé stessa accompagnare Mbene all'ospedale. Mamaramé decide quindi di rivolgersi ai servizi sociali, ad un avvocato e inizia il processo di separazione. Il conflitto viene anche aggravato dal fatto che dopo il

primo mese di cure Mbene rimane incinta. Se questi sono i fatti è allora interessante riportare come Modou racconta questa vicenda, che ben condensa tutti le poste in gioco finora esplorate: i rapporti di potere e di asimmetria tra i due generi, la riaffermazione del sistema egemonico di sesso/genere attraverso una svalutazione morale della donna che afferma una *voice* diversa da quella prevista e che decide di non volere più la poligamia.

«Io sono sposato. Io non nego questo, Quando la mia seconda moglie è arrivata, sono andato con lei alla questura l'ho presentata lì e ho detto questa è mia seconda. Ho avuto appuntamento con il dirigente ufficio stranieri. Ho spiegato tutta la situazione. Le han dato un permesso per motivi di salute per un anno. Tutti sanno che è mia moglie, all'ospedale. Tutti. È Nata la bambina il mese scorso. L'han registrato come che lei è mia moglie e che la bambina è mia. Ora che è andata a fare la denuncia ha messo che io ho la II moglie. Che l'ho sposata nel 2006, che è vero. Ma anche che io sono andato la e violenze, problemes che non è vero. Che l'ho abbandonata. Io una volta ho anche chiamato anche i carabinieri. Sai come funziona per noi.. che devi passare 2 notti con una moglie 2 notti dall'altra. Alla fine pero per evitare problemi io non dormivo più con lei ma dormivo con i bambini nella loro stanza. Come i miei figli mi vogliono molto bene lei ha anche questa gelosia. È arrivata che se sapeva che oggi dovevo venire, lei chiudeva la porta da dentro quando era il mio turno. Gliel' ho detto anche all'assistente sociale. Quelli bravi li han chiamati e le han detto "signor penda non può impedire a suo marito di entrare, ci sono anche i bambini. Tutte queste cose durante undici mesi a causa della gelosia che ha avuto verso mia seconda moglie. perché lei è molto gelosa che è già seconda moglie e finisce qua a curarsi per avere il figlio come lei. tutto il suo problema è questo. lei pensava sempre che rimane qua, ha i suoi figli, ma l'altra moglie non deve mai avere figli, perché questo è il sistema di poligamia. qualche volta le donne che hanno figli non vogliono mai quando vedono una che ha un problema di avere figlio, saranno sempre contente » (Padova, 26 giugno 2013).

Determinante in questo caso è la gerarchia che si sedimenta tra co-spose tra chi ha e non ha accesso all'Europa, gerarchia determinata dalle restrizioni normative che strutturano il campo d'accesso alla mobilità; in questa situazione si era creato un fragile equilibrio, per quanto asimmetrico, nella redistribuzione tra mogli del capitale economico e simbolico maschile che l'arrivo in Italia della seconda moglie rompe. In questo caso la reazione maschile non è di riconoscere tale situazione ma di connotare la prima moglie come egoista ed amorale, riaffermando la propria autorità attraverso il peso normativo della "tradizione senegalese".

« Il problema principale di Mamaramè è che Mbene è stata qua. ha scoperto l'Italia come lei, come Mamaramè. la cosa, la causa principale è anche quello. perché prima che Mbene è venuta qui, Mamaramè mi ha fatto anche un regalo. è andata anche a comprare le scarpe, un giorno, dopo tanti litigi che ha fatto con me. un giorno ci ha ripensato, sicuramente una sua amica o un altro gli ha detto :fai così, cerca di convincere Modou; è andata a comprare le scarpe, farmi regalo con le scarpe. me l'ha regalato e dopo mi chiedeva scusa. mi diceva : dille di rimanere lì, oppure di dirle di andare in Francia perché c'è suo zio che ha la cittadinanza francese (..) per noi senegalesi questo che ha fatto Mamaramè è una cosa molto brutta. perché io lo dicevo anche all'assistente sociale. quando io andavo io le dicevo dottoressa, quello che lei sta facendo, sta sempre a peggiorare le cose. perché noi senegalesi se lei, Mamaramè, vuole, un giorno basta 30 minuti e le cose si risolvano. perché noi questo è nostre culture, quello che conosciamo noi. quando c'è una coppia, qui sai quante coppie che hanno avuto problema qua. marito e moglie, qui a Padova, in Italia.

senegalesi. Però in un attimo per esempio, 2 -3 4 persone vanno si riuniscono, dopo mezz'oretta si dicono tutto, si parlano. Viene detto fra noi senza andare, perché andare alla polizia, denunciare, andare al tribunale, non funziona nulla. e rovina anche il matrimonio è una cosa che può rovinare anche la famiglia. e non serve (Mamaramè è cugina incrociata matrilineare di Il grado di Modou²⁰⁵) per questo quando ci sono le cose bisogna parlarsi, sedersi insieme parlarsi, chiarire. poi penda, mia moglie, è nata è cresciuta in una casa di poligamia. suo padre ha 3 mogli. lei conosce molto bene, ma come mai tanti senegalesi chiedono. come mai lei è venuta qua e vuole cambiare? e no, è una cosa.. non va bene. in più noi qua siamo come ospiti. un domani, tutti i senegalesi già che tanti stanno tornando in senegal. ma noi qua non domani dobbiamo sempre tornare a casa nostra. quindi una persona quando va c'è un proverbio, quando uno va, in ogni paese del mondo, devi sempre imparare che non c'è prendere le cose buone ma le cose che non vanno bene le deve lasciare. andare al tribunale, fare le cose brutte, non serve niente » (ib.).

In questo contesto in cui Mamaramè vede la propria vita in Italia fragilizzarsi, consapevole anche del fatto che suo marito non sarebbe in grado di mantenere le due mogli in Italia visto che precedentemente riusciva con difficoltà a mantenere sé stessa e i suoi figli, Mamaramè decide di rivolgersi agli attori istituzionali e di andare contro l'ideo-logica "comunitaria", subendone la marginalizzazione

« gli altri (*gli amici e parenti di Modou che sono in Veneto*) continuavano a parlarci con mamaramè. Sono andati tante volte la a parlare, ogni fine settimana almeno. Le dicevano cerca di negoziare, cerca di lasciare questo che stai facendo, hai preso una brutta strada, le nostre madri non conoscevano quello che stai facendo adesso, sei venuta qua però non sei un'europea, non sei un'italiana, sei una senegalese, sei africana. non puoi mentire qui e essere come europea. è molto diverso, costumi sono diversi. io ho un giorno ho detto all'assistente sociale, noi nostra ambasciata, abbiamo consolato a milano, uno a genova, abbiamo ambasciata a roma. lì ci sono assistenti sociali, lì ci sono anche poliziotti che fanno il passaporto. ho detto all'assistente sociale se lei vuole fare quelle cose che sta facendo, perché non va a dirle all'ambasciata, al consolato. non può. perché sa bene che se va la non ha coraggio di dire che mio marito ha portato qua sua seconda moglie per curarsi. ti mandando fuori dal consolato, e gli parleranno anche male. Invece lei è andata dall'assistente sociale. lei è arrivata a questo punto qua, è arrivata che è andata a denunciarmi e poi inventare delle cose che non è niente vero e dire qualsiasi cosa qui. È che arrivate qua le donne si convincono che le donne qua hanno sempre ragione » (ib.).

Se in Senegal le donne ricongiunte vengono lette, soprattutto dalle loro co-spose, come fortunate, guardare le esperienze di vita concreta delle donne ricongiunte non ci restituisce necessariamente l'idea di un tale benessere.

Il ricongiungimento in Italia e l'accesso alla mobilità

Kiné è arrivata in Italia nel 2002, appena sposata. Suo marito allora abitava in una casa con altri tre senegalesi, e così mi racconta la durezza e l'incrementata fatica che ha sostenuto nei

²⁰⁵ "come mamaramè è sua nipote mia madre mi diceva sempre: per farmi molto piacere, una cosa che mi farà molto piacere voglio che tu sposi Mamaramè che è nipote mia. così mia mamma era affezionata a Mamaramè, che poi mia mamma da piccola ha guardato la mamma di Mamaramè, come sua sorella. ecco! perché c'è sempre questo affetto. perché noi usiamo tanto anche quello, sempre per unire la famiglia" (ib.)

primi mesi:

«mi avevano presa per loro moglie», «dovevo cucinare, pulire, lavare tutto per loro. E senza ricevere un soldo. Loro tornavano a casa e si stravaccavano e stavano pure lì a dire, questo piatto non è buono, è buono, hai cucinato bene, hai cucinato male». E poi a volte uscivo anche a lavorare, andavo a pulire qualche casa di italiani. Ero stanca, tanto stanca in quel periodo. Poi sono rimasta incinta. E ho detto basta. Mi sono chiusa in camera e non uscivo più. Se uscivo mi parlavano dietro. Alla fine non so cosa avevano raccontato quei due là agli altri, ma quando c'erano le feste, anche le altre donne, mi lasciavano da sola. Dicevano che ero egoista. Dicevano.. Vedi quella là, ora fa la signora, non aiuta più, fa la signora.. Allora per non sentire ste cose me ne stavo chiusa là in camera. E non andavo più in giro.. Alla fine anche mio marito ha detto basta, e siamo andati. Alla fine mio marito ha trovato un appartamento in cui siamo riusciti a trasferirci io e lui, era insostenibile altrimenti. Quanto ero arrabbiata in quel periodo... Un giorno ero alla fermata dell'autobus, stavo andando a lavorare. C'era una signora accanto che aveva trovato un euro per terra. E mi ha visto e me l'ha dato. E allora quanto mi sono incazzata! Le ho urlato come si permetteva a darmi quei soldi. Che io avevo un lavoro, che avevo un marito che mi manteneva, che avevo una casa. Come si permetteva. Le ho urlato italiana razzista.. Era perché ero arrabbiata” (Pikine, 23 maggio 2012).

In contesto di migrazione la forma di condivisione del lavoro di riproduzione viene a mancare rendendo la donna sposata impegnata quotidianamente nel lavoro di cura; l'isolamento del nucleo familiare che diviene mononucleare, e l'impossibilità di avere quell'aiuto domestico che in Senegal altrimenti si avrebbe, impedisce l'alternarsi del lavoro domestico e quindi l'aggravarsi del carico di lavoro sulla singola donna. La mononuclearizzazione dell'unità di residenza comporta un incremento della “fatica” esperita dalla donna, influenzando anche sulla sua mobilità e sul suo tipo di accesso alla città in cui si trova ad abitare. Si viene quindi a creare una gerarchizzazione tra donne anche in contesto di emigrazione.

Per quel che riguarda le donne che hanno partecipato al campo padovano, solamente Mamarama percepisce un salario, ed è anche l'unica ad aver avviato un processo di autonomizzazione. Non volendo delineare alcuna relazione necessitante è però importante rilevare che la sua attività continuativa fuori casa complicava considerevolmente la gestione temporale della sua doppia presenza, innescando conflitti col coniuge. Se su questo Modou accusava la moglie di minare il benessere dei figli per perseguire il proprio egoismo, dall'altro lato per Mamarama l'ottenimento di una forma di indipendenza economica è stato altrettanto problematico perché quel reddito non l'ha resa in grado, nonostante ci abbia provato, di garantirsi il lavoro di cura necessario per i figli da altre donne immigrate del quartiere. Impossibilitata a sostenere il costo di una babysitter, sta ora cercando appoggio nel tessuto associativo della città per un dopo scuola gratuito ma, in seguito a una breve ricerca, non sembra però aver trovato alcuna realtà capace di accogliere i bambini ogni giorno della settimana lavorativa.

Le attività volte ad acquisire una forma di reddito che vengono portate avanti dalle donne sono illegalizzate dalla normativa italiana, anche se con intensità diversa rispetto a quelle

che subiscono le attività esercitate dagli uomini, di fatto maggiormente resi visibili e perseguibili nello spazio pubblico. Si tratta di attività che sono caratterizzate dal basso capitale iniziale richiesto e che sfruttano l'esistenza, almeno per le attività di commercio in cui la vendita si svolge in casa, di reti sociali di parentela ed amicizia preesistenti. Queste prestazioni di servizi (*in primis* le "treccine africane") e queste attività di micro-commercio richiedono anche un'interazione che esula da quella interna alla rete parentale o senegalese: in un caso infatti le clienti sono una vicina e la sua rete amicale, in un altro caso l'attività esercitata implica una conoscenza dello spazio urbano e di chi lo frequenta, non solo all'interno del proprio quartiere di abitazione. Quest'ultima donna infatti riattiva l'attività di piccolo commercio comunemente praticato in Senegal ma lo fa al di fuori del proprio ambiente di vicinato ed in particolari luoghi della città altamente frequentati durante il giorno sia da autoctoni che da abitanti non nati in Italia (tra cui la piazza in cui si è incentrata questa etnografia). Ciò implica la conoscenza dell'uso sociale diversificato di questi luoghi, delle differenze, a seconda delle ore del giorno e delle stagioni, nelle modalità di stazionamento in questi luoghi, un sapere sulle esigenze e sui gusti dei particolari gruppi sociali che lo frequentano. Implica inoltre la capacità di gestire la propria mobilità tra casa e luogo di lavoro, di organizzarsi con i trasporti pubblici per la gestione della merce da vendere.

I ricavi che le donne percepiscono dalle "loro" attività sarebbe diritto inviolabile delle donne stesse: tali risorse sono però esigue e, in un caso, sono impiegate per partecipare attivamente al mantenimento del nucleo familiare. Il discorso sul "denaro" delle donne ci porta da un lato a considerare dei percorsi di fuoriuscita, dall'altro la stratificazione interna e l'asimmetria rispetto al marito.

Tra le donne che hanno partecipato a questa ricerca e che si trovano in Italia vi è una stratificazione in termini di risorse che, anche se si è originata sulle differenze socio-economiche delle famiglie di nascita, vede il suo principale fattore esplicativo nel grado di accesso alla mobilità, sia transnazionale o interna al territorio padovano. Tutte le valutazioni sulla propria esperienza migratoria raccolte a Padova divergono tra di loro ma, pur nella diversità, sono polarizzate in base al genere.

La donna è infatti stata "ricongiunta", oggetto cioè di una scelta del coniuge a cui ciascuna ha aderito con diversi gradi di entusiasmo e con diversi gradi di consapevolezza di cosa questa scelta implicasse. Nell'interazione di ricerca quindi, le donne hanno raccontato con un distanziamento riflessivo e retrospettivo le proprie aspettative sulla vita in Italia al momento della partenza, a partire però dal proprio posizionamento attuale. Tranne nel caso della donna che è attivamente impegnata in una mobilità transnazionale e commerciale, le altre donne, che siano in Italia da otto anni o da uno, non sono più ritornate in Senegal da

quando sono partite ed è da questa posizione che valutano la propria esperienza migratoria. Ci troviamo quindi di fronte a donne che si definiscono stanche e deluse della propria vita in Italia, e che sottolineano l'ingenuità con cui sono partite. Se accettano la valutazione degli uomini e qualificano anch'esse come insostenibile la precedente vita in cui i due coniugi erano dislocati tra Africa e Europa, e quindi riconoscono la necessità e la non prorogabilità del ricongiungimento al marito e quindi dell'arrivo in Italia, allo stesso tempo qualificano come inaspettata la durezza che dicono di stare sperando ora. Tale durezza è ricondotta, come abbiamo d'altronde già visto, al carico di lavoro di cura che devono sostenere, ma anche al peso della lontananza dai propri genitori, parenti e amici e all'isolamento che dicono di vivere. Nella definizione e nella valutazione del cosa è la vita in Italia, rientra in maniera determinante la percezione di sé come moglie, l'adesione alla scelta di stare in Italia è legata al ruolo di moglie che si deve assurgere. La durezza esperita dalla donna sembra così acquistare senso all'interno dell'unione familiare, rinsaldando il legame tra i coniugi, in parte in una forma di solidarietà contro la società esterna, volta ad attuare tattiche di risparmio che permettano di guadagnare una vita migliore per sé stessi e i propri figli in un futuro che non è però temporalizzato con precisione. Se tensioni emergono sulla validità o meno del far crescere i propri figli in Italia e non in Senegal, la donna sembra difendere la scelta italiana perché sembra difendere la serenità che i figli esperiscono, a scuola come nelle proprie amicizie.

Quello che è interessante sottolineare è che se per l'uomo l'immagine dell'uomo che transmigra e dosa proficuamente mobilità e sedentarietà può essere ancora attuale, la vita di queste donne è di fatto una vita stanziale. La mobilità transnazionale è una risorsa, una tattica, una fonte di reddito perché permette attività di commercio che possono ancora, nonostante la crisi, essere proficue, ma ha un costo ben preciso che non è accessibile a tutti. La mobilità della donna sposata è legata a quella dei figli e il costo per i biglietti aerei di tutti, data anche l'esaurirsi della tariffa ridotta per bambini, è insostenibile per queste famiglie.

Anche all'interno dell'Italia, la mobilità si esaurisce nel raggio della provincia. Tre su quattro dicono di aver conosciuto dell'Italia l'aeroporto in cui sono atterrate e parte di Padova: al di là del quartiere in cui abitano, le case di altre loro connazionali e a volte parenti. Il grado di mobilità che le donne hanno a disposizione è quello consentito dalla bicicletta, altresì si muovono a piedi o con i mezzi pubblici. La patente viene riconosciuta come necessaria e investita di aspettative emancipative dalle donne, ma all'interno della negoziazione domestica sulle risorse disponibili, viene ora considerata come superflua.

Stando a quanto emerso dalla ricerca, in questo caso il campo del ricongiungimento familiare sta rafforzando l'ascrizione della donna al ruolo di coniuge e madre: la dipendenza della moglie nei confronti del marito non è data solo dalla titolarità del permesso di

soggiorno, ma soprattutto da altri due fattori. Da un lato vi è il progetto migratorio stesso della donna, che è avvenuto in quanto moglie dell'uomo emigrato e che, proprio in questo ruolo di moglie e madre, trova la sua principale ragion d'essere e legittimazione. Dall'altro lato vi è la debolezza del sistema di welfare in Italia, che si sostanzia nello specifico nell'elevato costo di mantenimento dei figli, e che rafforza quindi ancora di più il ruolo di madre imponendo alla donna di stare con i bambini. Entrambe queste dimensioni portano all'acutizzarsi della gerarchizzazione basata sul genere, che vediamo chiaramente esplicitarsi anche nel campo dell'accesso alla mobilità: è il marito che torna in Senegal più spesso della moglie, perché la sua mobilità costa meno ed è più produttiva; è l'uomo che ha la patente perché quella per la donna è un "buttar soldi".

Vi sono delle geografie genderizzate del potere che strutturano le pratiche di vita quotidiana delle donne ricongiunte. Adottare questa nozione di geografie genderizzate del potere²⁰⁶ (Mahler e Pessar, 2001; Salih, 2005) ci permette di rendere conto dell'esistenza nei campi sociali transnazionali delle agentività posizionate all'interno di multiple gerarchie di potere. Con l'uso del termine geografie inoltre si sottolinea ancora di più uno dei campi in cui tali gerarchie si dipanano, che è quello dell'accesso alla mobilità. Le negoziazioni tra partner matrimoniali che si danno all'interno dell'unità domestica è un tema che altri ricercatori e ricercatrici hanno osservato, in relazione soprattutto alla mobilità di ritorno definitivo (de Haas e Van Rooj, 2010). Quello che è emerso dalla ricerca e che considero più interessante riportare una volta che l'emigrazione è stata effettuata, è il come l'accesso alla mobilità transmigra, condizioni il sentirsi a casa delle donne e influisca sulle loro valutazioni retrospettive della propria permanenza in Italia. La valutazione attuale e riflessiva della propria esperienza migratoria in quanto "ricongiunte" si fonda infatti sul grado di accesso alla mobilità transnazionale che queste donne hanno ottenuto, mobilità che cristallizza il rapporto sociale di genere in gioco con il marito e il tipo di attività remunerativa che sono in grado di svolgere.

²⁰⁶ "We select the spatial term "geographies" to capture our understanding that gender operates simultaneously on multiple *spatial and social* scales (e.g. The body, the family, the state) across transnational terrains. It is both within the context of particular scales as well as between and among them that gender ideologies and relations are reaffirmed, reconfigured or both" (Mahler e Pessar, 2001: 445).

6. TRA RESTARE E PARTIRE: LE RISORSE MOBILIZZATE

Il fatto di rientrare o meno in Senegal si radica su diverse dimensioni che contribuiscono a determinare il grado di sicurezza del migrante sul suolo italiano e la sua percezione di questa sicurezza. Queste dimensioni rimandano a degli strumenti specifici che possono essere mobilitati, per evitare il rientro, o per partecipare ed influire attivamente sul proprio ritorno: le leggi, la situazione lavorativa e la carriera professionale, le reti sociali che possono garantire un aiuto materiale concreto, le pratiche di securizzazione magico-religiose che sono ritenute poter aiutare ed assicurare l'agire umano. Tutte queste dimensioni si modificano in seguito ai cambiamenti nel sistema mondiale; queste modificazioni trasformano a loro volta il modo in cui si ricorre a queste risorse, parzialmente "denaturalizzandole" e perturbando i rapporti sociali che legittima.

Essere costretti dalle leggi, saperle usare

La normativa in materia d'immigrazione costituisce una delle determinanti ed ostacoli maggiori alla mobilità umana contemporanea. Come abbiamo visto, la configurazione dell'Italia come paese d'emigrazione per gli uomini e le donne senegalesi si è prodotta a seguito dei cambiamenti legislativi in materia d'immigrazione nei paesi europei.

La ristrutturazione del capitale a livello mondiale, l'aumento delle importazioni-esportazioni, la crescita dei mercati finanziati internazionali, implicano dei cambiamenti a livello della legge, che è una delle modalità con le quali si istituzionalizzano i criteri di appartenenza ad una determinata società, nello specifico nel quadro dello stato-nazione.

L'antropologia sociale ci ha ampiamente mostrato come la nozione di legge racchiuda e nasconda un processo sociale presentandosi come un assoluto, pur essendo la cristallizzazione di una certa articolazione di rapporti sociali ad un momento dato (Moore, 1994); ci ha inoltre fatto capire come il linguaggio del giuridico, come quello della parentela, partecipa alla produzione della persona (Fortes, 1958). Su questo argomento, i Comaroff hanno anche parlato in termini di feticismo della legge²⁰⁷ che caratterizzerebbe la

²⁰⁷ « Another crucial dimension is the fetishism of the law, of the capacity of constitutionalism and contract, rights and legal remedies, to accomplish order, civility, justice, empowerment. Like all fetishes, the chimerical quality of this one lies in an enchanted displacement, in the notion that legal instruments have the capacity to orchestrate social harmony. (...) The modernist nation-state has, from the first, been grounded in a culture of legality. (...) Globalization and the growth of neoliberal capitalism intensify this by an order of magnitude: the latter, because of its contractarian conception of human relations, property relations, and exchange relations, its commodification of almost everything, and its celebration of deregulated private exchange, all of which are heavily invested in a culture of legality; the former, because of the way in which it demands new institutional modes of regulation and arbitration to deal with new forms of property, practice, and possession (...) The

contemporanea epoca neo-liberale.

Numerose ricerche sulle migrazioni in Europa negli ultimi decenni hanno ben mostrato come funzioni la relazione costitutiva e reciproca tra illegalità e legalità : l'illegalità sarebbe lo spazio normativo che è prodotto da quello della legalità. Uno spazio di cui chiunque è a conoscenza, ma che non è autorizzato, deve restare nascosto, proprio per non turbare la performatività e l'efficacia dell'effetto di verità prodotto dalla legge.

“Of course, absencing is often partial in that, alongside those who are legally present, unauthorized migrants travel, work, take up residence, shop, and so forth. There is, therefore, a sense in which the “underground”, occupied by the unauthorized, is a dimension of social reality rather than a separate place. As the unauthorized are both absent and not, this dimension is both totalizing and partial, hidden and visible. Moreover, it is precisely this ambiguity or movement that makes the presence of absented people particularly valuable. Thus, “hidden” migration is simultaneously a visible facet and feature of social landscapes (...) When they are clandestine, migrants embody both law and illegality” (Coutin, 2005: 196).

Alcuni ricercatori che hanno lavorato sulla condizione d'illegalità che accompagna la migrazione contemporanea, considerandola il prodotto della governance neoliberale, ritengono che attraverso questa strategia si miri e si riesca a garantire una riserva di lavoratori/lavoratrici a disposizione remissivi e quasi senza difesa alcuna (De Genova, Thierray). Alcune declinazioni di questa linea interpretativa spingono tale interpretazione al punto da suggerire che le molteplici forme della dominazione verso il migrante, e quindi l'ingiunzione alla flessibilità quasi totale, l'insicurezza strutturale, gli sguardi e gli atti razzisti, le persecuzioni da parte delle forze dell'ordine, debbano essere letti come una messa in schiavitù, più o meno consensuale, del migrante stesso²⁰⁸.

Morice e Potot sostengono che vi sono due prospettive di ricerca sull'agentività del/la migrante irregolare in Europa, una liberalista ed una moralista. Ma entrambe non

« tiennent pas compte du fait que les politiques migratoires européennes, centrées sur la suspicion à l'égard de l'étranger, produisent à la fois des stratégies de contournement où chaque candidat au voyage tente sa chance à sa façon, et un redoublement des contraintes que provoquent les politiques censées empêcher ces stratégies (...) en parvenant à l'intérieur des rivages de l'Europe, le migrant signe à la fois son acte de libération et un probable engagement de servitude. La réussite de certains, qui fascine les adeptes du secteur informel, repose sur l'asservissement d'autres » (Morice, Potot, 2010 : 21).

language of the law affords an ostensibly neutral medium for people of difference—different cultural worlds, different social endowments, different material circumstances, differently constructed identities—to make claims on each other and the polity, to enter into contractual relations, to transact unlike values, and to deal with their conflicts. In so doing, it forges the impression of consonance amidst contrast, of the existence of universal standards that, like money, facilitate the negotiation of incommensurables across otherwise intransitive boundaries (...) not one of these instruments actually speaks of an entitlement to the means of survival. They do not guarantee the right to earn or to produce, only to possess, to signify, to consume, to choose”(Comaroff, 2001: 38-9).

²⁰⁸ SU tale aspetto, sulla critica dell'utilizzo storico ed ideologico che viene fatto in questi casi di un rapporto sociale preciso che è quello schiavistico, si rimanda a Morice.

Si tratta di processi di differenziazione e stratificazione complessi ; per coglierli non si può postulare che la clandestinizzazione del/la migrante prodotta dalla società d'immigrazione e le sue strutture produttive riescano a superare le economie morali stessa della cosiddetta « forza lavoro ». L'ipotesi che ci si propone di esplorare in questa parte è quindi propriamente il fatto che le economie morali non sono cancellate ma sono invece operative per i/le migranti che agiscono pratiche di aggiramento delle leggi, fino a quando lo ritengono necessario, proficuo e legittimo.

“Exploring some of the ambiguities of meaning in the shifting fields of significance that inform the experiences of West African street vendors in New York City's informal economy provides a sense of the "interjuridical" practices and consciousness of those who live within spaces of constraint and opportunity shaped by local legal responses to global forces” (Coombe, 1995: 799).

Quindi in questa parte verrà anche analizzato come sia gli/le irregolari, ma anche i « regolari », abitino questa contiguità tra legalità ed illegalità, producendo delle tattiche nel cuore stesso della soggezione. L'etnografia di Stoller sembra confermare la pertinenza e la validità di questa ipotesi; nella sua ricerca di campo a New York infatti registra che i migranti dell'Africa dell'Ovest

“spent inordinate amounts of money trying to obtain what they call “papers,” the aforementioned employment authorization permit. Given the complexity— not to forget the severity—of recent changes in the immigration law, many West African traders decided that it was better to remain undocumented. Indeed, lack of documentation presented myriad problems for those whose lives were regulated by the state. If traders, however, accepted a life in the informal sector, their lack of documentation could hide them from the state and protect them to some extent from its regulation” (Stoller, 2002: 105).

I pagamenti della regolarizzazione

Come si è già mostrato (*infra*, cap. 1,) la *sanatoria* è il dispositivo principale con il quale gli uomini senegalesi hanno potuto aver accesso al permesso di soggiorno e regolarizzare la loro presenza sul suolo italiano. Se con la legge Turco-Napolitano, e prima ancora con i decreti Martelli e Dini, la regolarizzazione implicava il semplice riconoscimento da parte dello stato italiano del contratto di lavoro, a partire dalla legge Bossi-Fini si osserva un progressivo rincarare del processo di regolarizzazione, che si accompagna al pagamento di spese sempre più elevate. Si assiste infatti lungo gli anni ad una progressiva monetizzazione dell'accesso alla mobilità e alla permanenza in Italia nel quadro della legalità²⁰⁹, questo incrementa al contempo anche le spese da sostenere in condizione di illegalità.

Questa monetizzazione opera in diverse fasi: richiesta all'inizio per guadagnare l'entrata nel

²⁰⁹ A questo proposito Palidda parla « di una vera e propria monetizzazione dell'accesso ai diritti civili » (Palidda, 1999 : 85).

suolo europeo, si configura però anche come necessaria per conservarvi la propria presenza²¹⁰. I pagamenti dell'accesso alla mobilità si verificano sia in territorio senegalese che in territorio italiano, rinforzando le gerarchie già in atto all'interno della popolazione senegalese stessa.

« C'era uno che ha abitato con me 7 anni, di Dakar. Sua madre è famosa, se la nomini qua la conoscono tutti. Beh lui è tornato in quel modo là, con i soldi della pensione. È stato qualche tempo qua e poi è ripartito. Si è fatto dare i documenti falsi. E arrivato in Italia. Ma poi l'hanno ribeccato. Credo che lo abbiano fermato per una rissa fuori da una discoteca. L'han portato dentro e si sono accorti che era la stessa persona. Si è fatto tre mesi di carcere in Italia, e poi l'hanno espulso. Doveva farsene anche qua, ma sua madre l'ha fatto uscire. Ora è ripartito, è in Spagna credo. Per lui non era un problema trovare 3 milioni di CFA per ripartire » (Pikine, 16 aprile 2012).

Uno dei miei primi giorni a Pikine, mentre stavo discutendo con i frequentatori della boutique a proposito dell'argomento della mia ricerca, un uomo che era appena arrivato nel negozio e stava girando per Dagoudane vendendo prodotti di bellezza mi ha chiesto : « ma tu stai cercando anche chi ha pagato per il viaggio ma non è mai riuscito a partire ? No, perché sai, io ho pagato 800.000 CFA per un visto per l'Italia» (Pikine, 27.12.2011, tradotto dal francese). Mi ha in seguito raccontato che all'epoca abitava a Thiaroye, dove è nato, e che quella somma erano i risparmi di sei anni della sua vita. Quando gli ho chiesto se era almeno riuscito a recuperare parte dei soldi, mi ha risposto: «No, purtroppo. Ma l'ho lasciato ad Allah», e chi era presente alla scena aveva riso di gusto.

Per quello che si è registrato durante il campo, tali visti sono forniti da figure che potremmo definire di *passeur-courtier*²¹¹; questi sono percepiti come degli attori "naturali" nel campo dell'accesso alla mobilità. Avere ricorso ai loro servizi rientra nella "normalità" delle procedure, è un costo previsto e tollerato, anche si sa che vi è sempre la malaugurata possibilità di finirne truffati. Ma quest'ultimo fatto compone quel ventaglio di rischi che i

²¹⁰ « Le permis de séjour est un permis définitivement provisoire. En d'autres termes, c'est une expulsion momentanément suspendue. La précarité devient ainsi le statut de l'immigré. La contradiction est dans le fait que la validité du permis de séjour le rend chaque jours moins valide jusqu'à son épuisement total. Cette date figée à l'horizon, irremovable, menaçante, renouvelle le trauma du renouvellement.(...) Pour renouveler son permis de séjour, l'immigré ne doit pas être tombé long temps malade, ne doit pas avoir travaillé au noir, ne doit pas avoir loué une maison sans contracte, ne doit pas, ne doit pas, ne doit pas. Dans un pays où manque une politique du logement, où le travail au noir est très répandu, on demande à l'immigré, au non-citoyen d'être un parfait citoyen » (Sbraccia e Saitta, 2003).

²¹¹ La riconfigurazione della figura del courtier in Senegal è stata esplorata da Giorgio Blundo per quel che riguarda il settore della cooperazione allo sviluppo. Così Blundo scrive: « ceux-ci diffèrent des intermédiaires traditionnels, puisqu'ils se constituent essentiellement autour de ce qu'on pourrait appeler la « rente du développement ». ils assurent à la fois le drainage des flux de l'aide extérieure en milieu rural et canalisent les demandes locales d'assistance en les traduisant en un langage compréhensible par les développeurs. A cet effet, ils revendiquent à la fois des compétences « techniques » et une connaissance « endogène » du milieu bénéficiaire des projets » (Blundo, 1995 : 73).

giovani uomini sono pronti a sostenere per uscire dall'immobilità e tentare la propria chance.

La carriera professionale di questi attori si costruisce sul passaparola dei clienti: con tale circolazione delle informazioni i “candidati all'emigrazione” ricevono i contatti di questi *courtiers* da parte di parenti o « camarades » (di lavoro, di luogo frequentato, ecc.). Gli uomini che dal loro canto esercitano questa attività sanno che per conservare il proprio ruolo devono a volte anche truffare i loro clienti perché non sono in grado di recuperare tutti i visti che vengono loro richiesti, onde evitare di attirare troppa attenzione istituzionale sulla loro attività di servizio. Che la prestazione vada o meno a buon fine dipende dal rapporto sociale che lega il *porteur-courtier* al candidato all'emigrazione: se la relazione è assai stretta l'intermediario deve tener fede al proprio impegno, altri clienti possono invece essere sacrificati nell'economia dei rapporti interpersonali.

Durante l'etnografia si sono conosciuti altri uomini che sono stati “ingannati” in questo senso, l'ultimo in ordine cronologico è stato un giovane che, venendo dal Sine-Saloum, aveva affittato una stanza a Pikine con un suo amico e che era poi riuscito in seguito a farsi assumere in un ristorante della capitale come cameriere. Anche con i risparmi che aveva accumulato grazie a questo lavoro relativamente ben pagato, questo ragazzo aveva dato ad un *courtier* di visti il suo documento d'identità, il suo passaporto e un milione di CFA. Il contatto di quest'uomo gli era stato girato da un suo amico che ora vive a Milano. Questo giovane, la sera che l'ho conosciuto, era appena andato a denunciare alla polizia la sua carta d'identità. Poiché un ufficiale che lavora al consolato italiano è cliente abituale del ristorante, un giorno aveva anche chiesto se l'ambasciata italiana avrebbe potuto fare qualcosa per il suo caso: gli era stato risposto di denunciare il truffatore. Ma Falilou non ha voluto farlo, anche per non creare problemi al suo amico in Italia che comunque era riuscito a ben arrivare.

Invece Gorée, che era arrivato in Italia grazie ad un visto procuratogli da un suo zio materno che è uno di questi intermediari di visti, è riuscito a farsi restituire una parte dei soldi una volta che, trovato in Italia con il visto falso, è stato espulso in Senegal.

Nel 2008 un alto funzionario dell'ambasciata italiana di Dakar è stato licenziato a seguito di un'inchiesta interna legata ad un *affaire* di “traffici” di visti²¹²; questo stesso caso era contemporaneamente oggetto di un'inchiesta giudiziaria dello stato senegalese che era iniziata a seguito di testimonianze rilasciate da un cittadino senegalese che era stato trovato

²¹² Oggetto anche di una procedura penale dallo stato italiano, a fine 2012 quest'uomo è stato condannato a quattro anni di reclusione per corruzione e calunnia. http://www.ilsole24ore.com/art/economia/2010-07-26/dakar-riciclaggio-traffico-visti-080651_PRN.shtm

all'aeroporto di Lisbona²¹³ con un falso visto italiano²¹⁴. Stando agli atti giudiziari, durante il tempo che il funzionario è stato al consolato avrebbe fatto passare circa 2000 persone²¹⁵, a cambio di pagamenti che si aggiravano sui 5000-6000 euro, circa 3 milioni di CFA.

La pratica nominata in Europa di *overstaying* continua ad essere uno dei maggiori timori nel caso di concessione di visti turistici, ed è una tattica assai sfruttata da coloro che cercano di raggiungere l'Italia per motivi economici. In questa tabella si possono trovare i tipi di visti rilasciati dall'ambasciata di Dakar durante gli anni 2000 :

| | Dal Senegal | | | In Totale | |
|------|-------------|----------|--------------------|-----------|--------------------|
| | Rilasci | Dinieghi | Domande presentate | Dinieghi | Domande presentate |
| 2001 | 2283 | | | | |
| 2002 | 2295 | | | | |
| 2003 | 2497 | 5344 | 7841 | | |
| 2004 | 2872 | 3979 | 6851 | | |
| 2005 | 2520 | | | | |
| 2006 | 4381 | | | | |
| 2007 | 7790 | | | | |
| 2008 | 8476 | | | | |
| 2009 | 6572 | 750 | 7297 | 71680 | 1471173 |
| 2010 | 7120 | 1177 | 8297 | 62401 | 1605809 |

Tabella 4: Numero di permessi rilasciati e di domande non accolte. Fonte: Ministero degli interni

“Pour ce qui concerne les visas Schengen, la motivation qui prévaut c’est le tourisme, avec

²¹³ http://www.seneweb.com/news/Societe/trafic-de-visas-l-ambassade-d-italie-au-s-n-gal-plus-de-2000-candidats-ont-b-n-fici-du-s-same_n_20683.html Una delle compagnie aeree più utilizzate dai/le senegalesi, soprattutto da coloro che abitano nel nord est italiano, è proprio AirPortugal : viaggiare su questa linea implica uno scalo a Lisbona.

²¹⁴ Per ottenere il visto turistico all'ambasciata di Dakar si deve dimostrare di essere in possesso di un reddito sufficiente a poter garantire una permanenza in Italia, ces revenus sont à l’hauteur de XXX pour mois (donc un coût journalier de 26 euros). Maintenant en outre l’ambassade a externalisé à une des entreprise de call-center qui sont en train de proliférer au Sénégal la gestion de rendez-vous, en faisant tomber ce cout sur le candidat au voyage, et la gestion des documents est fait par le Visa Information Service qui, exerce au niveau européen, et qui devrait être la solution pour éviter la vente de visas touristiques.

²¹⁵ <http://www.meltingpot.org/Traffico-irregolari-Da-Dakar-a-Roma-con-visti-falsi.html#.Ulj08ZjrEn8>

le 42,2% en 2010 et le 38,7% en 2009, suivie par affaires, invitation, mission. Les visas pour tourisme sont aussi la pourcentage plus haute, avec les visas pour affaires, pour taux de déni: le 31,8% (2009) et le 38% (2010) pour ce qui concerne le tourisme; le 34,1% (2009) et le 39,5% (2010) pour les visas pour affaires » (Emn, 2012 : 61).

| | 2008 | 2009 | 2010 |
|--|------|------|------|
| Totale | 185 | 115 | 90 |
| Documenti di viaggio non validi | 15 | 5 | 5 |
| Documenti di viaggio falsi | 10 | 10 | 5 |
| Visto o permesso di soggiorno non validi | 40 | 25 | 30 |
| Visto o permesso di soggiorno falsi | 10 | 5 | 5 |
| Scopo o condizioni di soggiorno non giustificate | 110 | 50 | 35 |
| Mezzi di sussistenza non adeguati | 0 | 0 | 0 |
| È stato rilasciato un alert | 5 | 10 | 5 |
| Persona considerata una minaccia per la società | 0 | 0 | 0 |

Tabella 5: Cittadini senegalesi respinti alla frontiera tra il 2008 e il 2010 e relative motivazioni.
Elaborazione su dati Eurostat

Un altro momento di pagamento che ha permesso di aggirare la legislazione e le frontiere e accedere così al suolo italiano è quello che hanno sostenuto coloro che sono entrati dalla Francia, soprattutto negli anni 1980-90, nello specifico attraverso la frontiera di Ventimiglia. In questo caso tutti gli uomini che hanno usufruito di questo servizio hanno detto essere passati grazie alla rete di Laobé che organizzavano questo viaggio transfrontaliero. Il viaggio costava tra 100.000 e 200.000 CFA.

« # p: c'est le risque. Ça dépende des êtres humains. Eux ils étaient bravo. Ils risquent la taule
#00:43:16-1# i: mais je ne peux pas compris.. eux ils payent.. ?
#00:43:16-1# p: no, c'est moi que j'ai payé.
#00:43:16-1# i: oui, mais une partie de cet argent, ils la donnaient aux policiers.. ?
#00:43:21-2# p: peut-être qu'il y a des business entre eux, mais j'en ne sais pas. C'est risqué.
#00:43:27-0# i: t'as payé beaucoup?
#00:43:25-2# p: j'ai payé 300 euros.. 300 euros pour 4 personne, tu sais combien de voyages ils font chaque jour...
#00:43:39-1# i: ah, bon
#00:43:39-1# p: mon dieu !
#00:43:39-1# i: mais c'est aussi pendant le jour ou juste la nuit?
#00:43:39-1# p: même le jour. Ecoute : même pas trois mètres qu'ils te jettent, au moment que tu prends la frontière, en Italie, ils te jettent et ils retournent, de quoi ils s'enquêtent? Si tu arrives demain, tu as déjà payé l'argent, ils rentrent et vont prendre des autres. Ils

n'ont pas des problèmes.

#00:43:59-9# i: mais maintenant ça allé.

#00:43:58-2# p: eh presque.. si, ce n'est pas comme avant. C'est tout changé maintenant, mais ils ont fait plein d'argent « (Padova, 7 juillet 2013, *traduit de l'italien*).

La regolarizzazione in Italia per coloro che non sono arrivati all'inizio degli anni 1990 e non possono dunque approfittare della carta europea a durata indeterminata²¹⁶, est payée à cher prix, surtout dans le cas du regroupement familial²¹⁷. Ce prix augmente en manière exponentielle dans le cas où le/la ressortissant-e se trouve dans la nécessité d'accéder à un faux contracte de travail, soit pour émerger du noir, et donc se protéger de l'actuel délit de clandestinité, soit pour garder le permis de séjour au moment du renouvellement et ne pas tomber dans l'irrégularité, qui entraverait aussi l'impossibilité de rentrer au Sénégal et de quitter le sol italien. In questo caso il migrante è costretto a pagare, oltre al prezzo di rinnovo del permesso di soggiorno²¹⁸, i contributi pensionistici e le tasse che il datore di lavoro sarebbe chiamato pagare ; in totale si tratta di almeno 2000 euro²¹⁹. Non è scontato che questa procedura porti al risultato sperato.

« Sono stato fregato da un senegalese ed un italiano, gli ho lasciato 1500 euro. Era il 2002, mi han fatto firmare dei documenti, mi avevano detto che così potevo regolarizzarmi con la *sanatoria*. Poi quando sono andato alla questura di Lecce, mi hanno detto che il contratto che avevo firmato non era valido, e che quindi la domanda era stata rigettata. Poi mi hanno dato il foglio di via, c'era scritto che avevo quindici giorni per lasciare l'Italia. Ma

²¹⁶ La carta CE non è consegnabile a coloro che sono considerati pericolosi per la sicurezza della nazione, bisogna quindi consegnare il casellario giudiziario. Per ottenere questo permesso bisogna inoltre fornire la dichiarazione dei redditi (il cui importo dev'essere superiore a quello dell'assegno sociale); per i lavoratori nel settore domestico bisogna mostrare la regolarità dei contributi INPS ; a questi vanno aggiunti le buste paga ; lo stato di famiglia e di residenza.

²¹⁷ Palidda individua nella precarietà della condizione di regolare, e quindi nella continua necessità di rinnovare il proprio permesso, la discontinuità maggiore verificatasi negli anni 1990 per quel che riguarda la migrazione in Europa.

²¹⁸ I costi attuali di rinnovo del permesso di sono : 107,50 euro se la durata massima di soggiorno prevista è di un anno, 127,50 se si tratta del permesso per 2 anni, 227,50 per avere la carta CE per i soggiornanti di lungo periodo.

²¹⁹ A questo proposito è interessante riportare il caso recentemente avvenuto in Calabria: il « passeur » italiano si era costruito una fittizia identità d'avvocato e sindacalista per intercettare i clienti. Stando alla stampa. « I datori di lavoro pagando una somma forfetaria di 1000 euro on line e i contributi INPS variabili dai 400 ai 600 euro potevano regolarizzare l'assunzione consentendo così all'immigrato di ottenere il permesso. Ebbene, Spina – secondo quanto accertato dagli inquirenti in almeno 32 casi – si sarebbe fatto consegnare i mille euro dovuti dal potenziale datore di lavoro dagli immigrati, così come i soldi per i contributi INPS più le spese legali, dai 300 ai 700 euro. Una media di 2000 euro a immigrato. Poi avrebbe falsificato in parte o completamente la documentazione utilizzando timbri e intestazioni del ministero e della questura falsi, come falsi erano i datori di lavoro che risultavano nella sottoscrizione dei contratti e della domanda di emersione, come false erano le ricevute di pagamento. Gli ignari clienti hanno scoperto il tutto quando si sono recati in questura per ritirare il permesso di soggiorno e con grande sorpresa hanno appreso che non esisteva nulla. Le indagini sono ancora in corso perché le persone truffate si presume siano molte di più di quelle accertate.». <http://www.gazzettadelsud.it/news/63222/Falsi-permessi-soggiorno--truffati-immigrati.html>

sono restato» (Dakar, 12.12.2011).

Casi di questo tipo che mostrano la diffusione di tali pratiche emergono nella stampa italiana, sotto la sezione cronaca ; il *frame* utilizzato è quello del linguaggio giuridico, si mette l'accento sui tipi di reati commessi tra i quali vi è quello di « complicità con l'immigrazione clandestina ». Gli attori « delinquenti », coloro che forniscono i falsi contratti di lavoro, sono sia italiani « veri » che migranti ; gli italiani « veri » sono spesso avvocati o funzionari statali²²⁰. I migranti, quando non viene loro attribuito lo stigma di « delinquenti»²²¹, sono coloro che sono stati truffati ; ma una contestualizzazione di tali pratiche, che metta in luce in che contesto socio-economico e soprattutto giuridico si dispiegano non viene fornita. I motivi per cui un tale servizio di regolarizzazione illegale sia offerto non sono esplorati.

Durante gli anni 2000, prima che la biometria e i documenti elettronici guadagnassero terreno, alcuni uomini senegalesi sono stati attori attivi e protagonisti in questo mercato di documenti falsi. Uno dei miei interlocutori privilegiati mi ha anche detto di aver lavorato in questo settore, in modo subordinato per degli italiani, vendendo patenti di guida e passaporti falsi, cosa quest'ultima che permetteva al migrante anche di cambiare la propria identità nazionale²²².

Per quanto emerso dalla ricerca, quando se ne ha la possibilità, si preferisce in via preferenziale appoggiarsi alla rete di parentela, farsi cioè assumere da un senegalese conosciuto, limitando al contempo il ricorso di massa a questo strumento.

²²⁰ <http://tribunatreviso.gelocal.it/cronaca/2011/09/28/news/permessi-falsi-pagnossin-patteggiata-16-mesi-1.1114716>, http://www.stranieriinitalia.it/attualita-permessi_di_soggiorno_in_vendita_a_4mila_euro_tre_arresti_in_toscana_11244.html, http://milano.repubblica.it/cronaca/2010/07/15/news/banda_fabbricava_permessi_di_soggiorno_in_vendita_fino_a_5mila_euro_sette_arresti-5612272/

²²¹

http://archivistorico.corriere.it/2003/gennaio/18/Truffa_sui_permessi_soggiorno_arrestati_co_5_0_30118154.shtml

²²² Stando alle inchieste giudiziarie vi sono state due reti principali gestite da senegalesi, tutte e due localizzate tra Bergamo e Brescia, in particolare in quel residence PreAlpino che è stato nominato nel precedente capitolo. Scrive Vallini Nunzia per il Corriere della Sera il 18 gennaio 2003: « nel monolocale finito sotto accusa gli agenti hanno trovato la stamperia clandestina con macchine per scrivere, assolutamente identiche a quelle presenti nelle questure. Raccontano gli inquirenti: «Bastava presentarsi con una foto-tessera e poi, per una cifra che complessivamente poteva arrivare anche a 2.500 euro, si usciva dal residence con il permesso di soggiorno, mentre per codici fiscali, carte d' identità e passaporti il prezzo poteva variare tra i 150 e 300 euro». La polizia ha sequestrato carte d' identità, codici fiscali, banconote da 500 euro per complessivi 23 mila euro, foto-tessere, permessi di soggiorno falsi, timbri falsificati delle questure di Milano e di Brescia, timbri a secco dei comuni di Calcinato, Bergamo e timbri falsificati dell' ufficio immigrazione della questura di Brescia.». http://archivistorico.corriere.it/2003/gennaio/18/Truffa_sui_permessi_soggiorno_arrestati_co_5_0_30118154.shtml. http://www.ecodibergamo.it/stories/Cronaca/08_permessi/. Si può supporre, visto anche quanto è stato riferito dall'interlocutore in Senegal, che l'organizzazione On peut supposer, vu aussi ce que m'a été dit par mon interlocuteur, que l'organisation mis en place faisait en réalité partie d'un réseaux d'activités illégales bien plus large et gérée par des italiens.

Stando ai dati INPS i valori assoluti della regolarizzazione tramite il contratto per colf e badanti²²³ e collaboratori domestici per uomini e donne senegalesi sono:

| | | |
|------|------------------|-------------------------------------|
| Anno | Senegal | |
| 1998 | 266 | Aumento del 523,3% tra 1998 et 2008 |
| 2008 | 1658 (637 donne) | |

Tabella 6 Dati sui contratti come colf et badante regolarizzati per cittadini senegalesi (INPS, 2011:131)

Nel suo report l'INPS riconosce che le percentuali che indicano una femminizzazione dell'attività sono per i senegalesi notevolmente inferiori alla media nazionale: nel 2008 la regolarizzazione tramite questo tipo di contratto è stata riconosciuta per il 38,4% a donne senegalesi, mentre la media nazionale per le donne è del 86,8%. (INPS, 2011 : 131); è chiaro che una parte considerevole di uomini ha attivamente approfittato di questa modalità di regolarizzazione.

Nel 2009 si ha un'altra sanatoria che è rivolta soltanto ai lavorato/lavoratrici del settore del *care*²²⁴: la condizione per regolarizzarsi era in questo caso la capacità di dimostrare che al 30/06/2009 si era un lavoratore/lavoratrice in nero in questo settore da più di tre mesi. Con questa regolarizzazione si osserva l'incremento di cittadini non-UE assunti da cittadini non di prima cittadinanza italiana. Stando ai dati del ministero degli interni, si osserva che nel 2009 467 senegalesi, il 3% del totale, sono stati assunti con questo tipo di contratto, di cui il 67% è stato firmato da datori di lavoro senegalesi a loro volta.

| | Datore di lavoro | | | % connazionali |
|---------|------------------|-------------------|--------------|----------------|
| | Italiani | Altra nazionalità | Connazionale | |
| Senegal | 128 | 26 | 313 | 67 |

Tabella 7 Dati dell'emersione 2009 (Rapporto Immigrazione Regione Veneto, 2011: 103)

²²³ Il termine è improprio, perché letteralmente indica qualcuno che controlla ma ha oramai assunto estrema diffusione ed è stato istituzionalizzato nella lingua italiana per sintetizzare quel variegato mondo della prestazione di servizi di cura in ambito domestico che sopperisce strutturalmente alle mancanze del welfare in termini di salute, educazione ed accompagnamento alla vecchiaia. Questo lavoro relazionale è altamente problematico perché spesso prevede per la lavoratrice la continuità assoluta tra tempo-spazio di lavoro e tempo-spazio di vita, incrementando per tale tipo di lavoro la dipendenza e l'impegno emozionale richiesto alla lavoratrice/lavoratore. Per degli sguardi antropologi su tale tipo di lavoro vedi Grilli e Mugnaini (2009) e Grilli (2013).

²²⁴ A seguito dell'introduzione del reato di clandestinità, il governo italiano con il decreto chiamato «Pacchetto anti-crisi» (l. 102/2009), voleva evitare alle famiglie italiana che stavano impiegando a nero delle «collaboratrici» domestiche, e alle e ai lavoratori stessi, di essere fragilizzati e perseguiti dalla nuova legge.

Il campo della regolarizzazione è proprio quello in cui si imbrica il campo del diritto e quello economico ; è costituito dalla partecipazione di più attori, che hanno una differenza di status e di cittadinanza che li stratifica e a volte gerarchizza. Colui che si trova fuori-legge può rifiutare di partecipare alle regole del gioco di questo campo, restando clandestino (Stoller, 2002), oppure può optare per il pagamento che in questo caso, per quando costretta, si configura come una tattica attiva. Per coloro che sono invece in una posizione, per quello che riguarda lo status legale, più elevata e sicura rispetto al migrante che è già illegale perché possiede già un permesso di soggiorno, le regole del gioco si configurano come più costrittive e che ad un certo momento smettono di aderirvi.

C'è una gerarchia ed una valutazione morale del denaro da pagare, denaro che è percepito come un costo necessario ma che, dalla maggior parte di coloro che possono essere etichettati come « più integrati », è considerato un costo intollerabile. Questo diventa quindi uno dei fattori che portano alla decisione di abbandonare il progetto migratorio. Gli uomini che sono rientrati in Senegal ed hanno ricondotto la loro narrazione sul ritorno al registro della fatica, della mancanza di lavoro, della disoccupazione, della chiusura della fabbrica, sono di fatto rivelatori del peso che gioco l'intollerabilità di questo costo da pagare. Questi uomini hanno infatti scelto di non ricorrere a questa tattica, che è da tutti nota, ritenendo non fosse più il caso di sprecare soldi per garantirsi l'accesso ad un territorio che non aveva più molto da offrire loro.

« La legalità appare flessibile quasi quanto l'economia e il mercato del lavoro, sia perché le norme sull'immigrazione sembrano monetizzabili, sia perché l'arbitrarietà tradizionale dei poteri di polizia permane e si accentua nei confronti dello straniero » (Palidda, 1999:86).

Essendo illegalizzato

Essere illegale è una fase strutturale che quasi tutti i senegalesi hanno dovuto attraversare. La condizione di illegalizzato abbraccia più dimensioni, riguardando sia l'accesso alla mobilità, che l'accesso all'impiego, che entrambe queste due simultaneamente. Abbiamo già visto una parte delle modalità con cui ci si cerca di regolarizzare attraverso procedure definite come irregolari, se non illegali; vi sono anche delle pratiche che, pur restando nel quadro dell'illegalità, si può mobilitare e mobilitare per assicurarsi la permanenza sul suolo europeo. Queste pratiche non implicano una commercializzazione ed una monetizzazione della permanenza, ma rimandano ad una conoscenza "arbitraria" della legge, nel momento in cui è applicata dalle forze dell'ordine. É quindi un sapere ed una conoscenza sulla società italiana che è in gioco.

Non essere un soggiornante « regolare » implica degli ostacoli, se non a volte dei veri e propri impedimenti, nell'accesso all'alloggio, all'impiego e alla mobilità. Questa situazione di

irregolarità rischia di riverificarsi anche nel momento di rinnovo del permesso; in una situazione di mancanza e difficoltà dell'accesso al contratto di lavoro, per quanto emerso dalla ricerca si configura come decisivo nella scelta o meno di ritorno definitivo.

Nel settembre 2012 Pape è a Venezia da due anni, e non è riuscito a trovarvi un'assunzione. Era arrivato dalla *banlieue* di Dakar grazie a suo fratello che, in Italia da una decina di anni, vi ha aperto una piccola impresa edile. Pape ha presentato domanda di rinnovo del permesso ma, avendo litigato con suo fratello, e non avendo quindi più un reddito fisso, sta finendo i propri risparmi. Un suo amico che è a Parigi lo chiama per dirgli che si è liberato un posto in un salone di parrucchiere e che deve salire subito in Francia per approfittarne. È il lavoro che ha sempre amato fare, e che d'altronde faceva quando era ancora in Senegal. La normativa gli impedirebbe questo spostamento: non ci si può spostare all'interno della zona Schengen con la ricevuta della *questura*. La sera prima di partire mi dice di essere andato al commissariato per chiedere cosa fare, se avrebbe potuto spostarsi urgentemente a Parigi, senza accennare alla storia del lavoro ma adducendo motivi familiari ; mi dice che i poliziotti gli hanno risposto di non preoccuparsi. Il giorno dopo prende il treno ed arriva a Parigi.

Mi racconta che normalmente ci si presta il permesso di soggiorno per spostarsi tra l'Italia e la Francia, approfittando del fatto che i poliziotti non riescono a distinguere i volti, ma questa volta non aveva più amici a cui domandarlo, poiché sono tutti in periodo di difficoltà. Nello stesso periodo un altro amico di Pape, andando a Parigi per cercarvi un impiego sperando di poter appoggiarsi alla rete sociale di suo fratello maggiore, mi racconta che all'altezza di Milano i poliziotti l'hanno fatto scendere dal treno poiché sostenevano che i documenti con cui stava viaggiando non erano suoi. «Per fortuna che non era vero, che a questo giro erano i miei documenti. L'ho fatto altre volte e non mi hanno mai beccato (..) mi han preso sta volta qui che erano i miei documenti!» (Venezia, 5 settembre 2012).

Gora era riuscito a rientrare in Francia, alla metà degli anni 1990, e poi era sceso in Italia, dove era clandestino. Ma era riuscito a rientrare ed a uscire una volta del Senegal con il permesso di un altro : l'aveva affittato. L'ultima volta che ha cercato di viaggiare senza i suoi documenti è stato intercettato all'aeroporto di Dakar; i poliziotti gli hanno detto “ok, facciamo che non ti abbiamo visto, ti lasciamo andare così almeno tu lasci i documenti al tuo amic» (Pikine, 10 febbraio 2013).

Norou era in Senegal da 14 mesi, aveva lasciato l'Italia perché dal 2008, per 3 anni, aveva avuto solo contratti a tempo determinato : faceva 6 mesi o un anno lavorando come operaio, poi rientrava qualche mese a Pikine, e in seguito rientrava di nuovo in Italia. Nel 2011 anche questa tattica non funziona più, non riesce più ad essere assunto, quindi rientra e si ferma nel quartiere dove approfitta della disoccupazione. Poiché nel dicembre 2011 diceva di non volere lasciare l'Italia gli chiedo come pensa di fare per rinnovare il suo permesso stando in

Senegal. Lui mi risponde: “Sì, è vero, c'è una legge per cui chi ha la carta di soggiorno non può restare più di 6 mesi fuori dall'Italia. Quelli che sono come lavoratori autonomi hanno in realtà un anno, ma io non ci rientro”. Vedendo un'espressione di perplessità salire sul mio volto continua:

« pensi che è il mio caso ? No, ma non ti preoccupare. Son tranquillo.. vedi devo proprio avere sfiga, cadere su uno folle, che controlla veramente tutto. Ma devo proprio proprio avere sfiga. Loro, non si rendono neanche conto di questo, controllano solo la carta e via. E poi, metti anche succede, con la crisi che c'è, non pensano mica a prenderti e a rimandarti indietro.. chi paga il biglietto ? E poi i biglietti dei due sbirri che devono accompagnarti, poi c'è l'albergo.. l'Italia mica ha i soldi ora per tutte queste cose» (Pikine, 27 dicembre 2011).

In primavera Norou è rientrato in Italia e si è poi rinnovato il permesso, comprandolo.

Il prestito di documenti riguarda anche altri tipi di permessi, non solo in relazione alla mobilità. Mor mi dice di aver lavorato con i documenti di un altro, con il suo codice fiscale e la sua carta d'identità. Il suo amico si era fatto male ad una mano e non aveva più voglia di tornare al lavoro, così ci è andato Mor. Per spiegarmi quello che ha fatto usa l'espressione « ho fatto il *mafioso* » (Padova, 13 ottobre 2010).

Quello che è interessante è che viene giocato attivamente da queste persone la conoscenza delle culture sull'illegalità che attraversano la società italiana : il lavoro in nero in quanto dinamica strutturale, la conoscenza di sacche di attività illegali che si configurano come fornitori strutturali di servizi (che siano documenti o lavori), la conoscenza della gestione poliziesca della strada che a volte percepisce i senegalesi come irrilevanti, e anche gli stereotipi stessi che vengono utilizzati in Italia per nominare queste pratiche illegali. D'altronde non è un caso se in Senegal l'Italia viene definita come l'Africa d'Europa, e i napoletani come i più africani d'Italia : proprio per la liminalità tra legalità e illegalità con cui gli abitanti di Napoli sono etichettati in Italia in relazione alle loro pratiche di sussistenza quotidiane (Pardo, 2004; Harney, 2006).

La pensione, cosa farne.

A partire dal 1995 e fino all'introduzione della legge Bossi-Fini, ogni persona con cittadinanza non-UE e che era regolarmente assunta in Italia aveva diritto ad una possibilità particolare per quello che riguardava il ritorno definitivo.

La legge 335 del 1995 permetteva infatti ai migranti che erano intenzionati a rientrare definitivamente nei loro paesi di ottenere la liquidazione dei contributi versati all'INPS. A seguito dell'introduzione di questa legge, nel 1996, l'INPS ha prodotto un documento interno²²⁵ in cui definiva i criteri specifici per regolarizzare tali pagamenti : l'effettiva cessazione del rapporto di lavoro e la documentazione che provasse il ritorno nel paese di

²²⁵ <http://www.inps.it/circolari/circolare%20numero%20224%20del%2019-11-1996.htm>

origine dell'ormai ex-lavoratore. Quindi prima si doveva compilare una domanda, da mandare all'ambasciata e all'INPS, in cui il migrante dichiarava la sua irrevocabile volontà di lasciare il territorio italiano e di non ritornarvi più, accompagnandola alle coordinate IBAN per l'invio del denaro. Una volta che la persona fosse rientrata nel paese doveva mandare all'ambasciata italiana il biglietto aereo dell'avvenuto ritorno e una fotocopia del passaporto in cui si mostrasse il timbro provante l'effettivo rientro sul territorio.

È stato possibile usufruire di questa legge per tutte le domande presentate fino al 10 settembre 2002. Tra il 1995 e il 2002 l'INPS ha ricevuto 8.564 domande di richiesta dei contributi, la maggioranza provenienti dall'Italia del Nord, di cui 6.271 da parte di cittadini africani, ossia il 73%. La nazionalità principale tra quelle africane è stata quella ghanese (2.945 domande), i senegalesi che hanno cercato di usufruire della legge sono stati 1.567: il 18% del totale.

Ho incontrato Mor al mercato *Ocass* di Touba ; parlandogli scopro che è rientrato in Senegal approfittando di questa legge, come hanno d'altronde fatto altri senegalesi rientrati a Touba. Mor era partito nel 1986, aveva fatto due anni a Brescia, poi era arrivato Ponte Vico Darzere con i suoi fratelli. "Là era pieno di conchiglie, ma io facevo il carpentiere". È rientrato in Senegal nel marzo 2000, ma mi ha detto che non ha firmato alcun foglio all'inizio, che ha giusto lasciato la sua carta di soggiorno in Italia, in questura. E poi, quando è rientrato in Senegal, ha ricevuto il 30% dei contributi.

« Ci hanno truffato. C'era D'Alema, i comunisti, sai... sono furbi. Ora stiamo facendo un processo contro lo stato italiano. Ci sono degli avvocati senegalesi e italiani che seguono questo... Ci dovevano dare il 50%²²⁶ j(....) ero uno straniero, e lo sarei restato per sempre, e allora perché dovevo restare? Poi gli italiani, succede che ti insultano e tu, come rispondi? Se rispondi ti rompono le gambe²²⁷» (Touba, 14 aprile 2012).

Dato che a Touba non sono riuscita a ricevere informazioni più approfondite su questa questione del processo, e poiché gli uomini che ho incontrato non avevano i nomi degli avvocati, ho cercato di reperire informazioni in merito a Dakar. Nel maggio del 2012 sono quindi andata al quartiere Point E di Dakar dove c'è la sede della CGIL in Senegal ed il patronato INCA, ritenendo che il principale sindacato italiano avrebbe avuto dati su questa controversia. Non mi attendevo invece la centralità che ha avuto questo attore nella diatriba, attore che non mi era stato nominato dagli uomini a Touba. Il responsabile dell'ufficio, che è

²²⁶ Stando alla circolare interna dell'INPS del 1996 le aliquote erano: «dal 1 ottobre 1995 27,57%, dal 1 gennaio 1996 il 32,70%» (Circolare n. 224 – INPS, 19 novembre 1996).

²²⁷ Alyoune, per spiegarmi perché in quegli anni non ha approfittato di questa legge mi dice un giorno: «sì, quando stavo là, c'era uno, sentivo parlare di uno che stava radunando gente che conosceva, dicendo che c'era questa legge che ti dava diritto ai soldi della pensione. Ma all'inizio, avevo un lavoro, avevo Elena. Che me ne fregava. Non mi conveniva. Poi dopo, quando sono andato a chiedere, mi hanno detto che non si poteva più. Che c'è un sacco di gente che aveva fregato i soldi e che ora non li davano più» (Pikine, 14 maggio 2012).

stato in Italia vent'anni assumendo posizioni di rilievo a livello associativo e nazionale, mi spiega come l'affare pensioni sia sorto in Senegal.

« Il y a eu un homme sénégalais, qui est venu ici, avec un doctorant comme toi, je ne fais pas des noms. Et moi je lui ai dit qu'avec son propre code fiscal je pouvais rentrer dans le site internet de l'INPS et contrôler leur compte. Puisque je suis du syndicat, je pouvais contrôler si les contributions avaient été effectivement versées, par ses employeurs (...) et après moi je lui ai expliqué que de la chiffre qu'on voyait sur le site, ils en avaient droit pour le 27%. Et alors lui il a commencé à faire tourner l'info.. », que c'était le 27% et non le 50% dont ils pensaient avoir droit. « Et après ils ont fait emmêler la RADDHO²²⁸ dans ce affaire, ils ont parlé avec Alioune, les avocats et tout ça (...) Puisque c'était moi que j'avais contrôlé sur le site, et qui avait aidé certains à suivre cette pratique, ils ont même pensé que moi je lui avait volé une partie de cet argent (...) En tout cas ils n'ont plus droit à quelque chose. Et l'état italien avec la crise a bien d'autres problèmes à régler. Moi je ne touche pas l'argent des sénégalais et non plus je veux avoir quelque chose à faire avec leur argent» (Dakar, 23.5.2012).

Il responsabile ha poi ammesso che vi sono stati dei problemi di allocazione tardiva dei capitali, e che vi sono degli "esodati" che non sono stati rimborsati anche se ne avrebbero avuto diritto ; si tratta di 25 uomini senegalesi. A questo proposito mi dice che a fine 2011 ha avuto una riunione con la Ministra dei senegalesi all'estero, assieme alla quale hanno poi scritto una lettera all'INPS. L'INPS avrebbe risposto, specificando per ogni caso, spiegando i motivi per cui queste persone non sono state rimborsate : le questure hanno dei documenti che provano che gli uomini non hanno lasciato il territorio italiano entro il 10 settembre 2002, oppure sono dei casi in cui i datori di lavoro non avevano versato tutti i contributi previsti. Stando al responsabile della CGIL la risposta a questa questione dovrebbe essere politica, e riguarda soltanto questi 25 casi specifici.

Mi dice poi che all'ambasciata italiana continua ad essere mobilitata su questo soggetto, proprio da cittadini senegalesi che dicono di non aver ricevuto la somma a cui avevano diritto. « Vedi, l'ambasciata mi ha appena spedito una mail in cui dice che ci sono altri 9 casi che sono venuti fuori, che devo scrivergli un memo. Ma è impossibile, non ce ne sono più» (ib.).

Il responsabile mi propone quindi una sua analisi del motivo per cui questa questione sia stata creata dai suoi concittadini:

«il problema è che sono analfabeti. Non hanno riflettuto. Cosa faccio con questo denaro ? Che cosa farò fra dieci anni, che non posso più tornare in Italia ? (...) l'ho anche detto alla ministra : questo non è il denaro degli immigrati. Questo è il denaro di chi è stato in Italia. E se non li aiutiamo a livello produttivo, come faranno ? Tra 10 anni voi vi ritroverete che ci sarà della gente che viene a bussare alla vostra porta perché non ha più nulla da mangiare» (ib).

²²⁸ La Rencontre Africaine pour la Défense des Droits de l'Homme (RADDHO) è un'associazione creata nel 1990 principalmente da ricercatori e professori dell'Università Cheik Anta Diop. Si occupa della diffusione e dell'implementazione dei diritti umani e della cittadinanza e sostanziale in Senegal.

Questo aspetto era già emerso a Touba: Mor (infra, cap. 4, pp.) nei periodi in cui è a Touba, per cercare di avere degli introiti, si propone come intermediario immobiliare. Un giorno che ero a casa sua lo chiama un uomo che gli chiede tali servizi di intermediazione. Parlandomi di quest'uomo Mor mi dice :

«è tornato anni fa, con la legge prima di Berlusconi, sai quella delle pensioni. Ha una casa finita a metà che vuole vendere per 10 milioni. Con il denaro che aveva preso stando in Italia aveva comprato due terreni e aveva iniziato a costruirci due case. Su ognuna ci sono almeno 4 milioni di lavori già fatti. La sua idea ora è di vendere una delle case e con il denaro che ne prende finire la seconda, e con quello che resta aprire un business ». Mor continuava a dire che al posto di quest'uomo non avrebbe mai preso quella decisione, che era una scelta molto pericolosa. «Se vende, perderà tutto il denaro : la famiglia glielo mangia subito. Vedi, con tutti i soldi con cui era tornato, coi contributi.. Non è possibile che ora non ha più niente. Come è possibile ? Vedi, gli hanno mangiato tutto. E lo rifanno appena ci sono altri soldi» (Touba, 27 aprile 2012).

Questo discorso ci porterebbe ad analizzare altre dinamiche che rimandano al rapporto di dipendenza genderizzato e di reciprocità gerarchizzato all'interno dell'*household*. Per ora, bisogna dire che la questione della pensione non dipende dal tema dell'anzianità, nello specifico dell'anzianità sociale. Il paradigma del ritorno definitivo all'età della pensione non è significativo per gli uomini e le donne che ho incontrato. Questa legge permetteva di recuperare una somma cospicua di denaro per iniziare ed accompagnare quei processi che avrebbero in seguito portato al riconoscimento del rango di anziano sociale, ma non marcava e non ha marcato di per sé l'acquisizione di tale status.

Il contributo per la pensione è percepito come uno degli altri pagamenti necessari per garantirsi una permanenza attiva sul suolo italiano. Questa questione ha riguadagnato significatività anche a causa di una nuova legge che tocca i venditori ambulanti ; dal 2009 infatti una nuova normativa impone in linea generale ai lavoratori ambulanti e ai proprietari di posti nei mercati cittadini di pagare ogni anno i contributi INAIL e INPS e di fornire ogni anno attestazione di pagamento. Il fatto che questa normativa sia o meno applicata anche per i venditori ambulanti immigrati dipende dai governi regionali che hanno poi dovuto o stanno legiferando su questo ; il fatto che sia però stata aperta la possibilità incrementa la sensazione di ingiustizia legati ai contributi, aumenta cioè l'intollerabilità attribuita a questo pagamento.

Il lavoro e la « castizzazione » sfidata.

La repubblica italiana si dichiara, nella sua carta costituzionale, una repubblica « fondata sul lavoro » e la cittadinanza italiana non si caratterizza dallo *jus soli* ma piuttosto sullo *jus sanguinis*; la legge Bossi-Fini sembra portare alle radicali conseguenze questa impostazione, mostrando le conseguenze sociali in termini di esclusione dovute al fatto che l'identità di

lavoratore/trice sia riconosciuta la condizione d'appartenenza per coloro che non sono italiani-e « de souche ». La situazione lavorativa può imbricarsi sullo status di nascita, determinando il grado di cittadinanza sostanziale in diversi modi; in Senegal questo rimanda ad esempio al fenomeno definito, nella letteratura, di « casta ».

I/le castati/e, la dissoluzione di questa identità e l'ereditarietà della professione

Anche se la letteratura dall'ultima metà del XX secolo dichiara sempre più la fine del peso strutturante delle « caste » in Senegal, dalla ricerca è emerso che queste sono ancora operative nei rapporti sociali che si giocano in Senegal ed in Europa. Ciò che è stato definito casta²²⁹, per il contesto socio-culturale senegalese, ed in particolare Wolof e Toucouleur, rimanda a raggruppamenti identitari, gerarchizzati, caratterizzati dall'endogamia e dall'ereditarietà, che si radicano su base professionale (Tamari, 1988). Questo sistema di gerarchie sociali oppone su un piano generale i *gééer* ai *nyeenyo* : in Senegal sono soltanto i *nyeenyo* che sono definiti «castati»²³⁰. Se è vero che i *gééer* non hanno una specializzazione professionale in termini positivi, ma l'hanno solo negativamente come coloro che non esercitano le professioni esercitate dai *nyeenyo*, è altrettanto vero che lo status di *gééer* è ereditario ed implica l'endogamia e il rifiuto esplicito allo sposare un *nyeenyo*, percepito come inferiore ed impuro.

Per Diop,

« le développement de castes, s'est opéré dans une société agricole d'économie de subsistance dont le caractère d'autosubsistance même était fortement marqué (..) l'artisanat restait associé étroitement à l'agriculture ; les artisans, principalement les forgerons, travaillaient pour les paysans sans abandonner leurs activités agricoles (..) la division du travail ne se faisait nettement, que dans le sens de l'interdiction de l'artisanat aux simples paysans (*gééer*), les artisans (*nyeenyo*) continuant à se livrer aux cultures » (Diop, 1981 : 74-6).

Quindi tra famiglie di *gééer* e di *nyeenyo* si avevano delle relazioni clientelari e di dipendenza socio-economica, relazioni di reciprocità che si caratterizzavano per lo « l'échange inégal, économiquement profitable aux castes inférieures mais socialement en faveur des castes supérieures ». *Nyeenyo* era la categoria con cui venivano raggruppati tutte le specializzazioni professionali implicata nella riproduzione all'interno dell'economia agricola, che necessitava quindi della fabbricazione di diversi utensili. Quindi i *nyeenyo* si dividevano tra:

« les *Teug* (forgerons) s'occupaient des travaux des métaux ; les *Raab* (tisserands) du tissage ; les *Wude* (cordonniers) de la cordonnerie; les *Laobe* (menuisiers sculpteurs), de la fabrication des récipients en argile; les *Cubkaat* (teinturières) de teindre les pagnes et

²²⁹ Le prime tracce in testi scritti su questa configurazione sociale in Senegal rimontano a testi di viaggiatori portoghesi nel sedicesimo secolo.

²³⁰ « Catégorie sociale de référence, les *gééer* ne constituent ni une caste ni un ordre » (Diouf, 1990 : 54).

habits » (Sylla, 1966: 753)²³¹.

Inoltre la coabitazione nello stesso villaggio portava le famiglie a rendere ereditari questi rapporti: « les mêmes familles de *nyeenyo* travaillaient pour les mêmes familles de géér, leur fournissaient d'elles, en retour, des vivres, du bétail et, plus tard, des habits » (Diop, 1981 : 75). Quest'assimetria si radicava su una gerarchizzazione valoriale tra i due gruppi, facendo acquisire ad ogni persona un rango sociale preciso, con una normalizzazione delle condotte che era proprio ad ogni rango e con un discorso sulla contaminazione che il grupo dominante mobilitava contro i subordinati, da cui comunque dipendevano. Stando a Diop questa inferiorizzazione non si radicava nella penibilità del tipo di lavoro esercitato ma serviva a conservare la divisione sociale del lavoro²³². Con l'urbanizzazione e l'introduzione di prodotti fabbricati in serie questa divisione, soprattutto a partire dagli anni 1980 con l'aumento delle importazioni si turba²³³.

Nella sua ricerca sull'inserzione e la mobilità professionale a Dakar e a Pikine negli anni 1980-90 Bocquier, interessandosi alle strutture sociali in gioco, si focalizza sui percorsi sociali e professionali dei fabbri, perché secondo la sua ipotesi rimanderebbero ad una singolarità propria fondata sull'identità di casta. Da un lato Bocquier analizza i fabbri che si sono installati a Dakar: ils «ont environ 5,5 fois plus de chances d'accéder au secteur public que les non castés (*géér*) (...) Par contraste, aucun des forgerons de notre échantillon de Dakarais ne s'était orienté vers le salariat privé (avec ou sans fiche de paie)» (Bocquier, 1996: 128). Dall'altro lato, per quello che riguarda i fabbri emigrati a Dakar/Pikine, questi avrebbero 10 volte di più che i non « castés » di inserirsi nel mondo salariato privato e regolarizzato. Bocquier lascia aperta l'interpretazione di questi dati statistici ma li iscrive tra le strategie di uscita dall'identità di casta che i fabbri cercherebbero di seguire. L'entrata nell'amministrazione, con il prestigio che ne deriva, è percepita come « une voie plus radicale de sortie des activités artisanales traditionnelles liées à leur caste », invece « le salariat non enregistré²³⁴ ne représenterait guère une "belle sortie" » (ib. 133). La migrazione verso

²³¹ Accanto a costoro, ma differenti, si trovano anche i griots : « eu le griot était véritablement dépendant économiquement et il l'était autant vis-à-vis du *gor* que l'home de métier. On peut également estimer que le mépris, souvent souligné, s'est renforcé avec la monétarisation des échanges. » (Mbow, 2000 : 85).

²³² Stando a Diop invece « on peut dire qu'une fois constitué » il sistema di caste « adopte une idéologie mythique, religieuse, pour se consolider et se reproduire, mais qu'il se fonde sur la division sociale du travail et des fonctions » (Diop, 1981 :54).

²³³ Discorso a parte è quelli dei griots, che continuano ad prestare i loro servizi nelle cerimonie a cui accompagnano, in ambiente urbana, altre attività nel settore detto « informale ».

²³⁴ "Secteur non enregistré" è la definizione con cui Bocquier cerca di sottrarsi alla distinzione tra formale ed informale : « les activités ainsi dénommées par défaut ne sont pas mieux définies pour autant, mais le qualificatif "non enregistré", qui a au moins l'avantage d'être moins péjoratif que les termes "informel" ou "secteur non structuré", exprime une situation de fait au Sénégal: une large partie des activités économiques échappe à la comptabilité nationale et au recueil des données

Dakar costituirebbe quindi per Bocquier, la strategia dei fabbri per emanciparsi dalla loro identità di casta.

Questo aspetto è stato recuperato da un uomo che abita nel *koin* a Pikine; per spiegarmi come e perché tutti i suoi fratelli, ad eccezione di uno, si trovano fuori dal Senegal avendo avviato , è risalito alla storia della sua famiglia, inscrivendola nel gruppo dei *tegg*. Moustapha inizia il discorso riportandomi il percorso di suo padre: quando era giovane era partito per fare il gioielliere in Niger, è con quel denaro che aveva potuto costruire la casa a Pikine, dove si era installato nel 1970. Negli anni 1980 vi aveva anche edificato un secondo piano. Moustapha mi dice poi che la sua è una famiglia di *nyenyo*, e che per suo padre e per tutti loro il fatto di partire è dovuto al fatto di non voler più chiedere, tendere la mano agli altri.

« Les *nyenyo* ont beaucoup d'ambition. Ne veulent pas se faire offrir des choses, alors ils sont partis pour aller chercher l'argent ailleurs (...) pour se pouvoir construire une maison, ouvrir une boutique. Tu sais il n'y a pas que le *nyenyo* qui font les bijoutiers. Mais tu vois, à l'époque de mon père, avec la crise de l'emploi, la concurrence qui augment, alors on est partis. On a beaucoup d'ambitions en tant que *nyenyo* » (Pikine, 7 aprile 2012).

Moustapha, il fratello più giovane, è ora impegnato in una mobilità a/r tra Djibouti dove è arrivato raggiungendo il suo fratello maggiore. Quest'ultimo aveva passato 10 anni in Italia, in seguito si era recato in Repubblica Centrafricana e in Burundi, ed in fine a Djibuti. Stando alle parole di Moustapha due dimensioni sono in gioco simultaneamente : la necessità di trovarsi un'altra attività professionale, la necessità di ribaltare lo stigma di castato in quanto dipendente e subordinato.

Durante l'etnografia non sono stati raccolti sufficienti dati per poter asserire se forme di discriminazione sulla base dell'identità di casta si verificano in contesto migratorio ; anzi un discorso « ufficiale » è stato registrato da parte delle associazioni senegalesi che dicono che la differenza di casta non ha più senso. Questo è confermato anche dalla letteratura sulle migrazioni internazionali dal Senegal che non sembrano riportare episodi di discriminazione motivati dall'appartenenza di casta all'interno di quelle relazioni sociali definite « etniche ». Il discorso sull'eguaglianza e sulla non pertinenza di questo tipo di differenziazione nella vita dei cittadini-e senegalesi in Italia è enunciato sia a livello individuale che collettivo ; si rivendica cioè l'eguaglianza di ciascun-a a partire dall'ortodossia islamica, per la quale ognuno/a è uguale davanti ad Allah. Questa impostazione è ancora più rinforzata all'interno del muridismo, visto che per l'ortodossia muride il messaggio di Bamba mirava proprio a cancellare le differenze di rango che caratterizzavano in quel periodo storico la società Wolof, facendone anzi di questa ristabilita eguaglianza un pilastro del proprio proselitismo. Resta il fatto che la casta resta un marquer

économiques officielles » (Bocquier, 1996:62).

significativo, non avendo incontrato durante la ricerca dei matrimoni che rompessero l'endogamia²³⁵, e avendo per altro invece registrato discorsi di persone che rivendicavano l'attualità della proibizione dell'esogamia, in due casi anche il rifiuto esplicito, da parte di persone ascritte come *géér*, di chiedere aiuti ai propri vicini *castés*. Ritengo quindi che non si possa asserire che tale identità si sia effettivamente dissolta e abbia perso significatività sociale.

Inoltre in una parte della letteratura si ritiene che il sistema di caste non è più attuale nella segregazione professionale ma conserva invece ancora un potere strutturante per quello che riguarda le regole matrimoniali, definendo appunto l'endogamia e l'interdizione a certi partner matrimoniali (O'Brien). Anche questa interpretazione ci sembra qui troppo assertiva; da quanto emerso tale sistema ha ancora un ruolo nell'ambito del lavoro, proprio perché definisce, come ci mostra Moustapha e Boucquier (1996), il peso che tuttora gioca definendo la modalità del proprio dissolversi.

Stando a Babou, che ha realizzato una etnografia negli USA con donne senegalesi proprietarie di saloni di parrucchiere, la castizzazione della professione è ancora un argomento significativo, anche quando viene criticato; lo stigma della professione castata cioè non è significativo solo perché è il ricercatore, informato dalla letteratura pregressa sul tema, che innesca la questione. Non è cioè una sopravvivenza tipica di una ricerca antropologica che etnicizza il proprio oggetto di ricerca. Se in contesto d'emigrazione, si registra una perturbazione della divisione sociale e genderizzata del lavoro che porta ad esempio alcune donne che non si considerano *castées* ad esercitare un'attività che è invece storicamente considerata come *castée*, ovvero la parruccheria, questo dice Babou si configura comunque come una trasgressione che non porta necessariamente a trasformazioni culturali²³⁶ (Babou, 2013).

Il fatto che ci siano delle attività professionali, dei mestieri, che sono percepiti come perturbanti si esplica anche nel caso di Abdoulaye, che si dichiara *géér* e che mi dice:

«suonavo il tamtam in Italia, lo facevo a volte per tirare su soldi, sai con tutta la storia degli africani che suonano i tamburi, il ritmo e quelle cazzate lì.. portava soldi prima sta cosa in Italia. E quindi mi facevo pagare, ma non ho mai detto nulla di questo qua. Anzi. Se moi

²³⁵ Tutti i fratelli di Moustapha sono partiti per l'Italia, sposando donne *nyeenyo*.

²³⁶ « These women present braiding as a profession, which, like any other profession, should be opened to anybody having the skills to perform. They reject the customs that forbid them from working with hair and suggest that Senegalese society must abandon caste-based division of labor. Yet most of these women would not agree that their sons and daughters should work as blacksmiths, jewellers, or shoemakers. They also adamantly oppose marriage between casted and non-casted (...) it seems that, as one woman told me in Atlanta, « in the United States, the dollar is the great equalizer: whatever you can do to honestly earn it is all right ». What she did not say but which she clearly implied was that in Senegal traditional norms and values still weight heavily on people's behaviour, and the prospect for returning home puts some limit on the depth of changes that the immigrants can carry back home » (Babou, 2013, 239).

padre sapeva, quante me ne avrebbe date. Non dovevo abbassarmi a fare il griot» (Pikine, 10 dicembre 2012).

«Although views about the relevance of caste continue to be fraught with contradictions and ambiguities, there seems to be an emerging consensus among immigrants that these customs are things of the past that should be rejected, at least in the context of the diaspora. Money is gradually displacing non-material sources of prestige and authority such as blood and gender. While established social hierarchies continue to retain much symbolic significance, honour and self-worth are increasingly defined by people's ability to accumulate money and to satisfy economic needs » (Babou, 2013: 242).

Al di là dello stigma, questa castizzazione si caratterizza anche per l'ereditarietà della professione. Alcune strategie per affrontarlo portano direttamente al fatto di approfittare di questa ereditarietà, valorizzando l'apprendistato ricevuto proprio in quanto castato. Pène, rientrato a Saint-Louis ed ora divenuto presidente dell'associazione dei gioiellieri della regione, ne è esempio. Quando aveva dieci anni è stato mandato da suo zio materno in una regione assai lontana da Saint-Louis, dove è restato fino ai 17 anni in quanto apprendista presso l'atelier dello zio. Arrivato in Italia nel 2002, dopo due mesi di venditore ambulante, ha avuto un contratto come operaio. Una volta installatosi stabilmente a Bergamo, ha scelto però anche di contattare alcuni gioiellieri per proporsi come dipendente ; alla fine è riuscito ad accordarsi con un artigiano: andava ad aiutarlo il sabato mattina e a volte anche nel tardo pomeriggio dopo il suo lavoro in fabbrica, in cambio di un accesso ai macchinari. Perso il lavoro in fabbrica, è rientrato in Senegal ed ha aperto un atelier a Saint-Louis dove approfitta delle competenze tecniche acquisite in Italia per realizzare gioielli che riadattano modelli conosciuti in Europa e che sembrano quindi incontrare il gusto dei turisti europei che visitano la città. Inoltre organizza dei seminari temporanei di formazione all'oreficeria per cittadini francesi e tedeschi che intendono passare del tempo in Senegal.

Pène non è il solo ad aver organizzato il proprio ritorno approfittando del mestiere appreso come castato ; Ousmane a Touba, anche lui *nyeenyo*, con il capitale guadagnato come venditore ambulante è andato a Vicenza, polo italiano della lavorazione dell'oro anche per una fiera specifica che vi si svolge ogni anno, a comprare dei macchinari che ha poi spedito in Senegal tramite un container con il preciso obiettivo di utilizzarle nel suo atelier a Touba. Questa valorizzazione dell'apprendistato « per nascita » non riguarda solo i *castés*, ma anche altri hanno approfittato di questo apprendistato una volta rientrati in Senegal.

Inoltre se si guardano i report prodotti sul tema del lavoro migrante, e nello specifico sul tipo di professioni e dei settori di impiego in cui si collocano i senegalesi in Italia a partire dagli anni 1980, si osserva una certa tendenza a culturalizzare le professioni esercitate, a cui i senegalesi stessi partecipano attivamente. Coloro che appartengono a famiglie di fabbri, cercano più spesso di farsi assumere come saldatori, mentre altri hanno cercato di mettere a frutto le competenze nell'allevamento e nell'agricoltura.

Il commercio ambulante

Il commercio in strada, definito *baana-baana*²³⁷ in Senegal, è uno dei campi centrali in cui si dispiegano le dinamiche sociali e le poste in gioco legate alla presenza senegalese in Italia. In Senegal si tratta di un'attività di piccolo commercio di sussistenza che si sviluppa ai margini dei luoghi di mercato o in strade/superstrade ad alto traffico: la mobilità del venditore/venditrice che porta a mano la loro merce è inoltre volta ad evitare la tassazione di questa attività commerciale (Heath, 1990; Diop, 2010). L'ambulantato è quindi una di quelle attività che sono descritte come «informali», anche se sono il frutto di un'organizzazione complessa sia per quello che riguarda la fornitura delle merce, che viene spesso acquisita a credito all'interno di reti clientelari (se non all'interno della confraternita), sia per quello che riguarda la vendita stessa, che è basata sulla pratica del *waaxale*, la contrattazione del prezzo. Il *baana-baana*, proprio perché può essere esercitato anche con un basso capitale iniziale, è inoltre un'attività esercitata soprattutto da color che si trovano, anche temporaneamente, inferiorizzati all'interno della società. I giovani, le donne, ma anche chi proviene a Dakar dai contesti rurali (Diouf, 1981) che, all'inizio degli anni 1970²³⁸, vendevano i prodotti realizzati dai *nyeenyo*, e che in seguito hanno però sostituito questa merce con i prodotti per il corpo e i vestiti.

La vendita ambulante è la prima attività che quasi ogni uomo si trova a compiere una volta arrivato in Italia, quando è etichettato come *daaxar*. *Daaxar*, è la parola wolof per nominare il tamarindo e il suo utilizzo in questo caso si basa su un gioco metaforico. Il tamarindo è infatti un ingrediente che si accompagna a tutto: lo si utilizza nella cucina in Senegal con il sale, lo zucchero, il peperoncino, in ogni tipo di piatto o bibita. Colui che è appena arrivato in Italia e che non ha i documenti in regola viene quindi definito *daaxar*: può andare ovunque, non ha dei saldi legami sociali all'interno della società italiana, può far di tutto. Inoltre non comprendendo la lingua, non si rende neanche conto di cosa gli italiani gli stiano dicendo; non è quindi orientato nelle sue azioni dalla rabbia che può salire a seguito di insulti razzisti, ma non può neanche esercitare tattiche consapevoli non conoscendo ancora il contesto. In questa fase il commercio ambulante si configura come un vero e proprio apprendistato; non avendo infatti dei riferimenti e una conoscenza del campo in cui si trova, si tratta di acquisirli. Un uomo, che ora lavora in Senegal nel settore edilizio, è stato espulso

²³⁷ Stando al dizionario wolof-français curato da Diouf, questo termine proviene dall'espressione *baax na baax na*, che vuol dire «ça va bien, ça suffit» (Diouf, 2003), *bax na* è anche l'espressione che si utilizza nella contrattazione per dire che si è arrivati ad un buon prezzo di vendita.

²³⁸ «Tout ce petit monde qu'on rencontre dans les quartiers peuplés de Dakar, portant à la main ou sur la tête quantité d'objet nécessaires à la ménagère sénégalaise, est constitué, contrairement à ce qu'on pourrait croire, non pas uniquement de forgerons mais bien également d'hommes libres *geer*, approvisionnés par des forgerons installés tranquillement dans un coin de la ville' (Diouf, 1981 : 578).

da Torino alla fine degli anni 1990, proprio perché non è riuscito a capire la situazione in cui si trovava; è durato in Italia solo quattro mesi finendo su una retata della polizia in borghese da cui non è riuscito a fuggire.

Le rappresentazioni emiche del commercio ambulante in Italia sono cambiate durante i decenni, valorizzando o meno questa attività, che non è percepita come una professione. Si registra infatti un'opposizione tra lavoro e vendita, da un lato perché in Senegal si configura soprattutto come un'attività temporanea che si esercita quando si è fragilizzati, dall'altro perché, soprattutto in Italia, « un commercio che funziona è meglio di un lavoro » (Pikine 6 marzo 2012).

Quando, a partire dagli anni 1990, il lavoro salariato in fabbrica diventa accessibile, proprio per la necessità di accumulazione viene accompagnato da una seconda attività (Carter, 1997): vi sono così persone che si propongono come sarti, meccanici di strada, parrucchiere, oppure vi è chi riprende in mano il commercio ambulante.

«Andavo a vendere a Sottomarina, a Padova, a Verona. Mi ero fatto l'abbonamento Brescia-Venezia e la domenica andavo a vendere. Ti facevi i soldi, anche se la polizia veniva e ti portava via la roba. Quando non funzionava tiravi su 1 milione e 500.000 lire. Io me ne facevo 2 milioni di solito, ma c'era chi se ne faceva tre" vedendo salire sul mio volto lo stupore Gora mi dice "Eh, in quel tempo funzionava sul serio » (Pikine, 30 aprile 2012).

Quando, soprattutto negli anni 1990, questo commercio viene scelta come attività esclusiva, viene positivamente opposto al lavoro salariato: permette infatti di sottrarsi sia alla subordinazione alla volontà arbitraria del datore di lavoro/"padrone", che all'insalubrità del lavoro nelle industrie, metalmeccaniche in primis.

Souleymane ha deciso di rendere la vendita ambulante stagionale un'attività da compiere a tempo pieno, anche investendo nell'acquisto di posti nei mercati locali, nonostante avesse quello che è considerato un "buon" lavoro, che gli permetteva cioè di tornare spesso e per lunghi periodi in Senegal a fronte di una buona remunerazione.

« Firmi contratto che devi lavorare almeno 151 giorni all'anno. E dopo hai diritto a dei mesi di disoccupazione. Son 3-4.000 euro. E quando lavori bene, son 1500 euro al mese. E proprio un bel lavoro. Ti pagano 7/8 euro l'ora. Però se stai nel reparto macelleria, ci sono i polli sanguinanti appesi. Non l'ho mai fatto. Siamo 1000 a lavorare là, soprattutto donne. Io poi ero finito alle spedizioni, e là era troppo freddo. Me ne sono andato. Avevo troppo freddo. Da giovane puoi anche farlo, ma con gli anni poi ti entra nelle ossa e sei fregato ». (Touba, 10 maggio 2012).

Pape ha lasciato Milano per andare in Sardegna dove poter durante l'estate limitarsi ad esercitare la vendita ambulante.

"io gli dico: a dicembre voglio andare in ferie, ho le mie cose da fare. Lui (*il proprietario della ditta*) mi dice ok. Arriviamo a dicembre e io gli dico, allora le mie ferie? E lui, eh insomma, ma come facciamo..? Trovare qualcuno che ti sostituisca... Bene, ho preso un foglio di dimissioni e sono andato a consegnarle. Gli ho detto: ci sono i tuoi figli, tua moglie, che vengono qua ogni giorno. Io non ho figli e non sono sposato. Volete che rimango così

per quanto tempo? Allora sono tornato, sono stato via 4 mesi e mi sono sposato. Quando sono tornato in Italia ho iniziato a fare l'*ambulant*, vendere le mie cose. Lui quando ha saputo che ero tornato mi ha chiamato e mi ha detto: se vuoi tornare torna, senza problemi. Non avevano trovato nessuno che lavorava come me²³⁹. E io gli ho detto no. Basta ragionare col fine mese. Dei giorni guadagno tanto, grazie a dio. Giorni nulla. Ma dormo, mi sveglio, mi bevo il caffè, non ci sono ordini da seguire" (Pikine, 14 aprile 2012).

Alla fine degli anni 1990, inizio anni 2000, il commercio ambulante si configurava come più appetibile anche perché veniva considerata un'attività in cui si poteva approfittare di una maggiore apertura alla fortuna, permettendo quindi di esercitare l'arte della *débrouille*, anche attraverso piccole truffe in cui certa merce viene venduta come originale.

A partire dalla seconda metà degli anni 2000 invece, la vendita per strada inizia ad essere costruita dai media italiani e nell'opinione pubblica come un problema d'ordine pubblico, e una serie di ordinanze e regolamenti vengono presi a livello locale per fermare tale tipo di commercio (Bellinvia, 2013). La differenziazione principale tra coloro che si sono regolarizzati nell'esercizio dell'attività di vendita, e coloro che invece l'esercitano in modo irregolare, senza permesso, inizia a diventare un vero problema. Coloro che l'esercitano in modo irregolare alla fine degli anni 2000 da un lato si trovano più criminalizzati visto l'aumento di controlli ed ordinanze, dall'altro lato devono affrontare una concorrenza maggiore visto che sulle strade si riversano anche coloro che avevano un lavoro salariato. La composizione sociale degli uomini fermati nella primavera del 2013 a Padova ci riporta ad uomini con il permesso a tempo indeterminato regolarizzati come operai.

Coloro che si trovano nel quadro della legalità, per quel che riguarda la vendita ambulante, ora considerano che questa non sia più redditizia: esercitarla negli anni 2000 era conveniente, ora non ha più *sensu*. «vedi, c'è questa legge, la legge DURC.. i venditori ambulanti stranieri devono pagare l'INPS. Ora non so, non so cosa farò. Ho venduto 2 posti al mercato appena ho saputo di questa legge. Adesso non so» (Touba, 18 marzo 2012). Come abbiamo già visto i venditori ambulanti con licenza devono presentare, dal 2009, il DURC, il documento prodotto dall'INPS e dall'INAIL che certifica il pagamento dei contributi, delle tasse e anche il fatto che non vi siano sospesi a carico dell'esercente. Questa legge nazionale esentava i lavoratori extra-comunitari, lasciando però aperta alle regioni la possibilità di legiferare in merito e quindi di includerli tra i destinatari. La regione Emilia-Romagna, in cui si trova residente Pape, nel 2011 ha votato l'applicazione di questa legge per tutti gli esercizi, anche di coloro extra-comunitari, che sono d'altronde percepiti dagli "italiani" come

²³⁹ « Li c'era un carabiniere a cui stavo simpatico. Suo parente aveva un'impresa che aveva preso un lavoro in autostrada. Si dovevano mettere i *guardrail*, cercava della gente e sto qua mi ha proposto. Allora hanno parlato col giudice e mi hanno permesso di lavorare, anche con i domiciliari. Ma ero come un animale. Lavoravo, infilzavo questi pali, mi sfogavo lavorando. Quando me ne sono andato il padrone mi ha proposto 1500 euro come incentivo per rimanere. Si era reso conto che io facevo 5km al giorno, mentre i miei colleghi ne facevano solo 3 » (ib.).

coloro che esercitano concorrenza sleale (vedi su questo anche Riccio, 2007).

Il commercio ambulante regolarizzato si profila problematico anche per coloro che negli anni non erano riusciti a guadagnare posti nei mercati di piazza.

« Non so se andare quest'anno.. che vado a fare ? Ho parlato con un amico al telefono l'altro giorno, mi ha detto *amul liggey, amul xalis* (non c'è lavoro, non ci sono soldi). Non si vende. Forse in luglio, agosto. Boh.. Io non ho neanche il posto al mercato. Ho la licenza da 5 anni, è troppo poco, ci sono italiani che ce l'hanno dai loro nonni. Nei paesini i posti sono finiti. In quelli grandi ci sono dei posti che sono per il comune, una ventina. E lì c'è il sorteggio. Ma è dura. Oppure funziona che se uno che ha il posto alle 8 non arriva, io posso prenderglielo e anche la polizia non può fare nulla. Ma sai, i giorni in cui si lavora sono sabato e domenica, e in quei giorni non manca mai nessuno. È difficile. Forse salgo a luglio, agosto, almeno ci sono le fiere. Li paghi e ti danno il posto. Non so » (Touba, 17 aprile 2012).

« Mi son fatto la licenza, dichiaro le tasse. Mi scarico moglie e figli, a volte le tasse non le pago proprio, a volte ne pago 500. Dichiaro 3-4000 euro l'anno. Poi ci devi mettere in conto l'affitto, che sono 100 euro al mese, più mangiare. Alla fine tiro fuori 2.500 euro netti all'anno. Ora ho dei debiti da pagare, perché ho comprato un furgoncino. Che è lì, fermo. Ma non posso affittarlo, quando sono in Italia chi me lo controlla ? me lo rubano » (Touba, 10 marzo 2012).

Coloro che restano nell'illegalità, nel 2012 e 2013 sono di nuovo oggetto di controlli da parte delle forze dell'ordine in diverse città italiane, anche costosi in termine di vite umane²⁴⁰. Per quello che riguarda Padova, nel 2013 la piazza in cui si è incentrata l'etnografia è stata più volte riportata all'attenzione dei media da parte di attivisti del partito della Lega Nord che hanno inscenato proteste contro gli "abusivi". In una di queste azioni così si esprimeva coi giornalisti il vicesegretario locale di tale partito: «In un momento di grave crisi economica, con serrande sempre più chiuse e famiglie sempre meno propense alla spesa, è doveroso intervenire a sostegno dei commercianti onesti» (7 giugno 2013). D'altro lato la vendita a basso costo di cui si fanno esercenti gli uomini senegalesi incontra propriamente l'indebolita capacità di acquisto con cui si trovano ad agire gli abitanti locali nelle loro pratiche di consumo; così anche la donna senegalese presente in piazza, con il suo esercizio permette durante l'estate di consumare bibite fresche a prezzo dimezzato rispetto a quelli proposti dai bar. Per quello che riguarda poi gli articoli cosiddetti contraffatti come le borse e gli occhiali, gli acquirenti sono ben consapevoli di stare acquistando un prodotto non di marca proprio per il contesto in cui viene venduta. Iniziative proposte dal comune e dalla guardia di finanza (l'ultima osservata nel centro cittadino in novembre 2013) in cui viene pubblicizzata l'irregolarità e l'insalubrità di tali accessori non risultano così significative né per i venditori né per gli acquirenti. Il consumo di beni "di lusso" contraffatti può essere

²⁴⁰ Le dernier, arrivé cet été à Ventimiglia, a emmené un homme sénégalais, qui cherchait de s'enfuir d'une raffle policière au marché où il vend illégalement, à se noyer dans un canal. http://genova.repubblica.it/cronaca/2013/07/20/news/in_mare_per_evitare_i_controlli_muore_ambulante_senegalese-63366781/

letto come “an innovative way by consuming surrogates for the institutionalized means while pursuing the same cultural goals of social recognition or specific self-identities” (Wehinger, 2013 :278), o può configurarsi come pratica di derisione del bene di lusso stesso. In ogni caso si tratta di una scelta attiva dei consumatori consapevoli di merce non di marca che si radica in un processo socio-culturale di attribuzione di valore tramite il consumo di certi beni e di definizione e stratificazione tramite questi tra classi. A Padova, la questione si presenta quindi come una questione politica, che non ha solo a che fare con gli interessi economici di una lobby di elettori come i commercianti, ma ha a che fare con la percezione dello spazio pubblico in cui viene egemonicamente diffusa l'idea che uomini maschi africani mettono in pericolo il godimento degli “autoctoni” di tale spazi. Come mi racconta Mamadou che nell'estate del 2013 è stato controllato e gli è stata comminata una multa di 5000 euro:

“eh, che devo fare. Io la multa non la pago. Gliel'ho anche detto al poliziotto. Io non ce li ho questi soldi. Se avevo questi soldi ero qua? Fatemi la multa ma io non la pago, non posso pagarla. Lui mi ha risposto eh signore capisco, ma ci hanno detto di fare così. Io devo farla. Sono gli ordini del nuovo sindaco. Non si può più vendere qua” (Padova, 10 luglio 2013).

Il fatto di ricevere tali multe per la vendita “illegale”, multe che restano non pagate, impedisce il rinnovo del permesso di soggiorno. Così Mamadou mi racconta come è stato espulso da Bologna:

«Vendevo in spiaggia. Montavamo la tenda e restavamo là durante l'estate. E quell'anno (2009) mi son preso una multa di 2000 euro, e un'altra di 3000 due settimane dopo. Le ho lasciate così. Non avevo i soldi per pagarle, e poi non era un mio problema. Non ci ho più pensato. Poi sono andato a fare domanda per il rinnovo del permesso, e così sono andato alla questura il giorno che c'era scritto. Sono arrivato, ero tranquillo, c'era il mio nome, dovevo ritirare il permesso. Cioè tutto bene, ero contento. E poi.. mi hanno detto: preparati Mamadou, che stasera torni in Senegal.... Avevano anche preso il posto sul volo, senza dirmi un cazzo, senza darmi il tempo di fare nulla» (Touba, 12 febbraio 2012).

Le forme e i ruoli assunti dal capitale solidale

Per guadagnare l'accesso all'Europa ed ivi assicurarsi la propria permanenza si può fare ricorso a diversi tipi di capitale sociale, « comunitario » o meno , familiare o meno, etnicizzato o meno. I legami sociali che costituiscono questo capitale sono delle relazioni che si assimetrizzano sugli assi del genere, età, cittadinanza ; sono cioè delle reciprocità gerarchizzate in cui i posizionamenti singolari sono relazionali e non rimangono immutati nel tempo. La « solidarietà », che pur nell'asimmetria è reciproca (Engbersen, 1999), può trasformarsi, se non sfaldarsi, a causa dei cambiamenti nel grado di appartenenza sostanziale del migrante nel contesto italiano (anche in relazione alla sua cittadinanza economica), inoltre questa solidarietà riposa e si legittima sulla valutazione morale della persona che la riceve. I legami sociali detti « tradizionali » possono o meno resistere a

queste messe in discussione.

Le risorse « comunitarie » : tontines, assicurazioni, associazioni.

In Senegal esistono delle tontine « assicurative » : tipi di casse sociali che permettono di assicurarsi il pagamento delle spese richieste dal passaggio di certe tappe altamente socializzate, come il battesimo, la nascita, il matrimonio. Questo tipo di istituzioni è diffuso soprattutto a Touba e si fonda su di un'appartenenza « locale », nello specifico il quartiere, o familiare. Altri tipi di tontine, dette *natt* non sono invece legate a dei passaggi rituali ma sono invece finalizzate all'ottenimento di una somma di denaro da investire ed è su quest'ultima forma di pratica finanziaria che la letteratura socio-antropologica si è principalmente soffermata. Vi sono poi tontine che sono composte solo da donne, ma anche delle tontine miste; non si tratta di appartenenza “esclusiviste” poiché ciascun/a può partecipare, e di fatto partecipa, a più tontine, differenziandone le intenzioni e gli obiettivi. Come è ben noto la tontina è una forma di aiuto che le/i senegalesi in una situazione di migrazione fuori dal Senegal hanno riattivato per far fronte alle attese sociali ed economiche di cui sono oggetto, anche per accompagnare e rinforzare i loro progetti di accumulazione e di mobilità sociale. Questo ha riguardato soprattutto le donne a partire dagli anni 1980-90, in Francia (Semin, 2007) ; in questo caso la tontina ha assunto un ruolo centrale per le donne emigrate da sole ed impegnate in attività commerciali, strumento indispensabile per costruire percorsi di autonomizzazione (Kane, 2010, Blanchard, 2009).

Negli ultimi anni nella provincia di Padova la pratica della tontina tra donne si è progressivamente indebolita, a causa della crisi economica, e quindi dell'aumento della disoccupazione e della diminuzione degli introiti, al punto da non essere più organizzata.

Aminata è arrivata in Italia attraverso un percorso d'eccezione, fuori dal ricongiungimento familiare e per motivi di salute del figlio; una volta in Italia si è risposata con un uomo che è a Padova « dall'inizio ». Descrivendomi la tontina di donne che vi era tra il 2003 e il 2012, e di cui lei è stata la gestrice per gli ultimi due anni, Aminata mi dice che si trovavano il primo sabato dopo il 15 del mese a turno a casa di ciascuna e che il contributo mensile era di 100 euro. Dato che erano 15 donne a parteciparvi, la somma della levata era di 1500 euro, al quale andava sottratto il costo delle spese sostenute per il ricevimento delle donne durante il pomeriggio²⁴¹.

Da quanto emerso a seguito della partecipazione alle riunioni di tontine a Pikine, uno degli

²⁴¹ Per quello che riguarda le tontine di sole donne, il giorno in cui ci si riunisce è un giorno ad alta socializzazione : in Senegal vengono infatti chiamati dei griot che suonano per accompagnare le danze ostentatorie e codificate che le donne iniziano tra di loro prima di ricevere i soldi. Questi incontri sono analizzati con più profondità nella ricerca che Lulli ha realizzato sulle tontine nella banlieue di Dakar, tra cui anche Pikine (Lulli, 2008).

ostacoli principali alla buona riuscita di una tontina sono i casi in cui i partecipanti saltano una o più quote : uno dei compiti a cui colei che gestisce quindi la tontina è chiamata ad assolvere è il saper “scegliere” le partecipanti.

“Il y a une femme, elle vient d’arriver ici, mais ça ne me plaît pas, donc je ne l’invite pas, je ne la connais pas. Tu dois voir.. si elle parle bien, et après elle respecte ses mots, ok. Mais si no, no. Tu vois, dans la tontine c’est moi que j’appelais les filles, c’est moi qui choisissait qui pouvait rentrer et qui non. C’est pour cela que ça ne m’a jamais arrivé le cas de quelqu’une qui ne paye pas, ou saut la cotisation. Et puis, la première année que tu arrives, tu dois rester calme, tu dois attendre. C’est après qui tu commences à faire des choses, ça a été le même pour moi. Au début, ils m’ont laissé à cote. Et après elles sont venues à m’appeler à la maison, les épouses des amis de mon mari » (Province de Padova, 4 juin 2013, *traduit de l’italien*).

Il tema della fiducia resta una delle poste in gioco fondamentali, soprattutto in contesto di emigrazione in cui bisogna ricostruire quella dimensione di quartiere che in Senegal permette un maggior controllo reciproco, il corollario ne è la costruzione di un'autorità riconosciuta come degna. C'è anche un'altra gerarchizzazione tra donne che comporta un periodo di attesa, sospensione dalla socialità per la nuova arrivata e messa a giudizio.

Aminata mi spiega che ora la tontina è stata chiusa perché non ci sono più soldi da raccogliere.

“Quand il y avait la première tontine, avec l’argent qu’on prenait, ces 1500 euros tu vois, moi j’achetais de l’or. Moi je ne mette pas l’argent en banque. Puisque après ils t’arnaquent (*au Sénégal*). (...) Tu vois si tu mets l’argent en banque, il y a toujours quelqu’un qui vient te demander quelque chose. Alors moi j’achetais l’or, je le gardais avec moi en Italie. Et quand j’avais besoin de quelque chose, que j’avais des frais ou j’avais besoin d’argent.. je prenais une bague et je la vendais, et ça concernait que moi. Et puis tu sais, l’or reste toujours l’or. Ça ne change pas. Maintenant, dans les derniers temps, j’ai arrêté de l’acheter, et les autres aussi. Maintenant on n’achète plus d’or” (ib.).

Il fatto che l'oro sia un mezzo di securizzazione e tattica di accumulazione specifica delle donne non è dato dal contesto migratorio. L'oro può avviare e mostrare un percorso di autonomizzazione della donna, e quindi di parziale sottrazione della donna, migrante o meno, agli obblighi familiari; in tempi di crisi questo risparmio è però ricatturato dall'unità domestica. Un giorno accompagnando Pene sulla strada di casa, usciti dal suo negozio, abbiamo incontrato una delle sue cugine; è stato il solo caso in cui ho assistito alla verbalizzazione esplicita di un disagio in maniera diretta, senza cioè che fosse mediato ed introdotto dai lunghi saluti e scherzi che vengono sempre dispiegati invece nelle interazioni tra parenti o amici. Questa donna si lamentava di non aver più oro da vendere, all'eccezione di un anello, per far fronte alle spese della casa; suo marito in Italia infatti non le stava più mandando da mesi del denaro “a causa della crisi” (Pikine, 12 febbraio 2012).

Ora Aminata è responsabile di un'altra tontina, formata da 19 persone tra cui lei è la sola donna. Ogni mese ciascuno deve dare 30 euro; sono quindi 570 euro al mese con cui

Aminata compra 8 *bazzin* che vengono dall'Austria, dove questi tessuti vengono prodotti e venduti a prezzo inferiore di quanto costerebbero in Senegal. Gli uomini che partecipano alla tontine le comunicano in quale momento dell'anno necessitano i *bazzin*, di solito sono i mesi di novembre e dicembre quelli ad essere più richiesti, poiché precedenti al Magal. Con questi *bazzin* gli uomini rientrano in Senegal, portandoli come regalo. Questo permette loro di risparmiare salvaguardando la propria persona sociale, tenendo fede cioè a quegli obblighi di redistribuzione e di dono che sono loro richiesti.

Altre pratiche finanziarie si sviluppano in contesto d'emigrazione, per far fronte a necessità specifiche che vi sorgono: in questi casi la creazione di una cassa comune si istituzionalizza in forma di associazione. Aminata è anche nel consiglio direttivo di una di queste, che si configura come forma di auto-assicurazione basata sul contributo mensile di 10 euro. In questo caso la cassa comune prevede che in caso di morte vengano dati 250 euro ai parenti del/la defunto/a, e che ogni anno 1500 euro siano distribuiti tra 10 soci che siano ritenuti essere in condizione di maggiore fragilità.

A partire dal 1990, con la legge Martelli, il costo del rimpatrio del corpo del migrante deceduto era preso in carico dallo stato italiano, per questo motivo 10.000 lire venivano mensilmente sottratte al salario del lavoratore. «Dal 2000 l'Italia non si assume più questo costo» mi spiega il presidente di un'altra associazione senegalese presente nella provincia di Padova, «è per questa ragione che abbiamo creato l'associazione». Vi è una quota annuale di 36 euro, l'associazione ora si compone di 150 soci. Il denaro raccolto ogni anno va in una cassa a cui si fa ricorso in caso di spese impreviste. Con i soldi dell'associazione viene pagato il biglietto aereo nel caso di morte di un genitore o di una moglie dell'uomo in Italia, e viene inoltre pagato il rimpatrio nel caso in cui il migrante si ammali e ritenga di dover tornare. Anche se sorgono dei problemi fisici o mentali invalidanti, o la persona soffra di una malattia che in Italia non si riesce a curare, è sempre l'associazione che prende in carico il costo del volo. Se qualcuno degli associati si trova inoltre in situazione di bisogno può rivolgersi all'associazione e il consiglio direttivo, che è composto da cinque persone, decide se e come agire; di solito, mi viene detto, si dà una somma di denaro a chi si trova senza lavoro e senza assegno di disoccupazione affinché possa comprare della merce da andare poi a vendere.

Questo resta comunque un milieu che per quanto aperto ai connazionali resta selettivo; per accedervi bisogna dimostrare di essere un buon «senegalese», corretto. Vi è cioè in gioco una valutazione morale della persona. Se non assume rilevanza l'appartenenza religiosa (non vengono cioè operate distinzioni tra tidjiane, muridi, o altre declinazioni del proprio credo musulmano), l'ethos musulmano della rettitudine e dell'estraneità alle attività criminali è fondamentale.

Come mi ha spiegato Aminata inoltre, l'associazione in cui assume posizione di rilievo si

rivolge soprattutto a coloro che hanno figli o perdono il proprio lavoro in fabbrica; quando le chiedo di spiegarmi che cosa fa l'associazione per i problemi specifici di chi esercita l'ambulante irregolare mi viene risposto che questo è un serio problema "per i giovani che sono appena arrivati". Ma se sei in Italia da anni, decenni, e sei ancora in strada "è un tuo problema", perché "hai fatto qualcosa di male per arrivare a quella situazione" (Padova, 4 giugno 2013).

I legami con gli/le italiani/e

Le relazioni e i legami che i senegalesi con le/gli italiani che sono stati nominati in quanto significativi sono molteplici, ma si differenziano principalmente in : con partner affettivi, con le « autorità », che siano esponenti delle forze dell'ordine o datori di lavoro.

Ibrahima è partito nel 1993, ed è stato in Italia un anno e mezzo durante il quale ha fatto la vendita ambulante a Milano. Così mi racconta come è riuscito a scappare ad una retata.

«Facevo il karate, in una sala del quartiere. Avevo anche vinto una gara, ad un torneo, sai. E con me c'era anche un poliziotto. Ci allenavamo assieme. Un giorno mentre ero in strada sono venuti, e c'era anche lui, e mi ha riconosciuto. Ha preso il mio sacco, l'ha nascosto in un angolo, e mi ha detto vai". Quando chiedo a Ibrahima se era il solo italiano che aveva conosciuto mi dice "a volte andavo in discoteca, e ho conosciuto questa ragazza. quando andavamo in discoteca, a volte tornavamo assieme, a volte uscivamo, abitava da sola. Non ci sono mai stati problemi. Io non gli chiedevo niente. Non gli ho chiesto che lavoro faceva o tutte quelle cose lì. Non è bene chiedere, se no pensa che io esco con lei per i soldi. Se tu non sai niente, non chiedi niente, va tutto bene. Siamo usciti per 4 mesi. Poi non ne potevo più dell'Italia, quando chiamavo qua mi dicevano che la boutique, l'atelier di sartoria stava andando a gambe all'aria. E poi c'era mia moglie qua e mio figlio. Anche quel poliziotto, quello di cui ti ho parlato, mi aveva detto aspetta vedrai che ti si mette in regola. Ma io non ne potevo più. E sono tornato » (Pikine, 27 dicembre 2011, *tradotto dal francese*).

Altri ancora hanno avuto altre relazioni « fortunate » con membri delle forze dell'ordine, italiani che hanno loro offerto biglietti di aereo per tornare a casa, somme di denaro o impieghi.

La relazione affettiva con una donna italiana si configura invece come una relazionalità più densa e problematica. Il fatto di avere una compagna *tubab* apre a poste in gioco più intense, che rimandano alle norme matrimoniali, allo stato occupato dall'emigrato nella sua famiglia allargata, alle prescrizioni che regolano le sue condotte, al prestigio della sua ascendenza. Vi è una dicotomizzazione che struttura il campo di questo riconoscimento: essere sposato con una bianca può indicare l'acquisizione di capitale simbolico ed economico per la famiglia in Senegal, oppure può configurarsi e venire letto come la messa in pericolo delle relazioni che legano l'uomo emigrato alla propria unità domestica in Senegal. La donna *tubab* può accrescere i regali e le rimesse che le famiglie ricevono oppure rompere tale flusso di beni.

In Italia, questi rapporti d'"amore" implicano e devono affrontare il fatto che si strutturano

come strumenti di securizzazione e di facilitazione effettiva per l'uomo posizionato come "immigrato", non-cittadino. Avere una compagna italiana segna il ricevimento di un riconoscimento; implica ricevere risorse affettive, un alloggio senza dover pagare necessariamente un affitto, aiuti economici in momenti di particolare debolezza, un maggior potere nelle relazioni con la polizia o con altre istituzioni. L'asimmetria di questo rapporto se da un lato favorisce l'uomo senegalese, dall'altro complica e compromette la stabilità dell'unione.

Durante il periodo di ricerca in Senegal si sono incontrati più uomini che avevano una relazione affettiva stabile con delle donne italiane, che a volte si sono regolarizzate con il matrimonio. In tre casi si tratta di relazioni che si sono intessute con le figlie delle autorità italiane che in quel momento erano significative per l'uomo: in un caso la donna era figlia di un comandante dei carabinieri, in un altro caso si trattava della figlia del proprietario del ristorante in cui l'uomo lavorava, in un altro caso ancora era invece il proprietario della ditta a divenire da suocero. In questo caso inoltre la donna in questione si è comprata una casa a Pikine; suo marito mi dice "vedi, è meglio sposare una *tubab*. Siamo in due, non si sprecano i soldi".

Bath è tornato in Senegal da 4 anni, ora gestisce un fastfood a Fass, Dakar. Quando aveva iniziato ad organizzare e a prepararsi per avviare questo esercizio, Bath stava facendo ancora vai e vieni tra Dakar e Bergamo; aveva scelto questo posto con il denaro che gli era stato dato dalla sua compagna italiana. Questa relazione si era interrotta per volontà della donna, che ad un certo punto non aveva più voluto portare avanti con Bath il progetto di vita in Senegal. Una delle volte che lo vado a trovare mi annuncia che dei suoi amici italiani lo avevano appena chiamato perché si stavano organizzando per venire in Senegal.

«Mi hanno anche dato da dormire a un certo punto. Sono miei amici, mi vogliono tanto bene. Sai, quando la mia ragazza mi ha lasciato, sono stato proprio male. Un mese.. non riuscivo a fare nulla. A lavorare, lei non voleva vedermi. La chiamavo e non mi rispondeva. Non ne voleva niente. Mi mancava... Lei mi amava, mi offriva le cose, mi faceva i regali. Mi voleva bene. Non sapevo come fare senza » (Pikine, 15 maggio 2012).

Massamba invece, un giorno parlandomi della sua relazione con la donna italiana mi dice, «Io non avevo tempo per money-express o altre cose, era lei che andava a far le code per spedire i soldi a mia moglie qui » (Pikine, 17 marzo 2012).

La poligamia, che è nella maggioranza dei casi presente, non sembra costituire un vero problema per le donne italiane; oltre alla distanza geografica e al fatto che l'altra sposa è percepita in un contesto di radicale alterità rispetto a quello in cui ci si trova a vivere la propria relazione, l'unione con la prima moglie senegalese viene presentata alle donne italiane come una relazione "necessaria che è stata imposta dalla famiglia. Una relazione cioè che non ha nulla a che vedere con l'amore, trattandosi piuttosto di una relazione definita

come fraterna; questa rappresentazione di tale relazione, come abbiamo visto nel precedente capitolo, sembra essere fondata vista la distinzione tra matrimonio richiesto e matrimonio voluto tra prima e seconda moglie. È piuttosto lo statuto di migrante indebolito dalla società d'immigrazione che si configura come la sfida principale a cui deve resistere tale solidarietà tra partner; è il fatto che l'onore maschile dell'uomo sia messo in questione da tale contesto a minare la relazione che rischia così di uscire dalla consensualità e diventare violenza. Questo che mi viene detto da Latiff potrebbe essere letto come un esempio lampante di una lettura "intersezionale" della propria violenza agita:

«Non si può capire, ci sono delle persone che ti vedono passare e ti dicono ad alta voce «sporco *neger* ». e allora tu inizi a accumulare rabbia. Quando io e mia moglie litigavamo, mi diceva "guarda che io non sono africana. Cosa vuoi? Toccami, dai prova, prova a toccarmi" (...) un giorno le ho preso la testa tra le mani, e ho stretto. Ho stretto così forte che ho visto i suoi occhi aprirsi, e andare indietro. Mi sono detto è meglio che la lascio, se no l'ammazzo. Poi lei muore e io vado in prigione. Io l'amo, le voglio bene. MA vedi, con tutto quello che c'era, che dovevamo sopportare in Italia, andavamo fuori di testa. Diventavo cieco» (Pikine, 11 febbraio 2013).

La disoccupazione produce una situazione continuata di subordinazione e di dipendenza dell'uomo dalla donna che affatica la relazione, rendendola intollerabile e portano alla separazione.

« ho litigato, ci siamo lasciati per questo con la mia ragazza. Non lo capiva. Perché ogni mese dovevo dare i soldi a mio padre, a mia madre, ai miei fratelli. - e a tua moglie? - No, non ero ancora sposato. Comunque litigavamo, mi diceva « e della nostra vita che ne è ? » Sai, lei quando uscivamo, tipo al ristorante, mi pagava. Offriva, pagava per me. Non era possibile. Quando poi ho avuto i *papiers* e sono tornato in Senegal, lei mi ha spedito dei soldi, solo per me. Che ho tenuto nascosti, altrimenti, se lo sapevano gli altri.. ciao. Qua è così" (Pikine, 14 mai 2012).

Le relazioni tra fratelli

La nozione di catena migratoria è quella che, almeno nella letteratura sulla mobilità africana in Europa, è stata usata al posto di quella di *noria* (Peraldi, 2002). La nozione di *noria*, che nella lingua francese indica in generale il va e vieni dei veicoli, era stata utilizzata nel 1954 per indicare un sistema fondato sulla rotazione del lavoratore migrante che rientra al suo paese/villaggio lasciando che il suo posto di lavoro venga preso da un suo parente. A partire da questo sistema lo stato francese aveva istituzionalizzato un sistema di alloggi in foyers, che giocano ancora un ruolo attivo nella governance delle migrazioni in Francia. Sayad aveva criticato questa lettura istituzionale della mobilità africana in Francia perché faceva della *noria* un universale che diventava a sua volta un dispositivo desoggettivante.

« à tous les immigrés de l'image stéréotypée de la noria: l'immigration serait un mouvement qui amènerait en France - et ramènerait de France -, dans un perpétuel renouvellement, des hommes toujours nouveaux (même s'ils ne sont pas à leur première

émigration ni à leur premier séjour en France) et toujours identiques, l'immigré étant fixé une fois pour toutes dans l'image du rural (ou du paysan) émigrant seul (i. e. sans famille), pour une durée nécessairement limitée » (Sayad, 1999).

La rotazione dei lavoratori immigrati (*turnover*) si basava sull'istituzione della relazione gerarchica e di dipendenza tra anziano e cadetto che costituisce l'antropo-logica di molte società africane :

« Selon ce système, l'aîné paie le billet de voyage de son frère social, pas nécessairement biologique, qui viendra prendre sa place dans le pays d'établissement tandis que celui-ci retourne au Sénégal et profite des fruits de son émigration. Les candidats étaient en attente dans les grandes villes aux frais des primomigrants le temps de partir avec en charge l'engagement de reproduire le système pour leurs cadets » (Tall & Tandian, 2011 :4).

Le leggi prese in materia d'immigrazione dalla Francia nel 1974 affievoliscono questo sistema detto « de la noria », poiché il cadetto che ora arriva è un illegale e il suo «salaire, lorsqu'il en a un, est inférieur à celui de son aîné» (Quiminal, 2002 : 38). Il giovane non è più cioè in grado di mantenere questa modalità di riproduzione economica del proprio ménage in Africa. Inoltre,

« à partir de 1974, le système du travail migrant par rotation ne constitue plus le seul motif du séjour en France. La plupart franchissent les frontières pour toutes autres raisons: rejoindre un époux, un parent, trouver un emploi salarié, acquérir un savoir, accéder à un autre statut, fuir l'insécurité politique, tenter "l'aventure" » (Timera, Garnier, 2010: 26).

Si aprono cioè dei processi di individualizzazione per coloro che, già emigrati, scelgono di restare in Europa e/o di utilizzare lo strumento del ricongiungimento familiare, ma anche per i nuovi arrivati che, già al momento di partire, si muovono con progetti di migrazione più egocentrati.

Nella migrazione verso l'Italia, il sistema della catena migratoria è ancora in gioco, articolando in modo diverso il legame tra soggetto migrante e rete familiare d'appartenenza. Per quello che riguarda in Italia si percepisce ancora come valida l'opportunità di mantenere tale catena, far cioè arrivare parenti, in particolare fratelli minori, anche attraverso canali illegali più cari. Questo perché il contesto italiano sembra caratterizzarsi per la perennizzazione delle ondate di regolarizzazione; a partire dagli anni 1990 si consolida l'idea che in Italia l'importante sia arrivare, perché poi un modo per regolarizzarsi la si trova. È per questo che per chi è in Italia il fatto di richiamare i propri cadetti è incoraggiata, e anche richiesta.

Quello di Moussa è un esempio chiaro di come, attraverso il legame di fratellanza, si sia costruito il passaggio sia tra generazioni e tra paesi di destinazione: suo padre era un « tirailleur sénégalais », che negli anni 1950 è riuscito ad esser assunto ad AirFrance, chiedendo in seguito di essere trasferito a Dakar. È grazie a questo impiego che all'inizio

degli anni 1980 era riuscito a mandare suo figlio a maggiore in Ile de France. Moussa poi a 16 anni è partito con un visto che suo fratello gli aveva procurato per raggiungerlo nella banlieue del nord parigino. Qui Moussa ha passato due anni, giocando a calcio ma anche litigando spesso con suo fratello poiché riteneva che non gli fosse riconosciuta quella libertà di cui voleva godere. Aveva anche cercato di lasciare la casa “paterna”, andando qualche mese a Rennes, ma poi ritrovandosi senza un soldo era ritornato dal fratello. In seguito un suo amico, nel 1990, doveva andare a Messina a casa di un suo zio che nel frattempo aveva raggiunto la Sicilia. Visto che con suo fratello la relazione era sempre conflittuale, Moussa ha deciso di cogliere l'occasione per farsi un altro giro. Doveva essere una vacanza, ma una volta arrivato a Milano, ha saputo che l'Italia stava regolarizzando i senegalesi e quindi

«mi sono detto..”ti trovi qua.. la tua destinazione era Parigi. Tu volevi la tua libertà, e tuo fratello si comportava come un padre, così protettivo”. Quindi ho pensato: se resto qui in Italia può essere un buon modo per andarmene senza lasciare delle cattive tracce nel nostro rapporto (..) e allora ecco, ho lasciato il mio amico e sono andato a Pisa, dove mi avevano detto che c'era un'associazione che poteva aiutarmi a regolarizzarmi» (Pikine, 29 gennaio 2012).

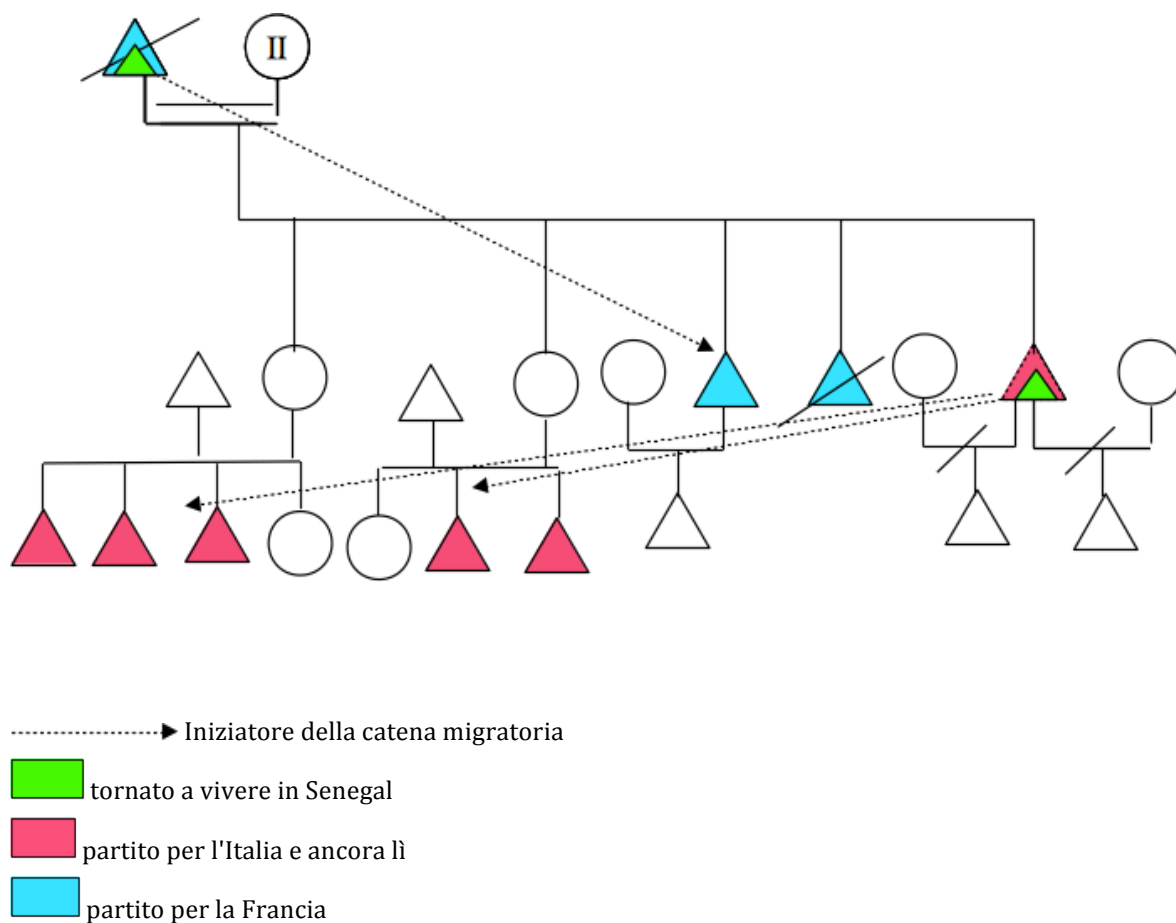


Figura 2 Famiglia di Moussa, Dagoudane Pikine (Moussa è l'uomo di cui è indicata la partenza per l'Italia e il fatto di essere tornato in Senegal). L'altro uomo di cui è indicata una partenza per la

Francia è arrivato a Parigi per proseguire i suoi studi in linguistica. Dopo aver ottenuto un dottorato è deceduto.

Diop riporta a questo proposito un proverbio utilizzato in Senegal per definire il tipo di rapporto che è prescritto tra fratelli di filiazione uterina (*doomu ndeye*): « les frères ou sœurs utérins sont comme les doigts d'une seule main », c'est à dire que « leur solidarité doit résister à toute épreuve » (Diop, 1985 :57). Bisogna anche rispettare l'anzianità sociale dei propri fratelli e sorelle maggiori, ed al contempo anche non fare nulla che possa compromettere l'onore della famiglia uterina: questa non deve quindi diventare spazio di conflitto. Moussa usa quindi l'espressione “non lasciare cattive tracce nel nostro rapporto” proprio per indicare come ha mediato le proprie aspirazioni soggettive con il rispetto delle norme familiari.

Ora che è tornato a vivere in Senegal, conservando però la sua cittadinanza italiana, Moussa mi dice di aver aiutato cinque nipoti a partire per l'Italia.

“L'âge ou le rang de naissance dans la fratrie restent des critères d'aînesse sociale mais les ressources financières et la capacité redistributive sont aujourd'hui déterminantes pour l'obtention du statut d'aîné social, pour les hommes et davantage encore pour les femmes. Les modalités d'accession à l'aînesse sociale se sont diversifiées, tout au long du vingtième siècle, sans s'exclure mutuellement” (Attané, 2007: 171).

Moussa, che ora ha un'attività imprenditoriale che gli consente dei buoni introiti a Pikine, ha così potuto assolvere il suo dovere come figlio maggiore, costituendosi quindi come uomo prestigioso, *borom barke* (infra, cap. 8).

Questo è invece lo schema di parentela che riassume la frateria a cui partecipa Mor a Touba.

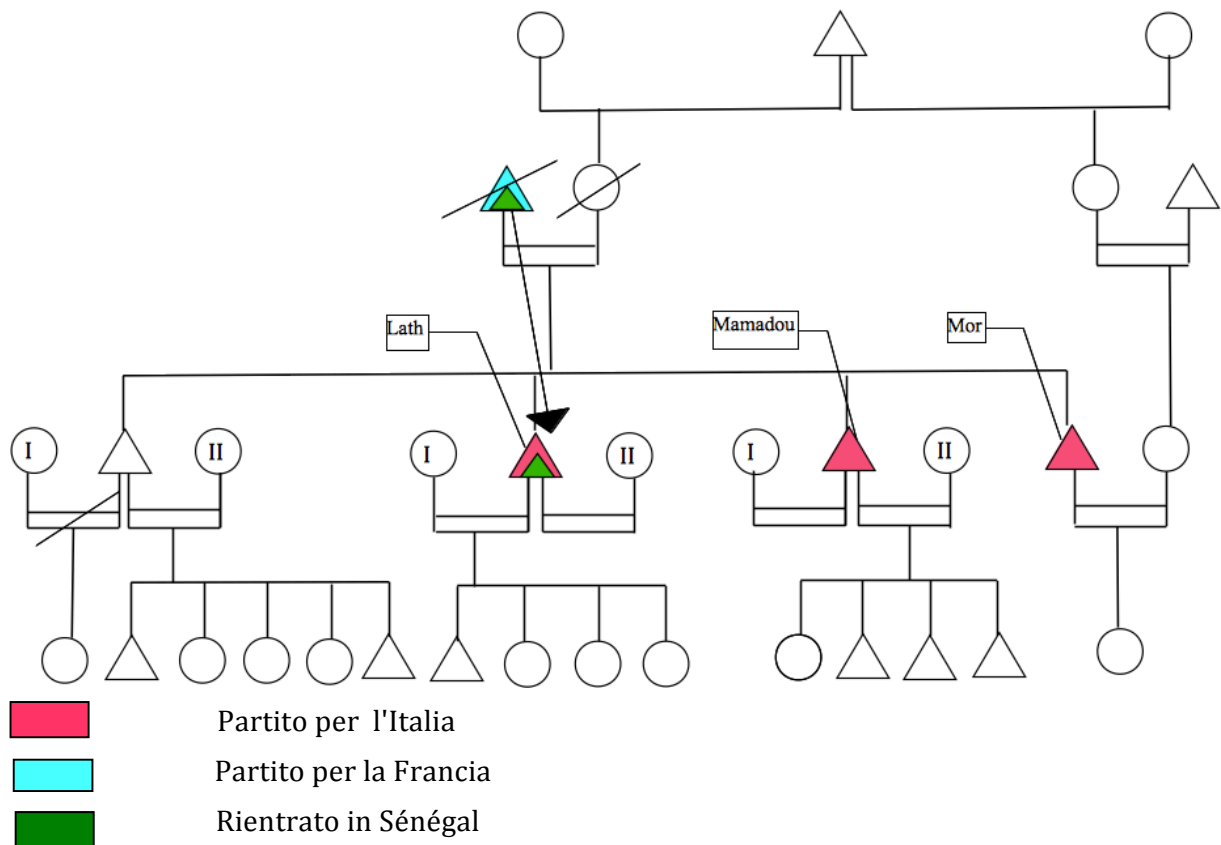


Figura 3 : Famiglia Diop a Touba Mosquée. I tre fratelli sono tutti emigrati in Veneto, ma in città diverse.

Lath è colui che è rientrato: è stato in Italia tra il 1992 e il 1994. Inizialmente partito per raggiungere suo padre in Francia, è rientrato “subito” dopo aver fatto arrivare suo fratello minore, aprendo una boutique nei pressi del mercato Ocass. Mamadou, partito nel 1994 dirigendosi direttamente a Mestre è ancora impegnato in una mobilità circolare tra Touba e Venezia, dove lavora come commerciante ambulante con permesso, avendo anche un posto al mercato di Mestre. Questa è d'altronde la sua sola attività sia in Italia, che in Senegal visto che è a Venezia che passa la quasi totalità dell'anno. Quando mi trovo a soggiornare a casa sua a Touba mi dice:

« Questa volta non posso restare a lungo. Ci sono altri che durante il tempo che sono qua, fanno un lavoro, ma io no. Quindi devo tornare per forza subito dopo il Magal. Il giorno che parto è il giorno più triste di tutto l'anno. Lasciare le mie mogli qui, e soprattutto i miei figli» (Touba, 15 dicembre 2011).

Anche Mor, come abbiamo visto (infra, cap. 4), è ancora impegnato in un'attività circolare con l'Italia, anche se la mobilità tra queste due nazioni si verifica assai più raramente. In Italia Mor è arrivato dopo una precedente esperienza di migrazione che l'aveva portato per due anni in Africa del Sud, esperienza che non ama raccontare poiché non vi si sentiva sicuro, ritenendo questo paese ben più razzista e violento che l'Italia. Alla fine del 2011,

quando eravamo entrambi a Touba, aveva lasciato il suo appartamento a Padova perché non aveva abbastanza entrate per pagare l'affitto; come è già stato detto (infra, cap. 4) da più di un anno lavora nelle campagne toscane. Mor si trova escluso dalla solidarietà tra fratelli, e allo stesso tempo evita di richiedere loro aiuto, non volendosi più posizionare come debitore, sia in Senegal che in Italia, pur essendo il fratello più giovane. Mi ha sempre detto infatti, nei mesi di durezza maggiore a Padova, che non poteva chiedere aiuto a suo fratello Mamadou a Mestre: Per abitare questo legame ci deve essere cioè un equilibrio tra i posizionamenti sociali assunti dai due uomini che permetta ad ogni fratello di preservare il benessere della propria nuova unità mono-nucleare.

La prescrizione all'aiuto reciproco non viene necessariamente mantenuta durante tutta l'esperienza di migrazione; a volte il potere autorevole dell'anzianità non produce una continuità nella relazione reciproca di solidarietà tra fratelli. Alyoune mi dice

«Ho fatto la legge sponsor²⁴² per mio fratello maggiore, l'ho fatto venire così. Gli ho anche dato il mio posto di lavoro, quando lavoravo con l'impresa dei tetti. Dovevi avere 10 milioni in banca. Ho fatto tutto per lui, anche perdere il mio lavoro. Ed ora? Vedi, è laggiù e non manda neanche più abiti a mia madre per venderli (...) perché lei possa venderli. Non mi ha mai aiutato quando ho avuto problemi col processo e tutto quanto. Neanche un soldo. Mi deve ancora 3000 euro che gli ho prestato. Son stato io poi a pagare per il suo matrimonio. L'ho portato in Italia e ora non mi manda neanche 100.000 CFA. L'anno scorso è tornato per il Magal, è andato a Touba diretto, senza passare per casa. Non si è neanche preoccupato di sapere se avevo i soldi per andarci» (Pikine, 12 marzo 2012).

Ci sono delle novità dal punto di vista della retorica e dei discorsi usati, il fratello minore di Alyoune infatti dal suo lato si giustifica con la necessità di pensare alla sua riproduzione individuale e a quella della famiglia che ha formato. La deteriorazione delle condizioni di vita dei migranti in Italia indebolisce i legami di solidarietà, producendo l'individualizzazione. D'altra parte coloro che restano in Senegal non si trovano nella condizione di far valere la propria autorevolezza proprio per il loro trovarsi in Senegal si trovano in una posizione indebolita, nonostante l'anzianità sociale. Inoltre la relazione non può essere radicalmente rotta proprio perché bisogna salvaguardare l'unità familiare: il giovane figlio del fratello cadetto di Alyoune, che ha avuto con una moglie con cui poi ha divorziato, vive in Senegal nella casa in cui abita Alyoune.

Quello che vedremo qui sotto è invece lo schema di ascendenza patrilineare di Moustapha, il

²⁴² La figura istituzionalizzata dello "sponsor" è stata vigente dal 1998 al 2002, introdotta dalla legge Turco-Napolitano e stata poi abrogata dalla Bossi-Fini. Tale legge prevedeva la possibilità per un cittadino straniero o italiano di farsi garante per ospitare in Italia nuovi immigrati. Gli stranieri che intendevano fare domanda dovevano presentare la copia di un permesso di soggiorno con una validità residua di almeno un anno, l'autocertificazione dello stato di famiglia, la certificazione d'idoneità igienico-sanitaria dell'alloggio, il casellario giudiziale, il codice fiscale, una fidejussione bancaria o una polizza assicurativa di 10 milioni e mezzo di lire come garanzia dei costi di iscrizione al servizio sanitario nazionale, spese di sussistenza per un anno e rimborso degli eventuali costi di rimpatrio forzato.

gioielliere che da Pikine è emigrato a Djibouti che abbiamo già incontrato in questo capitolo parlando dell'appartenenza di casta. Schemi simili sono stati reperiti in altri casi di famiglie *nyeenyo*, anche se l'emigrazione del padre veniva compiuta in Francia. In questo caso rimane una forte relazionalità all'interno della famiglia e delle forme di solidarietà attiva tra fratelli e tra le unità mono-nuclearie da loro formate. In questo caso però gli uomini che si trovano in Italia conservano ancora tutti un contratto di lavoro come operai a tempo indeterminato.

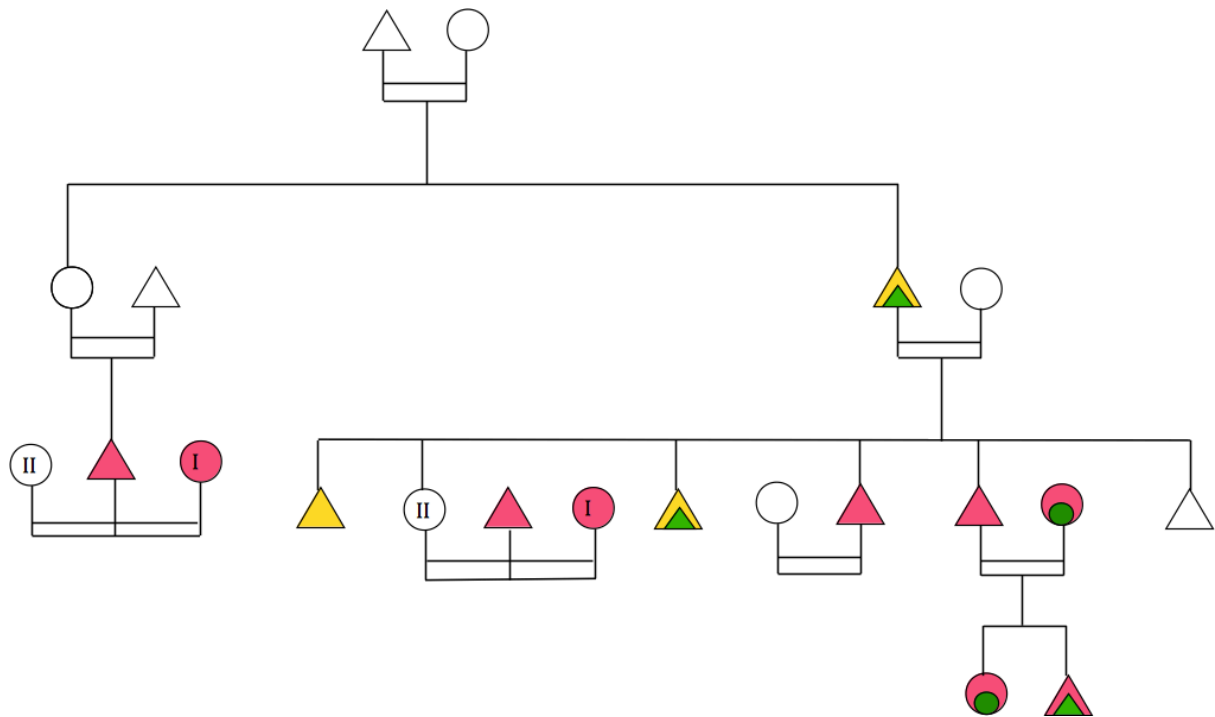


Figura 4 Famiglia di Moustapha a Dagoudagne Pikine, *nyeenyo*

- Partito per l'Italia
- Partito per altri paesi africani (Côte d'Ivoire, Djibouti)
- Rientrato in Senegal

Pratiche di securizzazione simbolica

Cercando di restare esterni al quadro gnoseologico proprio dell'etnopsichiatria, si registra che vi sono delle risorse simboliche utilizzate dai migranti per securizzare la propria presenza, guadagnare la "riuscita", affrontare gli ostacoli specifici legati al fatto di trovarsi in un altro paese. Si tratta di risorse che sono "materiali", che hanno un costo economico e che significano delle relazioni sociali; un'analisi delle situazioni in cui gli uomini e le donne vi fanno ricorso in relazione alle loro esperienze di migrazione permette di comprendere quali sono i temi, gli eventi, i passaggi che sono considerati da queste soggettività significativi e

liminali. Quello che qui ci interessa non è disquisire sul regime di verità che struttura queste pratiche, ma capire gli effetti di verità che sono loro attribuite, i saperi sulla società italiana e sulla condizione di migrazione che ne richiedono l'utilizzo.

Gli amuleti, i gri-gri

La prima volta che ho iniziato a rendermi conto dell'esistenza di questa dimensione è stata durante un viaggio in treno a fine 2010. Stavo tornando da Parigi, ero atterrata all'aeroporto di Bergamo e poi avevo preso il treno regionale per raggiungere Padova. Sul bus dall'aeroporto e poi sul treno per Venezia vi era anche un uomo, che poi ho scoperto essere senegalese, che teneva un pacchetto tra le mani. Una volta seduti sul treno, in una carrozza poco affollata, ha aperto il pacchetto e l'ha aperto, tirandone fuori un *kourous* (rosario), e due piccole bottiglie in plastica in cui vi erano dei liquidi strani. Il suo viso si era illuminato di felicità prendendo in mano queste bottiglie, poi aveva preso il *kourous* e aveva iniziato a pregare sgranandolo tra le dita. Quando ha terminato, abbiamo iniziato a parlare e mi ha spiegato che sua madre gli aveva mandato questo pacchetto tramite un amico e che era andato all'aeroporto proprio per recuperarlo. Mi spiega che sono delle cose per la preghiera, ma il discorso poi si sposta su altri argomenti, e finiamo a parlare della prostituzione di uomini senegalesi nelle città del nord Europa; stando alla sua lettura dell'attuale reazione da parte dei propri co-nazionali alla mancanza di lavoro in Italia vi è il fatto che molti uomini si stiano rivolgendo di nascosto a questa attività²⁴³.

Rientrata a Padova ho subito chiesto ad un amico senegalese, sposatosi con una donna italiana e ricongiunto in Italia, cosa fossero secondo lui quelle bottigliette; mi viene così aperto il mondo dei « gris-gris »²⁴⁴, di cui d'altronde Falilou non mi aveva mai parlato prima d'ora. Mi spiega così che non me ne aveva mai parlato perché sono cose che non percepiva come rilevanti per me, accenna al fatto che si tratta “di cose con cui lavarsi, oppure delle cose da bere” ma liquida il fatto con “sono delle cose da africani».

Per la quasi totalità dei senegalesi, al di là di quale confraternita si appartenga, la maggior parte delle attività quotidiane vengono fatte con l'accompagnamento di amuleti, che vengono chiamati gris-gris o *teere*, il termine wolof. Questa compresenza e il fatto di indossare questi oggetti di protezione inizia da quando si è neonati; ogni bambino/a porta infatti su di lui almeno un amuleto, fabbricato dal marabut, che è ritenuto poter proteggere la persona da diverse forme di attacco esterno: malattie, stregonerie (*liggey*), parole altrui

²⁴³ Una ricerca che sia più incentrata sullo scambio sesso-economico tra uomini così come agito attraverso un'analisi dei punti di vista maschili

²⁴⁴ Valentin Fernandès, nel suo “Description de la côte d'Afrique de Ceuta au Sénégal (1506-1507)” scriveva nel 1506 « ces Serignes s'écrivent des noms en arabe et les mettent autour du cou des Noirs ou à leurs chevaux ».

malevole (*thiat*). Questi amuleti possono essere di diversi tipi: o sono dei braccialetti o delle cinture da indossare, oppure esistono in forma liquida. Ad ogni tipo di amuleto è attribuito un effetto ed un potere specifico.

Ogni amuleto, sia liquido che non, si basa sulla potenza attribuita alle parole del Corano; queste vengono scritte dal marabut su un foglio di carta che poi viene ripiegato più volte e o viene cucito nel cuoio (e in questo caso abbiamo quello che è propriamente definito *teeré*), oppure sciolto nell'acqua, per farne un liquido con cui poi va bagnato il corpo della persona che dev'essere protetta (in questo caso tale amuleto assume il nome di *safara*). Nel caso del *teeré* è un uomo « *casté* » che cuce il foglio con la pelle dell'animale, introducendo a volte nel sacchettino anche della polvere animale e vegetale, se non dei residui umani come unghie, denti, capelli, prepuzi. I *teré* vengono attaccati al corpo della persona al livello delle braccia, del petto, del bacino a seconda dell'età della persona stessa e della funzione dell'amuleto. Nascosti sotto i vestiti, il modo più immediato per percepirli è sul corpo dei bambini o su quello dei lottatori che utilizzano tali gris-gris in modo ostentatorio. Si possono inoltre notare facilmente in Senegal anche sulla testa dei cavalli o sul voltante delle autovetture e servono a proteggere il mezzo dagli incidenti. Vi sono poi dei *teeré* specifici da impiegare durante la gravidanza, questi si tramandano di generazione in generazione costituendo il patrimonio familiare dal lato materno. I *safara*, quelli che vengono definiti bagni mistici, servono anch'essi a proteggere dalla sfortuna ed al contempo ricercare la fortuna; quelli considerati più pregiati e potenti hanno anche dell'oro disciolto dentro la bottiglia e sono ritenuti essere in grado di far diventare ricca la persona che con questo liquido si bagna il proprio corpo.

Non si tratta cioè di pratiche magico-religiose di securizzazione nate con la migrazione in Europa, ma si inseriscono nel quadro della vita quotidiana da secoli. A seguito della sua esperienza commerciale e istituzionale nel territorio che è ora il Senegal nel 1785-6 Jean-Baptiste-Leonard Durand²⁴⁵ così scriveva:

« ils ont une foi sans bornes dans l'efficacité du talisman, qu'ils appellent gris-gris. Ils le portent au cou, à la ceinture, aux jambes et aux bras. Chaque gris-gris a sa vertu particulière ; l'un préserve des balles, l'autre du poison, l'autre du feu, l'autre de l'eau ; et quand un homme a été tué, brûlé ou noyé, ils disent que son gris-gris n'était pas si efficace que celui de son ennemi. Cependant ils sont persuadés que les gris-gris ne peuvent rien contre les canons (...) ils sont remplis d'une espèce de poudre et de morceaux de papier qui contiennent des sentences de l'alcoran, en arabe ; les prêtres ou marabout ont le privilège exclusif de les préparer et de les vendre. Ces faiseurs de gris-gris font aussi le métier des devins : leur témoignage est pour le peuple l'évidence même ; ils lisent dans l'avenir ; ils découvrent les voleurs, les adultères ; ils font des miracles même par procureur ; enfin, toutes les actions de la vie de ces hommes crédules sont soumis à

²⁴⁵ Ingiere, nel 1785 viene nominato direttore della terza Compagnie du Sénégal.

l'influence des divins » (Durand, 1802: 353-4)²⁴⁶.

Nella letteratura si trovano tracce sul peso che giocano questi *teeré* nella migrazione e sul modo in cui vengono riadattati per affrontare le nuove sfide, ostacoli e pericoli propri dell'impresa migratoria in Europa :

« Ils sont d'abord destinés à aider l'immigré dans le monde du travail: «faciliter l'embauche», «avoir sa carte de l'ONI», «obtenir une promotion». Mais ils protègent aussi «contre les mauvais esprits et les mauvaises langues» (Samuel, 1978).

In merito all'uso dei *grisgris* nel campo di accesso all'Europa, tra uno degli effetti che vengono nominati, soprattutto da coloro che non sono partiti, vi è l'invisibilità²⁴⁷, che è indicata come il mezzo con cui si può riuscire a partire anche quando non si ha un buon visto²⁴⁸.

« Le grisgris, chiunque ne ha. Quelli che rendono invisibili sono decisamente cari. Ma ce ne sono, che i poliziotti poi non ti vedono. Eravamo in tanti ad averne. Ma se li paghi troppo allora vuol dire che sono falsi. Quelli che sono potenti, sono quelli che quasi non paghi, e che vai a prendere da certi vecchi in villaggi lontani da qua” (Pikine, 1 gennaio 2012 tradotto dal francese).

Anche Saliff, che lavorava come insegnante di francese in un collegio prima di partire, e che aveva frequentato l'università di Dakar, mi dice: “quando sono partito avevo un *grigri*, me l'ero fatto fare a Fatick. Anche se avevo i documenti in regola.. sono più potenti e costano meno quelli dei villaggi, e poi a Dakar è pieno di imbrogliatori” (Pikine, 10 dicembre 2011).

Bamba è arrivato in Sardegna a seguito di un invito che gli era stato fatto da suo fratello, sposato con una donna italiana; finito il tempo concessogli dal visto turistico, era restato in Italia altri tre anni prima di tornare a Saint-Louis dove ora ha una boutique di prodotti

²⁴⁶ Les sources reportent aussi des productions orales sur ces amulettes, notamment le conte « des gris-gris pour le feu, pour l'eau, pour les richesses ; des gris-gris pour les pieds, la tête, la santé ».

²⁴⁷ Così nella sua tesi di dottorato Gassama raccoglie l'esperienza di un uomo che è riuscito ad arrivare in Francia grazie a tale tipo di procedura: « Il me fit du listihar d'abord puis entra en khalwa durant 13 jours. Au sortir de ce khalwa, il me remit deux bouteilles d'eau bénite. Une à utiliser tous les jours pendant 40 jours matin et soir, en bain et en breuvage. Le contenu de la seconde à utiliser sur le visage, la tête, les mains trois fois par jour avant la date fatidique pour l'embarquement et poursuivre ce traitement pendant trois mois. De l'aéroport de Dakar à Roissy, ainsi que dans l'avion, je n'ai jamais été inquiété. Je suis passé sans que quelqu'un me demande mes papiers. J'étais convaincu que personne ne me voyait alors que moi, je voyais tout le monde, je les touchais quelquefois » (Gassama, 2005)

²⁴⁸ D'altronde questa pratica non sembra funzionare sempre. Nel 2006, « Dakar, 13 déc (APS) - Les sapeurs pompiers ont appréhendé mercredi à 3 h du matin sur le tarmac de l'aéroport de Dakar un jeune homme qui, se croyant invisible du fait d'un gris-gris qu'il portait, voulait embarquer à bord d'un avion d'Air Portugal, rapporte la station privée Radio futurs médias (RFM) dans son bulletin d'informations de 12h. Selon la même source qui ne donne pas de précision sur les conditions de cette arrestation, le jeune homme âgé de 30 ans a été maîtrisé par les sapeurs pompiers, puis conduit à la brigade de l'aéroport international Léopold Sedar Senghor”. http://www.newweb.comwww.visiobooks.com/news/Faits-Divers/se-croyant-invisible-gr-ce-son-gris-gris-il-tente-la-resquille-bord-d-un-avion_n_7210.html, consultato il 17 settembre 2013.

artistico-artigianali. .

« Quindi ti sei fatto tre anni come *sans papiers*, come « clandestino » ?. – Sì, ma non ho mai avuto problemi, la polizia non mi vedeva. – scusa che intendi ? – non mi vedevano – avevi i *grisgris*? - *ride* io passavo tranquillo, senza problemi. Anche una sera, ero in un bar, c'era pieno di africani, e il cameriere aveva chiamato la polizia.. quando sono arrivati hanno controllato tutti, ma io no perché io sono rimasto tranquillo.. avevo fame e ero andato a comprarmi un panino. Hanno arrestato chiunque quella sera tranne me. Non mi vedevano” (S. Louis, 10 marzo 2011).

Il *grisgris* si configura come uno strumento di securizzazione anche della presenza in Italia:

«-Non ci si può lasciar terrorizzare dalla paura. Mi sono fatto fare un *grigri*, contro la pistola, contro il coltello. Sono immune ora. Sono andato al villaggio.. – ma scusa, come facevi a sapere che funzionava? - l'abbiamo provato su una pecora. Neanche io ci credevo a queste cose. Poi ho visto gente che li aveva e come gli è andata. Ce n'è uno che ti impedisce di fare più di tre mesi di galera. Quello ce l'avevo. Poi ce n'è uno che ti avverte degli sbirri, ti impedisce di essere preso. – Sì ma, come funziona? - Sai, la cintura, quando ti avvicini al pericolo lei ti si stringe addosso alla vita, e tu capisci che devi andartene ». (Pikine, 9.4.2012).

I *grisgris* danno *fit* (coraggio), come d'altronde altri uomini mi hanno detto essere donato anche dagli alcolici. E il coraggio si configura come risorsa imprescindibile quando si è irregolari e/o si esercitano attività connotate come più gravi nel campo dell'illegalità, come la vendita di marijuana. L'utilizzo di questi *grisgris* è inoltre ambiguo anche per un altro aspetto: come d'altronde avviene quando si utilizzano sostanze psicotrope per sentirsi sicuri e forti, il rischio è quello di perdere lucidità, senso della misura e del lecito in relazione alla volontà divina. « Se hai troppi *grigris*, diventi *dof* (folle)», mi viene detto un giorno da Massamba (Pikine, 18 maggio 2012).

L'azione umana deve restare subordinata a quella divina, non ci si può mettere al di sopra di questa o di sfidarla: un utilizzo smodato di tali strumenti rischia di essere controproducente, fino a portare alla pazzia, ovvero alla morte come persona sociale. L'interrelazionalità tra pratiche magico-religiose, incoscienza del soggetto e sua normazione è centrale anche per quello che riguarda un tipo di ritorno forzato attribuito ad un atto di *maraboutage* che esploreremo nel prossimo capitolo.

Ad essere oggetto di prescrizioni morali, e quindi di una valutazione morale, non è solo chi consuma questi mezzi ma anche chi li produce. La figura del marabut si dicotomizza tra quella del ciarlatano e quella del vero e potente produttore di atti magici; bisogna cioè saper distinguere tra i truffatori e gli autentici. Ma un'altra distinzione fluida ed ambigua pone da un lato i buoni marabut “ortodossi”, che sono dei “buoni musulmani”, che non fanno nulla per cercare di sottrarsi alla volontà divina e che usano il corano solo per proteggere le persone, e i marabut “cattivi”, che usano invece i loro saperi per fare male ad altri.

La preghiera, la benedizione

Questa etnografia non si è incentrata sull'analisi delle relazioni all'interno della confraternita muride e nemmeno vuole occuparsi del sistema di credenze e di pratiche che caratterizzano l'appartenenza a tale confraternita; vi sono però dei dati che emergono dall'analisi del rapporto tra *taalibe* e *serigne* che si ritengono significativi al fine di una comprensione dell'agency del migrante in Italia.

Alcuni uomini che ho incontrato hanno valorizzato le loro relazioni privilegiate con marabut muridi che da anni fanno delle periodiche visite in Italia. Ogni uomo può intrattenere in Senegal contemporaneamente più relazioni con diversi marabut, anche se vi è sempre un marabut che è riconosciuto come principale, e le cui prescrizioni sono riconosciute come prioritarie da parte del *taalibe*; si tratta di quello egemonicamente riconosciuto come autorevole all'interno della confraternita perché oltre a far parte della famiglia Mbacké ha una relazione di filiazione stretta a Cheik Amadou Bamba. La relazione marabut *taalibe* in questo caso è raramente singolarizzante e confidenziale, le interazioni sono raramente personalizzate e i momenti di comunicazione con il marabut si verificano soprattutto in momenti di cerimonie collettive.

A fianco di questo marabut se ne possono avere altri "minori", ma non per questo meno importanti nella vita del *taalibe*. Questi marabut hanno un entourage meno numeroso, e permettono di avere delle relazioni "personalizzate" di fiducia e confidenza, con i quali si può esporre più in dettaglio i propri problemi. Questi stessi marabut possono mobilitare i *taalibe* su compiti specifici più frequentemente dell'altro tipo di marabut "istituzionalizzato", d'altro lato i *taalibe* possono ricevere con maggiore probabilità aiuti concreti, proposte di lavoro, redistribuzione di risorse. Quando questi marabut vengono in Italia, nei loro periodi di visita europei, il *taalibe* è chiamato a "badare" al proprio marabut: fargli d'autista, da cameriere, risolvere ogni problema si presenti, accompagnarlo negli incontri con le autorità locali. Sono questi ultimi casi che sono stati soprattutto valorizzati da parte dei miei interlocutori durante l'interazione di ricerca, mostrandomi foto scattate in Italia.

Tali rapporti sociali si fondano sul presupposto che il marabut dona al suo *taalibe* non solo consigli ed aiuti concreti ed immediati, ma anche la benedizione spirituale, la forza benefica (*baraka*) che è donata da Dio a persone di chiara integrità morale, tra cui in primis i marabut che appartengono al lignaggio Mbacké. Questo potere viene trasmesso tramite fluidi corporei (come la saliva) oppure tramite la preghiera. Questa benedizione spirituale non rendere però chi la incarna onnipotente, perché è Dio che sceglie se e a chi trasmetterla. Di certo ci troviamo in un orizzonte cosmologico e gnoseologico in cui il dono del *taalibe* al marabut è ritenuto facilitare l'ottenimento della *baraka*, e in cui la riuscita di un uomo è

considerata in parte permessa proprio dalla protezione concessagli dal marabut (Pezeril, 2008, Babou, 2011). Resta il fatto che quando un *taalibe* si trova veramente in condizioni di durezza e miseria la spiegazione che viene fornita da parte del marabut attribuisce tale condizione alla volontà divina, ed al fatto che non si può nulla contro di essa se non l'accettazione.

Questa benedizione viene anche riconosciuta come estensibile oltre il singolo. Il lavoro protettivo del marabut verso i propri *taalibe* migranti si esplica anche su questo piano, come mi racconta Mor a Touba Mosqueé: “vedi, quando vengono in Italia, ci dicono sempre ce prima di tutto pregano per gli italiani, e solamente dopo per noi; perché per stare bene noi in Italia, bisogna che gli italiani stanno bene» (Touba, 15 aprile 2012)²⁴⁹.

L'aiuto concreto proposto dai marabut “minori” sono multiformi e in Senegal riguardano principalmente i propri beni privati, in Italia possono configurarsi come la condivisione di informazioni essenziali guadagnate dalla propria rete clientelare. Così mi racconta Ibrahima in relazione ai primi anni 1990

« Eravamo andati a Pescara per l'estate. E vedi, una sera il mio *mara* mi chiama e mi dice, bisogna che fai attenzione, sta notte non restate a dormire a casa, ci sono i poliziotti che vengono. E noi abbiamo dormito in macchina quella notte, e la notte dopo. Ma purtroppo dopo i poliziotti sono tornati una volta ancora e ci hanno trovato» (Pikine 12 aprile 2012, *tradotto dal francese*).

La preghiera che concede la *baraka* non è peculiarità esclusiva del marabut. Anche se con intensità diverse chiunque sgrani il rosario componendo il *wird*, che è la pratica sufi con la quale si ripetono per centinaia di volti i nomi di Allah, può captare la benedizione e ritrasmetterla a sua volta. Si possono fare più giri di *wird* con l'intenzione di ottenere precisi effetti, oppure si può ridirigere verso altri la benedizione che viene guadagnata. Quando ci sono dei compiti difficili da compiere, delle tappe da superare, si può quindi precedentemente pregare per la propria riuscita e/o chiedere ad altri di fare altrettanto. Nelle situazioni di emigrazione coloro che restano in Senegal, spesso i genitori o i fratelli e le sorelle, vengono mobilitati su questo: dall'Italia li si chiama nei momenti in cui vi è un colloquio di lavoro, si deve chiedere il rinnovo del permesso, si torna indietro, si inizia una qualsiasi attività commerciale. In sintesi in ogni occasione in cui vi è qualcosa di incerto da affrontare la cui riuscita non è affatto scontata.

Soffermarci sul fatto che tutte queste pratiche fino a qui esplorate (l'uso di amuleti, la ricerca della *baraka*) vengano attivate in situazioni di fragilizzazione della presenza del migrante stesso e di precarizzazione del proprio agire del mondo, non vuol dire asserire che queste pratiche “are conditioned in contemporary circumstances of vulnerability and uncertainty”,

²⁴⁹ Purtroppo non si sono registrati discorsi specifici che spieghino la « crisi » come decentralizzazione europea su questo registro.

né reintrodurre “the psychologism of functionalism”(Kapferer, 2005: 18) Per restare nell'analisi di Kapferer ciò non equivale nemmeno a dire che vi è una discontinuità di queste pratiche con le significazioni del passato, una rilavorazione “moderna” di queste come potrebbero asserire i Comaroff, ma si tratta piuttosto di comprendere come e quando queste forze riconosciute come parte dell'orizzonte cognitivo e cosmologico in cui il migrante agisce vengano utilizzate attivamente dallo stesso.

7. PROBLEMATIZZANDO IL *CONTINUUM* TRA RITORNO DETTO “VOLONTARIO” E RITORNO “FORZATO”

Ridefinire la nozione di *agency*, comprendere i significati

Le condizioni e le situazioni in cui si sono verificati i ritorni “definitivi” raccolti durante questa ricerca, sono molteplici, diverse e diversificanti. Anche nel momento del ritorno si può infatti constatare la multivocalità delle voci (Riccio, 2007) e la molteplicità delle traiettorie individuali (Grillo, 2007), strutturate dai posizionamenti singolari in termini di età, genere, status, professione, capitale economico, status legale, capitale sociale. Queste differenzialità si producono e lavorano anche nel momento in cui la persona torna effettivamente “a casa” e ricomincia ad abitare il quotidiano e la compresenza fisica con i/le suoi/sue alter significativi/e.

Ad un occhio esterno tali ritorni si diversificano “immediatamente” in base ai diversi livelli di costrizione che li hanno avviati, in base alla possibilità o meno di sottrarsi ad un ritorno non voluto. Nei termini precedentemente introdotti di Cassarino (*infra*, cap. 1, p.), certi rientri sono stati forzati, certi cercati, preparati, per altri ancora ci si è trovati inaspettatamente pronti.

Come abbiamo già visto nel precedente capitolo, l’aver un permesso di soggiorno sembra configurarsi come condizione primaria ma non bastevole per garantirsi un’autonomia ed un’autodeterminazione nel campo dell’accesso alla mobilità; condizione necessaria e non sufficiente ma comunque preponderante. Se ci soffermiamo sulla situazione di ritorno, la teoria dell’agentività ci proporrebbe allora di collocare analiticamente questi ritorni lungo il segmento che vede ai suoi estremi opposti i ritorni forzati da un lato e volontari dall’altro²⁵⁰. A questo punto dell’analisi si impone quindi un ritorno sul concetto di *agency* (*infra*, cap.1). L’agentività può essere interpretata in modi diversi, può essere analiticamente considerata come la qualità trasformativa legata all’essere nel mondo (Arendt, 1958), e quindi interpretata come agire intenzionato e modificante. Proprio a partire da quest’ultima qualità, l’*agency* è stata poi legata, anche nella disciplina antropologica, al tema della resistenza e dell’esercizio di un potere contro-egemonico. Il rischio però in questo caso è, come ad esempio si auto-riconosce retrospettivamente Abu Lughod stessa, quello di incorrere nell’imposizione della nozione occidentale, liberale e contrattualista dell’*agency*,

²⁵⁰ Richmond a questo proposito sostiene che la « distinction between free and forced, or voluntary and involuntary is a misleading one » proponendo quindi di sostituire la dicotomia con un continuum «at one end of which individuals and collectives are proactive and at the other reactive (...) Between the two extremis of proactive and reactive migrants are a large proportion of people crossing state boundaries who combine characteristics, responding to economic, social and political pressures over which they have little control, but exercising a limited degree of choice» (Richmond, 1994 : 59-61).

che in quanto tale ha una propria storia²⁵¹, come *la* categoria analitica, universale e universalizzabile, con cui interpretare le pratiche di uomini e donne in ogni angolo del globo (Abu Lughod, 1990).

Non solo, come sosteneva già Ortner:

“agency is not an entity that exists apart from cultural construction (nor is it a quality one has only when one is whole, or when one is an individual). Every culture, every subculture, every historical moment, constructs its own forms of agency, its own modes of enacting the process of reflecting on the self and the world and of acting simultaneously within and upon what one finds there” (Ortner, 1995 :186)²⁵².

Bisogna anche distanziarsi, per quanto possibile, dal proprio sguardo di antropologo/a che, sempre per citare Ortner, “is as much an intellectual (and moral) positionality, a constructive and interpretive mode, and it is a bodily process in space and time” (*ib.* 173). Proprio su questo solco ritengo si siano inserite le riflessioni di Mahmood, che si è confrontata con la tradizione antropologica post-strutturalista femminista²⁵³, criticando la qualificazione dell’agire trasformativo come emancipazione o *empowerment*, nello specifico in termini laicisti, neoliberali, “illuministi”.

“If the ability to effect change in the world and in oneself is historically and culturally specific (both in terms of what constitutes “change” and the means by which it is effected), then the meaning and sense of agency cannot be fixed in advance, but must emerge through an analysis of the particular concepts that enable specific modes of being, responsibility, and effectivity. In this sense, agentival capacity is entailed not only in those acts that resist norms but also in the multiple ways in which one inhabits norms” (Mahmood, 2004:14-5).

Anche Keane, a partire dalla considerazione che la nozione di *agency* si è storicamente configurata come valore morale nella teologia cristiana applicata dai missionari calvinisti olandesi, ha cercato di problematizzare il concetto occidental-europeo di *agency* considerandolo come il perno su cui si è costruita, per la filosofia umanista “occidentale”, la modernità come progetto morale²⁵⁴. A tale progetto parteciperebbe anche l'antropologia

²⁵¹ Per un'estrema ma efficace sintesi di tale concetto si rimanda alla voce agentività curata da Ahearn in Duranti (2001) e per una breve ma essenziale rassegna bibliografica sugli ultimi studi sul tema a Casey High (2010).

²⁵² «The maneuverings through which individuals attempt to make tolerable lives within sets of conditions and constraints, and the entailment of bureaucratic artifacts within social networks» (Cabot, 2012).

²⁵³ «What perceptive studies such as these by Boddy and Abu-Lughod fail to problematize is the universality of the desire—central for liberal and progressive thought, and presupposed by the concept of resistance it authorizes—to be free from relations of subordination and, for women, from structures of male domination» (Mahmood, 2004 : 10).

²⁵⁴ “And why should agency have anything to do with historical progress? What kind of human subject does such a concept of agency presume? In what kinds of actions ought that subject to engage? What kinds should it avoid? In order to answer these questions, I explore the dilemmas raised when Dutch Calvinist missionaries and their converts encounter ancestral ritual on an island in Southeast Asia. I suggest that their dilemmas can shed light on those faced by other people in quite

contemporanea:

« Agency has been an ubiquitous topic in historical and anthropological writing for at least a generation. It has long been a critical element in the analysis of social structure and history. But the moral value of agency goes beyond theoretical questions. As Talal Asad remarks, "The doctrine of action has become essential to our recognition of other people's humanity" (1996: 272). It is precisely because agency is so closely tied to certain ideas about humanity that the search for its traces has become an ethical imperative for much contemporary writing about feminism, the politics of recognition, democracy, rights, and postcolonialism, among other things. For anthropologists and historians, the quest for local agency is often portrayed as an antidote to earlier assumptions about tradition-bound natives and timeless structures or to triumphalist narratives of empire and modernity. To seek out historical agency has therefore become an essential part of taking account of "all the players in the game" (Comaroff and Comaroff :1991: 9). Here, however, we encounter a central dilemma, The quest for agency often seems tacitly to be informed by the humanist assumption that self-transformation is not only a central fact of history but also a good that exceeds local systems of value. This view of self-transformation has sources, sometimes only half acknowledged, in European intellectual, moral, and even theological history» (Keane, 2007:3).

Se ci atteniamo alla distinzione fittizia tra ritorno volontario e forzato e osserviamo il continuum che li separa alla luce di quanta *agency*, intesa come capacità di resistenza ed emancipazione, vi è stata messa in gioco, possiamo sì riuscire a non cadere nella vittimizzazione annichilente dell'agente sociale e al contempo nominare le costrizioni a cui è s-oggetto²⁵⁵, ma non riusciamo a comprendere la complessità delle costruzioni di senso che si danno nell'evento del ritorno, né la significatività sociale di certe pratiche né tanto meno perché vengano adottate al posto di altre.

Si è scelto quindi di partire dalle parole con cui i/le protagonisti/e hanno raccontato, all'interno dell'interazione di ricerca, i loro percorsi migratori e la loro "fenomenologia soggettiva" del ritorno, restituendo i registri che sono stati utilizzati e le motivazioni a cui tali ritorni sono stati ricondotti. Sulla base di questi racconti sono state delineate, in modo altamente descrittivo, delle categorie: il ritorno degli uomini che hanno programmato il proprio ritorno e/o hanno cercato di organizzare una attività lavorativa autonoma, imprenditoriale o commerciale, che sostenesse la loro vita in Senegal; il ritorno degli uomini che sono stati oggetto di un provvedimento di espulsione; il ritorno che viene attribuito ad

different contexts, with quite different purposes, even secular activists or scholars trying to understand social change. For many of the questions with which Calvinists and other Protestants have wrestled in religious terms also arise, within different frames of reference, for others. When, for example, the feminist philosopher Judith Butler describes how power forms the subject, she writes, « Subjection consists precisely in this fundamental dependency on discourse we never chose but that, paradoxically, initiates and sustains our agency" (1997 : 2). It is surely no criticism of her overall thesis to observe that this seems paradoxical only given certain assumptions about agency and discourse, that is, a certain semiotic ideology(...) » (Keane, 2007:2).

²⁵⁵ È questo d'altronde che Kleinman e Das chiedono di fare all'antropologia quando mettono in guardia dal fatto che « make everything agency, and local moral worlds lose the sense of powerful social constraints that organize collective experience » (2001 : 17).

atti di *maraboutage*; il ritorno delle donne. Il primo ritorno potrebbe essere considerato come paradigmatico di una condizione di autodeterminazione e di esercizio pieno della volontarietà, il secondo sopra elencato invece potrebbe essere definito come il contesto massimo della costrizione; gli altri due tipi di ritorno si rivelano invece sin da subito come ambigui, perché se si cerca di “valutarli” tenendo conto il continuum volontario-forzato è assai più complicato decidere dove collocarli.

Se ci limitassimo ad assumere la prospettiva dell'*agency* guardando solo il piano della mobilità geografica e transnazionale potremmo leggere certi ritorni come il fallimento delle agentività costruite nella vita quotidiana “ordinaria”²⁵⁶ (Sigona, 2012) in Italia: l'espulsione sancirebbe il fallimento dell'*agency* nell'irregolarità amministrativa, il ritorno voluto dal marito come il fallimento del percorso di autonomizzazione del proprio sé all'interno della relazione coniugale. Definendo un ritorno volontario o forzato guardando solo l'orizzonte dello status migratorio arriveremmo facilmente alla conclusione che il ritorno detto “forzato” sancisce il fatto che le persone che l'hanno subito sono state soverchiate dai rapporti di potere e di dominio in cui erano immerse, ma non comprenderemmo quali rapporti di potere e di dominazione e quali asimmetrie strutturavano il loro quotidiano. Quello che si è cercato di fare in questa ricerca è stato di non assumere a priori il fatto che gli attori sociali, perchè emigrati, considerassero un'agentività positiva la propria possibilità di movimento.

Si è quindi preferito piuttosto restare aperti alla molteplicità di narrazioni sui ritorni emerse. Di fatto i piani si intersecano, le narrazioni dei protagonisti cambiano, nelle interazioni avvenute con la ricercatrice, nelle narrazioni condivise con altri/e della casa, in ciò che si dice al quartiere. I sensi (Augé, 1994) a cui vengono ricondotti questi ritorni, i significati che vengono mobilizzati per renderli comprensibili nelle diverse arene sociali²⁵⁷ (tra cui anche l'interazione di ricerca), impediscono di assumere toni dicotomici o mono-

²⁵⁶ Analizzando la presa di parola come pratica di *agency* che permette di ricostruire i rapporti affettivi e solidali minati dalla violenza politica che, divenendo violenza sulla persona e sul suo corpo, mina anche le « naturalizzate » relazioni di parentela svelandone le finzioni, Das così scrive: « I find my self attracted to the idea that boundaries between the ordinary and the eventful are drawn in terms of the failure of the grammar of the ordinary, by which I mean that what is *put into question* is how we ever learned what kind of object something like grief, or love, is ».

²⁵⁷ “L'analisi culturale del significato non può essere isolata dall'analisi dei modelli d'azione (..) I significati degli eventi e delle relazioni sociali a essi correlate, anche se non necessariamente coerenti, danno forma alla pratica sociale e sono da questi formati. (..) Quest'analisi del significato, tuttavia, deve essere seguita da un'analisi delle strutture create dalle persone attraverso le loro azioni. Dal momento che riusciamo a comprendere i significati di senso comune di cui la gente dispone soltanto indagando in che modo la loro comprensione del mondo viene modellata dalle loro esperienze strutturate e non ipotizzando la presenza di una cultura vista come struttura invisibile e immutabile, dobbiamo muoverci di continuo tra un'analisi di come le strutture modellano l'esperienza delle persone e un'analisi di come quest'ultime, attraverso le proprie azioni, creano le strutture” (Yanagisako & Collier, 2004: 244-5).

dimensionali.

Questi ritorni sono emersi come strutturati dai posizionamenti di ciascuna/o, si accompagnano e mobilitano particolari reti sociali, vengono gestiti in modi diversi, sia dal singolo che dalla collettività di riferimento: i processi di significazione in gioco eccedono la distinzione tra forzato e volontario. Come si è già tentato di argomentare nel precedente capitolo, non è solo il campo dell'accesso al permesso di soggiorno ad essere significativo e determinante.

Ci è sembrato quindi più interessante cogliere quali economie morali hanno accompagnato e/o sono state infrante da questi ritorni, che non sono necessariamente quelle (Fassin, 2009) proposte dai ricercatori-militanti per i diritti alla mobilità²⁵⁸, né necessariamente quelle che strutturano i programmi di accompagnamento al ritorno volontario proposti da UE e governi nazionali.

Come è ampiamente riconosciuto da precedenti ricerche che abbiamo già introdotto (Ceschi, Riccio, Ferro), il tema del ritorno, a livello ideologico e normativo, è centrale per le esperienze migratorie dei e delle Senegalesi, soprattutto transcontinentali. Il ritorno va preparato, e deve essere “degno”. “Ovvio che è dura quando torni qua. Con tutti i soldi che hai speso per partire, tornare a mani vuote, non si può” (Pikine, 11 febbraio 2013) mi dice in questo caso un uomo emigrato in Italia a Pikine. Questa è però una frase che ho sentito ripetere da “chiunque” in Senegal: uomini/donne, migranti/non-migranti, giovani/anziani, madri/figli. Basta tale declinazione universalista ma parziale a descrivere i significati che avvolgono un ritorno non voluto e le asimmetrie che lo determinano?

Veneto Lavoro, ente istituito nel 2008, osservatorio e organismo di consulenza e pianificazione della regione Veneto sui temi legati al mercato del lavoro e alle politiche del lavoro in regione, ha somministrato nel 2010 un questionario con risposte chiuse ai senegalesi che si sono rivolti allo Sportello Informativo Rientro di Mestre. Tramite tale questionario sono state proposte e rilevate “le ragioni ideali del rientro” per i senegalesi presenti in regione: stando ai risultati il 16% identificava nel rientro in Senegal il fallimento

²⁵⁸ Vedi a questo proposito Lecadet che ha lavorato sulle espulsioni verso il Mali, il lavoro dell'antropologo Nicholas De Genova sugli irregolari *chicanos* negli USA, ma anche lo stesso Sayad che, a questo proposito, è ancora più fine nel suo partecipare all'economia morale della vittimizzazione/eroizzazione del soggetto migrante. « Revenir au pays riche effectivement ou seulement en apparence, car ici l'apparence compte peut-être plus que la réalité, c'est d'une certaine façon vouloir prendre sa revanche sociale, mais c'est aussi donner à ses propres yeux et aux yeux de tous du sens à son émigration, à son absence, pour qu'elles ne soient pas, l'une et l'autre, pure vanité, faillite totale, acte gratuit et pourtant absurde, acte dénué de toute signification, car il n'a de sens et de raison que parce que lui vient de la reconnaissance que lui témoigne le groupe » (Sayad, 2006 : 153-4). Quando descrive il momento di ritorno del migrante in questi termini, lo fa infatti ponendo un parallelo con l'esperienza di Ulisse, qualificando quindi l'esperienza *dei migranti* in termini assoluti, epici, come l'eroe omerico che peregrina nella sua Odissea, lottando contro il fato. Per quanto suggestiva come metafora, resta una sovradeterminazione delle esperienze di vita concrete, viziate da un *ethos* militante.

del proprio progetto migratorio, il 32% invece vi vedeva l'affermazione di un progetto migratorio "riuscito", ovvero l'aver raggiunto un livello sufficiente di risparmio per poter condurre sostenibilmente una vita in Senegal (Chiericato et al., 2010).

Il ritorno imprenditoriale

I programmi di accompagnamento al ritorno volontario dal Veneto in Senegal

Volendo analizzare i tipi di ritorno attuati e/o vissuti dalle/dai Senegalesi che si trovano in Italia, bisogna anche considerare i programmi di accompagnamento al ritorno promossi nell'ultimo decennio dall'Unione Europea, dallo Stato Italiano e dalla regione Veneto.

I primi programmi di accompagnamento al ritorno di questo tipo, per quel che riguarda i cittadini e le cittadine senegalesi emigrati, sono stati promossi dalla Francia, in particolare negli anni 1980²⁵⁹; questi programmi prevedevano l'apertura di una linea di credito, da parte dello Stato Francese, nei confronti di una *Caisse centrale de coopération économique*, che afferiva e veniva gestita a sua volta dal Ministero degli affari Esteri del governo senegalese. Nel 1983 erano così stati finanziati dieci progetti, nel 1987 invece trenta: i piani di impresa erano tutti relativi al settore della pesca, dell'agricoltura e dell'allevamento²⁶⁰. Ne era però risultato che solo il 10% del credito concesso fosse stato rimborsato: su un capitale prestatato di 562.754.852 CFA i beneficiari erano stati capaci di restituire solo 57.714.372

²⁵⁹ Il testo iniziatore di questo tipo di politica è un accordo firmato a Dakar il primo dicembre 1980 con cui si mirava ad « organiser la coopération entre la France et le Sénégal en vue d'assurer aux travailleurs sénégalais émigrés qui désirent rentrer dans leur pays une formation adaptée aux nécessités de leur réinsertion dans le développement économique et social du Sénégal » (http://www.legifrance.gouv.fr/jopdf/common/jo_pdf.jspnumJO=0&dateJO=19820811&pageDebut=02559&pageFin=&pageCourante=02560). A tal proposito era stato aperto un Bureau d'Accueil, d'Orientation et de Suivi (BAOS), che è tuttora servizio presente all'interno del Ministero dei Senegalesi all'estero. Tale accordo partecipava, con altri, ad una riconfigurazione della governance francese dei processi migratori. Il 30 maggio 1977 era stata infatti emanata una legge sull'aiuto al ritorno, che si indirizzava inizialmente agli stranieri disoccupati e, in seguito, a tutti gli stranieri senza contratto lavorativo. Questa legge sull'aiuto al ritorno ha poi cambiato nome ed applicazione in seguito al dibattito che ha accompagnato la sua introduzione; una nuova formulazione di questa legge ha infatti escluso gli spagnoli ed i portoghesi puntando piuttosto ad ottenere il ritorno di uomini africani non accompagnati e non regolarmente impiegati. Nel 1980 quindi, il governo francese firma l'accordo con lo Stato Senegalese in cui, invece di *aide au retour*, si parla di *formation-retour*; qualche mese prima invece un altro accordo bi-nazionale era stato fatto dalla Francia con l'Algeria, in quest'ultimo il contributo francese si definiva piuttosto come un'*allocation-retour*. (Lebon, 1984). Dato che il governo francese continuava ad essere accusato di promuovere con questa legge nient'altro che l'espulsione, nella primavera del 1981 il Segretario di Stato così si pronunciava: «Dobbiamo allo stesso tempo cambiare lo spirito di quella che viene definita politica del ritorno.. rispettando meglio la libera scelta dei migranti, interrogando le misure strettamente finanziarie della politica precedente e sottolineandone piuttosto l'impostazione formativa in cooperazione con i paesi in via di sviluppo che sono toccati dal ritorno dei loro nazionali» (Lebon, 1984 : 154).

²⁶⁰ Per dei dati più dettagliati su tali progetti fino al 1996, si rinvia alle tabelle 9, 10 e 11 dell'articolo di Diatta e Mbow (1999) riassunti i progetti finanziati tra il 1988 e il 1996.

CFA (Ndione, 2006: 16). Questo tipo di programmi, con cui si riteneva, attraverso un aiuto di tipo finanziario, di poter dare vita a ritorni “di successo”, si rivelava già allora fallimentare. « La réinsertion par la voie de ces deux lignes de crédit n’a pas eu l’effet escompté, mais a permis de souligner les vrais problèmes de la réinsertion des émigrés » (Ndione, 2006 : 16): il problema principale era stato individuato nell’insolvenza dei migranti di ritorno.

I programmi di accompagnamento al ritorno che sono stati studiati in questa ricerca, si iscrivono in continuità con tali dispositivi francesi: si tratta del progetto PLASEPRI e del progetto RETURNET.

L’acronimo **PLASEPRI** sintetizza « Plateforme d’appui au développement du secteur privé du Sénégal ». Si tratta di un accordo bilaterale firmato il 5 agosto 2008 tra il governo Senegalese e quello italiano ed ha come obiettivo la creazione di uno strumento finanziario d’appoggio ai progetti privati di imprenditoria in Senegal. Allo stesso tempo tale piattaforma si pretende valorizzare “la diaspora senegalese in Italia”. I destinatari del progetto sono quindi: i migranti senegalesi, residenti in Italia e intenzionati a concretizzare delle idee imprenditoriali per ritornare in Senegal, e gli investitori italiani, interessati a creare delle imprese in Senegal in partenariato con gli espatriati senegalesi in Italia. PLASEPRI si propone così due obiettivi principali: rendere “produttive” le rimesse dei migranti e partecipare alla “lotta contro la povertà in Senegal” attraverso la creazione di piccole e medie imprese (PME). Lo stato italiano, tramite la sua cooperazione internazionale, ha stabilito un credito allo stato senegalese di 20 milioni di euro, rimborsabile in 25 anni a tasso zero; l’elargizione del finanziamento era stato diviso in 2 tranches: 10 milioni al momento dell’avvio dell’accordo, la seconda parte quando si sarebbero esauriti i 2/3 del primo credito. La durata del progetto era stata fissata in 3 anni, tutto il credito sarebbe dunque dovuto essere concesso e reso produttivo entro la fine del 2011. Quando, nel maggio 2012, mi sono recata nell’ufficio del progetto a Dakar, nel quartiere di Mermoz, soltanto 3 miliardi di CFA, ovvero poco più di 4 milioni di euro, erano stati elargiti²⁶¹. Allo stato senegalese era stato quindi concesso un rinvio alla fine del 2012, data entro cui poter sbloccare la seconda tranche del finanziamento.

Per promuovere il progetto erano stati precedentemente aperti degli sportelli informativi, sia in Senegal che in Italia, con il fine di intercettare i candidati al finanziamento, poterli consigliare, valutando anche la fattibilità dei progetti, e, in caso, aiutarli a riformulare le domande e i budget. In Italia PLASEPRI si avvaleva della collaborazione di ONG, di comuni e regioni (in particolare i loro uffici riservati all’immigrazione) e di associazioni “senegalesi”. Durante il mese di maggio 2012 si stava inoltre cercando di rinforzare l’attività di

²⁶¹ I costi di gestione dell’ufficio, compresi quindi anche i salari di chi vi lavorava, erano coperti da una sovvenzione di 3 milioni di euro che era stata stanziata dai due governi nazionali.

promozione del progetto con l'invio di altri tre responsabili senegalesi in Italia, in una sorta di tour promozionale tra Livorno, Milano e Torino, per cercare di intercettare con più efficacia gli emigrati in Italia appoggiandosi alle associazioni di senegalesi in loco.

Il responsabile con cui ho parlato a Dakar (che, tra le altre cose, abita a Pikine e aveva vissuto nove mesi in Italia "tentando l'immigrazione") riteneva che la causa del fallimento del progetto fosse proprio il requisito obbligatorio richiesto al migrante di fornire un capitale (sia monetario che immobiliare) in garanzia per poter accedere al finanziamento. Stando infatti alle condizioni di PLASEPRI i progetti di impresa, per essere finanziabili, dovevano prevedere un budget "considerevole": il credito infatti non poteva essere inferiore a 30 milioni di CFA (circa 45.000 euro), e non superiore a 300. Le condizioni per l'utilizzo di tale credito erano poi a loro volta altamente definite: almeno il 70% del credito doveva essere impiegato per l'acquisto di macchinari e come fondo d'esercizio per l'affitto, le assunzioni, etc.; mentre solo il 30% poteva essere usato per l'acquisto di materie prime. Il prestito veniva concesso con un tasso del 7%²⁶², rimborsabile su 5 anni, e con una sospensione del pagamento nei primi due anni dall'ottenimento del credito. Anche se, considerando i tassi attualmente applicati dalle banche senegalesi, il prestito risultava vantaggioso, restava il fatto che chi partecipava al programma doveva fornire delle garanzie che dovevano essere, almeno di 7 milioni e mezzo di CFA (11.500 euro). Lo stato senegalese infatti si incaricava di fornire garanzie alle banche fino al 75% della somma totale: la percentuale restante era a carico del soggetto intenzionato ad aprire la piccola-medio impresa. Fino a maggio 2012 soltanto sei progetti erano stati quindi finanziati (tra i quali un'azienda avicola ed una fabbrica di ghiaccio).

La regione Veneto, attraverso un progetto chiamato SU.PA- *Successful Paths - Supporting Human and Economic Capital of Migrants*, aveva a tal proposito creato un fondo di garanzia specifico di 300.000 euro per i residenti nella regione, che avessero o meno la cittadinanza senegalese²⁶³. Tale fondo doveva aiutare il candidato al credito nel fornire il capitale richiesto come garanzia; dalla ricerca è emerso che soltanto un uomo senegalese è riuscito ad ottenere il finanziamento appoggiandosi a SU.PA con il quale ha avviato un allevamento di vacche nella regione di Kaolack.

Stando al presidente dell'associazione A.S.C.A.N. di Padova che è stato incaricato per mesi della promozione del progetto tra i senegalesi della provincia, il progetto PLASEPRI è come un nido di vespe; "chiedere ad un senegalese di parlargli di PLASEPRI è come gettargli una

²⁶² Dato che la gestione del credito era affidata alla banca, che aveva ricevuto tale credito dal governo senegalese ad un tasso del 2%, la banca ne avrebbe guadagnato il 5% nell'elargimento del credito. Il tasso attuale per ottenere un credito dalle banche senegalesi è intorno al 10-1%.

²⁶³ http://supaproject.files.wordpress.com/2011/08/supa-wp2-1-the-guarantee-fund_final_august_2011.pdf

nube di api, non ne vuole più sapere nulla”. Quando l’ho interpellato su questo aspetto, mi ha detto che aveva partecipato a diversi incontri con i responsabili della regione ma che ha lasciato perché era “du n’importe quoi”, nient’altro che tempo perso. Stando alla sua opinione, i responsabili della regione che dovevano accompagnare i migranti nel business planning non erano in grado di seguire il progetto, e non avevano conoscenza del contesto in cui dovevano operare: “non sapevano di cosa stavano parlando.. tu non puoi lavorare andando a prendere i dati sul Senegal in internet, quei dati non hanno senso. Se segui quello che ti dicono dopo un anno finisci gambe all’aria”. Per spiegarmi il perché di questa sua interpretazione mi spiega che aveva presentato 25 progetti, a nome di imprenditori senegalesi ma anche di altri senegalesi con scarso capitale a disposizione, principalmente operai che avevano saputo dell’esistenza del progetto e che “si erano detti “visto che la mia fabbrica non va bene, potrebbe essere una buona occasione per tornare”» (Padova, 3 settembre 2013). Questi progetti, stando al presidente d’ASCAN, sono stati tutti rifiutati con l’accusa di aver copiato tali progetti da un formato standard preso su internet.

Il presidente d’A.S.C.A.N. è un imprenditore senegalese da tempo immigrato in Italia che negli ultimi anni ha avviato, in partenariato con delle imprese italiane, un’attività in Senegal nell’ambito dell’energia rinnovabile; rappresenta cioè l’altro target del progetto, la figura imprenditoriale che ha già competenze specifiche e che PLASEPRI, attraverso il finanziamento dei progetti, avrebbe dovuto aiutare. Questo programma si è invece mostrato fallimentare: il progetto PLASEPRI/SU.PA., così come è stato impostato, non riesce a fornire il credito (poiché le richieste in termini di garanzia sono troppo elevate), non riesce a fornire formazione specifica nell’ambito del marketing e dell’imprenditoria al migrante (poiché chi vi lavora non ha ricevuto una formazione sulle dinamiche strutturali e sociali del paese in questione) e non riesce nemmeno a riconoscere le conoscenze, i saperi e le expertise già acquisite dal migrante stesso.

L’altro progetto in questione è il progetto **RETURNET - Promoting an Integrated Model for Return**. Cofinanziato dalla Commissione Europea si tratta di un progetto gestito da Veneto Lavoro, che coinvolgeva ong, associazioni di imprenditori, associazioni senegalesi.²⁶⁴. L’obiettivo di RETURNET era « contribuer à la réintégration durable des citoyens sénégalais émigrés en Espagne ou en Italie qui, vivant en situation d’illégalité, veulent ou sont forcés de

²⁶⁴ Il progetto rientrava tra le Azioni Preparatorie al Ritorno richieste dal programma dell’Aia precedentemente descritto. L’Italia è stato il paese più attivo, avendo ricevuto finanziamenti per 10 progetti di cui è stata capofila, la Francia ne ha ad esempio avuti finanziati soltanto uno. Il progetto RETURNET era stato scelto perché considerato dalla UE innovatore, visto che ricercava e si basava sulla « cooperation between public authorities and migrant associations to assess migrants’ needs and develop a functional interaction between would-be returnees » (EC, Directorate-General for Justice, Liberty and security, june 2009, Evaluation of the Financial instruments for Return, vol. 1, p. 67). Questo progetto era stato presentato da Veneto Lavoro con partner l’ong COOPI, la Confesercenti Veneto, la Confisen e la Fundacion valenciana des Municipios y Provincias.

revenir dans leur pays d'origine». Gli assi del progetto erano due: pensare un modello d'accompagnamento al ritorno che potesse integrare il migrante nella sua società d'origine e testarlo su dieci senegalesi "irregolari" in Italia; organizzare attività di sensibilizzazione in Senegal per scoraggiare le partenze "irregolari" in Europa. Quest'ultima attività è consistita nell'organizzazione di « journées de sensibilisation » in un comune dell'arrondissement di Pikine, Thiaroye sur Mer, che, negli ultimi anni, come abbiamo anche precedentemente visto, è stata sovraesposta all'attenzione mediatica nazionale ed internazionale, e nelle politiche nazionali, perché considerata la località principale a partire dalla quale nel 2006 si è avviata l'ondata di partenze in piroga verso l'Europa. Le giornate prevedevano spettacoli di teatro, racconti pubblici di uomini che avevano cercato di partire in Europa in piroga, la presa di parola del collettivo delle donne contro l'immigrazione clandestina di cui abbiamo precedentemente parlato²⁶⁵. Si è trattato di un'ulteriore evento di sensibilizzazione in questa località²⁶⁶ in cui veniva promosso un discorso sulla sedentarietà; questo inoltre è stato fatto nel momento in cui il flusso di partenze era già considerevolmente diminuito²⁶⁷, anche a seguito delle azioni della polizia senegalese, che aveva proceduto alla distruzione delle piroghe, e alle incrementate azioni di sorveglianza in mare di FRONTEX²⁶⁸.

Per quel che riguarda invece l'ambito dell'accompagnamento al ritorno, le fasi del programma erano: realizzare uno studio per comprendere cosa significhi il ritorno definitivo per la popolazione senegalese immigrata, dedurre un modello che potesse accompagnare individualmente il migrante a reinserirsi in Senegal e testarne l'operatività.

²⁶⁵ <http://www.youtube.com/playlist?list=PL594D3C58B50F6507>

²⁶⁶ In più ricerche è stato poi mostrato come Thiaroye Sur Mer sia stato uno dei principali luoghi di partenza poiché la maggioranza degli abitanti dell'intero dipartimento di Pikine, di cui Thiaroye sur Mer è un *arrondissement*, sono partiti da queste spiagge. Le giornate di sensibilizzazione e i progetti di cooperazione che intendevano promuovere la sedentarietà attraverso lo sviluppo locale si sono invece focalizzati solo sul villaggio di Thiaroye sur Mer.

²⁶⁷ « Le nombre de migrants clandestins arrivés aux îles Canaries en provenance d'Afrique de l'Ouest à bord des pirogues a diminué de 60% en un an: de 33000 en 2006, il se situe à 12000 en 2007. Et les chiffres disponibles pour 2008 confirment cette tendance : à peine 3 200 personnes au cours des six premiers mois. Certaines sources imputent ce succès dans la défense de « la forteresse Europe » à une mise en œuvre accrue des moyens de Frontex, le chien de garde institutionnel des frontières européennes, et une collaboration plus étroite de cette organisation avec les autorités d'Afrique de l'Ouest notamment avec le Sénégal. Les mêmes sources indiquent qu'en 2006 pour 10 migrants atteignant les Canaries, un seul a été intercepté (10%). Cette proportion est estimée à 40 % en 2007 et à 60 % en 2008 » (Willems, 2008: 301).

²⁶⁸ « Une première initiative ciblait le point de destination et consistait en un déploiement d'experts européens aux îles Canaries pour assister les autorités espagnoles dans l'identification des migrants et de leur pays d'origine. Ce module, qui s'appelle HERA I, était organisé par Frontex et venait à expiration en octobre 2006. Dans le cadre du deuxième module, une opération de surveillance conjointe appelée HERA II et qui se déroulait d'août à la mi-décembre, il était prévu un accroissement de l'équipement technique nécessaire à la surveillance des frontières pour renforcer le contrôle de l'espace entre la côte ouest africaine et les îles Canaries et « détourner les vaisseaux empruntant cette voie de migration » (Frontex 2007). En décembre 2006, l'Espagne et le Sénégal signaient un accord pour la prolongation de ces mesures de six mois" (Willems, 2008: 291).

Bisogna sottolineare che questo progetto era stato finanziato, assieme ad altri, dall'Unione Europea proprio con l'obiettivo di produrre un protocollo di rimpatrio che potesse essere utilizzato uniformemente su tutto il territorio dell'Unione.

Il modello di rimpatrio emerso non è mai stato testato in Veneto con gli "irregolari", date le complicazioni nel coordinarsi con la polizia per intercettare gli "irregolari senegalesi", ma ha comunque portato delle implementazioni nella politica regionale di governance delle migrazioni. È stato infatti aperto lo *Sportello Informativo Rientro* che si trova a Mestre e che è preposto all'ascolto, al consiglio e all'accompagnamento di coloro che intendono rientrare nel proprio paese, e il cui operato si fonda proprio su quel modello di ritorno individuale che era stato definito nel quadro del progetto RETURNET. Tale Sportello si presenta anche alla cittadinanza come attore promotore di co-sviluppo.

Alcune ricerche hanno mostrato come in Italia il tema della cooperazione decentrata sia stata utilizzata dalle amministrazioni locali per agire una politica di esclusione della presenza africana (Riccio & Grillo, Schmitd di Friedberg); in questo caso il fatto che al governo della regione si trovi da un decennio, anche se con intensità diverse, il partito della Lega Nord che ha una politica i cui pilastri retorici sono un discorso autonomista dallo Stato italiano e un discorso anti-immigrazione non è marginale. La creazione di questo sportello, assieme ad altri servizi aperti dal governo regionale, si configurano come il tentativo, dalla parte della regione Veneto, di risolvere in autonomia la gestione della presenza di lavoratori extra-comunitari impiegati o in disoccupazione sul territorio nordestino²⁶⁹.

Durante una giornata seminariale e aperta alla cittadinanza organizzata dalla regione Veneto sulle politiche di reinserimento della popolazione immigrata nei paesi di origine, il responsabile dello *Sportello al Rientro*, nell'ottobre 2011, individuava il problema principale che determina lo smacco di questo modello di accompagnamento nel fatto che il periodo di formazione non è retribuita e quindi non conveniente per il migrante²⁷⁰. A suo dire ci sono

²⁶⁹ Stando alle parole pronunciate dalla responsabile di Veneto Lavoro: « Chiediamo che questo fenomeno venga razionalizzato. Le associazioni fanno, ma i governi devono iniziare ad affrontare le cose..il Veneto è l'unica regione che ha cercato di dare una struttura a queste dinamiche a livello istituzionale (..) il territorio lo reputa una cosa utile. È in questa direzione che con lo sportello vogliamo andare. Coinvolgere associazioni di immigrati, perché sono a contatto e possono stare a contatto coi bisogni, ma anche tutto il terzo settore, di chi lavora con gli immigrati » (Mestre, 14 ottobre 2011).

²⁷⁰ Già nel contesto francese erano state individuate le criticità specifiche alla fase di formazione. I progetti di training-for-retour « was not always adapted to the emigrant's project for reinsertion due to the fact that the training requested was not systematically and clearly linked to a solidly prepared proposal (...) the pedagogic content and encyclopaedic nature of certain programmes were not compatible with local realities; moreover, these training programmes were to have been complemented in Senegal (...) the need for training the returning spouse, and even the children was completely overlook in the training-for-return project. This was a significant oversight given that the wife, during her stay abroad, may have acquired a new skill or experience which she could exploit upon her return. Finally, a survey conducted among migrants integrated into circuits of production in

stati 60 senegalesi che hanno contatto lo Sportello tra cui però nessuno è riuscito a terminare il suo percorso di ritorno. La ragione principale per tale fallimento sarebbe stata, sempre secondo il responsabile, «la mentalità specifica, sono sospettosi, probabilmente vi è una mancanza di fiducia». Per chiarire il perché di queste sue parole in tale occasione il responsabile ha quindi presentato il caso di tre senegalesi, che si erano separatamente rivolti allo sportello, ma che volevano tutti e tre avviare un'attività agricola nella stessa regione del Senegal. Allo sportello era stato quindi loro consigliato di riunirsi in una cooperativa, ma tutti e tre avevano rifiutato questa proposta (Mestre, 14 ottobre 2011).

Non ho potuto prendere contatto con questi tre uomini; pur non potendo pronunciarmi sulle intenzioni che li avevano portati a rivolgersi allo sportello, è evidente che l'impostazione di questo sportello, nonostante dichiararsi di seguire un approccio soggettivante, singolo per ogni migrante, resta un pensiero di Stato (Sayad, 1999) ed etnicizzante. Vi è un non riconoscimento, in questo servizio, delle poste in gioco che chi decide di rientrare, soprattutto perché in situazione di precarietà, deve gestire.

Su di un piano più generale, ciò che è emerso durante la ricerca è che la maggior parte delle persone con cui ho parlato, sia che siano rientrate a vivere in Senegal sia che siano ancora impegnati in una mobilità circolare, non è al corrente dell'esatto funzionamento di questi programmi. L'accesso alle informazioni per questi migranti non passa per gli attori istituzionali ma piuttosto attraverso i passaparola che attraversano e sostanziano le reti di parentela, di coinquilinato e di condivisione del luogo di lavoro (che sia la fabbrica o la strada). Le informazioni che circolano non sono precise e si fondano su fonti indirette, anche se esperienziali.

Soprattutto a Touba, la maggior parte dei lavoratori migranti non conosce il francese e non ha una formazione scolastica in una scuola pubblica; questi uomini hanno sentito parlare da parte di altri connazionali emigrati di forme di finanziamento che avrebbero potuto garantire loro una stanzialità «attiva» in Senegal. Hanno quindi delegato a degli intermediari il compito di presentare a loro nome domande di risorse presso gli attori istituzionali: senza conoscere le condizioni di accesso a questi finanziamenti, soprattutto per quello che riguarda le garanzie richieste, questi uomini investono una speranza significativa su questo tipo di accesso ad un capitale che è da loro percepito come determinante.

Si può quindi osservare l'esistenza di figure liminali ed ambigue, che sono considerate degli esperti da questi migranti a basso capitale socio-economico; queste persone assumono così il ruolo di veri e propri «*courtiers de projets*». Come per i precedenti *courtiers de visas* (*infra, cap. V*) la loro carriera si è costruita sulla valorizzazione e l'ostentazione di conoscenze

Senegal revealed that the majority had launched projects in areas in which they had received no particular training » (Diatta et MBow, 1999 : 249).

personalizzate, più o meno effettive, con membri del governo senegalese o alti funzionari del suo apparato amministrativo: si presentano quindi come gli intermediari indispensabili per garantirsi l'accesso ai finanziamenti. Come vedremo nel prossimo paragrafo, ne ho incontrati due durante la ricerca: attraverso le interviste con loro svolte ho potuto ottenere delle informazioni significative sulle poste in gioco di cui sono portatori, in particolare per quel che riguarda il riconoscimento della cittadinanza effettiva, nel contesto senegalese, per i migranti di ritorno. Inoltre le incomprensioni e le tensioni con i *ressortissants* che l'attività di *courtier* innesca, sono utili per comprendere cosa il momento del ritorno faccia emergere in merito alle attese locali sulla migrazione in Europa.

Riuscire o meno nel programmare un "buon" rientro

A volte, soprattutto nei casi in cui i migranti coinvolti sono diventati l'autorità maggiore all'interno della famiglia, essendo deceduta la loro diretta ascendenza, nel caso quindi di un'anzianità sociale di fatto attribuita, il problema del ritorno non si configura solo come un problema di dignità (*diom*) e di riconoscimento sociale, ma è un problema materiale che tocca direttamente la sopravvivenza del ménage in un contesto di acuitizzata crisi economica e crescita inflattiva come quella che caratterizza il contesto attuale senegalese.

Assane abita a Touba, è cugino di Malick, ma non abita come lui a Touba Mosquée. Ha quattro mogli, l'ultima sposata da otto mesi, nove figli e ha fatto per anni il venditore ambulante sulla costiera romagnola. Ha altri due fratelli da parte materna, entrambi emigrati anche loro in Italia.

Il minore dei tre è tornato, per motivi che Assane ha sempre evitato di nominarmi. I rapporti con lui sembrano interrotti. Ha comunque fatto parecchi soldi e ora ha un'attività di lavorazione delle arachidi che, stando ad Assane sembra rendergli parecchio; ma nessuno degli altri due intende chiedergli alcunché, sia in termini di impiego che di denaro.

L'altro fratello, il maggiore, Ibrahima ha due moglie e sette figli, il più grande dei quali ha ricongiunto in Italia agli inizi degli anni 2000 poco prima che diventasse maggiorenne. Entrambi abitano in un quartiere di Touba lontano dalla moschea, in due *concession* contigue: la casa di Assane è più ampia e più rifinita di quella di Ibrahima. Hanno dei terreni al villaggio in cui sono nati, che continuano a lavorare, durante la stagione delle piogge. Ma i raccolti di arachide nel 2012 non sono andati bene, e la vendita sulle spiagge in Italia ancora meno.

Assane e Ibrahima sono due di quegli uomini che, in Italia, hanno "avuto voce" di forme di finanziamento di progetti imprenditoriali. Entrambi non parlano francese: o wolof o italiano. I nominativi dei *courtier* li hanno avuti entrambi in Italia ma da parte di due co-nazionali diversi. È stato Assane il primo a pensare di presentare un progetto, poi Ibrahima ha fatto

altrettanto affidandosi ad un altro intermediario. Lo scopo di entrambi è quello di avere del capitale con cui poter lavorare con più efficacia i campi, riprendere anche l'allevamento delle vacche, e quindi poter definitivamente abbandonare l'Italia.

Sia Assane che Ibrahima nella primavera del 2012 non avevano ancora avuto notizie in merito allo stato di avanzamento dei due progetti che avevano presentato; i *courtieur* in questione operano a Dakar e al di là di contatti telefonici nessuno dei due fratelli aveva potuto andare nella capitale per informarsi dello stato in cui si trovano le loro domande. Sia Assane che Ibrahima mi hanno invece chiesto se potevo contattare a loro nome i due *courtieur*, una volta rientrata a Dakar, per capire cosa ne fosse stato del loro progetto. Vi era da parte loro una non fiducia di base nei confronti degli intermediari "è sparito. Una volta che si prendono i soldi questi spariscono e se ne fregano. Com'è possibile che continua a dirmi che bisogna aspettare, che dal ministero non si sa ancora nulla? Lui non sta facendo il suo lavoro", dall'altro lato una sovra-fiducia nei miei confronti e nei capitali che avevo a disposizione. Hanno infatti più volte sottolineato che, in quanto europea ed afferente al mondo dell'università, avrei avuto l'autorità e il potere tale da ottenere informazioni certe sulle loro domande, e che tale mia dimostrazione di interesse avrebbe sbloccato o accelerato la situazione. Ritenevano che in quanto europea e scolarizzata avrei potuto ribilanciare quel rapporto di potere che loro percepivano come altamente sfavorevole nei loro confronti, in cui il loro potere contrattuale con questi intermediari di cittadinanza, a causa della scarsità di capitale economico e sociali a loro disposizione, non era sufficiente. La mia presenza, con la potenziale minaccia che stando alla loro analisi avrebbe comportato, avrebbe dovuto rompere questa "intimità culturale" tra senegalesi e svelare il "vero", nello specifico le informazioni "reali" sullo stato della loro domanda di finanziamento. Tale svelamento non si è operato, in modi diversi date le differenze tra i due intermediari.

Incontro Diagne in un caffè del centro della capitale, e mi dice di essere stato anche lui un *moodu-moodu*: partito per proseguire i suoi studi in Francia quando aveva vent'anni, aveva poi abbandonato gli studi per organizzare container con pezzi di autovetture, attività che riteneva ben più redditizia. Seduti al tavolo davanti ad un espresso, mi spiega che ora fa

"il courtieur, per i *moodumoodu* e per i *tubab* (...) per esempio ci sono degli spagnoli vicino a Thies che si son comprati 350 ettari di terra, e ho gestito per loro la cosa (...) chi sta fuori ha bisogno di *papiers*, io vado negli uffici a ritirarli. Oppure c'è chi spedisce cose, con i container. Io vado al porto a sbrigare alla dogana" (Dakar, 21 maggio 2012, tradotto dal francese).

Quando gli ricordo che sono lì per sapere che ne è della domanda di Assane, Diagne mi dice che lui ha fatto tutto quello che doveva fare, e che l'aveva spiegato ripetutamente ad Assane al telefono, ma che

"il problema è che molti non hanno fatto la scuola, non sanno scrivere, non possono

andare al ministero, non sanno come fare. Ho fatto tre domande, quella di Assane, quella del cugino di Assane che è sposato con una svizzera, e quella di un altro uomo che sta a Pikine, che fa il falegname e ha chiesto dei macchinari per lavorare il legno” (ib.)

Cercando di saperne di più sul progetto a cui ha presentato domanda, mi dice che

“L'Europa ha smesso di dare i soldi, oramai la cooperazione è finita. Danno solo il denaro, come le banche. Ha capito che se dà i soldi non è la gente che ne ha bisogno che li riceve, ma che ci son altri in mezzo che li mangiano. E quindi ha smesso di dare” (ib.).

Diagne mi spiega che la Comunità Europea ha dato un finanziamento al Governo Senegalese, il quale ha aperto a sua volta un fondo riservato esplicitamente ai Senegalesi residenti all'estero. Per gestirlo il Ministero dei Senegalesi all'estero ha aperto un ufficio nel quartiere di Sacre-Couer della capitale: è a questo ufficio che tramite Diagne, Assane, pur non sapendolo, ha presentato domanda. Diagne poi me ne darà il contatto telefonico, ma non sono mai riuscita ad accedervi: per settimane sono stata rimbalzata in “oggi non si può”, “la chiameremo noi per fissare un rendez-vous quando il responsabile è libero”, “smetta di chiamarci, le abbiamo già detto che la chiamiamo noi per fissarle un appuntamento”. Un'altra “intimità culturale” era di fatto in gioco nonostante i miei tentativi di romperla, e questa non prevedeva che il mio status di giovane ricercatrice europea fosse riconosciuto come autorevole²⁷¹.

L'ufficio in questione è quello preposto alla gestione del fondo denominato FAISE²⁷² che era stato d'altronde presentato, dall'allora Ministra dei Senegalesi all'estero, durante la settimana “dei migranti” organizzata dal governo a Dakar (*infra*, cap.1, p.). Per quel che riguarda questo fondo, ogni progetto finanziabile può avere un budget massimo di 12 milioni di CFA, per ricevere i quali non è però necessario fornire garanzie, ma soltanto aver formato un GIE ed impegnarsi ad assumere tre persone²⁷³.

²⁷¹ D'altronde lo stesso disinteresse mi era stato dimostrato dalla Ministra dei Senegalesi all'Estero in un incontro a cui mi ero trovata a partecipare, accompagnando il presidente di un'importante associazione di senegalesi in Italia (*infra*, cap.1, p.). Quest'ultimo, tornato in Senegal per due settimane, aveva fissato un appuntamento con la ministra nel mese di dicembre 2011. Abbiamo però dovuto passare cinque ore nella sala di attesa del suo ufficio, prima di essere ricevuti; mentre altre persone, principalmente donne, venivano fatte passare a noi avanti mano a mano che si presentavano nell'ufficio. Non eravamo i soli a perdurare nell'attesa, altri responsabili di associazioni senegalesi per i diritti degli espatriati erano con noi a sostenere questa forma di “disciplina”. A loro dire, si tratta di una pratica abituale: “Prima ci sono gli interessi della ministra, i suoi affari politici, poi viene il suo lavoro. Vedi tutte quelle donne che ci sono passate davanti, è così, lei si fa i suoi comodi”.

²⁷² Fonds d'Appui à l'Investissement des Sénégalais de l'Extérieur (FAISE) creato con il decreto n°2008-635 dell'11 giugno 2008 « consiste à capter cette importante manne financière et à inciter les Sénégalais de l'extérieur à investir dans des créneaux porteurs ».

²⁷³ GIE, *Group d'Interet Economique*, gruppo di interesse economico. È la forma, istituita con la legge 84-37 dell'11 maggio 1984, che può assumere in Senegal una società di persone e che permette di creare un'impresa anche in assenza di capitale iniziale e con una bassa tassazione rispetto ad altre formule giuridiche riconosciute dallo stato senegalese. Il costo di creazione è intorno ai 20.000 CFA e necessita la sola immatricolazione al registro di commercio. In questi decenni in Senegal si è visto un

Diagne mi spiega che ha creato il GIE a nome di Assane, di sua moglie e di suo fratello; per farlo Diagne è dovuto andare al ministero del commercio, compilare dei dossier e poi allegare alla domanda una copia del permesso di soggiorno italiano²⁷⁴ e il casellario giudiziale di Assane. Diagne poi aggiunge che i progetti finanziati finora sono stati pochi e sostiene vi sia una priorità accordata in base al genere, piuttosto che alle conoscenze personalizzate nell'amministrazione, nel decidere come indirizzare le risorse, è questo, a suo dire, a spiegare perché la domanda di Assane sia ancora inevasa. Mi cita a questo proposito il finanziamento di 6000 euro dato a delle donne che hanno voluto aprire un salone di parrucchiere, sostenendo che la "questione delle donne" è quella che viene riconosciuta come parametro di "buona governance".

L'altro *courtieur* mi dà appuntamento in un edificio nel quartiere di Hann a Dakar in cui vi sono degli uffici del ministero della Sanità. Ora sulla trentina, dopo aver frequentato un master in management in Canada, Saliff è riuscito ad ottenere un contratto, a tempo determinato, legato ad un progetto sulla salubrità rurale in questo ministero. Mi dice che prima di quest'assunzione aveva collaborato con il ministero dei senegalesi all'estero, come stagista: accoglieva le persone che cercavano informazioni sul FAISE. È in quel momento che si era proposto come intermediario tra i *ressortissants* e gli uffici che gestivano i fondi (il FAISE e il PLACEDEPRI): lui riconsegnava a chi aveva fatto domanda i i progetti che erano stati rifiutati e a cui i responsabili di PLACEPRI e del FAISE apportavano correzioni ed indicazioni su come riformulare il progetto. Saliff quindi in quel momento si proponeva di risistemare i progetti e i budget seguendo queste indicazioni e di ripresentarle quindi agli uffici. Aggiunge però di non ricordarsi della pratica di Ibrahima Diop; dal suo computer portatile apre un file excel in cui mi mostra esserci riassunti almeno duecento progetti per cui dice di aver depositato domanda. Cerca quindi di spiegarmi che ora lui non si occupa più di queste cose, che il lavoro di riscrittura e sistemazioni delle domande l'ha fatto per tutti e che il suo obiettivo ora è quello di riuscire a farsi rinnovare il contratto al ministero dove sta lavorando. Mi dice poi che al momento le domande sono tutte bloccate all'ufficio che non si è ancora espresso su quali progetti finanziare quest'anno²⁷⁵: la tesa campagna elettorale che si

proliferare di tale forma associativa, anche e soprattutto nel mondo della cooperazione e del co-sviluppo.

²⁷⁴ Nello specifico tale permesso deve dimostrare che tale permesso lo si ha da almeno 5 anni.

²⁷⁵ Sulla pagina del sito internet del FAISE, aggiornata al 2011, si può così leggere nella sezione dedicata ai progetti finanziati: « Depuis sa mise en place, le FAISE a eu à financer 65 projets bancables pour un montant global de 330 millions de F CFA. La première cérémonie de remise de chèques s'est tenue le 14 Janvier 2010 et la seconde le 10 mars 2011 et ont été précédée de la formation des bénéficiaires en Gestion de Suivi de Projets. Ces importantes cérémonies ont été présidée par Monsieur le Premier Ministre Souleymane Ndéné Ndiaye et Monsieur Sada Ndiaye, Ministre des Sénégalais de l'Extérieur. Les 65 projets concernent les secteurs d'activités suivants: Pêches : 02; Agriculture : 11; Elevage : 22; Boulangerie : 03; Services : 05; TIC : 02; Artisanat : 13; Industries : 04; Restaurant : 03 » <http://www.senex.gouv.sn/FAISE>, consultato il 09 agosto 2013.

stava svolgendo in quei mesi sembrava a suo dire bloccare qualsiasi allocazione di fondi.

Durante la giornata passata al *building administratif* (il grande palazzo a 11 piani dove si trovano gli uffici principali dei ministeri, oltre che l'archivio di stato) aspettando la Ministra dei Senegalesi all'estero, dal suo segretario mi erano stati dati questi dati: nel 2010 i CFA allocati sono stati 170 milioni e, nello specifico dei progetti ne erano stati finanziati 8 a migranti in Italia, 8 in Spagna, 5 in Francia, ed gli altri a gente che risiede in altri paesi africani. Tredici di questi riguardavano l'allevamento e dieci attività di artigianato. Nel 2011 il fondo a disposizione per essere concessi era di 315 milioni (Dakar, 13 dicembre 2011).

Talla invece è nato a Pikine, ma ora abita a Yoff con sua moglie e i suoi figli: a Pikine nella sua casa materna non c'era più spazio per tutti. "Ritornare è difficile, è la terza volta che ci provo" mi dice in una delle sue visite domenicali al quartiere mentre siamo seduti sulla panca della boutique di Thierno, a Pikine. Talla era partito nel 1994, raggiungendo il suo fratello germano maggiore (*rak*); una volta arrivato in provincia di Milano aveva trovato nel giro di qualche mese lavoro come operaio. La prima volta che ha provato a tornare, l'ha fatto avviando un'attività commerciale che pensava potesse sostenerlo: aveva aperto un negozio di vendita e noleggio di videogiochi a Dakar, ma non ha funzionato.

"Avevo fatto male i conti, pensavo c'erano più persone a noleggiare queste cose in Senegal, e invece costavano troppo per qua. Chi può permetterseli se li fa portare dall'Europa, non veniva mica a comprarli a Dakar. Ho sbagliato, stando di là in Italia mi ero fatto chissà che idee, ho ragionato come un tubab. E ho perso quasi tutto. Ho dovuto anche vendere la macchina" (Pikine, 12 febbraio 2013).

Ora Talla organizza container di televisioni e altri elettrodomestici, tra la Lombardia e Dakar, "ma è troppa fatica e quasi non ci guadagna". Deve inoltre tenere impegnato il capitale economico che gli è rimasto dopo il primo progetto fallito, privandosene per la gestione della vita quotidiana.

"Vedi io adesso sono qua, mi ha appena chiamato mia moglie che è a casa e che aspetta che io torni per pagare il biglietto di rientro a sua sorella che era andata a trovarla. E io non ce li ho questi soldi ora, ho solo i soldi per l'autobus per tornare a Dakar. E allora prima devo passare da un altro che mi deve dei soldi, così io li piglio e posso tornare a casa e pagare il *passé* a mia cognata. È tutto un casino qua, ogni giorno così, affatica" (ib.).

Di fatto Talla, che pur ha la carta di soggiorno a tempo indeterminato, negli ultimi due anni in cui si è svolta la ricerca, non è tornato in Italia: "l'ultima volta ho dovuto spendere 700 euro per il biglietto, son tanti soldi". Continua a ribadirmi che non vuole più tornare in Italia, ma che non può ancora farlo:

"prima era più difficile tornare, avevi i tuoi 1000, 1500 euro al mese e stavi tranquillo. Ora che non c'è più nulla là, sono in tanti a voler tornare. E allora devi avere le idee migliori per investire qua. Perché ce n'è tanta di gente che finisce male. Io adesso ho questa nuova idea, non te la dico mica sai, mi devi pagare per questo. Hai 2-300 euro da darmi? (..) Mi basterebbe avere 3.000 euro e ho l'idea che funziona in testa (...) no, non posso chiederli a

nessuno. Non me li danno, mica si fidano. E li capisco” (ib.).

Con Norou, di cui si è parlato già nel precedente capitolo (*infra, cap. 5*), anch'esso cresciuto assieme a Talla nel quartiere e partito per la Lombardia seguendo suo fratello germano maggiore, si è spesso discusso di quale attività avrebbe potuto aprire per poter tornare a casa.

“Vedi la mia idea è quella di aprire un caffè. Sai qua non ce ne sono, qui in banlieue di posti così. Come in Italia, uno spazio in cui bevi caffè, the, spremute, mangi, e puoi parlare, leggere il giornale, incontrarti. Devi comprare dei tavoli, pagare un affitto, saranno almeno 70.000 CFA d'affitto. Porti una macchina del caffè dall'Italia. Ma non so se può funzionare. Tu che dici ? »

Discutiamo allora del fatto che a Pikine c'è qualche fast-food, anche se in quantità minore e con meno scelta di alimenti rispetto a quelli di Dakar, che ci sono delle *boite de nuit* verso Guediawaye, e che è rimasto solo un cinema in cui non va praticamente più nessuno²⁷⁶. Mi dice “vedi se invece di star qui da Thierno, a parlare, a guardare la tv, a trovarsi, io mettessi i miei tavoli fuori, la gente potrebbe passare là, giocare a carte là e consumare”. Gli dico che non so se le famiglie che abitano il quartiere potrebbero permettersi di mantenere in vita una tale attività, gli dico che l'impressione che ne ho ricavato stando lì è che la socialità avvenga in casa, proprio perché non ci si può permettere altro. Aggiungo che per guadagnarci dovrebbe aumentare di parecchio i costi delle bibite rispetto a quelli praticati dalle boutique, “perché una persona dovrebbe andare in un bar, quando già comprarsi una bottiglia di gassosa è un lusso?”. Lui mi ricorda che a Pikine ci sono anche famiglie che hanno i soldi, tra cui anche chi è stato in Europa o negli USA, e che quella è gente che conosce quel tipo di socialità. “Ora queste persone vanno a Dakar quando vogliono uscire, io invece gli porterei qua a Pikine questo”. In ogni caso durante il tempo della ricerca, Norou non avvierà nulla di concreto per realizzare un tale progetto.

È di fatto vero che però discussioni tra migranti su quale sia l'attività migliore da poter realizzare in Senegal vengono intavolate, sia a Pikine che a Touba; le informazioni circolano, episodi di parenti ed amici vengono rimbalzati narrativamente tra le località, e questo spiega il precedente “protezionismo” di Talla sulla sua idea di progetto imprenditoriale²⁷⁷.

²⁷⁶ Dakar e la sua regione avevano un'elevatissima presenza di cinema, arrivando quasi a 40 negli anni 1970. Ora l'unico cinema che è a Pikine, che è al contempo l'unico cinema a Dakar oltre a quello che vi è all'interno dell'Institut Culturel Français, ha in programmazione pochi film a basso costo girati negli anni 1990, proiettati con scarsissima qualità video e sonora, e che rappresentano storie di guerra e combattimenti; film che sembrano incontrare l'interesse solo dei giovani uomini del quartiere appassionati allo sport « nazionale » della lotta.

²⁷⁷ In un incontro fortuito a Touba, nei pressi del marché Ocass durato qualche minuto, un uomo dopo aver saputo che sono nato in Italia così mi racconta: ha fatto il *banabana*, poi il saldatore tra Brescia e Bergamo. “Sono cresciuto in Italia, ho passato 22 anni laggiù, ne avevo 20 quando sono partito”. Ora ha un taxi, che guida, ma si sta organizzando per aprire un'impresa di saldatore, la sua è una famiglia di *forgeron*, e vorrebbe mettere a frutto questa cosa. «Sto pensando di mettermi a fare le

Bass, che ha aperto una gioielleria a Touba, con la speranza di poter abbandonare il va/vieni con l'Italia un giorno mi dice:

“Vedi, c'è questo senegalese, amico di mio fratello. Lo dicevo stamattina agli altri, lui ce l'ha fatta. Sapeva come muoversi, e ora importa vernici dall'Italia a Dakar. L'aveva annusata che c'era da far soldi su sta cosa, e ora lui porta le vernici, quelle di buona qualità qua. E le vende ai *tubab*, ai *moodu moodu* che hanno i soldi e che vogliono le cose belle come in Italia. Ma ora c'è lui che lo fa, non è che puoi copiarlo. Lui ha già i contatti” (Touba, 14 aprile 2012).

Il progetto va esercitato al momento giusto, con le persone fidate, e bisogna evitare l'eccessiva concorrenza sulla fetta di mercato che si è in qualche modo creata.

Avviare attività imprenditoriali

In questa tesi non sono analizzate le attività imprenditoriali avviate con il capitale fornito da aziende italiane o da altre joint-venture, che pur sono state conosciute durante il periodo di campo; queste realtà sono diffuse, anche se spesso attivate da uomini che rimangono impegnati in mobilità transmigraoria. Allo stesso modo non saranno considerate le esperienze imprenditoriali che hanno visto come protagonisti donne e uomini emigrate/i in Italia che hanno goduto del finanziamento e dell'accompagnamento fornito dal progetto *Foundation 4Africa*, progetto analizzato nel testo di Ceschi (2012) e di cui si sono conosciute, a margine di questa etnografia, due delle attività finanziate. Si tratta di situazioni in cui le/i transmigranti coinvolte/i hanno di fatto capitalizzato le loro carriere nell'ambito associativo, avviando delle attività imprenditoriali che si indirizzano a i/le membri della cosiddetta “diaspora” senegalese in Italia, o che si rivolgono ad una clientela italiana (ad es. nel caso di un villaggio turistico), in cui i rischi di impresa sono attenuati proprio dalla natura del progetto di finanziamento ricevuto²⁷⁸. Verranno invece esplorate le attività imprenditoriali attivate da chi abita i quartieri in cui si è svolto il campo, e che di fatto, per quello che è emerso, non hanno visto la partecipazione di capitali economici estranei a quelli accumulati dal migrante stesso nella propria attività lavorativa o grazie al proprio capitale sociale.

Per quello che riguarda la nozione di imprenditore in Senegal, la letteratura è vasta, e si lega anche alla oramai ampiamente problematizzata distinzione tra settore economico detto “formale” ed “informale” (infra, cap.1, p., Marfaing e Sow, 1999, Viti, 2013). Copans, ripercorrendo la letteratura socio-antropologica africanista fino agli anni 1990, sostiene che per affrontare il tema delle “costructions entrepreneuriales”, andrebbero risolti dei nodi metodologici e teoretici. Parlare di imprenditori non implica solo affrontare le reti sociali, i

gabbie di ferro, per tenere le cisterne d'acqua, che a Touba vendono bene » (Touba, 2 maggio 2012) .

²⁷⁸ A questo proposito, per un'etnografia su tale tema, si rimanda all'analisi dell'esperienza di Ghana Coop realizzata da Selenia Marabello (2012).

luoghi, le pratiche professionali di gestione e di commercio, ma anche lavorare ad una socio-antropologia della vita quotidiana che si interessi al linguaggio utilizzato da tali attori nelle loro interazioni sociali, alle forme di socialità che questi agiscono nello spazio pubblico (ostentatorie o meno), allo spazio “privato” della vita familiare, dell’educazione dei figli; “bref l’anthropologie doit se poser des questions de genre de vie, de présentation de soi qui peuvent la conduire loin de l’entreprise” (Copans, 1995 :138).

Questo tema si lega anche al fatto che è proprio il modello e l’ethos paternalista ad essere spesso attribuito ai “piccoli-medi imprenditori” in Africa; questo ci porta ad affrontare anche il tema delle forme socio-culturali di costruzione della maschilità e della socializzazione della dimensione genderizzata del sé. Anche se, sostiene Werner, “le modèle paternel donne sa forme à leur autorité » ma «sa substance lui vient de la compétence, de l’initiative et des vertus morales de l’entrepreneur » (Werner, 1993: 244). L’autorità relativa al proprio status di imprenditore coinvolge di fatto il tema delle relazioni all’interno dell’unità domestica, il tema dei rapporti sociali di genere, delle relazioni di amicizia, e dei rapporti tra datore di lavoro e salariati o apprendisti. Queste dimensioni verranno riprese nel prossimo capitolo, perché si associano alla costruzione socio-culturale genderizzata del prestigio e della riuscita.

Per ora verranno analizzate le dimensioni strettamente interrelate con l’esperienza di migrazione e lavoro in Italia: da un lato i saperi organizzativi e commerciali che, acquisiti in Italia, vengono mobilizzati e riadattati in Senegal nell’avvio di queste attività; dall’altro lato le modalità di gestione delle relazioni transnazionali con l’ascendenza e con la famiglia allargata che si sono adottate in Italia e che hanno determinato o meno l’acquisizione del capitale necessario all’avvio di queste attività.

Werner, nella sua etnografia camerounense sull’ethos e sulle pratiche degli imprenditori, sceglie esplicitamente di utilizzare il metodo delle storie di vita per cogliere le traiettorie imprenditoriali anche nei loro immaginari, nelle significazioni che vi vengono attribuite, anche a partire dalle enunciazioni e narrazioni del sé che le accompagnano. “Les entrepreneurs inventent l’économie et l’entreprise. Ils s’inventent eux-mêmes. Si leur comportement est parfois saisissable par mode d’agrégat, l’énonciation de leur invention est aussi – peut-être surtout- affaire de sens” (Werner, 1993: 14).

“Arriviamo alla parte interessante, era il 2004. Avevo vissuto più in Europa che in Africa. Ho vissuto con i senegalesi, ho convissuto con ragazze italiane. Non mi riconoscevo più, non capivo più in quale cultura, in quale mentalità... Mi è salita una voglia matta di tornare a casa. Mio padre era morto, mia madre era a casa da sola. Volevo tornare, ma non sapevo cosa fare giù. Poi un giorno, dopo una giornata di lavoro pesante (...) sai ero tornato a casa, ero là a mangiare te e biscottini e metter su la pancia. E c’era questo film in bianconero alla televisione. Degli anni `50 o giù di lì. In Sicilia, il sud del sud. E c’era un bambino che diceva alla madre: mamma ho fame. E la mamma gli diceva piccolo mio, c’è solo questo in casa, e gli fa vedere na moneta che non vale nulla. E allora lui esce di casa e si chiede ma cosa posso comprare con

questo..? E un signore gli dice “il pane. Un uomo quando ha fame mangia il pane”. È stato come una bomba nell’orecchio. Ecco cosa dovevo fare. C’è una parte della popolazione giù che ha fame, vado a vendere il pane²⁷⁹ (..) è una bella la storia, la mia no?” (Pikine, dicembre 2011).

Questo mi dice Moussa, mentre siamo seduti nel salotto della casa di un uomo che è emigrato in Norvegia e che affitta a Moussa lo spazio in cui quest’ultimo ha aperto il panificio artigianale e la boutique dove, in parte, vende le baguette e le *brioche* che produce. È uno dei momenti più formalizzati di interazione avuti sul campo, siamo infatti entrambi esplicitamente seduti attorno a quel tavolo per ricostruire la sua traiettoria biografica²⁸⁰.

« Però io non ne sapevo nulla di come si fa il pane. Ci ho messo 2 anni a tornare da quel giorno. Nel 2006 ho acquistato il materiale, il forno, l’impastatrice e li ho spediti qua con un container. Da maggio a dicembre 2006 ho girato per i panifici qua, per vedere come facevano. Andavo fino a Malika a capire come funzionava, come ci lavoravano dentro. Non ho chiesto soldi né nulla, ma non ero neanche l’*apprentis* ultimo arrivato. Ho fatto anche 2 mesi d’ufficio, per capire come tenere i conti. Ho dato i soldi per i primi 4 mesi d’affitto. Ed eccoci qua » (ib.).

A seguire i lavori di installazione dell’attività ci ha pensato Pape, amico di Moussa che, come vedremo nel prossimo paragrafo, era stato rimpatriato e si era trovato in Senegal senza risparmi e senza un impiego. Pape ora lavora ogni giorno nella panetteria di Moussa, è il primo ad arrivare e l’ultimo ad andarsene, gestisce lo smistamento del pane, la cassa ed affronta gli eventuali problemi. Moussa impiega altre 5 persone e 2 apprendisti: una commessa, 3 uomini che operano le consegne, un uomo che impasta e cuoce il pane e 2 *apprentis*. Ha acquistato 3 vecchie autovetture con cui consegna il pane in tutta Pikine, nei panifici, nelle botteghe e alle donne che preparano e vendono sandwich fuori dalle loro case. Moussa ha la cittadinanza italiana, anche se sono tre anni che non torna in Italia. Da fine 2011 a inizio 2013, per tutto il tempo che è durata la ricerca di campo, Moussa continuava ad annunciarmi un ritorno in Italia, per rinnovare la patente di guida, che non ha però mai compiuto. Come mi ha rivelato un giorno: “che ci vado a fare ora là? È solo fatica e sprecar soldi. Poi se voglio far festa, la posso far qua, senza star a Milano a buttar tutti quei soldi” (Pikine, 14 dicembre 2012).

Moussa inoltre, come Bath, si è attivamente impegnato nella campagna elettorale di rielezione per Wade, dando quindi adito, nel loro piccolo, a quel Medard scriveva sulla costruzione dei big-men in Africa.

Anche Lath è stato in Italia, ha fatto il venditore ambulante per 5 anni a Bergamo. È tornato

²⁷⁹ Così Alyoune si è espresso un giorno per spiegarmi il motivo per cui era partito : « mio padre era morto, io in casa ero il più vecchio. Ho detto a tutti ragazzi vi saluto, vado a cercare il panino. E sono partito ». (Pikine, 22 maggio 2012). Un’etnografia che esplori gli usi sociali e la circolazione del pane di frumento in Senegal sarebbe assai interessante, perché non qualifica solo la riproduzione ma permette di cogliere anche le stratificazioni sociali che le diverse modalità di consumo racchiudono.

²⁸⁰ Moussa d’altronde, proprio per la sua attività lavorativa e per il suo status di *big man*, a differenza di altri ha avuto bisogno di fissare un appuntamento e delle ore precise per raccontarmi questa sua storia.

ed ha aperto una boutique in cui vende prodotti di cura per il corpo nella casa che si è costruito ,a fine anni 1990, in un quartiere fuori Pikine, di recente urbanizzazione. Lath è nato a Pikine, sua madre era a sua volta una commerciante, tuttora proprietaria di un “buon” posto al mercato *Zinc* da cui percepisce un affitto mensile di 100.000 CFA. Lath ora retribuisce due commessi, e ha inoltre stretto dei rapporti specifici con quattro giovani uomini del quartiere inoccupati con cui condivide ogni giorno il suo pranzo. Sono suoi talibé. Quando si trova a corto di certe scorte, uno di loro viene mandato, con il motorino che Lath ha comprato per l’attività, a recuperare i prodotti a Dakar. Ogni anno stampa e plastifica un calendario dell’azienda in cui campeggia una foto di lui con i suoi *talibé*.

Per spiegarmi come abbia fatto ad avviare tale attività mi racconta che lui in Italia non ha fatto come gli altri:

“I soldi, ovvio che li fai, sai dai i soldi per comprare il riso, per mangiare, poi basta. Non hai cerimonie, non devi fare regali. Dici che non hai lavoro, menti no? Così ti lasciano stare. E poi hai visto come dormono là? Non spendi. È così che son riuscito a farcela” (Yeumbel, 11 febbraio 2012).

Questa tensione tra ethos imprenditoriale che mira all'accumulazione e dovere sociale di redistribuzione delle risorse economiche viene analizzata da Blanchard per quello che riguarda le donne senegalesi commercianti a Marsiglia:

« Le développement de véritables entreprises dépend en effet des fonds investis, c'est-à-dire de la capacité d'accumulation des migrantes, qui n'est possible grâce à la soustraction d'une partie importante de leurs revenus aux circuits de la redistribution communautaire. Cela implique une réorganisation de l'étendue des obligations de la solidarité familiale, nécessaire afin que la réussite de entreprise individuelle de la migrante ne soit pas neutralisée par le groupe d'origine » (Blanchard, 2011 : 155).

Tale tensione viene percepita come uno degli ostacoli principali al proprio ritorno in Senegal, oltre al fatto che la redistribuzione di risorse impedisce alla persona che è in Italia di accumulare abbastanza “per sé stessa” e crea delle perdite di capitale, sotto forma di crediti concessi che non sono più riscuotibili.

Ousmane abita a Milano, ha la carta di soggiorno a tempo indeterminato. Faceva l'operaio, la fabbrica ha chiuso, e ora è finita anche la cassa integrazione. Vive a casa di una ragazza italiana con cui ha una relazione; “ha i soldi suo padre è ricco”, e in questo modo riesce quasi ad azzerare i costi di riproduzione in Italia. È in Senegal di passaggio, è tornato a trovare la sua famiglia e suo figlio, che ha avuto da un matrimonio ormai concluso con una donna senegalese.

“Mi ero preso un posto, dove aprire una macelleria. Ma come faccio? Ora l'ho affittato quel posto. La famiglia qua.. ti dicono rinnegato. (...) È impossibile prendersi un finanziamento, poi i tassi che fanno le banche. Ho 3 milioni di credito con i miei fratelli, che non vedrò mai. Prima sono stato a Dakar, da uno che mi doveva 150.00 CFA, me ne ha dati solo 60.000. Come faccio ad avere qualcosa così? Devo trovare un modo per tornare con un lavoro.

Tutti pensano a tornare, ma se non hai un lavoro qua come fai?” (Pikine, 16 gennaio 2012).

Pene invece ha aperto a Pikine una boutique di vendita di vestiti, con annesso atelier di confezione. Non è stato lui, ma suo fratello a ricevere l'apprendistato come sarto, lui l'aveva invece fatto come orafo da ragazzo. Solo che suo fratello in Italia si è ammalato, ed ora è a Pikine in dialisi aspettando un trapianto di rene e quindi è Pene che ora gestisce la boutique, avviata dal fratello.

“Eravamo tutti stanchi di stare in Italia, di essere comandati, di essere trattati male, di avere problemi coi vicini, in casa. Poi quando mio fratello si è ammalato, che doveva stare a fare là? Torniamo a casa e basta. Abbiamo fatto i lavori per mettere a posto questa boutique che avevamo già. Questa casa di mio padre, vedi è grande, è in un buon posto, e ci stiamo dentro tutti. Così non abbiamo affitti da pagare (...). Lì invece in Sardegna, erano sempre problemi. Coi vicini che scendavano a dirmi che dovevo tenere la televisione bassa. Se io torno da lavoro e voglio vedermi una partita di calcio con i miei amici, sono a casa mia, cosa vogliono? E invece no, avevan anche chiesto al padrone di casa di mandarci via, di mandare via quegli africani...” (Pikine, 20 dicembre 2011).

Il negozio si differenzia decisamente in termini di ampiezza, rifiniture e qualità dei prodotti rispetto agli altri del quartiere, e a differenza degli altri atelier di sarti, ha anche un gruppo elettrogeno²⁸¹. I *bubu* che vi vengono confezionati non sono realizzati col wax ma con i bazzin, e costano almeno 50.000 CFA (circa 75 euro). Nella boutique vi lavorano due stipendiati, una donna e un uomo. La donna passa la sua giornata, dietro al bancone situato all'ingresso, dove c'è una cassa. Pene la prima volta che entro nella boutique mi dice “vedi, questa è la commessa, l'ho imparata in Italia questa cosa, qua non esiste”. Ma poi aggiunge ridendo “La vuoi? Te la offro. La tieni, almeno la mantieni tu e ti serve a qualcosa, visto che qua non fa nulla”. L'uomo è il sarto che confeziona i *bubu*. Per accogliere i clienti Pene ha anche inserito tre poltrone e un tavolino, in solido legno e stoffa. Ai *bubu* ha aggiunto l'etichetta, in cui è indicato il cognome con cui ha chiamato il suo atelier; i vestiti vengono venduti in buste in cui è stampato l'indirizzo della boutique, cosa anch'essa alquanto rara nel settore e nel contesto locale in cui lavora. Ha un'automobile, che usa anche per rifornirsi di fili, tessuti e perline al mercato HLM di Dakar (mercato in cui si trovano i grossisti dei prodotti per la sartoria). Suoi clienti sono anche i *modou-modou* che vanno in Italia e che hanno bisogno di questi vestiti.

Mentre siamo nel negozio arriva un suo cliente, un uomo che è ancora impegnato in va-e-vieni tra Roma e il Senegal: è venuto a ritirare il *bubu* che aveva ordinato per la festa del Magal che si stava avvicinando. Ridono, contrattano sui soldi del *bubu*, si prendono in giro a vicenda e approfittano della mia presenza per dirsi quanto gli italiani siano razzisti e “stupidi”. Quando l'altro uomo se ne esce, Pene continua:

²⁸¹ Che diventa fondamentale visti i periodi di assenza di elettricità che toccano periodicamente il quartiere e in che certi anni diventano gravemente invalidanti per le attività commerciali, in particolare dei sarti che non riescono a terminare le loro commissioni.

“Vedi gli « amici »... a tirar giù i soldi del vestito, come se glielo devo regalare. Sai gli amici non esistono, c'è solo la famiglia. Gli amici ci sono solo se gli serve qualcosa, vedi cosa han fatto con mio fratello, non l'ha aiutato nessuno. Io ora lavoro, penso ai miei, e i soldi che ho sono per i miei genitori e la mia famiglia. E basta” (ib.).

Bath ha aperto il suo ristorante/fast food, che ha chiamato “Brescia”, grazie ai soldi datigli dalla sua ex-compagna italiana. Una volta interrotta la relazione con questa donna, ha infatti ritenuto fosse il tempo di tornare a casa “a farsi una vita. Prendere una moglie, fare dei figli”. La perdita del legame che gli garantiva una vita sicura in Italia, l'inizio della cassa integrazione nella ditta in cui lavorava, il non avere ancora assunto una vita “adulta” hanno insieme determinato fosse il momento per rientrare. Il ristorante è aperto tutto il giorno, vi sono tre persone in cucina, e sua moglie che sta alla cassa. Il nome del locale risponde da un lato ad una strategia pubblicitaria e dall'altro lato esprime, come spesso succede in Senegal, un ringraziamento “apotropaico” alla figura che ha permesso la realizzazione di tale attività, che sia Cheick Amadou Bamba o la città che l'ha accolto in migrazione²⁸². Tale scelta presenta degli inconvenienti, come mi sottolinea Bath un giorno,

“fare le cose come i *tubab* qua è una fregatura (...) I poliziotti vengono, leggono l'insegna, vedono che sono stato in Italia, pensano che ho i soldi. E allora non me ne fanno mai passare una. Sono l'unico a cui fanno sempre i controlli. Pensano che possono spennarmi. E vengono a minacciarmi di chiudere il locale. La prefettura mi ha fatto la licenza per stare aperto fino a mezzanotte. E invece il comune viene a rompermi i coglioni, son 102.000 CFA solo per loro. Uno può chiamare come vuole il suo ristorante, io l'ho chiamato Brescia, perché mi piace, perché ha fatto un sacco per me. Ma questo non vuol dire che ho i soldi (...) Qua lavoro tutti i giorni. Il giorno delle elezioni, non ho lavorato. Ma se no, sono 2 anni che non mi fermo mai. Anche alla *tabaski* chiudo a pranzo ma poi riapro la sera. Ringrazio Dio che ho conosciuto come ci si fa il culo in Italia (...) Chi lavoro qua non è in regola. Non ha senso. La malattia non c'è, la pensione se la tengono loro, ti danno 10.000 al mese se va bene. E allora a che serve mettersi in regola? Se qualcuno qua si ammala, sono io che pago le medicine » (Pikine 20 dicembre 2012).

Aziz è il primo migrante del quartiere di Pikine, ora ha un laboratorio di falegnameria che sta di fronte alla panetteria di Moussa, in società con un altro falegname. Aziz era partito nel 1988 ed è tornato nel 1993: avendo mancato le regolarizzazioni, aveva deciso di tornare, ritenendo di aver accumulato abbastanza denaro vendendo in strada nel freddo milanese e volendo iniziare a sua volta una vita “adulta” in Senegal.

“Noi non abbiamo conosciuto l'Italia. Non eravamo mica dei *depaysés*. Sapevamo che saremmo rientrati. Eravamo partiti per guadagnare i soldi, tornare e dare un futuro alle nostre famiglie. Sono arrivato, vendevo le cassette, le collane, in via Arcimboldi. Stavo con 5 persone in casa. È questo che ho fatto. Non ho guadagnato abbastanza soldi, non sono mai abbastanza, ma ne ho comunque avuti un po'. E son tornato, a riprendere in mano questa falegnameria » (Pikine, 4 gennaio 2012, tradotto dal francese).

Il compito di Aziz ora è di rimediare i clienti, ha un catalogo che si è autocostruito con

²⁸² In quartieri residenziali di Dakar vi è una catena di fast-food che si chiama *Venesia*.

fotografie e ritagli di riviste, in cui vi sono i mobili, letti e armadi, che il suo atelier può realizzare, alcune di queste immagini le ha prese anche in Italia. È il suo socio che è responsabile del lavoro artigianale. Quando gli chiedo dei numerosi apprendisti che hanno impiegati, mi dice che non li retribuisce, e neanche dà loro il rimborso per il trasporto. “Non è mica dovuto. Io gli sto insegnando un mestiere, perché dovrei pagarlo? Lui poi può andarsene ad aprire un'altra *menuserie* con quello che gli insegno io”. Quando gli chiedo “e allora perché li prendete a lavorare se diventano vostri futuri concorrenti, non vi conviene?”. “Ma sono loro che fanno tutto il lavoro”. Come nel caso di Bath, fare come i “bianchi” non vuol dire adottare pratiche gestionali che in Senegal non sarebbero convenienti, ma approfittare dei saperi acquisiti grazie alla migrazione e saperli usati in modo conveniente nel contesto di arrivo.

Il ritorno delle donne

Quando il ritorno avviene senza il marito

Da quello che è emerso durante la ricerca, la situazione di ritorno da sola per le donne emigrate in Italia è decisamente rara, a differenza di quanto invece sia stato in passato per la Francia, in cui però si riscontra una maggiore presenza di donne partite già dal Senegal senza partner matrimoniale. A tale proposito, come mostrano altre ricerche (Blanchard, 2011, Lecadet, *Le Court-grandmaison*) e come ho potuto notare nei quartieri di Pikine che, a differenza di Touba, è il luogo in cui si sono maggiormente attivati processi migratori di donne sole per la Francia lungo gli anni 1970-80, ci troviamo di fronte a donne divorziate o vedove che avviano attività commerciali di import-export. In particolare queste donne si sono date al commercio di tessuti “africani”, in realtà prodotti in Olanda o in Svizzera, che provvedevano poi a far circolare dall'Europa al Senegal passando per le loro località di frequentazione in Europa. Una anziana signora conosciuta a Pikine, mi ha ad esempio raccontato della sua Europa negli anni 1980 quando viaggiava tra le principali città di Francia, Italia, Austria e Germania, rivendendo *bazzin*²⁸³. D'altronde è la stessa attività, seppur esercitata in maniera stanziale visto il minor capitale da investire a disposizione, che vede impegnata Mamaramé in Italia (*infra*, cap.5 p.).

A questo proposito è interessante anche citare il caso di Sokhna, l'unica donna da me conosciuta a Pikine ad aver avviato una mobilità circolare commerciale tra Italia e Senegal

²⁸³ A questo proposito un giorno di inizio dicembre 2013 sul treno notturno da Parigi a Padova ha potuto apprezzare quanto invece tale pratica sia tutt'ora diffusa tra le donne della Costa d'Avorio. Nella cuccetta a sei posti in cui ho passato la notte ho infatti potuto ascoltare lo scambio di informazioni che cinque donne ivoriane, tra loro non conosciutesi prima, si sono date in merito ai prezzi, ai mercati, alle tattiche per trasportare i tessuti senza farsi controllare dai doganieri.

senza l'accompagnamento di un partner maschile. Se “prima”²⁸⁴ alla fine anni 1990, inizio anni 2000, la sua forma di introito principale derivava proprio da questa vendita di tessuti e prodotti di artigianato “africano” in Italia, negli ultimi anni la sua unica forma di reddito resta invece la vendita di vestiti, mobili ed elettrodomestici, comprati all'ingrosso in Campania, spediti in Senegal con un container, e poi rivenduti in un locale da lei affittato a Pikine.

Si tratta di donne senza marito che, tramite il prestigio acquisito con la loro mobilità europea, e con il capitale che ne deriva loro, sono riuscite a far fronte al sistema di rapporti sociali tra i generi egemonicamente diffuso in Senegal che non prevederebbe il dispiegamento della loro soggettività²⁸⁵.

« Le commerce pour les migrantes sénégalaises, ne représente pas, ou pas seulement, un repli dicté par la nécessité, par le manque de qualifications ou, au contraire, face à la discrimination qu'elles rencontrent à l'insertion dans le monde du travail français (...) L'investissement dans l'activité marchande est bien souvent un choix, un désir. En effet, en tant que travail autonome, il donne droit à une triple forme de reconnaissance. Une reconnaissance économique, si l'activité marche bien et qu'elle rapporte des revenus. Une reconnaissance sociale, permettant à la migrant d'entrer dans des cercles de sociabilité du contexte local (...), mais aussi de consolider une position sociale reconnue et appréciée en tant que commerçante, voire « grande » commerçante dans la communauté migrante. Enfin une reconnaissance individuelle » (Blanchard, 2011 : 154).

Tale riconoscimento della potenza economica e sociale di queste donne “sole” non riguarda solo la comunità emigrante, ma anche il contesto senegalese, nel momento in cui queste donne rientrano, anche definitivamente.

Per quello che riguarda però l'Italia, le donne che ho potuto intercettare e che sono rientrate indipendentemente dalla volontà di un partner maschile sono solo due e i loro percorsi di ritorno inoltre differiscono, a partire dal fatto che una delle due donne era già arrivata in Italia senza partner maschile, l'altra vi era invece arrivata grazie ad un ricongiungimento familiare ed ha poi deciso di tornare, per sua iniziativa, a vivere in Senegal²⁸⁶.

Anta è partita in Italia nel 1998, a diciannove anni, per raggiungere sua sorella maggiore a Bergamo. La sua *mag* infatti era già arrivata nel 1988 raggiungendo suo marito in Italia, con cui poi aveva avuto un primo figlio; Anta era quindi partita per aiutare la sua ascendente

²⁸⁴ Questo “prima” costituisce una costante presenza nei miei confronti dialogici con le/gli interlocutori: “prima” sta a significare nel loro uso la discontinuità temporale e strutturale portata dalla “crisi”, un brusco freno alla loro capacità di accumulazione e di risparmio. Quest'aspetto verrà esplorato nel prossimo capitolo, perché marca anche una trasformazione nelle rappresentazioni sociali diffuse della migrazione in Europa.

²⁸⁵ Come mostra Blanchard, tale dispiegamento di pratiche non si configura però come rottura di tale ordine; il fatto che il capitale economico guadagnato con l'attività commerciale in emigrazione venga redistribuito da queste donne nella famiglia allargata non è solo mirato ad assicurarsi un capitale sociale e solidale in tempi di crisi, ma anche a sottrarre la propria scelta di migrare alla marginalità sociale a cui, altrimenti, sarebbe condannata. “Ce choix solitaire est accepté seulement une fois que l'assise économique de l'émigrée s'est consolidée” (Blanchard, 2011: 149).

²⁸⁶ A quest'ultima si aggiunge la donna che ha fondato il progetto imprenditoriale e di co-sviluppo finanziato da *Foundation4Africa*, di cui però abbiamo preferito non parlare in questa tesi.

sociale a gestire il carico di lavoro domestico e per vedere come fosse l'Europa, "se riuscivo a trovarci un lavoro, sai avevo appena finito il liceo". In totale è stata in Italia dieci anni. Nei miei mesi in Senegal passo parecchi pomeriggi a casa sua, a parlare in salotto in italiano alla presenza di sua madre e della sua sorella più anziana, ora vedova. Anta mi racconta così di aver fatto la lavapiatti in un ristorante, la magazziniera in un discount, l'operaia in una ditta, e anche di una lite dovuta sostenere con la moglie del suo datore di lavoro che stava per costarle la perdita di quest'ultimo impiego. Condivide i suoi ricordi delle occasioni di socializzazione avute con altre donne italiane: colleghe di lavoro con cui condividere pranzi e compleanni, vicine ed amiche a cui faceva, non sempre in cambio di una retribuzione, le "treccine africane". La narrazione sul suo ritorno varia, anche nelle parole di Anta stessa, che alterna a seconda delle giornate accenni e spiegazioni a silenzi. Una volta infatti mi dice che non si ricorda come è tornata, che è "tutto confuso su quel periodo lì". Un'altra volta ancora invece mi ha detto di ricordarsi benissimo "l'ultimo giorno, che poi sono partita. Sono andata a trovare la mia amica, a casa sua e di sua madre. E quanto abbiamo pianto quel giorno. Mi hanno detto « non vogliamo che parti, ma è per te, è meglio che torni per un po'. E io non volevo partire, ero così triste ». Un altro giorno invece mi dice che è tornata perché in Italia non ce la faceva più.

"Sai mia sorella era tornata in Senegal per un mese. E io son rimasta con i bambini. E quanto ero stanca.. Dovevo andare a lavorare, poi tornare, far mangiare i bambini, pulire casa, lavarli, metterli a letto, e poi cucinare da mangiare per il giorno dopo. E sempre così, non ce la facevo più. E allora ho detto basta, e sono tornata » (Pikine, 18 marzo 2012).

D'altronde anche la versione che mi viene addotta da suo cugino, che ha raggiunto Padova per altre strade dopo che Anta era tornata in Senegal, mi rimanda ad un'altra storia ancora, seppur non contraddittoria con le versioni datemi da Anta stessa. "Anta non stava bene. Sua sorella ha chiamato casa e hanno deciso che era meglio tornasse, perché non riusciva più a gestirla, e non sapeva come curarla, starle dietro. Anche qua quando è tornata ha continuato per un po' a prendere le medicine che le avevano dato in Italia" (Skype tra Padova e Dakar, 20 febbraio 2012, tradotto dal francese).

Kiné invece, raggiunge suo marito a Modena alla fine degli anni 1990 con la sua prima figlia, in Italia poi rimane incinta di una seconda bambina. Non svolge inizialmente un'attività lavorativa salariata ma, entrata nel mondo associativo senegalese, si ritrova poi a svolgere l'attività di mediatrice culturale per il comune. Ora che è tornata in Senegal lavora dal 2010 con un contratto a tempo determinato: pur venendo da Pikine si sta costruendo una casa per sé in un quartiere residenziale di recente urbanizzazione di Dakar dove vive con i suoi figli e con suo fratello minore. È nel soggiorno di questa casa, in cui vi è in cantiere la realizzazione del primo piano, che mi racconta che non ne poteva più di stare in Italia e che erano anni che covava questo desiderio di tornare.

«La décision au final je l'ai pris quand je suis tombé enceinte du dernier; je me suis dit, no, un autre fils comme ça j'en peux pas (...) Quand nous étions encore en Italie, mon mari, il me disait « toi, t'es folle, tu n'arriveras pas à partir ». Quand il a vu que j'étais vraiment en train de partir, il s'est dit, «mieux que je la laisse partir, autrement...» Parce-que en plus tu vois, pendant un an je n'ai pas travaillé, c'était lui le seul à emmener de l'argent, moi je vivais chez ma mère, on se débrouillait. Maintenant il est tout seul là-bas, à Modena. Mais on vivait avec trop de stress avant, pour l'argent, la crise qui était en train d'arriver, les enfants, c'était devenu lourde (...) Le premier année ma mère m'a soutenu comme elle pouvait. Elle me disait souvent, «si tu n'arrives pas, rentres là-bas, t'as tes papiers, rentres». Elle me disait « moi, je ne te vois pas insérée ici, tu vas galérer. T'as acquis cette vie européenne, tu n'es même pas patiente pour nos temps. Je ne te vois plus ici, elle me disait ». Après, avec beaucoup de fatigue, j'ai du m'adapter, c'est ça d'ailleurs que je voulais » (Dakar, 20 febbraio 2011).

Il ritorno di Kiné, pur essendo un percorso di “successo” risulta, come vedremo meglio anche nel prossimo capitolo, inizialmente incomprensibile per la società di ritorno poiché ne sfida gli assunti impliciti diffusi in merito alla migrazione in Europa, in primis quello del raggiungimento del benessere.

Quando il ritorno è richiesto

Incontro Maty un giorno non festivo di aprile 2012 nelle strade di Madyana, sta camminando con un secchio pieno di bottiglie di plastica riempite con dei liquidi oleosi, che mi spiegherà poi essere dei saponi particolari per lavare la biancheria. Mi chiama: “hey tubab”, mi fermo, ci salutiamo e quando capisce che sono italiana, mi chiede “come ti chiami?”. Non è la prima volta che a Touba mi capita tale interazione, e di per sé non è significativa del fatto che la persona coinvolta sia stata in Italia; al momento mi stupisco piuttosto che sia una donna a sapermi salutare in questa lingua europea. Maty è stata in Italia sette anni, con suo marito, che è morto da 5 anni. Ora lui è sepolto vicino alla grande moschea; quando è morto, lei è tornata a Touba e ora vive nella casa di suo cognato, il fratello di suo marito.

Un pomeriggio a casa sua mi chiede di insegnare italiano a suo figlio, che ora è apprendista sarto e a lui dice a Mbaye in Wolof “guarda che tuo padre il *tubab* lo parlava bene, se non lo sai non puoi avere un bel lavoro”. Suo marito lavorava a Pesaro, come operaio in una fabbrica di marmi, lei per aveva iniziato a fare la lavapiatti in un ristorante. Il fatto che sia tornata con la salma del marito è da Maty percepito come un fatto “auto-evidente”, che non necessita altre spiegazioni. Era là con lui, che senso aveva restare là senza di lui? È la soggettività “ortodossa” musulmana muride prodotta a Touba che sembra anche incidere, rispetto a quello che caratterizza invece il percorso delle donne commercianti precedentemente descritto: Maty parla poco l'italiano, e non può rimanere in Italia da sola,

senza protezione maschile. Ora Maty è “sposa” di suo cognato²⁸⁷, ha una stanza a sé in questa casa, come le altre mogli di questo uomo, ma non ha più i vestiti e l’oro guadagnato con la loro esperienza d’emigrazione. Non è oggetto dei regali che, seppur modesti, le mogli di suo cognato sembrano ricever, e al di là del cibo vive e si cura con le poche centinaia di franchi alla settimana che guadagna vendendo non solo il contenuto delle bottigliette nel secchio, ma anche de profumi che si fa arrivare da Dakar (li vende da 400 a 2000 CFA a confezione). Yassine invece è moglie di uno dei primomigranti del quartiere di Pikine, quello che ha ospitato nei primi mesi i “giovani” del quartiere. Yassine è stata in Italia 5 anni, è sposata con suo marito da 16. Ha tre figli, l’ultimo è nato in Italia nel 2010. Al di là del piccolo Ousmane, le sue due figlie sono rimaste in Senegal nel periodo in cui la madre è stata in Italia, ora hanno 12 e 14 anni. Prima di rimanere incinta in Italia, Yassine lavorava nel settore del lavoro domestico; nell’ultimo anno, prima di tornare, puliva “la casa ad una signora”, una volta alla settimana, 3 ore di lavoro per 24 euro mi dice. “In Italia stavo bene”: aveva una vita sociale che sembrava soddisfarle, quasi ogni domenica andava con suo marito a PonteVico, alla *keur* Serigne Touba, dove godeva di momenti di socialità e festa con altre donne senegalesi. La fabbrica in cui era assunto suo marito nel 2011 è fallita e, finita anche l’indennità di disoccupazione, hanno chiuso la loro casa a Cremona e sono tornati a vivere a Pikine, “non si poteva restare là a pagare le bollette e senza avere lavoro” (Pikine, marzo 2013).

Se Yassine parla del suo ritorno al plurale, definendo un noi formato con suo marito, e parla invece al singolare quando accenna alla ritrovata frequentazione della sua famiglia (i “suoi” genitori e i “suoi” figli, che aveva lasciato in Senegal), Mbacho e Sokhna riconducono invece i loro ritorni alle scelte dei loro mariti. Queste due donne sono ritornate da sole in Senegal; nel caso di Mbacho le figlie adolescenti erano rimaste in Senegal nel periodo in cui lei era in Italia, nel caso di Sokhna, che è rimasta in Italia solo un anno, i due bambini si erano invece anch’essi trasferiti nell’appartamento che il padre/marito ha in provincia di Milano.

Mbacho si è sposata nel 1996, a 21 anni, con Bara, uno dei fratelli minori di Aziz, il falegname di cui sopra (*infra*, p.); è quest’ultimo a dirmi che potrei conoscerla. Quando chiedo ad Aziz come posso trovarla mi risponde “Non c’è bisogno che chiami, basta che vai a casa e la trovi. Lei è sempre lì”. Mbacho da giovane ha ricevuto una formazione come sarta in un laboratorio di sartoria verso Tivaouane. Nel 1999 Bara era partito per l’Italia, e nel 2003 Mbacho l’ha raggiunto in provincia di Bergamo; da lì è tornata nel 2009. Suo marito le aveva trovato un lavoro in nero, che faceva in casa; era a cottimo, doveva confezionare camicie.

²⁸⁷ La pratica del levirato è diffusa all’interno del Senegal e la vedova tende ad essere unita al fratello cadetto del defunto. Questa pratica non è però obbligatoria, la donna può infatti tornare a vivere nella sua famiglia d’origine; restare ed unirsi al fratello del marito implica assicurarsi la riproduzione per i propri figli e per se stessa (Ndiaye, 2009).

Mbacho non parla francese; l'italiano, pur comprendendolo parzialmente, dice di non riuscire a parlarlo. In casa erano solo i due coniugi; ma la loro socialità non prevedeva uscite serali. Mbacho mi dice che usciva per andare al mercato, a volte a vedere i negozi al centro commerciale, o a casa delle sue amiche senegalesi. Mi dice che tutte le sue amiche che aveva lì erano arrivate in Italia con il ricongiungimento, come lei. Gli anni in cui non è tornata in Senegal, andava al Magal di Ponte Vico d'Arzere, e per spiegarmi cosa vi faceva, visto che la comunicazione in Wolof a tratti risultava complicata, mi mostra prendendo dal portafoglio dei soldi e li dava al *marabout*. Le due figlie che aveva le ha lasciate in Senegal: in Italia le scuole non sono francesi, mi dice a spiegazione. Quando nomina il motivo per cui è tornata, parla dell'arrivo della "crisi mondiale". E aggiunge che le sue figlie ormai stavano crescendo (la più grande nel 2012 stava preparando il BAC), e quindi andavano controllate direttamente da lei in Senegal. Inoltre in Italia non aveva più lavoro.

Sokhna invece è stata in Italia 11 mesi, e poi è tornata con la sua figlia minore, che ha 6 anni. Parla francese, ma non italiano. Suo marito lavora all'aeroporto, condivide l'appartamento nell'hinterland milanese con suo fratello. "Uscivo per andare al carrefour, a fare la spesa. Se no andavo in un negozio a comprare i *nyebbé* (fagioli), il *bissap* (karkadé), sai per per i piatti senegalesi" (Pikine, febbraio 2012 tradotto dal francese). Un giorno, sedute sul sofà della sua casa a Pikine, mi racconta di quanto fossero state belle le due volte in cui si è mossa dal paesino della provincia in cui abitava per andare con altre donne senegalesi, mogli di amici di suo marito, a Milano, in Via Paolo Sarpi. Però è stato prima di tornare, per preparare il ritorno; ovvero per comprare quei "gioielli", venduti dai cinesi a minimo costo, che avrebbe portato come regalo in Senegal alle parenti e amiche. Il *seritié*, il regalo di ritorno dal viaggio, in questo caso di dono fra donne, viene usato per affermare e rinsaldare le proprie relazioni di affinità tra le abitanti del quartiere, oltre che rientrare nel circolo di scambi all'interno della famiglia allargata. Una volta è stata a Venezia, una sorella di suo marito è sposata con un senegalese ed abita là. "Anche lei sta a casa tutto il giorno. D'estate però va in spiaggia, e fa le trecce. Siamo andati a trovarla in macchina un giorno, ci abbiamo messo tre ore". Altrimenti il resto del tempo lo passava con sua figlia. Quando usciva con il marito, "accompagnavamo al parco nostra figlia". Mi dice che è tornata perché suo marito ha voluto così; sua figlia maggiore sarebbe dovuta andare alle scuole elementari, e non era il caso che le frequentasse in Italia. Lei non sapendo l'italiano non poteva trovare lavoro, e anche il lavoro di sarta in casa che pensava di poter fare non si è avviato come sperava. Mi chiede spesso libri per imparare l'italiano che non ho, ma iniziamo nei nostri incontri a fare una sorta di tandem, almeno lessicale, tra italiano e wolof. Mi dice che spera che fra qualche anno suo marito le dica di tornare, ma per ora no, perché l'Italia è diventata troppo cara. "Bisogna che aspetti mio marito, è lui che sceglie" (ib.).

La migrazione di ritorno per la donna che è arrivata in Italia ricongiunta sembra riconfermare l'ascrizione della propria esperienza migratoria al ruolo di moglie e madre. Il grado di consensualità con cui le mogli aderiscono o partecipano alla decisione, presa dal marito o presa invece da entrambi i partner, rimanda al grado di negoziazione e di ridefinizione delle norme genderizzate che regolano l'unità domestica che queste donne hanno voluto e/p potuto attuare. Un discorso maschile sulla relazione con la propria partner matrimoniale è emerso invece solo nel caso in cui gli uomini avessero una partner italiana, o nel caso in cui tale partner non era ancora presente nelle loro vite. Come abbiamo precedentemente visto, il ritorno degli uomini infatti si discute con la donna italiana o viene scelto per creare una unione stabile in Senegal con una donna senegalese; non vi sono altri discorsi che nominano una negoziazione con la moglie senegalese da parte di uomini già sposati sul proprio processo migratorio. Questa costituisce quindi un'asimmetria tra i due generi all'interno del campo matrimoniale "transmigrante"; tale asimmetria, a livello teorico, nella disciplina antropologica spesso diventa occasione per aprire ad un ambito di ricerca altamente problematico. L'antropologia femminista e marxista infatti in tali dinamiche vede in gioco il tema del consenso. A seguito della sua famosa etnografia dei Baruya in Nuova Guinea, tale tema era stato posto da Godelier in questi termini:

« il problema di come e per quale ragione le rappresentazioni siano condivise da classi, caste e sessi che hanno interessi opposti. (...) Affinchè questo consenso esista, le relazioni diseguali (che contengono forme di dominazione od oppressione) devono in un modo o nell'altro - attraverso qualche misterioso processo che dobbiamo ancora analizzare - presentarsi come *scambio reciproco* di servizi. »

L'antropologa materialista Nicole Claude-Mathieu aveva invece criticato l'uso della nozione di consenso, sia contro l'interpretazione di Godelier che contro il concetto bourdeusiano di violenza simbolica. Se Bourdieu infatti sosteneva che la dominazione maschile si fonda sul consenso che le dominate accordano alla propria oppressione, perché impossibilitate a riconoscerla, per Mathieu tale consenso può essere nominato tale solo se si adotta la prospettiva di chi quell'oppressione la esercita²⁸⁸.

Svelare il grado di adesione intima delle donne al fatto di essere ritornate, definire un loro supposto grado di "alienazione", o valutare il grado di auto-riflessività di queste donne in base al mio sguardo soggettivo o assumendo una prospettiva emancipatoria non è compito dell'antropologia. Assumere a priori il fatto che tale sistema di gerarchia tra i generi sia e debba essere nominato dall'esterno come un sistema di oppressione nemmeno. Queste

²⁸⁸ « Si les opprimés « consentaient » à leur domination, on se demande bien pourquoi les premières fractions conscientes de la classe passent la majeure partie de leur temps et de leur énergie 1) à faire entre soi l'analyse de l'oppression, 2) à tenter de la révéler à leurs co-opprimés, que ce soit par la voie du discours politique ou par le biais de l'action violente. Autrement dit, si la conscience claire de la domination était déjà donnée, on se demande pourquoi existerait, et elle existe, l'étape nécessaire de la prise de conscience. (Mathieu, 1991, p. 218).

donne, come d'altronde chiunque, hanno incorporato delle norme legate alla società in cui sono cresciute, e quindi un habitus preciso legato alla propria identità di genere che, stando alla configurazione del sistema sesso/genere in Senegal, implica in maniera diretta la normazione ad essere una "buona" madre, ancora prima che moglie.

Quello che si può asserire a partire dall'etnografia svolta è che, nonostante sia stato loro chiesto di abbandonare l'Italia, queste donne organizzano ancora il proprio quotidiano, e le proprie scelte, nella loro relazione con i figli e con il marito, senza nominare od esercitare conflitti con il marito che ha voluto loro tornassero. L'incorporazione del ruolo di genere implica anche il sapere cosa è richiesto loro dall'antropo-logica in cui abitano; a partire dal fatto che, come abbiamo mostrato nel quinto capitolo, la vita dei loro figli dipende dal modo in cui si comportano in quanto mogli, queste donne sanno la sanzione sociale a cui andrebbero incontro in caso di trasgressione di tali norme. Questo sapere non è stato però mai esplicitamente nominato nell'interazione di ricerca tranne, come vedremo, nel caso di Aisha; non è mai stato detto che l'adesione alla volontà del marito è stata un'adesione tattica. Non è mai stato nominato uno scarto autoriflessivo che nominasse il proprio ruolo come una costrizione, come invece ad esempio la anziana signora con cui ho maggiormente tessuto confidenza nella mia esperienza di vita in Senegal, a Dakar e fuori dal contesto di quartiere, ripetutamente faceva dialogando con me. Da questa donna infatti in più occasioni mi è stato detto "ho accettato la poligamia, *pure se non la volevo*, per il bene dei miei figli".

Da quello che è emerso osservando le loro interazioni con me e con le altre donne (cognate e vicine) con cui trascorrono il proprio tempo di vita quotidiano, il fatto di essere tornate in Senegal, almeno per queste quattro donne, non ha mai rivelato l'espressione di un conflitto, la messa in discussione della volontà dell'uomo anche se, come vedremo nelle prossime righe e nel prossimo capitolo, vi è chi l'ha fatto. Piuttosto l'esperienza di migrazione in Italia, seppur terminata, viene valorizzata da tutte le parti in gioco nelle interazioni sociali come un privilegio che si è avuto, proprio perché si è sposate con un uomo che è emigrato.

Questo produce però un rafforzamento dell'idea egemonica che l'accesso alla mobilità per queste donne si acquisisce con lo status matrimoniale, e dall'altro lato che il ruolo di moglie e madre è quello che qualifica la sua persona, le garantisce senso, valore morale ed appartenenza.

Aisha, incontrata a Touba pochissimi giorni prima di lasciare per l'ultima volta il Senegal, invece le regole del gioco sembra intenzionata a sfidarle in parte, riconoscendo che vi è un'istituzione sociale in Italia da cui potrebbe ricavare sostegno per far fronte a una situazione che da lei non è voluta. Mi racconta che è tornata in estate, con i suoi figli e suo marito, ma poi a tornare di nuovo in Italia è stato solo suo marito. Lei è rimasta lì, nella casa che suo marito ha costruito, con i suoi figli e con sua suocera. La figlia maggiore avrebbe

dovuto iniziare le scuole medie, da quello che mi dice sembra la più insofferente alla situazione: voleva continuare a studiare in Italia, fare il liceo. Mi dice che suo marito si lamentava spesso di quanto costava mantenerci tutti in Italia, che poi adesso anche Fatou ha l'età per andare a scuola". Ma non ha saputo come inceppare questo meccanismo,

“non potevo dirgli io non torno in Senegal, non si può stare in Italia da sola. E poi non avevo neanche soldi da parte, sai magari potevo cercare di comprare dei capelli naturali dalle nigeriane, e rivenderli qua. Quello rende bene. Così almeno avevo dei soldi ora. Il problema è che non ho i soldi per i biglietti di ritorno (...) Sì, il passaporto ce l'ho con me²⁸⁹. Sto aspettando da mio zio, se riesce a trovare i soldi per questo. Ma mi pesa anche questo chiedere. Ma una volta che torno di là mio marito non può più dirmi nulla, posso andare dall'assistente sociale, farmi aiutare” (Touba, 1 marzo 2013).

Aggiunge inoltre un “non sono la prima a cui succede”. Mi ricordo allora che due mesi prima, in visita a una casa di Pikine, avevo trovato di passaggio una cugina che abita a Touba e che era venuta a Dakar ad accompagnare suo fratello che prendeva l'aereo per tornare in Italia. Questa donna mi aveva detto di abitare a Treviso, da due anni. Era tornata con suo marito in Senegal a luglio, periodo coincidente con le ferie dell'uomo, e poi lei era rimasta lì, mentre suo marito era tornato. Dicendomi questa cosa parlava di sé al presente, si definiva come una persona che abita in Italia, e che si trova solo stanzialmente in Senegal. Anche quando ha risposto alla mia domanda su che facesse in Italia, parlava della sua ricerca di lavoro come se questa ricerca fosse ancora in atto; mi aveva detto che avrebbe voluto fare la badante, perché altrimenti lei passa le sue giornate a casa davanti alla televisione, a cucinare e pulire, senza fare altro. E poi a Treviso sono maleducati e razzisti. L'unica amica che ha non abita vicino a casa, deve prendere un treno per raggiungerla e non lo fa quasi mai. Mi dice quindi che è in «vacanza», che aspetta che suo marito torni di nuovo in Senegal per il Magal a dicembre e poi tornano in Italia assieme (Pikine, 10 gennaio 2013). Data la non confidenza con questa donna, che è di passaggio e che non ritroverò più dopo, non si può iscriverla assieme agli altri casi qui visti. Non possiamo sapere come si sarebbe evoluta la situazione nei mesi successivi.

Resta chiaro che un'asimmetria di genere struttura i rapporti di queste donne con i loro mariti, e che la conoscenza della lingua del paese d'emigrazione e la possibilità di avere delle risorse economiche “proprie” da gestire in modo autonomo, come ci dice Aisha, incide in

²⁸⁹ Due settimane prima, a Pikine, ascoltando nella boutique di Gora la radio, in un programma impostato sulle telefonate degli ascoltatori, una donna aveva raccontato di essere tornata in Senegal con suo marito, che poi era però tornato in Italia portandosi con sé il passaporto di sua moglie e dei suoi figli. Ne era nata una discussione tra me e i tre uomini presenti, che giudicavano riprovevole il fatto, sia perché secondo l'islam l'uomo è obbligato ad assistere la moglie, sia perché non si può sottrarre a qualcuno la fortuna di poter stare in Europa. Alla fine Gora voleva chiamare il conduttore per dirgli che la donna avrebbe potuto rivolgersi all'ambasciata italiana di Dakar, perché il sequestro del permesso di soggiorno era illegale in Italia, ma non si era più riusciti a trovare il numero di telefono della trasmissione.

maniera determinante sulla possibilità di attivare percorsi di autodeterminazione, sia volendo permanere nella relazione matrimoniale che volendo uscire da essa. Anche se, come abbiamo visto nel quinto capitolo, neanche questo sembra bastare perché anche chi ha risorse proprie, deve sostenere il peso della svalutazione morale di cui diventeranno e diventano oggetto da parte della loro rete sociale e parentale.

Il fatto che a differenza delle altre donne di cui si è precedentemente parlato, Aisha, con cui ho interagito da sola senza la mediazione di alcun suo parente o conoscente, in un contesto in cui io ero di passaggio e in cui non ero inscrivibile come “abitante” del quartiere, sia stata l'unica a narrarmi di dissentire dalla volontà del marito e di aver pensato pratiche di frattura e fuoriuscita individuale dalla situazione in cui si trova, merita un'ulteriore riflessione.

L'adesione e la remissione positiva alla volontà del marito che mi è stata nominata da Maty, Sokhna, Mbacho e anche da Yassine, e al cui sostegno della validità di tale scelta maschile è stata da loro adotta la loro responsabilità di madre e il riconoscimento del fatto che il contesto economico italiano non è più favorevole ad una loro presenza in Italia, potrebbe essere anche dovuto al fatto di come queste donne hanno letto la mia presenza e la mia posizione. Il fatto di essere percepita come abitante del quartiere, che interloquisce abbondantemente anche con gli uomini, parenti e vicini, può aver determinato una limitata fiducia nei miei confronti: la loro attiva adesione alla scelta maschile è stata valorizzata anche con le vicine e con le altre abitanti dell'unità domestica, lasciando quindi aperta la domanda se si tratti o meno di una tattica attiva di rappresentazione valorizzata del proprio sé. Se si parte dal presupposto che tutti gli attori sociali cercano di articolare “gradi di libertà e gradi di adesione a norme e valori comuni mostrati dalle persone che vivono insieme in un dato contesto” (Maher e Sacchi, 2007: xvi) l'assenza di un contro-discorso, la non nominazione di pratiche mirate al permanere in Italia, l'apparente non riflessività critica sul loro aderire alla scelta maschile di tornare può essere letto come un silenzio attivo nei miei ed altrui confronti. La consapevolezza “dell'ambiguità delle norme, del raggio di comportamenti possibili, delle gerarchie fra donne, delle forze e delle debolezze di donne e uomini diverse, delle fonti di sostegno, della possibilità di manipolare le situazioni a proprio vantaggio” (Maher e Sacchi, 2007: xvi), seppur nominate in merito a certe dimensioni dell'unione matrimoniale (*infra*, cap. 5), non sono emerse discorsivamente sul tema specifico del ritorno.

Questo non-discorso rinforza l'idea che il ritorno che non esprime un'evidente mobilità sociale verso l'alto ed un'accresciuta e lampante capacità di acquisto rimane avvolto da un silenziamento e da un'impossibilità di vedersi riconosciute come “sensate” le proprie valutazioni tra chi non è mai partito, a causa di quella alterizzazione di fondo che l'esperienza di migrazione in Europa continua a comportare nei confronti di chi, rimasto/a

in Senegal, si percepisce come costretto alla sedentarietà. A tal proposito è forse utile riportare le parole di Kiné:

« Nel quartiere in cui sono cresciuta, le persone si dicevano : ma perché è rientrata? Forse non ha più i suoi documenti. Perché l'hanno cacciata da là? Perché? Pensavano che ero stata espulsa, che non ero stata io a scegliere. Per molti, non era nemmeno concepibile che una persona potesse lasciare un lavoro laggiù. Per i soldi, ma anche per lo stile di vita. Non era pensabile».

In questa esperienza di messa in alterità, maschile e femminile sembrano accomunarsi.

Provvedimenti di espulsione

Per il decennio 2001-2010 questi sono i dati quantitativi reperibili, per altro non significativi poiché non vi si differenzia tra irregolarità, foglio di via, detenzione in CPT/CIE ed effettiva espulsione.

| | 2001 | 2002 | 2003 | 2004 | 2005 | 2006 | 2007 | 2008 | 2009 | 2010 |
|---------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| Senegal | 2324 | 3366 | 2521 | 1875 | 2340 | 2702 | 3094 | 4190 | 3800 | 3250 |
| Totale | 90160 | 92823 | 59535 | 61024 | 83809 | 92029 | 54140 | 68175 | 53440 | 46955 |

Tavola 8: Cittadini senegalesi intercettati in condizione irregolare/espulsi, elaborazione sui dati Ministero dell'Interno (2001-7) ed Eurostat (2008-2010)

Ad esempio in questi dati rientra anche il caso di Modou, come quello degli altri di cui si è parlato nel precedente capitolo (*infra*, cap. 5 p..). Modou, che nella sua carta di elettore che mi mostra un giorno risulta essere nato nel 1994, ora lavora come venditore in una bottega di generi alimentari, in un quartiere di recente urbanizzazione dopo Pikine. A metà degli anni 2000 era emigrato da un villaggio nella regione di Diourbel a Dakar, dove vi aveva trovato un lavoro come guardiano; mettendosi da parte 30.000 CFA al mese per tre anni, nel 2007 era riuscito a comprarsi un visto falso per l'Italia. "Arrivati a Milano ci hanno diviso in due file: c'è chi è entrato e chi è ritornato indietro, all'aeroporto Leopold Senghor (..) Non parlavo italiano né francese, solo wolof. Non capivo nulla. Solo che ci hanno rimandato indietro" (Pikine, 23 marzo 2012, tradotto dal wolof).

Anche il caso di Gorée, partito per l'Italia con un visto falso nel 2001, dopo alcuni mesi in cui era ospite a casa di suoi zii a Torino, una sera è stato fermato e i poliziotti, accortisi che il visto non era valido, l'hanno portato in questura.

"Il mattino mi hanno fatto prendere l'aereo. Arrivato all'aeroporto mi hanno portato al commissariato, a Castor. Li mi hanno picchiato. Mi chiedevano dove avevo preso il visto. Sono stato zitto. Mi hanno rilasciato la mattina dopo" (Dakar, 15 dicembre 2011 tradotto dal wolof).

Nei discorsi pubblici e mediali rilevati, e stando alle parole di chi ha partecipato a questa ricerca, se i fogli di via sono assai frequenti, i ritorni avvenuti tramite espulsione, al di là di chi non è stato immediatamente respinto alla frontiera, sono quantitativamente marginali; chi ha avuto un'esperienza ventennale in Italia dice di aver avuto conoscenza diretta di al massimo 4-5 espulsioni di propri connazionali. A questi si aggiungono però coloro che, pur non essendo espulsi, hanno deciso di lasciare "spontaneamente" il paese perché oggetto di provvedimenti penali nei loro confronti.

Rimpatrio forzato in Senegal

Da quello che è emerso nella ricerca, il configurarsi del *refoulement* come tema sociale, ovvero la produzione pubblica di discorsi in merito, sembra limitarsi al periodo del 2006-7 quando il tema della migrazione detta "*clandestine*", connotata come "disperata", di giovani senegalesi in Europa aveva assunto rilevanza nei media, nella politica e nelle relazioni internazionali. Alla fine degli anni 2000 infatti vi è stato, come abbiamo in parte già mostrato nel primo capitolo, un proliferare di prese di parola su quello che veniva definita, anche da parte senegalese, il "dramma" dell'immigrazione clandestina e il problema dei rimpatri²⁹⁰.

I rimpatri individuali e forzati da parte dello stato italiano, che riguardano uomini e donne che non sono stati immediatamente rispediti dalla frontiera europea ma che hanno avuto un'esperienza di vita in Italia, sembrano invece limitarsi ad essere una questione privata, che tale deve rimanere.

La prima volta che apprendo di star parlando con una persona che è stata espulsa è con Bass, nel mese di febbraio 2011. Bass lavora in una boutique in cui si vendono prodotti per il corpo, al mercato di Fass, il mio luogo di socializzazione primaria nei primi mesi in Senegal; prima di arrivare a Pikine è infatti lì che passo la maggior parte delle mie giornate. Molte delle persone che vi lavorano non parlano francese, ed è tra quei banchi che provo ad apprendere ed esercitarmi con il Wolof, venendo piano piano socializzata ai modi di prendersi e di prendermi in giro con cui si relazionano chi lavora in quel luogo. Il mio status allora riconosciuto è quello di cliente e "vicina"²⁹¹, studentessa alla ricerca di *moodumoodu* tornati, ed al contempo di giovane bianca "bizzarra" che ha tempo da perdere. A fine febbraio Bass mi conosce oramai da settimane: parliamo, nel mio Wolof decisamente stentato accompagnato da eloquenti gesti, dei suoi affari, dei suoi parenti che stanno a Louga,

²⁹⁰ In Mali e in Cameroun invece la situazione è diversa. In questi paesi sono reperibili già negli anni 1990 delle forme di azione collettiva da parte di gruppi di persone espulse che, proprio a partire da questa condizione, rivendicano diritti e reddito. Vedi a questo proposito Lecadet (2009) e Chapparte (2012).

²⁹¹ La casa in cui abitavo si trovava infatti a 200 m da questo mercato di quartiere, in cui viene venduta verdura, carne, pesce, generi alimentari, ma anche tessuti, e in cui vi sono anche atelier di sarti.

della sua vita in *banlieue*, senza mai che lui accenni al tema della mia ricerca, di cui avevo messo tutti e tutte a conoscenza già dai miei primi giorni di frequentazione del posto.

Un giorno però Bass mi chiede di sedermi sullo sgabello che ha nella sua stretta bottega, apre il cassetto in cui tiene il quaderno in cui registra le sue entrate/uscite del negozio, ne tira fuori un passaporto e me lo mostra. È così che decide di raccontarmi di essere stato anche lui in Italia e di esserne stato espulso. Mi mostra il timbro dell'aeroporto di Madrid, e una banconota da 10 euro che vi conserva dentro piegati. Mi dice che è arrivato in Spagna, dove è rimasto tre notti, poi ha preso il treno, è andato a Genova e poi a Brescia, dove stava suo fratello maggiore. Mi tira fuori anche un permesso di soggiorno, era il 2002 ed era riuscito a regolarizzarsi, rinnovandolo poi nel 2004. Mi dice che abitava da suo fratello ma vendeva cd contraffatti in strada a Milano: un giorno è stato fermato, era l'agosto del 2007, ed è stato rimpatriato. Una volta arrivato in Senegal ha passato 5 giorni al commissariato poi è stato rilasciato. Mi dice poi che la boutique dove siamo seduti è di proprietà del fratello che è ancora a Brescia, dove ha un contratto in una fabbrica, e che ha acquistato a fine anni 1990 quel posto al mercato. Mi dice che non era poi così importante il fatto di tornare, non stava guadagnando molto e poi c'era la boutique in Senegal da gestire, quindi "*graul*"²⁹², non è un dramma (Dakar, 17 gennaio 2012, *tradotto dal wolof*).

È allora che inizio a rendermi conto che la mia economia morale (Fassin, 2009) di chi per anni ha partecipato ad iniziative per il diritto alla mobilità, non basta ad aiutarmi a comprendere quello che ho di fronte. È allora che però inizio anche a rendermi veramente conto che questo di per sé non vuol dire che tali esperienze non siano state allora percepite come delle violenze o delle piccole "catastrofi".

I saggi che discutono il metodo della raccolta di storie di vita (Franceschi, 2006; Bertraux, 197; Lewis, 1959; Bourdieu,), in cui si problematizza il fatto che la narrazione asincrona di un evento, ad esso successiva, è informata e riformata sulla base di una valutazione del dispiegamento successivo degli eventi stessi, doveva essermi chiaro quante complessità epistemologiche recasse in sé tale tipo di lavoro se si guarda lo statuto di "verità" dei discorsi raccolti. Questa mio procedere raccogliendo stralci di materiale autobiografico che è prodotto per me, nella relazione, dagli attori toccati dall'evento, in questo caso del ritorno, è problematico, ma d'altronde l'unico che ero in grado di operare.

Vi è più che altro da notare che tale tema dell'espulsione mi è stato nominato solo durante quel giorno, al riparo dagli sguardi e dalle orecchie delle persone con cui Bass condivide le sue giornate; questo fatto lo leggo, allora come ora, come il segno del suo riconoscimento di un rapporto sociale tra me e lui che si è nutrito su altro e che non era condizionato dal suo

²⁹² *Graul* è l'appropriazione wolof dell'espressione francese *pas grave*; in wolof la negazione viene fatta aggiungendo il suffisso -ul.

essere percepito inquadrato nel ruolo di informatore su di un argomento potenzialmente perturbante. È questo contesto di relazione che da quel momento ho cercato di ricostruire, anche spostando l'analisi sui quartieri, cercando di mediare tra rendere tutti/e consapevoli/e del tema della mia ricerca, e lasciare che le narrazioni emergessero se e quando voluto.

Pape, amico di Moussa e ora suo lavoratore dipendente, decide anche lui di raccontarmi questa sua storia di espulsione, dopo che mi ha conosciuto e mi ha osservato raccogliere la storia di migrazione di Moussa. Anche in questo caso però il momento della narrazione avviene dopo le chiacchiere che ci diamo durante alcuni pomeriggi nel panificio, nel momento morto tra le prime e le seconde consegne del pane. Un giorno decide di raccontarmi il perché è stato rimpatriato in Senegal, chiedendomi di non ri-raccontare a nessuno nel quartiere quello che stava per dirmi. Sottolineando che è proprio perché parliamo in italiano che sia il caso di farlo. "Vedi, loro ti vedono venire qua e passare le ore a parlare italiano. Lo sanno che sono stato in Italia, ma non sanno perché e come, e non lo devono sapere".

"Sono entrato in una ditta, lavorava per la Piaggio, a Pontedera sai. È una piccolo ditta, ci sono 250 persone che ci lavorano, si fanno le marmitte per la Vespe. Ho lavorato là 5 anni, facevo turni di 8 ore, poi lo straordinario di sabato. Andava tutto bene, fino a quando ho avuto un problema con un Senegalese. Lui non lavorava con me, ma da un'altra parte. L'ho conosciuto perché abitavamo vicini a Pisa. Lui vendeva haschich, a casa sua. Dava appuntamento a casa sua, vendeva agli italiani. Un giorno mi ha chiamato, io avevo la macchina, mi dice « senti ho bisogno urgente di andare in un posto, per favore puoi portarmi ». e io lo accompagno (..) ci hanno fermato. Aveva 250 grammi. (..) Ho preso l'avvocato, ho pagato 3 milioni, volevo uscire subito perché non volevo perdere il lavoro. Ho fatto ricorso al TAR per avere il permesso. Ma l'avvocato che avevo pagato non ha fatto nulla. Ha aspettato. Son passati due anni. Che il permesso è rimasto da loro. Io intanto dopo una settimana son tornato a lavorare in quella ditta. Non hanno detto nulla. Ma ero senza documenti. Ho fatto 3 anni senza documenti. Il permesso è rimasto un anno in questura scaduto, e nessuno ha fatto richiesta per riaverlo. Ho trovato altri 3 avvocati, ma nulla. Quando son tornato e ho fatto il conto.. ho speso 20 milioni di lire, tra avvocati e spese (..) Beh se mi fermavano per la strada, mi portavano in questura, ma non potevano farmi nulla. Se hai il processo non ti portano via. Poi nel 2003 il processo c'è stato. Ci è andato solo l'avvocato, che non mi ha informato di nulla. La polizia è venuta a casa una mattina alle 5, erano in tre. Sei tu Pape Diop? Si. Vieni, si va in questura, non hai il permesso. Avevo anche dei soldi in banca, la macchina. Ho perso tutto. Mio fratello mi ha detto che è venuto il vigile, l'ha vista parcheggiata, con l'assicurazione scaduta e se l'è portata via. Io non sono uno di quelli che ha perso i soldi ed è tornato. I problemi che ho avuto sono perché facevo l'immigrazione, perché ero un immigrato. (..) La cosa peggiore di tutto ciò è che quando ero in Italia mio babbo, mio zio, mia sorella sono morti. E io non c'ero. Per poi non avere nulla. (...) Mi hanno portato in commissariato, mi hanno detto firma qua. Eravamo in 5 senegalesi. All'aeroporto di milano ho chiamato mio fratello, per dirgli che stavo tornando" (Pikine, 15 gennaio 2012).

Quando gli chiedo che ne è stato del suo compagno di sventura mi dice che si è fatto un mese e 15 giorni di prigionia. Poi visto che lui era senza documenti, è stato subito espulso. Tornato

in Senegal è riuscito dopo qualche mese a farsi dei documenti falsi ed è tornato in Italia, e si è regolarizzato sposando un'italiana.

Talla invece l'ho conosciuto un venerdì, poco prima della preghiera, nei pressi della moschea di Touba. Cercavo un *tableau* che raffigurasse Mame Diara e mi ero fermata in una delle boutique che vende *krous*, testi del corano, copricapi muridi, fotografie della genealogia Mbacké. Talla andando verso la grande moschea, si era fermato a salutare suo zio, proprietario del negozio. Talla condivide la sua storia "subito", al mio "ah ma sei stato in Italia", inizia a raccontarmi la sua esperienza. È stato in Italia due volte, sempre in Sicilia: la prima tra il 1993 e il 1996, poi nel 1998, quando era infine riuscito a regolarizzarsi. Nella primavera del 2012, quando l'ho conosciuto, erano 6 anni ormai che si trovava a Touba.

«Vendevo merce contraffatta. Avevo la licenza, con il posto al mercato di Palermo. Ma visto che vendevo roba contraffatta, mi hanno portato in tribunale. Il giudice ha detto vabbé, lasciatelo andare, non mettetelo dentro. Io però me la sentivo e ho detto al mio avvocato "questi mi vogliono mandare in Africa". Son uscito dal tribunale, ho preso la macchina, sono andato in questura a ritirare i documenti. Ma non mi hanno più lasciato andare. Mi hanno portato a Trapani. Ho chiamato l'avvocato, è venuto.. avevo diritto al ricorso. Hai 15 giorni di tempo. Invece martedì, venerdì mi hanno rispedito indietro. Avevano già fissato la data del volo. All'avvocato hanno risposto "non è la legge, ma questa è la legge di Trapani". Non mi hanno detto il tempo per fare nulla. I vestiti me li ha spediti qua mio fratello. Avevo dei soldi in banca, che sono rimasti là, che nessuno può più ritirarli. Erano pochi, se li tengono" » (Touba, 28 aprile 2012).

Quando è tornato Talla ha provato a fare il tassista, ma ha abbandonato questo lavoro perché "a Touba il taximan non fa soldi" (ib.). Ora fa il sarto, d'altronde aveva avuto un apprendistato per questo prima di partire e quando era in Italia anche lui cuciva e riforniva di *bubu* gli altri senegalesi.

Questi casi di ritorno sembrano essere da contraltare alle esperienze raccontate nel precedente capitolo, a quel dispiegamento di pratiche di aggiramento delle leggi italiane ed europee che sembravano essere la forza di chi è in situazione irregolare. Qua emerge la dipendenza quasi "assoluta" dell'uomo migrante dalla figura dell'avvocato, e l'impossibilità, nonostante i tentativi fatti, di sottrarsi al meccanismo di espulsione.

Andarsene prima.

Altri sono coloro che, invece, hanno deciso di anticipare il ritorno che lo Stato Italiano avrebbe prospettato per loro: sono modi in cui questi uomini hanno cercato di esercitare un'azione positiva e orientata al proprio interesse proprio nel momento in cui si sono sentiti maggiormente fragilizzati nella loro permanenza in Italia.

Tra questi vi è anche Souleymane, arrivato in provincia di Venezia, dove per due anni era riuscito a mettere a frutto l'esperienza che aveva avuto in Senegal come cuoco in un ristorante della capitale che forniva anche cucina francese. Dopo aver lavorato per due anni

nelle cucine di un ristorante, Souleymane si era trovato senza lavoro, aveva allora “fatto il vu-cumpra” per un anno, poi si era stancato di quella vita. Souleymane di fatto è stato espulso, anche se dallo stato francese, proprio perché aveva deciso di andarsene dall'Italia e tentare di trovare lavoro in Spagna:

“Avevo il permesso depositato per il rinnovo in Italia, giravo con la ricevuta della domanda, ma non potevo uscire dal paese. Erano 3 anni che non lavoravo (ndr. Non si riferisce alla vendita ambulante che invece faceva) e vabbe mi son detto detto “prendo il rischio” e mi hanno preso (...) alla frontiera con la Spagna, mi son fatto 23 giorni in un CRA, poi mi hanno rispedito qua » (Pikine, 13 maggio 2012).

Il contatto di Bathily mi è stato dato da suo fratello maggiore, che ha un banco di macelleria al mercato di Fass: “se cerchi chi è stato in Italia, lui c'è stato, è tornato, e ora fa il gran signore a Castor²⁹³, ha una macelleria laggiù, è il gran macellaio del mercato” mi dice un giorno (Dakar, 26 Febbraio 2011). Quando raggiungo Bathily alla sua boutique, dopo qualche chiacchiera iniziale e dopo avergli spiegato che ero una studentessa che stava raccogliendo le storie di chi era stato in Italia, mi dice di essere partito nel 2002, con un visto turistico dalla Francia, che ha pagato 3 milioni di CFA. È tornato nel 2009, dopo aver perduto 7 anni in Salento come “clandestino”.

« La prima volta, nel 2004, mi hanno preso perché un amico aveva lasciato i cd falsi in macchina. Lui è scappato, la macchina era mia. Il processo sta andando ancora avanti. Ho un avvocato che lo segue. Lo sento al telefono, è proprio un maestro di queste cose, vanno tutti da lui (..) No, non è del sindacato. L'ho chiamato anche la settimana scorsa, sta cercando di tirare fuori le carte per farmi tornare. Un'altra volta sono venuti a casa, la notte, e hanno trovato i dvd. (...) Sì, sono passato per il CPT, a Santa Foca, ci ho passato 2 mesi là. – come sono? – è una cosa.. stai là, mangi, bevi, giochi a calcio, da una parte c'erano i musulmani, noi e i marocchini. Uno spiazzo dove pregare. È l'unione europea che pagava, altrimenti l'Italia non aveva i soldi. Stavi lì, ti davano anche le lenzuola. (...) Oramai in Italia chi rimane? Tutti se ne tornano. Stare sette anni senza avere i documenti, chi te lo fa fare? Puoi farlo, se torni a casa coi soldi. Ma chi te lo fa fare ormai? Io sono tornato» (Dakar, 4 marzo 2011).

Allora Bathily è tornato in Senegal, con l'idea di recuperare l'attività paterna di macellaio. Ora ha una macelleria al mercato di Castor, a Dakar. In fondo al suo negozio ha accantonato un girarrosto, per cuocere quella che in Italia è comunemente nominata carne da “kebab”, e un forno a gas.

“Il coso per il kebab l'ho pagato 1500 euro, il forno per fare gli hamburger lo potrei rivendere a 400-500 euro. L'ho portato qua con il container. Ne avevo altri, e li ho venduti tutti. Se riuscissi a tornare, anche solo per rifarmi un container.. quelli del kebab sono richiesti qua, la gente li paga bene” (ib.)

Saliff è un amico di Alyoune, ci conosciamo un giorno in cui viene a rendergli visita a Pikine. Da quattro anni si è reinstallato a Touba; quando Alyoune mi annuncia che sta arrivando

²⁹³ Castor è uno dei principali e più estesi mercati alimentari di Dakar.

questo suo amico mi dice “dovresti parlarne con Saliff, della tua ricerca.. sai, lui era tornato dall'Italia veramente incattivito, lui non ne poteva veramente più”. Assisto alla conversazioni tra questi due amici che non si vedevano da parecchi mesi, la loro condivisione di ricordi, il loro informarsi a vicenda sulla propria situazione attuale. La mia presenza innesca anche domande da parte di Saliff sull'Italia in cui vivo io, cercando di capire come sia cambiata nel frattempo. Alyoune gli accenna della mia ricerca, poi mi spiega che Saliff era arrivato in Italia raggiungendo suo zio materno che “era ancora un ragazzino, gli abbiamo fatto da padri”. Loro due iniziano quindi a ripercorrere i momenti “felici” condivisi in Lombardia, i concerti, le serate passate assieme. Fino a quando Saliff decide di raccontarmi perché è tornato:

« (...) sai con lo spaccio, con le robe che fai là per campare, inizi ad avere problemi per rinnovare il permesso di soggiorno. Con tutti i fogli di via e le multe che accumuli. Così me l'hanno sequestrato, in attesa del processo. Io mi ero pure trovato un lavoro intanto, sai per mettermi in regola con loro. Però bisognava avere il permesso. Così sono andato in questura a chiedere il permesso indietro, dicendo guardate che ho un lavoro. Non me l'hanno dato. Gli ho detto “una volta che riesco a trovare un lavoro normale.. non me lo fate avere. Ma che sistema è?”. Ero incazzatissimo. E mi sono detto “e allora sai che c'è? Che me ne torno. Andate tutti a fanculo”. La famiglia di Adele (*la sua compagna con cui conviveva*) non riusciva a capire come, perché volevo andarmene. Ma io oramai non pensavo che a tornare. Non ne potevo più dell'Italia. Di fare quella vita. Mi sono detto che se tornavo in Senegal non avrei avuto più problemi. Così ho preso il biglietto per il lunedì, la domenica dopo anche Adele è venuta con me. Non potevo restare là, non poteva durare così, neanche con lei » (Pikine, 11 febbraio 2013).

Anche Alyoune (*infra cap. 3*) un giorno, riprende in mano il discorso del suo ritorno, che era stato da lui accennato all'inizio della nostra conoscenza, ma che poi era rimasto accantonato dai temi emersi nel quotidiano: la vita nel quartiere, i problemi che si accavallavano nella sua unità abitativa. Quel giorno Alyoune aveva, prima che io arrivassi, parlato al telefono con sua moglie in Italia; ne era sorta una discussione, ed emotivamente teso dalla situazione inizia a dirmi:

“Quando sono partito per tornare, mia moglie mi ha tranquillizzato, continuava a dire che tanto potevo tornare in ogni caso. E invece (...) Ho un avvocato della CGIL che doveva controllare quando esce la carta di soggiorno, gli ho lasciato giù 100 euro per le spese (...) E il mio amico sai, quello di cui ti parlo sempre, anche lui mi aveva detto «vai giù, vedi cosa riesci a fare, ti togli la roba che hai addosso, ti fai le tue cose e poi torni” (...) mi diceva Vai giù, vai dal marabout e poi torni qua. E invece sono rimasto qua e i soldi sono finiti» (Pikine, 19 febbraio 2013) ».

Le « tue cose » di cui parlano sono le visite al *marabout*: nelle narrazioni di Alyoune dei suoi ultimi anni in Italia, ed in particolare dei modi in cui era riuscito a non farsi trovare dalla polizia italiana mentre era in possesso di sostanze psicotrope che allora vendeva illegalmente nei festival musicali estivi, venivano mobilizzati, a giustificare l'esito di tali accadimenti, i poteri che Alyoune attribuiva ai vari amuleti di cui era entrato in possesso negli anni, così come quelli ereditati da suo padre. L'accavallarsi, negli ultimi mesi in Italia,

di restrizioni giudiziarie era stato però letto, da Alyoune e non solo, come il segno di un indebolimento in termini di fortuna più importante dei precedenti e che quindi necessitava di un intervento adeguato. Se da un lato vi era l'avvio di un nuovo processo penale nei suoi confronti, che gli prospettava davanti nuovi mesi di detenzione e una considerevole multa da pagare, dall'altro lato Alyoune e la sua rete complice senegalese leggevano quest'ultimo episodio come indizio di un *maraboutage* che andava risolto ricorrendo ad un sapere marabutico potente, che stando in Italia non era reperibile. I due piani di significazione si confermavano e rinsaldavano a vicenda ed entrambi partecipavano a rendere denso e significativo quel “torno in Senegal un po' per riprendere forza” (ib.).

Ritorno per *liggey*

Il *liggey*, letteralmente fare un lavoro, del marabut, altresì detto *maraboutage*, è il termine con cui in Wolof si indica indistintamente ogni atto magico che miri a modificare una relazione interpersonale; è un atto compiuto dal marabut attraverso un intermediario materiale (degli oggetti e dei versetti del corano) che viene realizzato seguendo una precisa procedura rituale, che differisce a seconda dello scopo che si intende ottenere. Se utilizziamo quindi le categorie di Evans-Pritchard, ci ritroviamo nell'ambito della *sorcery* e della *good magic* e non del *whitchcraft*.

Stando alla ricerca di dottorato di Zempleni, tali pratiche magiche sono qualificate in Senegal come buone o cattive, *liggey bu baax* et *liggey bu boon*; il crinale distintivo non sembra risiedere nell'incolumità della persona che ne è oggetto, il *liggey bu boon* sarebbe piuttosto considerato tale quando è applicato su persone considerate socialmente “innocenti”, il *liggey bu baax* quando viene invece percepito, dagli attori che lo richiedono, come una sanzione, e quindi applicato su persone che operano pratiche considerate socialmente illegittime. “A ce titre la distinction entre *ligêêy bu baax* et *ligêêy bu bon* pose un problème spécifique. Cette magie interpersonnelle comporte en effet la double valence de la protection du client et de l'agression à autrui” (Zempleni, 1968). Come vedremo invece, da quello che è emerso dalla ricerca, gli attori coinvolti sembrano situare il discrimine sulla “legittimità” di tale pratica proprio nell'incolumità della persona che è chiamata a tornare.

Il *liggéy* è pratica moralizzante, ma anche già moralizzata perché il ricorso a questa risorsa può essere definito *haram* (proibito); i criteri “moralistici” di valutazione e di discernimento sono quelli “emici” ed il senso che gli attori vi attribuiscono rimanda ad una particolare ideologica, nonché ad una economia morale. Vi sono infatti due tipi di marabout, vi è anche il marabout *tariah* che utilizza il sapere acquisito nella conoscenza del corano a fini riprovevoli, compiendo violenza sulle persone.

Mauss aveva considerato la magia come un fatto sociale totale, potremmo dire quindi un

complesso di idee, pratiche, emozioni ed esperienze. La scuola di Manchester ha invece lasciato in eredità alla disciplina antropologica un approccio “funzionalista” alle pratiche magiche che vengono considerate come “indicatori indigeni di tensioni sociali” (Marwick, 1964); la relazione di stregoneria sarebbe quindi, in questa prospettiva, il segnale di una relazione sociale “reale” in cui si verifica una situazione di conflitto che le altre istituzioni sociali non sono state in grado di risolvere. Kapferer invece mette in relazione le pratiche magiche con l’agentività: la magia non è rivelatrice e rappresentazione di un potere, ma essa stessa potere.

« Any particular act of effect of action recognised as sorcery (sorcery being manifest largely as effect) can never be mere sorcery or, as is often claimed, mere metaphor. So vitally inherent in the scheme of things, sorcery cannot be anything but an ordinary, ever-present, commonplace, force in social existence.²⁹⁴” (Kapferer, 2002: 106) .

Per parafrasare Augé, le pratiche magico-rituali sono al contempo “rapporti di senso, rapporti di efficacia e rapporti di potere” (Augé, 1977). Gli atti di *maraboutage* di cui parleremo in questa parte, emersi nella ricerca, si configurano soprattutto come risorse e mezzi a cui si fa ricorso, in base ai propri posizionamenti (di moglie, madre, concorrente commerciale, etc.), nel perseguire determinati scopi. Se nell’analisi di Evans-Pritchard la magia e la stregoneria erano considerate il mezzo utilizzato dagli Azende per spiegare l’inspiegabile, dando conto del perché piuttosto che del come, le pratiche magiche qui considerate a volte vengono sì utilizzate per spiegare un perché, ma a volte si configurano più propriamente come il “come” che viene utilizzato per ottenere degli effetti che influiscono sulla mobilità della persona. Le narrazioni raccolte infatti più che partire dall’effetto di cui viene data un’interpretazione ricorrendo alla pratica magico-religiosa, mettono in gioco l’agire attivo di attori che perseguono un effetto (far tornare qualcuno) usufruendo di tale strumento che è egemonicamente riconosciuto come efficace nella cultura islamica senegalese.

Il wootal, la chiamata.

Tra i tipi di *liggey* si trova il *wootal* (chiamata), che a volte viene anche nominato come *wotch*. Zempleni ha classificato il *wootal* tra le “magies du déplacement” (Zempleni, 1968), tra quelle pratiche magiche cioè che impongono una mobilità alla persona che ne è oggetto. Ad approfondire in letteratura il tema del *wootal* sono degli psichiatri che lavorano

²⁹⁴ « As Mary Douglas’s work suggests, sorcery builds its force in the gaps, exclusions and marginalisations of social processes. These have potency ; they are the positive of the negative (...) sorcery is a thoroughgoing force of the social and the political. It is there in what is excluded, in remainders, in what is cast out, in dirt, in what social and cultural energies generate as disgust, as the terrible infraction of moral code and personal conduct » (Kapferer, 2002 : 14).

all'Hopital Psychiatrique de Fann²⁹⁵ e che animano la rivista "Psychopatologie Africaine"²⁹⁶, rivista nata a Dakar nel 1965 che, già dalla sua fondazione, si è occupata anche di quelli che venivano definiti problemi "psicologici" specifici dei lavoratori africani "noirs" in Francia. Lo scopo del *wootal* secondo questi due ricercatori sarebbe quindi quello di "attirare", far tornare chi è stato a lungo lontano dalla propria "comunità" ed in questo senso si configura come un tentativo di "risocializzazione" (Sylla e Mbaye, 1990). Mbaye e Sylla ritengono infatti che la preparazione che precede un viaggio, in termini di preghiere, e la preparazione simbolica e che coinvolge direttamente i genitori e i fratelli/sorelle, sancisce il consenso e l'autorizzazione della famiglia al fatto che uno dei suoi membri parta: il *wootal* si configura quindi come una riaffermazione di quest'autorità nel caso in cui il migrante rischia di rompere il legame familiare.

"Généralement les migrants dont il est question sont partis depuis de longues années. Leurs liens avec la famille sont faibles, parfois on ne sait rien de ce qu'ils font ou de l'endroit exact où ils se trouvent. Eviter la rupture définitive de ce lien semble être une des raisons du Wootal. Le nouvel espace géographique et social devient une enveloppe, un cadre dans lequel l'adaptation est certes un problème à résoudre, mais où l'autonomie par rapport aux valeurs originelles est perçue comme une menace, un danger par la communauté d'origine du migrant. La resocialisation permet ainsi le retour périodique du migrant, le maintien du lien social et en même temps sa fortification. Mais en définitive, en amont et en aval de ce processus, se retrouve une notion de conflit » (Sylla et Mbaye, 1990).

Anche Beneduce, pur rimanendo nell'ordine del discorso etno-psichiatrico²⁹⁷, cerca di darne una lettura in termini di rapporti sociali sostenendo che tale atto magico permetterebbe di ricostruire quei legami, quelle "gerarchie affettive e di potere" che il migrante, che non ha mantenuto rapporti significativi con la famiglia d'origine, ha di fatto sfidato. Il *wootal*, per chi lo subisce, impedirebbe il sottrarsi a certi rapporti di potere, a delle gerarchie, non solo affettive ma anche di status, che la migrazione, in questo caso in Europa, aveva permesso (Beneduce, 2004).

²⁹⁵ La clinica è nata nel 1956 "sa conception révélait d'une image rigide de l'enfermement que venaient renforcer les images européennes du noir dangereux, agressif et violet et les images occidentales du malade mental dangereux. On trouvait des cellules d'isolement avec "oeil de sureté", serrures et fenestres compliquées". Poi nel 1960 viene costruito un altro ospedale psichiatrico a Thiaroye che si voleva piuttosto destinato ad accogliere i malati cronici e ad avviare processi di risocializzazione di chi era considerato pronto per il reinserimento nella società esterna (Storper-Perez, 1960: 17-8). Ora è l'ospedale di Thiaroye considerato generalmente come l'ospedale dei "pazzi" (*dof*).

²⁹⁶ Per un'analisi più approfondita della relazione tra istituzione psichiatrica e saperi disciplinari così come si sono configurati in Senegal in periodo coloniale e dopo l'Indipendenza, si rimanda a Collignon (1995).

²⁹⁷ "Il *wootal* può essere definito come un'espressione singolare di quel duplice profilo che si è voluto riconoscere alla nostalgia: "sentimento che nasce e si sviluppa non dentro un'interiorità solipsistica quanto piuttosto fra l'immigrato e il suo attuale contesto di vita non meno che fra l'immigrato e il suo passato affettivo e simbolico (la famiglia, il gruppo e il villaggio, ecc.)" (Beneduce, 2004: 52).

Se il *wootal* viene analizzato come una delle modalità con cui viene “spiegato” il ritorno e come produzione discorsiva di un senso sul/del ritorno, diventa elemento rivelatore di quelle normazioni che si danno tra emigrato e reti sociali di riferimento, e dei processi, definiti come “problemi”, che si incontrano nell’esperienza di migrazione.

Stando alla letteratura e alla ricerca di cui qui si rende conto, la diffusione della pratica del *wootal* non inizia con la migrazione in Europa, ma si radica in dinamiche precedenti in cui la mobilità era strutturale: per quello che è emerso dalla ricerca, e che la stessa letteratura conferma, questa pratica accompagnava già per lo meno la migrazione stagionale che lungo il XIX secolo ha ritmato la vita in Sénégal permettendo all’economia dell’arachide di proliferare; si tratta cioè delle migrazioni di *naweetan*, svolte durante la stagione del *naweet* (il periodo delle piogge) (David, 1980).

Possiamo dire che il senso attribuito alla pratica del *wootal* si differenzia principalmente non tanto a seconda del luogo in cui il migrante si è installato, ma piuttosto se tale “chiamata” è imposta perché l’unità domestica necessita di manodopera per i lavori agricoli, o piuttosto la famiglia allargata richiama a sé un proprio membro che ha paura di stare perdendo. È chiaro però che è la distanza geografica a modificare il modo in cui l’emigrante è chiamato a partecipare al sistema “terre/migration” (Quiminal, 1994 e 2009), se cioè vi contribuisce con capitale economico o forza lavoro.

Il *wootal* viene appreso sin dalla socializzazione primaria, come uno dei fenomeni che si iscrivono e costituiscono l’ideo-logica appresa sin da bambini, ideo-logica qui intesa come il campo delle pratiche possibili, sintattica e “système ordonné de references pour la comprehension de l’évenement” (Augè, 1974:53). Moustapha così mi racconta come ne è venuto a conoscenza per la prima volta:

“Ero piccolo, avevo credo 6 anni, stavamo verso Thies. Un mio vicino di casa era partito per Dakar. È rimasto là due anni, senza tornare. Alla fine sua mamma è andata dal *marabout*, che gli ha fatto questa cosa, e il giorno dopo lui è tornato. Solo che poi il *mara* è morto, e non è riuscito più a levare il *wootal*. Allora lui adesso è come in carcere. Non può uscire di casa, partire in viaggio, ha paura. E se lo fa non passa mai la notte fuori” (Touba, 14 aprile 2012).

Diverse descrizioni di come si compia questo atto magico sono state raccolte. Mame Tall è una signora anziana che ha un figlio negli USA e uno a Bergamo; è nata nel Sine-Saloum, ma abita a Touba, in una casa comprata dai suoi due figli nel quartiere di Madyana dove ho abitato. È mattina, siamo sedute fuori dalla sua casa con sua figlia e alcune nipoti; Mame Tall sta preparando il “cibo” per le pecore e cerca di spiegarmi che suo figlio in Italia vorrebbe avviare un’attività di import/export di contenitori di plastica. Dopo averle spiegato che non ho i soldi per fare da *partenaire* per l’attività di suo figlio, le chiedo se ha mai sentito parlare del *wootal*. È sua figlia a rispondermi: “quando un uomo è partito in Europa, è da tanto

tempo che si trova fuori (*yendu*); ma non torna, hai moglie figli qua, che non lo vedono (*gisu na*) e vogliono vederti (*beg na gis yow*), ti fanno tornare". Le chiedo se ne ha visti di questi casi. Mi dice che ce ne sono, en pagaille. "Si perdono là, con le donne *tubab*, stanno là, si dimenticano di chi sta qua, devono tornare". Io le dico che a volte è perché non hanno i documenti. Mi viene risposto "no, è perché stanno là". Poi Mame Tall cerca di spiegarmi come si fa il *wootal*, mi dice "tu vai da un marabout, lui ti da una cosa come questa" e mi mostra il sacchettino con una polvere-medicinale che un marabout ambulante le aveva appena venduto, "prendi questa busta, la sera la legghi sulla porta". "Dopo che hai messo il sacchetto sulla porta, vai a dormire". Mostrandomi con le dita il sacchetto che pendeva tra le sue dita, "quando il mattino il sacchetto cade e fa così, è allora che la persona torna". Quando gli chiedo se poi la persona diventa *dof*, mi dice che no, che non ha mai visto nessuno tornare pazzo. E che a Touba non ha mai visto fare questa cosa, ma nel Sine Saloum sì, che serviva a chiamare chi non tornava a lavorare nel campo" (Touba, aprile 2012, tradotto dal wolof). Ndaye è uno dei "courtieur de retour" che fa da intermediario tra gli uffici dell'amministrazione senegalese ed i senegalesi che sono all'estero, recupera documenti, compila progetti, rimedia traduzioni. È stato per 11 anni in Francia. Così mi descrive a sua volta come il *wootal* viene praticato:

"il marabout passa la notte, "sogna" e vede dove è la persona, perché è sparito, perché non sta dando notizie, se è ancora vivo, dove si trova. Se è cosciente, il marabout non può fare nulla. Ma se vede che non è più cosciente, qu'il a perdu soi même, il le fait rentrer le lendemain. Ceux que je connais qui sont rentrés comme ça ils sont tous morts. Il y a un marabout que je connais très forte sur ça, à la frontière avec la Gambie" (Dakar, 9 mai 2012).

Moussa, rientrato nel 2006 da Milano, mi racconta che ha assistito ad un caso di ritorno per *wootal*: un suo amico, compagno anche di serate di festa nella vita notturna, un giorno si è svegliato e ha pensato devo tornare. Si è comprato un biglietto e la sera stessa è partito. "Non ci sei più. Sei come in trance. Hai scritto in testa "tornare a casa" come ET" (Pikine, 11 febbraio 2012). A mie domande sul perché sua madre avesse compiuto tale scelta mi dice: "Sì, la madre aveva saputo che frequentava le boite de nuit e tutte quelle cose, ma era anche rimasta vedova e voleva che tornasse".

Bathily abita a Madiyana, è il cognato di Maty (*infra, pp.*) e suo padre è l'himam del quartiere. Un giorno seduti su una *natte* nel cortile della sua casa mi spiega:

"il *wootal* c'è gente che lo sa fare bene, e chi no. Devi scrivere versi del corano, e poi o appendi quello che ti da il *mara* sulla porta o lo sotterri. Chi rischia di diventare pazzo è perché chi l'ha fatto è un marabout incapace²⁹⁸" (Touba, 20 aprile 2012, tradotto dal

²⁹⁸ Di questa pericolosità del *wootal* se ne trova conferma anche in un recentissimo lavoro di Raymond Sémédo sulle credenze e le pratiche magiche in Senegal in relazione alla malattia mentale. In particolare Sémédo cerca di restituire la porosità di tali credenze, cercando di capire come queste si siano « adaptées à la société marchande-libérale et à son idéologie de compétition et d'émulation

francese).

Un altro uomo, che lavora come meccanico a Touba Mosquée, e che negli anni 1980 aveva due volte provato ad andare in Francia venendone rimandato indietro, a questo proposito mi dice che il *wootal* è una pratica diffusa:

“Il marabout ti spiega come seppellirlo e come riprenderlo una volta che la persona è tornata. Se non lo fa, vuol dire che non è bravo. Ma prima di fare il *wootal*, devi sapere in che condizioni è quello che sta lontano, perché se non riesce a tornare, non può fare più nulla laggiù. Una volta che ti viene fatto hai la testa sempre fissa sul Senegal, e non puoi fare altro. Non puoi neanche avvitare una vite. E se non hai i soldi per tornare, sei fregato. Ce ne sono che restano folli, perché non si riesce più a trovare dove è stato sotterrato il foglio scritto” (Touba, 19 aprile 2012, tradotto dal francese).

Mbaye invece, in una delle giornate trascorse in piazza a Padova, mi racconta che un suo cugino che stava a Mestre è tornato in questo modo. Suo zio materno, che era anch'egli a Mestre

“era preoccupato. Fallou andava in discoteca, perdeva soldi e tempo in questo modo, e allora è stato fatto tornare. Lo zio ha chiamato in Senegal e loro l'han fatto tornare. E un giorno Fallou si è alzato ed è andato a marco polo, si è comprato un biglietto ed è tornato indietro (Padova, 16 luglio 2013).

Massamba è l'amico con cui Alyoune è arrivato a Brescia, agli inizi degli anni 1990. è stato in Italia 18 anni, ha usato e venduto droghe e, al di là dei periodi di erranza, l'ultima parte della sua vita in Lombardia si è svolta insieme ad una donna italiana, con cui era andato a convivere. Decidendo un giorno di raccontarmi il suo percorso di ritorno, su cui nei nostri incontri precedenti aveva sempre tergiversato e su cui io non avevo mai posto domande dirette, Massamba mette in relazione una storia personale di consumo di droghe, con il fatto che la sorella maggiore, una volta morta la madre, avrebbe operato su di lui un atto magico al fine di farlo tornare. Questo atto magico l'avrebbe portato ad avere dei deliri, sentire delle voci che gli dicevano “cosa cavolo fai qui”, fino a quando un giorno non si è gettato dalla finestra dell'appartamento che condivideva con la sua compagna italiana. Dopo mesi in ospedale in Italia era tornato nel centro di disintossicazione dove era già stato ricoverato.

“Dopo essere uscito dal centro di disintossicazione, sono tornato a vivere da Sara, neanche lei riusciva a tenermi. Volevo tornare, quelli del centro mi dicevano aspetta, ma io volevo tornare. Alla fine mi hanno comprato loro il biglietto. Vedi il polso? Io ancora non lo posso usare, mi hanno messo delle cose che tengono insieme i legamenti e a volte li sento ancora.. Sono tornato, stavo male, tremavo, facevo gli incubi. Ho detto ai miei: io non sto bene. E mia sorella mi ha detto: guarda, ti dobbiamo portare dal *marabout*. Perché ti abbiamo fatto qualcosa per farti tornare, e ora devi andare da lui, così te lo toglie definitivamente di dosso. Mi hanno portato, mi hanno dato delle cose da bere, con cui lavarmi. Il *mara* mi ha detto ci vuole tempo, ma poi ti passa. E passato un anno. Ora han provato a darmi dei grigri ma non ne voglio più sapere nulla. Non ci credo più, cioè non è che non ci credo, anzi. E solo che non voglio più averci a che fare. Son solo io e Dio ora”

sociale » (Sémédo, 2013 : 16).

(Pikine, février 2012).

Il suo amico Alyoune mi racconta poi che la sorella di Massamba aveva già provato ad intervenire nella situazione: una volta che era tornato in Senegal, la donna aveva chiesto ad Alyoune di somministrare di nascosto al suo amico delle polveri che un *marabout* che aveva consultato le aveva dato. Alyoune si era rifiutato di farlo, ritenendo che non fosse un “buon” gesto, corretto.

Se non adottiamo il discorso etnopsichiatrico²⁹⁹, e non ci preoccupiamo dello statuto di verità a cui invece il sapere (etno)psichiatrico tende e con cui poi pretende dare risposta, guardando quando il *wootal* viene nominato si vede emergere il controllo della famiglia sul suo proprio membro che è all'estero. Tale controllo definisce una soglia di legittimità per la mobilità umana nel contesto senegalese; con il *wootal* lo si fa emergere discorsivamente, lo si concretizza, lo si cerca di esercitare.

Un tempo tale pratica magico-religiosa, e quindi tale risorsa, veniva a considerarsi necessaria quando era l'unità domestica che necessitava forza lavoro in un contesto in cui le comunicazioni erano più lente e meno efficaci; ora, che la facilità e la frequenza delle comunicazioni e l'esistenza di catene migratorie in Italia permettono il controllo quasi immediato del singolo/a dai suoi parenti, questo rientro viene adottato nei confronti di chi devia, anche se non necessariamente con intenti disciplinanti.

Ci spostiamo a Padova, nel salotto di Massamba, gli chiedo se ha mai sentito parlare di *wootal*, mi dice che ne ha sentito parlare, in Senegal:

- a volte il figlio andava via in francia per 15 anni e la mamma andava da un marabout per dire voglio che torna. il marabout con il corano faceva delle cose, mentre tornava il figlio...non ci pensi neanche, è una cosa che non si può spiegare. forse tu puoi capirlo perché hai vissuto lì. ma quando è fatto la persona non ci pensa, alza e va. (battito di mani)
- e quindi ad hlm hai visto delle persone che erano state in francia..
- uno si, ad hlm. c'è ancora.
- e adesso in casa cosa fa?
- niente, è lì con la sua famiglia, si veste con la cravatta, esce, parla in francese per tutto il giorno e torna..
- è convinto di stare in francia?
- si. parla da solo..
- è un tuo amico?
- no, ma abita lì.
- quindi non sai cosa ne pensa ora sua mamma? Immagino che una madre lo faccia perché pensi sia il bene per lui, però poi quando te lo ritrovi a casa..
- si, non ti serve più perché non riesci neanche a dialogarci.
- ma pensi sia un problema di preoccupazione, nel senso mio figlio è fuori non lo sento da 10 anni, o piuttosto, magari sono entrambe le cose, mio figlio è fuori, non mi sta mandando i soldi, cosa ci sta a fare là?
- beh, io penso che molto spesso è mancanza. cioè il fatto che da 10 15 anni non lo vedo, è

²⁹⁹ Se ci allontaniamo cioè da un orizzonte epistemologico in cui vi è un « dispositif d'interprétation et de traitement de troubles mentaux et de déviances sociales qui constitue l'altérité comme un indépassable horizon théorique et pratique » (Fassin, 2000).

lì, voglio che torna. molto spesso il motivo è quello.

- non è che il problema è che non sta mandando i soldi a casa..?

- non penso. come io l'ho vissuto li prima di andare, i casi che ho visto, era quello. c'erano casi, come ho detto che conoscevo. ma senza potere dimostrare che è vero. sai quando tutti dicono la stessa cosa, alla fine si va a vedere che forse c'è. però è la mancanza, perché dopo 15-20 anni, la mamma pensa di morire senza più vedere suo figlio e il suo desiderio è vederlo, sai il desiderio quando è forte va a usare questo mezzo qua che c'è lì.

- ma questi uomini in Europa utilizzavano delle sostanze.. droghe..?

- no... beh, sarebbe una bella coincidenza perché tutti che li hanno, che sono tornati e poi hanno perso la testa, non usavano tutti la droga.

- però qualcuno si..

- si, qualcuno potrebbe essere.. pero i casi che io ho visto che usavano la droga, non ho visto che c'era il *wootal* della mamma per quelli. sono stati rimpatriati, poi con la droga forte che usavano qua, che non avevano più li, sono diventati nervosi, non capiti, discriminati. e questo ha accelerato diciamo la cosa. mandarli proprio fuori, fuori di testa. può essere una coincidenza. perché ci sono tanti casi di persone che non prendevano la droga ma sono tornati con.. perdendo la testa. perché se uno.. ma addirittura, ce ne sono stati, parlo di 25 anni fa. gente che avevano moglie francese, bianca, figli, lavoro casa e macchina. che dovevano alzarsi e andare a lavoro, sono usciti direttamente all'aeroporto, preso il biglietto, senza capire. e tornare così, senza valigia, senza vestiti in Senegal. cioè quello fa saltare la testa, dopo. cioè hanno mollato lavoro, casa, moglie e figli, così perché ci hanno fatto questo *wootal*..” (Padova, 5 luglio 2013).

Da un uomo che è stato per nove anni in Sardegna, mi viene poi detto su questo tema:

“al villaggio artigianale dove lavoro c'è un ragazzo a cui hanno fatto il *wootal*. È stata sua madre. La madre l'ho richiamato, e io lo prendo in giro: “povero, ti mancava la tua mamma e sei tornato”. E lui ride. Sai, è una cosa che ci è sempre stata, *traditionel*, anche al tempo dei miei nonni. Il problema ora è che c'è l'Europa. Ci sono i *papiers*. E quindi se torni poi non puoi più tornare indietro, è per questo che ora crea problemi. (..) no il problema non sono solo le rimesse. Anche quando non mandi i soldi, ma almeno chiami.. ti fai sentire. Invece così, quando non ti fai vivo, oppure ogni volta continui a rimandare il tuo ritorno. Allora è lì che c'è il problema. E tua madre allora decide di andare dal *mara* » (Pikine, 19 gennaio 2012).

Torniamo a pensare che il *wootal* sia il luogo in cui si esprimono economie morali sulla migrazione in Europa, quella dell'emigrante e quella della sua *mbok*, che a volte contrastano, se non confliggono:

« il *wootal* succede a chi fa brutte cose in Italia, va in discoteca, va con le bianche. Allora la famiglia lo viene a sapere e ti fa tornare subito qui (...) chi sta qui lo sa perché c'è la famiglia anche là, e poi informa i tuoi. Io ne conosco di chi è tornato così, ma non so se ci puoi parlare. Spesso chi ha subito il *wootal*, nemmeno lo sa. Si ritrova qua. E i genitori non glielo dicono, altrimenti si arrabbia di brutto. È una cosa che non si può dire » (Touba, 16 aprile 2012).

Un altro caso di ritorno attribuito ad un maraboutage

Ero seduta nel salotto di una casa a Pikine, due generazioni a confronto; la capofamiglia è

una Mbacke Mbacke³⁰⁰, suo marito è morto. Raccontandomi del suo passato, mi dice che il padre di suo marito era uno di quelli che chiamano *tirailleurs*, era partito in Europa per la guerra del 1914-8. Quando è tornato è andato in Côte d'Ivoire, dove una donna l'ha *marabouté* per tenerlo con sé. Suo marito, mi dice la donna, era una persona importante, è andato alla Mecca più volte, anche da giovane. Visto che mi parla di questo *maraboutage*, di cui d'altronde avevo già sentito parlare in altre narrazioni di migrazioni infra-africane, le chiedo se conosce il *wootal*. Mi dice allora che ha visto gente tornare dalla Francia con il *wootal*, ma non sono diventati pazzi, sono solo tornati: "*Woxul, woxul* (non chiamano), non si fanno vivi.. e allora lo fai. Cosa altro puoi fare? Che rimangono là così è *baxul* (male)" (Pikine, febbraio 2012, tradotto dal wolof).

Il suo posizionamento di madre, che ha un figlio in Spagna, e una figlia in Italia sposata con un italiano, mi aiuta a riflettere sul significato attribuito a questo "richiamo". Uno degli *enjeux* infatti è il ruolo sociale di madre, come abbiamo visto nel quarto capitolo (infra, pp.): il peso dell'assenza del migrante è percepito dalla madre in primis, è attraverso infatti la correttezza morale ed il benessere economico del figlio che si esprime la qualità morale della madre-moglie.

Questo mi viene confermato dall'altro caso di *maraboutage* che ho incontrato. Come mi è stato detto una volta a Touba da un anziano signore che era tornato in Senegal dopo venti anni passati in Francia: "Il *wootal*, si che c'è e funziona. Comunque a volte è anche l'invidia di altri a farti tornare. E allora c'è chi ha il *grigri* per proteggersi da questo". Lo spazio sociale transnazionale è composto e si tesse anche in conflitti che si esprimono attraverso il ricorso a pratiche magico-religiose e che riguardano persone con differente accesso al campo dell'accesso alla mobilità, e con diverso posizionamento all'interno del campo dei rapporti di genere.

Bass è nato in un villaggio vicino a Touba, è partito per l'Italia a 17 anni ed è tornato nel 2007. Prima di partire Bass aveva già avviato una migrazione interna: vendeva farmaci al mercato di Tilene³⁰¹ e affittava una stanza con altri giovani venditori "informali" alla Medina di Dakar. Il giorno in cui mi ha invitato nella casa dove vive a Touba mi ha mostrato le decine di foto che aveva della sua adolescenza dakaroise: erano foto di lui e dei suoi amici, giovani uomini vestiti "all'occidentale" (jeans e scarpe da ginnastica), prese al fast food o alla spiaggia di Dakar con la sua allora *copine*. Intanto suo padre, era andato a vivere a Touba, in una casa unica dove conviveva con le sue due co-spose. Bass è poi partito seguendo altri suoi

³⁰⁰ Si indica in questo modo in Senegal chi appartiene al lignaggio a cui appartiene Cheik Amadou Bamba e i cui ascendenti provengono dal villaggio di Mbacke, accanto a Touba, dove il Serigne dei muridi è di fatto nato.

³⁰¹ A tal proposito vi è un romanzo, scritto da un'autrice senegalese, che racconta la vita in tale quartiere negli anni 1970: *De Tilene au Plateau* di Nafissatou Niang Diallo (1975).

amici di Dakar che partivano per l'Italia; finito a raccogliere pomodori a Foggia è riuscito poi a salire in Emilia Romagna e a regolarizzarsi: ha lavorato per tre anni a Reggio Emilia tramite una cooperativa. Nel frattempo suo padre in Senegal era morto, lasciando le spose a convivere nella stessa ed unica casa dove già vivevano.

La casa in cui abita ora è di un uomo che stava in Italia; negli anni si era costruito questa casa, ma una volta tornato era andato ad abitare in quella su più piani di un altro fratello che sta più vicino alla grande moschea. La casa non è finita, non c'è corrente elettrica, ed è stata data in prestito alla madre di Bass che ci abita con i suoi due figli e sua nuora. Ora Bass per mantenersi vende in modo itinerante, al mercato di Touba Mosquée, the e caffè che conserva in due termos. Nelle giornate in cui riesce a vendere bene, arriva a guadagnare 800-1000 CFA.

Per spiegarmi perché e come è tornato mi parla dell'altra moglie di suo padre; la madre di Bass è la *niarel* (seconda moglie). Mentre era in Italia suo padre è morto e la prima moglie ha cacciato di casa la madre di Bass.

“quella bastarda della prima moglie di mio padre mi ha fatto del male (..) c'è gente cattiva in Senegal, invidiosa. Dio non ha dato a tutti uguale e allora ci sono gli invidiosi. Questa donna è andata dal *marabout* cattivo, che ce ne sono tanti qua. Voleva fare in modo che mia madre se ne andava di casa, dalla casa di mio padre. E per questo ha fatto in modo che i suoi figli non avevano fortuna. Vedeva che io mandavo i soldi a casa ed era gelosa» (Touba, 6 aprile 2012).

Così poi mi dice: “a me l'Italia ha sempre fatto male. Non stavo bene lì. Però ad un certo punto ho iniziato a fare incubi, la testa era sempre pesante. Non riuscivo a lavorare, non riuscivo a fare nulla (..) Gli ultimi 6 mesi li ho passati a Pontevico”, mi dice mentre mi mostra una foto di lui nella *keur* Serigne Touba.

“Il *mara* ha cercato di aiutarmi. Io stavo lì, pregavo. Ero anche andato a parlare con lo psicologo dell'istituto là, ma niente non migliorava. E allora poi son tornato in Senegal, non potevo rimanere là senza lavorare. Ora sono dal *marabout* qua, lui mi parla, mi dice. Mi ha trovato questa moglie, mi ha detto sposa questa ragazza, è brava³⁰². Ti fai una vita buona dopo quello che è successo. E ricominci qui”.

Per riassumere

Quali categorie?

Eladje è partito nel 2002, volando su Atene, e poi raggiungendo l'Italia via nave per poi salire

³⁰² Il fatto che il *marabout* si configuri come intermediario nel mercato matrimoniale e richieda come segno di devozione il fatto che il suo *talibe* accetti la donna da lui proposta, spesso figlia di un'altra famiglia di suoi *talibe* dallo scarso potere economico, che viene sempre valorizzata in quanto donna devota ed affidabile, non è affatto un'eccezione all'interno del contesto sociale muride e partecipa all'asserzione del potere paternalista di cui il *serigne* è portatore.

da Ancona verso la Lombardia dove si trovava suo fratello maggiore, ma non uterino (*domu baye*). Tale viaggio era stato fatto, fino ad Atene, all'insaputa di suo fratello, che gli aveva poi mandato i soldi per il traghetto andata/ritorno e per acquistarsi dei "buoni vestiti" con cui era riuscito a passare la frontiera, definendosi un calciatore senegalese. È riuscito ad avere un permesso di soggiorno nel 2004 e poi un contratto di lavoro per un anno.

"Me ne son andato dieci giorni prima che scadesse il contratto. Ero stanco, erano 6 anni che non potevo tornare. Mio padre era malato di diabete, stava per morire. Io ero là, senza moglie, senza figli, con il contratto che finiva" (Pikine, 31 gennaio 2013).

Mor Khouma ora ha una boutique al mercato *Ocass* di Touba; vi vende dei tessuti costosi, provengono da Dubai, poi arrivano al porto di Dakar con i container. Arrivato in Italia nel 1989 assieme a due suoi cugini, torna in Senegal nei primissimi anni 2000, quando "la crisi" non era ancora venuta ad impattare la capacità di risparmio e a rendere chiuso l'accesso al mercato del lavoro in Italia. Così mi descrive la situazione che l'ha portato a rientrare a Touba:

"ero tornato per le ferie, in luglio-agosto. Mia madre in ottobre è morta, e io non c'ero. Sono tornato in Senegal per il funerale, e son rimasto due mesi. Poi son tornato in Veneto, e non ce la facevo. Mi son detto io che ci sto a fare qua, io me ne vado. Il padrone della ditta mi aveva anche detto prenditi 4 mesi di ferie ancora, poi torna. Invece no, io son tornato e basta. Poi soldi che avevo messo da parte ho comprato questa boutique. E ora sto qua" (Touba, 29 marzo 2012).

Cheik è il fratello di una delle donne con cui ho vissuto nella casa di Madyana, è stato in Italia nove anni, lavorando come operaio in Lombardia ed in Emilia. Ora vive a Touba, dove ha un atelier di sartoria. Tornato in Senegal in seguito alla malattia del padre, primo figlio e unico uomo, ha dovuto per mesi assicurarsi la cura del padre, seguire il decorso della sua malattia, occuparsi del funerale. Restando in Senegal per sei mesi, non è riuscito a presentare domanda di rinnovo del permesso di soggiorno, che è scaduto mentre stava in Italia. Nel frattempo sua moglie era rimasta incinta e Cheik aveva cercato di avviare una scuola di sartoria nella sua casa. Tale attività non ha funzionato perché le donne che vi partecipavano non erano in grado di assolvere al pagamento della retta richiesta e le scuole di sartoria a Touba non erano a quel tempo rare. Con i soldi che pensava di ricavarne Cheik pensava però di poter tornare in Italia prima che passasse un anno dalla sua uscita dal territorio e quindi, in base a delle informazioni che aveva avuto da passaparola di amici, di poter essere ancora in tempo per tornare e rinnovare il proprio permesso, mostrando anche le sue buste paga fino allora accumulate in Italia. Tale piano non è quindi riuscito e Cheik ora è a Touba. Quando sua sorella mi ha parlato di Cheik mi ha detto "vedi tu se puoi parlargli, perché qua continua a combinare poco e continua a dire che vuole tornare in Italia, che lui deve tornare in Italia, e non va bene" (Touba, 14 aprile 2012).

Questi tre casi, come altri che sono stati raccolti durante la ricerca, non sono inscrivibili in

una delle categorie precedentemente proposte, seppur siano stati determinati dall'operato simultaneo di tutte quelle strutture che hanno definito i precedenti ritorni: il campo dei rapporti di parentela, il campo dei rapporti sociali di sesso/genere, il campo dell'accesso all'Europa, le dinamiche economiche globali che hanno visto l'Italia, e più in generale l'Europa, entrare in crisi come poli egemonici nella struttura mondiale (Friedman 2013). Questi casi però, assieme a quelli precedentemente esposti, ci servono a definire alcune considerazioni conclusive sulle poste in gioco del ritorno dall'Italia al Senegal.

Alcune considerazioni

Il campo sociale transnazionale è costituito anche dalle forme di controllo delle condotte individuali: la persona che è emigrata, uomo o donna che sia, è costantemente chiamata ad esercitare il suo ruolo di persona sociale e morale in Senegal. L'economia morale che regola l'emigrazione in Europa prevede che una soglia di illegittimità di tale esperienza è individuata nel non rispetto della propria ascendenza, che va invece anteposto al processo di individualizzazione (Marie, 2009) del singolo. A questa normazione ovviamente il singolo può porre delle pratiche parziali di sottrazione, ma dall'altro lato la collettività di appartenenza può esercitarne delle altre per riasserire il legame.

L'appartenenza alla famiglia allargata in Senegal è requisito fondamentale e ricercato dalla stessa persona migrante che, data la precarietà materiale cui è oggetto in Europa, necessita di tale forma di assicurazione e sostegno: le forme quindi di rottura radicale non sono attuate. D'altro lato tale famiglia allargata non si configura come una rete pienamente solidale per la persona emigrante, ma è spesso luogo di conflitti in cui l'emigrante si trova in posizione subordinata.

La migrazione è ricercata, dagli uomini, come forma di accumulazione in vista dell'ottenimento della propria adultità sociale, che si sostanzia nel fondare una nuova famiglia, al punto che chi si è trovato impossibilitato in Italia ad assicurarsi tale compiutezza, ha preferito tornare in Senegal. Il campo dell'accesso alla mobilità, che ricordiamo non coincide con il campo dell'accesso al permesso di soggiorno, si imbrica con quello dei rapporti sociali di sesso/genere rinsaldando l'asimmetria che caratterizza quest'ultimo. Anche la donna infatti lega e condiziona l'accesso alla mobilità al proprio ruolo adulto di madre e moglie, ma lo fa in maniera subordinata alla volontà maschile del proprio coniuge, salvo nei casi in cui si senta totalmente "assicurata" da altre istituzioni che non sono condizionate a quella matrimoniale e che sono presenti nella società d'immigrazione. Il campo dell'accesso alla mobilità si imbrica con quello dei rapporti sociali di sesso/genere anche lungo l'asse della filiazione e della relazione intergenerazionale; qui è l'uomo ad essere subordinato alla volontà femminile, che è però quella esercitata dall'autorità

materna.

La crisi dell'egemonia europea all'interno della struttura globale, che comporta anche un'ulteriore limitazione delle opportunità di regolarizzazione, indebolisce la validità delle tattiche con cui i migranti avevano avviato negli anni 1990 e 2000 la loro esperienza di migrazione in Italia e fragilizza maggiormente chi non è riuscito precedentemente ad assicurarsi capitale da investire.

Il ritorno in Senegal si configura come momento di fragilizzazione sociale della persona che rientra. Tale ritorno "alterizza" la persona che deve riasserire o confermare la sua appartenenza sociale. In questo caso la presentazione del sé diventa cruciale, e a questo fatto si ascrivono i silenzi e l'assenza di dissenso evidente dal sistema sesso/genere e dalle forme di dipendenza personale nei confronti della propria famiglia allargata, e quindi l'adesione alla richiesta di redistribuzione delle risorse guadagnate dal singolo. Su questa asimmetria la parola sia maschile che femminile nomina degli scarti, dei disaccordi, ma lo fa solo con chi ha condiviso l'esperienza di vita in Europa: con la ricercatrice o con altri emigranti.

Il modello di reinserzione sociale proposto dalla cooperazione allo sviluppo non è sufficiente perché fallisce nel prendere in considerazione le dinamiche di inclusione condizionata fino a qui elencate, nonostante il fatto che riconoscano e si muovano dall'esigenza che è effettivamente percepita dai migranti di ritorno di assicurarsi un reddito e quindi un'attività lavorativa in Senegal. Non riescono però a sostenere tali migranti perché si appoggiano a delle istituzioni, il governo senegalese e gli istituti finanziari, per i quali tali migranti non hanno sufficiente capitale economico e sociale per costituirsi come loro utenti.

Una volta che si è emigrati/e è difficile percepirsi e farsi percepire come stanziali, rendersi comprensibili come coloro a cui l'Europa non è più accessibile; tale comprensione ed accettazione viene data alla persona che è rientrata a prezzo che si dimostri come una persona in grado di assicurarsi il sostentamento proprio e della famiglia che ha costituito, altrimenti ne derivano delle forme di marginalizzazione sociale che vedremo nel prossimo capitolo conclusivo.

8. CONCLUSIONE: RINEGOZIARE L'APPARTENZA, TRA PRESTIGIO E MARGINALIZZAZIONE

La costruzione del prestigio e della sofferenza in relazione al campo dell'accesso alla mobilità

Come viene riportato nella letteratura (Fall, Riccio, Fouquet, Castagnone, Ceschi) acquisire l'accesso all'Europa è percepito in Senegal come un fatto di prestigio sociale; una definizione di cosa si intenda però dal punto di vista teoretico per prestigio non viene quasi mai data. Si tratta, potremmo dire, di capitale simbolico (Bourdieu, 2003) acquisito grazie all'accesso di precisi beni materiali che non coincidono necessariamente con canoni estetici e valoriali diffusi storicamente in Occidente. Tale capitale simbolico si acquisisce *anche*, e non esclusivamente, tramite pratiche di consumo che riguardano beni prodotti in Occidente ma questo non implica il fatto che queste pratiche vengano ad assumere lo stesso significato che avrebbero per chi si è socializzato/a in Europa. Questa equivalenza infatti andrebbe posta caso mai come domanda di ricerca. Riccio parla di prestigio in questi termini: “for the former, the migrant, the difficulties are also tempered by the potential to demonstrate success and prestige, in other words: power” (Riccio, 2005:114). Sinatti invece, lega il tema del prestigio a quello della redistribuzione di risorse monetarie³⁰³: “remittances are a source of virtue and prestige, a means for the migrant to assert himself as a benevolent, honourable, and respected man in his sending community” (Sinatti, 2014: 220).

Prestigio dunque come capacità di redistribuzione delle ricchezze ed acquisizione di potere. D'altronde se cerchiamo nella storia della disciplina antropologica chi aveva analizzato la costruzione e la circolazione del prestigio sociale dobbiamo risalire all'analisi dei cicli *potlatch* (Boas, 1899; Irvin, 1977), *kula* (Malinowski, 1922 e Leach, 1983) e *cargo* (Cancian, 1965). Il prestigio non si costituisce però necessariamente come principio di stratificazione sociale, non definisce una gerarchia stabile (Sahlins,) ma, in quanto legato ad un processo permanente di competizione, rende la disparità dello stesso sempre mutevole³⁰⁴. Inoltre è bene ricordare che già a partire dallo scambio *kula* nelle *Tobriand*, il prestigio viene

³⁰³ Sulla relazione tra bene di prestigio e denaro si rimanda al dibattito nato attorno all'analisi dei Bohannan sulla separatezza radicale delle sfere di scambio nell'organizzazione sociale ed economica dei Tiv della Nigeria e di come, l'introduzione del capitalismo sotto forma della moneta, aveva rotto tale separazione alterandone l'ordine morale. Bloch e Parry hanno poi criticato tale lettura nel loro testo sul denaro e la moralità dello scambio sostenendo che esistono due ordini transazionali: uno afferente all'ambito della riproduzione a lungo termine delle relazioni sociali che è altamente moralizzato, l'altro relativo a transazioni a breve termine caratterizzati dalla competizione tra individui. Questi due cicli seppur separati sono essenzialmente dipendenti: i beni acquistati con il ciclo a breve termine vengono infatti convertiti in legami sociali moralizzati a lungo termine (Bloch e Perry, 1989).

³⁰⁴ Mauss.

osservato come connotato dal punto di vista del genere.

Fouquet (2008) propone di legare il tema del prestigio in Senegal a quello di estraversione proposto da Bayart. Con tale concetto il politologo francese ha cercato di pensare la dipendenza delle società africane dal resto del mondo senza aderire però al modello dipendentista, riconoscendo quindi il soggetto africano come un soggetto attivo che fabbrica e approfitta della rendita della dipendenza “comme matrice historique de l'inégalité” e le élite africane come coloro che esercitano “la souveraineté par construction de la dépendance” (Bayart, 1999). Le strategie di estraversione sono quindi delle logiche di appropriazione e di strumentalizzazione; vi è per Bayart estraversione politica, economica, finanziaria³⁰⁵ e culturale. Quella culturale si esplica ad esempio nell'adesione simultanea sia alle cosmogonie e alle rappresentazioni simboliche del territorio in cui si vive che alle “figures imaginaires de la globalisation”, apprezzandone gli eponimi, cercandone i beni di consumo.

L'estraversione si attua quindi anche attraverso l'appropriazione:

“qui est peut-être la plus complexe à saisir et dont les obscurs héros ont été l'écolier avide de savoir, le croyant des Églises chrétiennes ou de l'islam orthodoxe, le consommateur de marchandises importées, le patient des hôpitaux, l'intellectuel rompu aux joutes universitaires ou aux intrigues du milieu de l'édition, le musicien des fanfares de l'Armée du Salut, des formations de *highlife* ou des groupes congolais, le chef de bureau attentif au respect du rituel bureaucratique, ou encore le directeur d'administration centrale et le ministre des Finances soucieux de se conformer à l'économie politique et morale de l'ajustement structurel que bafoue allègrement leur trickster de Président” (Bayart, 1999: 119).

Fouquet ha recuperato questa nozione di strategia di estraversione per usarla nell'analisi della migrazione in Europa tra l'inizio e la fine del XXI secolo, mettendola in relazione però con altre forme di estraversione da lui individuate nella vita dei giovani dakarois e da lui foucaultianamente considerate come condotte del sé. Il prestigio sociale in questo senso si acquisisce tramite l'incorporazione della estraversione con l'Europa e gli Usa, ma non implica necessariamente la mobilità geografica. Forme di prestigio diverse dipendono dalle arene sociali in cui i soggetti sono in gioco, così il prestigio si può acquisire, per chi non è mai partito/a, anche con l'enunciazione di “*cartographie de connaissances disséminées de par le monde*” della “multitude “d'emigrés par procuration” qui peuplent la capitale sénégalaise” (Fouquet, 2008: 256). Cosa che d'altronde facevano i genitori di chi era stato La “crisi”, ovvero il fatto che l'Italia e dell'Europa hanno cessato di essere luogo di concentrazione di potere egemonico e di capitali sulla scala globale (Friedman 2013), sta influenzando su tali *habitus* di estraversione? Quali strutture determinano e rendono significativi

³⁰⁵ L'estraversione finanziaria è anche quella agita “d'une aide humanitaire, alimentaire ou médicale, les ONG rejoignant alors les cohortes serrées des intermédiaires entre le sous-continent et le reste du monde et étant souvent contraintes de rémunérer les entrepreneurs politico-militaires pour accéder aux sociétés ou aux populations qu'elles désirent assister” (Bayart, 1999: 103).

tali *habitus*? La percezione della Italia per chi è partito, e per chi invece non si è mai mosso dal Senegal, come si è modificata? Quali rappresentazioni non mediate dalla nozione di prestigio e desiderabilità sociale circolano in Senegal sull'Italia e l'Europa? In che modo? Come si lega la costruzione del prestigio sociale in relazione alla mobilità e alla sedentarietà?

La sedentarietà per chi non è mai partito. Con qualche considerazione su cosa sia l'Europa.

Come abbiamo già visto nel terzo capitolo, la mia presenza di donna europea in Senegal faceva emergere rappresentazioni sull'Europa e sull'Italia come luoghi in cui poter svoltare vita (*infra*, cap. 3). Il fatto di svoltare vita non è un'esigenza che nasce con il consolidarsi della possibilità di accesso al campo dell'emigrazione in Europa, come abbiamo anche mostrato nel quarto capitolo parlando del contrabbando di merce che negli anni 1970-80 vi erano a Touba (*infra*, cap. 4 :).

Fouquet usa il concetto di estraversione per decostruire la *doxa* miserabilista sulla migrazione dei giovani senegalesi sostenendo che questa non è dovuta alla situazione economica in Senegal ma a ben più complesse dinamiche, anche intime, vissute da soggetti che avrebbero e hanno prospettive di vita dignitosa ed attiva (Arendt, 1953) anche restando a Dakar. Questa lettura non sembra però pienamente valere per i giovani di Pikine e di Touba che abitano nei quartieri in cui si è svolta l'etnografia. Soprattutto per quel che riguarda Pikine, ma anche Touba, l'assenza di una scolarizzazione superiore è centrale. Queste persone non sono candidabili all'immigrazione "scelta"³⁰⁶, non hanno competenze, "talenti"³⁰⁷, *expertise* intellettuali, non hanno frequentato l'università³⁰⁸. In Senegal come in Italia si configurano come possibile mano d'opera, se avessero un capitale iniziale

³⁰⁶ A seguito della legge del governo francese del 24 luglio 2006 in cui come si è detto nel primo capitolo viene promossa la politica dell'immigrazione scelta, i senatori francesi approvano la « La carte de séjour portant la mention "compétences et talents" ». Come ha sostenuto Sarkozy all'assemblea nazionale del 2 maggio 2006 "Elle sera délivrée à des personnes dont la présence est une chance pour la France, mais n'est pas vitale pour leur pays d'origine. Par exemple, elle sera accordée à des informaticiens indiens, mais pas à des médecins béninois, car leur pays a besoin d'eux » ; « garder le système actuel, c'est envoyer les mieux formés aux États-Unis et garder ceux qui n'ont aucune formation. Voilà une stratégie irresponsable ». http://www.gisti.org/publication_som.php?id_article=952, consultato il 27 novembre 2013.

³⁰⁷ Discorso a parte rappresenta la competenza agonistica nello sport del calcio, che d'altronde viene agito tatticamente dai giovani senegalesi per arrivare in Italia. Tre uomini che hanno partecipato alla ricerca come interlocutori privilegiati sono ad esempio arrivati in Europa con la speranza di poter rientrare nel mercato professionista di tale sport.

³⁰⁸ Vi è una ragazza nel quartiere di Dagoudane Pikine che è emigrata in Francia dove si sta specializzando in oculistica a Parigi. D'altro lato anche in Senegal l'aver un titolo di studio non garantisce più forme di mobilità sociale, sicurezza di impiego; le forme di stage non retribuite sono oramai diffuse anche in questo contesto e andrebbero studiate in futuro confrontandole con le condizioni di lavoro che sono riconosciute agli apprendisti.

potrebbero diventare commercianti e/o imprenditori; hanno una formazione come artigiani ed un apprendistato che però non è affatto evidente riuscirebbero ad avere occasioni di far fruttare più efficacemente in Italia che in Senegal.

La generazione a loro precedente, che è quella a cui appartiene chi ha principalmente partecipato alla ricerca (perché sono gli uomini sulla quarantina tornati in Senegal dopo quindici, venti anni di vita in Italia), si trovava anch'essa prima di partire in assenza di expertise intellettuali, ma il sistema economico mondiale era diverso, e le condizioni di accesso all'impiego in Senegal come in Italia erano più aperte (come abbiamo cercato di mostrare descrivendo il contesto economico della provincia padovana (*infra*, cap. 4, pp.).

Non si può dire che la generazione di giovani di allora, come quella attuale, sia fuggita dalla miseria, ma si è mossa a partire da due tensioni: accedere alla compiutezza della propria persona (maschile) anche dal punto di vista economico³⁰⁹, assumere una sorta di eguaglianza sociale con chi è già partito.

I tentativi di emigrazione in piroga tra il 2005 e il 2007 sono stati costruiti dai media, e attivamente dai migranti stessi, come un'opposizione tra partire e morire, ma questa è una tattica retorica come mostrano le etnografie condotte in quel periodo (Melly, 2011; Willems, 2008). L'opposizione che torna nelle parole dei singoli giovani dei quartieri popolari della regione di Dakar a significare il proprio quotidiano è quella tra *togg/dem*, restare seduti nell'inattività o andare, non tra morire e partire.

Anche Timera (2001) cerca di decostruire il dilemma “partir ou morir”. Timera sostiene infatti che quello che i giovani rifuggono è la forma di assistenza familiare da cui dipendendo nel loro quotidiano in Senegal. Se questa impedisce loro di essere in situazione di miseria individuale e materiale, dall'altro lato produce un tipo di sofferenza sociale precisa che avviene attraverso l'inferiorizzazione sociale del giovane. Il prezzo da pagare per avere una casa e un sostentamento quotidiano in un contesto in cui l'unità di residenza è e resta familiare è il “sentiment de «ne pas être», ou celui d'être réduit à ce que l'on ne désire surtout pas: l'insignifiance sociale” (Timera, 2001: 38). Si tratta quindi, se di fuga si tratta, di fuggire dall'inferiorizzazione sociale che si vive. Inferiorizzazione che si esplica in due ambiti: da un lato l'inferiorizzazione che si subisce all'interno dell'*household*, dall'altro l'inferiorizzazione che si subisce nei confronti di coloro che *sanno* cosa l'Europa sia.

La migrazione in Europa, dunque, non si configura solo come un rito di passaggio non egualitario che produce ineguaglianze tra chi è stato iniziato e chi no, quindi un rito che potremmo assumere per definizione come conservatore. Piuttosto, la migrazione in Europa si presenta come un processo di individualizzazione nei termini problematici e complessi

³⁰⁹ Su questo vi è anche da notare che alcuni sono partiti proprio quando il loro padre, il capofamiglia è venuto a mancare, e con esso i principali introiti familiari.

esplorati da Marie (1997) che rinsalda, sfidandola, la dipendenza familiare perché la consolida come ambito del riconoscimento della propria persona. Come abbiamo anche già visto guardando le modalità di redistribuzione delle risorse agite dagli uomini emigrati in Italia e dalle donne emigrate senza partner maschile in Europa, la ricchezza acquisisce valore se è socialmente riconosciuta, se è ridistribuita, se rientra nel circolo dell'*household* rispettandone i membri³¹⁰. “Wealth is closely tied to Wolof normative ideas about honor and birth, since one with a high birth would demonstrate the qualities of honor, including generosity (...) “wealth must circulate” ” (Bugghenahen, 2012: 49).

A questo proposito sembra significativo riportare un conflitto sorto all'interno di una famiglia nel quartiere di Pikine durante un battesimo, in particolare in riferimento alla nomina del turandoo. La pratica del turandoo, che di fatto è l'attribuzione al nuovo nato del nome di una persona a cui il padre è significativamente legato, è una pratica di riconoscimento sociale. Sancisce infatti il legame che unisce il genitore all'altra persona adulta di cui il/la bambino/a porterà il nome, istituisce per questo/a una genitorialità sociale onoraria. In quell'occasione il conflitto nasce con la decisione di chiamare il bambino con il nome di un marabout del padre, dal punto di vista di quest'ultimo per asserire un legame di riconoscimento e gratitudine nei confronti di una persona che è esterna alla famiglia ma che è percepita come colei da cui dipende e a cui attribuisce il riconoscimento per il proprio benessere. Il marabut in questione dall'altro lato è percepito dalla famiglia come non “ortodosso”, come un uomo di potere che non è possessore della baraka che è propria dei “veri” marabut muridi, ma è una persona che si costruisce una rete clientelare di taalibe a lui dipendenti. La scelta di tale affiliazione viene deprecata dai fratelli e dallo zio materno del padre come una scelta che è stata fatta “per interesse”. Per spiegarmi il perché del velo di malcontento che stava offuscando quell'occasione di festa mi viene detto:

“vedi quest'uomo è venuto è passato e se n'è andato. Non è nessuno. Chissà cosa spera di ottenere mio fratello avendo scelto lui come *turandoo*. Un mio amico ha il nome di una persona che lavorava con suo padre. Quando suo padre è morto, lui è andato a trovare questo signore dicendogli sono venuto a dirti che mio padre è morto, sono tuo figlio. E lui neanche sapeva chi fosse, gli ha dovuto spiegare di quale uomo si stesse parlando, perché lui neanche se lo ricordava. E allora ha capito che suo padre gli aveva dato quel nome per interesse. E che mortificazione... non va bene comportarsi in questo modo.. non va affatto bene” (Pikine, 10.12.2012, tradotto dal francese).

Qui ci troviamo di fronte a tattiche di riuscita individuale che confliggono con l'ethos muride e di appartenente ad una ascendenza, nonché con il concetto di onore (*kersa*). Il perseguimento del benessere individuale deve armonizzarsi con le norme egemoniche familiari e quella che da Marie (2002) è stata definita “la logica del debito”, alla base di quella che definisce, riprendendo

³¹⁰ Su questo vedi anche un'etnografia di un'antropologa statunitense, condotta negli anni 1990, ma recentemente pubblicata, che si è incentrata sugli scambi monetari tra donne nelle cerimonie rituali in quartieri popolari di Dakar (Bugghenhagen, 2012).

Balandier (1974), della “antropologica comunitaria”³¹¹ (Marie, 2002). È anche per questo, sostiene Timera (2001), che asserire che la migrazione coincida con un processo di individualizzazione (Marie, 1997) è problematico:

“même si la migration participe réellement de la promotion de l'individu, de la différenciation et, partant, de l'introduction de nouvelles formes d'inégalités (et de violence) dans la société, l'affirmer comme telle pour les acteurs apparaît comme quelque peu contradictoire avec les valeurs dominantes” (Timera, 2001: 41).

L'opposizione tra restare e partire, come abbiamo visto all'inizio di questo lavoro (*infra*, cap. 1, p.), viene prodotta da un discorso governamentale che mira a rendere egemonica una condotta del sé “sedentaria e sviluppatista” per chi non è ancora partito dal Senegal. È il discorso promosso dalle ong, e da chi usufruisce o prova ad usufruire delle risorse che questo campo riesce ancora ad allocare.

Stando a questa etnografia, questo discorso non è però³¹² significativo, per i giovani di Dagoudane Pikine e per chi sta a Touba. Non ho infatti registrato dagli abitanti dei quartieri prospettive “nazionaliste” e autoctoniste (Friedman, 1999); quello che viene espresso è il punto di vista soggettivo in cui emergere una forma di sofferenza derivata dall'incapacità di rispondere ai canoni di desiderabilità sociale attuali, di cui lo scenario europeo fa parte senza esserne esclusivo, ma anzi essendone mezzo.

In questo senso l'aspetto valoriale attribuito alla Francia e all'Italia come di per sé luoghi che producono prestigio, e quindi di una relazione che si dice post-coloniale sembra perdere attualità. La Francia e l'Italia hanno storicamente acquisito importanza perché sono i luoghi in cui per dinamiche storiche precise si sono aperte delle filiere migratorie, ma non perché di per sé sono percepite come zone di prestigio, come succede invece in altri casi³¹³. Vi è che chi ha capitalizzato questa esperienza in termini cosmopoliti, ma ciò non avviene da parte delle persone che abitano i quartieri.

Sottrarsi al controllo della famiglia e alle sue normazioni non è prerogativa di una partenza in Europa: una delle giovani abitanti di Pikine mi racconta un giorno di essere stata in Costa d'avorio per alcuni mesi a casa di sua sorella maggiore. E mi dice “la Costa d'avorio è molto meglio del Senegal. Puoi andare a far festa liberamente, puoi andare a danzare, puoi uscire. Lo puoi fare anche qua ma i genitori ti controllano, lì invece sei molto più libero” (Pikine, 9 febbraio 2013, tradotto dal francese).

Non vi è occidentalismo alcuno in questo senso; all'Europa si riconosce il fatto che

³¹¹ “Anthropo-logique de la dette, de la relation communautaire entre un “créancier” qui oblige et un “débiteur” tenu à la “reconnaissance””. “La logique de la dette présuppose et implique des rapports intrinsèquement hiérarchiques, d'autant mieux acceptés, d'ailleurs, qu'ils sont assumés par la raison utilitaire” (Mairie, 2002: 211).

³¹² Potremmo aggiungere “ancora” a questa frase, se adottassimo la prospettiva teleologica di chi promuove tale discorso stesso autoctonista-emancipazionista.

³¹³ Ad esempio al fenomeno de la *sape* attivato dai giovani congolesi (Friedman, 1994).

riesce/riusciva a garantire possibilità di accumulazione nel momento in cui queste due nazioni europee si configuravano come centri egemonici su scala mondiale. La stratificazione sociale in termini di capitale culturale che si dà in Senegal si dispiega così anche sulla conoscenza o meno della struttura economica del sistema globale, sulla conoscenza o meno di come i poli egemonici su questa scala si stiano ristrutturando. Prova ne è che circolino nuove mete come desiderabili, e che queste vengono valutate in relazione ai costi del viaggio, al problema dei visti, alle possibilità di commercio che vi si aprono. Ma questi discorsi vengono fatti tra migranti, non tra coloro che non sono partiti. Questi discorsi vengono fatti tra chi può capirsi, condivide un capitale culturale esperienziale comune, che permette di fare un discorso che sia per entrambi intelleggibile e dotato di senso.

“Ce ne sono che parlano indiano qua.. bisognerebbe andare in Indonesia, a Taiwan, non hai problemi con il visto, costa 30.000 CFA. Il biglietto per andare, quello costa tanto, anche 1000 euro. E poi da lì si cerca di arrivare in Australia. Però se passi di là poi puoi andare in Giappone. - Ho sentito che c'è chi va a Dubai, è più vicino e costa meno -A Dubai sono razzisti, è più complicato, non è come in Europa dove c'è la democrazia, lì non ti danno lavoro e ti rispettano. Poi ti fanno corso d'italiano gratuito all'Arco di Livorno” (Pikine, 13 gennaio 2013).

Abdoulaye è stato espulso dall'Italia nel 2008 perché non aveva più rinnovato il proprio permesso esercitandovi il commercio ambulante. Con i soldi che ha guadagnato ha aperto un internet point nella boutique della casa paterna, a cui erano stati aggiunti due piani grazie alla migrazione in Francia di suo padre. “Mi sto organizzando per andare in Brasile, durante i mondiali del 2014. Lì si possono fare buoni affari” (Pikine, 10 maggio 2012).

Così vi è chi ha avviato attività di import-export dalla Cina, chi da Dubai; ma sono persone che hanno capitale economico e culturale che i giovani che non sono mai partiti di Dagoudane Pikine e di Touba non hanno. Questi ultimi possono ricevere *rumors*, notizie superficiali su tale cambio di mete, ma non sanno come si possa mettere effettivamente in pratica tale sapere.

Le madri di coloro che sono partiti, sanno e dicono che *l'Italie defa meti*, “l'Italia fa male”, produce dolore: perché produce l'assenza prolungata del proprio figlio nel momento in cui le rimesse non vengono sufficientemente inviate. Chi è fuori dall'*household* in cui vi è il migrante che sta perdurando in condizioni economiche difficili non riesce a capire la portata di questa espressione registrata sia a Dagoudane Pikine che a Touba. E dai giovani non viene accolta, perché anche stare in Senegal inattivi *defa meti*.

Mentre ero a Dagoudane Pikine un giovane del quartiere, che vende da tre anni al mercato di Sandaga, attualmente commerciando telefoni cellulari, ha dato i suoi risparmi ad un uomo conosciuto a Dakar che gli ha promesso un visto per la Francia, un milione di CFA. Quando il padre ha saputo tale cosa si è recato alla polizia a fare denuncia e sono riusciti a recuperare la metà della somma versata dal figlio. Il discorso che poi il padre ha fatto al figlio in quell'occasione, così come mi è stato mediato dal figlio stesso, è stato che “per avere

qualcosa nella vita, per riuscire, bisogna fare piano piano. Non prendere la scorciatoie. Bisogna lavorare, pregare e Dio darà. Ma non si può avere tutto e subito, bisogna fare poco a poco e accettare quello che viene” (Pikine, 2 maggio 2012). Lui dal suo canto voleva andarsene, “*fare come gli altri*”.

Harvard (2001), nella sua analisi delle figure del successo in Senegal, sostiene che alle soglie degli anni 2000 i giovani urbani del Senegal si sono costituiti come la “generazione bul faale”, la generazione del “non preoccupartene”. Analizzando la diffusione della cultura della lotta (Fayer, 2002) e della musica rap tra i giovani urbanizzati, incentrandosi sulla figura del lottatore senegalese Mohammed Ndao Tyson, per Harvard l’ethos *bul faale* indica il modo per riuscire ai giovani in un contesto per loro caratterizzato dalla disoccupazione e dalla dipendenza subordinata ai propri genitori. Quello che viene proposto in questa sub-cultura urbana giovanile è

“l’image d’un jeune qui a réussi par son seul travail et sans se préoccuper des préjugés renvoyés par ses aînés (...) il n’est plus seulement question d’être dominant ou dominé en référence à son âge ou à sa caste. Ici, le meilleur est celui qui peut valoriser ses qualités physiques, celui qui gagne son combat et, selon un avis largement partagé, celui qui a le plus travaillé” (Harvard, 2001:69).

Questa etica, dice Ludl (2008), confligge nei giovani che cercano la migrazione, perché questa viene invece cercata proprio perché è un modo per “saltare le tappe” obbligate nel lento e difficile percorso di raggiungimento della propria autonomia.

La nuova esperienza di sedentarietà per chi è tornato

In questo contesto di alterizzazione che si dipana lungo il crinale dell’accesso al sapere su cosa implica emigrare e che differenzia in termini di capitale culturale chi è partito e chi no, si devono iscrivere le vite di coloro che sono tornati, che non sono linearmente intelligibili da chi è rimasto.

Aisha è ancora impegnata in attività di a/r tra Pikine e Lucca, dove d’estate lavora nelle cucine di un albergo raggiungendo suo marito che è operaio specializzato in una fabbrica di conterie. Quando in inverno è in Senegal, mi dice di vivere una forma di marginalizzazione sociale, e di auto-segregazione rispetto alla vita di quartiere.

“Quando esco di casa mi guardano male, le donne qua non capiscono perché io non vado in giro con i tacchi, con i *bubu* tutti nuovi. Non capiscono perché non ho una *bonne*, ma faccio anche io i lavori in casa quando è il mio turno. In Italia le altre senegalesi mi dicevano che me la tiravo perché avevo smesso di fare la schiava per gli amici di mio marito, (infra, cap. 5, pp.) qua invece pensano che non sia normale perché non faccio la gran signora” (Pikine, 3 maggio 2012).

Anche Yassine, come abbiamo visto nel precedente capitolo, non è riuscita a farsi comprendere una volta tornata, fino a quando non è riuscita a trovare e a dimostrare un

senso alla propria nuova presenza in Senegal.

“Mi dicevano che ero matta a tornare, come potevo lasciare il modo di vita là. Non capivano. Poi quando hanno visto che dopo un anno son riuscita a trovare un buon lavoro, che ho una macchina, che ho una vita, allora si son detti ah, ecco. Ma intanto quando uscivo di casa mi sparlavano dietro, e mia madre le sentiva quelle voci, e ci soffriva. Qua devono tutti dire qualcosa su noi che siamo stati fuori” (Dakar, 7 marzo 2011).

Come vediamo ci sono dei beni (la casa, l'automobile) attraverso i quali viene riconosciuta la persona. Per chi non è entrato in possesso di questi beni, la permanenza sedentaria in Senegal pone problemi di intelligibilità e di gestione delle proprie relazioni asimmetriche al quotidiano. Paradigmatico ne è il caso di Alyoune. Un giorno che lo raggiungo a casa, lo trovo seduto sulla natte nella sua stanza circondato da carte e fogli stampati. Aveva riaperto le buste in cui teneva i suoi documenti “italiani”, le buste paga, le copie dei permessi.

“Mia madre vuole che io parta. Non è la prima volta che me lo dice, che mi dice cosa stai a fare qua senza nulla? È meglio che parti. E ieri l'ha ribadito, vuole che parta subito. L'altro giorno mi ha anche detto che c'è suo zio che potrebbe pagarmi il biglietto aereo, che i soldi li trova. E io ho ora paura di perdere i documenti, il permesso per motivi familiari è scaduto nel 2007. Quando sono tornato avevo 9000 eur, sul bancomat poi ne avevo 5000. Li ho fatti fuori un anno. E ora sono finiti, un po' li ho mangiati io, un po' li ho mangiati per la mia famiglia, quando sono tornato. Non ho detto a nessuno perché ero tornato. Però ammazzavo capretti quasi ogni giorno. Poi anche mio fratello e mio cugino mi hanno fatto perdere dei soldi, con i capretti della *tabaski*. Non devo stare a sentirli, dovevo andare per la mia strada. L'altro giorno, quando sono andato a Fass, sono passato anche da un ragazzo. Mi deve 2000 euro. Son riuscito a beccarlo una volta nel 2007. gli ho fatto paura. Suo padre mi ha detto non ti preoccupare i soldi li avrai indietro visto la paura che ha di te. E invece ieri non c'era. Anche mio fratello che è in Italia, l'ho chiamato, mi deve 150.000 CFA. All'inizio mi ha accusato di mentire. Io gli ho detto col cazzo, chiedi a pape ndde che è stato lui a darteli in mano. Ha detto che è vero ma ora non ha soldi. Poi ce n'era un altro qua nel quartiere che mi doveva 800.000 cfa, ma lui l'ho perdonato. È malato. Una volta è venuto qua, l'ho beccato e gli ho messo le mani addosso. Ma non sapevo che stava male. Sai ha delle macchine che lo aiutano. È malato l'ho lasciato perdere. La mia famiglia si è arrabbiata tantissimo. Poi ce n'è un altro che mi deve 5 milioni. Io mi sono sempre mosso per tutti, andare di qua e di là per aiutare tutti. Il problema è che ora non ho nessuno che faccia questo lavoro per me. Prima di partire avevo lasciato la macchina con dei documenti dentro a mio fratello, ma non so cosa ne abbia fatto” (Pikine, 1 febbraio 2013).

Non era la prima volta che mi diceva questa cosa. Già nel maggio 2012 mi aveva detto che sarebbe andato a rifarsi il passaporto, e poi sarebbe partito verso Kedogou, a cercare l'oro. Questa attività l'aveva già svolta per tre mesi da quando era tornato dall'Italia. È un modo rischioso per accumulare buone somme di denaro, “me ne sono andato quando ho visto il ragazzo accanto a me saltare per aria su una mina. Io non voglio morire così. Ho tutti i miei *grigri* quando faccio quei lavori lì, ma ho avuto troppa paura. E se hai paura poi non sei più lucido” (Pikine, 11 marzo 2012).

Alyoune quando è tornato ha cercato di far accettare la propria presenza tramite la redistribuzione delle risorse economiche che aveva a disposizione, ora che queste sono finite non riesce più a rendere comprensibile la sua permanenza in Senegal. La madre, essendo tra coloro che non *sanno*, continua a pensare l'emigrazione in Italia come tattica

vincente ed è disposta anche ad indebitarsi per questo. Ma un uomo di cinquant'anni come potrebbe ora reinserirsi nel mercato lavorativo italiano colpito dalla "crisi?". Lui stesso riconosce che "Brescia non è più come una volta, lo so, me lo dicono tutti".

Ogni volta che tornavo in Senegal dall'Italia mi veniva sempre chiesto "com'è la crisi in Italia? Sta finendo?". E più uomini poi mi dicevano che le mie descrizioni dell'attuale contesto socio-economico italiano confermavano le telefonate che questi facevano a chi è ancora in Italia. Come dice Pape (infra, cap. 7, pp) "sono in tanti là che vogliono tornare, che dicono di non farcela più. Ma hanno paura. Mi dicono certo che tu hai coraggio³¹⁴. E io non ho avuto coraggio, io non potevo proprio fare in un altro modo, mi hanno rimandato indietro. Ma hanno paura e li capisco" (Pikine, 8 marzo 2012).

La sedentarietà pone problema perché è di fatto associata alla mancanza di reddito: "È stata dura tornare, sei abituato che puoi spendere, che non è ce ci pensi su a spendere. Invece qua devi stare attento, perché i soldi non entrano. È difficile riabituarsi, là puoi fare uscire i soldi dalle tasche, qua no".

"Qua non va bene. Senza soldi. Stare seduto tutto il giorno, io voglio lavorare. Quando sono tornato, ho fatto 2 anni al mercato. Poi il mercato è stato chiuso e spostato da un'altra parte, allora ho smesso. E ora, aspetto che l'ultimo stipendio dall'Italia mi venga messo sul conto bancario che ho e poi con quei soldi cerco di ripartire attraverso il Marocco. -Ma è rischioso. - Anche stare qua senza soldi è rischioso. Ma almeno parto e sono solo con me stesso, penso solo a me stesso. E se muoio lungo la strada, meglio di stare qua così" (Pikine, 18 febbraio 2013).

"Poi di me pensano che ho i soldi, perché sono stato in Italia. Invece a stare qua, per uno, due anni, senza lavorare e con tutti i soldi da spendere..". Queste aspettative sulla capacità di spesa che di fatto non possono essere sostenute produce delle marginalizzazioni sociali:

"la gente viene appena torni, ti cerca, quando poi capisce che non hai più un soldo, ti lascia andare, sparisce e non si fa più viva. Quando sono tornato anche se non sapevano nulla di me, lo vedevano da come camminavo, da come parlavo, con un Wolof vecchio, sai qua i modi di parlare cambiano continuamente e io ero rimasto a quelli di dieci anni prima. Perché uscivo col mio cappellino in testa, e non guardavo in faccia nessuno. Vedi prima siamo usciti, hai visto come camminavo. Me ne sto sulle mie, non faccio come loro qua, non cerco lo sguardo altrui, non mi fermo a parlare. Lo sanno che hai fatto l'Europa. E questo gli altri lo sapevano, e mi mandavano i bambini a chiedere 50, 100 CFA, li sentivo che gli dicevano vai da lui che è appena tornato" (Pikine, 15 gennaio 2012).

Massamba racconta così un'altra dimensione in cui la neo-stanzialità e lontananza dall'Italia si è fatta sentire come una costrizione:

"Chi è ancora in Italia la condizione di chi sta qua non l'ha mica capita. Non siamo più quelli di prima. Era un anno e mezzo che ero tornato. E torna per le vacanze un tizio, sai uno di quelli che conoscevo a Brescia. È venuto qua un giorno, mi ha visto, si è fermato, ha fatto retromarcia, mi ha chiesto se volevo uscire. Alla fine siamo andati a bere. Prima siamo andati al soninke, poi verso Dakar. Eravamo così fuori. Poi lui ha preso una stanza in

³¹⁴ *Fit*, vedi anche l'uso che assume la dimensione del coraggio nel sesto capitolo in merito alle vendite illegalizzate in Italia e all'atto di indossare *grigri*.

un albergo, abbiamo dormito lì, per riprenderci e non tornare a casa strafatti. Poi mi ha riportato a casa. Qualche giorno dopo è tornato. Siamo riusciti, siamo andati all'altro bar. Bevi, bevi. A un certo punto sparisce. Torna con un pacco così di coca. E io ho dato via di testa. Ho iniziato ad urlargli contro. Io non ne volevo sapere di questa cosa, sono andato via di testa. Lui aveva paura che lo andassi a sputtanare, che andavo alla polizia, tiravo su grane. Alla fine me ne sono andato. Il giorno dopo è tornato a chiedermi se uscivo. L'ho salutato, gli ho detto di no ed è finita lì. Io queste cose non le posso vedere. Magari mi faccio un mese a fare festa con lui, che paga tutto lui. Ma poi lui riparte e io qua cosa faccio? Io vado a rubare, io ricomincio. Quello ha i soldi, ha un lavoro in fabbrica. Ha pure tutti i fratelli in Italia. Non ha problemi. Viene qua per fare vacanza, ma io no. Io non sono più lì, io rimango qui. Questo è venuto qua a fare lo splendido, perché non voleva farsi le serate da solo. Offrono di qua, di là, ma poi dopo lo sanno loro i casini che creano quando ripartono?" (Pikine, 30 gennaio 2013).

L'alterità si crea anche nei confronti anche di chi non è ancora tornato; chi è ora costretto alla sedentarietà vive una sorta di doppia solitudine, di doppio mancato riconoscimento³¹⁵. Con la consapevolezza però che essi stessi hanno rinforzato questo contesto quando erano dall'altra parte della relazione. Tale riflessività, pur sviluppata, viene tuttavia elaborata in silenzio.

Il concetto di *sutura* (*infra*, cap. 3, pp.), il dovere morale di non mostrare agli altri la propria difficoltà e sofferenza è operativa nelle relazioni al quotidiano:

"Posso chiedere a Thierno, visto che entrambi facciamo il commercio, come vanno gli affari, non vanno ok. Ma raccontare i tuoi problemi alla gente no, non si fa. Qua in Senegal bisogna sempre dire che va bene. Non bisogna.. come si dice in italiano? Piangere miseria. Perché non sai quello che sta passando quello con cui parli. Magari ha molti più problemi di te, ma è più coraggioso e tace. Non sai se tu hai un problema di 100 euro, e lui ha un problema di 1000 euro" (Pikine, 22 maggio 2012).

È anche per questo motivo che la marginalizzazione sociale agita su coloro che sono tornati "fallendo" non è esposta nello spazio pubblico ma rilegata a quello privato. È però per questo motivo che il peso che assume la "cittadinanza economica" come riconoscimento della persona risulta centrale (Solinas, 2007).

Il riconoscimento dell'anzianità sociale per gli uomini

Scrive Sinatti:

"The term *goorgoorlu* indicates how close the link is between masculinity and work: as a verb it means 'to get by', as a noun it refers to people in the informal sector surviving on occasional

³¹⁵ A questo proposito Cingolani sostiene che chi torna dall'Italia alla Romania in questi anni è oggetto di una "tripla assenza": "non riconosciuti in un primo tempo come emigrati dai paesi di partenza, non riconosciuti poi come cittadini nei paesi di arrivo, per essere infine non riconosciuti come soggetti portatori di diritti e di potenzialità nei paesi in cui fanno ritorno" (Cingolani, 2011: 126). questo perchè, dal suo punto di vista, "le trasformazioni caotiche che hanno caratterizzato negli ultimi decenni le economie e le società dei tre paesi post-socialisti analizzati, unite agli effetti della recente crisi economica mondiale, hanno prodotto una frattura tra aspettative e realtà anche tra i migranti più preparati al ritorno" (ib., 125).

jobs. Yet goor means 'man' and by extension goorgoorlu also means 'behaving like a man (...)' The stories illustrated here show how migration is clearly shaped by understandings of specific male and female roles and how, in turn, migration is a vehicle for the transformation of hegemonic ideas about masculinity. Just as authoritative masculinity can be threatened when relating to" (Sinatti, 2014: 220).

Mondain, analizzando le rappresentazioni dell'Europa nella regione di Louga tra coloro che sono stati "lasciati indietro" nel processo di emigrazione, arriva alle stesse conclusioni:

« Selon cette perspective et tel que le montre Jonsson (2008) dans le cas du Mali, la migration devient elle-même une quasi norme sociale au niveau local à laquelle les hommes notamment s'identifient de sorte qu'elle devient une étape clé dans leur processus de transition à l'âge adulte (Diagne – mais nous préférons le terme anglais de « manhood » difficile à traduire en français mais qui renvoi à l'idée de « devenir un homme »)» (Mondain, 2010 : 8)..

Un giorno di febbraio del 2013 sono seduta fuori dalla boutique di Thierno a chiacchierare con Moutapha, un uomo che abita nel quartiere. Torna a chiedermi cosa io stia studiando, poi aggiunge « allora in quanto sociologo che diresti ad una persona che riflette troppo sul suo avvenire? Può riuscire? Cosa gli consiglieresti *en tant que sociologue*? ». Io cerco di rispiegare a Moustapha cosa sia un sociologo, differenziandolo da uno psicologo, anche se forse sottolineando troppo la dimensione normativa ed applicativa di tale disciplina con cui durante i campi della ricerca cercavo di rendermi socialmente intelligibile (infra, cap. 3). Moustapha mi dice di lavorare per la Pfitzer, è un farmacologo. Ma non è assunto; mi spiega che in questo caso avrebbe la moglie e i figli presi in carico, oltre ad un appartamento a canone zero. Sono sei anni che lavora in quell'azienda, con contratti di un anno che gli rinnovano ogni volta. E non ci sono aumenti salariali mi spiega. Poi aggiunge,

"tu sai che qua in Senegal il figlio deve prendersi carico di tutta la famiglia. Ma come faccio. Pago 110.000 CFA d'affitto. Ci abito con mia moglie, nostra figlia, mia madre e mia sorella che ha problemi cardiaci e i miei fratelli. Quando ho comprato il cibo e le altre provviste non posso più risparmiare. Non si può tenere da parte nulla. Mia moglie non può lavorare, non ha soldi per iniziare un lavoro. E come posso io riuscire così?" (Pikine, 22 dicembre 2012, tradotto dal francese).

Quando gli chiedo che cosa intenda per riuscire mi risponde. "Avere una buona macchina, una casa". E aggiunge "io non voglio essere dipendente. Non voglio essere dipendente da nessuno" (*ib.*).

Il problema della riuscita sociale è ancora centrale nel Senegal contemporaneo. Il termine utilizzato in Wolof per indicarla è *tekki*, questo abbraccia i significati di riuscire, diventare qualcuno, liberarsi dagli impedimenti, significare socialmente. Un movimento politico partitico si è anche creato nel 2007 con questo nome, che nel 2009 ha guadagnato 129 eletti locali proprio nella regione di Dakar. Su cosa si costruisce tale intenzionalità che la nozione di *tekki* racchiude? Quali beni la significano? Quali valori morali mobilita?

Divenire (gran) signore. O delle pratiche di consumo.

Ames in un articolo edito nel 1955 ricostruisce l'uso per le popolazioni Wolof dei tessuti come merce di scambio, beni fondamentali con un valore di scambio preciso, paragonato a quello che ha attualmente la moneta, e la cui caratterizzazione è ancora attiva nei pagamenti che plasmano le cerimonie sociali e rituali (Ames, 1955). I beni *desiderata* che venivano acquistati all'epoca tramite i tessuti erano un cavallo con un carretto, le mogli, uno schiavo e una casa. Questi erano al contempo mezzi di riproduzione e produzione, il cavallo serviva per lavorare nei campi, le mogli per garantirsi una discendenza e forza lavoro. Il cavallo, le moglie e la proprietà della casa, per cui nei primi decenni del XX secolo ci si rivolgeva ad un marabut, sono rimasti i beni centrali. Su di essi continua ancora ad incentrarsi la definizione egemonica della ricchezza e del benessere per l'uomo senegalese: una e più mogli³¹⁶, una casa ed un'automobile. Di fatto chi è emigrato in Italia ha continuato ad indirizzare le proprie risorse nell'acquisizione di questi beni. Questo si può constatare anche nel fatto che i primi beni che vengono acquistati dall'uomo che è in Italia, prima ancora di darsi all'investimento immobiliare, sono infatti i mobili per la camera nuziale. A questo proposito si ricorda il caso di Pape, che affitta una stanza a Pikine con sua moglie e che partecipa a due *tontine*: se una è da lui pensata per poter avere un capitale da reinvestire nella propria bottega acquistando della merce che ora compra a credito, l'altra è esplicitamente volta all'ottenimento dei soldi per poter comprare un letto, “sono quattro anni che sono sposato, e non sono ancora riuscito a comprare i mobili della stanza, non sta bene. Devo comprarmi un letto e i mobili, devo farlo per Anta (*sua moglie*) e suo zio. Altrimenti poi vengono a dire.. Pape non è neanche capace di aver una stanza” (Pape, Pikine 12 febbraio 2013, tradotto dal francese)”.

Il modo in cui viene indicato il capofamiglia è significativo: *borom ker*, proprietario della casa³¹⁷. Tall (2009) dimostra come l'acquisizione e la ristrutturazione immobiliare sia il principale settore di investimento degli emigranti dal Senegal, rivelando ancora una volta la centralità della proprietà dell'abitazione come attributo di prestigio e di piena appartenenza sociale per gli uomini³¹⁸; potremmo parafrasare: sono proprietario di una casa, dunque sono. In un articolo prodotto a seguito della sua etnografia in ambiente rurale, Perry (2005) racconta questo episodio che bene mette in luce come il concetto di *borom ker* rechi in sé il

³¹⁶ Anche se come abbiamo visto nel quinto capitolo la poligamia si rivela attualmente altamente problematica.

³¹⁷ Così come *borom charet*, proprietario del carretto. Un giorno su un autobus a Touba il controllore per chiedermi di avanzare si è così rivolto nei miei confronti. “Borom cahier, avanza”, identificandomi appunto come la persona che aveva un quaderno visibile tra le mani.

³¹⁸ Al punto che, scrive Tall, *sampoul ker*, che è la negazione di *samp ker* (l'atto di edificare la casa), viene usata come espressione popolare per indicare “le fait de dire des choses insensées” (Tall, 2009: 121).

rapporto sociale asimmetrico di dipendenza tra sessi/generi, mettendone anche in luce gli spazi per negoziarlo: “There followed a heated discussion about who “owns” the keur (household). The men argued that a woman can not be borom ker, or “master of house”. One woman retorted that no man without a wife can be a borom keur, pointing to the male dependency on women for their status” (Perry, 2005: 208). Un rapporto che, per quanto relazionale e quindi precario, come abbiamo visto nel quinto capitolo, si fa ancora forza dell'asimmetria della strutturazione socio-culturale dei rapporti sociali tra i sessi/generi.

Borom barke invece letteralmente significa proprietario della *baraka*, della forza, della benedizione. Viene usato per un indicare un uomo che ha ricchezza, fortuna, saggezza, una grande famiglia e gode della benedizione dei propri avi. Con questo termine vengono quindi identificate le élite, coloro che hanno risorse elevate, una rete clientelare da mobilitare ed anche un prestigio sociale derivato dalla loro condotta morale autorevole. Come mi è stato detto una volta, *borom barke* “è una persona che tutti sono contenti di vedere” (Pikine, 10 gennaio 2012). Anche in questo caso si rinsalda la dimensione sociale e morale che è al cuore del processo di significazione della ricchezza materiale in Senegal.

Come abbiamo già visto in relazione alle implicazioni sociali del pellegrinaggio del gran *magal* (infra, cap. 4, pp.) la nozione di ricchezza (*alal*³¹⁹), contribuisce a definire l'onore e la rispettabilità di una persona. Ne è esempio anche il caso del giovane spacciatore di marijuana incontrato nel quarto capitolo a Dagoudane Pikine (infra, cap. 4), caso simile a quello incontrato da Wernier (1997) nello stesso luogo tre decenni prima e così sintetizzato da Marie (1997):

“En période de prospérité, il investit dans de grosses dépenses ostentatoires à l'occasion de baptêmes, redistribuant ainsi ses gains au sein du réseau de parenté et parmi ses voisins, faisant de la sorte un placement qui lui apporte le respect et lui garantit une possibilité de soutien (même réduite) en cas de coup dur. (...) Aussi contribue-t-il, lui-aussi, à sa manière, à créer un espace hybride entre l'individualisme de l'économie concurrentielle de marché et la solidarité inquestionnée de l'économie de la redistribution communautaire et du don” (Marie, 1997: 433).

Sul tema della responsabilità morale di chi ha ricchezza, che proprio perché posizionato favorevole e in condizione di esercitare maggior influenza e presa di decisione nei rapporti sociali che abita, ha il dovere della redistribuzione, anche Heath scrive:

“In Wolof culture, the possession and display of material goods are intimately tied to notions of generosity and hospitality (...) One's reputation is based on possessions, not merely for their own sake but as an index of one's capacity and willingness to bestow gifts on those of lesser means, especially those who perform services of various sorts” (Heath, 1992: 23).

L'attribuzione della qualità sociale di *borom barke* è relazionale, dipende dall'interlocutore e

³¹⁹ *Alali farata* è uno dei pagamenti che accompagnano il matrimonio (*takk*), ed è una somma in denaro che viene data alla sposa, che ne dispone come vuole. *Alali* viene appunto dal termine *alal*, ricchezza, *farata* proviene dall'arabo *fard*, prescrizione divina (Diop, 1986 :106).

dal contesto sociale di appartenenza: i/le migranti dal villaggio alla città possono essere definiti in questo modo quando rientrando offrono *bubu*, tabacco, comprandolo chili di riso; anche i *moodu moodu* sono considerati tali quando riescono a sostenere uno stile di vita dispendioso.

Un'altra normazione morale che investe il tema della ricchezza imporrebbe l'evitare l'ostentazione, essere discreti e modesti nell'esposizione del proprio potere economico; l'ostentazione a livello discorsivo è moralmente definita come riprovevole e pericolosa. Ostentare vuol dire esporsi ed attirare gli sguardi altrui, in primis quelli potenzialmente maligni. *Thiat* è lo sguardo e la parola invidiosa, che porta sfortuna a chi è oggetto di questa invidia³²⁰; degli amuleti vengono venduti e acquistati proprio per proteggersi da tale azione. Mor mi ha raccontato a questo proposito, mentre andavamo con l'autobus da Dakar a Touba ed un venditore di braccialetti in metallo era salito ad una delle soste, che uno dei molteplici commerci che ha esercitato nella sua esperienza di migrazione è stata anche quella dell'esportazione in Italia di quegli stessi braccialetti in argento, realizzati da un *guerisseur* che abita vicino a Diourbel e che sono rinomati proprio per questa funzione apotropaica.

È anche per evitare tale sovra-esposizione nei discorsi nei confronti di un suo amico che Thierno un giorno mi dice a proposito di Nourou, l'uomo che era rimasto in Senegal un anno e mezzo prima di tornare in Italia e che abbiamo incontrato nel sesto capitolo (infra, p.):

“Vedi la gente viene a chiedermi, ma Nourou cosa fa? Non parte più? Perché è ancora qua e non è tornato in Italia? Io rispondo sempre che non lo so. Perché qua, vedi la gente parla dietro le persone. Non va bene. Non è bene essere sulla bocca di tutti. Non sai mai cosa può succedere” (Pikine, 7 febbraio 2012, tradotto dal francese).

Il rispetto della norma di tale “misura” è però altamente problematico. Lungo il primo decennio degli anni 2000, i migranti in Italia che tornavano in Italia ostentavano infatti questa ricchezza, e molti di coloro che sono partiti non come primo migranti nel quartiere riconducono a questa ostentazione la loro scelta di partire, nominando così anche la loro insoddisfazione per quello che poi hanno effettivamente esperito una volta arrivati in Italia.

“Negli anni 1990 questi arrivavano qui, con le loro macchine, pieni di oro, la televisione e tutto. E dicevano venite anche voi in Italia. E poi offrivano cose, da bere, da mangiare. E ti dicevano vieni, ti aiuto io. Poi quando eri di là, questi ti facevano pagare l'affitto, a casa

³²⁰ Per altri dati sulla costruzione sociale dell'invidia in Senegal, anche legata ai fenomeni di *maraboutage*, vedi Blundo (2001) e Kuczynski (2008). Quest'ultima scrive: “Vulnérable et fragile par nature, la personne l'est aussi parce qu'elle ne peut maîtriser les effets de son comportement : l'ostentation (ne pas cacher son bonheur, sa réussite) éveille irrémédiablement l'envie, tout comme son contraire, la discrétion. Et c'est à une déstabilisation et à une dépossession de soi encore plus grandes de cet individu fragile que parvient l'attaque occulte. Les mauvais sorts, l'« envoûtement » qui résultent de l'envie s'expriment de diverses manières : directement par le regard et les paroles de la personne malintentionnée ; on connaît bien le « mauvais œil », source de tous les dangers, la « mauvaise bouche » qui met en péril la réputation d'un homme ou d'une femme” (Kuczynski, 2008: 251).

loro. E di lavoro manco l'ombra" (Pikine, 29 dicembre 2011).

La nozione di *kersa* sembra non essere sufficientemente performativa nel Senegal odierno, e alcuni associano a questo fatto proprio la degradazione "morale" della società. Le parole di Massamba ad esempio così spiegano perché non riesce più a sentirsi pienamente a casa in Senegal:

« qua, vedi la mentalità africana, ha complessi. Tutti questi che, come si dice, mimetizzano. Sono capaci di ammazzare una mucca, buttare 300.000 CFA per un battesimo e poi il giorno dopo vanno a comprare il riso a credito alla boutique perché non hanno i soldi per il pranzo. È questa mentalità qua, che oramai ti porta solo a fare debiti, e poi ti porta a truffare gli altri. Gli altri lo fanno e lo devi fare anche tu. Altrimenti sei meno » (Pikine, 20 maggio 2012).

Sintetizzando la ricerca di Rowlands sul consumo di beni occidentali in Cameroun, Friedman scrive:

"The conversion of wealth into the material culture of success is shown to be part of a vast social project involving position within the kin group as well the larger social network, a project that is fraught with risk and the dangers of failure since the latter is associated with the diminution of the self, with illness and death (Friedman, 1993:14)".

Chi non ce l'ha fatta.

Anche i modi per significare il fallimento in Senegal sono molteplici e rimandano a più dimensioni, più livelli di riferimento essendo inoltre delle significazioni relazionali.

Sanku deriva da *sank*, che significa perdere, fare sparire, non trovare più. *Sanku* viene usato per indicare qualcosa che è sparito, che si è perso. Ma *sanku* è quindi anche colui che si è perso, che non ha più futuro. Viene utilizzato per indicare qualcuno che è "fregato", ma questo quando è indipendente dalla propria volontà, viene infatti spesso utilizzato per indicare episodi di maraboutage.

Guen Kheet significa invece essere usciti dal buon cammino, dalla propria famiglia. "Sei stato messo nelle stesse condizioni che i tuoi fratelli, ma hai preferito un altro cammino (l'alcool, la strada)"³²¹. Con *guen kheet* una persona viene qualificata come rinnegata, si indica che ha voltato le spalle alle proprie tradizioni; a volte anche chi si sposa con donne stranieri o non appartenenti alla propria "casta" rischia di essere etichettato in questo modo.

Se invece usciamo dalla dimensione del *labelling* esterno e ci soffermiamo sui modi in cui un soggetto definisce il proprio fallimento le espressioni sono altre.

Toumoranké, letteralmente spoliazione, spesso associato al migrare, rimanda al fatto di essere partito in erranza e aver cambiato le proprie condizioni di vita in negativo. È stato quindi ad esempio usato per nominare il caso di quando si arriva in Italia e si deve passare

³²¹ Si avvicina anche al termine *trokh*, che serve ad indicare le lavoratrici del sesso in modo ancora più denigrante che la parola *ciaga*. Viene cioè sottolineata la piena responsabilità morale della propria scelta di vita.

da una camera propria o condivisa in pochi, come si era abituati in Senegal, al sovraffollamento derivato dalla precarietà abitativa. *Toumouranké* è la condizione che si esperisce quando si è separati dai propri cari ed abbandonati a sé stessi; al contempo è un momento riconosciuto come altamente formativo: da questa situazione bisogna infatti uscirne fortificati e saggi³²².

Incontro Bara ad un battesimo, iniziamo a parlare perché mi dice che ha un amico in Sardegna. Mi dice che ha avuto una formazione come elettricista, per cinque anni, da quando ne aveva 12 a quando ne ha avuti 17 ha fatto l'apprendista, ricevendone in cambio solo 200 CFA giornalieri di trasporto. Ha poi provato ad aprire un'impresa da solo, si offriva come riparatore di frigoriferi, radio e altri apparecchi elettrici. Non ha funzionato, allora si è dato al commercio, poi all'allevamento di polli. Ma anche questa attività non è andata a buon fine, e per dirmelo usa il verbo *daanu*, "*dama daanu*" mi dice³²³. In questo caso il verbo vuol dire aver perso tutto il capitale; viene usato per definire attività commerciali che sono andate in pieno fallimento.

Defa moy, viene usato invece per dire che non si è riusciti, nel senso che non si è fatto centro. "Come la feccia che non prende il bersaglio, non ha mirato giusto". Contrario ne è *defa uersek*, in cui *uersek* è la fortuna, una fortuna che è stata però Dio a donare.

Chi è tornato e non è riuscito ad assicurarsi un'autonomia economica propria, nelle diverse arene sociali di riferimento (*l'household*, il quartiere) vive e subisce processi di marginalizzazione, in misura proporzionale alla propria "cittadinanza economica".

A volte il fatto che non si sia riusciti nell'acquisizione di tali beni, non dipende da una devianza morale del migrante, ma è causata da quella stessa antropo-logica del debito comunitario che si esplica anche nel campo della gestione delle rimesse.

"Quando stavo in Italia riuscivo a mandare almeno 100.000 CFA ogni mese. Avevo detto di comprare con quei soldi una macchina, farne un taxi e affittarlo, così potevano anche tirarne fuori i soldi per loro. Il conto era intestato a mia sorella e a suo marito. Quando sono tornato nel 2000, i 2 milioni di CFA non c'erano più sul conto, e il taxi nemmeno. Mi sono incazzato ovvio, ma cosa potevo fare. Ho continuato a mandare i soldi su quel conto. Quando è morta mia madre, io non potevo scendere. Gli avevo detto di prendere 150.000 CFA per il funerale. Quando sono tornato pensavo ce ne fossero ancora 850.000 invece non c'era più niente. Si sono mangiati tutto" (Pikine, 17 febbraio 2013).

è anche per questo motivo che Aminata (infra, cap. 6,) mi parla dell'oro come sua forma di investimento privilegiato:

"Io non ho aperto conti correnti. Vedi a mio marito cosa gli hanno fatto i suoi fratelli? Aveva mandato giù i soldi per costruire il secondo piano della casa. I soldi sono spariti. Io

³²² Nel 1994 è uscito un documentario, realizzato da Cheik Ndiaye, che si intitola *Toumouranké* e che descrive la vita nei foyer africani a Parigi.

³²³ *Daanu* oltre che fallire in senso economico, andare in bancarotta, vuol dire anche cadere (ex. Ho inciampato, sono caduto), e raggiungere l'orgasmo.

non mi faccio fregare in questo modo. Se devo fare regali, mandare soldi lo faccio, ma decido io come e dove. Ma io i soldi a loro non li lascio. Non mi faccio fregare così” (Padova, 4 giugno 2013).

Un altro uomo che sta a Padova mi racconta di aver perso 8000 euro in un'impresa commerciale che aveva avviato con suo fratello ed un suo cugino. Quest'ultimo, una volta aperta la *quincaillerie* a Dakar, non ha saputo gestire l'impresa e i soldi investiti si sono persi. Ora però non è per lui possibile recuperare tali soldi, perché il legame di parentela gli impedisce di aprire conflitti su questo, deve accettare.

Viti scrive: “la comunità domestica perviene a stabilire un *debito* nei confronti di tutti i suoi membri (...) si tratta dunque di un debito di vita, per definizione inestinguibile, che riguarda non solo i neonati o i più giovani, ma che si conserva anche nella vita adulta, dopo che si è diventati genitori” (Viti, 2012: 92-3). Questa strutturazione, propria delle società dette “semplici”, viene da Viti estesa anche alle società africane odierne che non definisce come società non “compiutamente industriali, capitaliste, individualiste, in una parola “moderne”, pur essendo pienamente storiche (dotate cioè di storia e di coscienza storica), stratificate e talvolta di antica tradizione statuaria” (ib., 92). Questa definizione, se assunta in questo modo contrappositivo, apre altri problemi, perché non è detto che le società dette “moderne” e “compiutamente” capitaliste siano estranee a forme di messa a debito, così come che i rapporti contrattuali e o salariali non si fondino anch'essi su nozioni di *debito*, in cui l'appartenenza è condizionata al rispetto di una disciplina. Per questo motivo spostare lo sguardo sulla costruzione della mascolinità ci permette, forse, di superare l'impasse dell'africanizzazione e quindi dell'etnologizzazione della relazione di dipendenza personale; evitare cioè di assumere tale dipendenza come un a priori e legarla piuttosto ad un altro piano del discorso, che è quello dell'appartenenza riconosciuta gerarchicamente in base al genere e al reddito.

La frase di Viti ci ricorda infatti che la relazione di dipendenza non costringe solo chi è minore, donna; e che l'acquisizione della superiorità nel polo della relazione non è acquisita per sempre, così come non lo è la posizione di anzianità sociale. Quello che è emerso dalla ricerca è che gli uomini e le donne che tornano dall'Italia al Senegal senza essere riusciti ad assicurarsi un'autonomia economica, sono impossibilitati ad assolvere alle attese e ai compiti che la loro posizione di superiorità avrebbe dovuto garantirgli. Queste persone sono cioè riposizionate in una condizione di minori e l'accettazione di tale posizione è condizione indispensabile per rientrare dentro l'unità domestica.

Anta (infra, cap. 7, pp.) che una volta tornata non si è sposata, pur avendo raggiunto i quarant'anni, è chiamata a compiere ogni lavoro domestico di casa, in posizione subordinata alle sue sorelle. Dopo l'ennesima volta in cui si era alzata nella giornata per andare a prendere le ciabatte alla madre che si stava spostando dal salotto, mi dice “Sono così stanca

la sera quando vado a letto. Faccio tutto io qui, è faticoso”. Un giorno delle amiche della sorella sposata erano venute a rendere visita alla casa, erano appena state al mercato di HLM a comprare dei tessuti, di cui una parte per sé, e una parte a rivendere in casa. È uno di quei momenti di socializzazione da donne che ho imparato a riconoscere solo dopo come momenti *anche* di commercio. Le donne della casa, sorelle e madre, si passano i tessuti, commentandone la qualità di tutti, decidendo quale fantasia era più appropriata e per chi. Le sorelle alla fine si autocomprano due, tre tessuti diversi a testa, la madre di Anta ne prende uno per Anta stessa scegliendo tra quelli che Anta aveva commentato e tenuto tra le mani con più entusiasmo. Quando le donne se ne vanno, Anta mi dice “vedi, erano belli quei tessuti lì. Se avevo un marito potevo comprarmeli, ma un marito io non lo voglio. I mariti sono cattivi. Se devo fare la serva per qualcuno, che sia almeno a casa mia” (Pikine, 30 dicembre 2011).

Ibrahima, è il fratello minore del *chef du quartier* di uno dei due quartieri dell'etnografia di Dagoudane, è stato espulso dall'Italia, per problemi con la legge che non ha mai voluto spiegarmi in dettaglio. Quando è tornato, suo fratello maggiore gli ha detto che per motivi di spazio, non poteva tornare a vivere nella casa, così se n'è andato a vivere a casa di sua moglie in un altro quartiere. Questa cosa è stata vissuta da Ibrahima con sofferenza; “si è vero che non c'era una stanza libera, che libero è rimasto solo il salotto. Ma mi hanno lasciato andare. Vedi ora che faccio il *banabana* cerco di non passare mai da quelle parti là, vicino alla casa. Non voglio incrociare qualcuno. Mi vergogno (*dama rus*)”.

Massamba così mi racconta come è riuscito a farsi reintegrare nella propria unità domestica:

“dopo un anno e mezzo che non uscivo di casa se non di sera, ho dato retta a mia sorella. Mio cugino che lavora in una linea di TATA mi ha portato un giorno dal suo responsabile. Mi ha fatto un colloquio, mi ha chiesto se sapevo contare. Mi ha messo in prova. E adesso vedi, ho anche avuto un posto migliore. Ora sono il responsabile degli orari di tutta la linea. Prima facevo solo il controllore, poi hanno visto che ero corretto, a differenza degli altri. Che non mi prendevo su soldi o cosa. Mi prendo 60.000 CFA al mese, non riesco a mettere da parte nulla, ma almeno sto cercando di rimettermi a posto qua. Sto accettando che la mia vita ora è qua. Stare là per dormire per strada, o in casa abbandonate. Almeno sto qua. Ho di cosa mangiare, ho un letto, anche se non ho niente sto bene. Devo accettare, ho avuto dei soldi, li ho persi, devo accettare” (Pikine, 4 gennaio 2013).

Questa dimensione non è bastata, quando sono tornata in Senegal per l'ultima volta, mi racconta in questi termini di essersi sposato:

“Ho preso moglie(...) mia sorella mi ha rotto così tanto. Una volta poi mi ero portato a casa una donna che mio nipote era rimasto a dormire all'università. e ci siamo addormentati, e così il mattino ci hanno visto. Così hanno veramente iniziato a non lasciarmi più in pace. Ti devi sposare, alla tua età non puoi. Mi avevano proposto una cugina, una dakaroise. Ma io non l'ho voluta. Non la voglio mica una donna così, non ho i mezzi per mantenerla. È bella, *branchée*, fa la vita questa qua. Feste, matrimoni, battesimi. Sai quanti matrimoni ho visto saltare? Per casini di soldi. Alla fine ho scelto un'altra cugina. È cresciuta al villaggio, non sa nulla. Ha la vera mentalità africana. Per dirti non sa neanche distinguere tra tabacco ed

erba. Ha 26 anni. Almeno sono sicuro che ho una domestica, che fa la pulizie, che possiamo andare d'accordo. Una *bonne ménagère quoi*. (...) Sta a Kaolack, è un po' un problema. Non ho i soldi ancora per portarmela qua, a casa non c'è spazio. Dovrei affittare una stanza ma.. Ogni volta che vado là (*a trovarla*) devo avere 25-30.000 CFA da lasciare giù. A lei devo lasciare 15.000 per le sue cose sai, poi ci son 3.500 di trasporti, poi son 2000 ogni giorno per il cibo quando sto lì. Guadagno 65.000 al mese. Non vado quasi mai" (Pikine, 29 dicembre 2012).

Anche Alyoune aveva cercato di reintegrarsi nella società senegalese. Data la sua pluri-esperienza nelle industrie italiane e dato anche il fatto di aver ricevuto come apprendistato quello di falegname, si è rivolto ad una fabbrica di lavorazione del legno a Dakar. Qui dopo due giorni di prova è stato assunto con un contratto iniziale di 3 mesi. Alla fine del primo mese, gli sono stati dati 40.000 CFA e non i 100.000 previsti. Parlando con i suoi colleghi ha appreso che la prassi in quell'azienda era che un mese su due si riceve un salario più che dimezzato.

"Ho iniziato ad incazzarmi, ho chiesto di poter parlare con il responsabile. Lui ha iniziato a dirmi che non c'era motivo per scaldarmi, che i soldi sarebbero arrivati, ma non subito. Allora mi sono incazzato ancora di più, io ho rispettato tutte le consegne, ho fatto il mio lavoro e voglio i soldi ora. E allora sai cosa fa quell'altro, mi chiede "ma tu sei stato in Europa?". Gli dico di sì, e lui mi dice: ah, allora capisco perché sei così rompicoglioni. E ha iniziato a dirmi non so che storie sul fatto che i proprietari erano dei francesi, che prima devono pagare il legno per continuare ad avere le forniture, e solo dopo pagano gli operai. Ma che questa regola qua mi conviene, perché così ho i soldi contati, e allora posso mettermeli da parte, che sono costretto a risparmiare. Diceva che lo fanno anche per noi, che è buon sistema. Poi ha iniziato a dire, ho visto come lavori, tu sei uno che lavora, non andartene. Che ci metteva lui 30.000 CFA di tasca sua in anticipo, che non voleva perdermi. Io gli ho detto col cavolo, ho detto dammi i miei soldi e me ne vado se no chiamo la polizia. E me ne sono andato. Che sistema è? E poi mica volevo mettermi a dipendere da quello" (Pikine, 18 maggio 2012).

Alyoune a partire da giugno 2012 ha iniziato a passare mesi interi al villaggio da cui proviene suo padre, in cui ha due appezzamenti di terra. Se da un lato ha potuto coltivare i suoi campi, d'altro lato tale trasferimento è dovuto anche al fatto che i costi di riproduzione sono quasi azzerati, e può farvi valere il proprio status di anziano e di figlio del capo villaggio.

"Qua a casa erano sempre casini per i soldi. Quell'altro poi, sai quello che abita di fronte, che sta a Firenze, veniva a dire a mia moglie che ho l'AIDS, che vado a puttane. Ma che ne sa. (...) è morto Souleymane (*un suo caro amico malato di cancro, morto nell'estate 2012*) e non sono neanche andato a fare condoglianze ai fratelli che son venuti a prenderselo per portarselo al villaggio, che non avevo neanche 500 CFA da lasciare giù. Prima di morire mi diceva, la lascio a te mia moglie. E mi faceva impressione questa cosa, andare con la donna di un mio amico. Ma poi come facevo? Non avrei potuto tenerla bene, come lui voleva. Non ce la faccio neanche a tener bene la mia che son sempre litigi e cazzate. Al villaggio sono tranquillo, mangio, lavoro. Non c'è la luce ma non importa. Sempre meglio di star qui così" (Pikine, 10 dicembre 2012).

Il problema di un'antropologia del fallimento

La nozione di fallimento è una nozione, come quella di riuscita, relazionale e storicizzata. È

costruita a partire da un contesto che si struttura su scala globale, ma viene attribuita nelle arene sociali situate di riconoscimento. Parlare di fallimento *all'epoca del transnazionalismo*, voleva dire esplorare esperienze di migrazione che non coincidono con quelle promosse come positive dal *recit* transnazionalista. In questo senso il titolo che era stato inizialmente attribuito a questa tesi, che per quanto problematico è rimasto invariato, continua ad essere significativo anche se non pienamente dispiegabile alla luce dei dati raccolti. Una delle ipotesi di partenza era che i *transnational studies* falliscono nella loro capacità euristica nel momento in cui non guardano anche le esperienze di migrazione non definite come di “successo”. Più in generale nel momento in cui l'approccio transnazionale non tiene conto del posizionamento dei singoli stati all'interno della struttura mondiale, e quindi non si assume il fatto che i paesi di destinazione partecipano alla “contention between the few states who serve as central base areas for capital and corporate wealth”; in questo modo “we miss the dynamics that underlie (..) the emergence of the transnational paradigm” (Glick Schiller, 2007 : 465).

Fallimento come mancata inclusione, o della monetizzazione dell'appartenenza.

Parlare di mancato successo non è equivalente all'identificare un fallimento. Il problema resta aperto. In che termini viene riconosciuto infatti un fallimento nell'esperienza di migrazione dal Senegal all'Italia? Nella mancata accumulazione o nella perdita dell'accesso alla mobilità *in* Europa? Nella mancata ascensione allo status sociale di adulto/a? Nell'incapacità di assolvere a tale status per cui non si ha abbastanza capitale per riprodursi e riprodurre la *propria* household? Dall'analisi dei dati raccolti sembrerebbe che tutte queste dimensioni insieme e *simultaneamente* contribuiscono a definire una migrazione “finita male” o che non sta “funzionando” ma genera solo fatica. Anche se, ad essere più significativa per gli uomini e le donne tornati/e e incontrate in Senegal nel quadro di questa ricerca è determinante la perdita di capitale, più che la perdita dell'accesso all'Italia.

Ci si potrebbe però chiedere se in gioco vi è l'attribuzione di una responsabilità *individuale* o se tale non riuscita viene ricondotta alla volontà di una trascendenza. Le due dimensioni all'interno dell'islam senegalese non possono essere pensate come separate, perché l'azione umana si iscrive sempre nel marco della volontà divina. Resta la componente della *wersek*, della fortuna; del trovarsi al momento giusto nel luogo giusto e con le persone adatte a quella situazione, così come hanno anche mostrato i tentativi di inserimento in nicchie di mercato particolari da parte di chi è tornato (infra, cap. 7, pp.). Su questo vedi Gaibazzi?

Ci si potrebbe anche domandare se il fallimento è piuttosto attribuito nel caso si voglia indicare l'a-moralità della persona? Discorsi moralizzanti e generici che attribuiscono la sfortuna alla devianza come abbiamo visto sono prodotti e diffusi nelle reti sociali osservate.

I “falliti” sono persone che hanno accumulato i soldi troppo in fretta, persone che hanno esercitato attività illegali, persone che non hanno redistribuito quanto guadagnato all'interno della rete sociale di appartenenza. Tali attribuzioni dello stigma di deviante vengono attivate su un singolo preciso solo nel caso che chi è tornato non ha più capitale economico, e quindi simbolico e sociale da mobilitare, altrimenti anche dall'occhio esterno tale devianza non viene esposta, per la nozione di *sutura* e di *kersa* di cui sopra. Pene, vicino di casa di Alyoune, ha per me definito quest'ultimo un *guen khet*, una persona che fa e ha fatto cose sbagliate nella sua vita, ma l'ha fatto interagendo con me e non lo qualifica in quanto tale nelle sue relazioni con gli altri abitanti del quartiere.

Dal punto di vista del migrante invece, una delle ragioni principali della mancata “riuscita” viene attribuito ai rapporti di dipendenza personale che impongono la redistribuzione delle risorse: è la violenza esercitata dalla rete dell'appartenenza sul singolo tramite la sottrazione di capitali che viene denunciata.

Da quanto emerso nell'etnografia qui restituita, il fallimento della *persona* non è inoltre chiaramente nominato. È stato nominato e definito il fallimento di un'impresa economica, ma quasi mai attribuita o auto attribuitasi l'identità di fallito/a. Piuttosto chi non ha avuto “successo”, chi non ha guadagnato una piena autonomia di autosussistenza riconosce di non aver più lo stesso margine di manovra di prima, e di non ricevere un riconoscimento pieno della propria appartenenza allo stesso modo in cui è riconosciuta ai propri coetanei, di essere impossibilitato ad esercitarla. È allora il recupero della nozione dell'appartenenza e del riconoscimento della persona sociale che ci sembra utile per concludere e “denaturalizzare” le rappresentazioni sociali raccolte con l'etnografia.

Nel 1938, Mauss rivendicava la necessità di costruire l'“histoire sociale des catégories de l'esprit humain”, tra queste una “l'idée de “personne”, l'idée du “moi” (Mauss, 1938: 333). “Comment, au cours des siècles, à travers de nombreuses sociétés, s'est lentement élaboré, non pas le sens du “moi”, mais la notion, le concept que les hommes des divers temps s'en sont créés?”.

Fortes, in apparente opposizione a Mauss, sosteneva che la nozione di persona “concerns the perennial problem of how individual and society are interconnected in mutual regulation” (1987: 250). Il soggetto non sarebbe un portatore passivo della persona, intesa come maschera, status o ruolo sociale, il soggetto diviene piuttosto *personhood*, attraverso una serie di passaggi rituali, che istituiscono anche il genere, al fine di guadagnare il pieno riconoscimento sociale con la morte e con l'ascensione al pari degli anziani. In questa prospettiva,

“self awareness means, in the first place, awareness of oneself as a *personne morale* rather than as an idiosyncratic individual. The soul, image as it is of the focal element of individuality, is projected on to material objects that will outlast the living person. Person

is perceived as a microcosm of the social order incorporating its distinctive principles of structure and norms of value and implementing a pattern of life that finds satisfaction in its consonance with the constraints and realities (as defined by Tallensi culture) of the social and material world” (ib., : 286).

Dama rus, aver vergogna, è il sentimento sociale preponderante nel caso in cui non si riesca ad assolvere ai propri obblighi; ricordiamo che tale sentimento emerge in un contesto sociale, quello senegalese, in cui già dalle semplici interazioni sociali di base, come quelle dei saluti, ogni interlocutore viene costantemente rimesso al proprio posto. “The principal criteria for ranking people in a Wolof community are age, sex, caste, and achieved pretige (which may consist of wealth, or of an exceptional moral character)” scrive Irvine (1974: 169), nella sua etnografia sulla struttura del saluto all'interno della società Wolof³²⁴. Anche se sono esercitabili delle forme di auto-svalutazione tattiche, o di *detournement* dei ruoli nell'interazione sociale verbale, resta il fatto che l'ineguaglianza delle persone rimane strutturale.

Se consideriamo che tali saluti esprimono le “forme normali della dipendenza” (Cutolo, 2007, 99), quelle cioè che costituiscono “le relazioni ammesse, simbolizzate e istituite dalla logica delle rappresentazioni di una determinata comunità” (*ib.*), cioè dalla sua ideo-logica (Augé; 1974), la vergogna esprime il trovarsi in forme “incrementate” di tale dipendenza. Per riprendere l'espressione di Viti (1999) ma in un'altra accezione, si tratta di forme in cui l'appartenenza al costo della dipendenza, vede questo costo “incrementato”. Chi torna, dunque, si trova di fronte ad un'alternativa: o accettare quest'incrementata dipendenza, come ad esempio Anta, che accetta di essere riposizionata, nuovamente, come figlia minore e serve, oppure esercitarla attivamente, pur riposizionandosi in un'arena sociale diversa, in una scala inferiore del prestigio e a costo di perdere molti privilegi. È quanto accade a Massamba che viene riconosciuto legittimo riattivando il proprio potere di uomo nei confronti di una donna, che non è però una moglie “di lusso” e prestigiosa; Alyoune, invece, si riposiziona al villaggio cercando di sfruttare l'asimmetria rurale/urbano ed anziano/cadetto.

Alla fine del suo lavoro sui processi di individualizzazione in Africa, in particolare dell'Ovest, così Marie conclude al sua analisi:

“Quand les capacités d'accumulation, donc de redistribution monétaires, sous l'effet de la crise économique et de l'ajustement structurel, en viennent à être gravement affectées. C'est alors, paradoxalement, que la monétarisation devient déterminante, dans l'espace du manque qui s'élargit entre la monétarisation générale et normale des rapports sociaux, d'une part, et la rareté inédite à ce jour de la monnaie, d'autre part, qui met en question le cycle de l'accumulation-redistribution, et, de ce fait, mine de l'intérieur les rapports institués: elle affecte gravement, en régime de rareté et de compétition accrues, leur capacité à intégrer, donc

³²⁴ A questo proposito è quindi significativo il caso che riporta Riccio dell'uomo che lo saluta presentandosi come colui che ha due case.

elle engendre de l'individualisation" (Marie, 1997: 427).

L'emigrazione verso l'Europa ha contribuito a rinforzare nella società senegalese una nozione monetizzata del prestigio e dell'affermazione della propria appartenenza sociale; tale emigrazione è in continuità con le forme di prestigio precedentemente riconosciute che vedevano però altri ambiti sociali e geografici come scenari di accumulazione privilegiata (la migrazione in Costa d'avorio, l'economia agricola, il commercio interno, l'apparato burocratico statale).

Al termine di questa ricerca si ritiene possibile sostenere una differente correlazione tra eventuali processi di individualizzazione e quantità di moneta. Da un lato, infatti, in situazione di scarsità di capitale la monetizzazione non produce individualizzazione, ma rinforza l'antropologica comunitaria. Questo processo riguarda sia chi parte, che chi rimane, che chi torna. Al contrario, in situazioni di abbondanza di capitali economici invece la monetizzazione produce in chi è emigrato "une individualisation ambivalente et tronquée, plus proche de l'individuation intra-communautaire que d'une véritable individualisation, puisqu'elle n'est concevable que sous condition: qu'elle soit mise au service des autres" (Marie, 1997: 107). A differenza di quanto atteso invece, in chi è rimasto si produce una individualizzazione che sembra configurarsi più forte: questo/a non avendo "nulla" può più facilmente sottrarsi al ciclo di dono e contro-dono del debito comunitario. Come abbiamo visto è chi è in posizione inferiore nella relazione asimmetrica (chi riceve le rimesse, o il fratello minore che viene chiamato in Italia da quello maggiore) può più facilmente sottrarsi all'obbligo della reciprocità proprio perché subordinato approfittando del momento di abbondanza di colui che è in emigrazione.

Più in generale, per chi è ancora in Italia, una visione ideologica del transnazionalismo cela come il mancato accesso al capitale, impedisce la mobilità, soprattutto per le donne visto che la loro mobilità è subordinata, impedendo anche il pieno dispiegamento della propria persona sociale. Quest'oscuramento teoretico si fonda sulla nozione del transmigrante come un soggetto - individuo e non in-dividuo; non riconoscendo cioè la singolarità individuale del/la migrante (Strathern, 1979; Solinas, 1996).

BIBLIOGRAFIA

ABBOTT Susan

1983, "In the end you will carry me in your car": sexual politics in the field", *Women's Studies: An Inter-disciplinary journal*, vol. 10, n. 2, pp. 161-178.

ABU-LUGHOD Lila

1986, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Berkley, University of California Press.

1990, "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women", *American Ethnologist*, Vol. 17, n. 1 (feb. 1990), pp. 41-55.

AGAMBEN Giorgio

2003, *Stato di eccezione*, Torino, Bollati Boringhieri.

AGIER Michel, Jean COPANS & Alain MORICE

1987, « Le monde du travail africain: pluriels et ambiguïtés », in Agier M., J. Copans & A. Morice (a cura di), *Classes Ouvrières d'Afrique Noire*, Paris, Khartala.

ALTHABE Gérard

1990, "Ethnologie du contemporain et enquête de terrain", *Terrain*, n. 14, pp. 126-131.

AMES David

1955, "The Economic Base of Wolof Polygyny", *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 11, n. 4 (winter 1955), pp. 391-403.

AMSELLE Jean-Loup

1977, "Aspects et significations du phénomène migratoire en Afrique", dans Amselle (s.d.) *Les migrations africaines. Réseaux et processus migratoires*, Paris, Maspero.

ANDRIJASEVIC Rutvica WALTERS William

2011, "L'Organisation internationale pour les migrations et le gouvernement international des frontières", *Cultures & Conflits*, n° 84, hiver 2011, pp. 13-43.

ANTHIAS Floya

2008, "Thinking through the lens of translocational positionality: an intersectionality frame for understanding identity and belonging", *Translocations: Migration and Social Change*, vol. 4, n. 1, pp. 5-20.

ANTOINE Philippe NANITE-LAMIO Jeanne

1991, « More single women in African cities: Pikine, Abidjan and Brazzaville », *Population*, vol. 3, pp. 149-169.

ASAD Talal

1993, *Genealogies of Religion*, London, The John Hopkins University Press.

ATTANE Anne

2007, « Choix matrimoniaux : le poids des générations. L'exemple du Burkina Faso », Antoine (ed.), *Les relations intergénérationnelles en Afrique. Approche Plurielle*, Paris, Ceped, pp. 167-195.

AUGE Marc

1975 *Théories de pouvoirs et ideologie*, Paris, Flammarion.

1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort*, Paris, Flammarion.

1994, *Les sens des autres. Actualité de l'anthropologie*, Paris, Fayard

AUGIS E.

2005, « Jambaar or Jumbax-out? How Sunnite Women Negotiate Power and Belief in Orthodox Islamic Femininity », in Diouf M. & Leichtman M. (dir), *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion; Migration, Wealth, Power, and Femininity*, New York, Palgrave Macmillan.

BABOU Cheik Anta

2013, « Migration as a Factor of Cultural Change Abroad and at Home : Senegalese Female Hair Braiders in the United States », Kane et Leedy (ed.), *African Migrations*.

- Patterns and Perspectives*, Bloomington, Indiana University Press, pp. 230-247.
- BALANDIER Georges
 1961, « Phénomènes sociaux totaux et dynamique sociale », *Cahiers Internationaux de Sociologie*.
 1969, « Les relations de dépendance personnelle: présentation du thème », *Cahiers d'études africaines*, vol. 9, n. 35.
 1977 (1974), *Società e dissenso*, Bari, Dedalo (ed. or. *Anthropo-logiques*, Paris, PUF).
 2010 (1957), *Afrique ambiguë*, Paris, Pocket.
- BARTH Fredrik
 1979, "The analysis of culture in complex societies", *Ethnos*, vol. 54, n. 3-4, pp. 120-142.
- BASCH, Glick-Schiller Nina e Blanc-Szanton
 1994, *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and De-territorialized Nation-States*, Langhorne, Gordon and Breach.
- BATHILY A.
 1976, « Aux origines de l'africanisme : le rôle et l'oeuvre ethno-historique de Faïdherbe dans la conquête française du Sénégal », in *Le mal de voir. Ethnologie et orientalisme : politique et épistémologie, critique et autocritique*, Cahiers Jussieu N.2, Paris: Université de Paris VII.
- BAVA Sophie
 2003, « De la 'baraxa aux affaires' : ethos économique-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides », *Revue européenne des migrations internationales*, Vol. 19, No.2.
- BAVA Sophie GUEYE Cheik
 2001, "Le grand magal de Touba: exil prophétique, migration et pèlerinage du mouridisme", *Social Compass*, vol. 48, n. 3, pp. 421-438.
 2004, « Le dahira urbain, lieu du pouvoir du mouridisme », *Les Annales de la recherche urbaine*, n. 96, pp. 135-143.
- BAYART Jean-François
 1999, "L'Afrique dans le monde: une histoire d'extraversion", *Critique Internationale*, n.5-automne 1999, pp. 97-120.
 2006, *L'état en Afrique: La politique du ventre*, Paris, Fayard.
 2007, « Les chemins de traverse de l'hégémonie coloniale en Afrique de l'Ouest Francophone. Anciens esclaves, anciens combattants, nouveaux musulmans », *Politique Africaine*, n. 105.
- BAZIN JEAN
 1985, « A chacun son Bambara », in Amselle J.L. & M'Bokolo E. (dir.), *Au cœur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La Découverte, pp. 87-127.
- BECKER Charles
 1994, "Propositions pour une histoire des migrations internationales sénégalaise", in Diop Mor Coumba (ed), *Le Sénégal et ses voisins*, Dakar, ORSTOM, pp. 259-291.
- BELLAGAMBA ALICE
 2000, « I confini dei generi. Alcune questioni problematiche in antropologia », Bellagamba et al. (ed.), *Generi di traverso*, Vercelli, Mercurio, pp. 71-102.
 2008, « Introduzione. Processi d'inclusione e d'esclusione » in Bellagamba A. (a cura di), *Inclusi/esclusi. Prospettive africane sulla cittadinanza*, Torino, UTET.
 2012, "Introduzione. Quando lo sguardo si sposta sull'Africa", in Bellagamba (a cura di) *Migrazioni. Dal lato dell'Africa*, Altravista Edizioni.
- BELLINVIA Tindaro
 2013, "La 'guerra' ai venditori ambulanti senegalesi a Pisa", *Etnografia e ricerca qualitativa*, anno VI, n. 1, gennaio-aprile, pp. 97-120.
- BENEDUCE Roberto
 2004, *Frontiere dell'identità e della memoria*, Milano, Angeli.
- BERTAUX

- 1997, *Les récits de vie*, Paris, Nathan.
- BIANCO Carla
1994, *Dall'evento al documento. Orientamenti etnografici*, Roma, Cisu.
- BIMBI Franca
2012, "Genere. Dagli Studi delle donne a un'epistemologia femminista tra dominio e libertà", *About Gender*, vol. 1, n. 1. Pp. 52-93.
2009, "Genere Donna/Donne. Un approccio eurocentrico e transculturale", *La Rivista delle Politiche Sociali – Italian Journal of Social Policy*, n. 2. , pp. 261-297.
- BLACK Richard KING Russel
2004, "Editorial Introduction: Migration, Return and Development in West Africa", *Population, Space and Place*, vol. 10, pp. 75-83.
- BLANCHARD Melissa
2006, « Percorsi socio-professionali delle commercianti senegalesi di Marsiglia, tra strategie individuali e iscrizioni comunitarie », in Viti (a cura di), *Antropologia dei rapporti di dipendenza personale*, Modena, Il Fiorino.
2009 « Entre logiques de redistribution et volonté d'entreprendre : les difficiles relations des migrantes sénégalaises avec leurs familles d'origine », testo di una comunicazione tenuta al Colloque international « *Genre en mouvement* », Université Paris Diderot – Paris 7, 30 septembre - 2 octobre 2009.
- BONI Stefano
2003, "La dipendenza alla prova della modernità africana. Individualità gerarchizzate nel mondo akan contemporaneo", Viti (ed.), *Antropologia dei rapporti di dipendenza personale*, Modena, Il Fiorino, pp. 71-104.
- BOUILLY Emmanuelle
2008 a, "La couverture médiatique du Collectif pour la lutte contre l'immigration clandestine de Thiaroye-sur-Mer. Une mise en abîme du discours produit au "Nord" sur le "Sud", *Asylon(s)*, n. 3.
2008 b, « Les enjeux féminins de la migration masculine: le collectif des femmes pour la lutte contre l'immigration clandestine de Thiaroye-sur-Mer », *Politique Africaine*, n. 109.
- BOURDIEU Pierre
1993, « Au lecteur », in *La misère du monde*, Paris, Editions du Seuil.
1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Editions du Seuil.
- BRETTELL Caroline
2003, *Anthropology and Migration. Essays on Transnationalism, Ethnicity and Identity*, Oxford, AltaMira Press.
- BROOKS G.
1975, « Peanuts and Colonialism : Consequence of the Commercialization of Peanuts in West Africa, 1830-70 », *Journal of African History*, vol. XVI, n. 1, pp. 29-54.
1976, « The signares of Saint-Louis and Gorée : women entrepreneurs in 18 century Senegal », in N. Hafkin & E. Bayn (dir.), *Women in Africa : Studies in Social and Economic Change*, Stanford University Press.
- BUGGENHAGEN Beth
2001, « Prophets and profits : gendered and generational visions of wealth and value in Senegalese murid households », *Journal of Religion in Africa*, Vol. XXXI, n. 4.
2009, « Beyond Brotherhood : Gender, Religious Authority, and the Global Circuits of Senegalese Muriddiyya, in Diouf M. & Leichtman M. (dir), *New Perspectives on Islam in Senegal. Conversion ; Migration, Wealth, Power, and Femininity*, New York, Palgrave Macmillan.
2011, « Are births just « women's business » ? Gift exchange, value, and global volatility in Muslim Senegal », *American Ethnologist*, Vol. 38, n. 4, pp. 714-732.
2012, *Muslim Families in Global Senegal: Money takes care of Shame*, Bloomington, Indian University Press.
- CASSARINO Jean Pierre

- 2004, "Theorising Return Migration: The Conceptual Approach to Return Migration Revisited", *International Journal on Multicultural Societies*, vol. 6, n°2, pp. 253-279.
- 2008, "Conditions of Return Migrants – Editorial Introduction", *International Journal on Multicultural Societies*, vol. 10, n. 2, 2008, pp. 95-105.
- CASTAGNONE Eleonora, CIAFALONI F., DONINI E., GUASCO D. & L. LAZARDO,
2005, «Vai e vieni». *Esperienze di migrazione e lavoro di senegalesi tra Louga e Torino*, Milano, FrancoAngeli
- CARTER DONALD
1997, *States of Grace : Senegales in Italy and the New European Immigration*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- CERASE
1974, "Expectations and Reality: a Case Study of Return Migration from the United States to Southern Italy", *International Migration Review*, vol. 8, n° 2, pp. 245-262.
- CESCHI Sebastiano
2001, « Trasmigranti con radici. Le ideologie della migrazione senegalese e la gestione collettiva del contatto interculturale in terra straniera », *La ricerca folklorica*, n. 44.
- CESCHI Sebastiano & Anna STOCCHIERO,
2006, Iniziative di partenariato per il co-sviluppo. La diaspora ghanese e senegalese e la ricerca-azione CeSPI-OIM, Strategy Paper, Progetto MIDA Ghana-Senegal.
- CESCHI Sebastiano MEZZETTI Petra
2012, "Migranti come forza internazionale per lo sviluppo? Un'analisi con luci e ombre", in Ceschi (a cura di) *Movimenti migratori e percorsi di cooperazione. L'esperienza di co-sviluppo di Fondazioni4Africa-Senegal*, Roma, Carocci.
- CIPRIANI Piero
2011, « 'Non mi aspettavo tutto questo '. Rimesse e migrazioni di ritorno », in Sacchetto D. (dir), *Ai margini dell'Unione Europea. Spostamenti e insediamenti a Oriente*, Roma, Carocci.
- COHEN Jeffrey
2004, *The Culture of Migration in Southern Mexico*, Austin, University of Texas Press.
- COLLIER Jane & YANAGISAKO Sylvia
1987, *Gender and Kinship*, Stanford, Stanford University Press.
- COLLIGNON René et DIOUF Mamadou
2001, "Les jeunes du Sud et le temps du monde: identités, conflits et adaptations", in Collignon et Diouf (ed.), *Les jeunes: hantise de l'espace public dans les sociétés du Sud?*, *Autrepart*, n. 18, pp. 5-16.
- COMAROFF Jean COMAROFF John
2001, « First Thoughts on a Second Coming », in Comaroff (ed.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Durham & London, Duke University Press, pp. 1-56.
- COOMBE Rosemary
1995, « The Cultural Life of Things : Anthropological Approaches to Law and Society in Conditions of Globalization », vol. 10, n. 2, pp. 791-835.
- COPANS Jean
1974, *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris, François Maspéro.
1988, *Les Marabouts de l'Arachide*, Paris, L'Harmattan.
1995, "Entrepreneurs et entreprises dans l'anthropologie et la sociologie africaniste", Ellis et Fauré (ed.) *Entreprises et entrepreneurs africains*, Paris, Khartala et Orstom, pp. 127-139.
2000, "Mourides des champs, mourides des villes, mourides du telephone portable et de l'internet. Les renouvellements de l'économie politique d'une confrérie", *Afrique contemporaine*, n. 194, pp. 24-33.
- COULON Christian
1981, *Le marabout et le prince: islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone.
1988, « Women, Islam and Baraka », in Cruise O'Brien (dir), *Charisma and Brotherhood*

- in African Islam, Oxford, Clarendon Press..
- COUTIN Susan Bibler
2005, « Being en route », *American Anthropologist*, Vol. 107, n. 2, pp. 195-206.
- COUTY Pierre
1969, *Doctrine et pratique du travail chez les mourides*, Dakar, Orstom.
1972, "La doctrine du travail chez les Mourides", in *Maintenance Sociale et Changement Economique au Sénégal*, Dakar, ORSTOM, pp. 67-83.
- CREEVEY Lucy
1996, « Islam, women and the role of the State in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, vol. 26, n. 3, pp. 268-307.
- CRUISE O'BRIEN Donald
1969, « Le talibé mouride : Etude d'un cas de dépendance sociale », *Cahiers d'études africaines*, Vol. 9, No. 35, pp. 502-507.
1996, « A lost generation ? Youth identity and state decay in West Africa », in R. Werbner & T. Ranger, (dir) *Postcolonial Identities in Africa*, London : Zed Books.
- CUTOLO Armando
2005, "Forme nomarli della dipendenza. Persona, anzianità e destino sociale nell'Anno (Costa d'Avorio), Solinas (ed.) *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*, Lecce, Argo, pp. 99-140.
2012, "Introduzione. Obbedienza, dipendenza e assoggettamento", in Cutolo A. (a cura di), *Dell'obbedienza. Forme e pratiche del soggetto*, Milano, FrancoAngeli.
- DAFFE Gaye
2008, "Le transfert d'argent des migrants sénégalais. Entre espoir et risques de dépendance", Diop (ed.), *Le Sénégal des migrations. Mobilités, identités et sociétés*, Paris, Khartala, pp. 105-132.
- DAHOU Tarik
2008, *Libéralisation et politique agricole au Sénégal*, Dakar, Khartala.
- DAUM Christophe
2002, "Aides au "retour volontaire" et réinsertion au Mali: un bilan critique", *Hommes et migrations*, n. 1239, Septembre-octobre 2002, pp. 40-48.
- DAVID Philippe
1980, *Les Navétans. Histoire des migrants saisonniers de l'arachide en Sénégal dès origines à nos jours*, Dakar/Abidjan, NEA.
- DE HASS Hein & VAN ROOIJ Aleida
2010, "Migration as Emancipation? The Impact of INternal and International Migration on the Poosition of Women Left BEhind in Marocco", *Oxford Development Studies*, vol. 38, n. 1 (marzo 2010).
- DE GENOVA Nicholas
2002, "Migrant "illegality" and Deportability in Everyday Life", *Annual Review of Anthropology*, vol. 31, (2002), pp. 419-447.
- DE MARTINO Ernesto
1977, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle apocalissi culturali*, Torino, Einaudi.
- DE JONG F.
2010, « The Murid Maggal of Saint-Louis Senegal », *Cahiers d'études africaines*, n. 197, pp. 123-151.
- DIA
2007, « Les investissements des migrants dans la vallée du fleuve Sénégal : confiance et conflits d'intérêts », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol.23, n. 3-2007, pp. 29-49.
- DIATTA Marie Angélique MBOW Ndiaga
1999, "Releasing the Development Potential of Return Migration: The Case of Senegal", *International Migration*, vol. 37, n. 1, pp. 243-266.
- DIAL F.B.

- 2008, *Mariage et divorce à Dakar. Itinéraires féminins*, Paris, Khartala.
- DIJBA Bakary, GAYE Aliou, GUISSSE Youssouf Mbargane, SOW Oumar
2001, « Donne e migrazioni internazionali in Senegal : dalla marginalizzazione alla partecipazione attiva », *Sociologia Urbana e rurale*, n. 64/5, pp. 193-212.
- DIOP Abdoulaye Bara
1981, *La société wolof. Les systèmes d'inégalité et de domination*, Paris, Khartala.
1985, *La famille Wolof*, Paris, Khartala.
- DIOP Momar Coumba
1980, La confrerie mouride: organisation politique et mode d'implantation urbaine, thèse de Doctorat, soutenue à l'Université de Lyon.
1981, "Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal)", *Cahiers d'études africaines*, Vol. 21, n. 81-3, 1981, pp. 79-91.
2008, « Présentation. Mobilités, état et société », in Diop (ed.), *Le Sénégal des migrations. Mobilités, identités et sociétés*, Paris, Khartala, pp. 13-36.
- DIOP Rosalie Adulay
2010, Survivre à la pauvreté et à l'exclusion. Le travail des adolescentes dans les marchés de Dakar, Khartala-CREPOS.
- DIOUF Monsieur Made B.
1981, « Migration artisanale et solidarité villageoise : le cas de Kanèn Njob, au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, vol. 21, n. 84, 1981, pp. 577-582.
- DOZON Jean-Pierre
2010, "Ceci n'est pas une confrerie. Les metamorphoses de la muridiyya au Sénégal", *Cahiers d'études africaines*, n. 198-199-200, vol. 2-3-4, pp. 857-879.
- DUMONT Louis
1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil.
- DURAND Jean-Batipse-Leonard
1802, *Voyage au Sénégal*, Paris, Agasse imprimeur-libraire
- EBIN Victoria
1992, "A la recherche de nouveau "poissons". Stratégies commerciales mourides par temps de crise", *Politique Africaine*, vol. 45, pp. 86-99.
2008,
- FABIETTI Ugo
1993, « Introduzione », in U. Fabietti (dir.), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'altro*, Milano : Mursia.
2009, *Antropologia Culturale. L'esperienza e l'interpretazione*, Bari, Laterza.
- FAIDHERBE Louis Léon César
1889, *Le Sénégal : la France dans l'Afrique occidentale*, Hachette.
- FAINZANG Sylvie & Odile JOURNET
1988, *La femme de mon mari. Etude ethnologique du mariage polygamique en Afrique et en France*, Paris, L'Harmattan.
1991, « L'institution polygamique comme lieu de construction sociale de la féminité », in M.C. Hurtig, M. Kail & H. Rouch (a cura di), *Sexe et genre, De la hiérarchie entre les sexes*, Editions du CNRS.
- FAIST Thomas
2008, "Migrants as Transnational Development Agents: an Inquiry into the Newest Round of the Migration-Development Nexus", *Population, Space and Place*, Vol. 14, pp. 21-42.
- FAIST Thomas e GLICK SCHILLER Nina
2010, "Introduction: Migration, Development and Social Transformation", in Glick Schiller et Faist (edited by), *Migration, Development and Transnationalization. A Critical Stance*, London, Berghan Books.
- FALADE Solange

- 1960, « Femmes de Dakar et de son agglomération », Paulme (ed.), *Femmes d'Afrique Noire*, Paris, Mouton.
- FALL B.
2010, *Sénégal: le travail au XX siècle*, thèse de doctorat en Sciences Politiques à l'Université d'Amsterdam.
- FASSIN Didier
1992, *Pouvoir et maladie en Afrique. Anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, Paris, PUF.
1996, ““Clandestins” ou “exclus?”. Quand les mots font les politique”, *Politix*, vol. 9 n. 34, pp. 77-86.
2007, *Quand les corps s'en souviennent. Expériences et politiques du SIDA en Afrique du Sud*, Paris, La Découverte.
2009, « Les économies morales revisitées », *Annales HSS*, n.6, pp. 1237-1266.
2011, “A contribution to the critique of moral reason”, *Anthropological Theory*, vol. 11, n. 4, pp. 481-491.
- FASSIN Didier, MORICE Alain & Catherien QUIMINAL (a cura di)
1997, *Les lois de l'inhospitalité. Les politiques de l'immigration à l'épreuve des sans-papiers*, Paris, La Découverte.
- FASSIN DIDIER, LE MARCIS F. & T. LETHATA
2008, “Life & Times of Magda A. Telling a story of Violence in South Africa”, *Current Anthropology*, vol. 49, n. 2.
- FATTON R.
1986, « Clientelism and Patronage in Senegal », *African Studies Review*, vol. 29, n. 4, pp. 61-78.
- FAVRET-SAADA Jeanne
2012, “Being affected”, *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 2, n.1, pp. 435-445.
- FAYE Oussenynou
2002, « sport, argent et politique : la lutte libre à Dakar (1800-2000), Diop M.C (ed), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Kartala, pp. 309-24.
- FERGUSON James
1999, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life in Zambian Copperbelt*, Berkley, University of California Press.
- FRIEDMAN Jonathan
1994a, “Introduction”, Friedman (ed), *Consumption and Identity*, Amsterdam, Tylor, pp. 1-16.
1994b, “The political Economy of Elegance: An African Cult of Beauty”, Friedman (ed), *Consumption and Identity*, Amsterdam, Tylor, pp.120-134.
2002, “From roots to routes. Tropes for trippers”, *Anthropological Theory*, vol. 2, n. 1, pp. 21-36.
2004, “Globalization, Transnationalization and Migration: Ideologies and Realities of Global Transformation”, in Friedman & Randeria Shalini (edit by), *Worlds on the move. Globalization, Migration, and Cultural Security*, London, Tauris.
2007, “Global Systems, Globalization, and Anthropological Theory”, in Rossi I. (a cura di) *Frontiers of Globalization Research Theoretical and Methodological Approaches*, New York, Springer.
- FRIEDMAN Jonathan & Kajisa EKHOLM FRIEDMAN
2013, “Globalization as a discourse of hegemonic crisis: A global systemic analysis”, *American Ethnologist*, vol. 40, n. 2, pp. 244-257, Maggio 2013.
- FORTES Mayer
1958 « Introduction », in Goody (ed.), *The Developmental Cycle in Domestic Groups*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-14.
- FOUCAULT Michel
1997, *Il faut défendre la société. Cours au Collège de France, 1975-6*, Paris, Gallimard.

- 1982, "The Subject and Power", in Rabinow & Dreyfus, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago, University of Chicago Press.
- Le Parole e le Cose, Milano : BUR
- 2004, *Naissance de la biopolitique. Course au collège de France (1978-9)*, Paris, Gallimard.
- FOUQUET Thomas
- 2005, « Variations autour des imaginaires constitutifs de *la frontière* et de *l'Ailleurs* chez les jeunes dakarois: le «désir de l'Ailleurs» en perspective », paper presentato al colloquio « Jeunes & sociétés en Europe et autour de la Méditerranée ».
- 2007a, «De la prostitution clandestine aux désirs de l'ailleurs: une « ethnographie de l'extraversion » à Dakar », *Politique Africaine*, n. 105, pp. 102-123.
- 2007b, «Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'alterité: une dialectique actuelle du proche et du lointain», *Autrepart*, vol. 41, pp. 83-97.
- 2008, « Migrations et « glocalisation » dakaroises », Diop (ed.), *Le Sénégal des migrations. Mobilités, identités et sociétés*, Paris, Khartala, pp. 241-276.
- FUSASCHI Michela
- 2009, « Denise Paulme e Germaine Tillion : etnografie militanti nell'Africa degli anni Trenta », *Genesis*, vol. VIII, n.2.
- 2013, *Corpo non si nasce, si diventa*, Roma, Cisu.
- GAGRIELLI Lorenzo
- 2008, "Flux et contre-flux entre l'Espagne et le Sénégal. L'externalisation du contrôle des dynamiques migratoires vers l'Afrique de l'Ouest", *REVUE Asylon(s)*, N°3, *Migrations et Sénégal*, url de référence: <http://www.reseau-terra.eu/article716.html>
- GAIBAZZI Paolo
- 2010, "I'm nerves!": Struggling with Immobility in a Soninke Village", Grätz (ed) *Mobility, Transnationalism and Contemporary African Societies*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, pp. 106-137.
- GALAND Paul
- 1994, "Entreprendre au Sénégal après la devaluation", *Politique africaine*, pp.41-54.
- GALLINI Clara
- 1991, "Mises en scène du racisme italien", *Terrain*, vol. 17, pp. 105-119.
- GAMBINO Ferruccio
- 2003, "Carichi di lavoro nella fabbrica diffusa del Veneto", Gambino Ferruccio et al. (ed), *Distanze e legami. Una ricerca sul capitale sociale e diseguaglianze nel Veneto*, pp. 15-40.
- GASPARETTI Fedora
- 2011, « Relying on Teranga : Senegalese Migrants to Italy and Their Children Left Behind », *Autrepart*, n.57-8, pp. 215-231.
- GARCIA Dan Rodriguez
- 2002, *Un estudio sobre la formacion y dinamica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entra Catalunya y Africa*, thèse de Doctorat en Anthropologie Sociale, Universitat Autònoma de Barcelona.
- GASSAMA Fatou
- 2005, *L'immigration senegalaise en France de 1914 à 1993: etude de l'implantation et du role des confreries musulmanes senegalaises* , tesi di dottorato in Storia discussa all'Università di Lille 3.
- GELPI Andrea
- 2010, "Il processo di rientro in patria dei migranti senegalesi: un'analisi dei progetti imprenditoriali o di lavoro familiari", Working paper 11, Ottobre 2010, CeSPI, Fondazioni4Africa.
- GLICK SCHILLER Nina
- 2007, « Transnationality », in D. Nugent & J. Vincent (dir.), *A companion to the anthropology of politics*, Blackwell, pp. 448-467.
- GLICK SCHILLER NINA & A. CAGLAR
- 2009, « Towards a Comparative Theory of Locality in Migration Studies : Migrant

- Incorporation and City Scale », in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 35, n. 2, pp. 177-202.
- 2010, "A global Perspective on Migration and Development", in Glick Schiller et Faist (edited by), *Migration, Development and Transnationalization. A Critical Stance*, London, Berghan Books.
- GLOBET Francine GUILLON Michelle
1983, « Les « Marabouts voyants » africains à Paris : un aspect marginal de l'immigration », *Espace, populations, sociétés*, 1983-2, pp.141-145.
- GLOVER John
2007, *Sufism and Jihad in Modern Senegal*, Rochester, University of Rochester Press.
- GLUCKMAN Max
1960, "Tribalism in modern British Central Africa", *Cahiers d'études africaines*, Vol. 1, n. 1, pp. 55-70.
- GMELCH George
1980, « Return Migration », *Annual Review of Anthropology*, Vol. 9, pp. 135-159.
1986, "The Readjustment of Return Migrants in Western Ireland", in King (ed) *Return Migration and Regional Economic Problems*, Dover, Croom Helm, pp. 152-170.
- GRÄTZ Tilo
2010, "Introduction: Mobility, Transnational Connections and Sociocultural Change in Contemporary Africa", in Grätz (ed) *Mobility, Transnationalism and Contemporary African Societies*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, pp. 1-17.
- GRILLO Ralph
2007, "Betwixt and Between: Trajectories and Projects of Transmigration", *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 33, n.2, pp. 199-217.
- GRILLO Ralph. & BRUNO RICCIO
2003, «Translocal development : Italy-Senegal », Sussex Center for Migration Research.
- GUEYE Cheikh
2000, « Le paradoxe de Touba : une ville produite par des ruraux », *Bulletin de l'APAD*, vol. 19, pp.
2001, «Touba, territorio sognato e di ritorno dei Mourides», *Sociologia urbana e rurale*, n. 64/65, pp. 81-106.
2002, *Touba : la capitale des mourides*, Paris, Khartala.
- GUIZZARDI Gustavo
1979, *L'organizzazione dell'eterno: struttura e dinamica del campo religioso*, Roma, Feltrinelli.
- HAGE Ghassan
2005, "A not so multi-sited ethnography of a not so imagined community", *Anthropological Theory*, Vol. 5, n. 4, pp. 463-475.
- HARDY Ferdaous & SEMIN Jeanne
2009, « Fissabilillah ! Islam au Sénégal et initiatives féminines. Une économie morale du pèlerinage à la Mecque », *Afrique contemporaine*, vo. 3, n. 231, pp. 129-153.
- HARNEY E.
1996, « Les Chers Enfants » sans Papa », *Oxford Art Journal*, Vol. 19, No.1, pp. 42-52.
- HARNEY Nicholas
2006, « Rumor, migrants, and the informal economies of Naples, Italy », *International Journal of Sociology and Social Policy*, Vol. 26, n. 9/10, 2006, pp. 374-384.
- HAVARD J.F.
2001, « Ethos *Bul Faale* et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », *Politique Africaine*, No.82, pp. 63-77.
- HEATH Deborah
1990, «Gender : Social Uses of Space in Urban Senegal », *Women and Migration Development, Working Paper 217*, Octobre 1990, Michigan State University.
- HILY Marie-Antoinette RINAUDO Christian

- 2002, « Entrepreneurs migrants sur le marché de Vintimille », Péraldi (ed), *La fin des noria ? Réseaux migrants dans les marchandes en Méditerranée*, Paris, Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, pp. 335-351.
- ILIFFE John
2005, *Honour in African History*, Cambridge, Cambridge University Press.
- IRVINE Judith
1974, « Strategies of status manipulations in the Wolof greetings », Bauman e Sherzer (ed.), *Explorations in the ethnography of speaking*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 167-191.
- JACKSON Michael
2008, « The shock of the New », *Ethnos*, vol. 73, n. 1, pp.57-72.
- JEFFEREY Laura e MURISON Jude
2011, "Guest Editorial. The Temporal, Social, Spatial and Legal Dimensions of Return and Onward Migration", *Population, Space and Place*, Vol. 17, pp. 131-139.
- JONES H.
2005, « From Mariage à la Mode to Weddings at Town Hall : Marriage, Colonialism and Mixed-Race Society in Ninetenth-Century Senegal », *The International Journal of African Historical Studies*, vol. 38, n., pp.27-48.
- KALM Sara
2010, "Liberalizing Movements? The Political Rationality of Global Migration Management", in Geiger Martin & Pecoud Antoine, *The Politics of International Migration Management*, Palgrave Macmillan.
- KANE Abdoulaye
2010, *Tontines, caisses de solidarité et banquiers ambulants. Univers des pratiques financières informelles en Afrique et en milieu immigré africain en France*, Paris, L'Harmattan.
- KANE Ousmane
2009, « Les marabouts sénégalais et leur clientèle aux Etats-Unis », *Afrique contemporaine*, 2009/3, n. 231, pp. 209-228.
2011, *The Homeland is the Arena. Religion, Transnationalism, and the Integration of Senegalese Immigrants in America*, New York, Oxford University Press.
- KAPFERER Bruce
2002, "Sorcery, Modernity and the Constitutive Imaginary: Hybridising Continuities; in Kapferer (ed). *Beyond Rationalism: Rethinking Magic, Witchcraft, and Sorcery*, London, Berhahn Books, pp. 105-128.
2005, "Introduction: The Social Construction of Reductionist Thought and Practice", in Kapferer (ed), *The Retreat of the Social: the Rise and Rise of Reductionism*, Londo, Berghahn Books, pp. 1-18.
2006, "Situations, Crisis, and the Anthropology of the Concrete: The contribution of Max Gluckman", in Evens & Handelman (edited by), *The Manchester School: practice and ethnography praxis in anthropology*, London, Berghahn Books.
- KEANE Webb
2007, *Christian moderns. Freedom & Fetish in the Mission Encounter*, Berkley, University of California Press.
- KING Russel MORTIMER Jill STRACHAN Alan
1984, "Return Migration and Tertiary Development: A Calabrian Case-Study", *Anthropological Quarterly*, Vol. 57, No. 3, pp. 112-124.
- KING Russel
1986, "Return Migration and Regional Economic Development: an Overview", in King (ed) *Return Migration and Regional Economic Problems*, Dover, Croom Helm, pp. 1- 37.
2000, "Generalisations form the history of return migration", in Gosh B (ed) *Return Migration: Journey of Hope or Despair?*, Geneve, OIM, pp. 7-55.
- KRINGELBACH H.

- 2007, « Les poids du succès » : construction du corps, danse et carrière à Dakar », *Politique Africaine*, n. 107, pp. 81-99.
- KUBAT Daniel
1984, "Introduction", in Kubat (ed) *The Politics of Return. International Return Migration in Europe*, Roma, Centro Studi Emigrazione, pp. 1-8.
- KUCZYNSKI Liliane
2008, « Attachement, blocage, blindage. Autour de quelques figures de la sorcellerie chez les marabouts ouest-africains en région parisienne », *Cahiers d'études africaines*, vol. 189-190, pp. 237-265
- LAWLESS Richard
1986, "Return Migration to Algeria: the impact of State intervention", in King (ed) *Return Migration and Regional Economic Problems*, Dover, Croom Helm, pp. 213, 242.
- LEBON André
1984, "Return migration from France: policies and data", in Kubat (ed) *The Politics of Return. International Return Migration in Europe*, Roma, Centro Studi Emigrazione pp. 153-170.
- LECARME-FRASSY Mireille
1990, "La "fatigue" des femmes, le "travail" de la mere en milieu populaire dakarais", Jonckers (ed.), *Femmes plurielles, Les représentations des femmes: discours, normes, conduites*, pp. 255-270.
1992, "Territoires du féminin, territoires du masculin: des frontières bien gardées?", in Bisilliat J. (ed.), *Relations de genre et développement. Femmes et sociétés*, Paris, ORSTOM, pp. 295-326
2000, *Marchandes dakaraises entre maison et marché*, Paris, L'Harmattan.
- LECOUR GRANDMAISON Colette
1972, *Femmes dakaraises: rôles traditionnels féminins et urbanisation*, Abidjan, Université d'Abidjan.
1978, *La natte et le manguier. Les carnets d'Afrique de trois ethnologues*, Paris, Mercure de France.
1979, « Contrats économiques entre époux dans l'Ouest africain », *L'Homme*, vol. 19, N. 3-4, pp. 159-170.
- LENCIONI Silvia
2008, *L'immigrazione irregolare senegalese in Italia*, Scuola di Sant'Anna.
- LUDL Christine
2008, « To Skip a Step » : New representation(s) of Migration and Politics in Senegalese Rap and Theatre », *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, vol. 8, n. 14. Pp. 97-122.
- LULLI Francesca
2008, *Microfinanza, economia popolare e associazionismo in Africa occidentale. Uno sguardo al femminile*, Roma, Editori Riuniti
2010, « Associazioni femminili nazionali e locali in Senegal. Scambi, ricomposizioni e priorità fra necessità specifiche e obiettivi comuni », comunicazione al convegno *Studi italiani sull'Africa a 50 anni dall'indipendenza*, Napoli, UNO, 1 settembre -2 ottobre 2010.
- MAACK Stephen
1978, *Urban change and quarterer routinization in Pikine, Senegal*, PhD thesis Columbia University.
- MAGGI J, SARR D., & N. AMADEI
2008, *Louga, Sénégal: Représentations autour de la migration auprès d'une communauté d'origine*, Université de Genève.
- MAHER Vanessa
1989, *Il potere della complicità. Conflitti e legami delle donne nordafricane*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- MAHER Vanessa Paola SACCHI

- 2007 "Introduzione", in Abu-Lughod, *Sentimenti velati. Onore e poesia in una società beduina*, Torino, Le Nuove Muse.
- MAHLER Sarah & Patricia PESSAR
2001, "Gendered Geographies of Power: Analyzing Gender Across Transnational Spaces", *Identities*, vol. 7, n. 4, pp. 441-459.
- MAHMOOD Saba
2004, *Politics of piet*, Princeton University Press.
- MAITILASSO Annalisa
2012, "Migranti che tornano: traiettorie d'inclusione, percorsi di esclusione e soggettività emergenti", *Afriche e orienti*, 1-2, pp. 217-232.
- MANOUKIAN Setrag
1998 "L'informatore, la guida, il traduttore. Percorsi della comunicazione a Shiraz, Iran", in Fabietti (ed.) *Etnografia e culture. Antropologi, informatori e politiche dell'identità*, Roma, Carocci, pp. 39-57.
- MARABELLO Selenia
2012, *Il paese sotto la pelle. Una storia di migrazione e co-sviluppo tra il Ghana e l'Italia*, Roma, Cisu.
- MARCUS George
1995, « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography », *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, pp. 95-117.
1999, "What is at stake – and is not – in the Idea and Practice of Multi-Sited Ethnography", *Canberra Anthropology*, vol. 22, n. 2, pp. 6-14.
- MARFAING Laurence SOW Mariam
1998, *Les opérateurs économiques au Sénégal: entre le formel et l'informel, 1930-1996*, Paris, Khartala.
- MARIE Alain, GIBBALI J-M., LE BRIS E., OSMONT A. & Gérard SALEM,
1981, « Position de l'enquête anthropologique en milieu urbain africain », *Cahiers d'Etudes africaines*, XXI, 81-83, pp. 11-24.
- MARIE Alain
1997, « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine », in Marie A. (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris : Khartala.
- MARX Nina
2008, "Réseaux locaux, noeuds de solidarité et jeunes associations: comment s'organisent les migrants rapatriés face à ce retour forcé?", *Asylon(s)*, n. 3.
- MAUSS Marcel
1980 (1938), "Une catégorie de l'esprit humain, la notion de personne, celle du "moi"", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.
- MATHIEU Nicole-Claude
1991, *L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes.
- MAYER Philip
1962, "Migrancy and the Study of Africans in Towns", *American Anthropologist*, Vol. 64, n. 3, pp. 576-592, June 1962.
- MBOW L
2001, "Kebemer: nuove dinamiche economiche e sociali rivelate dalla migrazione in Italia", *Sociologia Urbana e Rurale*, n. 64-65, pp. 65-79.
- MBOW Penda
1997, "Les femmes, l'Islam et les associations religieuses au Sénégal", Rosander (ed.), *Transforming female identities. Women's organizational forms in West Africa*, Stockholm, Nordiska Afrikainstitutet pp.148-159.
2000, « Démocratie, droits humains et castes au Sénégal », *Journal des africanistes*, vol. 70, n. 1-2, pp. 71-91.
- MEILLASSOUX Claude

- 1977, *Terrains et théories*, Paris, Maspéro.
- 1993, « La vita dei mostri. Le immagini dell'Altro nella letteratura antropologica », in U. Fabietti (dir.), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'altro* : Milano, Mursia.
- MELLY C.
- 2010, « Inside-out houses : Urban Belonging and Imagined Futures in Dakar, Senegal », *Comparative Studies in Society and History*, n. 52, vol. 1, pp. 37-65.
- 2011, « Titanic tales of missing men : Reconfigurations of national identity and gendered presence in Dakar, Senegal », *American Ethnologist*, Vol. 38, n. 2, pp. 361-376.
- “Urban Bottlenecks, Transnational Migration, and the (Re)Making of a Mobile Elite in Dakar, Senegal (2006-2007)”, consultato il 25 gennaio su http://www.academia.edu/1689123/Urban_Bottlenecks_Transnational_Migration_and_the_Re_Making_of_a_Mobile_Elite_in_Dakar_Senegal_2006-2007
- MEZGER Cora & FLAHAUX Marie-Laurence
- 2009, “Returning to Dakar: The role of migration experience for professional reinsertion”, *Entre parcours de vie des migrants et attentes politiques, quel co-développement en Afrique Subsaharienne?*, Table Ronde sur les migrations (Projet MAFE), Dakar, 21 novembre 2009, pp. 61-90.
- MIESCHER Stephan
- 2005, *Making men in Ghana*, Bloomington, Indiana University Press.
- MINVIELLE Jean-Paul
- 2007, « Polysémie des approches monétaires de la pauvreté : le dilemme rural-urbain au Sénégal », *Recherches Economiques de Louvain*, Vol. 73, n. 2, pp. 193-215.
- MITCHELL Clyde
- 1983, “Case and situational analysis”, *Sociological Review*, vol. 31, n. 2, pp. 187-211.
- MONDANI N. & A. DIAGNE
- 2010, « ‘Ceux et celles qui restent’ : Réflexions théoriques à partir du cas de l’émigration sénégalaise vers l’Europe », paper presentato all'*African Migrations Workshop*, 16-19 novembre 2010, Dakar, Senegal.
- MOORE Henrietta
- 1998, *Feminism and anthropology*, South Minneapolis, University of Minnesota Press.
- MOORE Sally Falk
- 1994, « The Ethnography of the Present and the Analysis of Process », Borofsky (ed.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw-Hill, pp. 362-74.
- 2000 (1978), *Law as a Process: an Anthropological Approach*, Oxford, International African Institute.
- MORICE Alain & Swanie POPOT
- 2010, « Travailleurs étrangers entre émancipation et servitude », in Morice A. & S. Popot (a cura di), *De l'ouvrier immigré au travailleur sans papiers*, Paris, Khartala.
- NDIAYE Lamine
- 2009, *Parenté et mort chez les Wolof. Traditions et modernité au Sénégal*, Paris, L'Harmattan.
- NDIAYE Malick
- 1998, *L'ethique ceddo et la société d'accaparement ou les conduites culturelles des sénégalais d'aujourd'hui*. Tome 2: Les moodu moodu ou l'ethos du développement au Sénégal, Dakar, Presses Universitaires de Dakar.
- NDIONE Babacar BROEKHUIS Annelet
- 2006, “International migration and development in Senegal, viewpoints and policy initiatives”, *Working papers Migration and Development Series*, Report N. 8, University of Nijmegen, pp. 1-27.
- NIANG C.
- 2010, « Entre honte et invention d'une honorabilité alternative : les golden boys de Médine », *Dialogue*, vol. 4, n. 190, pp. 117-130.

- O'BRIEN Donald
1969, "Le taalibe mouride: etude d'un cas de dependance", *Cahiers d'études africaines*, vol. 9, n. 35 (1969), pp. 502-507.
- OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre
1990 «Populisme développementiste et populisme en sciences sociales: idéologie, action, connaissance », *Cahiers d'Études Africaines*, 120, p. 475-492.
1994, *Anthropologie du développement*, Paris, Khartala.
2003, « L'enquête socio-anthropologique de terrain », *Études et travaux*, n. 13.
2004, « Etat, bureaucratie et gouvernance en Afrique de l'Ouest Francophone. Un diagnostic empirique, une perspective historique », *Politique Africaine*, n. 96.
- ORTNER Sherry
2006, *Anthropology and Social Theory. Culture, Power, and the Acting Subject*, Duke University Press.
- OSMONT Annick
1981, "Stratégies familiales, stratégies résidentielles en milieu urbain", *Cahiers d'études africaines*, Vol. 21, b. 81-3, pp. 175-195.
- PADOVAN Dario
2003, "La struttura delle diseguaglianze in Veneto. Un'analisi comparativa tra centro urbano, distretto industriale e paese ex rurale", Gambino Ferruccio et al. (ed), *Distanze e legami. Una ricerca sul capitale sociale e diseguaglianze nel Veneto*, pp. 41-70.
- PAINI Anna
2000, "La condivisione del contesto. Un'esperienza etnografica con le donne Kanak di Lifu, Nuova Caledonia", Bellagamba et al. (ed), *Generi di traverso*, Vercelli, Mercurio, pp. 191-206.
- PALIDDA Salvatore
2001, « Passeurs, mediatori e intermediari », *La Ricerca Folklorica*, n. 44, pp. 77-84.
- PANDOLFI Michela
2005, « Sovranità mobile e derive umanitarie: emergenza, urgenza, ingerenza », Malighetti (a cura di), *Oltre lo sviluppo*, Roma, Meltemi.
- PAULME Denise
1960, « Introduction », *Femmes d'Afrique Noire*, Paris, Mouton.
1971, « Introduction », Paulme (ed.) *Classes et associations d'ages en Afrique de l'Ouest*, Paris, Ploton pp. 9-23.
1977, « Sanga 1935 », *Cahiers d'études africaines*, vol. 17, bn. 65, pp. 7-12.
- PERIL Margaret, EKPENYONG Stephen, OYENEYE Olotunji
1988, "Going home: Migration Careers of Southern Nigerians", *International Migration Review*, Vol. 22, N. 4, (Winter 1988), pp. 563-585.
- PERRY Donna
2000, « Rural Weekly Markets and the Dynamics of time, Space and Community in Senegal », *The Journal of Modern African Studies*, Vol. 38, No. 3, pp. 461-486.
2009, « Fathers, sons, and the State : Discipline and Punishment in Wolof Hinterland », *Cultural Anthropology*, Vol. 24, pp. 33-67.
- PERRONE Luigi
1993, "Cultura e tradizioni nell'esperienza migratoria della comunità senegalesi in Italia", in Delle Donne Marcella, Melotti U. *Immigrazione in Europa. Solidarietà e conflitto*, Roma, Cediss, pp. 287-307.
- PEZERIL Charlotte
2007, "Réflexivité et dualité sexuelle. Déconstruction d'une enquête anthropologique sur l'islam au Sénégal", *Journal des anthropologues*, vol. 108-9, pp.353-380.
2008, "Histoire d'une stigmatisation paradoxale, entre Islam, colonisation et "auto-étiquetage". Les Baay Fall du Sénégal", *Cahiers d'études africaines*, Vol. 4, n. 192, pp. 791-814.
- PHILIPOTT

- 1973, *West Indian migration: the Montserrat case*, Athlone Press.
- POMPEO Francesco
2009, *Autentici meticci. Singolarità e alterità nella globalizzazione*, Roma, Meltemi.
- PORTES Alejandro
1997, "Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities", *International Migration Review*, vol. 31, n.4, pp. 799-825.
- PORTES Alejandro, Luis GUARNIZO & Patricia LANDOLT
1999, "The study of transnationalism: pitfalls and promises of an emergent research field", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 22, n.2, pp. 217-237
- QUIMINAL Catherine
1991, *Gens d'ici, gens d'ailleurs*, Paris, Christian Bourgois.
1994, « Sexes, territoires et exclusions », *Journal des Anthropologues*, vol. 59, pp. 63-72.
2000, « Construction des identités en situation migratoire : territoire des hommes, territoire des femmes », *Autrepart*, vol. 12, pp. 107-120.
2002, "Retours contraints, retours construits des émigrés maliens", *Hommes et Migrations*, n. 1326, mars-avril 2002, pp. 35-43.
2009, "Entreprendre une anthropologie des migrations: retour sur un terrain", *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25, n.2, pp. 115-132.
- RABAIN
1979, *L'enfant du lignage. Du sévrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, Paris, Payot.
- RAIMONDI M. & M. RICCIARDI (edited by)
2004, *Lavoro migrante. Esperienza e prospettiva*, Roma, DeriveApprodi.
- RAZY Elodie
2006, "De quelques "retours soninké" aux différents âges de la vie. Circulations entre la France et le Mali", *Journal des anthropologues*, n. 106-107, pp. 337-354.
- REMOTTI Francesco
1993, « Antropologia, eros e modernità », in U. Fabietti (dir.), *Il sapere dell'antropologia. Pensare, comprendere, descrivere l'altro*, Milano : Mursia.
- RENDERS M.
2002, « An Ambiguous Adventure: Muslim Organisations and the Discours of « Development » in Senegal », *Journal of Religion in Africa*, Vol. 32, pp. 61-82.
- RICCIO Bruno
2001, "Migranti senegalesi e operatori sociali nella riviera romagnola. Un'etnografia multi-vocale del fenomeno migratorio", *La ricerca folklorica*, n. 44.
2005, «Migrazioni transnazionali e cooperazione decentrata: ghanesi e senegalesi a confronto », *Afriche e orienti*, N. 3.
2007, *"Toubab e vu cumprà". Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Padova, Cleup.
2008, "Les associations de Sénégalais en Italie. Construction de citoyenneté et potentialités de co-développement", *Asylon(s)*, n. 3.
2008, « Les migrants sénégalais en Italie. Réseaux, insertion et potentiel de co-développement », Diop (ed.), *Le Sénégal des migrations. Mobilités, identités et sociétés*, Paris, Khartala, pp. 105-132.
- ROBIN Nelly, LALOU Richard, NDIAYE Mamadou
2000, "Facteurs d'attraction et de répulsion à l'origine des flux migratoires internationaux. Rapport National Senegal", EU, Eurostat, IRD, Dakar, mars 2000.
- ROBINSON D.
1988, « French « Islamic » Policy and Practice in Late Nineteenth-Century Senegal », *Journal of African History*, Vol. 29, No.3, pp. 415-435.
1999, « The Murids : Surveillance and Collaboration », *Journal of African History*, Vol. 50, No.2, pp. 193-213.
- ROITMAN J. & WARNIER J.P.

- 2006, « La politique de la valeur. Une introduction », *Journal des africanistes*, n. 76, vol. 1, pp. 205-216.
- ROMANIA Vincenzo ZAMPERINI Adriano
2009, *La città interculturale. Politiche di comunità e strategie di convivenza a Padova*, Milano, Angeli.
- ROMANINI Agnès e MORETTI Eros
2010, *La migrazione senegalese in Italia: presenze e intenzioni di ritorno*, SU.PA. Project.
- ROSANDER Eva Evers
1997, "Le *dahira* de Mam Diarra Bousso à Mbacké. Analyse d'une association religieuse de femmes sénégalaises", Rosander (ed.), *Transforming female identities. Women's organizational forms in West Africa*, Stockholm, Nordiska Afrikainstitutet, pp. 160-175.
- ROSS Eric
1995, « Touba: a Spiritual Metropolis in the Modern World », *Canadian Journal of African Studies*, Vol. 29, n.2 (1995), pp. 222-259.
2006, *Sufi City: Urban Design and Archetypes in Touba*, Rochester, University of Rochester Press.
2011, "Globalising Touba: Expatriate Disciples in the World City Network", *Urban Studies*, vol. 48, n. 14, November 2011, pp. 2929-2952.
- ROUSSEAU Cécile, SAID Taher, GAGNE Marie-Josée, BIBEAU Gilles
2001, "Rêver ensemble le départ. Construction du mythe chez les jeunes Somaliens réfugiés", in Collignon et Diouf (ed.), *Les jeunes: hantise de l'espace public dans les sociétés du Sud?*, Autrepart, n. 18, pp. 51-68.
- RUBIN Gayle
2011, "The Traffic in Women. Notes on the "political economy" of sex", in Rubin (edited by), *Deviations. A Gayle Rubin reader*, London, Duke University Press.
- SACCHETTO Devi & Francesca Alice VIANELLO
2014, "introduzione", in Sacchetto e Vianello (ed.), *Navigando a vista. Migranti nella crisi economica tra lavoro e disoccupazione*, Roma, Angeli, pp.5-20.
- SAHLINS Marshall
1999, "Two or three things that I know about Culture", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 5, n. 3, pp. 399-421.
2002, *Waiting for Foucault, Still*, Chicago, Prickly Paradigm Press.
2004, *Apologies to Thucydides: Understanding History as Culture and Vice Versa*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SALEM Gérard
1981, « De la brousse sénégalaise au Boul'Mich : le système commercial mouride en France », *Cahiers d'Etudes africaines*, Vol. 81, pp. 267-288.
1992, « Crise urbaine et contrôle social à Pikine. Bornes fontaines et clientélisme », *Politique Africaine*, n. 45, pp. 21-38.
1998, *La santé dans la ville. Géographie d'un petit espace dense : Pikine (Sénégal)*, Paris, Khartala-ORTSOM.
- SALEM Gérard ARREGHINI Louis
1991, "Evaluations spatialisées rapides de la population des villes africaines: l'exemple de Pikine", *Population*, n. 4, 46e année, 1991, pp. 1000-1007.
- SALIH Ruba
2005, « Mobilità transnazionali e cittadinanza. Per una geografia di genere dei confini », Selvatici e al. (ed), *Confini. Costruzioni, Attraversamenti, Rappresentazioni*, Catanzaro, Rubbettino,
- SALL L.
2008, « Continuité et ruptures du modèle migratoire sénégalais d'avant 1970. L'insertion spatiale des migrants vendeurs de Ceedo et de Thiaaren dans l'Espace Schengen », *Asylon(s)*, n.3.
- SALL A. & P. MORAND,

- 2008, « Pêche artisanale et émigration des jeunes africains par voie piroguière », *Politique Africaine*, n. 109.
- SAINT-LARY Maus
2009, "Introduction: des entrepreneurs entre rhétorique et action sur le monde", *Bulletin de l'APAD*, pp. 9-17.
- SAMUEL M
1978, *Le prolétariat africain noir en France*, Paris, Maspero.
- SARACENO Elena
1986, "The occupational resettlement of returning migrants and regional development; the case of Friuli-Venezia Giulia, Italy", in King (ed) *Return Migration and Regional Economic Problems*, Dover, Croom Helm, pp. 69-78.
- SAYAD Abdelmalek
1999, "Immigration et 'pensée d'état'", *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 129, septembre 1999, pp. 5-14.
2002 (1999), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Raffaele Cortina.
- SCHEPER-HUGHES Nancy
1983, "Introduction: The problem of bias in androcentric and feminist anthropology", *Women's Studies: An Inter-disciplinary journal*, vol. 10, n. 2, pp. 109-116.
- SCIDA Giuseppe
"Senegalesi e mauriziani a Catania: due risposte divergenti alla sfida dell'integrazione sociale", in *La Ricerca Sociale*, vol. 47-8, pp. 173-206.
- SCHMIDT DI FRIEDBERG Octavia
1993, « L'immigration africaine en Italie : le cas sénégalais », *Etudes internationales*, vol. 24, No.1, pp. 125-140.
1994, *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli.
- SCHMITZ Jean
2006, "Des "aventuriers" aux "notables urbains": économies morales et communautés transnationales du fleuve Sénégal", Bayart et Adlkhah (ed.), *Migration et Anthropologie du voyage et migrations internationales*, Paris, FASOPO, pp. 94-136.
2008, « Migrants ouest-africains vers l'Europe: historicité et espace moraux », *Politique Africaine*, n. 109.
- SCIORTINO Giuseppe DE BERNART Marta
"Alcuni dati ufficiali" in *La Ricerca Sociale*, vol. 47-8, pp. 267-318.
- SEMIN Jacques
2007, « L'argent, la famille, les amies: ethnographie contemporaine des tontines africaines en contexte migratoire », *Civilisations*, n. 56, pp. 183-199.
- SIGNORELLI Amalia
2006, *Migrazioni e incontri etnografici*, Palermo, Sellerio.
- SIGNORELLI A., TIRITTICO M, ROSSI S.
1977, *Scelte senza potere. Il ritorno degli emigranti nelle zone dell'esodo*, Roma, Officina Edizioni.
- SIMEANT Johanna
2010, "Economie morale et protestation. Détours africains", *Genèses*, n. 81, vol. 4, pp. 142-160.
- SIDONA Nando
2012 "I have too much baggage": the impacts of legal status on the social worlds of irregular migrants", *Social Anthropology/Anthropologie sociale*, (2012), vol. 20, n.1, pp. 50-65.
- SILVERSTON Roger HIRSCH Eric MARLEY David

- 1992, "Information and communication technologies and the moral economy of the household", in Silverston e Hirsch (ed.) *Consuming technologies. Media and information in domestic spaces*, London, Routledge, pp. 15-31.
- SINATTI Giulia
2011, "'Mobile Transmigrants' or 'Unsettled Returnees'? Myth of Return and Permanent Resettlement among Senegalese Migrants", *Population, Space and Place*, Vol. 17, pp. 153-166.
- SOLIEN DE GONZALEZ N.
1961, «Family Organization in Five Types of Migratory Wage Labour», *American Anthropologist*, vol. 63, n. 6, pp. 1264-1280.
- SOLINAS Pier Giorgio
1996, « Tra persona e individuo », in *Parole chiave. Persona*, n. 10/1, Donzelli, pp. 13-43.
2007, "Life on Loan, la vita in prestito. Termini, metafore e legami", in Solinas (ed), *La vita in prestito. Debito, lavoro, dipendenza*, Lecce, Argo, pp. 11-29.
- SOW Fatou
« Dépendance et développement. Le statut de la femme en Afrique moderne »,
1991, *Les initiatives féminines au Sénégal, une réponse à la crise?*
- STOLLER Paul
2002, *Money has no smell. The Africanization of New York City*, Chicago, The University of Chicago Press.
- SYLLA O MBAYE
1990, « Psychopathologie et migration : un cas de «wootal » », in *Psychopathologie africaine*, vol. XXIII, n. 3.
- TANDIAN Aly
2008, « Des migrants sénégalais qualifiés en Italie : entre regrets et résignation », Diop, (ed.), *Le Sénégal des migrations*, Khartala, Paris pp. 365-387.
- TALL Serigne Mansour
1994, "Les investissements immobiliers à Dakar des émigrants sénégalais", *Revue européenne de migrations internationales*. Vol. 10, N 3, pp. 137-151.
2008, « La migration internationale sénégalaise : des recrutements de main-d'oeuvre aux pirogues », Diop (ed.), *Le Sénégal des migrations*, Khartala, Paris, pp. 37-68.
- TALL Serigne Mansour TANDIAN Aly
2011, « Migration circulaire des Sénégalais. Des migrations tacites aux recrutements organisés, », CARIM, 2011/52.
- TARI Marcello
2006, "Rapporto territoriale sui migranti senegalesi e ghanesi in Veneto", CESPI
- TIEMOKO Richmond
2004, "Migration, Return and Socio-economic Change in West Africa: The Role of Family", *Population, Space and Place*, Vol. 10, pp. 155-174.
- TIMERA Mahamet GARNIER Julie
2010, « Les Africains en France. Vieillesse et transformation d'une migration », *Hommes et Migrations*, 2010/4-5, n. 1286-7, pp. 24-35.
- THOMPSON Paul
1971, « The moral economy of the English crowd in the eighteenth century », *Past & Present*, vol. 50, pp. 76-136.
- THORE Luc
1964, « Mariage et divorce dans la banlieue de Dakar », *Cahiers d'études africaines*, vol. 4, n 16, pp. 479-551.
- TUBIANA Marie-José
1990, « Hommes, femmes : méthodes d'enquête », Jonckers (ed.), *Femmes plurielles, Les représentations des femmes : discours, normes, conduites*, pp. 13-20.
- VAN ERDEWIJK A.
2006, « What's Love got to do with it? The intimate Relationships of Dakarois Girls »,

- Etnofoor*, XIX, n. 1., Amsterdam, Dept. of Sociology and Anthropology.
- VAN GENNEP Arthur
1981 (1909), *Les rites de passage*, Paris, Picard.
- VERNIER Marc
1973a « Pikine, « ville nouvelle » de Dakar, un cas de pseudo-urbanisation », *L'espace géographique*, n. 2, pp. 107-126.
1973b « Campagne, ville, bidonville, banlieue : Migrations intra-urbaines vers Dagoudane Pikine, ville nouvelle de Dakar (Sénégal) », *Cahiers de l'ORSTOM*, vol. X, n° 2/3, pp. 217-243.
1977, « Volontarisme d'état et spontanéisme populaire dans l'urbanisation du tiers-monde. Formation et évolution des banlieues dakaroises. Le cas de Dagoudane Pikine », *Mémoires de la Section de Géographie*, n. 7, Paris, Bibliothèque Nationale.
- VIANELLO Francesca (ed)
2006, *Ai margini della città. Forme del controllo e risorse sociali nel nuovo ghetto*, Roma, Carrocci.
- VITI Fabio
2000, « Etnie e classificazioni etniche tra natura e storia. Qualche esempio in AOF », Hizard F. & Viti F. (dir.), 2000, *Antropologia delle tradizioni intellettuali : Francia e Italia*, Roma, Cisu.
2003, "Dipendenza, lavoro, diritti", in Viti (ed.), *Antropologia dei rapporti di Dipendenza Personale*, Modena, Il Fiorino, pp. 11-48.
2005a, "Dipendenza, lavoro, diritti", in Viti (a cura di), *Antropologia dei rapporti di dipendenza personale*, Modena, Il Fiorino.
2005b, « Forme normali della dipendenza. Persona, anzianità e destino sociale nell'Anno (Costa d'Avorio) », in P. G. Solinas (dir.), 2005, *La dipendenza. Antropologia delle relazioni di dominio*, Lecce, Argo.
2007, *Schiavi, servi e dipendenti*, Milano, Raffaello Cortina Editore.
- VRENNA Massimiliano e LENCIONI Silvia
2008, The Return Model FR, RETURNET.
- WERBNER Pnina
1996, « Stamping the Earth with the Name of Allah : Zikr and the Sacralizing of Space among British Muslims », *Cultural Anthropology*, vol.11, n.3, pp. 309-338.
2009, « Transnationalism and Regional Cults : The Dialectics of Sufism in the Plurivocal Muslim World »
- WERNER Jean-Pierre
1993, *L'esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Khartala.
- WERNIER Jean-François
1991, *Déviance et urbanisation au Sénégal. Approche biographique et construction anthropologique de la marge*, thèse de Doctorat soutenue en avril 1991 à l'Université de Montréal.
1997, « Itinéraires individuels à la marge : études de cas sénégalais », in Marie A. (ed), *L'Afrique des individus. Itinéraires citadins dans l'Afrique contemporaine (Abidjan, Bamako, Dakar, Niamey)*, Paris, Khartala, pp. 367-405.
- WILLEMS Roos
2008, "Les "fous de la mer". Migrants sénégalais aux îles Canaries, in Diop A.C. (ed.), *Le Sénégal des migrations: mobilités, identités et sociétés*, Paris, Khartala, pp. 277-304.
- YADE A.
2007, « Stratégies matrimoniales au Sénégal sous la colonisation. L'apport des archives juridiques », *Cahiers d'études africaines*, n. 187-8, pp. 623-642.
- ZEMPLINI Andréas
1968, *L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lebou du Sénégal*, Tesi di Dottorato, Paris, Sorbonne.
- ZINN Dorothy

1994, «The Senegalese Immigrants in Bari. What Happens When the Africans Peer Back», in R. Benmayor & A. Skotnes (dir), *Migration and Identity*, Oxford : Oxford University Press.