



UNIVERSITÀ ROMA TRE

Dipartimento di Scienze dell'Educazione

**DOTTORATO DI RICERCA IN
SERVIZIO SOCIALE
XX CICLO**

**LA PRATICA
DELLA DISTINZIONE**

**Uno studio sull'associazionismo
delle donne migranti**

**Tesi di dottorato di:
MARINELLA PEPE**

**Coordinatore del Corso:
Ch.mo Prof. *Salvatore RIZZA***

**Tutor Scientifico:
Ch.ma Prof.ssa *Carmelina Chiara CANTA***

*A tutte le donne in cammino
lungo i sentieri di Rut*

*“Alla fine, la strada di ciascuno
è la strada di tutti.
Non vi sono viaggi isolati
perché non ci sono viandanti isolati.
Tutti gli uomini sono uno
e non vi è un'altra storia
da raccontare.”*

Cormach Mc Carthy, *Oltre il Confine*

Indice

1.	INTRODUZIONE	Pag	10
1.	Lo scenario	»	10
2.	I contenuti	»	13
	PRIMA PARTE	»	16
	<i>Uno sguardo teorico</i>		
2.	DALLA CRISI AL KAIROS	»	17
1.	Cittadini di un ‘mondo che cambia’	»	17
1.1.	Il femminile nella e della sfera pubblica	»	22
2.	Mutamenti demografici e trasformazioni sociali: il ruolo delle donne	»	25
2.1.	In fuga dal ‘chiostro domestico’	»	25
2.2.	Esiti di una rivoluzione incompiuta	»	30
3.	Nel segno del <i>kairós</i> : l’emergere della società civile	»	35
3.1.	La crisi narrativa dello Stato-nazione	»	36
3.2.	Un nuovo spazio per il legame sociale	»	42
3.2.1.	Creatività e maieutica sociale: l’ <i>homo reciprocus</i>	»	46
3.2.2.	L’etica della cura: un nuovo paradigma politico	»	49
3.2.3.	La tessitura dei ‘futuri possibili’	»	51
3.3.	L’associazionismo, il <i>kairós</i> nell’indifferenza democratica	»	53
4.	La grammatica della riflessività	»	55
4.1.	Logiche narrative: un esordio nella ‘certezza’	»	57
4.2.	La ‘svolta interpretativa’	»	59
4.3.	La narrativa delle narrazioni (e degli ascolti) possibili	»	63
3.	DINAMICHE MIGRATORIE	»	68
1.	Le migrazioni transnazionali	»	68
2.	Nuovi scenari	»	78
2.1.	La femminilizzazione dei flussi	»	78
2.1.1.	Tra protagonismo e dislocazione affettiva	»	79
2.1.2.	Logiche di <i>brain wasting</i>	»	83
2.2.	Gli inediti volti del <i>welfare</i>	»	85
2.2.1.	Le nuove <i>care givers</i>	»	86
2.3.	Il <i>welfare</i> : l’utenza che cambia	»	91
3.	Nel segno della decostruzione della narrativa dominante	»	96
3.1.	Sulle tracce delle ‘non-persone’	»	99

4.	Formule narrative 'sul' fenomeno migratorio	»	100
4.1.	La lettura del fenomeno migratorio	»	102
4.2.	Un 'altro' sguardo	»	104
5.	Donne migranti: pedine o protagoniste?	»	106
5.1.	Reinventare per reinventarsi	»	107
5.1.1.	L'ipotesi creativa	»	109
5.2.	Partecipazione politica ed associazionismo: le trame della cittadinanza	»	111
5.2.1	Le formule dell'inclusione	»	113

SECONDA PARTE » 116

Dentro la ricerca

4.	IL DISEGNO DELLA RICERCA	»	117
1.	Premessa	»	117
2.	Le fasi della ricerca	»	118
2.1.	La scelta dell'oggetto della ricerca	»	118
2.2.	Il quadro teorico di riferimento	»	119
2.3.	Il momento delle ipotesi	»	120
2.4.	Le narratrici	»	122
2.5.	Tempi e luoghi della ricerca	»	125
2.6.	Quando termina la ricerca?	»	128
5.	QUESTIONI DI METODO	»	130
1.	La scelta del metodo qualitativo	»	130
2.	Metodologia qualitativa e fenomeno migratorio	»	132
3.	Migranti: (solamente) testimoni privilegiati?	»	137
4.	Il racconto di vita	»	139
4.1.	Racconto e non storia	»	141
4.2.	Il 'tu' che ascolta	»	143
5.	Il <i>jazz</i> come metafora	»	147
6.	L'OGGETTO DELLA RICERCA	»	149
1.	Le pratiche associative delle migranti	»	149
2.	Gli studi precedenti	»	151
2.1.	Storia di un'esperienza plurale	»	151
2.2.	L'ipotesi della <i>mission</i>	»	153
2.3.	Altri studi	»	154
3.	Senza mura	»	155
7.	IL MODELLO TEORICO DI PIERRE BOURDIEU	»	157
1.	Le ragioni di una scelta	»	157
2.	La forza delle traiettorie: tra ordine e mutamento	»	160

3.	Il gioco delle traiettorie nei migranti	»	165
3.1.	Metamorfosi: spogliarsi di un <i>habitus</i> scomodo?	»	167
3.2.	La distinzione	»	171
4.	L'ipotesi del gusto	»	173
5.	Cultura e politica	»	175
5.1.	La pratica politica della piccola e media borghesia	»	177
5.2.	L'associazionismo dei migranti	»	179
	 TERZA PARTE	»	184
	<i>La pratica della distinzione</i>		
8.	L'ASSOCIAZIONISMO DELLE DONNE MIGRANTI: UNA PREMESSA	»	185
1.	Premessa	»	185
9.	GLI ASPETTI CONVERGENTI	»	187
1.	Premessa	»	187
2.	Vite complesse	»	187
2.1.	Le seconde generazioni	»	189
2.2.	Essere donne: nuove socialità	»	194
3.	Il progetto migratorio: <i>'un po' per scelta, un po' per necessità'</i>	»	201
3.1.	La scelta di partire	»	202
3.2.	Donne che viaggiano	»	203
3.3.	Il sogno della casa	»	205
3.4.	A scuola di emigrazione	»	207
4.	La forza della traiettoria individuale	»	208
4.1.	Nel segno del coraggio	»	209
4.2.	<i>"Volevo volare"</i>	»	211
4.3.	La creativa resistenza	»	212
4.4.	Il lavoro e i sogni	»	214
5.	Il senso della distinzione	»	217
5.1.	<i>"Non tutti gli immigrati sono uguali"</i>	»	218
5.2.	Il riconoscimento	»	220
5.3.	Vite esemplari	»	222
5.4.	Il processo di delega	»	224
6.	Logiche dello 'stare insieme'	»	226
6.1.	La narrazione del dono	»	228
6.2.	Dall'impegno alla festa	»	229
10.	GLI SNODI NEI PERCORSI DI VITA	»	231
1.	Premessa	»	231
2.	Il rapporto con la narrazione di sé	»	231
2.1.	Il rifiuto	»	233
2.2.	L' 'esposizione' e il racconto	»	235
2.3.	La calibratura del racconto di sé	»	239

3.	Le forme di acquisizione del capitale sociale	»	241
3.1.	Il modello <i>bonding</i>	»	242
3.2.	Il modello <i>bridging</i>	»	244
4.	La maternità	»	245
5.	Con o senza <i>empowerment</i> : pratiche di rappresentanza	»	248
5.1.	Delega senza <i>empowerment</i>	»	250
5.2.	Delega con <i>empowerment</i>	»	251
6.	Il rimosso dell'emigrazione	»	253
11.	LE TIPOLOGIE ASSOCIATIVE	»	255
1.	Premessa	»	255
2.	Le dimensioni dell'esperienza associativa	»	257
2.1.	Il primo asse: mutamento o conservazione?	»	261
2.1.1.	Il mutamento	»	263
2.1.2.	La conservazione	»	264
2.2.	Il secondo asse	»	266
2.2.1.	Le narrazioni associative del '900	»	266
2.2.2.	Nel segno dell'esperienza	»	270
3.	Le <i>Streghe</i>	»	272
3.1.	Il femminismo delle <i>Streghe</i>	»	273
3.2.	Uguaglianza o differenza?	»	276
3.3.	La cura del sé	»	279
4.	Le <i>Fate</i>	»	282
4.1.	La forza della tradizione	»	285
5.	Le <i>Nomadi</i>	»	290
5.1.	Nel segno del sacro	»	292
6.	Le <i>Tessitrici</i>	»	295
6.1.	L' <i>atelier</i> della <i>mixité</i>	»	297
	CONCLUSIONI	»	302
12.	UN UNIVERSO MULTIFORME	»	303
1.	Tra dono e distinzione	»	303
1.1.	La distinzione	»	304
1.2.	Il dono	»	306
2.	Le dimensioni in gioco	»	308
3.	Il pluralismo	»	309
3.1.	La frammentazione	»	311
3.2.	La differenziazione	»	313
3.3.	Le relazioni	»	313
4.	Nuove questioni emergenti	»	314
4.1.	Il virtuosismo del margine	»	315
4.2.	Dalla solidarietà alla democrazia	»	316
4.3.	Il rischio del ventriloquismo	»	318
5.	Donne danzanti	»	319

APPENDICE	»	321
- Storia n.1 – cod. 6 – Brasile, 58 anni	»	322
- Storia n.2 – cod. 10 – Filippine, 38 anni	»	337
- Storia n.3 – cod. 17 – Capo Verde, 34 anni	»	368
BIBLIOGRAFIA DI RIFERIMENTO	»	388

Introduzione

1. Introduzione

1. Lo scenario

Negli ultimi anni è mutato profondamente lo scenario complessivo, in seguito al processo di destrutturazione degli assetti tradizionali: la femminilizzazione della sfera pubblica, le trasformazioni legate al mercato del lavoro (con la nascita di tipologie atipiche soprattutto nel terziario), i cambiamenti demografici (con il crescere della popolazione anziana) hanno ricomposto in modo inedito le forme di appartenenza e di partecipazione alla vita sociale, ed hanno ridisegnato i tempi di vita dei singoli, delle famiglie e delle città.

In tale contesto di profondi e irreversibili cambiamenti un ruolo decisivo è svolto dal fenomeno delle migrazioni transnazionali, che nel gioco degli equilibri globali intervengono in una duplice modalità: offrendo soluzioni ai problemi che emergono nei Paesi sottoposti a radicali cambiamenti strutturali; contribuendo ad articolare ancora di più il quadro complessivo sia da un punto di vista quantitativo che qualitativo.

Per quanto riguarda il primo aspetto, basti pensare al ruolo agito dai migranti nel supplire il *deficit* di forza lavoro in molti settori o nel colmare le lacune di un *welfare* in crisi: l'esercito di riserva che giunge dalle periferie del "sistema-mondo" (Wallerstein 2000) garantisce, almeno nel breve e medio periodo, la possibilità di assecondare la domanda di servizi proveniente da molti Paesi sviluppati.

Per quanto riguarda, invece, il secondo elemento occorre mettere in luce il modo in cui inevitabilmente un cambiamento di tipo quantitativo comporta delle trasformazioni anche nell'ordine dei rapporti sociali: i mutamenti strutturali sono fortemente connessi con quelli culturali. Non è in gioco, infatti, solamente una questione demografica, ma anche una rinegoziazione complessiva dei sistemi di significato, delle formule di appartenenza, delle identità collettive. Le città, i quartieri, le famiglie risultano sempre più segnate da commistioni culturali, da

mixité. Il flusso costante e crescente di uomini e donne, di famiglie e di intere comunità obbliga a rinegoziare in modo nuovo significati, codici di comportamento, pratiche quotidiane.

Dinanzi allo scenario che si apre dinanzi sono molteplici gli interrogativi che invitano ad una riflessione. Tra i tanti, alcuni mi affascinano in modo particolare. Mi piace, nello specifico, porre attenzione al modo in cui si intersecano tre elementi: le dinamiche migratorie, caratterizzate sempre più dal tratto della femminilizzazione dei flussi; l'emergere crescente del ruolo della società civile, chiamata a mettere in gioco abilità osmotiche (Magatti 2005) per facilitare la comunicazione fra distinti livelli istituzionali, fra la sfera pubblica e quella privata; il protagonismo esercitato dai nuovi arrivati, che nella pratica associativa danno saggio di creatività e di capacità di autorganizzarsi.

È possibile rintracciare questi tre elementi nella pratica associativa delle donne migranti, le quali danno prova – nella scelta di un impegno costante – del saper leggere i bisogni e del trovare risposte, per sollecitare l'intervento da parte delle istituzioni, e per educare a diventare protagonisti della propria storia.

Intendo riflettere su tale tematica a partire da 'uno sguardo migrante', cioè esplorando i significati che riempiono l'agire sociale relativo alla scelta solidale delle donne impegnate in esperienze associative.

Posizionarsi in questo modo è segno di aver raccolto la sfida di provare a scardinare, nello studio e nella riflessione, le basi del nazionalismo metodologico (Beck 2003; Sayad 2002): quest'ultimo è vinto dalla convinzione di poter operare generalizzazioni sul fenomeno migratorio partendo dalle categorie tradizionali sociologiche, nate in seno allo Stato-nazione e pensate in funzione di esso.

Esiste, poi, un ulteriore aspetto, assolutamente non marginale, che emerge dall'aver accolto le sollecitazioni provenienti dalla tradizione della sociologia comprendente: i soggetti sono 'pre-interpreti' del mondo sociale che si intende indagare, perciò è assolutamente necessario – ai fini della comprensione – 'passare' dai significati attribuiti da essi stessi alle loro azioni. Esplorare il complesso universo della pratica associativa dei migranti, perciò, implica posizionarsi nello studio con uno sguardo 'altro', con lo sguardo dell' 'altro'.

La presente riflessione è articolata, a partire da uno sfondo teorico (che mette in luce i problemi e le questioni che animano il dibattito in corso), tenendo

conto dei risultati emersi durante la ricerca empirica (che raccoglie i racconti di vita di donne migranti impegnate con ruoli dirigenziali in associazioni).

Fin dai primi istanti dell'accesso al campo è stato chiaro che occorreva un ulteriore lavoro di problematizzazione iniziale (Sparti 2002): l'ipotesi del dono, che accompagna solitamente le riflessioni sulle molteplici esperienze del Terzo Settore, doveva essere sottoposta a dura critica.

Nella pratica associativa, delle donne migranti emergono, infatti, con forza due fattori: l'eterogeneità delle diverse esperienze e il peso decisamente relativo esercitato, nelle motivazioni, dalla componente altruistica.

Ciò che solitamente viene semplicisticamente ricondotto ad un esclusivo esercizio di dono e di aiuto lascia, infatti, intravedere in controluce ulteriori questioni. In primo luogo, emerge la volontà di dare corpo – attraverso l'impegno attivo – ad una pratica di *voice* (Bagnasco, Barbagli, Cavalli 1997), la quale, al contrario dell'*exit*, presuppone un investimento sul lungo periodo e la possibilità di far fede su un'azione collettiva. La prospettiva del lungo periodo e il concertare istanze specifiche in modo collettivo e partecipato illuminano di luce nuova le dinamiche di inserimento dei *new comers*, rappresentati dalla narrativa dominante come 'predatori di risorse', intenti a massimizzare in solitudine i propri profitti (prima di ritornare in via definitiva nel Paese di origine). Osservare le donne migranti al lavoro nella cornice associativa obbliga a decostruire tale presupposto, invitando a considerare il fenomeno migratorio come elemento strutturale del nostro Paese.

La pratica della *voice* nasce, altresì, nel segno della differenza e si esplicita nel tentativo di decostruire la narrativa dominante stessa, che dipinge l'universo migrante come sistema coeso ed omogeneo. Il bisogno distintivo, quindi, emerge come elemento che, al di là delle provenienze geografiche e delle specificità culturali, solidarizza i diversi percorsi di vita.

La chiave interpretativa della distinzione mi è parsa capace di introdurmi in modo nuovo nell'universo simbolico delle donne migranti. Il culto delle soggettività (di cui la pratica distintiva è segno) appartiene in fin dei conti al progetto stesso della modernità, nella misura in cui elegge a garanzia del compimento del sé autonomo il primato del cammino verso l'autenticità.

Le sollecitazioni provenienti dall'orizzonte teorico di Bourdieu – soprattutto da "La distinzione" (2001) – hanno funto da griglia a partire dalla quale provare a leggere un mondo sociale complesso.

2. I contenuti

La presente riflessione è organizzata in tre parti.

Nella prima delinea i grandi linee lo scenario entro il quale agisce la pratica associativa delle donne migranti.

Nello specifico, mi soffermo nel corso del secondo capitolo sulla crisi della modernità societaria, emersa nel momento in cui ha incominciato a cedere la cornice istituzionale dello Stato-nazione. La violazione del contratto sessuale (in base al quale la separazione della sfera pubblica da quella privata era organizzata sulla distinzione di genere, 'polis-maschile' vs 'oikos-femminile') e la riorganizzazione degli equilibri globali del 'sistema-mondo' (che hanno agito 'spingendo' verso il centro, in misura maggiore rispetto al passato, uomini e donne delle periferie) fanno da *frame* all'oggetto d'esame. Un elemento che funge da corollario è la riflessione sulla riflessività, che, elemento pregnante del progetto culturale della modernità, si esplicita su più livelli. In particolare, nell'epoca dell'incertezza e del rischio (Bauman 1999; Beck 2002 b) essa si traduce, in modo quasi *kairologico*, nella pratica associativa, tentativo riflessivo esercitato collettivamente.

Nel corso del terzo capitolo, poi, mi soffermo sul fenomeno migratorio, mettendo in luce il nesso tra femminilizzazione dei flussi e riorganizzazione del sistema dei servizi alla persona (basti pensare al fenomeno delle *colf* e delle badanti), e sottolineando il processo di riscrittura della narrazione della nazione (Bhabha 1997, 2001), il quale ha luogo a partire da un tentativo di rinarrazione delle identità plurali esperite dai migranti. In tal senso, un'attenzione particolare è offerta alle formule narrative sul fenomeno migratorio, prendendo spunto dalle sollecitazioni del sociologo algerino Sayad (2002), amico e collaboratore di Bourdieu.

Nella seconda parte mi concentro sulla questione metodologica, argomentando le ragioni che mi hanno spinto alla scelta di un approccio qualitativo e all'uso dello strumento dei racconti di vita (Bertaux 2003). Mi soffermo, altresì, su tempi e contenuti della ricerca sul campo.

Un capitolo è dedicato al modello teorico di Bourdieu, la cui teoria del gusto e lo studio delle pratiche culturali hanno fatto da guida nella lettura delle esperienze associative delle migranti.

La terza parte, infine, è dedicata ai risultati emersi dalla ricerca, organizzati in tre capitoli: nei primi due esamino i racconti di vita rintracciando le convergenze (capitolo 9) e gli snodi (capitolo 10) che solidarizzano o, in alternativa, diversificano le diverse esperienze. Nell'undicesimo capitolo, poi, definisco la pluralità delle formule associative, organizzandole in quattro figure idealtipiche (*Streghe, Fate, Nomadi, Tessitrici*). Tale articolazione ha luogo a partire dai risultati, emersi nel corso dell'analisi, delle convergenze e delle diversità, e tenendo presente il modo in cui i gruppi tendono a confrontarsi con due assi: 'mutamento-conservazione', 'narrazioni del '900-traccia esperienziale'.

Chiudono la riflessione tre racconti di vita riportati *in extenso*. Sono segno – per motivi diversi – del fatto che nella pratica le donne migranti diventano esperte di *mixité*, al di là del modo in cui tematizzano il rapporto fra culture distinte.

La prima narratrice (brasiliana) – oltre ad essere attivamente impegnata in un'associazione di donne brasiliane – ha lavorato alla fondazione di No.Di., una realtà sorta (all'ombra della tradizione femminista della *Casa Internazionale delle Donne* di Roma) per connettere esperienze diverse.

La seconda narratrice (filippina) mette in gioco il desiderio di sfuggire al tentativo della comunità nazionale di riferimento di imprimere conformismo nei comportamenti e nelle scelte associative, lavorando in più realtà, fondando nuovi soggetti collettivi e denunciando le forme di controllo esercitato dalle pioniere (volto ad inibire il protagonismo e l'originalità dei singoli).

Il terzo racconto di vita, infine, (una donna capoverdiana) rappresenta una delle voci della seconda generazione di migranti: anche in questo caso c'è il tentativo di sperimentare più formule associative, maturando esperienza e capacità di sognare modelli alternativi (rispetto a quelli etnici) di partecipazione.

È mio obiettivo, pertanto, leggere, con il presente studio, le pratiche culturali delle donne migranti (nello specifico, l'esperienza associativa) al di là del paradigma del dono, rintracciando nell'istanza distintiva di cui si fanno promotrici la volontà di scardinare la narrazione dominante, basata sul presupposto – noto agli psicologi sociali – dell'omogeneità del gruppo estraneo (Aronson., Wilson, Akert 1999: 490).

Si tratta, pertanto, di un lavoro di esplorazione e ascolto, che, nascendo da un percorso di decostruzione dello sguardo di ‘nativa’, implica una messa tra parentesi (Schutz 1979) del patrimonio teorico ereditato dal nazionalismo metodologico. È un cammino che incomincia già dalla dimensione linguistica: decidere di parlare di ‘migranti’ e non di ‘immigrati’, infatti, si pone proprio nel segno del cosmopolitismo metodologico (Beck 2003).

La sociologia che si occupa del fenomeno migratorio obbliga a guardare al di là delle categorie dello Stato-nazione. Nel momento in cui organizza il discorso a partire dalle forme di creativa resistenza dei migranti (bell hooks 1998), inoltre, essa si colloca come nutrice di inedite possibilità future, laddove molti autori – come arcigne Parche – non rintracciano altro che la morte di una società ormai liquefatta e frammentata.

La creatività delle migranti, invece, ci fa dire insieme al poeta Hölderlin (cit. in Heidegger 1980: 22) che “là dove c’è il pericolo cresce, anche ciò che salva”. Essa annuncia con forza che è nella crisi che germoglia propizio il *kairós*.

*“Le persone non fanno i viaggi,
sono i viaggi che fanno le persone.”*
John Steinbeck

Parte Prima

Uno sguardo teorico

2. Dalla crisi al *kairós*

1. Cittadini di ‘un mondo che cambia’

Modernità liquida (Bauman 2002), in polvere (Appadurai 2001), radicale (Giddens 1994), riflessiva (Beck, Giddens, Lash 1999); crisi del ‘progetto modernità’ (Habermas 1987) e perdita della scommessa legata ad esso (Seligman 2002); post-modernità (Lyotard 1990): sono solamente alcuni dei modi utilizzati dalla sociologia per descrivere il mutamento in corso nelle società occidentali.

Siamo cittadini di “un mondo che cambia” (Giddens 2000) sotto i nostri stessi occhi, soggiogato dal paradigma tecnologico che sfida, in un duello all’ultimo sangue, quello teleologico: non procediamo più in una prospettiva cronologica di tipo lineare (da un passato verso un futuro), ma navighiamo a vista in un ‘eterno presente’. Alcune letture avanzano addirittura l’ipotesi che la tecnologia stia segnando la “fine della storia” (Fukuyama 2003) ed inaugurando l’avvento dell’era del post-umano.

Il XX secolo ha visto la rapida maturazione e l’inarrestabile radicalizzazione del processo di modernizzazione: si è passati, nel giro di una manciata di decenni, a sistemi economici governati dall’avvento dell’informazione e delle nuove tecnologie. Il secolo che si è da poco concluso ha accompagnato l’affermarsi di una complessità sociale, che è andata sviluppandosi a partire da profonde, e talvolta laceranti, trasformazioni strutturali e culturali. Quest’ultime hanno messo in moto un processo di profonda rinegoziazione delle dinamiche e dei significati legati alle forme di costruzione del legame sociale, creando una cesura rispetto a quanto avveniva nel passato.

A ben vedere quanto sta accadendo non è altro che l’esito ultimo del programma culturale e sociale legato alla stessa modernità, prodotto del processo di

individualizzazione, quest'ultimo tratto tra i più espliciti del progetto liberal-borghese.

La modernità, dunque, cambia veste e, a differenza del passato, si adorna di significati ed elementi che ne radicalizzano le sue premesse e ne trasformano le sue promesse.

Nella modernità siamo tutti ugualmente stranieri e migranti, sedotti dal fascino di terre promesse, vinti dalla nostalgia di patrie perdute. Echeggia quanto affermato da Berger (Berger, Berger, Kellner 1974) a proposito della 'stranierità' esperita a bordo di un contesto epocale sazio di destrutturazione, oberato dalla fatica delle trasformazioni.

Siamo attori e testimoni di un mutamento sociale che ha dell'inedito. Senza voler entrare nel dettaglio del dibattito¹ che negli ultimi anni sta appassionando gli scienziati sociali di tutto il mondo, mi pare importante mettere in luce alcune tra le questioni emerse nell'ambito delle riflessioni sulla modernità, perché foriere di chiavi di lettura utili nel procedere con l'analisi del fenomeno sociale preso in esame in questa mia riflessione.

Intendo innanzitutto mettere a fuoco la cornice storica nella quale va emergendo il fenomeno della partecipazione civica delle donne migranti.

Secondo la lettura offerta da Giddens, si sta assistendo ad una radicalizzazione delle istanze della modernità. Il contributo dell'autore inglese, infatti, si sviluppa a partire da una critica alle ipotesi avanzate a tal proposito da Lyotard, il quale, preconizzando per primo l'avvento di un tempo nuovo, nella definizione di post-modernità individua la chiave di volta per interpretare con categorie inedite le contraddizioni del presente. In particolare Lyotard, come ricordato dallo stesso Giddens (1994: 16), rivendica alla visione post-moderna la possibilità di fare ricorso ad un'eterogeneità di saperi, risolvendo così la crisi derivata dalla fine delle grandi metanarrazioni.

Dal canto suo Giddens risponde a tale provocazione affermando che, "anziché andare incontro a un'era postmoderna, stiamo entrando in un'era in cui le

¹ Le letture del mutamento oscillano tra l'ipotesi materialista e quella idealista. La prima esplora le ragioni del cambiamento culturale a partire dalle trasformazioni strutturali: per dirla insieme a Marx, sono le infrastrutture a governare i processi di cambiamento delle sovrastrutture. La seconda, invece, parte da posizioni contrarie: sono cambiamenti nell'ordine delle idee e delle visioni del mondo a regolare la realizzazione di nuovi equilibri strutturali. In una prospettiva complessa ha senso affermare che le dinamiche di influenza sono interdipendenti ed agiscono in prospettiva circolare.

conseguenze della modernità si fanno sempre più radicali e universali” (1994: 16). Secondo l’autore inglese, inoltre, “possiamo percepire i contorni di un nuovo e diverso ordine che è sì ‘postmoderno’, ma che è anche ben diverso da quello che molti definiscono ‘postmodernità’” (*ivi*).

Tale concezione procede a partire dalla confutazione dell’evoluzionismo sociale, che, ulteriore laica metanarrazione, prende vigore da una visione lineare dello sviluppo sociale. L’ipotesi della “discontinuità storica” (Giddens 1994), tuttavia, non contraddice l’ipotesi di una modernità a tre tempi, che va manifestandosi sincronicamente alle tappe dello Stato-nazione. Nella nascita, nell’affermazione globale (attraverso una crescente occidentalizzazione del pianeta) e nella crisi di quest’ultimo Giddens individua le tappe storiche più significative che hanno accompagnato la manifestazione della modernità stessa: “nello spiegare la natura delle società moderne dobbiamo afferrare le caratteristiche specifiche dello Stato-nazione, un tipo di comunità sociale che si differenzia nettamente dagli stati premoderni” (1994: 25).

La sociologia è legata a doppio filo con tali tematiche, esprimendo la capacità riflessiva, autenticamente moderna, dello Stato-nazione. Solamente, infatti, le società moderne posseggono la capacità di pensarsi, di descriversi, di autocomprendersi; e quando in sociologia si parla di società ci si riferisce implicitamente alle categorie analitiche costruite a partire dall’idea di Stato-nazione. Non è un caso che il positivismo sociale sia andato manifestandosi come la capacità del potere amministrativo dello Stato di misurare la variabilità statistica dei fenomeni sociali, palesando in tal modo la quanto mai ingenua credenza di esercitare così facendo un controllo diretto su eventi e persone.

L’illusione ‘panoptica’ (Foucault 2005) degli Stati-nazione si esprime, dunque, anche attraverso l’uso delle scienze sociali, che si rivelano lo strumento privilegiato per misurare le dimensioni del proprio potere.

Leggere il presente alla luce dei mutamenti che hanno avuto luogo negli ultimi decenni è di fondamentale importanza per definire la cornice storico-culturale dello scenario che si sta aprendo dinanzi. Sono molteplici le questioni che ridisegnano, in modo diverso rispetto al passato, le geometrie sociali, le appartenenze, la costruzioni dei legami sociali tra individui, tra individui e società, tra istituzioni.

La riflessione sulla modernità e sulla sua radicalizzazione implicherebbe uno spazio di approfondimento più ampio. In questo contesto mi preme mettere in luce solamente alcune problematiche, a mio avviso più significative in rapporto al mio lavoro di ricerca, che possono essere d'aiuto nel leggere il fenomeno oggetto d'analisi.

Mi piace individuare, infatti, nel crescente protagonismo di molte donne straniere, che va esplicitandosi prevalentemente nella dimensione associativa e partecipativa, una traccia dell'avvenuta radicalizzazione del progetto della modernità.² Stando a quanto sostenuto da Giddens (1994), infatti, la creativa presenza, all'interno della sfera pubblica, di donne migranti sarebbe un indiscutibile segno della tardo-modernità per almeno tre ordini di motivi. Tale fenomeno, infatti, intreccia tre espressioni tipiche della modernità radicale: l'affermazione della soggettività femminile all'interno della sfera pubblica, l'emergere delle dinamiche migratorie come fenomeno globalizzato e globalizzante, la valorizzazione del ruolo della società civile dopo che la separazione 'pubblico-privato' è andata sfumando.

Le donne migranti che partecipano in maniera attiva alla sfera pubblica nell'ambito dell'associazionismo, perciò, interpellerebbero la riflessione sulla modernità radicale in quanto donne (e quindi protagoniste di una delle più grandi rivoluzioni del '900), in quanto espressione della società civile, in quanto migranti.

Femminilizzazione della sfera pubblica, emergenza della società civile e migrazioni transnazionali, infatti, sono tre tematiche che hanno accompagnato (e in parte anche generato) la crisi delle istituzioni della modernità.

Le condizioni storico-sociali che hanno reso possibile l'espressione di tale fenomeno sono molteplici; in particolare, mi pare importante mettere in luce l'avvenuta maturazione del processo di individualizzazione (che nel '900 ha interessato anche le donne), la messa in crisi della natura sessuata dell'ipotesi liberal-borghese del progetto della modernità ed infine l'emergere di una

² Giddens nella descrizione della fenomenologia della modernità radicale individua "quattro strutture di esperienza" (Giddens 1994: 138), che definiscono la natura contraddittoria della stessa. Esse sono: dislocazione e riaggregazione; intimità e impersonalità; competenza e riappropriazione; fuga nel privato ed impegno (Giddens 1994). Come ricordato dall'autore, "le condizioni della modernità, in molte circostanze, provocano un attivismo più che una fuga nel privato, a causa della riflessività inerente alla modernità e a causa delle molte opportunità di organizzazione collettiva nei sistemi poliarchici degli stati-nazione moderni" (1994: 146).

riflessività crescente delle società contemporanee (che va esplicitandosi anche attraverso il contributo dei movimenti collettivi).

L'attenzione ad una porzione specifica, quella femminile, dell'universo migrante mi obbliga in qualche modo a leggere tali tematiche a partire da una prospettiva di genere, individuando nel protagonismo delle donne del XX secolo una delle leve più importanti del mutamento sociale in atto.

Leggere i passaggi del '900 attraverso il ruolo delle donne significa essere concordi nel ritenerle "chiave di volta delle transizioni in atto" (Zanfrini 2005: 11), giudicando le conquiste sociali operate dal movimento femminista come "una vera e propria rivoluzione, la più lunga ed efficace di tutte le rivoluzioni del Novecento" (*ivi*).

Le trasformazioni culturali e strutturali che si sono manifestate nel '900 hanno ridefinito gli scenari dei moderni sistemi sociali, soprattutto per quanto riguarda l'Europa ed il Nord America.

In tale processo la donna ha svolto un ruolo cruciale, divenendo in pochi anni chiave di volta di un mutamento complessivo che è andato riguardando costumi e stili di vita, ruoli di genere, composizione demografica del mercato del lavoro e molto altro.

Sono chiaramente molteplici le trasformazioni che hanno accompagnato quello che è stato definito il secolo più breve della storia (Hobsbawm 1999), ma, tra queste, quella che ha coinvolto l'universo femminile è sicuramente la più profonda e la più complessa. La donna, infatti, si è ritrovata nel gioco della modernità a dover reggere i fili del cambiamento, impegnata a costruire, negoziare ed apprendere un copione decisamente diverso rispetto a quello dei secoli precedenti.

Nel corso del '900, dunque, l'universo femminile assume un ruolo di rottura con il passato. Per secoli deputate alla tutela della tradizione e custodi del focolare domestico, le donne si apprestano a rompere con il passato, inaugurando modi inediti di vivere la femminilità e, con essa, la maternità: "*Nessuno al mio fianco*" suggella Nadine Gordimer (1999), ricordando quella condizione tutta femminile di attraversare i passaggi della storia, i grandi cambiamenti epocali, facendo fede sulla sola propria forza interiore.

Assumere come prospettiva di analisi il protagonismo delle donne è d'aiuto nel comprendere in che senso vada il cambiamento che ha avuto luogo nelle istituzioni dello stato moderno.

La crescente femminilizzazione del mercato del lavoro e, più in generale, della sfera pubblica ha, infatti, reso porosi i confini che separavano quest'ultima dalla sfera privata.

L'aspetto che, tra i più inediti, ha accompagnato tale processo è stato l'emergere di un soggetto nuovo, la società civile, interprete di un sapere relazionale e di un principio solidaristico in grado di facilitare il passaggio tra la dimensione pubblica e quella privata.

1.1. Il femminile nella e della sfera pubblica

L'ipotesi da cui muovo riposa nell'idea che la società civile altro non sia che un'inedita strategia messa in gioco dal corpo sociale per governare gli effetti della modernità, di cui la destrutturazione e lo scioglimento del legame sociale rappresentano il rischio più evidente.

Dopo secoli di contrazione della sfera pubblica, fagocitata da un privato divenuto ipertrofico durante gli anni del riflusso e minacciata da un'onnivora dimensione economica, la scommessa della storia si gioca nel recupero della socialità, nella costruzione di uno spazio comune, condiviso e negoziato.

Riconosciuta come manifestazione di una "società delle reti" (Castells 2002, 2004), la società civile, se letta attraverso le categorie del genere e a partire dal protagonismo delle donne del XX sec., appare come sintesi di un principio femminile in grado di ricreare, nella frammentazione e nella disaggregazione, legame sociale, di dare voce al "potere di unire" (Pulcini 2003).

Accogliere le provocazioni che emergono dal protagonismo delle donne significa rendere evidenti non solo i segni di crisi di una modernità che, nel radicalizzarsi, fa emergere le proprie contraddizioni, ma soprattutto implica assumere come paradigmatiche le istanze di un femminile che si manifesta sulla scena pubblica.

Le donne, infatti, accedendo alla dimensione pubblica, entrano in uno spazio che, governato e presidiato per secoli da soli uomini, ha finito con l'assumere i caratteri della mascolinità. Così facendo obbligano ad una ricodificazione degli

universi simbolici, ad una riscrittura delle forme di 'abitare lo spazio pubblico', a ridefinire in modo inedito le pratiche discorsive della sfera pubblica.

Esse inaugurano non solo una crisi delle dimensioni istituzionali tradizionali, ma sono portatrici di una sfida maieutica, che l'acuirsi dei processi di trasformazione rende autenticamente provvidenziale. Le donne, infatti, sostando nella sfera pubblica rendono quest'ultima gravida anch'essa di femminile, sazia di principio solidaristico, che va manifestandosi proprio nell'emergere della società civile.

Quest'ultima, infatti, cos'altro è se non il potere di cura di una società che riflessivamente esplora le proprie deficienze?

Scorgere le dinamiche che governano il protagonismo civico delle donne (in modo particolare di quelle migranti), dunque, significa mettersi sulle tracce di una modernità che ha radicalizzato le sue premesse. Al contempo implica "intravedere degli scampoli di futuri possibili" (Giddens 1994: 160), di cui i movimenti sociali altro non sono che uno "strumento per tradurre in pratica questi futuri" (*ivi*).

Per tale ragione il protagonismo delle donne, espressione tra le tante del più vasto spazio della società civile, rappresenta il segno di un *kairós*, che rende pensabile non solo il futuro, ma lo anticipa nelle sue forme più complesse.

Perché tante donne migranti scelgono l'associazionismo? La società civile è, forse, uno spazio dove l'accesso è negoziato con maggiore semplicità rispetto alla più vasta arena pubblica?

I movimenti sociali, secondo la prospettiva inaugurata da Giddens, offrono una delle molteplici forme della riflessività, carattere pregnante del percorso del moderno. Il cuore, dunque, della mia argomentazione riposa nel ritenere proprio questo slancio partecipativo delle donne – che nasconde alternativamente progetto 'distintivi' e orientamento solidaristico, volontà di costruire uno spazio "in-fra" (Arendt 1994) e intenzione di delimitare un 'campo' (Bourdieu 2001) di significazione e di esercizio del potere – come una forma di riflessività sociale, tesa a esplicitarsi anche attraverso le dinamiche della cura. Si tratta di una "cura del sé" (Foucault 2001) che si accompagna ad una cura del legame sociale (Pulcini 2001, 2003; Gilligan 1987).

L'aspetto che mi preme mettere in luce è che l'esito più recente del percorso della modernità è stato un mutamento nell'ordine socio-simbolico della sfera pubblica.

L'emergere della società civile, infatti, si è rivelato un qualcosa di inedito rispetto alle istituzioni tradizionali legate alla modernità (Stato, famiglia, politica, mercato, ecc...) e tuttavia si tratta di una forma di socialità che ne esalta i caratteri principali: essa si pone come crocevia tra pubblico e privato, tra territoriale e transterritoriale, tra personale e politico.

La società civile, infatti, assolvendo alla funzione osmotica della membrana, così come suggerito da Magatti (2005), si presenta come l'istituzione che più di altre propone il 'potere di unire' sfere d'esistenza e mondi vitali distinti.

In tal senso, dunque, va concepita come la dimensione femminile della sfera pubblica. È come se lo specifico femminile della sfera privata, nel momento in cui sono venute meno le premesse di separazione e contenimento, fosse defluito verso la dimensione pubblica, sostando in una zona 'meso', intermedia, capace di ricreare in forme nuove il legame sociale.

Questo spazio nuovo, portando in sé i caratteri del femminile, si manifesta come 'luogo di cura', esprimendo altresì il volto inedito della riflessività. In tale orizzonte di senso, dunque, l'emergere della società civile si propone come *kairós*, come "tempo debito" (Marramao 2005), e non di certo come traccia inequivocabile di una 'fine della storia'.

La porosità, infatti, dei confini tra sfera pubblica e privata, da molti giudicata come uno dei segni della crisi e del fallimento del progetto della modernità, introduce un modo nuovo di procedere nel tempo, risignificando l'agire della società civile entro un nuovo quadro storico, che si traduce in passione per il presente ed in attenzione verso i "futuri possibili" (Giddens 1994: 160).

Nel tempo della crisi e nell'epoca dell'incertezza, la società civile, dunque, assume sempre più le sembianze di una nicchia ecologica, in grado di salvaguardare il destino della famiglia umana e di proteggerlo dalla possibilità di un avvento dell'"ultimo uomo" (Fukuyama 2003).

L'introduzione di un'idea di *societas*, sazia di principio solidaristico, in qualche modo rende possibile il ricrearsi di una comunità di persone eguali e libere, collocate in una prospettiva 'in-fra'.

Che tutto questo sia un'ulteriore narrativa della modernità?

La società civile, dunque, altro non è che la pulsione generativa del corpo sociale, capace nel 'vincolo' (Ceruti 1992) della modernità di dare voce ai futuri possibili, finalmente libero dai legacci dell' 'eterno presente'.

L'attenzione alle dinamiche della riflessività è cruciale: impegno e narrazione sono i modi attraverso cui il sociale va esprimendo la cura del sé.

2. Mutamenti demografici e trasformazioni sociali: il ruolo delle donne

2.1. In fuga dal 'chiostro domestico'

La scommessa della modernità si basava sull'idea di uomini liberi ed uguali, che, nella cornice delle regole dettate dalla razionalità comunicativa, agivano nell'agone pubblico orientando le proprie azioni alla comprensione (Habermas 1997 b). In tale prospettiva il consenso, "prodotto in modo argomentativo [...] con la partecipazione di tutti, in una posizione di uguaglianza delle competenze e delle *chances*" (Crespi 1985: 294), era governato esclusivamente dagli uomini, escludendo di fatto le donne, impegnate alla cura del vissuto morale dei singoli individui.³

Gli uomini – individui, soggetti liberi ed uguali – erano cittadini della dimensione pubblica, le donne – subordinate ai vincoli della tradizione e deputate alla cura del legame sociale – potevano esclusivamente abitare la sfera domestica. Chiuse nel chiostro del lavoro familiare, le donne erano escluse dal processo di individualizzazione, costrette a subire le scelte e le decisioni degli unici soggetti vocati alla libertà di scelta e di autorealizzazione.

Il progetto di modernità si esprime nella primigenia distinzione tra sfera pubblica e privata, la quale si risolve – come ricordato dall'intellettuale femminista Pateman (1997) – nella legittimazione della disparità tra i generi: il contratto sociale, infatti, presuppone un contratto sessuale, che vede escluso dall'agone pubblico il *tertium* per eccellenza, la donna. L'universo femminile, tuttavia, non viene messo ai margini del processo di modernizzazione, che, in maniera funzionale, assegna alle donne un ruolo di tessitura del legame sociale, di sostegno della coesione dei gruppi e delle comunità.⁴

³ Tuttavia, come peraltro già accennato, tale modello aveva un'altra premessa implicita: la separazione della sfera pubblica da quella privata, che implicava la separazione dei campi di influenza a seconda dei generi.

⁴ Per quanto concerne tale tematica risulta estremamente preziosa la riflessione di Pulcini (2003), la quale in questi termini mette a fuoco il ruolo della donna nella cornice della modernità societaria: "La modernità attribuisce dunque alla donna quello che possiamo definire il potere dell'amore, un potere di relazione: il governo della vita emotiva dentro la sfera intima e privata delle relazioni affettive. Il potere della donna si esercita esclusivamente all'interno della sfera della famiglia e ha la funzione di garantire la pace, la felicità, la formazione morale degli individui. Si tratta di un potere emotivo indirettamente funzionale alla vita pubblica e sociale gestita dagli

Pulcini, tematizzando la modernità a partire da una prospettiva di genere e richiamandosi alle intuizioni di Pateman, afferma che “la libera associazione tra individui uguali, che liberamente e consensualmente decidono di istituire un potere politico, nasconde in realtà la disuguaglianza tra i sessi, e il permanere della donna in una situazione di subordinazione” (Pulcini 2003: 63).

Il paradosso che accompagna il processo di modernizzazione riposa nel fatto che, pur essendo effettivamente riconosciuta nella prospettiva liberale la legittimità del soggetto femminile, “le donne restano *escluse dal patto* che fonda l’ordine politico, soggette a una forma *più sottile e nascosta di subordinazione* che, pur riconoscendo loro una nuova dignità e nuovi diritti, preclude loro di fatto l’accesso alla sfera pubblica” (Pulcini 2003: 84).

L’autrice dettaglia ancora di più la questione affermando che “è proprio l’esclusione della corporeità, delle passioni, del femminile dalla vita politica che consente il *mito* liberale dell’individuo autonomo e razionale, in grado di instaurare relazioni simmetriche con altri individui, non minacciate dalla presenza perturbante di un ‘terzo’ a cui si chiede il silenzio” (Pulcini 2003: 90).

Il crescente processo di individualizzazione (Elias 1990), tratto tra i più espliciti del progetto della modernità, ha fatto sì che la realizzazione personale, la cura del sé, l’affermazione professionale si trasformassero in autentici cardini del vivere sociale, scandendo in modo diverso rispetto al passato il corso stesso della vita.

Il processo di individualizzazione, “epicentro” della modernizzazione occidentale (Laurent 2000: 15), muove le sue prime mosse a cavallo tra il XV ed il XVI sec., in un contesto europeo segnato da “mutamento sociale accelerato” (Bagnasco, Barbagli, Cavalli 1997: 43).

Con l’avvento della modernità cambia, infatti, il rapporto che lega il singolo alla società, trasformando rispetto al passato le aspirazioni e le possibilità future dell’individuo, “padrone della propria esistenza, libero di scegliere il proprio destino, responsabile delle sue scelte e delle sue azioni di fronte alla propria coscienza” (*ibidem*: 61-62).

uomini, a cui esse danno un fondamento psicologico ed etico. Tutto questo presuppone la ben nota separazione pubblico/privato, su cui la riflessione contemporanea sulla modernità, soprattutto femminile, ha di recente insistito, mostrando come essa riproduca la disuguaglianza tra i sessi in forme più sottili e raffinate rispetto a epoche precedenti.” (*ibidem*: 60)

L'individualizzazione segna una “trasformazione profonda nei modi di concepire il posto dell'uomo nel mondo e il suo rapporto con la società”: più che mai essa “esprime un radicale mutamento che pone l'individuo e la sua libertà al vertice della scala dei valori sociali” (*ibidem*: 61).⁵

Più fattori agiscono nel valorizzare l'indipendenza dell'individuo; in particolare si sottolinea l'importanza di tre di questi: “la Riforma protestante, l'avvento del capitalismo e le trasformazioni rivoluzionarie nella sfera della politica” (*ibidem*: 62).

Durkheim (2003, 2005) e Weber (1991) hanno messo in luce come alcune condizioni culturali abbiano favorito più di altre la nascita di una ‘società di individui’, per dirla con Elias (1990). In particolare, entrambi hanno sottolineato come il protestantesimo sia stata una tappa importante nel processo di individualizzazione ponendo al centro del cammino di fede il singolo credente e non la ‘comunità-popolo’. Secondo tale orizzonte teologico, infatti, la vocazione alla salvezza giunge al singolo senza alcuna opera di mediazione offerta da una comunità ecclesiale, che nella tradizione cattolica per esempio agisce quale mediatrice tra Dio e il credente. Il singolo, pertanto, è chiamato alla realizzazione di sé, quale segno di predestinazione e di elezione.

È possibile intravedere come nelle dinamiche del religioso vadano dispiegandosi le tracce di un progetto di modernità che legittima come “valore dominante [...] il riconoscimento della libertà di autorealizzazione dell'individuo” (Bagnasco, Barbagli, Cavalli 1997: 61): un aspetto che va esplicitandosi – come dimostrato da Bourdieu (2001) – nell'intenzione di distinguersi.

L'acuirsi del processo di modernizzazione ha prodotto una degenerazione del processo di individualizzazione al punto da rappresentare negli ultimi decenni una concreta minaccia al mantenimento del legame sociale. Il culto del sé si è trasformato in un rischio per la coesione sociale, frammentando la società, svigorendo le appartenenze e pluralizzando il senso. La pluralizzazione dei significati valorizza, infatti, la possibilità di scelta di soggetti; per tale ragione ha senso affermare – ricordando Berger – che “la modernizzazione ha come risvolto culturale il pluralismo: la messa in discussione di tradizioni e codici produce

⁵ Gli autori sottolineano che “anche se la storia dell'individualismo ha radici lontane nel pensiero occidentale, nell'antichità e nel Rinascimento, è soltanto con l'avvento della società moderna che il riconoscimento della libertà di autorealizzazione dell'individuo assurge a valore dominante” (Bagnasco, Barbagli, Cavalli 1997: 61).

sistemi simbolici alternativi in cui viene portata in primo piano la capacità di scelta del soggetto” (Gattamorta 2005: 154).

Soffermando l’attenzione sul processo di individualizzazione⁶, è lecito pensare che proprio in obbedienza a tale logica abbia avuto luogo il percorso di emancipazione ed affermazione della soggettività femminile.⁷

Se analizzato da questa prospettiva, il processo di fuoriuscita, da parte delle donne, dal ‘chostro della domesticità’ è in linea con le istanze della modernità. Tuttavia, al contempo, tale processo va letto come un superamento di un modello sociale che poneva le sue basi su una netta separazione, segnatamente sessuata, tra sfera pubblica e sfera privata.

Il processo di individualizzazione che ha interessato l’universo femminile a partire dagli anni ’60-’70 è stato il canale privilegiato sul quale ha viaggiato il desiderio di superamento di un equilibrio sociale che scommetteva la sua riuscita nella distinzione degli spazi di azione, fisici e simbolici, connotati a partire dal genere.

In molti Paesi interessati dal processo di modernizzazione, il cambiamento culturale più significativo degli ultimi decenni è stato quello che ha coinvolto i ruoli di genere. Le donne hanno assunto un ruolo di protagoniste all’interno della sfera pubblica, obbligando ad un ripensamento e ad una rinegoziazione degli equilibri sociali.

La letteratura femminista è d’accordo nel dire che la “presenza delle donne nella sfera pubblica e nella sfera politica ha aumentato le loro capacità collettive di influenzare le politiche pubbliche per trasformare lo Stato sociale e per ridefinire la cittadinanza” (Del Re, Heinen 1996: 20).

L’assunzione da parte dell’universo femminile di una soggettività da mettere in gioco all’interno del contesto pubblico ha reso le donne un soggetto collettivo, portatore di istanze nuove rispetto al passato. Tale presenza, inoltre, si è trasformata in leva del cambiamento delle politiche pubbliche, obbligandole a

⁶ Per un’introduzione al tema dell’individualismo e dell’individualizzazione crescente si rimanda a Laurent A. (1994), *Storia dell’individualismo*, Il Mulino, Bologna, a Pulcini E. (2001), *L’individuo senza passioni*, Bollati-Boringhieri, Torino, a Elias N. (1990), *La società degli individui*, Bologna, Il Mulino.

⁷ Rintracciando l’irreversibilità del processo di individualizzazione, Laurent (2000) sottolinea come “il movimento di emancipazione delle donne (che rivendicano di essere considerate anche individui liberi in grado di scegliere la propria vita e disporre del proprio corpo) [...], la riduzione della propensione a sottomettersi all’autorità e lo sviluppo delle possibilità di realizzazione di sé [...] sono altrettante espressioni della rivoluzione individualista che sostituisce l’indipendenza privata alle appartenenze obbligate” (2000: 118-120).

registrare un mutamento in corso che è andato interessando mondo del lavoro, ruoli e funzioni delle nuove strutture familiari, parità tra generi.

Il XX secolo, infatti, è stato segnato da una risignificazione sostanziale del ruolo di genere e del rapporto tra generazioni. Tutto ciò ha implicato un mutamento globale dei mondi vitali e delle sfere di esistenza, incidendo anche sul cambiamento demografico, segnale tra i più evidenti delle trasformazioni in corso. A tal proposito Giddens ricorda che, “fra tutti i cambiamenti che sono in atto nel mondo, nessuno è più importante di quelli che riguardano le nostre vite personali: sessualità, relazioni, matrimonio e famiglia” (2000: 69). Tali trasformazioni non coinvolgono in via esclusiva le rappresentazioni sociali legate ai ruoli di genere o alle funzioni delle singole unità familiari, ma hanno un impatto profondo sul resto della struttura sociale, modificandone la composizione da un punto di vista sia quantitativo che qualitativo.

Assumere un ruolo pubblico, in quanto donne singole e nelle vesti di soggetto collettivo, è stata un’occasione preziosa per tematizzare il rapporto fra uguaglianza e differenza.

Affermare l’idea di uguaglianza, infatti, può lasciare supporre che la misura di riferimento continui ad essere l’uomo. Secondo alcune voci interne al movimento femminista, invece, non era importante esclusivamente rompere il cerchio della domesticità, ma ricomporre all’interno della sfera pubblica modi e forme di espressione della cittadinanza, che esaltassero le specificità femminili. In tal senso l’affermazione di una ‘differenza’ femminile era concepita come manifestazione di un’uguaglianza ontologica.⁸

Il contributo femminista alle riflessioni sulla cittadinanza – offerte da Marshall (1964) e da Esping Andersen (1990) – mette in luce, al di là dei contesti geografici e delle specificità dei singoli Stati-nazione, la condivisa natura sessuata della sfera pubblica delle diverse realtà nazionali.

Lo schema teorico proposto da Marshall, per esempio, riguarda esclusivamente gli uomini: la tesi marshalliana sulla cittadinanza risulta immediatamente confutata se applicata alle donne.

⁸ L’ipotesi esplorata da Pateman è di “adottare una cittadinanza ‘sessualmente differenziata’ che permetta di considerare gli uomini e le donne nello stesso tempo come sessualmente differenti e come individualmente uguali” (Del Re, Heinen 1996: 22).

Una lettura di genere della cittadinanza pone in evidenza come le istituzioni dello Stato-nazione siano delle *gendered institutions*. La periodizzazione proposta da Marshall, infatti, non è valida per l'universo femminile: “se è vero che per gli uomini, i diritti civili sono anteriori a quelli politici ‘universali’ introdotti nel XIX secolo, e che questi precedono i diritti sociali che si sono concretizzati con la generalizzazione del Welfare, l'ordine è più o meno inverso per le donne” (Del Re, Heinen 1996: 11). Nella critica femminista, poi, viene evidenziato che “molti dei diritti sociali che le riguardano più specificatamente (in particolare la protezione della maternità e l'interdizione del lavoro notturno) sono stati instaurati prima che esse avessero diritto al voto, e molti dei diritti civili (particolarmente per le donne sposate) hanno continuato ad essere loro rifiutati fino al 1970” (*ivi*).

I contributi offerti in tal senso nell'ambito dei *gender studies* hanno portato alla luce due aspetti: in primo luogo, “la natura non neutra” (Zanfrini 2005: 57) delle politiche di *welfare*; in seconda istanza, l'amnesia che ha circondato il ruolo delle donne nella produzione di *welfare*” (*ivi*). Per decenni, infatti, è stato ignorato il peso agito dagli attori femminili in tale ambito (nella famiglia, nel volontariato, nel privato sociale, nell'associazionismo, ecc...).

2.2. Esiti di una rivoluzione incompiuta

Le donne del XX sec., per un verso attraverso l'operato dei movimenti collettivi e per l'altro attraverso una rivoluzione silenziosa che ha interessato il mercato del lavoro, hanno incorporato esse stesse le istanze liberal-borghesi: libere, tra eguali, esperte di una fraternità (o meglio di una ‘sorellanza’) in grado di sostenere il percorso emancipativo.

In qualche modo il progetto della Rivoluzione francese (*liberté, égalité, fraternité*), pilastro fondativo delle società europee, è andato realizzandosi compiutamente solamente nel '900 grazie all'intervento delle donne, che hanno saputo mettere in gioco non solo le proprie individualità, in vista di un compimento di libertà ed uguaglianza, ma anche il proprio ‘potere di unire’ e la forza dell'unità del ‘potere’. Per le donne, infatti, l'accesso alla sfera pubblica, attraverso la rivendicazione di uno *status* di eguaglianza e di un diritto di autorealizzazione, ha potuto aver luogo esclusivamente facendo ricorso alla possibilità di ‘agire insieme’, in maniera collettiva.

Nel XX secolo l'accesso sempre maggiore delle donne nella sfera pubblica, specificatamente nel lavoro è stato legittimato a partire proprio dall'ipotesi messa in luce nel progetto della modernità che nell'autorealizzazione del singolo esplorava le ragioni della propria manifestazione. La femminilizzazione della sfera pubblica ha portato inevitabilmente a rinegoziare i termini del patto sociale, dando voce ad una politica che tenesse conto della differenze, anche di genere. La messa in discussione del presupposto arbitrario di tale separazione di sfere di competenza e l'appropriazione da parte dell'universo femminile del riconoscimento pubblico della propria soggettività ed individualità sono alcuni dei fattori che hanno contribuito alla crisi degli istituti della modernità: essa ha avuto luogo nel momento in cui si sono radicalizzate e si sono estese le premesse del 'moderno'.

A partire dagli anni '70 si è assistito, dunque, ad una radicalizzazione della modernità stessa, che, traducendosi nell'emergere di una 'società degli individui', si è manifestata nell'affermazione della donna sulla scena pubblica. Quest'ultimo fenomeno è accompagnato da altri di rilevanza storica: la trasformazione del modello familiare; la rinegoziazione sociale dei ruoli di genere e dei significati legati al lavoro di cura.

Il lavoro, *in primis*, è diventato, dunque, sempre più centrale nella scala gerarchica di soggetti che, nell'autorealizzazione e nella costruzione di una progettualità incentrata sul sé, hanno scommesso risorse emotive, formative ed economiche. Il 'campo' del lavoro, sempre per riprendere una terminologia cara a Bourdieu (2001), si è trasformato ben presto in dimensione tra le più rilevanti della sfera pubblica, in spazio fisico e simbolico giudicato estremamente strategico in vista del raggiungimento del fine di autorealizzazione.

Gli agenti dell' 'incorporazione' (Sassen 2002) non sono più – come risultava nel passato – la famiglia, lo *status* o il clan, ma essa ha luogo a partire prevalentemente dalla partecipazione dei singoli al mercato del lavoro.

Pur rimanendo ancora lontani dagli obiettivi di Lisbona⁹, il volto dell'Italia e dell'Europa di oggi è sicuramente diverso da quello di trenta o quaranta anni fa. Non solo è cresciuto il numero di donne che partecipano al mercato del lavoro, ma

⁹ La Strategia di Lisbona, firmata nel 2000 dai membri dell'Unione Europea, stabilisce che entro il 2010 si debba passare da un tasso di occupazione femminile attestato attualmente intorno al 51% ad un livello superiore al 60%.

si è anche modificato l'atteggiamento delle donne nei confronti dello stesso: luogo significativo per la costruzione del sé e spazio per l'autorealizzazione.

Il processo di terziarizzazione dell'economia¹⁰ ha, poi, in parte favorito l'ingresso delle donne in tale porzione di spazio pubblico, rappresentando un settore in grado di poter garantire la conciliazione¹¹ tra attività retribuita e lavoro familiare (Saraceno, Naldini 2001).

Cambiamenti culturali e trasformazioni strutturali hanno agito in forza di una dinamica circolare, la quale, rendendoli fortemente interdipendenti, ne ha rafforzato gli effetti.

Uno tra i cambiamenti culturali più profondi che hanno interessato le società occidentali è stato quello che ha coinvolto la struttura familiare, il cui modello tradizionale – che ha resistito all'urto dei secoli – è stato messo in crisi dai “mutamenti notevoli circa i modelli pubblici che regolavano la condotta sessuale, il rapporto di coppia e la procreazione” (Hobsbawm 1997: 379).

Dagli anni '70 in poi, la rinegoziazione dei significati legati all'essere sposa, madre e figlia è stata il motore della crescente femminilizzazione del mercato del lavoro, parimenti quest'ultimo fenomeno ha enormemente influenzato la gestione dei tempi sociali, scandendo in modo diverso i tempi di cura e di lavoro domestico. Tale processo ha prodotto delle inevitabili trasformazioni nell'assetto del *welfare*, fino a quel momento – soprattutto per i paesi europei collocati lungo la sponda mediterranea (Esping-Andersen 1990) – incentrato sul *male breadwinner model*¹².

Per la donna è andato aprendosi uno spazio negoziato tra sfera pubblica e dimensione privata, tra lavoro retribuito e compiti di *caring*: una ‘doppia presenza’ il cui governo si è dimostrato essere la sfida più importante. Proprio per risolvere tale questione è andato maturando il bisogno di offrire delle politiche di conciliazione, che fossero di sostegno all'accesso al mercato del lavoro da parte

¹⁰ Il terziario è giudicato il “principale serbatoio di assorbimento del lavoro femminile” (Zanfrini 2005: 16). Ciò è legato ai profili professionali presenti in tale settore, solitamente privilegiati dalle donne, le quali vi riconoscono un legame con ruoli tradizionalmente femminili (l'insegnante, la domestica, l'infermiera, la segretaria, ecc...) e che li giudicano conciliabili con la vita familiare.

¹¹ In letteratura per ‘conciliazione’ si intende la possibilità di tener insieme il lavoro domestico-familiare e quello retribuito. Si tratta di una condizione che varia a seconda del titolo di studio e del ceto, verificandosi nel lungo periodo solo per gli strati medio-alti della popolazione (Saraceno, Naldini 2001). Per ‘politiche di conciliazione’, dunque, si intende quel pacchetto di soluzioni (maturate nell'ambito delle politiche sociali e del lavoro) volte a sostenere nel tempo la presenza delle donne nel mercato del lavoro.

¹² Per *male breadwinner model* si intende il tradizionale modello familiare monoreddito, in cui il padre ha il compito di provvedere al sostegno economico della famiglia.

della donna, anche quando a mutare sono le condizioni biografiche iniziali. La maternità, la presenza di genitori anziani o di familiari disabili, infatti, rappresentano una concreta minaccia alla partecipazione femminile al lavoro ed in ogni caso sono un freno ai percorsi di carriera.

L'andamento demografico degli ultimi trent'anni è un significativo indicatore del mutamento complessivo della società.

La trasformazione del modello di genere femminile, distanziatosi dalle forme tradizionali, ha fatto sì che per esempio andasse mutando l'età media delle donne al matrimonio. Creare una famiglia e mettere al mondo dei figli, infatti, non era più l'unico modo di 'essere donna': il matrimonio e la maternità, quindi, un tempo unica risorsa per l'autorealizzazione femminile, si sono trasformati a partire dagli anni '70 in una e non più nell'unica forma di affermazione del sé.

L'aspetto che molti analisti delle dinamiche familiari mettono in evidenza è rappresentato dal fatto che "la diminuzione della fecondità, che in tutti i paesi e in tutti i ceti ha portato le nascite al di sotto del cosiddetto tasso di sostituzione, non segnala solo o tanto una difficoltà a far fronte economicamente o organizzativamente alla presenza dei figli. Segnala innanzitutto un mutato posto della filiazione sia nel ciclo di vita individuale che in quello coniugale" (Saraceno, Naldini 2001: 145).

La riduzione del tasso di fecondità pro-capite, infatti, ha inciso fortemente sulla morfologia della popolazione europea, parimenti interessata – anche se in tempi e con modalità diverse a seconda dei contesti geografici – dalla crisi demografica. Quest'ultima non si è tradotta esclusivamente nella diminuzione del numero di figli, ma anche in un aumento del numero di persone anziane: si è trattato quest'ultimo di un elemento che ha avuto delle quanto mai ovvie ripercussioni in seno alle politiche sociali e del lavoro.

Un tasso di fecondità al di sotto di quello di sostituzione influenza, infatti, la crescita del numero di soggetti anziani. Questo dato demografico incide fortemente nel disegno delle politiche pubbliche europee, che devono fare i conti con una trasformazione che interessa le dinamiche familiari e la strutturazione del mondo del lavoro.

Un numero maggiore di anziani implica porre un accento diverso rispetto al passato per quanto riguarda il bisogno di cura, cui le famiglie da sole non riescono

più a soddisfare. Anche per questa ragione, il *caring* si è rivelato negli ultimi anni la scommessa più importante delle politiche sociali.

Tale questione, poi, chiama in causa la dimensione del genere perché da sempre le donne sono considerate le *care givers* per eccellenza. Al di là degli auspici, infatti, il rapporto famiglia-lavoro viene vissuto dalla maggior parte delle donne come una complessa, oltre che frustrante, esperienza ‘acrobatica’. L’immagine dell’acrobata (Eurispes 2006; Zanfrini 2005), infatti, ritorna sovente nei racconti di donne chiamate a governare la ‘doppia presenza’, generata spesso da un lavoro di cura non condiviso con il resto della famiglia.

Proprio in seno al tema della cura si è aperto recentemente un dibattito che ha permesso di mettere a fuoco una tra le contraddizioni più eclatanti che coinvolgono il progetto di emancipazione femminile. Si è visto, infatti, come quest’ultimo sia sempre più una meta possibile da raggiungere per una sola porzione dell’universo femminile, ma che – in assenza di un ripensamento complessivo di struttura di *welfare* a sostegno dei bisogni di cura delle famiglie – si riveli foriero di una forma di *dumping* che si dispiega sullo scenario globale.

Nell’ambito dei *migration studies* sono molteplici le prospettive analitiche chiamate ad esplorare la complessità del fenomeno. Di recente alcuni contributi, emersi in seno ai *gender studies* (Sassen 1997, 1999, 2004; Ehrenreich, Hochschild 2004), hanno adeguatamente problematizzato il processo di internazionalizzazione del mercato della cura inaugurando un fecondo dibattito.

La femminilizzazione dei flussi migratori, infatti, generata dalla domanda di lavoro di cura proveniente dai centri del ‘sistema-mondo’ (Wallerstein 2000), ha introdotto un profondo dilemma all’interno dei *gender studies* di seconda generazione. In tale contesto teorico, il diritto delle donne ad avere un lavoro si colloca come obiettivo prioritario; tuttavia, è diventato sempre più evidente che ciò è possibile solo “scaricandone il costo su un gruppo sociale ancora più vulnerabile” (Zanfrini 2004 b: 190-191). L’affermazione della donna all’interno della scena pubblica, indizio del ben più vasto progetto della modernità, può aver luogo solamente esternalizzando il lavoro familiare ed assegnandolo ad altre donne, provenienti da zone segnate da svantaggio sociale ed economico. È caratteristico, infatti, della modernità poter colmare i vuoti di cura ricorrendo a risorse umane che si muovono sullo scacchiere globale.

Si assiste, perciò, all'avvento di un autentico paradosso: la possibilità di tener fede al progetto di emancipazione femminile ha luogo solo a condizione di far pagare i costi sociali a soggetti più deboli (donne, straniere, provenienti da Paesi svantaggiati).

A partire da tali considerazioni non si può fare a meno di sottolineare come nel complesso il sogno che ha animato l'universo femminile negli anni '70 si sia bruscamente interrotto, rivelandosi non solo un'utopia ma anche segnando esso per primo l'*incipit* di inedite forme di disuguaglianza sociale.

La 'rivoluzione' sperata, pertanto, si è rivelata di fatto incompiuta nella misura in cui l'accesso delle donne alla sfera pubblica non è stato accompagnato da un ripensamento complessivo delle strutture sociali e – aspetto, quest'ultimo ancora più grave – nel momento in cui ha segnato una spaccatura nello stesso universo femminile, tra donne provenienti da contesti geografici distinti, con *status* differenti. I fuochi del sogno femminile si sono spenti nel momento in cui si è rotto il cerchio della sorellanza.

3. Nel segno del *kairós*: l'emergere della società civile

Il '900 va letto a partire dalla prospettiva del mutamento, essendo il secolo che più di tutti è stato foriero di profonde trasformazioni sociali. In sociologia la tematizzazione di quest'ultime è data mettendo in luce la crisi delle istanze e delle istituzioni del moderno: tra queste quella relativa allo Stato-nazione, prodotto tra i più significativi del processo di modernizzazione, è concepita quale cornice capace di risignificare il processo di ristrutturazione istituzionale in corso.

Accanto alla crisi dello Stato-nazione, tuttavia, il '900 si segnala come il secolo che ha visto l'emergere di un nuovo soggetto, la società civile, disponibile ad assumere una funzione osmotica tra la sfera pubblica e quella privata (Magatti 2005).

Laddove alcuni rintracciano i segni del collasso del progetto della modernità si celano in realtà i segni di un modo inedito di vivere e ricostruire il legame sociale. La società civile, pertanto, nasce dalle ceneri della modernità, segnando l'acuirsi delle sue premesse, ma al contempo rappresenta l'avvicinarsi di un *kairós*. Tutto

ciò obbliga ad un complessivo ripensamento delle tradizionali categorie analitiche.

3.1. La crisi narrativa dello Stato-nazione

Lo Stato-nazione, come lo conosciamo oggi, nasce nel XVII secolo, manifestazione del più complesso e vasto processo di modernizzazione, risultato di un tentativo di “unificazione/pacificazione di vaste aree territoriali” (Bagnasco, Barbagli, Cavalli 1997: 56). La centralità del potere, la presenza di un esercito, la nascita di un apparato burocratico, la possibilità di battere moneta diventano gli elementi in grado di caratterizzare gli Stati moderni.

Con lo stato moderno, inoltre, nasce il concetto di cittadinanza, emergendo dalle ceneri dell’assolutismo monarchico: l’idea di cittadinanza, così come è declinata oggi, dunque, scaturisce nel periodo delle grandi rivoluzioni e suggella la possibilità di dirsi cittadini per il semplice fatto di essere membri di un popolo, unico “depositario della sovranità dello stato” (Bagnasco, Barbagli, Cavalli 1997: 59).

I tratti della cittadinanza moderna sono riscontrabili in aspetti già messi in luce in precedenza; soprattutto essa riposa sul presupposto di cittadino ‘libero ed eguale’, sottolineando allo stesso tempo come “i valori di uguaglianza e libertà siano alla base dell’affermazione del valore dell’individuo” (*ibidem* 1997: 62).

Nel processo di costruzione dell’idea di Stato-nazione giocano, altresì, un ruolo fondamentale le tre *grands recits* (Geertz 1999): patria, identità e nazione, nell’epoca degli Stati moderni, assumono il carattere di miti di fondazione, costruendo i presupposti dell’appartenenza.

Questi elementi agiscono, nella logica della *Gestalt*¹³, da discriminanti per il conferimento della cittadinanza. Appartenere ad una patria, possedere un’identità condivisa, vivere in una nazione con radici etniche specifiche diventano le coordinate che declinano il discorso culturale degli stadi moderni.

¹³ La psicologia della *Gestalt*, detta anche psicologia della forma, è una corrente psicologica riguardante la percezione e l’esperienza; nacque e si sviluppò agli inizi del XX secolo in Germania. Tra i diversi campi di applicazione, essa ha trovato un notevole sviluppo nell’ambito degli aspetti fenomenici della percezione. Con particolare riferimento alla percezioni visive, le regole principali di organizzazione dei dati percepiti sono: 1. buona forma (la struttura percepita è sempre la più semplice); 2. prossimità (gli elementi sono raggruppati in funzione delle distanze); 3. somiglianza (tendenza a raggruppare gli elementi simili); 4. buona continuità (tutti gli elementi sono percepiti come appartenenti ad un insieme coerente e continuo); 5. destino comune (se gli elementi sono in movimento, essi vengono raggruppati con quelli con uno spostamento coerente).

In realtà lo Stato-nazione ha sempre riposato su un ‘tacito imbroglio’, un compromesso che solamente le trasformazioni sociali del ‘900 hanno svelato: le idee di uguaglianza e libertà, infatti, per ragioni diverse, sono state dei veicoli metanarrativi, celando di fatto le sottostanti disuguaglianze. L’ipotesi di un contratto stipulato tra uomini liberi ed uguali è stata una pia illusione, che ha espulso dall’*‘agorà’* le donne – che uomini non erano – e quanti non erano assimilabili a ciò che, in modo arbitrario, era assunto quale criterio unico di riferimento, cioè l’uomo borghese.

Alla luce di tale affermazione, pertanto, l’uguaglianza è un presupposto solamente teorico. In una società, poi, con scarsa mobilità sociale, in cui la maggior parte degli uomini è sottomessa “al dominio degli interessi e delle urgenze di tutti i giorni” (Bourdieu 2001: 52), anche il termine ‘libero’ diventa pura retorica.

Lo Stato moderno è una forma legittima di controllo e di dominio, che va esprimendosi nell’organizzazione del sapere rendendo *gestalticamente* rilevanti solo quei soggetti che sono assimilabili al modello puro di cittadino,¹⁴ che rivendica come unica forma legittima l’ipotesi del cittadino maschio borghese.

Benhabib ricorda come proprio le “dichiarazioni, formulate nel nome delle verità universali della natura, della ragione o di Dio, segnano e tracciano anche confini, producono esclusioni in seno al popolo sovrano come pure al di fuori di esso” (2005: 228), alludendo nello specifico a quei “‘meri ausiliari della repubblica’, come Kant definisce le donne, i bambini e i servitori nullatenenti che ne sono all’interno, e i forestieri e gli stranieri che ne sono al di fuori” (*ivi*).

La lettura di genere ha messo a tema ampiamente tale questione, sottolineando con forza le ragioni per cui l’ordine politico ha avuto “bisogno di escludere (o emarginare) il femminile” (Pulcini 2003: 76).¹⁵

¹⁴ Se letto tutto quanto in questa prospettiva, è bizzarro scoprire come proprio Italia e Germania, che più tardi di altre realtà sono giunte alla tappa storica dello Stato nazionale, abbiano assunto un ruolo da protagonisti nell’epoca dei totalitarismi, ergendo a *totem* l’idea di nazione basata sul vincolo di sangue.

Il paradosso si esprime nel fatto che proprio due contesti territoriali profondamente segnati dalla presenza di una realtà come le ‘città-stato’ e, quindi, in linea teorica, più predisposte a riconoscere il pluralismo abbiano poi costruito la propria identità attorno al presupposto non reale, di unità nazionale basata su premesse linguistiche, religiose, ecc...

La rimozione del proprio passato, dunque, è andata sviluppandosi a partire da una narrazione, presunta e poco veritiera, di un’unità nazionale.

¹⁵ Scrive a tal proposito Pulcini: “[...] Escluse dalla *pólis*, dalla vita pubblica, che è prerogativa assoluta degli uomini liberi, e confinate nell’ambito privato dell’*oikos*, della famiglia, le donne svolgono un ruolo tutto interno alla sfera della necessità, una funzione silenziosa e separata di

Richiamando quanto messo in luce nell'ambito della filosofia e della politica della differenza, Pulcini ricorda l'accusa mossa all'universalismo liberale: "trascurare, in nome di una 'cieca' e generale rivendicazione di dignità e di uguaglianza dei diritti, l'identità unica e irripetibile di quell'individuo o gruppo, e [...] imporre dei principi che in ultima istanza non sono affatto neutri e universali, ma espressione di una cultura parziale ed egemone che finisce per neutralizzare le 'differenze' e disconoscere la 'pluralità'" (2003: 98).

Lo Stato moderno, una tra le manifestazioni del dominio della modernità, dunque si è affermato negando le differenze. Per esempio, in Francia in nome di un universalismo egualitario, il riconoscimento delle diversità è stato ed è confinato nell'ambito della sfera privata; in Germania, in nome di una fantomatica unità etnica, la "narrazione della nazione" (Bhabha 1997) impone di non riconoscere tutto ciò che non ne assume i caratteri.¹⁶

Le strategie dello stato moderno sono state il confinamento e la marginalizzazione delle diversità: nel 'chostro domestico' per quanto riguarda quelle di genere; negandone l'esistenza o perseguitandole (Appadurai 2005) per quanto concerne quelle religiose o etniche.¹⁷ Lo Stato-nazione, dunque, opera rendendo *gestalticamente* rilevanti alcuni caratteri e non altri.

riproduzione della vita e di gestione dei legami parentali che non dà loro alcun diritto di cittadinanza" (2003: 76-77).

¹⁶ In Europa, infatti, seppure con modalità opposte, è andato emergendo uno stesso problema. Per esempio, in un contesto sociale come quello francese (permeato dall'idea forte, di matrice giacobina, di soggetti che liberamente stipulano un contratto sociale, rinunciando a rendere evidenti in nome di un discutibile universalismo le particolarità di rango, sesso, ceti, religione, etnia, ecc...) il problema vien fuori nel momento in cui i soggetti rivendicano un diritto alla diversità; contrariamente in Germania è proprio il prevalere di un'idea di nazione fondata sul 'volk' a inibire il processo di incorporazione, per esempio, di tutti quei migranti che, seppur ormai alla terza generazione, vengono riconosciuti solamente attraverso l'appellativo di stranieri.

¹⁷ Scrive a tal proposito Hirsch: "Le nazioni moderne sono sostanzialmente il prodotto degli apparati statali centralizzati e delle loro strategie di omogeneizzazione e marginalizzazione. Esse "inventano" e costruiscono culture unitarie nazionali marginalizzando, eliminando e sopprimendo le devianze. Lo stato moderno diventa nazione attraverso un processo in cui gli spazi socio-culturali esistenti e le tradizioni storiche vengono assemblate in modo selettivo e differenziato per dar vita a un nuovo costrutto: un processo che si forma, ad esempio, intorno allo sviluppo di una comune lingua nazionale. La natura contraddittoria di tale processo sta nel fatto che lo stato – in quanto apparato burocratico coercitivo – non può creare nuove relazioni socio-culturali ma soltanto utilizzare, ricostruire, riorganizzare quelle esistenti: ciò lega profondamente lo stato all'ostinazione di tali relazioni. Di fatto, non sono mai esistiti stati-nazione completamente omogeneizzati" (1995: 267-284).

Tutto ciò si riflette nelle pratiche discorsive e nell'organizzazione dei saperi, che, riproducendo le mappe del dominio fisico e simbolico¹⁸, non fanno altro che occultare le diversità.

Le rivoluzioni del '900 (l'accesso delle donne alla sfera pubblica, la rilevanza delle migrazioni transnazionali, l'emergere del processo di globalizzazione, ecc...) hanno creato delle profonde lacerazioni in quelle che erano già ferite aperte, rendendo evidenti questioni fino a poco tempo prima prive di rilevanza.

Un principio di crisi di tale assetto istituzionale si è avvertito per la prima volta nel momento in cui il sistema fordista di produzione ha incominciato a manifestare i primi cedimenti, arrendendosi sotto i colpi inferti dal processo di internazionalizzazione dei mercati.

Nel '900, quindi, lo Stato, “come esito della modernità, non sfugge a quella drammatica trasmutazione dei valori, a quel tramonto delle *grands recits* – patria, nazione, identità – a quella *rivolta degli iloti*, con i quali si designa la crisi della modernità” (Borghini 2003: 11).

Il richiamo all'ipotesi di Geertz delle *grands recits* ci è d'aiuto nel leggere come per certi versi lo Stato-nazione, così per come oggi noi lo conosciamo, sia stato soggetto per diversi secoli al fascino della metanarrazione dell'omogeneità culturale, di cui le dinamiche proprie della globalizzazione l'hanno espropriato.

Tuttavia, il 'secolo breve' (Hobsbawm 1997), pur assistendo all'acuirsi di tali prospettive, che sono andate manifestandosi nel segno della balcanizzazione di vaste regioni, ha registrato una crisi degli assetti tradizionali:

“Lo stato vede indebolirsi la propria autorità, da un lato, per l'interdipendenza planetaria e l'emergere di forze transnazionali politiche ed economiche [...] che gli sottraggono il potere e spostano le decisioni su livelli sovranazionali; dall'altro, per la moltiplicazione dei centri di decisione autonomi, che forniscono alla società civile inaspettati poteri di contrattazione con gli stati stessi” (Borghini 2003: 16).

¹⁸ A tal proposito viene in mente quanto ricordato da Kimmel (2004) circa “l'‘invisibilità’ del genere agli occhi del maschio”. Egli intuì ciò durante un seminario, dopo che assistette ad una discussione tra una donna bianca ed una nera. Zanfrini riporta l'episodio in tali termini: “[...] Mentre la prima affermava la sostanziale analogia delle loro esperienze e la comune subordinazione all'oppressione maschile, la seconda replicava affermando che, guardandosi ogni mattina allo specchio, lei non vedeva semplicemente una donna, ma una donna nera; la differenza razziale, invisibile alla prima, risultava particolarmente saliente nell'esperienza della seconda, in quanto appartenente ad un gruppo svantaggiato. Fu in quel momento che Kimmel si rese conto del fatto che, guardandosi nello specchio al mattino, lui non vedeva un uomo, ma piuttosto un essere umano, qualcuno che, in quanto uomo, bianco e appartenente al ceto medio, finiva col non avere né classe, né razza, né genere.” (2005: 23-24)

Globalizzazione e spinte localistiche segnano una crisi profonda delle istituzioni nazionali: “da un lato lo Stato-nazione è troppo limitato per far fronte ai problemi creati da un ambiente segnato da interdipendenze sempre più diffuse; dall’altro è troppo esteso per contenere movimenti sociali e regionalisti di identità” (Benhabib 2005: 232).

Sono molteplici i fattori che incidono sul processo di crisi dello Stato-nazione, provato dai colpi inferti dall’internazionalizzazione dei mercati e dell’economia, dalle grandi migrazioni transnazionali, dalla cultura della frammentazione che mina le appartenenze e le forme tradizionali di costruzione del legame sociale, da una globalizzazione crescente che si accompagna alla riscoperta dei microregionalismi e del *revival* localistico. Lo Stato-nazione, dunque, in un’epoca di importanti trasformazioni strutturali e culturali, rimane come schiacciato tra le istanze del glocalismo, i risvolti anomici (Durkheim 2003) di società in continuo mutamento e la pluralizzazione dei riferimenti istituzionali sovranazionali, transnazionali e locali.¹⁹

La moderna “griglia globale” (Sassen 2002), dunque, è andata costruendosi proprio grazie al fare strategico degli stati nazionali, che, quasi sedotti da una ‘doppia morale’, hanno accompagnato al discorso identitario autoreferenziale la necessità di tenere in vita le rispettive economie rese dalla globalizzazione transfontaliere.²⁰

È quanto mai evidente come non sia possibile individuare esclusivamente una sola causa al processo di crisi della modernità, essendo quest’ultima il risultato di profonde e complesse interdipendenze fra fattori distinti. Ciò che mi pare doveroso mettere in evidenza è il fatto che l’idea di crisi era implicitamente contenuta già nelle sue premesse: il processo di individualizzazione, tratto caratteristico della modernità, infatti, non è stato altro che il generatore del

¹⁹ Sassen sottolinea come in realtà lo Stato-nazione sia stato una categoria analitica unitaria “soltanto per il discorso politico e per la politica economica” (Sassen 2002: 17). Di fatto, l’economia nazionale ha sempre operato su una scala globale, interconnessa: “in campo economico il moderno Stato-nazione ha sempre avuto attori e pratiche transnazionali” (Sassen 2002: 17).

²⁰ I processi migratori entrano pienamente in gioco nella costruzione di tale doppio discorso: da un lato, infatti, fungono da fattore di crescita delle economie nazionali, che possono fare ricorso a manodopera specializzata, a basso costo e con minimo potere negoziale, spesso proveniente dalle periferie del ‘sistema-mondo’; dall’altro invocano con urgenza la possibilità di regolamentare i flussi, rappresentando nell’immaginario collettivo una concreta minaccia alla solidità nazionale.

processo di differenziazione, che in qualche modo ha non solo pluralizzato le istituzioni, smembrandole in base a scopi e funzioni, ma ha anche fatto venire meno il collante sociale, metafora del più esteso patto sociale. Lo Stato-nazione, dunque, ha perso gradualmente posizione e credibilità, sostituito da altri istituti: dalla 'società globale' e da organismi sovranazionali (come l'Unione Europea), per un verso, e dai molteplici assetti locali, dall'altro.

Al di là dei processi di erosione esibiti dall'avvento della globalizzazione e dagli sciovinismi localistici, sono ben altre le questioni che hanno generato delle insanabili crepe al suo interno. In primo luogo, mi pare importante sottolineare come la coppia etnico/contrattualistico che segna l'inizio di ogni processo di costituzione dello Stato nazionale sia stata, negli ultimi anni, messa in crisi dall'emergere delle rivendicazioni degli 'iloti' (Semerari 1991).

Tutte le forme di "estraneità del domestico" (Bhabha 2001) (migrazioni, esili, marginalità sociali e culturali) esprimono i contorni di un disegno diverso del patto sociale.

Tale mutamento incide fortemente sul discorso della cittadinanza. Nella logica della modernità, cittadino è colui che possiede una residenza, è soggetto alla giurisdizione amministrativa dello Stato, vive una partecipazione democratica ed esprime un'appartenenza culturale (Benhabib 2005). Sono proprio questi quattro caratteri che costituiscono "il modello 'tipico-ideale' della cittadinanza nel moderno stato-nazione occidentale" (*ibidem*: 233).

Benhabib mette in luce come le "rivendicazioni multiculturalistiche sono antitetiche rispetto al modello weberiano sotto ogni aspetto: esse chiedono il decentramento dell'uniformità amministrativa e la creazione di multiple gerarchie giuridiche e giurisdizionali, la delega del potere democratico alle regioni o ai gruppi, e guardano con favore all'allentamento del legame tra la residenza territoriale continuativa e le responsabilità della cittadinanza" (2005: 234).

La messa in crisi dell'idea di Stato-nazione, pertanto, impone una rinarrazione dell'appartenenza, una risignificazione del principio di cittadinanza.

Leggere le storie intessute dagli 'iloti' significa, per dirla con Cavarero, cogliere l'inedito del contratto sociale, l'"unità figurale del disegno", la quale "può essere posta, da chi la vive, solo in forma di interrogazione" (2005: 8).

Le nuove soggettività, dunque, interrogano i protagonisti dello spazio pubblico, rivendicando un ruolo, sognando una nuova narrazione dell'appartenenza e della

cittadinanza. Le rivendicazioni delle nuove soggettività obbligano ad una decostruzione e ad una successiva ricostruzione della narrazione del patto sociale, risignificando le motivazioni che spingono a prendersi cura del legame sociale.

Come nella celebre immagine marcusiana, gli 'iloti' scardinano i presupposti ritenuti fondativi dello Stato moderno operando una "rivoluzione che cala dalle colline" (Hobsbawm 1997: 509) ed obbligano a ridefinire i concetti stessi di uguaglianza e libertà.

Nello stesso tempo essi introducono l'idea di un pluralismo che va dispiegandosi nell'universo simbolico dello Stato-nazione come bisognoso di riconoscimento e legittimazione, proprio in virtù dei presupposti fondanti del modello liberal-democratico.

Lo Stato moderno è costretto a modulare l'istanza pedagogica di sedimentazione storica della propria identità sulla base di un pluralismo crescente, che turba in qualche modo la narrazione fluente di una presunta omogeneità culturale (Bhabha 2001).

3.2. Un nuovo spazio per il legame sociale

Il XX sec. si chiude ed il XXI sec. si apre nel segno della crisi delle istanze del moderno. La storia stessa, intesa come organizzazione narrativa di eventi volta a legittimare il valore paradigmatico della modernità, pare voler esclusivamente celebrare la propria stessa fine.

La crisi dello Stato-nazione e della sua narrativa ha, dunque, svigorito l'ipotesi di un inarrestabile incedere verso un tempo di benessere e di progresso.

Il ripiegamento sul presente conferisce un respiro corto alla dimensione della temporalità, racchiudendo la possibilità di futuro dentro i recinti angusti del rischio e dell'incertezza, oppure si esplicita in un'infinita replicazione del frammento quotidiano. L'ipotesi dell' 'eterno presente', dunque ruba la scena a visioni alternative della dimensione temporale.

La crisi della modernità, tuttavia, annunciata dallo sfaldamento dei presupposti teorici ed istituzionali che tenevano in piedi lo Stato-nazione, si risolve in modo inedito con l'avvento della società civile. Espressione, a sua volta, delle istanze del moderno, essendo sintesi del più vasto processo di differenziazione, la società civile è il volto *kairologico* della modernità. Essa

incarna le aspettative e le speranze – per dirla con Marramao – del “*nostro tempo*”, che è “il tempo della forma vivente, il tempo del mondo che si evolve, proprio perché originariamente propiziato da un *kairós*” (2005: 103).

Proprio lasciandosi condurre dalla suggestione della lettura proposta da Marramao, l’inaugurazione nella modernità radicale di uno *spatium* inedito – quello occupato dalla società civile – suggella un sodalizio con un *tempus* nuovo (2005: 89-106), e viceversa. Il ‘tempo debito’, dunque, si accompagna ad uno spazio che si declina innanzitutto come apertura, come luogo vitale.

Forzando ancora di più la mano, mi piace leggere nella forza *kairologica* dello spazio vitale occupato dalla società civile il recupero di quella che lo stesso Marramao ha definito la “dimensione dimenticata”: la *fraternité*, “vera e propria spina nel fianco per la triade dell’universalismo moderno” (1996: 41). Le ragioni della rimozione riposano nel fatto che “il problema della ‘fratellanza’ [...] pone la questione del legame, del vincolo solidaristico comunitario, che nessuna logica della pura libertà o della mera uguaglianza è in grado di interpretare e risolvere” (*ibidem*: 41).

L’esclusione del principio solidaristico, infatti, mette in evidenza il fatto che esso, salvando la forza generativa del legame sociale, è inconciliabile con il “fondamento individualistico” (*ibidem*: 41) che è alla base dell’idea di libertà ed uguaglianza.

Il contributo di Magatti su tale tematica risulta illuminante e si snoda a partire dalle convinzioni che le trasformazioni sociali che hanno segnato l’ultimo scorcio della modernità obblighino a riconsiderare la questione della solidarietà quale baricentro dei ‘tempi nuovi’ che siamo chiamati a vivere:

“Le dinamiche contemporanee di despazializzazione-rispazializzazione ripropongono con acuta intensità la questione della convivenza: in un mondo che si fa uno e nel quale i problemi si accavallano in una fitta interdipendenza che confonde la nitida spazializzazione costruita nei secoli passati, l’ideale della fraternità risuona insieme problematico e di straordinaria attualità” (Magatti 2003: 41).

Il ricentramento del discorso sul perno della *fraternité* si appella alla possibilità di leggere nella modernità le strategie poste in gioco per “addomesticare il problema dell’altro, cercando le condizioni perché fosse possibile la convivenza – e in alcuni casi anche la solidarietà – tra estranei”

(*ibidem*: 42-43).²¹ L'addomesticamento del "problema dell'altro" (*ibidem*: 43) ha avuto luogo attraverso la creazione strategica di un senso di "altritudine universale" che si è manifestata come "sentimento di distaccato rispetto tipico del rapporto tra estranei", possibile solo attraverso la percezione di una condivisa cultura ed istituzioni comuni.

La modernità societaria, pertanto, caratterizzata dalla neutralizzazione emotiva dell'*agorà*, ha attenuato "la questione dell'alterità per creare spazio all'individuo, alla sua libertà, alla sua autodeterminazione" (*ibidem*: 44).

La *fraternité*, dunque, nella modernità societaria è stata svuotata di tutto il potenziale relazionale. Vestendo l'altro con i panni omologanti del 'cittadino modello' si è inibito il potenziale conflitto proveniente da un 'altro' diverso, in transizione da un mondo vitale differente dal proprio. L'*homo democraticus* è stato il progetto più riuscito dell' 'altritudine universale'. La rinuncia all'alterità e alla relazione è stata operata, dunque, in nome di una pacificazione della sfera pubblica, depotenziata della carica conflittuale proveniente dall'incontro delle diversità.

Assumere la diversità dell' 'altro', infatti, implica di per sé accogliere la possibilità del conflitto, la latenza del rischio, la necessità di apprendere in modo continuo forme nuove di relazione. La costante riarticolazione delle dinamiche della relazione impedisce di standardizzare le forme culturali in cui ha modo di esprimersi l'incontro con l'altro.

L'opzione della modernità societaria è stata una strategia volta al contenimento del conflitto, orientata alla gestione dello spazio pubblico.

La narrazione dell'omogeneità nazionale ripropone tale intento, tesa com'è ad anestetizzare l'inevitabile pluralismo interno.

La modernità societaria ha operato costruendo "quadri istituzionali che, dall'alto, fossero in grado di fornire un orizzonte di senso e di ordine capace di

²¹ "Ridurre la complessità" (Luhmann 2001) dell'altro, dunque, è stato l'obiettivo che le istituzioni della modernità hanno provato a raggiungere, "grazie a tre condizioni" (Magatti 2003: 43): *in primis* va ricordato lo Stato moderno, "soggetto dotato del monopolio della violenza fisica, garante della sicurezza collettiva e cardine della struttura istituzionale e dello stato di diritto" (*ivi*); in secondo luogo assume rilevanza la "creazione di una nuova identità collettiva di tipo nazionale" (*ivi*); in ultima analisi è significativo il ruolo svolto dalla creazione del mercato, uno spazio per la "lotta a competizione regolata" (*ivi*). Magatti, altresì, sottolinea che: "queste tre condizioni hanno contribuito a costruire spazi sociali relativamente chiusi, stabilizzati e omogenei" (2003: 43-44). In particolare, l'omogeneità era giustificata dal fatto che "il territorio contenuto dallo stato nazionale doveva tendere verso una riduzione della diversità culturale, sacrificando la varietà delle culture locali al valore supremo dell'identità nazionale" (*ivi*).

strutturare la vita collettiva e nel quale il singolo individuo potesse rispecchiarsi e ritrovarsi” (Magatti 2003: 45).

Il progetto circa una possibile replicabilità del singolo individuo (in una pluralità di ‘altri’ identici o comunque assimilabili tra loro) è fallito a causa del processo di globalizzazione ed in seguito all’emergere sulla scena pubblica di soggettività nuove.

Le strategie messe in piedi dal moderno, dunque, risultano inefficaci in un’epoca di crescente pluralismo, dove l’opzione narrativa, nel momento in cui ipotizza un’omogeneità di fondo, assume i caratteri del grottesco.

In che modo abitare la scena pubblica in un contesto storico segnato da diversità?

Lo spazio, al pari della narrazione, è un potente veicolo di senso; la modernità, intuendone il potenziale, lo ha piegato ai propri fini, usandolo come strumento di autolegittimazione. La separazione delle sfere ha comportato una significazione diversa dell’universo pubblico rispetto a quello privato, governati da logiche emotive distinte e abitati da protagonisti diversi. La letteratura femminista, che si è soffermata a lungo su tale aspetto, ha letto nel confinamento della donna nella sfera privata il tentativo di tenere separato il razionale dell’emotivo, affidando quest’ultimo alle cure femminili: le donne, quindi, “confinare al luogo silenzioso e naturale della sfera privata, [...] vengono identificate con le manifestazioni emotive che, nella sfera privata, trovano la loro sede privilegiata” (Pulcini 2003: 152).

In realtà, più che separare il razionale dall’emotivo, si vuole tenere a distanza l’emotivo addomesticato, segnato per esempio dalla “passionalità competitiva” (Pulcini 2003: 153) e che è proprio della sfera pubblica, da quello governato da sentimenti “parentali e filiali, di reciprocità e di tenerezza” (*ivi*).

Le strategie di controllo della modernità societaria, pertanto, si fondano su un’organizzazione dello spazio, che rimanda ad un ben più sottile controllo e regolazione delle forme di manifestazione dei sentimenti. La fisicità dei corpi, attraverso la connotazione del genere, veicola un’organizzazione simbolica del potere ben più complessa: la categoria del genere, dunque, funge da tutore dell’ordine sociale, presidiando l’articolazione degli spazi sociali e degli ambiti di vita.

Il maschile ed il femminile ‘incorporano’ il codice del moderno, che si sviluppa a partire dal processo di spazializzazione delle sfere di esistenza: la distinzione dell’ambito pubblico da quello privato.

Pulcini, riprendendo l’analisi di Pateman, ribadisce che alla “*passionalità* maschile nella sfera pubblica, corrisponde dunque, nella modernità, il *sentimento* delle donne nella sfera privata” (2003: 154).

Le trasformazioni del ‘900 hanno messo in crisi le istituzioni della modernità insieme al portato simbolico dell’organizzazione spaziale. L’accesso della donna nella sfera pubblica ha, inoltre, scardinato il presupposto che la voleva custode dei sacri confini domestici e familiari.

L’emergere, poi, del pluralismo obbliga a ripensare in modo adeguato alla strategia della ‘neutralità emotiva’ o della ‘passione addomesticata’, che avevano caratterizzato la sfera pubblica della modernità societaria: “la fine della separatezza spaziale e l’aumento della diversità ci costringono a pensare un’individualità più relazionale, meno autocentrata” (Magatti 2003: 46).

In contesti sociali segnati da diversità è evidente che occorre costantemente rinegoziare l’elemento condiviso della cornice di senso attivata di volta in volta. Ha luogo, quindi, una rinegoziazione costante dei significati, dei codici; si palesa la necessità di ‘mettere in comune’ ogni volta la porzione di senso acquisita. Paradossalmente anche il ‘senso comune’, la *lebenswelt*, perde di volta in volta quel carattere di condivisione e di comunanza, obbligando ad una lettura ricorsiva e condivisa dei *frames* attivati.

È proprio il carattere plurale del presente che propone, in maniera *kairologica*, soluzioni alternative, che aiutino a governare la complessità o almeno siano di sostegno nella capacità di abitarla.

Mi soffermo solamente su tre di esse: l’emergere della dimensione creativa e della maieutica sociale come strategie di *policy*; la valorizzazione dell’etica della cura nello spazio pubblico; l’avvento della “svolta interpretativa” (Habermas 2004: 26) intesa come formula narrativa del pluralismo.

3.2.1. Creatività e maieutica sociale: l’*homo reciprocus*

Per quanto concerne il primo aspetto, va posto in luce – in linea con l’ipotesi avanzata da Joas (1992) – come i singoli soggetti in un contesto sempre più

destrutturato ripongono nell'opzione creativa la speranza di ricomporre un senso di fondo. Essi, dunque, mettono in gioco, valorizzandolo, il proprio protagonismo nel tentativo di ricucire in modo creativo identità frammentate. Secondo la lettura offerta dall'autore tedesco, pertanto, la creatività si trasforma in chiave di lettura del mutamento nell'epoca della complessità sociale, perché valorizza la soggettività individuale – premessa del moderno – e perché pone l'accento sul processo di differenziazione e di destrutturazione dei quadri istituzionali tradizionali.

La proposta di Joas, tuttavia, procede nel senso della rimozione della *fraternité*, perché assume come criterio di fondo il primato dell'individuo sulla relazione.

La dimensione legata alla creatività, sebbene, come nella lettura di Joas, accenda i riflettori ancora una volta sul solo individuo, apre una breccia ad una prospettiva *kairologica*, anche se pur sempre modulata in chiave *faustiana*. Il singolo rientra sulla scena non soccombendo alla crisi delle istituzioni, al processo di despazializzazione e di rispazializzazione, ma si trasforma in autore di inedite interconnessioni di appartenenza e di identità, del tutto impensabili nel tempo della modernità societaria abitata da un Io replicato.

Il *kairós*, dunque, giunge nel segno della creatività. Ma, superando l'impostazione di Joas, perché non supporre che la creatività si traduca anche nell'esplorazione di quella "dimensione dimenticata" (Marramao 2005) del trittico giacobino?

L'ipotesi che, nell'epoca del pluralismo e della complessità, la ricostruzione del legame sociale abbia luogo su coordinate diverse rispetto a quella dell'"altritudine universale", caratteristica della modernità societaria (Magatti 2005), mette a tema l'ipotesi del recupero della *fraternité* come soluzione creativa per "uscire dal XX secolo" (Morin 1989). La *fraternité*, dunque, emerge da una logica del dono, la quale obbliga a ripensare "l'esistenza sociale non come qualcosa che scaturisce dalla decisione razionale di individui isolati e autosufficienti, ma come un 'movimento d'insieme', un 'movimento comunionale', che fonda l'esistenza individuale alterandone la natura, attraversandola e scardinandola dall'interno" (Pulcini 2001: 216).

È in gioco la capacità di accogliere e riconoscere il potenziale relazionale in vista del benessere collettivo. In questa prospettiva ci guidano le intuizioni di Pulcini – che, nello specifico del discorso in oggetto, riprende alcune riflessioni del

pensiero femminista – e la proposta dolciana di una maieutica sociale (Dolci 1996).

Per quanto concerne la prima questione, l'emergere dell'*homo reciprocus* segna, secondo Pulcini (2001), il riaffiorare di un sentimento di *philia* “dentro la crisi del legame sociale, prefigurandone non solo la rinascita ma la ricomposizione in forme inedite, adeguate alla complessità della società democratica” (2001: 177).

L'*homo reciprocus* si apre alla dimensione relazionale riconoscendo l'altro “come costitutivo dell'identità dell'Io e necessario alla costruzione del suo universo di senso” (*ivi*). L'altro, dunque, coopera alla tensione creativa dell'*homo reciprocus* in vista di una ricomposizione del senso, attraverso il dono, poi, partecipa alla ricostruzione e alla cura del legame sociale.

In tale prospettiva l'*homo reciprocus* è un soggetto che, grazie alla logica del dono – che è “dispendio” (*ivi*) e privazione – si riappropria della “vita emotiva” (*ivi*), all'interno dello spazio pubblico senza passare dalle forme di addomesticamento della modernità societaria.

La “derimozione” (*ibidem*: 220) emotiva, nell'ipotesi di Pulcini, risulta inequivocabilmente connessa con il recupero del legame sociale, che era venuto meno con l'avvento dell'*homo oeconomicus* e dell'*homo democraticus*.

L'ipotesi dolciana, infine, muove dall'assumere la ‘struttura maieutica’ leva del cambiamento sociale e strumento di valorizzazione delle potenzialità del singolo. Il soggetto, quindi, nella prospettiva, non solo teorica, inaugurata da Dolci è concepito a partire dalla sua finitudine, bisognoso di un ‘altro’ capace, grazie alla relazione, di renderlo generativo. La struttura maieutica aiuta “ad esercitarsi per saper valorizzare ogni creatura” (Dolci 1996: 260).

Il riconoscimento del singolo agisce, in modalità circolare, rendendo quest'ultimo disponibile a riconoscere l'altrui autenticità.

La maieutica sociale si propone, pertanto, come strumento *kairologico* per eccellenza, rivelandosi non solo autenticamente creativa per via del potenziale generativo esibito, ma anche perché introduce un'ipotesi dialogica che, esplicitandosi come “esplorare nessi” (Dolci 1985, 1993), sintetizza la capacità di prendersi cura, in prima istanza come singoli e poi come gruppi, del legame sociale.

3.2.2. L'etica della cura: un nuovo paradigma politico

L'opzione creativa (tematizzata partendo dal contributo di Joas, Magatti, Pulcini e Dolci) mobilita un altro carattere *kairologico* della 'modernità post-societaria': la dimensione della cura. L'emergere di un'etica della cura (Gilligan 1987) si manifesta in modo più esteso nella società civile.

Giddens, soffermandosi in particolare sul ruolo svolto dai movimenti sociali afferma che essi "forniscono indicazioni significative per le possibili trasformazioni future" (Giddens 1994: 157).

La dimensione riflessiva della società civile, dunque, proseguendo la riflessione dell'autore inglese, si esplicita nella capacità di pensare il mutamento, nella dimensione generativa del sociale.

La società civile è portatrice di altri elementi profondamente *kairologici*. In particolare, si manifesta quale spazio d'azione privilegiato dell'*homo reciprocus*, così come messo in luce da Pulcini (2001). In altri termini, essa è il luogo dove ha legittimità d'esistere la dimensione passionale dei soggetti, la quale, passando da una dimensione privata ad una pubblica, si traduce in "responsabilità appassionata" (Pulcini 2003), "nuova modalità etica e paradigma universale esteso alla sfera pubblica" (*ibidem*: 174). Se letto, quindi, attraverso la griglia interpretativa offerta da Pulcini, la società civile evoca la potenzialità femminile della *philia*, finalmente riammessa sulla scena pubblica dopo secoli di confinamento tra le mura domestiche.

Il tratto 'civile' della società è dato proprio dalla capacità di cura agita dalla stessa, che si esplicita attraverso i caratteri del materno.²²

In primis la capacità di connessione, poi la possibilità di prendersi carico dell'altro, la sapienza nel saper costruire luoghi dove a ciascuno sia garantito "sviluppo psicologico e morale" (Pulcini 2003: 172) diventano le matrici sulle quali si esprime il femminile nelle vesti del materno. La società, dunque, diventa 'civile' nel momento in cui si riappropria della 'passione dell'altro', nel momento

²² Pulcini esplicita il portato femminile all'interno della sfera pubblica nel seguente modo: "Le donne, escluse, come ha ben mostrato Carole Pateman, dal contratto sociale riservato ai soggetti maschili, alimentano dentro la sfera privata una trama reticolare di amicizia, fratellanza e cura; esse mantengono in vita degli aspetti che sono stati rimossi ed espulsi dalla sfera pubblica e sociale. L'identificazione della donna con la *philia* e la cura è d'altra parte uno dei *tòpoi* del pensiero occidentale fin dalle sue origini, e trova fondamento essenzialmente nel *materno*." (2003: 171).

in cui diventa “soggetto di cura: un soggetto relazionale, empatico, costitutivamente aperto all’alterità” (2003: 172).

Pulcini ribadisce come la dimensione della cura vada sottratta delle sue inclinazioni sacrificali, perché la snaturerebbe. La ‘passione dell’altro’, infatti, si traduce nel “dare la priorità alla relazione senza negare il *momento negativo ma fecondo* dell’affermazione di sé e della propria *differenza*” (Pulcini 2003: 158).

L’autrice, poi, richiama il modello proposto da Gilligan relativo ad ‘un’etica della cura’, che segnerebbe tra l’altro il passaggio verso la responsabilità, la quale altro non è che una cura debordata dai confini del privato. A proposito della proposta di Gilligan, Pulcini scrive che in tale modello la “tendenza femminile alla connessione e alla relazione viene integrata attraverso il momento dell’autonomia e dei diritti individuali” (*ibidem*: 173).

L’orizzonte tematico della responsabilità traduce l’istanza *kairologica* del modello della cura, perché permette di “tenere uniti [...] i due aspetti irrinunciabili dell’*individualità* e dell’*apertura all’alterità*” (*ibidem*: 174).

La ‘responsabilità appassionata’, che si esplicita come forma di cura e attraverso lo strumento del dono, è la sola in grado di collocare il soggetto in relazione con altri, ricostruendo un legame sociale compromesso dall’utilitarismo e dall’erosione emotiva della sfera pubblica.

Leggere la società civile come espressione del femminile materno fraternizza con la possibilità, offerta dalla riflessione operata da Magatti, di esplorare in essa i caratteri della mediazione e le dinamiche del processo osmotico.

Il ‘potere di unire’, carattere femminile per eccellenza, si esplicita, infatti, nell’ipotesi proposta da Magatti circa una ‘società civile-membrana’, “elemento essenziale per rendere possibile la transazione tra la sfera soggettiva e quella istituzionale” (Magatti 2005: 71).

Espressione del processo di differenziazione sociale (Magatti 2005: 94-95), la società civile accompagna il cammino della società moderna, assumendo un ruolo sempre più decisivo nel momento in cui “l’organizzazione politica subisce un processo di secolarizzazione e progressivamente arriva a rinunciare a determinare una serie di aspetti che vengono riservati ai singoli cittadini e ai gruppi sociali” (Magatti 2005: 95). Non solo, quindi, essa ricrea il patto sociale tra soggetti sulla base di un modello di responsabilità e di reciprocità, ma rende possibile la

perpetrazione dello scambio fra privato e pubblico, fra personale e politico, fra soggettivo ed istituzionale.

Il moderno, che si era affermato nella distinzione, nella specializzazione delle sfere e nella separazione codificata dei 'campi', subisce un superamento delle proprie istanze: il processo di differenziazione, infatti, è il 'cavallo di Troia' del moderno, perché introduce nello scenario della modernità societaria quel principio solidaristico e connettente proprio della società civile.

Quest'ultima, dunque, acuisce la crisi della prima modernità, ma, in linea con la prospettiva *kairologica*, 'salva' il sociale attraverso il civile. Il femminile finalmente entrato sulla scena pubblica, mette in gioco tutto il potere generativo di ricreazione del legame sociale, di ricostruzione del tessuto comunitario.

3.2.3. La tessitura dei 'futuri possibili'

Come avrò modo di mettere in luce nel paragrafo successivo, quella che Habermas (2004: 26) definisce come "la svolta interpretativa" è solo una delle modalità nuove di narrazione del legame sociale.

Giddens, lo si è già ricordato, affida ai movimenti sociali e alla società civile il compito 'riflettente' della modernità, esplorando in essi lo spazio più idoneo per raccontare il presente, per pensare i "futuri possibili" (Giddens 1994: 160).

La società civile, dunque, assolve – in linea con l'ipotesi habermasiana – ad una funzione narrativa. Le lacune derivate dalla crisi narrativa dello Stato-nazione, pertanto, vengono in parte colmate dal potere dei gruppi, dei movimenti sociali e delle associazioni di organizzare significati, di tessere un senso di fondo quanto più coerente possibile.

In obbedienza all'ipotesi di Joas, anche la società civile, agisce quasi graziata da uno spirito creativo, che le permette – nell'epoca che paradossalmente è della frammentazione come delle interdipendenze – di ricucire insieme, in un unico filo narrativo significati e codici simbolici tra loro differenti.

Così come la narrazione dello Stato-nazione (le *grands recits* di memoria geertziana) funge da collante sociale, da strumento di sedimentazione di significati condivisi e di sentimenti di appartenenza, allo stesso modo la narrazione della società civile, espressione di una pluralità di voci, espone l'interlocutore ad una visione eterogenea del sociale.

Non solo, quindi, il sociale 'è salvato' dal civile, ma quest'ultimo propone un volto inedito del sociale, segnato dal pluralismo e da una pluralità di narrazioni. La narrativa della 'modernità post-societaria', come approfondirò in seguito, si esplicita perciò anche nel pluralismo delle narrazioni.

Tessere e narrare diventano le spinte generative della società civile, esposta in base al principio solidaristico, alla connessione, al recupero del legame sociale, impegnata a rendere fecondo il presente rinarrandolo – alla luce di una *fraternité* acquisita – e aprendolo ai 'futuri possibili'.

L'arte di tessere le trame del tessuto sociale – reso fragile da processi di despazializzazione e rispazializzazione, di deistituzionalizzazione, propri di una modernità matura – e la capacità di narrarsi e narrare 'futuri possibili' ripropongono a piena voce la metafora del testo, invocando l'urgenza di accogliere la prospettiva teorica inaugurata nell'ambito del metodo complesso.²³ Ogni testo – così come suggerito dalla lettura filologica – è tessuto insieme nelle sue parti: l'uno è dato dall'accordo del 'molteplice'. Esso è in grado di esporre un'unità narrativa e argomentativa proprio a partire da un complesso lavoro, artigianale quasi, dei molteplici livelli semiotici.

La società civile, dunque, per ricomporre la molteplicità delle narrazioni, operate dalle diverse soggettività in gioco, è chiamata ad un artigianale lavoro di tessitura delle molteplici letture del reale.

In qualche maniera la funzione narrativa della società civile assolve ad un duplice compito, terapeutico e generativo: terapeutico, perché si ripropone – proprio in linea con una logica di cura che le appartiene – di ricostruire le trame del tessuto

²³ Nell'ambito delle scienze sociali e naturali, gli ultimi trenta anni sono stati segnati dal contributo dei teorici della complessità, che hanno elaborato importanti prospettive analitiche a partire dall'intuizione che il principio atto a governare i rapporti fra i singoli nodi del sistema è quello dell'inter-retro-dipendenza, chiamato inevitabilmente in causa nel momento in cui si prova a spiegare il principio di causalità circolare: ogni fattore è a sua volta causa ed effetto di altri *n* elementi. Occorre, pertanto, un metodo di studio che sappia leggere la complessità del reale, la sua dimensione multidimensionale, il rapporto fra globale e contestuale. Il metodo di studio proposto è quello 'transdisciplinare' (Morin 1997), capace di cogliere criticamente la natura complessa e multidimensionale del reale, ma soprattutto in grado di esplorare l'*unitas multiplex* della natura umana. Edgar Morin non parla di pluridisciplinarietà, ma di transdisciplinarietà. Il reale, infatti, non è la semplice somma di elementi diversi (che vanno studiati separatamente per poi ricongiungere solo in un secondo momento le singole conoscenze maturate), ma è multidimensionale, per tale ragione la comprensione della singola dimensione è interrelata a quella delle altre. Egli per spiegare questo concetto utilizza l'esempio dell'essere umano: comprenderlo implica considerarlo come un 'tutto molteplice' e ciò presuppone l'inter-retro-dipendenza fra la dimensione fisica, psichica, biologica e sociale. Un metodo transdisciplinare è proprio di un pensiero 'complesso', in grado, quindi, di percepire come rilevanti i quattro elementi caratterizzanti il reale: il complesso ed il contesto, il multidimensionale ed il globale.

sociale attraverso il recupero di un senso che sia comune e condiviso; generativo, in quanto si candida come leva maieutica per esplorare *policies* e strategie capaci di rispondere agli interrogativi del presente.

L'elemento narrante, dunque, è funzionale alla dinamica di cura, espressione di un femminile investito del 'potere di unire'.

Narrare per unire, per ricostruire il legame sociale è il volto inedito della riflessività del moderno. Quest'ultima, espropriata delle armi del controllo, si manifesta nella sua carica generativa, in tutto il suo potenziale *kairologico*.

3.3. L'associazionismo, il *kairós* nell'indifferenza democratica

Tocqueville (1982) è stato il primo a mettere in luce il paradosso più emblematico della democrazia (Abbruzzese 2005). L'autore, nella celebre analisi della società americana, ha sottolineato come l'indifferenza sia uno dei risvolti del processo democratico, espressione della cornice egualitaria che orienta i cittadini verso un condiviso conformismo. L'uguaglianza e l'indifferenza, infatti, procedono insieme, generate entrambe dello stesso patto democratico. La crisi del legame sociale, nella lettura offerta da Tocqueville, si consuma proprio a partire dalla realizzazione delle istanze democratiche:

“Fiero della sua autonomia, l'individuo democratico è ‘cartesianamente’ determinato a cercare unicamente in se stesso la fonte delle proprie decisioni, delle proprie opinioni, dei propri giudizi. Ma allo stesso tempo, o meglio, proprio per questo, egli si chiude in un compiaciuto isolamento che lo separa dagli altri e che di fatto lo indebolisce in quanto incrina il legame sociale” (Pulcini 2001: 143).

La cieca fiducia unicamente nelle possibilità del singolo accompagnata da un depotenziamento emotivo della sfera pubblica – nella quale agiscono individui che “sono uniti dalla provvisorietà dei rapporti contrattuali” (Pulcini 2001: 143) – svigorisce il potere relazionale, creando “uno scenario di *vicini senza prossimità*, capaci di dar vita a una interazione senza legame” (Pulcini 2001: 144).

L'ossessione dell'*homo democraticus* è la rimozione di tutte le differenze, l'eliminazione di ogni tratto distintivo, per tale ragione gli “individui democratici sono *destinati* a diventare simili, nei costumi, nella mentalità, nei desideri” (*ibidem*: 147).

Lo scenario nel quale si trova ad agire l'uomo democratico è indubbiamente la società di massa. Pulcini, ricordando la lezione di Arendt, sottolinea come l'avvento della società democratica segni inevitabilmente la "perdita della sfera pubblica intesa come dimensione dell'*infra*" (*ibidem*: 151).

Il ritirarsi della sfera pubblica e l'annuncio del riflusso nel privato, dunque, sono i tratti più evidenti di un processo di democratizzazione che si esprime nel segno del conformismo e dell'omologazione, persino nella perdita del conflitto. Impegnati a coltivare il proprio narcisismo, i soggetti si trincerano in uno spazio privato disertando anche le forme tradizionali di resistenza:

"La figura dell'altro, prima identificata con il nemico o il rivale, oggetto di pulsioni aggressive e apertamente competitive che preludevano a forme di socializzazione, subisce un processo di opacizzazione e di erosione che trasforma il *conflitto* in *indifferenza* e produce una sorta di anemico svuotamento della relazione sociale. Nella 'desostanzializzazione' dell'altro, inaugurata dalla 'somiglianza' democratica e alimentata dal sovrainvestimento narcisistico della dimensione soggettiva, risiede la radice emotiva dell'indebolimento del legame sociale e della disaffezione alla sfera pubblica." (Pulcini 2001: 162)

Pulcini, sposando la riflessione sulla modernità radicale proposta da Giddens, mette in luce molto chiaramente come la perdita del legame sociale e il contrarsi della dimensione *in-fra* di arendtiana memoria non siano altro che una radicalizzazione delle premesse del moderno.

Non è in gioco, dunque, una modernità che ha rinunciato alle sue premesse, quanto piuttosto una modernità che ha tenuto fede ad esse fino in fondo, rischiando la crisi.

L'*homo democraticus*, pertanto, è un effetto collaterale di una modernità che ha concepito "il legame sociale, la relazione con l'altro, in termini puramente *strumentali*, come *medium* necessario alla realizzazione dei propri interessi e desideri" (Pulcini 2001: 166).

Pulcini pone in maniera chiara il problema derivato da una "voglia di comunità" (Bauman 2003), che negli ultimi anni sembra accompagnare, in un gioco di paradossi, la perdita del legame sociale. Soffermendosi su tale aspetto e richiamando le forme spesso violente attraverso le quali tale desiderio viene enunciato, ella pone in evidenza come esso in realtà nasconda un "ritorno del rimosso", un desiderio di identificazione e di appartenenza che si esprime in forme

ostili ed esclusive” (Pulcini 2001: 167), le quali si esplicitano di fatto nell’“esclusione del diverso” (*ivi*).

Il ‘ritorno del rimosso’, tuttavia, spiega non solo l’emergere di forme di comunitarismo esclusivista, ma strategie sociali vocate al recupero di “una socialità non regressiva né esclusiva” (*ibidem*: 119).

Le ‘associazioni civili’, care all’analisi tocquevilliana, ripropongono la dimensione *kairologica* del principio democratico: “il male contiene in sé il proprio rimedio” chiosa Pulcini (*ibidem*: 173). L’uguaglianza (nei costumi, nelle idee, ecc...) può generare, infatti, anche sentimenti di simpatia e di empatia, e non solo di invidia.

In altri termini, l’‘altro rimosso’, oggetto di invidia o “realtà opaca e indifferente” (*ibidem*: 173), si trasforma, nell’epoca della frammentazione, in soggetto nel quale riconoscere la propria vulnerabilità, la propria finitudine. La solidarietà, dunque, emerge attraverso una dinamica speculare, secondo la quale è possibile riconoscersi nel volto e nella storia dell’altro: si è tutti ‘ugualmente’ viaggiatori in solitaria, in una realtà impoverita del legame sociale, nella quale ciascuno, pur vagheggiando il sogno dell’autenticità, si ritrova di fatto privato di tale diritto, circuito dal fascino del conformismo.

L’associazionismo, che si esplicita come forma di cura da tutte le derive generate da una rimozione emotiva della sfera pubblica, educa a coltivare l’empatia, l’attenzione per l’altro, di colui che si manifesta nei tratti del simile.

Il punto sul quale vale la pena riflettere è se l’impegno attivo e la passione civile siano di sostegno nel tentativo di dare risposte convincenti al richiamo di autenticità.

La simpatia e l’empatia possono modulare – attraverso la relazione e il dono – il cammino verso l’autenticità, che può esprimersi nella violazione del ‘tacito patto democratico’, nella ricerca della distinzione?

È proprio questo uno degli interrogativi al quale provo a dare delle risposte con la presente riflessione.

4. La grammatica della riflessività

La riflessività, carattere pregnante del progetto della modernità, va esprimendosi su più livelli: dalla dimensione del sapere a quella della partecipazione civica e dell’impegno attivo.

Per quanto riguarda la seconda questione in parte è stato già detto. Mi pare importante soffermarmi ora sul primo aspetto.

Il nesso che lega modernità e riflessività²⁴ risulta essere fecondo di sollecitazioni, se esplorato alla luce delle trasformazioni sociali del '900.

In particolare, la messa in crisi dell'idea di Stato moderno e lo sgretolamento della narrazione di una nazione omogenea nella sua composizione (Bhabha 1997), rendono evidente l'eterogeneità del tessuto sociale, favorendo la consapevolezza di una differenza, che – legata al genere ed alla generazione, alla componente etnica e a quella religiosa – configura in modo diverso rispetto al passato i termini dell'appartenenza e della cittadinanza.

Dagli anni '70 in poi, diversi fattori hanno concorso all'emergere di quella che possiamo definire come l'epoca del pluralismo', il quale va disegnandosi come complesso al suo interno e, a sua volta, come generatore di complessità sociale. L'emergere, infatti, di una 'realtà plurale', segno di un mutamento nella struttura e nelle categorie analitiche che la percepiscono come tale, impone anche una rinegoziazione delle modalità di elaborazione del sapere scientifico.

Una realtà diversa, mutata rispetto al passato e sottoposta a continuo mutamento nel presente, obbliga ad "un certo sguardo", per dirla con Dal Lago (2002); sollecita, dunque, a ripensare a 'strade nuove' lungo le quali lo scienziato sociale possa agevolmente muoversi in un'epoca segnata parimenti da complessità e frammentazione.

Habermas ricorda il fervore intellettuale che contraddistinse gli anni '70 e che ha trovato più esplicitamente traccia nella 'svolta interpretativa', la quale ha segnato il passaggio dalla tradizione positivista a quella fenomenologica-interpretativa.

Prima di passare a esplicitare meglio tale questione, provando a leggere le trasformazioni della seconda metà del '900 anche alla luce delle rivoluzioni che hanno interessato l'epistemologia delle scienze sociali, mi pare doveroso soffermarmi sulla logica narrativa che ha governato la prima modernità.

La 'narrativa della certezza', che è andata palesandosi come indizio di un reale governato da leggi certe, è espressione di una filosofia della conoscenza che ha

²⁴ Scrive Giddens che "con l'avvento della modernità la riflessività [...] pervade le basi stesse della riproduzione del sistema, facendo in modo che il pensiero e l'azione si rifrangano costantemente uno sull'altro" (1994: 46). L'autore aggiunge, inoltre, che "la riflessività della vita sociale moderna consiste nel fatto che le pratiche sociali vengano costantemente esaminate e riformate alla luce dei nuovi dati acquisiti in merito a queste stesse pratiche, alterandone così il carattere in maniera sostanziale" (*ivi*).

ceduto il passo alla filosofia della scienza (Habermas 1990): la fiducia cieca nell'idea di una scienza che conduce al progresso, che traina l'umanità verso un futuro migliore, liberato dai vincoli della tradizione e della religione, anima la narrativa ed il discorso della prima modernità, almeno fino a metà del '900.

La 'svolta interpretativo-fenomenologica', che ha contraddistinto invece le scienze sociali dagli anni '70 in poi, ha segnato l'*incipit* di un *kairós* che, come andrò a spiegare successivamente, apre prospettive inedite inaugurando un tempo nuovo per un sodalizio fecondo tra narrazione e politica (Cavarero 2005).

4.1. Logiche narrative: un esordio nella 'certezza'

Riflettendo sul principio riflessivo del moderno, Giddens sottolinea come la modernità sia "profondamente ed intrinsecamente sociologica" (1994: 50), perché il discorso sociologico ristruttura riflessivamente l'oggetto del suo studio, "che a sua volta ha imparato a pensare in termini sociologici" (*ibidem*: 46).

La dimensione ricorsiva del sapere gioca un ruolo fondamentale nella strutturazione e destrutturazione della realtà indagata. Per decenni questo potere riflessivo e ricorsivo è andato declinandosi come 'illusione panoptica', per certi versi, e come mito di ingegneria sociale, per altri.

Limitando la riflessione al primo aspetto²⁵, basti pensare all'analisi condotta da Foucault per comprendere come la prospettiva del controllo delle scienze sociali, almeno in linea teorica e intenzionale, abbia operato nella logica propria dello Stato moderno, chiamato ad esplorare la propria forza attraverso i meccanismi di sorveglianza e punizione (Foucault 2005). In particolare, la "volontà di sapere" (Foucault 1978), manifestandosi come "raffinamento dell'esigenza di regolazione e controllo del comportamento della collettività da parte dello Stato" (Sparti 2002: 240-241), si è tradotta come "una domanda di sapere sulla società", inducendo "i governi di quasi tutti gli Stati europei a promuovere inchieste ('statistiche morali') sulla criminalità, l'istruzione, le abitazioni, le condizioni di salute, l'alimentazioni, l'igiene, le famiglie, le fabbriche" (*ibidem*: 238). Le scienze sociali, accompagnando l'evoluzione dello Stato-nazione, si sono consolidate nel tempo come specifiche "tecnologie disciplinari" (*ibidem*: 240), le quali, vocate al

²⁵ All'onniscienza del positivismo sociale, dunque, si sostituisce e per un certo periodo si accompagna il mito dell'onnipotenza, ovvero la convinzione che una pratica riflessiva sulla società abbia il potere di generare il mutamento dando un volto concreto ai "futuri possibili", usando una formula cara a Giddens (1994), e pensabili.

controllo sociale, hanno imparato ad esercitare il potere attraverso “forme di normalizzazione” (*ivi*)²⁶.

Se lette in tale prospettiva, le scienze sociali, dunque, altro non sono che un’ulteriore manifestazione del *cogito* cartesiano, un ‘prendere le misure’ con la propria corporeità: ‘io mi penso, dunque sono’. Il positivismo sociale, formula d’esordio della matrice del controllo agito attraverso il sapere, riproduce proprio il tentativo di esplorarsi, di misurarsi, di confrontarsi con le cifre di un volume, il corpo sociale, che occupa spazi simbolici e territori fisici.

L’approccio quantitativo del positivismo sociale esprime altresì un altro carattere di fondo che gli conferisce un preciso taglio e colore: esso, infatti, si propone come declinazione della narrativa della certezza, che rappresenta in modo evidente le istanze della prima modernità.

La fiducia nella scienza e nella ragione umana è la cornice entro la quale va dispiegandosi la modernità; e la nascita del positivismo sociale traduce tale assunto.

Già in *Conoscenza e interesse* Habermas rifletteva su come l’avvento del positivismo avesse segnato “la fine della teoria della conoscenza”, facendo subentrare a quest’ultima una “teoria della scienza” (1990: 69). Ragionando, infatti, in quel contesto sulle tappe fondamentali che avevano contraddistinto l’epistemologia, mette in luce con forza come il positivismo di prima generazione si sia costituito a partire da una fede cieca nella scienza, proposta essenzialmente come metodo scientifico, che “incoraggia l’assunto oggettivistico che le informazioni scientifiche colgono descrittivamente la realtà” (*ibidem*: 90).

Il paradigma della certezza – soprattutto come contemplato nella prospettiva comtiana – si esplicita come “regola fondamentale delle scuole empiristiche” (*ibidem*: 75), contemplando l’osservazione sistematica quale garanzia verso la conoscenza. Scrive Habermas:

“La scienza afferma la priorità del metodo sulla cosa. [...] La certezza della conoscenza che il positivismo esige, significa dunque allo stesso tempo la certezza

²⁶ Risulta significativo, a tal proposito, pensare a ciò che ha rappresentato la possibilità di categorizzare comportamenti umani ed azioni sociali collocandoli lungo il *continuum* ‘normale-patologico’. Il primo positivismo sociale ha dato saggio di tale auspicio. Esemplari in tal senso risultano i lavori di Cesare Lombroso (antropologo, criminologo e giurista) e di Enrico Ferri, allievo di quest’ultimo.

empirica dell'evidenza sensibile e la certezza metodica di un procedimento necessariamente unitario" (Habermas 1990: 76).

La possibilità di 'accesso al mondo', in altri termini, è data da una resa al rigore metodologico, il quale incanala tutte le aspettative circa le ipotesi di conoscenza e traduce le premesse di certezza.

Tale assunto viene in qualche modo incrinato, già in un primo momento, dalle riflessioni emerse nell'ambito del *Methodenstreit*, che problematizza la differenza tra intenzione esplicativa e orientamento comprendente.

Tale diatriba – che colloca in opposizione i due termini, spiegazione e comprensione – accompagna la storia delle scienze sociali e si inserisce all'interno di un dibattito epistemologico che, nelle sue prime fasi, vede emergere due tendenze:

“[...] da un lato sta l'orientamento di coloro che avvertono l'esigenza, seppur diversamente declinata, di riabilitare le specificità del mondo umano-sociale e di riaffermare la legittimità e l'autonomia di una prospettiva disciplinare su tale mondo. Dall'altro lato sta l'orientamento che definiremo naturalistico, ma che potremmo definire anche monista in quanto propugnatore dell'unità metodologica di tutte le scienze. Esso è un orientamento di ispirazione positivista.” (Sparti 2002: 62)

Tralascio altre questioni che, seppur significative rispetto al discorso specifico del positivismo e del neo-positivismo, rimangono un po' ai margini della riflessione sul paradigma della certezza. Procedo, pertanto, nell'analisi della svolta interpretativa, che è stata capace di dar conto del pluralismo del reale.

4.2. La 'svolta interpretativa'

Senza entrare nel merito della questione, la quale richiederebbe un'analisi più approfondita, mi pare interessante soffermarmi su come la crisi dello Statonazione, per quanto concerne l'ambito politico, e la formulazione del principio di indeterminazione (insieme ai contributi offerti dalla fisica quantistica), in riferimento al mondo della produzione scientifica, abbiano di fatto aperto la strada al paradigma dell'incertezza.

Se, infatti, risulta impossibile “una descrizione continua degli eventi”, allora ciò “comporta l'impossibilità di predire il risultato di un'osservazione con sicurezza” (Rizza 2003: 91).

Nato in seno alla fisica contemporanea, il ‘principio di indeterminazione’ non rimane appannaggio esclusivo di quest’ultima, galvanizzando tutto il mondo scientifico, scienze sociali comprese.

In un gioco dalle conseguenze non previste, la riflessività introduce incertezza, dissolvendo in tal modo l’innocenza panoptica della prima modernità. L’ipotesi di una realtà comprensibile e misurabile diventa via via quanto mai poco credibile. Le scienze sociali, che partecipano interamente al gioco della modernità, assumono anch’esse il paradigma dell’incertezza, inaugurando un’inedita narrativa.²⁷

Un altro fattore segna la ‘svolta interpretativa’: a partire dagli anni ’70, la crisi delle istituzioni tradizionali della modernità, *in primis* lo Stato-nazione, obbliga ad un ripensamento dell’oggetto del proprio studio. Risulta impensabile, infatti, modulare la riflessione su una società, per decenni assimilata implicitamente allo Stato-nazione, soggiogata da dinamiche opposte: vinta da un lato dalle seduzioni localistiche e, al contempo, riorganizzatesi su scala globale – secondo le logiche del ‘sistema-mondo’ (Wallerstein 2000); resa meticciosa dalle migrazioni transnazionali (che minacciano il principio narrativo di nazione ‘una’ e culturalmente omogenea) ed ossessionata dall’assedio transfrontaliero che, destrutturando costumi e pratiche locali, inaugura derivate anomiche (Durkheim 2003, 2005).

Rimanendo nello specifico degli argomenti qui proposti, il multiculturalismo, da un lato, e l’emergere del ruolo pubblico delle donne, dall’altro, obbligano a fare i conti con un sociale che, ricomponendosi come eterogeneo, scardina tutti i tentativi di ‘normalizzazione’ e di ‘previsione’. Inoltre, la dimensione del multiculturalismo erode profondamente la premessa che ha accompagnato gran parte della storia delle scienze sociali nella modernità, cioè l’idea di società coincidente con quella di Stato-nazione.

Le sempre più numerose famiglie transnazionali e la presenza di soggetti migranti tematizzano la questione relativa all’oggetto della sociologia offrendo come

²⁷ Scrive a tal proposito Giddens: “Nelle scienze sociali, al carattere instabile di tutto il sapere empiricamente fondato, dobbiamo aggiungere il ‘sovertimento’ che deriva dal fatto che il discorso scientifico sociale rientra nei contesti che analizza. La riflessione di cui le scienze sociali sono la versione formalizzata (un genere particolare di sapere esperto) è fondamentale per la riflessività della modernità nel suo complesso. [...] Tutte le scienze sociali partecipano di questo rapporto riflessivo, anche se la sociologia occupa in questo senso un posto privilegiato.” (1994: 48)

scenario la dimensione globale. Secondo alcune letture, infatti, il fuoco analitico si sta spostando sulla 'società globale', cuore ed oggetto d'analisi della modernità radicale.

Lecture diverse propendono per soluzioni alternative a questa appena messa in evidenza giungendo a formulare una crisi delle epistemologie generata dalla 'liquefazione della società' (Bauman 2002). In tal senso va intesa anche la prospettiva di Lyotard, il quale prefigura l'avvento di un tempo e di una società post-moderni.

A partire dagli anni '70, in ambito sociologico, comincia a divenire rilevante un cambio di paradigma (Kuhn 1999). L'aspetto importante da mettere a fuoco è dato dal fatto che non solo muta il modo di guardare la realtà, assumendo come *gestalticamente* rilevanti questioni o aspetti fino a quel momento del tutto trascurati, ma, trasformandosi radicalmente l'oggetto della ricerca, cambia il modo in cui l'osservatore si pone dinanzi ad un reale continuamente sotto scacco dall'ipotesi della "disaggregazione spazio-temporale" (Giddens 1994) e della frammentazione.

In realtà l'aspetto che connota il passaggio in questione è dato da quello che Donati definisce "l'evidente evaporazione degli slanci ideali del moderno" (2005: 220) e che egli individua nell'"etica del Progresso", nell'"idea che si vada sempre verso un mondo migliore o comunque *best fitted*", nella "fede nella scienza e nella tecnologia come soluzioni ai problemi umani" (*ivi*).

Mi chiedo se la frattura epistemologica del tardo '900 non abbia comportato un ripiegamento della ricerca sociologica sull'individuo, sulla situazione, mettendo fuori dal quadro tutto ciò che poteva disturbare la comprensione delle dinamiche del *frame* attivato di volta in volta.

D'altro canto, anche la deriva sistemica ha messo fuori gioco le dinamiche sociali situazionali a vantaggio dell'analisi delle interdipendenze globali. Sono emerse, dunque, due narrative, le quali hanno agito in modo parallelo, rinunciando di fatto entrambe alla possibilità di dar conto del reale nella sua completezza.

Una realtà dinamica, complessa, multidimensionale; una sociologia attratta, in maniera bifocale, dal macro e dal micro, arresa all'evidenza dell'irriducibilità dell'incertezza, e al contempo vocata alla produzione di un sapere che accumulandosi accresce la complessità del suo oggetto: sono questi gli elementi

che radicalizzano il carattere riflessivo della modernità, che va esplicitandosi sempre più come l'epoca del rischio (Beck 1999, 2002 b) e dell'incertezza.

Le scienze sociali, dunque, nel loro complesso non solo sono chiamate a registrare il mutamento costante che interessa la struttura sociale, ma, in una dinamica circolare, influenzano in parte il processo di trasformazione. In tal senso, i contributi sul rapporto che lega riflessività e costruttivismo sono estremamente interessanti.

Sollecitate a confrontarsi con un problema molto complesso, esse, tuttavia, non sono chiamate a dubitare l'esistenza di "un mondo sociale stabile da conoscere", ma si chiedono in che misura "la conoscenza di questo mondo contribuisce al suo carattere instabile o mutevole" (Giddens 1994: 52). Come procedere, dunque, nella pratica scientifica? E, poi, ancora, è possibile o risulta una mera utopia poter governare il cambiamento?

Nelle scienze sociali, a partire dagli anni '70, entra in gioco un nuovo tipo di riflessività che trova rispondenza nell'orizzonte fenomenologico-ermeneutico. Quest'ultimo, dunque, va dispiegandosi come prospettiva teorica e metateorica di riferimento, inaugurando così una nuova era nel percorso del progetto culturale della modernità.

Nella sociologia, le scuole di pensiero che si riconoscono in tale tradizione, pur nella diversità degli approcci, condividono la premessa dell'*epoché*, che nella pratica della ricerca si traduce nel tentativo di procedere 'a piedi scalzi', spogli del bagaglio di esperienze e significati, che rende lo sguardo 'carico di teoria' (Geertz 1998).

Va sviluppandosi, pertanto, una seconda narrativa, che a partire dagli anni '70 accompagna ed incoraggia il dissolvimento delle istituzioni della prima modernità.

Le scienze sociali, e la sociologia nello specifico, sono, dunque, assolve dall'ipotesi del controllo? E se l'oggetto di studio si dissolve sotto i colpi della frammentazione e della perdita del legame sociale in che modo procedere (Donati 2002)? Quale è la missione della sociologia? Essa ha forse esaurito il suo compito?

Le modalità di produzione del sapere in qualche modo sono un'immagine del modo in cui il sociale si auto-rappresenta. L'idea circa una, reale o presunta, molecolarizzazione del corpo sociale e la fragilità delle strutture di coesione

sociale impongono di ipotizzare delle forme di accesso al reale che tengano conto della morfologia dello stesso.

L'ipertrofia dell'individuo, tratto tra i più salienti della tardo-modernità, espone osservatore e soggetto ad un'interlocuzione prima del tutto impensabile: entrambi chiamati in gioco, per ragioni diverse, nel processo riflessivo quali custodi di uno sguardo sul mondo del tutto inedito, necessariamente raccontabile per 'ridurre la complessità' (Luhmann 2001), per rendere più semplice a tutti il viaggio nel quotidiano.

La narrativa della tardo-modernità, dunque, si esprime non solo nel modo in cui quest'ultima viene formulata, ma anche attraverso le forme di produzione di tali formulazioni, che segnano, rispetto alle tradizioni scientifiche del passato, una rinegoziazione dei ruoli tra osservatore e realtà osservata.

L'ipotesi di una realtà dinamica, capace di interlocuzione si inserisce nella logica della riflessività: per una dinamica 'riflessiva', per l'appunto circolare, sapere e azione sociale retroagiscono in un processo continuo.

Sul piano delle ipotesi, pertanto, va accordato alla criticità del momento storico il merito di aver liberato letture alternative del reale, riproposto come espressione di molteplicità inedita (finalmente letto attraverso le categorie del genere, della generazione, dell'etnia, della religione, ecc...).

La crisi, dunque, libera un *kairós* portatore di sguardi nuovi sul mondo. Alle metodologie di tradizione fenomenologica ed ermeneutica va il merito di aver saputo intercettare tale cambiamento, risultando il canale privilegiato per l'accesso al mondo. Senza tale strumento scientifico, il pluralismo sarebbe rimasto 'inascoltato'? Sarebbe, forse, stato sottoposto ad un processo di delegittimazione? I tempi erano maturi perché il momento dell' 'enunciazione' e quello dell' 'ascolto' risultassero reciprocamente adeguati.

4.3. La narrativa delle narrazioni (e degli ascolti) possibili

A cosa è chiamata, dunque, la sociologia nella modernità radicale? Donati, riflettendo sul passaggio da una 'sociologia moderna' ad una 'sociologia contemporanea', prova a rispondere a tale interrogativo:

“Se la sociologia moderna è stata una maniera per comprendere, spiegare e in certo modo anche guidare i grandi cambiamenti sociali nel passaggio dalla società pre-moderna a quella moderna (industrializzazione, urbanizzazione, modernizzazione culturale e

mediatica, Stato sociale nazionale, ecc.), oggi questo modo di essere della sociologia perde di senso, perché la società moderna scompare sempre più rapidamente sotto i suoi occhi. La forza della sociologia moderna, in realtà, giaceva nei suoi presupposti culturali, di valore e di fede, propri dell'età premoderna. Ma questo la sociologia moderna non lo poteva vedere, immersa com'era in un ambiente culturale che essa non aveva creato. [...] La sociologia contemporanea dovrebbe comprendere e spiegare i cambiamenti che portano dalla società moderna a quella *trans*-moderna. Ma è proprio su questo terreno che essa si arena. Sembra che non voglia o non possa farlo. Forse che abbandonare il terreno della modernità le sarebbe fatale? Sembra proprio di sì." (Donati 2005: 220).

Se la crisi della narrativa dello Stato-nazione ha dato il via alla pluralità di narrazioni, per tutto il corso della modernità inibite o tacitate dalla egemonia narrativa delle *grands recits*, allora è pensabile che la missione della sociologia nell'epoca del pluralismo si espliciti nella capacità di ascolto delle narrazioni possibili, quale unica strada in vista della comprensione del mutamento in atto.

Alla luce di quanto sostenuto, la prospettiva fenomenologica si prospetta come metodo di elezione per la lettura del pluralismo, vocata a dare voce alla complessità del reale.²⁸

Genere, generazione, migranti, post-coloniale si traducono in feconde chiavi di lettura del mondo, offrendo di quest'ultimo sfaccettature molteplici, sgominando l'assolutismo della narrazione dello Stato moderno.

Tale assunto dà vigore all'idea che le letture fenomenologiche abbiano in qualche modo contribuito a 'sgretolare' il mito della narrazione unica della prima modernità (Bhabha 2001), sul quale in parte si fonda l'idea di nazione emersa dalla prospettiva liberale.

La pluralità di narrazioni, dunque, è segno di quella narrativa della modernità radicale che fa riferimento ad un pluralismo crescente. Mentre, infatti, la narrativa della prima modernità è andata sviluppandosi a partire dalla costruzione del mito dell'organizzazione dello Stato-nazione e dalla formulazione e riaffermazione simbolica di tale presupposto, quella relativa alla modernità radicale si propone

²⁸ Nell'ambito della sociologia comprendente, proprio per questo taglio riflessivo forte, si segnalano due prospettive distinte: l'etnometodologia e la ricerca-azione. La prima si configura come possibilità di offrire 'diritto di parola' al reale: quest'ultimo, infatti, va letto e interpretato tenendo conto delle categorie analitiche dei soggetti interessati, attraverso un processo che assuma come rilevanti il principio di indicialità e quello di riflessività. La seconda prospettiva di ricerca, invece, nasce per rendere il contesto antropico esperto del mutamento, partendo dal presupposto che una sociologia eterodiretta esprime surrettiziamente le ipotesi di controllo dei dominanti. In tale orizzonte metodologico, i soggetti sono chiamati a prendersi carico di una capacità e di un sapere autoriflessivi: il mutamento nasce da un'esplorazione del sé, che si traduce anche nell'assumere 'parola pubblica'.

come sguardo plurale su una realtà, che non è definibile più a partire dalle categorie dello Stato moderno.²⁹

La tradizione fenomenologica aprendosi alla pluralità ed alla complessità del reale mette in crisi le istanze dello Stato moderno, sgominando l'assunto che donne e minoranze fossero "condannate all'invisibilità per mantenere viva la finzione di omogeneità" (Mernissi 2000: 22).

La narrativa che interessa la modernità radicale ruota proprio attorno alla volontà di rendere evidente l'arbitrarietà e la finzione dell'idea di omogeneità.

La messa in crisi del mito dell'omologazione nasce non solo dall'emergere all'interno della sociologia di un approccio comprendente, figlio della tradizione fenomenologica ed ermeneutica, ma anche dal crescere del contributo offerto dai movimenti sociali, che, rendendo evidente la complessità del corpo sociale, manifestano il volto plurale della società.

La domanda di riconoscimento proveniente dalle diverse componenti del corpo sociale (donne, minoranze etniche, ecc...) dà voce ad un pluralismo, che, esplicitandosi attraverso una 'parola pubblica', diviene così *gestalticamente* rilevante. Assumere 'parola pubblica', dunque, viaggia lungo i binari dell'autoconsapevolezza; implica far leva sulle potenzialità di un corpo sociale che si espone alle possibilità di esplorare la propria eterogeneità interna.

La presenza, dunque, della società civile rompe la finzione dell'omogeneità della dimensione pubblica, affermando che quest'ultimo è uno spazio ontologicamente plurale.

Porre attenzione alle narrazioni implica assumere come centrale la questione relativa all'assunzione di "parola pubblica" (Fraire 2005), che, carattere riflessivo della modernità radicale, va esplicitandosi attraverso l'impegno attivo di movimenti, associazioni e gruppi, e il racconto di tali esperienze, delle motivazioni che le animano e delle *weltanschauungen* che le orientano.

In altre parole, rispondere alle istanze di riconoscimento provenienti da gruppi e minoranze implica scardinare alla base il paradigma dell'"*harem occidentale*" (Mernissi 2000), che inibisce la capacità di parola delle diversità,

²⁹ Il territorio, per esempio, non può essere considerato un'adeguata unità di analisi, essendo divenuto ormai rilevante la presenza di disomogeneità e di disarticolazione interna. Perde, infatti, di valore scientifico il presupposto liberale di comunità di uguali, un'"*umma*" laica volta a ricreare, attraverso riti civili, la sacralità del legame sociale.

imbrigliando quest'ultime nel presupposto di omologazione o nell'ipotesi che le vuole incapaci di sguardo altro sul mondo.

L'«*harem* occidentale», infatti, risponde esattamente ai canoni della narrazione della nazione, collocando così il diverso (la donna, lo straniero, la minoranza etnica, ecc...) al di fuori del quadro dello spazio pubblico, confinandolo così nella sfera privata.

Il silenzio delle diversità, dunque, ha accompagnato e sostenuto la vicenda della modernità incarnata nello Stato-nazione. Si è trattato di un silenzio che i totalitarismi del '900 hanno tramutato in mutilazione, negando al diverso non solo il «diritto di parola» pubblica: obbligando quest'ultimo a portare il peso dello stigma e imponendogli persino il divieto ad esistere.

Come già ricordato, nella modernità radicale la sfera pubblica si trasforma in spazio dove la diversità assume «parola pubblica». Tuttavia, occorre mettere in luce un secondo elemento. Il fatto che la diversità si appropri di uno spazio scenico non implica che ad essa corrisponda una dimensione di ascolto: la «parola pubblica» non presuppone, infatti, un'interlocuzione. In altri termini, «pubblica» non significa né «comune» o condivisa, né tanto meno negoziata. Il rischio reale è che, dunque, nella tardo-modernità l'ossessione per la parola pubblica tolga spazio alla dimensione dell'ascolto, inibendo la natura intersoggettiva della costruzione di significati.

Sollecitare l'opzione delle narrazioni, dunque, va di pari passo all'educazione ed alla sensibilizzazione all'ascolto attivo (Sclavi 2000), che insieme perimetrano uno spazio in comune, «in-fra» (Arendt 1994), il patto di una dimensione dialogica che si esprime come istanza di reciproco riconoscimento, come costruzione di cultura condivisa.

La sociologia, dunque, dopo il giro di boa segnato dalla svolta interpretativa, è chiamata a prendersi carico delle molteplici storie che intessono il sociale. La sociologia, dunque, per rimanere fedele alla propria vocazione riflessiva, è chiamata a riscoprirsi come inedita *storyteller* (Cavarero 2005).

Nell'epoca del pluralismo, in un contesto segnato paradossalmente dal culto del privato e dalle molteplici ossessioni comunitariste, in una cornice in cui le narrazioni dei protagonisti della società civile (gruppi, associazioni, movimenti, ecc...) si fanno autoriferite e prive di interlocuzione perché agite nell'ambito di una prossimità senza interazione, la prospettiva più feconda per la sociologia

sarebbe forse quella di assumere l'ascolto come elemento paradigmatico, senza tuttavia considerarlo come momento ultimo.

Ricorda Cavarero che nella dinamica biografica la restituzione dell'altrui storia è necessaria quanto l'ascolto, perché permette di rivelare “il significato senza commettere l'errore di definirlo” (Arendt cit. in Cavarero 2005: 10), perché consente la “riappropriazione della propria storia di vita” (Steedman cit. in Cavarero 2005: 87).

Una sociologia che si apre alla dinamica narrativa, inoltre, fa spazio al principio femminile, che esprime nell'ascolto attivo e nella rinarrazione del potere di cura del legame sociale. Vestendosi con i panni di un 'tu' comprendente, la sociologia obbliga i protagonisti della società civile a rompere il cerchio dei rispettivi solipsismi, affidando a ciascuno la propria storia, rendendoli capaci di scorgere i tratti di una 'cicogna' – come nella storia di Karen Blixen (2003)³⁰ – disegnata insieme ad altri.

³⁰ Scrive Cavarero: “Karen Blixen racconta una storia che le raccontavano da bambina. Un uomo, che viveva presso uno stagno, una notte fu svegliato da un gran rumore. Uscì allora nel buio e si diresse verso lo stagno ma, nell'oscurità, correndo un su e in giù, a destra e a manca, guidato solo dal rumore, cadde e inciampò più volte. Finché trovò una falla sull'argine da cui uscivano acqua e pesci: si mise subito al lavoro per tapparla e, solo quando ebbe finito, se ne tornò a letto. La mattina dopo, affacciandosi alla finestra, vide con sorpresa che le orme dei suoi passi avevano disegnato sul terreno la figura di una cicogna. [...] chi cammina sul terreno non può vedere la figura che i suoi passi si lasciano dietro, gli è necessaria un' *altra* prospettiva. Non a caso, colui che comprende il significato della storia è soprattutto il narratore che, tracciando la cicogna sul foglio, accompagna col disegno il racconto” (2005: 7-10).

3. Dinamiche migratorie

1. Le migrazioni transnazionali

I processi migratori non rappresentano qualcosa di inedito rispetto al passato: da sempre l'uomo tende a spostarsi, adattandosi a nuovi contesti ambientali, a nuovi scenari sociali.

Il tratto innovativo delle migrazioni degli ultimi decenni è dato dal volume di persone in movimento e dal numero di Paesi interessati, in qualità di luoghi di partenza o di zone di approdo. In tal senso è possibile affermare che non solo si tratta di un fenomeno globale, ma che proprio la mobilità umana transnazionale stia contribuendo ad una globalizzazione dal basso (Zanfrini 2004 b).

In particolare, il 3% dell'intera popolazione mondiale vive al di fuori del proprio Paese di origine: si tratta di una cifra che è più che raddoppiata nell'arco di quarant'anni, segno di come le congiunture economiche, le trasformazioni sociali ed i cambiamenti culturali abbiano concorso a creare le condizioni per un incremento della mobilità umana.

Oltre ai conflitti, è lo svantaggio economico e sociale di molti Paesi ad operare da fattore di spinta: nello specifico, "complessivamente, secondo le stime della World Bank, l'82% degli immigrati proviene da PVS" (Caritas-Migrantes 2006: 22).

Tuttavia, dei due terzi di migranti che si sposta dalle periferie del 'sistema-mondo' solamente un terzo raggiunge e si colloca nel sistema produttivo del Nord. Il dato è un po' in controtendenza rispetto all'ipotesi condivisa circa un flusso costante ed incontrollato di uomini, donne e bambini che violano i confini della 'fortezza europea' (Sassen 1999). La maggior parte, infatti, una volta abbandonato il proprio Paese di origine, decide di raggiungere contesti territoriali

decisamente lontani, per condizioni sociali ed economiche, dallo stile di vita europeo o nord americano.

C'è da aggiungere, poi, come negli ultimi anni si sia verificata “un’inarristabile migrazione interna verso le città da parte degli abitanti più poveri dei PVS, che abbandonano la campagna alla ricerca di migliori opportunità sociali e lavorative per sfuggire ad un presente di miseria e stenti” (Caritas Migrantes 2006: 17).

Stando alle previsioni per il futuro, si stima che i principali attrattori di migranti saranno nel continente americano – Stati Uniti e Canada, “grazie a flussi in arrivo annuali stimati complessivamente attorno a 1,3 milioni” (Caritas-Migrantes 2007: 19) – e in Europa. In quest’ultima, saranno proprio Germania e Italia, ad essere chiamate ad accogliere immigrati per “compensare un declino demografico stimabile attorno a circa 70 milioni entro il 2050” (*ivi*). Per quanto riguarda il nostro Paese, poi, si ritiene che “entro la metà del secolo i flussi in arrivo [...] possano raggiungere complessivamente un totale di 6-7 milioni” (*ivi*).

A livello globale i migranti sono così distribuiti: a “livello continentale l’Europa ne ospita 64 milioni (33,6%), l’Asia 53 milioni (28,0%), l’America settentrionale 45 milioni (23,3%), l’Africa 17 milioni (9,0%), l’America meridionale 7 milioni (3,5%), l’Oceania 5 milioni (2,6%)” (Caritas-Migrantes 2006: 17).

Un altro dato significativo, che arricchisce la descrizione del fenomeno, si esplicita nella graduatoria dei primi 10 Paesi di accoglienza i quali raccolgono il 53% dei migranti nel mondo: “di questi dieci Paesi sei sono europei (Federazione Russa, Germania, Ucraina, Francia, Gran Bretagna e Spagna), due asiatici (Arabia Saudita e India) e due nord americani (Stati Uniti e Canada)” (*ibidem*: 23).

Sono estremamente molteplici le dimensioni interessate da tale fenomeno, giudicato unanimemente come il volto più esplicativo della complessità sociale degli anni che stiamo vivendo.

Lo sguardo della mia ricerca è rivolto alla realtà italiana, interessante per almeno tre ragioni. In primo luogo, si tratta di un contesto sociale che negli ultimi decenni ha subito uno *shock* culturale, dovendo ripensarsi, nel giro di pochissimi anni, non più in termini di Paese con una forte tendenza emigratoria, ma come luogo di arrivo per molti migranti. In secondo luogo, l’Italia si segnala per la compresenza estremamente eterogenea di gruppi etnici: sono presenti più di duecento comunità distinte (Zanfrini 2004 b). In terza istanza, l’aspetto caratterizzante è dato dal fatto

che, al pari di altri Paesi europei, la realtà italiana si è trasformata in polo attrattore per le migranti donne, con punte del 85% per quanto riguarda alcune comunità (per esempio quella capoverdiana).³¹

Il peso della popolazione straniera rispetto alla popolazione residente è andato nel giro di tre decenni mutando significativamente:

“Dal 1970 ad oggi si è passati da 144.000 persone ad almeno 3 milioni e 700 mila soggiornanti, con un aumento di ben 25 volte, facendo così dell’immigrazione uno degli aspetti più rilevanti della società italiana.” (Caritas-Migrantes 2007: 87)

Tale mutamento – che come analizzerò in seguito ha delle quanto mai ovvie ripercussioni in termini culturali e sociali – si rivela come autentico punto di forza se si pensa che senza il saldo migratorio la crisi demografica dell’Italia sarebbe ancora più forte.

La specificità italiana risulta più facilmente comprensibile se letta a partire da uno scenario più ampio: mettendo a fuoco la dinamica e la composizione dei flussi migratori nel più vasto spazio europeo e facendo luce sulle molteplici dimensioni interessate dal fenomeno.

Per quanto concerne il primo aspetto, è importante sottolineare come l’Italia, all’interno del contesto europeo, si collochi al quinto posto dopo Germania (7.287.980), Spagna (3.371.394), Francia (3.263.186) e Gran Bretagna (2.857.000) (Caritas-Migrantes 2006).

Dati OCSE, inoltre, mettono in evidenza come nel corso di un decennio l’incremento dei flussi migratori abbia interessato tutti i Paesi dell’area, seppur

³¹ Ne “*L’état de la population mondiale 2006*” redatto dall’Unfpa, in questo modo è descritta la tendenza in atto per quanto concerne il processo di femminilizzazione dei flussi migratori: “Au cours des 40 dernières années, les femmes ont été presque aussi nombreuses à émigrer que les hommes. La plupart sont allées rejoindre leurs maris dans les pays d’émigration que sont l’Australie, le Canada, les États-Unis et la Nouvelle-Zélande. En 2005, il y avait légèrement plus d’immigrantes que d’immigrants dans toutes les régions du monde excepté l’Afrique et l’Asie. Parmi les régions développées, l’Amérique du Nord occupe une place exceptionnelle en ce que les immigrantes y ont été plus nombreuses que les immigrants depuis 1930, et c’est encore le cas au Canada et aux États-Unis. L’Europe et l’Océanie signalent aussi des proportions croissantes d’immigrantes – qui dépassent en nombre les immigrants depuis 2000. [...] En Afrique, la pauvreté endémique, la maladie, la dégradation des sols et le taux élevé de chômage masculin sont autant de facteurs qui contribuent à une augmentation régulière du nombre des migrantes – et cela à un taux supérieur à la moyenne mondiale. En 2005, 47 % des 17 millions de migrants africains étaient des femmes – contre 43 % en 1960, cette augmentation étant particulièrement marquée dans les sous-régions de l’Afrique de l’Est et de l’Ouest. Si la plupart des femmes africaines se déplacent dans les limites de la région, certaines vont aussi en Amérique du Nord et en Europe. Pour en donner un exemple, au Cap-Vert, les femmes représentent 85 % des migrants vers l’Italie.” (UNFPA 2006: 23)

distinti gli uni dagli altri da differenze significative: in Grecia ed in Spagna nel giro di dieci anni è quasi triplicata l'incidenza migratoria; la Germania ha mantenuto nel tempo la medesima forza attrattiva.

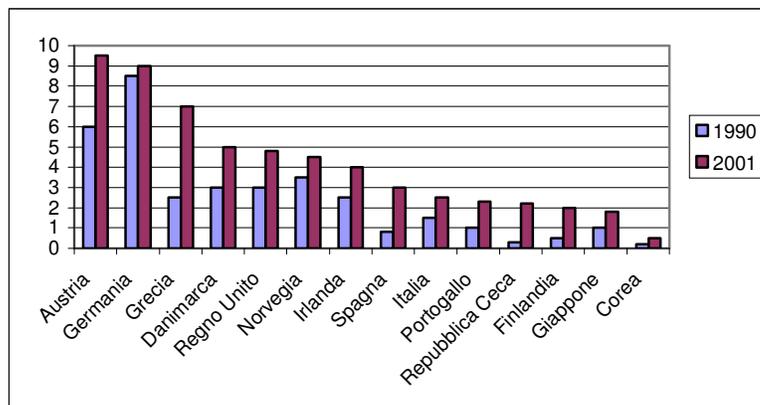


Grafico 2.1 – Presenze di stranieri nei Paesi Ocse

Fonte: Ocse 2003

Il Dossier sull'immigrazione di Caritas Migrantes (2006), soffermandosi sulle dinamiche migratorie dell'area OCSE, sostiene che negli ultimi anni “la presenza di immigrati nei 30 Paesi di sua pertinenza sarebbe aumentata complessivamente di 3,5 milioni” (Caritas Migrantes 2006: 23).

Sebbene, dunque, a livello europeo siano sempre i soliti Paesi a farla da padrone nel ruolo di poli attrattori della forza lavoro straniera, l'Italia ha guadagnato terreno, equiparando contesti territoriali storicamente segnati dal fenomeno³²: il nostro Paese “si colloca ai vertici europei per numero di immigrati e al vertice mondiale, tra i Paesi industrializzati, per ritmo di aumento” (Caritas-Migrantes 2007: 13).

L'Italia, se non per eredità storica, si è ritrovata per collocazione geografica a dover giocare la sua partita sullo scacchiere europeo in materia di immigrazione: ‘porosa’ zona di confine della ‘fortezza europea’, è necessariamente esposta ai fenomeni globali di despazializzazione e rispazializzazione che interessano milioni di uomini e donne.

³² Nello specifico, l'Italia risulta fortemente competitiva rispetto a Gran Bretagna, Francia e Spagna, realtà favorite soprattutto in virtù del passato coloniale o del rapporto privilegiato (per l'affinità linguistica) con alcuni Paesi segnati da disagio economico (basti pensare al ruolo svolto dalla Gran Bretagna per quanti provengono dalle ex colonie britanniche, dalla Francia per i migranti magrebini, dalla Spagna per i latino-americani).

Stime riguardanti i flussi su scala globale mettono in luce alcuni fattori inediti delle migrazioni transnazionali degli ultimi anni: in primo luogo, il fatto che “oggi i migranti sono assai più spesso dotati di livelli d'istruzione medio alti” (Zanfrini 2004 b: 58), dando così corpo al tragico fenomeno di *brain drain* che non fa altro che minare le possibilità di sviluppo dei Paesi di provenienza, “privati delle risorse umane più qualificate” (*ivi*); e, in seconda istanza, è mutata “la composizione per genere dei flussi migratori” (Zanfrini 2004 b: 59), rappresentando un autentico spartiacque rispetto alla storia delle migrazioni, perché le donne – per la prima volta – emigrano indipendentemente dalla mobilità dei congiunti.

L'Italia, dunque, partecipa pienamente a questi mutamenti, che contribuiscono a trasformare gli scenari umani delle grandi città e dei piccoli paesi di provincia, testimonianza di come globale e locale vadano ad intrecciare bisogni ed istanze in virtù proprio della mobilità dei trasmigranti (Susi 1999).

Il *trend* di crescita del volume dei flussi verso l'Italia fa pensare che nel prossimo decennio l'incidenza sulla popolazione residente supererà il 9% registrato attualmente in Germania ed in Austria, “così come già avviene attualmente in provincia di Milano e tra breve anche a Roma” (Caritas Migrantes 2006: 14).

Osservando ancora l'andamento demografico, i figli di coppie straniere incidono per circa il 10% sulle nuove nascite. Tra le donne straniere, inoltre, si registra un tasso di fecondità più alto rispetto a quelle italiane: 2,45 % rispetto al 1,24 % (Caritas-Migrantes 2007: 89). Si tratta di un tratto significativo delle migrazioni contemporanee, le quali si propongono come migrazioni da popolamento, incidendo *in primis* sulle politiche pubbliche, educative e sociali.

Per quanto riguarda l'Italia, il 2006 è stato l'anno che ha visto il raggiungimento ed il superamento della soglia di 3,5 milioni di migranti: il 56,5% si trova in Italia per lavoro, il 35,6% per motivi familiari. Rispetto al 2005 è cresciuto il numero di quanti si sono spostati in virtù del ricongiungimento familiare.

Il carattere delle motivazioni legate alla mobilità è già segno di come stia andando ricomponendosi la struttura sociale dei migranti giunti in Italia. In particolare, il fatto che nel 2006 il 77,6% dei visti rilasciati siano per ricongiungimento familiare spiega “la comprensibile aspirazione alla ricomposizione dei nuclei” (Caritas-Migrantes 2006: 82) e giustifica il termine della prima fase migratoria,

caratterizzata da uomini soli e donne sole spinti dal bisogno lavorativo e dalla necessità di offrire alle proprie famiglie (rimaste a casa) maggiori possibilità economiche.³³

Complessivamente, tuttavia, le ragioni della mobilità sono raccordabili al bisogno lavorativo, sebbene nel giro di pochi anni sia cresciuta la quota di persone (soprattutto donne) che si muovono dal Paese di origine per ricongiungersi alla propria famiglia: segno, quest'ultimo, di come i processi migratori stiano assumendo un carattere definitivo, dando corpo ad un'immigrazione da popolamento (Zanfrini 2004 b).

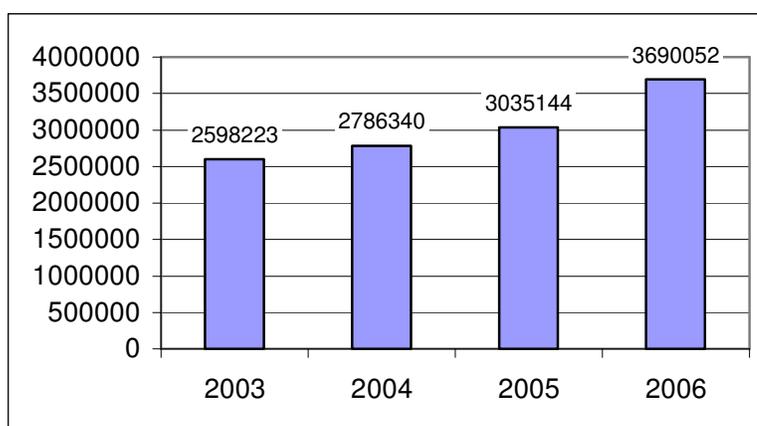


Grafico 2.2 – Presenze soggiornanti stranieri: stima al 31.12.2006

Fonte: Rielaborazione personale su dati Caritas-Migrantes 2007

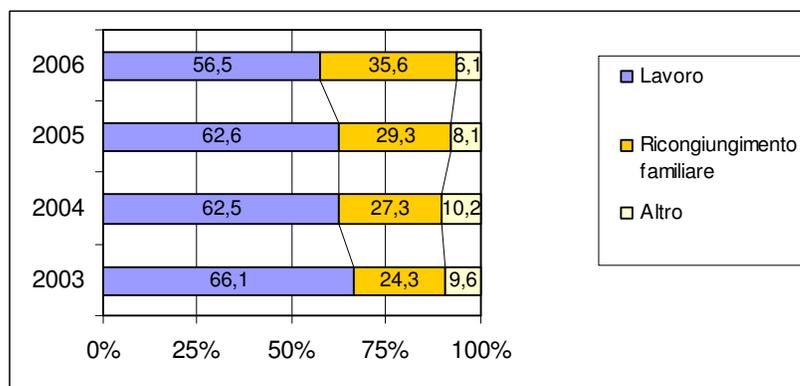


Grafico 2.3 – Motivi legati alla mobilità

Fonte: Rielaborazione personale su dati Caritas-Migrantes 2007

³³ Nel 2005 (Caritas-Migrantes 2006) la Romania si è attestata al primo posto con il 43,1% dei visti concessi per motivi di lavoro; Albania (con il 16,6%), Marocco (con il 13,1%), Cina (con il 10,4%) e Romania (con il 7,6%) hanno occupato i primi quattro posti nella graduatoria dei Paesi di provenienza dei migranti giunti in Italia per ragioni legate al ricongiungimento familiare. È un dato questo che occorre tener presente e si vuole comprendere il volto plurale delle nuove famiglie italiane.

Nello specifico, l'Italia si segnala per l'eterogeneità dell'universo migrante. Dati Caritas Migrantes (2007) ricordano che il 49,6% dei migranti è di origine europea (e tra questi il 83,3% proviene dalla zona centro orientale); il 22,3% viene dal continente africano (di questi il 58,6% giunge dal Maghreb); infine, il 18,0% proviene dall'Asia e il 9,7% dall'America.

In particolare, guardando alle diverse comunità presenti sull'intero territorio, si ha che i primi tre gruppi (Romania, Marocco e Albania) rappresentano complessivamente appena il 35,9% dell'intero universo, avvalorando ancora di più l'ipotesi dell'eterogeneità.

Riguardo allo spiccato policentrismo etnico-culturale emerge che:

“[...] si tratta di una peculiarità ormai consolidata, sebbene negli ultimissimi anni la crescente componente est-europea (segnatamente romena) stia acquisendo un primato relativo che, pur destinato in futuro a diminuire, ha in parte ridimensionato la caratteristica per cui nel bel-paese nessuna provenienza estera ha mai esercitato un 'monopolio' delle presenze straniere (tuttora per coprire un terzo del totale occorre sommare le prime tre nazionalità più numerose: Romania, Albania e Marocco); anche qui a differenza, ad esempio, della Francia (che si distingue per la preponderante componente magrebina, 1,3 milioni di immigrati, o comunque dei Paesi a religione musulmana, 1,5 milioni) o della Spagna (dove i marocchini costituiscono da soli oltre il 17% del totale e, insieme alle altre 3 nazionalità più numerose – Romania, Ecuador e Colombia – coprono ben il 53% di tutte le presenze estere).

[...] Ancora oggi l'Italia vanta una ricchezza di portati e di rappresentanze unica per le potenzialità che offre alla sperimentazione di prassi autenticamente interculturali.” (Caritas-Migrantes 2007: 309-310).

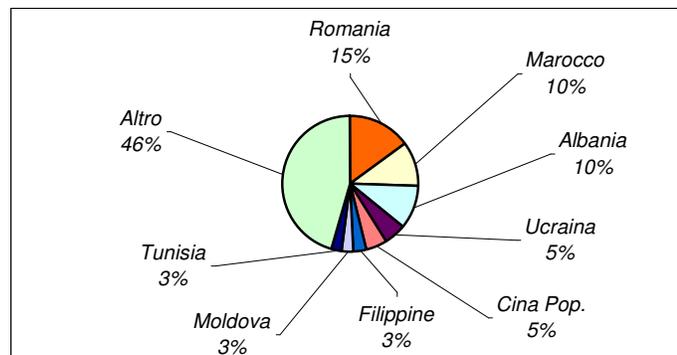


Grafico 2.4 – Presenza regolare complessiva per principali Paesi (stima al 31.12.2006)
Fonte: Rielaborazione personale su dati Caritas-Migrantes 2007

Uno sguardo a parte merita la questione del genere giudicata all'unanimità uno dei tratti più significativi delle migrazioni degli ultimi anni.

Per quanto concerne la specificità italiana si ha che nel 2005 (Caritas-Migrantes 2006) il 46% delle donne presenti giustificasse il progetto migratorio in funzione della ricerca di lavoro e che il 45% fosse in Italia per motivi legati al ricongiungimento familiare.

In tale anno il 91% della popolazione femminile migrante aveva un'età compresa fra i 19 ed i 60 anni.

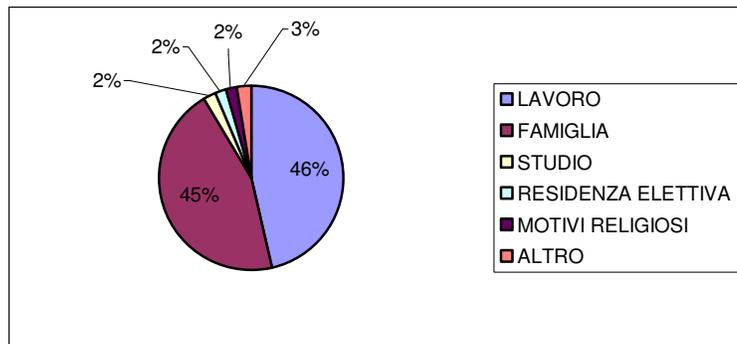


Grafico 2.5 – Motivi di mobilità delle donne

Fonte: Rielaborazione personale su dati Caritas-Migrantes 2006

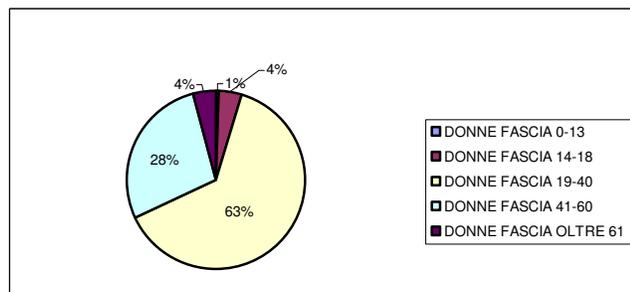


Grafico 2.6 – Fasce d'età donne migranti

Fonte: Rielaborazione personale su dati Caritas-Migrantes 2006

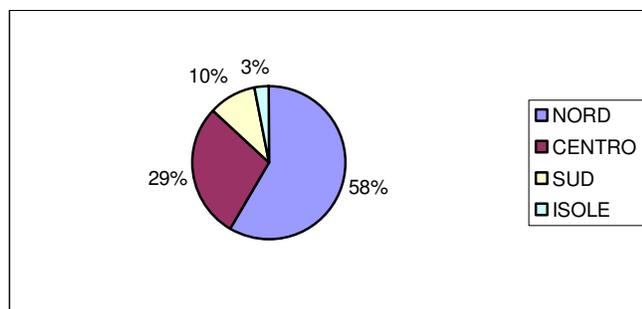


Grafico 2.7 – Distribuzione per area geografica delle donne migranti

Fonte: Rielaborazione personale su dati Caritas-Migrantes 2006

La distribuzione sul territorio nazionale ripropone l'andamento della presenza migrante generale: al primo posto c'è il Nord Italia con una quota del 58%.

Tuttavia, c'è da osservare come le donne – non in termini assoluti, ma relativamente alla presenza straniera locale – siano più numerose al Sud con una quota del 55,7%: circa otto punti percentuali di differenza rispetto al Nord Italia.

Nel Mezzogiorno, inoltre, circa un migrante su tre è una donna che è in Italia per ragioni di lavoro: si tratta di un aspetto che aiuta a guardare al processo di femminilizzazione dei flussi in modo critico. Le donne, infatti, sempre più nel ruolo di primomigranti scelgono – come avrò modo di spiegare in seguito – di abbandonare il proprio Paese (nella maggior parte dei casi dell'Est europeo) per rispondere alla domanda di cura dei Paesi più sviluppati ed in piena crisi di *welfare*.

Quest'aspetto mette in evidenza con maggiore enfasi le strategie messe in gioco dai migranti durante il percorso migratorio. Essi, infatti, sfruttano le opportunità offerte da un *welfare* familistico (Esping Andersen 1990) entrato in crisi per due ragioni: in seguito ai più vasti processi di globalizzazione e, in secondo luogo, a causa della femminilizzazione del mercato del lavoro.

Il mutamento significativo avvenuto negli ultimi anni ridisegna l'Italia come "Paese d'inserimento stabile" (Caritas Migrantes 2006: 109), soprattutto se si tiene conto dell'area settentrionale del territorio nazionale: un'ipotesi, quest'ultima, confortata anche dai dati relativi alla presenza, in termini assoluti e relativi, di minori stranieri.

In particolare, i migranti in età compresa fra i 0 ed i 18 anni sono il 29,78% nel Nord Italia ed il 21,66% nel Mezzogiorno.

I ricongiungimenti familiari in un primo momento e la comparsa delle seconde generazioni in seconda istanza ridisegnano i contorni di un pluralismo di fatto, che si trasforma in tratto incontrastato della contemporaneità.

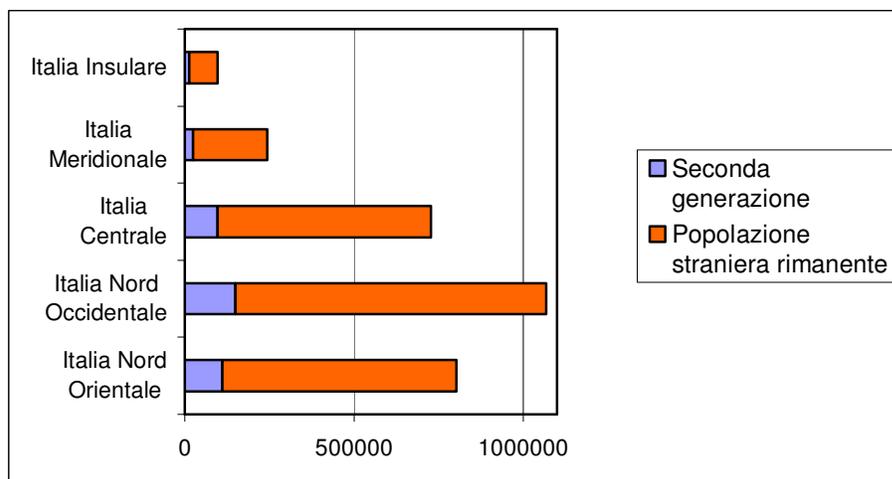


Grafico 2.8 – Distribuzione territoriale delle seconde generazioni

Fonte: Rielaborazione personale su dati Caritas-Migrantes 2007

Per quanto concerne l'Italia, il Dossier Statistico redatto da Caritas (Caritas Migrantes 2006) mette in luce che:

“Nell’arco i quattordici anni (1991-2005) la popolazione straniera ha subito in generale un incremento sostenuto, con particolare riguardo per la componente in possesso di un permesso di soggiorno per motivi di lavoro (con un minimo del 55,2% registrato nel 2002 e un massimo del 66,6% raggiunto nel 1996) e per quella femminile (passata dal 39,9% del 1991 al 49,9% del 2005). Le presenze per ricongiungimento familiare, in quattordici anni, sono passate da oltre 92mila a poco più di 664mila, aumentando ben sette volte e portandosi da un’incidenza del 14,2% nel 1991 al 29,3% nel 2005” (Caritas Migrantes 2006: 108).

Più che la presenza femminile in senso stretto, dunque, sono le seconde generazioni a contribuire al mutare di segno dei progetti migratori, testimonianza di un creativo radicamento (tessendo appartenenze e culture diverse) e di una rinegoziazione del ‘mito del ritorno’.

2. Nuovi scenari

2.1. La femminilizzazione dei flussi

Le statistiche ci mettono dinanzi ad un dato che implica una tematizzazione del discorso migratorio tenendo conto del genere. Negli ultimi anni, infatti, è cresciuto notevolmente il numero di donne nelle vesti di migranti, ma soprattutto è aumentato il flusso di donne nei panni di primomigranti. Si può, pertanto, affermare che la femminilizzazione dei flussi rappresenti il tratto saliente delle migrazioni contemporanee.

Tutto ciò ha delle inevitabili implicazioni sul piano degli equilibri globali, oltre che sull'assetto sociale ed economico dei Paesi di provenienza e di quelli di arrivo.

La femminilizzazione dei flussi è indice di una trasformazione dei significati e delle dinamiche che caratterizzano il progetto migratorio. In particolare, le donne immigrate sono segno di una rinegoziazione profonda delle aspettative sociali circa il ruolo di donne e di madri. Esse, altresì, testimoniano un inedito protagonismo femminile, fino a qualche tempo fa del tutto impensabile.

Sono due i fattori di novità che si registrano con interesse: in primo luogo è mutato, rispetto al passato, il ruolo delle donne nel processo migratorio, cresciute per numero e sempre più impegnate con “responsabilità di *breadwinner*, procurando le risorse economiche per provvedere alle necessità della propria famiglia, acquisita o ascritta, e talvolta di entrambe” (Ambrosini 2005: 133); in seconda istanza, “è cambiato anche lo sguardo dei ricercatori, grazie soprattutto al contributo di numerose studiose, parecchie delle quali a loro volta di origine immigrata, che hanno introdotto una prospettiva di genere negli studi sulle immigrazioni” (*ivi*).

Procedendo per gradi è possibile mettere in luce alcuni degli aspetti più significativi di tale fenomeno, caratterizzato da una forte complessità interna. In prima istanza, è significativo il passaggio da ‘donne al seguito’ a primomigranti. In secondo luogo, assume rilevanza la problematicità e la complessità derivate dall'emergere di sempre più numerose famiglie transnazionali. Occorre, poi, porre in luce il processo di dequalificazione professionale cui incorrono molte donne durante il percorso migratorio, giudicato da molti analisti il risultato più palese

dell'essere portatrici di un doppio o triplo svantaggio (essere donne, straniere, di ceto medio o basso). In ultima istanza, mi pare importante sottolineare come il processo di *brain wasting*, tratto tra i più caratteristici della femminilizzazione dei flussi, incrociando un mercato del lavoro di tipo duale³⁴, contribuisca a collocare le donne nella fascia più bassa – rappresentata, come analizzato da alcune autrici (Sassen 1997, 1999, 2004 a; Ehrenreich, Hochschild 2004; Zanfrini 2004 b), dal lavoro domestico e di cura. Proprio quest'ultimo aspetto incide fortemente sull'organizzazione di *welfare* di molti Paesi, centri nevralgici del 'sistema-mondo'; in particolare, trasforma i migranti non solo in nuovi utenti del sistema di *welfare*, ma li rende attori ed agenti di un *welfare* il più delle volte nascosto.

Il 'viaggio', pertanto, assume un ruolo strategico nella ricodificazione della socialità di genere: esso premia, infatti, un maggiore protagonismo delle donne. Tuttavia, non va trascurato che l'universo femminile è più di quello maschile esposto al rischio di dequalificazione e di perdita di *status*, soprattutto a causa del processo che lo invischia nelle zone più marginali dello spazio sociale. La grammatica che caratterizza la nicchia del mercato del lavoro riservata alle 'nuove servitù' ne è un chiaro esempio.

2.1.1. Tra protagonismo e dislocazione affettiva

Le donne migranti presenti in Italia hanno raggiunto quasi il 50% della popolazione immigrata. Si tratta di una presenza che è venuta crescendo nel corso degli anni, in seguito a molteplici fattori che hanno spinto verso una riorganizzazione della morfologia dei flussi.

Fino a qualche decennio fa, parlare di migranti significava quasi esclusivamente riferirsi a uomini adulti, stabilitisi in Italia per motivi di lavoro e spinti dal desiderio di una vita migliore.

Con gli anni la situazione è andata via via modificandosi, sotto la spinta di molteplici fattori. Non va tralasciato il ruolo svolto in tal senso dalla possibilità dei ricongiungimenti familiari, che hanno portato una maggiore stabilità al

³⁴ La *teoria del mercato duale del lavoro* parte dal presupposto che non esista un unico mercato in cui domanda ed offerta si incontrano, ma contempla che ci siano due settori rigidamente separati: il settore primario è caratterizzato da redditi alti, dalla presenza di desiderabilità sociale, da un forte potere negoziale; quello secondario, invece, è formato dai cosiddetti *bad jobs* e vi è una sovrarappresentanza di ceti marginali (nello specifico, di migranti).

progetto migratorio, diluendo la prospettiva del ritorno e radicando sempre di più i migranti nel Paese di arrivo.

La spinta alla mobilità femminile è arrivata in primo luogo dalla necessità di offrire alla famiglia d'elezione una maggiore stabilità, colmando le distanze³⁵, fisiche e affettive, derivanti dall'aver il marito ed il padre dei propri figli in Paesi lontani da quello d'origine.

Va ricordato che le donne, anche quando intraprendono il percorso migratorio per ricongiungimento familiare e non nelle vesti di primigranti, sono agenti attive del mutamento. La loro presenza, infatti, offre stabilità al progetto migratorio della famiglia, trasformando l'immigrazione in fattore di popolamento.

Nel corso degli ultimi decenni la femminilizzazione dei flussi ha introdotto un carattere di novità al processo, rendendolo irreversibile.

Quello che in letteratura passa con il nome di 'pionierismo' e che negli ultimi tempi sembra coinvolgere sempre più donne, rappresentando così il tratto caratteristico delle migrazioni degli ultimi anni, obbliga a guardare al discorso sulla famiglia da un'altra prospettiva.

Le pioniere, infatti, specialmente quando hanno già una famiglia d'elezione, introducono una novità nei vissuti e nella storia dei singoli membri, inducendo ad una 'dislocazione affettiva', che si traduce anche in una 'spoliazione affettiva' per i figli delle donne migranti.

In qualche maniera le famiglie transnazionali si presentano come il volto, forse tra i più complessi e drammatici, della globalizzazione.³⁶

È cresciuto, dunque, negli ultimi anni il volume di donne nelle vesti di primigranti. Tale fenomeno è segno di un cambiamento profondo sia nelle

³⁵ Una volta ottenuto il ricongiungimento familiare, il mito del ritorno, "ricorrente tra gli immigrati di prima generazione" (Zanfrini 2004 b: 34), perde d'attrattiva lasciando il posto alla speranza di una vita migliore per sé e per i propri figli nel paese d'arrivo. Per i contesti di arrivo tutto ciò implica dover fronteggiare nuovi bisogni, che in un primo momento la figura del migrante singolo, maschio e adulto, non lasciava intravedere: in altri termini, le famiglie migranti aprono il discorso sulle seconde generazioni con tutto ciò che questo comporta in termini di politiche educative, familiari e di protezione sociale.

³⁶ La dislocazione affettiva delle famiglie transnazionali, infatti, riflette il processo di disaggregazione messo in luce da Giddens (1994), il quale prova a spiegare le forme di despazializzazione e rispazializzazione della modernità radicale. Sebbene Giddens si riferisca in misura maggiore ai sistemi esperti quando parla di disaggregazione, è possibile ricomporre i significati della despazializzazione in riferimento alle unità familiari dei migranti, laddove queste ultime vadano sperando "l'enuclearsi dei rapporti sociali dei contesti locali di interazione e il loro ristrutturarsi attraverso archi di spazio-tempo indefiniti" (*ibidem*: 32).

strategie familiari che nei ruoli di genere, sottoposti, anche in seguito al processo di globalizzazione, a complesse rinegoziazioni.

L'aumento di donne primomigranti inaugura la seconda fase nell'ambito della femminilizzazione dei flussi, dando corpo ad una molteplicità di questioni prima del tutto assenti. Si segnala, in particolare, la trasformazione dei ruoli di genere: segnatamente esiste una maggiore autonomia e prospettiva decisionale nelle mani della donna, la quale assume un ruolo di protagonista nella storia della famiglia d'elezione, vestendo i panni di 'eroina' che si sacrifica "per il bene della famiglia e per il benessere futuro dei figli" (Basa, De La Rosa 2004: 50).

Ambrosini sottolinea come le madri migranti, poi, segnino oggi "una discontinuità nei confronti del passato, quando a emigrare da soli erano eventualmente i padri" (2005: 152). L'esperienza migratoria, infatti, porta ad un ripensamento dei ruoli di genere, ma costringe anche a declinare in modo del tutto nuovo i vissuti affettivi e relazionali, le stesse dinamiche di cura. In particolare, la rinegoziazione dei significati legati alla cura è un elemento che segna in modo multidimensionale i processi migratori femminili, trasformandosi in un autentico paradosso: le donne, spesso nei panni di primomigranti, si impegnano a colmare i vuoti di cura delle tante città globali, dopo aver, però, affidato i propri figli alla rete femminile della famiglia allargata, "alle figlie più grandi, alle nonne, alle zie, ecc..." (Ambrosini 2005: 153).

Basti dare uno sguardo ai molteplici contributi sul tema delle *care givers* per rendersi conto come quest'ultimo non sia mai sganciato da una lettura capace di tener conto della trama relazionale-affettiva caratterizzante, in modo precario, tali vissuti (Parrenas 2001; Ehrenreich, Hochschild 2004; Ambrosini 2005; Zanfrini, Asis 2006; Decimo 2005).

Le donne, sempre più nel ruolo di pioniera e con funzioni di *breadwinner*, scelgono di partire da sole lasciando nel Paese di origine la propria famiglia. Per tale ragione, la dislocazione delle relazioni affettive³⁷ (Parrenas 2001; Ambrosini 2005) diventa la cornice che solidarizza interi nuclei familiari: essa, se per un verso genera la possibilità di una maggiore emancipazione economica e

³⁷ Basti pensare a cosa accade per i filippini, una delle nazionalità più radicate sul territorio italiano: la dislocazione affettiva sembra essere una condizione condivisa e socialmente accettata, capace di assicurare ai figli adeguati tempi di cura (seppur elargiti da altri soggetti) impensabili in un contesto lavorativo *full-time* e, in secondo luogo, rinsalda ancora di più i legami familiari, autentica risorsa in termini di capitale sociale e di sostegno emotivo.

l'opportunità di ricodificare i rapporti tra generi, d'altro canto si impone rendendo sicuramente più fragili le relazioni, lacerando il tessuto emotivo dei figli.³⁸

Parlare di donne migranti implica, perciò, operare una riflessione sulle famiglie transnazionali. Il carattere della transnazionalità ha da sempre accompagnato le esperienze migratorie delle famiglie: l'elemento di novità degli ultimi anni è dato dal fatto che, in molti casi, ad emigrare per prime sono le donne. Tale aspetto inedito introduce una frattura nel cuore di formule familiari in cui le donne, madri e spose, sono i soggetti privilegiati erogatori di cura ed attenzioni per i membri dell'intera famiglia, sono gli agenti per eccellenza della costruzione dei legami sociali dentro e fuori il contesto domestico.

La distanza tra madri e figli obbliga a modulare su altri canali e con forme diverse la cura, attraverso la delega per esempio ad alternative figure femminili della famiglia allargata (nonne, zie, sorelle, ecc...), e a riprodurre in modo altro (anche attraverso l'uso di tecnologie: telefonate, sms, chat, e-mail, ecc...) le quotidiane dinamiche affettive e relazionali di una famiglia sempre più intesa come "comunità immaginata" (Ambrosini 2005: 153). Si tratta, pertanto, di una distanza e di una separazione che non si traducono necessariamente come anticamera dell'abbandono, ma impongono come necessaria una rivisitazione delle modalità attraverso le quali si è famiglia.

Il paradosso principale che anima il lavoro di cura è dato dal fatto che le donne migranti impegnate in tale settore devono spesso fare i conti con il senso di colpa che emerge al pensiero che si è prodighe di attenzioni per i figli e i genitori altrui, privando i propri cari della personale presenza.

Tale paradosso fa buona compagnia ad un altro conflitto di senso: come conciliare la giusta emancipazione dei lavori di cura delle donne occidentali con il fatto che essa è resa possibile scaricandone i costi su altre donne, straniere, desiderose solamente di una prospettiva di vita migliore per sé e per i propri figli?

La sottrazione di risorse affettive ha, quindi, dell'inedito ed ha dei costi in termini di benessere personale e collettivo, riproponendo, altresì, le dinamiche neo-coloniali del *dumping*.

³⁸ Soprattutto per molte donne "l'amore per i figli si traduce nell'allontanarsi da loro e nel cercare di guadagnare il più possibile per loro" (Ambrosini 2005: 143). Diverse ricerche mettono in luce come per i figli ad una maggiore sicurezza economica si accompagni una crescente insicurezza affettiva (Parrenas 2001; Ambrosini 2005).

Le donne, i bambini e più estesamente le famiglie delle periferie sono, dunque, senza ombra di dubbio i soggetti fragili del sistema globale della cura, nodi deboli di un complesso gioco di equilibri tra bisogni ed aspettative. Provare a sciogliere il nodo della cura è un passaggio estremamente importante nel processo di messa a fuoco delle complesse dinamiche che governano la scelta e i vissuti migratori al femminile.

I migranti sono chiamati a reinventare le forme espressive dell'affettività e della cura, facendo ricorso al sostegno della rete sociale. Essi, infatti, tentano di “plasmare gli assetti familiari cercando di modellarli in senso più favorevole ai propri scopi e interessi” (Ambrosini 2005: 151).

2.1.2. Logiche di *brain wasting*

La questione messa in evidenza nell'ambito delle analisi relative al processo di femminilizzazione dei flussi è rappresentata dalle cause riconducibili alle dinamiche di dequalificazione professionale.

Nello specifico, in letteratura la teoria del doppio o triplo svantaggio definisce proprio i caratteri del processo che genera un'allocazione prevalente delle donne migranti nel settore della cura e del lavoro domestico, uno spicchio del mercato del lavoro caratterizzato da “marcata subalternità sociale, [...] connotata in termini di isolamento e scarso riconoscimento nella società” (Ambrosini 2005: 136).

La teoria del triplo svantaggio mette in luce come il fatto di essere donne, di ceto medio-basso e provenienti da Paesi poco industrializzati rappresenti il veicolo privilegiato sul quale viaggia il processo di dequalificazione.

Il processo di *brain wasting* riposa, altresì, su un paradosso che si esplicita nel fatto che viene a crearsi spesso una contrapposizione tra l'immagine che le donne migranti hanno di sé (eroine pronte a sacrificarsi per la propria famiglia; protagoniste della propria storia; ecc...) e quella ricucita loro addosso dai Paesi che le ospitano.

Il mercato del lavoro opera su scala globale agendo come potente *gendered institutions*. Nella logica del 'sistema-mondo', le donne migranti sono viste esclusivamente come portatrici di competenze femminili, reificando così un'immagine che le qualifica come specializzate nei compiti di cura (che vanno

dalla *colf* alla badante, dalla *baby sitter* alla mediatrice culturale³⁹). L'*expertise* messa in gioco dalla migrazione femminile, dunque, sembra incentrarsi nei molteplici volti della cura, agita da soggetti ritenuti 'naturalmente tagliati' per questo tipo di lavoro; eppure, nei contesti sociali di partenza esse sono percepite come donne forti e coraggiose, capaci di vestire i panni del maschio (tradizionalmente *breadwinner*) e andar via.

In obbedienza alle logiche esplorate da Foucault e Bourdieu nelle loro opere, diventa quasi impossibile persino scorgere le trame del dominio, che, escludendo alle donne migranti la possibilità dell'emancipazione dai ruoli tradizionali, non fa altro che ribadire le specifiche competenze di genere in rapporto al lavoro di cura.

In altri termini, l'essere straniera legittima e in qualche maniera riduce le contraddizioni presenti nella narrativa del diritto delle donne all'emancipazione: esse, infatti, non condividendo lo *status* di 'uguaglianza' con i membri dello Stato-nazione non sono ritenute nemmeno depositarie del diritto alla libertà di espressione e di autorealizzazione, relegate nello spazio del lavoro domestico, che, sebbene retribuito, è comunque segnato da scarsa desiderabilità e bassa mobilità sociale.⁴⁰

Il meccanismo di *brain wasting* – che sottintende un processo di *brain drain* e di *dumping sociale* nei Paesi di provenienza – agisce, in ragione di una profezia

³⁹ Per quanto riguarda la figura del mediatore culturale, da una ricerca diretta da Susi e coordinata da Fiorucci emerge che la "mediazione è un'attività prevalentemente femminile, quasi i tre quarti (74%) del campione raggiunto dall'indagine è composto da donne. Anziché parlare di mediatori sarebbe più corretto, declinando al femminile, dire *mediatrici*. Si potrebbe osservare che la mediazione è una professione di genere in quanto professione legata alla cura ed all'aiuto. Ad uno sguardo più attento si evidenzia che la femminilizzazione della mediazione e le caratteristiche dell'attività di mediazione sono da porre in relazione alla più generale condizione di migrazione al femminile, e sono da mettere in relazione alla collocazione lavorativa dei mediatori in uno speciale segmento del mercato del lavoro" (Susi, Fiorucci 2004: 133).

⁴⁰ La femminilizzazione del mercato del lavoro, impegno ed obiettivo del *Second Wave Feminism*, sembra essere stata compiuta ad un prezzo molto alto: "il diritto delle donne ad avere un lavoro" sembra che si sia potuto realizzare "scaricandone il costo su un gruppo sociale ancora più vulnerabile" (Zanfrini 2004 b: 190-191). Tale processo non fa altro che tradursi come un ulteriore colpo inferto nel cuore dell'universalismo: la stagione dei diritti delle donne sembra concludersi con una sconfitta. La possibilità di tener fede ad un diritto si completa affidando ad altre donne, svantaggiate, i compiti di un ruolo tradizionale del quale ci si vuole emancipare. Un altro aspetto della questione è dato dal fatto che il progetto emancipativo condotto negli anni '60-'70 in nome di una riscoperta 'sorellanza', simpatia ed empatia di genere, sembra aver lasciato il posto ad un 'narcisismo' (Pulcini 2001), che, orientando la donna alla costruzione di un percorso di vita e lavorativo quasi esclusivamente autoriferito, la svincola dalla solidarietà del legame sociale e dal patto di sorellanza.

che si autoadempie, verso la formulazione di un'etichetta che si palesa come stigma.

Le “disillusioni dell'immigrato”, per dirla con Sayad (2002), si misurano con “la percezione dello ‘spreco’ sistematico del proprio capitale umano” (La Rosa, Zanfrini 2003: 228).

Il mancato intervento circa adeguate politiche formative della forza lavoro immigrata fa sì, come già accennato in precedenza, che il processo di *brain drain* si traduca in *brain wasting*, “ossia nello sperpero di una forza lavoro istruita, che potrebbe giocare un ruolo strategico per lo sviluppo del proprio Paese, e che viceversa si trova retrocessa a svolgere i mestieri meno qualificati nelle economie post-fordiste dei Paesi d'approdo” (La Rosa, Zanfrini 2003: 232).

2.2. Gli inediti volti del *welfare*

Secondo alcuni analisti – impegnati a tratteggiare il rapporto che lega l'universo femminile al “lavoro, pubblico e privato, della riproduzione” (Lefaucheur 2003: 474) – le donne sono considerate “mogli del *Welfare State*” (*ivi*). L'ipotesi viene caricata di una valenza maggiore sostenendo che “le donne sono il *Welfare State*, sia in quanto fonte dei servizi, sia come fruitrici degli aiuti sociali” (Brackman, Eric, Rein cit. in Leufoaucheur 2003: 474).

Questo doppio ruolo si riflette in misura maggiore nello spicchio delle donne migranti, protagoniste a loro volta di un mutamento nella tipologia dell'utenza e attrici indiscusse nell'erogazione dei servizi alla persona. Maggiormente nell'epoca del *welfare mix*, dunque, le donne migranti, nella duplice veste di nuova utenza e di *care givers*, ‘sono’ il *welfare*.

Tra tutti, il lavoro di cura (così come è andato sviluppandosi negli ultimi anni in seguito al processo di internazionalizzazione) è un ambito che lega – proprio in virtù del genere – pubblico e privato, globale e locale, dinamiche globali e scelte personali.

Non è in gioco, infatti, solamente la partecipazione di una vasta porzione dell'universo migrante femminile ad un settore del mercato del lavoro interessato da un processo di etnicizzazione, ma anche il modo in cui dinamiche globali – in

funzione di un principio ologrammatico⁴¹ – vanno ad organizzare, mutandoli, gli scenari domestici, influenzando persino la negoziazione (o, in questo caso, la mancata rinegoziazione) dei ruoli di genere.

Porre l'accento sulle complesse dinamiche del lavoro di cura implica, pertanto, tematizzare la questione della femminilizzazione dei flussi provando a rendere rilevanti le molteplici interconnessioni, esplorando il modo in cui la multidimensionalità gioca la sua partita.

Pedraza (1991) si sofferma più volte sulla possibilità di intrecciare due dimensioni, tradizionalmente distanti, dell'analisi del fenomeno migratorio: il livello micro (governato da letture incentrate sull'azione) e quello macro (esplorato a partire da approcci sistemici). L'Autrice è convinta che se l'analisi è avviata avendo come fuoco analitico la femminilizzazione dei flussi è possibile incrociare ed evidenziare gli aspetti che legano le due dimensioni.

Mettersi sulle tracce degli inediti volti del *welfare* permette di leggere il fenomeno da due angolature diverse e questo è facilitato proprio accostando il tema dal lato delle donne: una prospettiva di genere rende possibile, quindi, incrociare dimensioni e tematiche distinte e distanti.

2.2.1. Le nuove *care givers*

In molti Paesi sviluppati la femminilizzazione del mercato del lavoro, accompagnata da un'inadeguata ristrutturazione del sistema di *welfare* (specie nei Paesi europei dell'area mediterranea) e da una mancata rinegoziazione dei ruoli di genere, ha esibito inedite fragilità che hanno generato esternalità negative.

Nel corso degli ultimi decenni, dunque, abbiamo assistito all'emergere di un *welfare* nascosto, nato per colmare i vuoti di cura dei centri dell'economia mondiale, sempre più caratterizzata da un sistema duale del mercato del lavoro.

Per molte famiglie l'annoso problema della conciliazione dei tempi di vita⁴² ha trovato soluzione affidando la cura di bambini piccoli, genitori anziani e familiari

⁴¹ L'inter-retro-dipendenza è il principio organizzativo della natura e della realtà sociale. I quattro operatori di *reliance* sono: il concetto di sistema, il principio ologrammatico, la dimensione dilalogica, la causalità circolare. Nello specifico, il *principio ologrammatico* va concepito come un qualcosa che supera l'approccio olistico, perché propone di scorgere, in un sistema aperto, la 'mappa genetica' del tutto all'interno dei singoli nodi (Morin 2001).

con *handicap* ad altre donne, provenienti da zone del mondo segnate da svantaggio sociale ed economico.

Negli ultimi anni, dunque, siamo stati testimoni di una saldatura tra la femminilizzazione del mercato del lavoro e l'offerta di lavoro di cura operata dalle donne migranti. L'emergere del fenomeno delle *colf* e delle badanti, infatti, non fa altro che riprodurre in forme nuove, rieditate dal registro della globalizzazione, il confinamento del femminile nello spazio domestico, in virtù di un sempre più esplicito 'eterno femminile'. Quest'ultima sollecitazione ci fa dire che il 'sistema-mondo' e le forme di dominio di cui si fa interprete non fanno altro che riproporre, sul piano globale, il modello androcentrico: un 'centro' che, nei panni del maschio, è dedito al lavoro (e alla massimizzazione dei profitti); una 'periferia' che, nei panni della donna, deve accudire ed occuparsi del benessere del Nord (Ehrenreich, Hochschild 2004; Sassen 1997).

L'internazionalizzazione del mercato della cura si regge su un complesso e, al contempo, fragile equilibrio: sempre più nei centri del 'sistema-mondo' molte donne impegnate nella sfera pubblica possono risolvere il nodo della 'doppia presenza' grazie al contributo di altre donne che, nel cortocircuito della 'doppia assenza', soffrono la fatica di un mancato inserimento nel nuovo contesto urbano ed il peso di una spoliatura affettiva (soprattutto quando, in qualità di *breadwinner*, lasciano la propria famiglia nel Paese di origine).

Si tratta di un fenomeno che ha introdotto un profondo dilemma all'interno dei *gender studies* di seconda generazione⁴³: in tale contesto teorico, infatti, il diritto delle donne ad avere un lavoro si colloca come obiettivo prioritario; tuttavia, la possibilità di tener fede, perciò, al progetto di emancipazione femminile ha luogo solo a condizione di far pagare i costi sociali a soggetti più deboli (donne, straniere, provenienti da Paesi svantaggiati).

⁴² In letteratura per 'conciliazione' si intende la possibilità di tener insieme il lavoro domestico-familiare e quello retribuito. Si tratta di una condizione che varia a seconda del titolo di studio e del ceto, verificandosi nel lungo periodo solo per gli strati medio-alti della popolazione (Saraceno e Naldini 2001). Per 'politiche di conciliazione', dunque, si intende quel pacchetto di soluzioni (maturate nell'ambito delle politiche sociali e del lavoro) volte a sostenere nel tempo la presenza delle donne nel mercato del lavoro.

⁴³ Così come ricordato da Garavaso e Vassallo (2007), poi, la messa in crisi delle istanze del movimento femminista è annunciata, oltre che dal paradosso globale della cura, anche da un secondo elemento: dal silenzio dei femminismi multiculturalisti, i quali "tacciono [...] nel timore di essere accusati di razzismo e di imperialismo culturale se pretendessero per ogni donna diritti umani e civili simili a quelli di cui godono le donne occidentali, o di cui potrebbero di fatto godere, se eguaglianza ed equità fossero sostanziali, oltre che formali" (*ibidem*: 111-112).

Due elementi, fra tutti, si segnalano come caratteristici del vissuto delle *care givers*, un “mondo vitale” (Schutz 1974) abitato unicamente dall’esperienza lavorativa: in primo luogo, l’ambiguità che anima un lavoro che presuppone uno scambio di “disponibilità emotiva” (Anderson 2004: 115); in seconda istanza, la mancanza di un concreto potere contrattuale.

Tali caratteri sono strettamente connessi con la particolarità delle mansioni svolte, che obbligano ad un profondo coinvolgimento emotivo al pari – soprattutto nella condizione della coresidenzialità – di una spoliazione affettiva. Il lavoro di cura storicamente e socialmente nasce all’interno della trama relazionale della famiglia, implicando i tratti del dono, della reciprocità, dell’amore, della gratuità, ecc... Quando, dopo aver subito il processo di terziarizzazione, si sposta nello ‘spazio-mercato’ continua ad ancorarsi a tale universo semantico, con evidenti problemi e contraddizioni.

L’altra questione alla quale accennavo chiama in causa, invece, la fragilità dello *status* delle *care givers*, le quali operano in condizioni di bassa protezione sociale, rafforzata dal quadro di isolamento in cui sono costrette a vivere. La mancanza di un contratto di lavoro o del permesso di soggiorno, l’assenza di relazioni maturate al di fuori del contesto strettamente lavorativo e il non avere un’adeguata padronanza linguistica si rivelano dei fattori che fanno crescere lo svantaggio di soggetti che operano in un quadro di generale precarietà. Non bisogna dimenticare, poi, che lo scenario domestico non fa altro che rafforzare la condizione di ambiguità.

Una seconda articolazione del problema in oggetto la si può avere mettendo in luce le diverse tipologie lavorative (Ambrosini 2005) immaginandole collocate all’interno di un’ipotetica piramide: alla base sono rappresentati i lavori maggiormente segnati da fragilità – i quali richiamano formule lavorative ‘pre-moderne’ improntate su forme di “patronage” (Ambrosini 2005: 143) – e al vertice, invece, quelli che segnalano un raggiunto potere contrattuale ed una maggiore sicurezza economica:

1. un primo profilo lo si può rintracciare nell’*assistente a domicilio*, impegnata in mansioni di cura di anziani non autosufficienti o di soggetti con *handicap*. Per una serie di motivazioni si tratta del segmento del mercato del lavoro maggiormente caratterizzato da fragilità: è richiesta la coresidenzialità, con ovvi

vincoli nella gestione dei tempi di vita personale e nell'organizzazione degli spazi privati; ci si aspetta non solo aiuto nell'assistenza, ma anche “compagnia e sostegno emotivo” (Ambrosini 2005: 139-140);

2. al centro dell'ipotetica piramide possiamo collocare la *collaboratrice familiare fissa coresidente*. Le mansioni che vengono richieste sono di cura, di affiancamento nei lavori domestici e, in presenza di bambini, di accudimento degli stessi. Meno faticoso rispetto al primo profilo professionale, esso richiede comunque il vincolo della coresidenza, sebbene mitigato dal fatto che tendenzialmente risultano rispettati i turni di riposo settimanali. La coresidenzialità impone, tuttavia, un'ambiguità di fondo nel rapporto di lavoro, generata da un'asimmetria tra datori di lavoro e lavoratori, vissuta nell'intimità domestica, in una logica di prossimità che non fa altro che rafforzare lo *status* di potere della famiglia ospitante;

3. possiamo, poi, rintracciare una terza tipologia: *la colf, la badante o la baby sitter ad ore*. Giustamente considerata una forma di “promozione orizzontale” (Ambrosini 2005: 141), tale profilo presuppone un accresciuto potere contrattuale: decidere i tempi di lavoro e non essere sottoposti al vincolo della coresidenzialità crea una cornice diversa al lavoro stesso, meno connotato da ambiguità rispetto ai primi due. Collocato, dunque, al vertice di un'ipotetica piramide, esso è percepito come un traguardo nelle traiettorie collettive delle *care givers* che giunge nel momento in cui i soggetti hanno raggiunto una maggiore sicurezza, in termini di capitale economico e sociale.

Con tutte le precauzioni del caso, si può affermare che l'emancipazione progressiva delle *care givers* dai vincoli imposti da tempi di lavoro irregolari e da una segregazione degli spazi personali legati alla coresidenzialità è strettamente proporzionale ai tempi di permanenza nel nuovo Paese e all'anzianità immigratoria, intesa nei termini del radicamento del gruppo di riferimento.

I relativi profili professionali si articolano a partire proprio dal modo in cui giocano tra di loro le leve del *marketing* della cura. D'altro canto, da parte delle reti etniche è continuamente in corso una battaglia per il posizionamento dei servizi: far leva alternativamente sul ‘prezzo’, sul ‘*place*’ o sulla promozione dell'immagine (Peter, Donnelly 2003) si rivelano strategie vincenti per sedurre porzioni di mercato distinguibili per *habitus* e per stili di consumo.

Le diverse nazionalità di *care givers* giocano, pertanto, sullo 'spazio-mercato' la loro partita per conquistarsi quote di *target* qualitativamente diverse.

Le filippine, per esempio, che vantano un radicamento storico rispetto ad altri gruppi, riescono in molti casi a spuntare i salari più alti (Zanfrini, Asis 2006), facendo leva su un'immagine che le vuole '*le colf*' (o '*le domestiche*') per antonomasia: il vantaggio di una penetrazione maggiore nel settore dei servizi domestici e alle persone con il tempo si è, però, rivelato per esse un limite nel processo di mobilità sociale delle traiettorie collettive, impedendo di fatto uno sbocco in occupazioni e profili professionali alternativi.⁴⁴

La crescente differenziazione dell'offerta di lavoro di cura (di cui le precedenti tipologie rappresentano solamente un riflesso) è sicuramente figlia del *welfare mix*, che ha reso possibile una pluralizzazione delle offerte da parte del privato e del privato sociale. Tale aspetto si è saldato con il crescere della femminilizzazione dei flussi migratori e, pertanto, con l'emergere di una differenziazione sociale interna. I gruppi storici, perciò, sono stati costretti a contendere lo spazio con i nuovi arrivati: tale dinamica, mettendo in gioco le strategie del *marketing*, rende possibile un'ulteriore differenziazione dell'offerta dei servizi a partire da una segmentazione del mercato.

Ricorrere ad un aiuto esterno (per la gestione della casa o per la cura dei propri cari) per necessità o, alternativamente, per ricerca distintiva (Bourdieu 2001) attiva chiaramente leve differenti.

Appellandosi, per esempio, all'istanza della necessità, le *new entry* (donne dell'est Europa in testa) hanno scalzato i collettivi storici (per esempio, filippini e capoverdiani) accettando, in molti casi senza riserve, la coresidenzialità (il *place*, in termini di *marketing*) e ricevendo salari più bassi (facendo, pertanto, leva sul prezzo).

Rispetto alla prima generazione (la quale spingendo verso una domanda di lavoro di cura attivava nelle famiglie un'evidente istanza distintiva ed operava in una cornice di relativo potere contrattuale), la nuova generazione di *care givers* (anche per i numeri con i quali si presenta) mette in atto politiche di *discount* della cura,

⁴⁴ La vischiosità del processo di ascesa sociale è in qualche modo rafforzata dal fatto che anche gli uomini contribuiscono a confermare "la 'vocazione' del collettivo filippino per il lavoro domestico e di cura" (Zanfrini 2007: 112): essi "costituiscono ben il 43,2% degli immigrati impiegati come domestici fissi, il 21% dei domestici a ore e il 22% degli assistenti domiciliari" (*ivi*).

rafforzando ancora di più il processo di dequalificazione in corso.⁴⁵

La coresidenzialità o la possibilità di negoziare sul prezzo si trasformano nella logica del *marketing mix* in strumenti che se da un lato favoriscono l'incontro fra domanda ed offerta, dall'altro lato rivelano un doppio limite: impongono la cornice di ambiguità nel rapporto di lavoro; etichettano ancora di più il lavoro domestico e di cura, rispetto a quanto già non lo sia, come connotato da scarso valore di mercato e, quindi, con una bassa desiderabilità sociale.

2.3. Il *welfare*: l'utenza che cambia

Ambrosini (2005), riprendendo il contributo di altre autrici, ha sottolineato il ruolo decisivo delle donne migranti nel processo di integrazione. In particolare, esse diventano nodi strategici della mediazione fra esperienze culturali diverse e rendono possibile la creazione e il mantenimento del legame sociale, formando reti ed arricchendo il capitale sociale delle unità familiari.

Potrebbero essere molteplici le metafore utili a descrivere il potenziale integrativo delle donne: queste ultime svolgono una 'funzione osmotica' tra cultura familiare e culture esterne, tra tradizione e modernità; sono 'ponte' fra universi simbolici e fisici diversi (tra il Paese e la comunità di provenienza e quelli di arrivo); sono abili "tessitrici di rapporti" (Ambrosini 2005: 148).

Questa capacità di 'fare società', che implica un numero ampio di componenti, si traduce in interrogativo aperto nei confronti delle istituzioni, chiamate a confrontarsi con un fenomeno che, non avendo più i tratti dell'episodicità, cresce in complessità. In altre parole, nel momento in cui muta di segno il flusso migratorio, arricchendosi della componente femminile, allora si offre una maggiore stabilità alla rete di nuovi arrivati, diluendo in una prospettiva temporale più ampia l'idea del ritorno.

⁴⁵ Ciò che sancisce una frattura fra l'esperienza della prima generazione di *care givers* e quella della seconda è dato dal fatto che negli anni '70-'80 per la famiglia italiana assumere una *colf* o una badante era un veicolo distintivo e si inseriva all'interno di una più ampia strategia di comunicazione simbolica del proprio *status*; con l'entrata in crisi del *welfare* e con il cambiamento demografico della struttura sociale (aumento della componente anziana) e del mercato del lavoro (femminilizzazione della sfera pubblica), le donne impegnate nella cura rappresentano una risorsa cui attingere per supplire le falle del sistema dei servizi.

Il primo cambiamento indotto dalla presenza di un numero crescente di donne nella popolazione migrante è dato dalla presenza delle seconde generazioni, figli nati nel Paese di arrivo o giunti ancora molto piccoli.

È quanto mai palese che il tema delle seconde generazioni interroga le istituzioni e la politica per una vasta rosa di questioni internamente interconnesse: *policies* educative e familiari adeguate, il complesso nodo del riconoscimento della differenza, l'acquisizione dello *status* di cittadinanza, l'esplicitazione di una doppia appartenenza da esperire come ricchezza e non come *handicap*.

Il percorso dell'inserimento, dunque, si arricchisce di tematiche e questioni che non coinvolgono in via esclusiva il mondo del lavoro, innervandosi nella complessità del tessuto sociale. Grazie alle seconde generazioni, quindi, implicitamente per merito delle donne, il processo migratorio va radicandosi, trasformandosi in tratto strutturale della società.

Pur mutando la morfologia dei flussi e pur articolandosi l'esplicitazione di bisogni e domande provenienti dalla popolazione immigrata, le istituzioni – riflesso di uno Stato che stenta a confrontarsi in modo maturo e coraggioso con tale fenomeno – ritardano l'elaborazione di risposte adeguate. La questione relativa all'organizzazione dei servizi non è certamente marginale, considerato che “le ‘idee’ che sono alla base della legislazione che struttura il *welfare* influenzano l'accesso alla cittadinanza, ai provvedimenti di politica sociale” (Tognetti Bordogna 2004: 13).

La specificità italiana del fenomeno migratorio, in cui alla stabilizzazione di alcuni gruppi (già alla seconda o alla terza generazione) si accompagnano i nuovi arrivati (provenienti soprattutto dall'Est Europa), rende ancora più difficoltosa l'organizzazione di risposte da parte delle istituzioni. Scrive a tal proposito Tognetti Bordogna:

“Abbiamo quindi individui primo migranti, che pongono bisogni d'urgenza, a fianco di individui che sanno muoversi in un sistema complesso di offerta, che sanno scegliere fra le risorse e le offerte di un dato territorio che a volte presentano una richiesta multiproblematica. Così come vi sono donne, uomini, bambini e anziani, i quali presentano bisogni specifici, legati all'età e all'appartenenza di genere, oltre che al periodo di ingresso nel nostro paese; abbiamo infine famiglie ricongiunte, famiglie formate qui, che presentano un ampio ventaglio di bisogni sanitari e sociali, ma anche abitativi, e famiglie miste.

Bisogna poi ricordare che gli immigrati non possono essere considerati un insieme omogeneo proprio perché non hanno omogeneità culturale, geografica, di progetto migratorio, di percorso biografico.” (Tognetti Bordogna 2004: 14)

Non va esclusa un'altra componente che sta emergendo negli ultimi anni in forme virulente. Il processo migratorio e il contesto sociale, ambientale ed emotivo nel quale ha luogo l'inserimento (*in primis*, lavorativo) sono forieri di disagi in termini di benessere fisico e psichico.

Chiaretti (2005) segnala come sempre più diventi palese l'incapacità da parte delle badanti (soprattutto di quante vivono il peso di un 'confinamento domestico') ad esercitare capacità di *coping* (Folgheraiter 1998). Ella mette in luce come siano in crescita i disturbi da “mal di rapporti sociali” (Chiaretti 2005: 182). Nello specifico:

“I rischi e i pericoli per la salute presenti nei settori lavorativi prevalentemente femminili sono molteplici: ‘biologici’, malattie infettive e respiratorie e dermatiti, ‘fisici’, causati, ad esempio, da posizione faticose e scomode, ‘chimici’ dovuti all’uso di prodotti detergenti. Infine, i rischi e i pericoli definiti ‘psicosociali’, ossia quel insieme di fattori e di situazioni che determinano uno stato di tensione nervosa e di logorio psichico nocivo per la salute. [...] rischi di una gravità estrema: la molestia, la violenza e le malattie da stress (lo stress causa disturbi cardiaci, depressione, indebolimento del sistema immunitario, insonnia, induce all’uso dell’alcol e del tabacco, può portare al suicidio). Colpiscono più duramente e frequentemente persone appartenenti agli strati sociali più bassi e più discriminati e presentano una forte connotazione di genere. Sono i rischi tipici dei lavori femminili: posizione lavorativa ai livelli bassi, forte gerarchizzazione dell’organizzazione del lavoro, discriminazione e una condizione di vita al di fuori del lavoro che indebolisce ulteriormente la capacità di fronteggiare il malessere causato dai rapporti di lavoro. Sono i rischi che corrono maggiormente le donne: pesantezza e monotonia delle mansioni, intensità dei tempi di lavoro, lunghi orari giornalieri che rendono ancora più pesante l’assenza di contatti sociali, considerazione e rispetto per la persona che lavora scarsi o nulli, incertezza sul proprio futuro lavorativo, assenza di prospettive di carriera, conflitto tra casa e lavoro.” (*ibidem*: 182-183).

Una ricerca condotta in Lombardia sulle politiche degli enti locali (Zucchetti cit. in Ambrosini 2005) ha messo in luce proprio come vadano sviluppandosi due tendenze specifiche: la prospettiva emergenziale – “gli interventi prendono il via con l’esplosione del problema a livello locale e spesso si rivitalizzano con l’insorgere di una nuova emergenza” (Ambrosini 2005: 222) – e la “preoccupazione di rendere poco visibili gli interventi stessi” (*ivi*).

È proprio l'eterogeneità dell'universo migrante che rende complessa la gestione del fenomeno, assumendo così come via italiana dei servizi agli immigrati spontaneismo ed episodicità degli interventi.

Un altro tratto che caratterizza le risposte da parte degli organi istituzionali è dato dal ricorrere surrettiziamente all'operato del Terzo Settore, chiamato in gioco per supplire, spesso, alle lacune derivanti da una mancata pianificazione degli interventi.

L'affidare il governo delle risposte sociali al Terzo Settore nasce dal fatto che spesso le "linee di politica per l'immigrazione sono state delineate proprio in piena crisi del *welfare state*, in una fase di delegittimazione del *welfare*, con rischi ulteriori di lasciare ad altri attori sociali non pubblici l'erogazione delle prestazioni" (Tognetti Bordogna 2004: 16).

In particolare, Tognetti Bordogna sottolinea con forza come il *welfare* pensato per i migranti rifletta profondamente le immagini che di essi si hanno: infatti "è stato pensato in funzione di categorie particolari di individui vissuti come temporaneamente presenti sul nostro territorio, o come individui da tenere in posizione marginale perché soggetti da cui difendersi" (Tognetti Bordogna 2004: 15).

Le problematicità di un sistema di *welfare* che si prenda carico dei bisogni di un'utenza così eterogenea va associato alla particolarità familistica di quello italiano: fondato sulla cittadinanza lavorativa, esso è pensato per colmare i vuoti di cura delle reti familiari e comunitarie. L'utente immigrato, soprattutto se nelle vesti di *new comer*, è certamente escluso per ragioni che pertengono alla povertà del capitale sociale dei nuovi arrivati.

Lo Stato non può pienamente garantire diritti sociali ai migranti, perché non contempla possibilità alternative a quelle standardizzate: ritorna, anche se in forma diversa, la 'questione narrativa'.

L'opzione della transculturalità, dunque, va accompagnata dalla capacità di pensare all'eterogeneità dell'utenza, varia non solo per provenienza geografica, ma anche per biografie e per progetti migratori.

L'utenza femminile si caratterizza per una domanda di cura, in via preliminare concernente la sfera materno-infantile: ciò apre inevitabilmente a considerare la

pianificazione degli interventi e l'erogazione dei servizi assumendo la prospettiva olistica proveniente dalle unità familiari.

Nel momento in cui muta l'utenza occorre chiaramente implementare servizi alla persona che tengano conto di bisogni, di esigenze, di storie di vita che cambiano inevitabilmente da soggetto a soggetto. La diversificazione dei servizi, quindi, risponde ad una volontà di efficacia ed efficienza dell'erogazione degli stessi; ottimizzare, inoltre, la progettazione e la relativa implementazione dei servizi implica porre in primo piano il rispetto e la tutela dei diritti della persona.

Le moderne politiche sociali in materia di immigrazione sono certamente influenzate dal fatto che, come documenta una vasta letteratura, in Italia non ci si trova dinanzi a mature politiche migratorie, essendo quest'ultime ostaggio di modalità interpretative segnate più dalla logica dell'emergenza e del contenimento dei flussi piuttosto che da visioni del mondo orientate all'integrazione, alla valorizzazione delle differenze, all'elaborazione di nuove forme di cittadinanza.

Il presente contesto storico-sociale fa ulteriormente segnare il passo a politiche sociali che non tengono conto di un'utenza in cambiamento: la crisi del *welfare*, infatti, di certo non facilita il processo di progettazione sociale dei servizi destinati ad un'utenza eterogenea per bisogni, aspettative e modalità di approccio alle istituzioni locali.

Un ulteriore fattore che incide fortemente sull'inefficienza e sull'inefficacia di politiche sociali per gli immigrati è il retaggio culturale di politiche pubbliche centralizzate, fondate sul presupposto che il 'centro' sia il solo in grado di monitorare i bisogni del territorio, erogando servizi per tutti in maniera indifferenziata. Tale approccio contrasta apertamente la logica che vede le *policies* pubbliche orientate al rafforzamento dell'*empowerment* comunitario e personale.

Si tratta, pertanto, di accogliere per il prossimo futuro una sfida, declinabile su più livelli operativi: occorre, in una logica di efficacia e di efficienza degli interventi ed in ottemperanza alle istanze promosse dalla legge 328/00, orientare le politiche sociali verso una cultura delle differenze e verso strategie tese al rafforzamento del 'potere' (dell'*empowerment*) delle comunità locali facendo proprie le dinamiche di rete. Affinché ciò accada occorre che le istituzioni *in primis* e, quindi, gli operatori siano portatori di *weltanschauungen* e di competenze

relazionali fondate sulla transcultura, in modo che essi diventino esperti nell'approcciare e nel gestire le differenze.

In contesti territoriali sempre più complessi e multietnici agli operatori sociali viene richiesta, in altre parole, la capacità di saper far maturare l'*empowerment* dei singoli e delle comunità.

3. Nel segno della decostruzione della narrativa dominante

Al di là delle profonde trasformazioni strutturali che hanno modificato il volto delle società moderne, radicalizzando – secondo la lettura di Giddens (1994) – le istanze stesse contenute nella prima modernità, mi pare importante sottolineare il portato del cambiamento culturale.

La decostruzione della narrazione dello Stato moderno ha influenzato profondamente le identità sociali, rinegoziando i significati legati alla dimensione dell'appartenenza, dell'acquisizione e dell'espressione della cittadinanza.

Bhabha, nei suoi lavori, si sofferma sugli aspetti impliciti nella dinamica narrativa della nazione. In particolare, riprendendo le riflessioni di Fanon e Kristeva (Bhabha 2001: 195-235), egli analizza i tempi espressivi di tale narrazione, la quale si espliciterebbe in due distinti momenti dialetticamente connessi: nella fase pedagogica, in cui il “processo di identità [è] costituito da una sedimentazione” (*ibidem*: 213), e in quella performativa, in cui ha luogo “la creazione, da parte di intellettuali e ideologi, artisti e politici, delle strategie narrative e rappresentative tramite le quali si ripresenta l'ontogenesi della nazione” (Benhabib 2005: 28).

Benhabib offre una lettura più morbida dell'ipotesi proposta da Bhabha, sostenendo che i due aspetti che coinvolgono la narrazione nazionale, il pedagogico ed il performativo, si sostengono a vicenda o si combinano l'uno con l'altro (2005: 28). Il pedagogico, infatti, sarebbe deputato alla riscrittura della nazione, a mantenere continuamente in vita l'idea di unità e di coesione sociale, alimentando l'immaginario simbolico dei segni che rimandano 'inequivocabilmente' ad un'unità di fondo; il performativo, pur spinto dalla medesima ragione del primo, sarebbe, invece, impegnato a selezionare i 'cenci, le toppe e le pezze' della vita quotidiana (Bhabha 2001) convertendoli in segni

dell'unità discorsiva della nazione ed imbrigliandoli in un eterno presente, omogeneo e sciolto dalla temporalità narrativa del pedagogico.⁴⁶

In entrambe le letture si evince che l'arbitrarietà del segno – in linea con la tradizione semiotica – trova proprio nella narrazione della nazione la sua più chiara esplicitazione.

I contributi di Bhabha e di Benhabib sono d'aiuto nel leggere nelle dinamiche migratorie una causa, fra le tante, della messa in crisi dello Stato-nazione.

Il discorso delle minoranze si inserisce pienamente nel processo di costruzione della narrazione nazionale proprio grazie all'emergere di un'inedita narrativa.⁴⁷ La nazione necessita di omogeneità e coerenza, raggiunta attraverso la pratica narrativa; la presenza di una differenza, che rimanda ad un'irriducibile eterogeneità interna, interroga la natura stessa di nazione, la quale non riesce a pensarsi come unità sociale coesa.

I migranti, per eccellenza portatori di una differenza culturale irriducibile, mettono in crisi la coerenza narrativa dello Stato moderno. La finta omogeneità e la presunta coesione interna vengono denunciate nei loro caratteri arbitrari.

I migranti, gli esiliati, i soggetti delle diaspore, pertanto, mettono a nudo – più di quanto non abbiano fatto in passato i movimenti femministi – la natura non trascendente del patto sociale.

È quanto mai ovvio che la delegittimazione delle narrative nazionali ad opera delle minoranze abbia luogo a prezzo di scontri violenti, esplicitandosi nell'addomesticamento dei discorsi dei marginali oppure nella loro inibizione. Quest'ultimo processo ha luogo affermando l'illegittimità del processo

⁴⁶ La tensione pedagogica della narrazione – come ricordato da Benhabib (2005) – “rinvia alle strategie narrative, alla scrittura, alla produzione e all'insegnamento di storie, miti e altri racconti collettivi, per mezzo dei quali la nazione unanimamente rappresenta se stessa come un'unità compatta” (*ibidem*: 28). Essa, dunque, soggiace alla forza performativa delle *élites* e delle classi dominanti, che vogliono imporre un'immagine coerente ed omogenea della nazione facendo ricorso alla narrazione dell'atto autogenetico della Nazione.

⁴⁷ Le minoranze, in primo luogo, ci rendono “sempre più consapevoli del carattere costruito della cultura e dell'invenzione della tradizione” (Bhabha 2001: 239); in seconda istanza, si inseriscono nel processo narrativo contrapponendosi “al potere implicito di generalizzare e produrre la compattezza sociologica” (*ibidem*: 216). L'obiettivo delle pratiche discorsive delle minoranze, perciò, non è quello di celebrare una ‘fine’ della società, ma esse rendono plausibile una nuova narrazione della nazione. Il discorso della minoranza, infatti, rende rilevante l'arbitrarietà della narrativa nazionale, fa esplodere le potenzialità nascoste nelle dinamiche costruttive delle identità e delle appartenenze. L'Autore mette in luce come sia proprio la differenza culturale a generare la *kairologica* “confusione del vivere, e dello scrivere, la nazione” (*ibidem*: 225).

enunciativo: i soggetti nomadi, sfuggendo alle regole del contratto sociale (che esige stanzialità), non sono, per esempio, deputati a concorrere in modo egualitario al processo narrativo.

La nazione, infatti, imbrigliata nella storicità dello Stato (Fanon cit. in Bhabha 2001) possiede confini certi, abita un territorio stabilito: i migranti, in ragione di una doppia assenza (Sayad 2002), rendono porosi i confini e fluide le frontiere.

Nei migranti questa fluidità della presenza, rimandando alla lettura baumaniana della tardo-modernità, si esplicita nel non poter essere realmente “né qui, né altrove” (Perrone 1998), in bilico fra due (e forse più) distinti mondi vitali, in transito fra il desiderio di fuga e la disillusione dell’arrivo, la colpa per un tradimento consumato nella scelta di partire e la difficoltà di esperire un’appartenenza piena nel contesto di arrivo.

Vite complesse, quelle dei migranti sono lo spazio nel quale ha luogo una creativa tessitura dell’identità, personale e sociale.

Di recente è andata attestandosi un quadro interpretativo (Joas 1992) volto a legittimare l’emergere della creatività individuale in funzione di una ricomposizione della frammentazione del reale. La creatività, in altri termini, è vista come la privilegiata risorsa agita dal singolo per ricomporre in modo unico e complesso un’identità frammentata.

I soggetti sottoposti a lunghi e dolorosi percorsi migratori sono chiamati con forza a ridefinire i contorni delle proprie appartenenze, le tracce della propria identità, i confini del proprio abitare, rinegoziandoli in modo nuovo, con fare creativo.

È proprio questo il cuore della mia riflessione: provare ad esplorare in che modo le donne migranti – mai come in questo momento protagoniste sulla scena transnazionale, per numero di soggetti interessati e per problematiche suscitate – rispondono in maniera creativa al bisogno di sentirsi non più vittime di dinamiche socio-economiche dal respiro globale, senza tuttavia rinunciare, in nome di un protagonismo autoriferito, ad un legame sociale che media ed esplicita l’appartenenza ad una collettività.

In che modo l’associazionismo e la partecipazione alla vita pubblica sono una forma di creativa resistenza a tutte quelle dinamiche, più o meno esplicite, che le trasformano in soggetti privi di riconoscibilità, in braccia operose e non in soggetti in relazione, in ‘naufreghe dello sviluppo’ (Latouche 1993)?

È sulla traccia di tale interrogativo che vado ora ad esplorare la fitta trama di questioni interconnesse.

3.1. Sulle tracce delle ‘non-persone’

L’esclusione del migrante dalla cornice del patto sociale si esplicita nel renderlo e giudicarlo una “non-persona” (Dal Lago 2005), un “essere umano puramente marginale” (*ibidem*: 237). Dal Lago polemizza con forza con quello che si palesa come autentico paradosso:

“[...] qualcuno, un essere umano, è persona solo se la legge glielo consente, indipendentemente dal suo essere persona di fatto. Come è possibile che nel cuore dell’Occidente, nutrito della cultura verbale dei diritti e dell’universalismo giuridico, questa contraddizione possa essere ammessa” (Dal Lago 2005: 207-208).

I migranti rendono visibile il carattere artificioso del principio di nazionalità (*ibidem*: 207): infatti, “sono le norme relative alla cittadinanza che fanno di qualcuno una persona, e non viceversa” (*ivi*).

La tradizionale narrazione della nazione si scontra con le narrative dei marginali, che, non integrati ed espulsi dalla possibilità di esperire cittadinanze piene, dai bordi della vita sociale chiedono di riformulare i codici dell’appartenenza.

L’ipotesi da cui muovo è che l’impegno attivo nella società civile delle donne straniere è una delle forme di riscrittura del patto sociale. La società civile, espressione della riflessività moderna, manifesta, infatti, nella sua declinazione migrante, la volontà di tessere in modo nuovo la trama dell’appartenenza, di rinegoziare la cornice politica e legislativa del contratto sociale.

Le dinamiche migratorie sanciscono in modo irreversibile la crisi dello Stato-nazione per almeno due ordini di motivi.

In primo luogo, esse sono segno del più vasto processo di globalizzazione, che, grazie al continuo flusso di uomini, merci e significati, scardina alla base la stabilità dello Stato moderno, obbligandolo a fare i conti con frontiere rese porose dai mercati finanziari, dalle logiche di dominio del ‘sistema-mondo’, dal nomadismo dei ‘profughi dello sviluppo’ e dalla pervasività di una cultura globale che omogenizza.

In seconda istanza, le dinamiche migratorie interrogano la narrativa coerente ed omogenea dello Stato-nazione, contribuendo, in forme ed in tempi narrativi diversi, ad una riscrittura. Esiste, infatti, una sovversività della narrativa migrante, che, orientata a contestare la presunta trascendenza dello Stato-nazione, si alimenta nel rifiuto di scomparire (Chatterjee cit. in Bhabha 2001: 319).

Alla luce di quanto detto, è importante, dunque, cogliere la dimensione *kairologica* presente nella narrazione migrante e, più estesamente, in quella dei marginali.

Posta, infatti, l'urgenza della denuncia relativa alle formule discorsive agite nei confronti dei migranti – considerati ‘non-persone’ ed espulsi dai confini del patto sociale (Dal Lago 2005) – è necessario cogliere le dinamiche narrative attraverso le quali i migranti stessi operano resistenza, contribuendo creativamente ad una riscrittura delle regole che disciplinano il legame sociale.

In questo senso, ci può essere d'aiuto il contributo di Sayad, impegnato a ‘svelare’ il mistero narrativo nascosto nelle molteplici formule discorsive legate al tema migratorio.

4. Formule narrative ‘sul’ fenomeno migratorio

Fino a questo momento, lasciandomi guidare da Bhabha e Benhabib, ho messo in luce il modo in cui la sola presenza migratoria, nella figura del marginale per eccellenza, metta in crisi la narrazione della nazione, formulando una riscrittura dei codici di appartenenza e di costruzione del patto sociale.

Insieme a Bhabha, inoltre, ho sottolineato come il migrante sveli il carattere arbitrario del segno, delegittimando la presunta trascendenza dello Stato-nazione.

Il conflitto, dunque, è *in primis* di natura semiotica, ma con il tempo, a causa dell'irriducibilità della differenza e dell'ineliminabilità delle presenze, muta di carattere assumendo i tratti della violenza verbale e fisica. Lo Stato moderno, che nasce come istituzione con la legittimità dell'uso coercitivo della forza, adopera i propri strumenti di controllo e punizione per espellere dallo spazio pubblico quanti mettono in discussione la fluidità narrativa della nazione.⁴⁸

⁴⁸ Per avere un'idea della volontà di confinare ai margini quanti sono di disturbo all'ipotesi discorsiva dell'omogeneità e della coesione nazionale (Dal Lago 2005; Giorgi 2000) basti pensare a cosa sono in Italia i CPT (Centri di Permanenza Temporanea), strutture istituite dalla legge

Se si osserva il rapporto esistente tra il migrante e lo Stato-nazione è possibile intravedere la tensione fra due dinamiche discorsive: da un lato c'è un tentativo di rinarrazione, dall'altro un impegno, con tutti i mezzi a disposizione (compreso l'uso della forza e le strategie detentive volte a limitare la libertà privata, che si esplicitano – in linea con l'ipotesi foucaultiana – come controllo dei corpi), a inibire, ridurre o delegittimare il potere narrativo della differenza.

La metafora narrativa ci è d'aiuto nel leggere il rapporto che nel tempo si è instaurato tra le scienze sociali ed il fenomeno migratorio. In qualche modo tale rapporto riproduce il conflitto narrativo che è andato sviluppandosi tra il migrante e lo Stato-nazione.

Ho già messo in luce nel corso del primo capitolo come la sociologia sia uno degli strumenti utilizzati dallo Stato moderno per esprimere il suo potere di controllo. Tale carattere è tanto più evidente nel momento in cui si elegge ad oggetto di analisi il discorso migratorio così come è elaborato nell'ambito delle scienze sociali. In altre parole, se si intendono comprendere le dinamiche narrative attivate nello Stato moderno grazie alla presenza dei gruppi marginali, occorre collocare il fuoco analitico nelle pratiche discorsive ospitate nell'ambito della letteratura relativa al fenomeno migratorio.

Alla sociologia viene spesso conferito un ruolo ancillare e di cura, nel senso che è chiamata a 'mettere ordine', a trovare adeguate spiegazioni ad un fenomeno che nel suo manifestarsi viola di fatto i presupposti dello stato liberale: i confini dello Stato-nazione; le istanze di riconoscimento provenienti da gruppi umani che, pur condividendo una medesima cornice territoriale-amministrativa con la popolazione autoctona, non si riconoscono nella premessa di nazione intesa come 'unità (ed omogeneità) di popolo'.

Bourdieu nella prefazione di "La doppia assenza" di Sayad (2002), ragionando sul fatto che il migrante è l'*atopos* per eccellenza poiché "senza luogo, fuori luogo, inclassificabile" (*ibidem*: 6), scrive:

"[il migrante] obbliga a ripensare da cima a fondo la questione dei fondamenti legittimi della cittadinanza e della relazione tra il cittadino e lo stato, la nazione o la nazionalità. Doppia assente, nel luogo d'origine e nel luogo di arrivo, ci obbliga a

40/1998 per tutti gli stranieri "sottoposti a provvedimenti di espulsione e o di respingimento con accompagnamento coattivo alla frontiera non immediatamente eseguibile".

mettere in questione non solo le reazioni di rigetto che, considerando lo stato un'espressione della nazione, giustificano pretendendo di fondare la cittadinanza sulla comunità di lingua e di cultura (se non di 'razza'), ma ci obbliga a mettere in questione anche quella falsa 'generosità' assimilazionista che potrebbe dissimulare uno sciovinismo dell'universale, confidando nel fatto che lo stato sia in grado di produrre la nazione con l'arma dell'educazione. Le sofferenze fisiche e morali che lo straniero sopporta rivelano all'osservatore attento tutto ciò che l'inserimento dalla nascita in una nazione e in uno stato nasconde nell'intimità più profonda delle menti e dei corpi, quasi a livello di stato di natura, cioè fuori dalla presa della coscienza. Per chi le sa osservare, descrivere e decifrare, queste esperienze costituiscono altrettante sperimentazioni. Con esse, Sayad ci costringe a scoprire i pensieri e i corpi 'statalizzati', come dice Thomas Bernhard, di cui siamo stati dotati da una storia assolutamente singolare [...].” (Bourdieu 2002 b: 6-7)

Le pratiche discorsive messe in piedi nell'Occidente risultano essere un terreno di gioco fecondo di sollecitazioni, se lette nella prospettiva critica.

4.1. La lettura del fenomeno migratorio

Le migrazioni sono un fenomeno 'globale', perché interessano ugualmente Stati ricchi ed altri che non lo sono, territori ex-colonizzatori ed altri ex-colonizzati, 'centri' e 'periferie' del 'sistema-mondo'. Tuttavia, la specificità assunta dal discorso sulle migrazioni, così come viene elaborato nel contesto europeo e nord americano, ripropone un nodo cruciale: il governo di tale problematica, su più livelli (dal micro al meso e fino al macro), ha luogo obbedendo proprio alla premessa mai completamente esplicitata che vuole il mondo organizzato in dominanti ed in dominati, il Pianeta articolato in centri di accumulazione del profitto ed in periferie funzionali a tale scopo.

Le pratiche discorsive, quindi, non fanno altro che riproporre – simulando una presunta oggettività analitica – le mappe del dominio. Richiamando il pensiero di Foucault, Crespi ricorda come “*l'ordine del discorso* si costituisce in stretta connessione con la pratica economica, politica e istituzionale propria di un determinato contesto storico-sociale” (1985: 166). Non fa eccezione, dunque, il discorso sulle migrazioni.

Insieme a Palidda (2002) alziamo il tiro dell'accusa sostenendo che addirittura nella terminologia usata vanno riflettendosi i fondamenti economico-politici di un determinato universo strutturale. Egli sintetizza i termini della questione affermando che “la riduzione dell'emigrazione-immigrazione alla seconda

componente del binomio è tipico della logica etnocentrica del paese dominante” (*ibidem*: XII). In ragione di ciò è fondamentale poter leggere il fenomeno migratorio come ‘fatto sociale totale’ per due ordini di motivi: in primo luogo perché “ogni aspetto, ogni sfera e ogni rappresentazione dell’assetto economico, sociale, politico, culturale e religioso sono coinvolti in tale esperienza umana” (*ibidem*: X); in secondo luogo perché “le migrazioni svolgono una straordinaria ‘funzione specchio’, sono cioè rivelatrici delle più profonde contraddizioni di una società, della sua organizzazione politica e delle sue relazioni con le altre società” (*ivi*).

Mettere in rilievo la fisionomia dei soggetti delle pratiche discorsive sulle migrazioni svolge una funzione di ‘svelamento’ delle funzioni svolte da tali rituali accademico-politici, che incarnano talvolta senza nemmeno volerlo visioni etnocentriche.

La genealogia del potere che va esercitandosi all’interno delle dinamiche migratorie è riscontrabile nell’‘esegesi’ di tale fenomeno, cioè nel modo in cui viene analizzato, nelle categorie analitiche utilizzate, nel lessico usato per descriverlo, nelle tecniche cui si fa ricorso per misurarlo, nella stessa scelta di campo di volerlo ‘misurare’ attraverso rilevazioni, campionamenti, approcci quantitativi.

L’ipotesi della “doppia assenza” avanzata da Sayad (2002) svela in prima istanza ‘l’arbitrarietà del segno’, che, come accaduto per la narrazione della nazione (Bhabha 2005), ripropone il meccanismo di costruzione dei significati ad opera delle *élites*.

Collocare sullo sfondo, giudicare irrilevante o altra cosa la dimensione ‘emigratoria’ significa, nella lettura offerta da Sayad, non tener conto del coacervo di emotività, motivazioni, implicazioni sociali, affettive e psichiche legate all’abbandono, alla partenza, alla scelta di stabilirsi altrove.

Una lettura critica del fenomeno migratorio, pertanto, impone di non dimenticare mai il peso agito, nel vissuto e nelle scelte quotidiane del migrante, dall’irriducibilità di un ‘altrove’ che abita le vite emotive dei singoli soggetti.

L’analisi del fenomeno migratorio condotta tenendo conto delle categorie elaborate da Sayad permette di rendere rilevanti questioni tematiche che non riguardano specificatamente i migranti. Quest’ultimi, infatti, come messo in luce

da diversi autori (Zincone 1994; Pollini e Scidà 2002), svolgono una funzione 'reagente', avendo il merito di svelare le celate contraddizioni esistenti nel sistema politico, istituzionale e sociale del Paese che li ospita.

Sulla scia di Bhabha (2001), Sayad prendendo in esame il processo di rimozione dell'elemento 'emigratorio', in atto nelle scienze sociali, esplora le dinamiche di costruzione dello Stato attraverso la narrazione della nazione.

Le ragioni di tale rimozione sono molteplici: alcune, "tecniche e sociali, sono di ordine pratico; altre, ideologiche, sono di ordine politico" (Sayad 2002: 164). In ogni caso entrambe racchiudono uno stesso motivo: "l'immigrazione si chiude con una *presenza*, l'emigrazione si traduce con un'*assenza*" (*ivi*).

Le visioni del mondo che governano le letture di tale specifico fenomeno sono strutture strutturate e strutturanti, perché "sono dei prodotti socialmente e storicamente determinati" e perché "predeterminano e organizzano tutta la nostra rappresentazione del mondo e, di conseguenza, questo stesso mondo" (Sayad 2002: 368).

I migranti, dunque, disturbano la narrazione della nazione e mettono in crisi il processo di costruzione sociale dello Stato che si fonda sul presupposto nazionale. Alla luce di quanto detto, risulta ovvio che "pensare l'immigrazione significa pensare lo stato e che lo 'stato pensa se stesso pensando l'immigrazione'" (*ivi*).

4.2. Un 'altro' sguardo

La chiave narrativa ci aiuta a rendere *gestalticamente* evidenti i diversi piani che intersecano il fenomeno migratorio, rendendolo questione autenticamente *complexa*. Le migrazioni transnazionali, infatti, coinvolgono più dimensioni (sociale, politica, economica, psichica, ecc...), mettono in gioco i conflitti polisemici derivanti dalla crisi dello Stato-nazione. Il discorso sul migrante, sullo straniero, sull'esiliato, sul marginale, dunque, come in un gioco di specchi, diventa il discorso 'su di noi', sul modo in cui selezioniamo e organizziamo le categorie analitiche, sul modo in cui scegliamo di misurarci con un fenomeno che, più di tanti altri, scardina l'ipotesi narrativa della nazione.

Le scienze sociali, dunque, mentre provano a dare delle risposte alla domanda '*chi è il migrante?*', in realtà non stanno facendo altro che ragionare attorno al proprio sguardo, organizzato sui principi di ordine e controllo:

“[il] discorso, che si crede sia stato prodotto sugli immigrati e per gli immigrati, in realtà è soltanto il discorso della società (nazionale) di fronte agli immigrati di cui essa ha bisogno, con i quali essa deve fare i conti, e che rischierebbero, se a loro non fosse fatta attenzione, di perturbare l’ordine pubblico. [...] Tutto ciò, accumulandosi, ha finito per produrre una somma di saperi d’importanza capitale, tanto dal punto di vista pratico (cioè per il controllo, l’adattamento, l’assoggettamento, l’inserimento degli immigrati, ovvero per la loro neutralizzazione o per la riduzione dell’alterità, dell’eterogeneità che essi recano con sé) quanto dal punto di vista euristico (cioè per la comprensione dei meccanismi sociali, demografici, economici, culturali che presiedono all’immigrazione dall’atto iniziale, che è l’atto di emigrare, all’atto finale di dissoluzione dall’atto iniziale, che è l’atto di emigrare, all’atto finale di dissoluzione, di fusione totale, di assorbimento o di *assimilazione*, nel senso della metafora digestiva, nella società cui gli immigrati si aggregano e con cui finiscono per identificarsi). Al limite, dovremmo parlare di osservazioni e misure possibili (per esempio i censimenti) soltanto in relazione all’immigrazione e agli immigrati, cioè a una *presenza* e a quantità e qualità *presenti*.” (Sayad 2002: 164-166)

In linea con quanto sostenuto nel primo capitolo, mi piace sottolineare il portato *kairologico* della lettura offertaci da Sayad e Bhabha, entrambi portatori di uno sguardo alternativo, dono del proprio bagaglio di soggetti migranti.

La letteratura sociologica offertaci da tali autori apre ad orizzonti di senso più fecondi, permettendo di leggere i fenomeni indagati con occhio critico, di attraversare la multidimensionalità delle dinamiche migratorie grazie alle categorie inaugurate dal sapere migrante. Quest’ultimo annuncia ‘un altro sguardo’, arricchito dal portato esperienziale di quanti, dopo aver attraversato confini culturali e frontiere fisiche, in uno stupefacente gioco di paradossi tematizzano in modo nuovo, esplorando possibili cure, la crisi narrativa dello Stato moderno alla quale per primi hanno contribuito.

Lo sguardo migrante, che contiene una duplicità intrinseca (legata al fatto di essere ‘presenti-assenti’, ‘qui e altrove’, ‘né qui, né altrove’, fuori luogo e parimenti in una condizione di ubiquità simbolica), offre, pertanto, la possibilità di riscrivere la narrazione dell’appartenenza.

Come nell’ipotesi di Ricoeur e nell’intuizione di Cavarero, l’‘altro’, che viene da lontano prima si fa carico della ‘mia’ storia, dopo riesce a restituirmela rendendo possibile che io me ne riappropri. Ogni racconto, nascendo da una dinamica intersoggettiva, non è mai né ‘mio’ né completamente ‘tuo’, ma è

contemporaneamente ‘nostro’. Il fatto di essere ‘nostro’ implica che ci sia un ‘noi’ dal quale possa sgorgare genuino il racconto.

La letteratura migrante in senso lato – dai diari ai romanzi, dai contributi scientifici ai movimenti sociali (che come ricordato da Giddens altro non sono che una delle forme della riflessività) – introduce un orizzonte *kairologico* nella crisi della modernità, perché offre uno sguardo inedito con il quale leggere la storia che ha accompagnato gli ultimi cinquecento anni dell’Occidente.

Se visto in tale prospettiva, anche l’associazionismo delle donne migranti ci riserva molte sorprese.

5. Donne migranti: pedine o protagoniste?

Nel corso di questo capitolo ho messo in luce alcuni tratti del complesso e variegato fenomeno migratorio. L’intento non è stato certo quello dell’esaustività delle tematiche affrontate, che per la complessità del discorso innescato avrebbero bisogno di ulteriore approfondimento.

Il filo conduttore del discorso, riprendendo quanto sostenuto nel primo capitolo, è stato quello narrativo, analizzando alla luce di tale prospettiva il rapporto che lega il soggetto migrante con lo Stato-nazione.

L’orizzonte teorico di Sayad è in questo senso estremamente fecondo di intuizioni, perché formula traiettorie di pensiero che aiutano a ‘smascherare’, a svelare la “falsa coscienza” (Hegel, Marx cit. in Crespi 1985) che porta a legittimare o ad assumere come ‘naturali’ subdole forme di dominio, e meccanismi sociali ed economici forieri di disuguaglianza.

In ultima analisi mi è parso necessario mettere in luce alcuni dei tanti volti delle migrazioni femminili, rintracciandovi i segni degli squilibri insiti nel più esteso processo di globalizzazione.

Mettersi sulle tracce delle donne migranti implica, perciò, lasciarsi guidare alla scoperta dell’inedito delle migrazioni, scorgendo nelle dinamiche che caratterizzano il loro inserimento la conferma di una dimensione *kairologica*, disponibile a tematizzare in modo diverso il tempo che stiamo vivendo.

In particolare, un aspetto che emerge con forza è il conflitto narrativo tra due immaginari distinti. Da un lato, c’è lo Stato moderno pronto ad elaborare formule narrative che enfatizzano il carattere amorfo di turbe di “non-persone”

(Dal Lago 2005), minaccia per la tranquillità e la sicurezza di grandi città e di piccoli borghi, insidia per la (presunta) purezza culturale di interi contesti umani. La controtesi, che in maniera critica, si svincola da tale prospettiva, d'altro canto mette in luce la debolezza e la vulnerabilità dei singoli soggetti migranti, 'vittime' del dispotismo dei centri del 'sistema-mondo', 'pedine' sullo scacchiere globale.

Esiste, tuttavia, una terza prospettiva analitica: nei percorsi di inserimento si rintraccia un atteggiamento creativo, che, mobilitando risorse psichiche e cognitive, è in grado di opporre resistenza alle immagini del 'sistema-mondo', organizzando significati e codici culturali che scardinano l'ipotesi delle 'vittime'. Le lotte portate avanti negli ultimi anni in nome di una rivendicazione di specifiche identità culturali in qualche modo sono una (di certo non l'unica) visibile testimonianza di come, al di là delle pressioni più o meno violente esercitate dagli Stati-nazione, i migranti elaborino strategie collettive di resistenza, di rinarrazione delle appartenenze.

Tale resistenza, a mio avviso, va esplicitandosi in forme diverse. In questo contesto mi piace soffermarmi su due di esse: la reinvenzione delle formule culturali; la ricreazione del legame sociale attraverso l'associazionismo, in vista del rafforzamento del capitale sociale ed in nome di una pratica della cittadinanza. In entrambi i casi i singoli – seppur nella cornice dei gruppi e delle famiglie di appartenenza – danno corpo a strategie creative, le quali, volte a consolidare identità plurali, si esplicitano come cura del sé. Il tentativo, dunque, è di operare resistenze rispetto alle dinamiche massificanti dei Paesi di arrivo, i quali elaborano generalizzazioni proprio sulla figura del migrante.

5.1. Reinventare per reinventarsi

Ho già accennato in precedenza alle dinamiche messe in moto in vista dell'adattamento, soprattutto da parte delle famiglie migranti.

Nello specifico, la rinegoziazione dei significati investe le sfera delle tradizioni e quella delle appartenenze, esplicitandosi come risorsa agita dai gruppi e dalle unità familiari per intrecciare edito ed inedito, novità e patrimonio culturale.

La tessitura, dunque, dà luogo a forme di mediazione, che si manifestano come autentica risorsa di senso nell'epoca del pluralismo e della complessità.

In altri termini, ciò dà ancora più corpo alla tesi che le famiglie migranti e i gruppi su base etnica non esprimano un sistema coeso e coerente di significati, ma siano protagonisti e testimoni di una dinamica creativa che li pone come ‘manipolatori’ di credenze, capaci di costruire architetture nuove di significato utilizzando quanto già posseduto.

Anche per questa ragione i migranti sono l’epifania più espressiva dell’avvento di un tempo debito, di un *kairós* (Marramao 2005), in quanto assumono l’agire creativo come risorsa per la sopravvivenza in un’epoca di mutamento e di despazializzazione degli universi fisici e simbolici.

Porre l’accento sui meccanismi di innovazione culturale legittima l’ipotesi che i migranti oppongano resistenza alle dinamiche assimilazionistiche dello Stato-nazione per un verso e alle logiche di dominio del ‘sistema-mondo’ per l’altro, confutando alla base l’idea che li rappresenta come vittime e soggetti inermi.

Mi piace, altresì, sottolineare un’altra questione: la dimensione creativa dei significati apre ad una prospettiva relazionale, alla possibilità di negoziare, in seno alla dinamica situata dell’esperienza intersoggettiva, nuove forme di reciproco riconoscimento e di appartenenza.

Il potere relazionale, invisibile alla narrazione dello Stato-nazione, minaccia gli equilibri ‘dominanti-dominati’, rintracciando non nei singoli, ma nei gruppi la forza di resistenza. Esplorare, quindi, come le famiglie migranti e i gruppi si facciano interpreti e attori culturali è d’aiuto nel percorso di rinarrazione del fenomeno migratorio.

Alcuni approcci teorici (Scheller, Bosch e Blanc-Szanton cit. in Ambrosini 2005) sono giunti a formulare la tesi che i migranti siano portatori di “identità culturali fluide e molteplici che [essi] tendono ad assumere, in relazione ai diversi contesti con cui si confrontano” (*ibidem*: 44). In tale prospettiva il migrante è rappresentato “come attore sociale ricco di iniziativa e promotore di mutamenti economici, culturali e sociali” (*ibidem*: 45).

Il contributo offerto dall’analisi delle reti migratorie (Massey 1988) permette di osservare il fenomeno dalla prospettiva privilegiata delle relazioni e del capitale sociale, esplorando in essi un vantaggio in termini di acquisizione di uno *status* più elevato ed in vista della mobilità sociale. Nello specifico, Ambrosini (2005), richiamando un’ampia letteratura che si è occupata di tali questioni, mette in luce

come le relazioni sociali esercitino un'influenza notevole sui processi economici, fino a portare, per esempio, verso un'etnicizzazione di alcuni settori dell'intero mercato del lavoro.

Egli sostiene che tale fenomeno, prodotto tra i tanti delle dinamiche reticolari migratorie, esprima una forma pre-moderna di selezione della forza lavoro, nel quale le competenze esibite contano decisamente di meno rispetto al criterio di appartenenza ad un determinato gruppo etnico o rispetto al possesso di un nutrito capitale sociale.

I migranti, dunque, non solo sono degli straordinari creatori culturali (Griswold 2005), capaci di intrecci e abili nella *mixité*, ma essi esplorano anche forme collettive di resistenza: le reti sociali ne sono un chiaro esempio.

Le relazioni fungono da filtro per l'allocazione sul mercato del lavoro: le reti migratorie sono un riduttore della complessità derivata dagli stessi processi migratori. Come giustamente osservato, si tratta di una "regolazione microsociale, spontanea, largamente informale, esercitata dai network" (Ambrosini 2005: 84), che non fa altro che occupare gli interstizi di *policies* di inserimento poco efficaci nell'arginare il processo di *brain wasting*.

La critica che viene sollevata, tuttavia, riguarda il modo in cui l'influenza reticolare nel mercato del lavoro non faccia altro che accompagnare ad un periodo di vantaggio economico uno svantaggio legato al fatto che i settori lavorativi si etnicizzano, invischiando i percorsi di mobilità dei migranti.

5.1.1. L'ipotesi creativa

La sfida creativa si sviluppa nel momento in cui occorre far conciliare "pratiche tradizionali importate dai luoghi di origine e stili di vita appresi nel nuovo contesto, che proprio nella famiglia danno vita a una molteplicità di espressioni e di tensioni, producendo nuove forme di vita familiare" (Ambrosini 2005: 150). In tal senso il migrante e molto di più le famiglie migranti danno luogo ad "un'interazione dinamica tra dimensioni strutturali, aspetti culturali e scelte soggettive" (*ivi*).

L'ipotesi di Joas (1992), pertanto, prende abilmente corpo proprio nei vissuti degli uomini e delle donne migranti. In particolare, ricerche sul campo hanno confutato l'ipotesi che rappresentava le donne, interessate direttamente o indirettamente dal

processo migratorio, come l'anello debole, quelle che più di tutti sembravano subire "un regresso generalizzato nelle condizioni di vita, nell'autonomia e nelle opportunità di lavoro" (Ambrosini 2005: 151).

Nel percorso migratorio le donne non solo sono costrette a rinegoziare i ruoli di genere, sotto l'influenza di altri modelli culturali, ma si trasformano in agenti di un cambiamento che mobilita tutta la famiglia, divenendo "il perno delle strategie di mobilità sociale o di difesa dello *status* familiare" (Ambrosini 2005: 146).

Ambrosini, nel descrivere il protagonismo delle donne migranti, richiama la prospettiva dell'*agency*⁴⁹, la quale va esplicitandosi su più livelli. *In primis* cresce l'autonomia delle donne che rimangono nel Paese d'origine, nella misura in cui sono costrette ad assumere la guida della famiglia, sostituendosi ai mariti che sono emigrati per lavoro. In secondo luogo, le migrazioni femminili, molto di più rispetto a quelle maschili, esprimono una precisa strategia familiare; pur rimarcando un legame con la famiglia che va perpetuandosi al di là del tempo e delle distanze, esse non ne rimangono schiacciate, perché grazie al viaggio acquisiscono un potere altrimenti impensabile. In terza istanza, la migrazione femminile – come già accennato – contiene un potenziale emancipativo che porta ad una negoziazione dei ruoli coniugali: le lavoratrici tendono a stabilire rapporti più cooperativi, a condividere potere, decisioni e attività" (*ibidem*: 147). Un altro elemento messo in luce da Ambrosini è il modo in cui l'inserimento lavorativo diventa leva essenziale per un accrescimento di *status*.

Esiste, poi, un'altra dimensione fondamentale: le donne, anche quando non occupano uno spazio pubblico, si fanno garanti della tessitura del legame sociale, svolgendo una preziosa funzione di mediazione all'interno del gruppo etnico o dello spazio reticolare di riferimento.

In ultima istanza, in linea con quanto appena accennato, è importante sottolineare il modo in cui le donne migranti, in contesti segnati da despazializzazione fisica e simbolica, sanno ricucire gli strappi della 'doppia assenza' (mantenendo vivo il

⁴⁹ Per *agency* si intendono la possibilità e la libertà offerte a tutte le persone di desiderare qualcosa che ancora non è dato e di lavorare per ottenerla calibrando gli obiettivi da raggiungere con gli strumenti a disposizione (su questo cfr. Sen 1994).

legame tra ‘qui’ e ‘altrove’) e favoriscono l’inserimento, la costruzione di reti amicali, senza tuttavia operare sradicamenti culturali.⁵⁰

5.2. Partecipazione politica e associazionismo: le trame della cittadinanza

In ragione anche del taglio specifico della presente ricerca, una riflessione a parte merita il discorso sull’associazionismo degli immigrati.

Va detto che in letteratura non è stato maturato un adeguato approfondimento in tal senso, a parte alcune ricerche orientate più che altro a leggere le dinamiche di partecipazione alla vita politica dei Paesi di arrivo.

L’attenzione al tema della partecipazione premia uno sguardo volto ad assumere come rilevante la dimensione ‘meso’ del percorso migratori, privilegiando la traccia delle reti. In altre parole, tale *weltanschauung* si propone come sintesi tra “approcci strutturalisti (macro) e approcci basati sull’azione individuale e familiare (micro)” (Ambrosini 2005: 148-149).⁵¹

La prospettiva relazionale dell’associazionismo si profila come *chance* nel tentare di conciliare non solo due orizzonti analitici, ma anche due dimensioni distinte ma equamente significative del fenomeno migratorio.⁵²

L’associazionismo, infatti, esprime sì la capacità dei singoli di connettersi, ricucendo le trame di un tessuto sociale sfilacciato dagli effetti della modernità e dalla despazializzazione dell’esperienza migratoria, ma contiene anche le istanze riflessive di un corpo sociale che tenta di governare la corsa del “mostro” (Giddens 1994: 138).

⁵⁰ Scrive Favaro a tal proposito: “Sono le donne infatti che, per tradizione, educazione e saperi sanno riallacciare, o mantenere, le fila della relazione affettiva, restituendo significato e valore a gesti e riti, reinterpretando le norme e le pratiche culturali nella vita quotidiana. Ruoli questi che assicurano, da un lato, il legame con il passato e con la storia collettiva e, dall’altro, integrano valori e comportamenti del presente, del qui e ora” (Favaro cit. in Ambrosini 2005: 148).

⁵¹ Tali prospettive, seppur identificabili all’interno di precise traiettorie analitiche che hanno il pregio di mettere in evidenza questioni altrimenti inosservabili (gli squilibri sistemici per un verso e la creatività individuale per un altro), esprimono la fatica di riconoscere l’una la fecondità dell’altra. In un orizzonte sistemico, infatti, le scelte individuali vengono sminuite e soprattutto le scelte dei singoli sono percepite come proiezioni di opzioni che agiscono su scala globale. D’altro canto, la prospettiva azionista, valorizzando il protagonismo dei singoli, non riesce a scorgere come le traiettorie sulle quali essi si muovono in parte non siano altro che il risultato di dinamiche complesse che sfuggono al controllo dei singoli.

⁵² Nel tentativo di coniugare le “due tradizioni di pensiero” (Ambrosini 2005: 149) accoglierò il contributo di Bourdieu (2001), il quale grazie alle intuizioni di ‘habitus’, di ‘capitale sociale’ e di ‘campo’ riesce a spiegare le forme di mediazione, tra azione e struttura, agite dai singoli.

Nel momento in cui i gruppi associativi operano sulla scena pubblica come mediatori di istanze tra pubblico e privato, tra i singoli e lo Stato, espletano la possibilità di prendere parte a dinamiche di *governance*. L'associazionismo migrante colma in qualche modo le lacune di un vuoto istituzionale e supplisce ad un bisogno di rappresentanza politica e di partecipazione.

Scrive Ambrosini:

“Gli immigrati, pur privi di rappresentanza politica elettiva, possono incidere sulle scelte politiche delle società riceventi e promuovere almeno parzialmente i propri diritti e interessi attraverso soggetti collettivi che concorrono, in contesti di pluralismo sociopolitico, ai processi di formazione delle decisioni, oppure si fanno carico della tutela delle persone che subiscono trattamenti ingiusti e discriminatori” (Ambrosini 2005: 219).

Il protagonismo in questo caso si esprime come richiesta di riconoscimento e di tutela, come contributo al governo di una *polis* che i processi di despazializzazione e di rispazializzazione rendono sempre più segnata dal pluralismo culturale.

La questione dell'associazionismo e della partecipazione coinvolge in modo diretto il nodo, ancora non sciolto, della cittadinanza dei soggetti migranti e dei diversi modelli d'inclusione.

Ho già messo in luce in precedenza come la questione della cittadinanza negata richiami in modo esplicito il tema della narrazione della nazione. La partecipazione da parte dei migranti alla vita di una comunità espugna ogni pretesa di narrazione solipsistica da parte degli autoctoni, contribuendo a svelare quell'arbitrarietà del segno di cui si è già parlato. Invocare il tema della partecipazione sulla scena pubblica attraverso la carta della società civile è un modo per *dribblare* il problema.

Enucleare istanze, elaborare risposte, progettare interventi: il lavoro delle associazioni di migranti si esprime in una costante decostruzione e ricostruzione dei presupposti del patto sociale. Il processo di dimenticanza (Bhabha 2001) così necessario al mantenimento dello Stato-nazione, dunque, viene soppiantato da un meccanismo di costruzione di una nuova cornice di significati che riassumono in modo nuovo l'ipotesi della cittadinanza.

5.2.1. Le formule dell'inclusione

Il conferimento della cittadinanza agli immigrati assume sfumature diverse a seconda della formula narrativa adottata a sostegno dello Stato-nazione e, in secondo luogo, a partire dal modo in cui viene declinato il processo di inserimento e incorporazione.

In letteratura vengono solitamente presentati tre distinti modelli di inclusione: temporaneo, assimilativo, pluralista (Ambrosini 2005; Pollini e Scidà 2002; Zanfrini 2004 a, 2004 b).

Il primo si esplicita nell'assumere il fenomeno migratorio come un qualcosa di episodico, che, funzionale a bisogni temporanei del mercato del lavoro, turba gli equilibri nazionali solamente in via transitoria. In tale prospettiva non solo è giustificata una "concezione chiusa, 'etnica' della cittadinanza, attribuita in base al principio dello *ius sanguinis*" (Ambrosini 2005: 209), ma è mal vista anche un'immigrazione di popolamento. Per tale ragione risulta quanto mai plausibile la difficoltà di acquisire lo *status* di cittadini anche per le seconde e terze generazioni.

In tale cornice istituzionale la narrazione della nazione è quanto mai abitata da significati, valori e credenze che enfatizzano una (presunta) omogeneità culturale: l' 'altro', dunque, è qualcuno che è utile all'economia di mercato, ma turba la personale visione del mondo, la propria concezione di appartenenza.

La seconda tipologia – quella assimilativa – include la capacità del migrante di omologarsi alla cultura ospite e riconosce l'istanza proveniente dallo Stato di assumere come cittadini quanti vivono sul suolo nazionale.

Il paradigma politico nel quale ha luogo l'espressione di tale presupposto è quello repubblicano: la nazione è una "comunità politica, aperta all'ammissione dei nuovi venuti, a patto che aderiscano alle regole della politica democratica e adottino la cultura della nazione, intesa come *ethos* civico condiviso" (Ambrosini 2005: 209). In tale prospettiva ha ragion d'essere la spoliazione dei *new comers* dei tratti espliciti di appartenenza (etnia, religione, ecc...); in ogni caso quest'ultimi sono resi non visibili sulla scena pubblica.

L'esperienza francese è quanto mai esemplare. Sull'altare del patto d'uguaglianza sono, dunque, sacrificati i tratti specifici che potrebbero essere riconducibili a comunità diverse da quella nazionale. All'impossibilità di far fede ad un bisogno e

ad un'istanza di riconoscimento si accompagna il vantaggio di un processo di naturalizzazione relativamente agevole.

Il terzo modello (pluralista) opera facendo riferimento all'ipotesi di contesti sociali sottoposti in maniera irreversibile ai processi migratori e di pluralizzazione culturale.

La formula narrativa che sottende a tale cornice istituzionale si esplicita nel fatto che “la nazione non solo viene definita come comunità politica aperta a nuovi membri, [...] ma si accetta la differenziazione culturale e la formazione di comunità etniche, sia pure all'interno delle regole democratiche” (*ibidem*: 211).

In virtù dell'ipotesi narrativa sulla quale si regge, tale modello “punta a costruire un'organizzazione sociale di tipo pluralistico, valorizzando e sostenendo la formazione di comunità e di associazioni di immigrati” (*ivi*).

Ambrosini aggiunge che le associazioni etniche rispondono ad una domanda proveniente dalle istituzioni pubbliche e sono volte all’“erogazione di vari interventi sociali, che raggiungono gli individui per il tramite della collettività di appartenenza” (*ivi*).

L'esperienza associativa si consuma, pertanto, nel tentativo di trovare risposte concrete alle istanze provenienti dall'universo migrante in tema di cittadinanza.

Elaborare risposte dal basso (in mancanza di un sistema istituzionale di garanzia, in tema di servizi assistenziali, sociali, educativi); esprimere nelle modalità di “voice” (Bagnasco, Barbagli, Cavalli 1997: 596-597) la rivendicazione ad una differenza o un bisogno di riconoscimento; lavorare alla tessitura di una rete formale ed informale che ricostruisca la percezione di una comunità, ‘diluita’ dal processo di despatializzazione: sono solamente alcuni dei luoghi di intervento del mondo associativo, lasciando intendere un fermento, al di là del fatto che la cornice entro la quale va esprimendosi sia governata da istanze assimilazionistiche o pluraliste.

L'associazionismo dei migranti assume volti decisamente eterogenei: un mondo cangiante a seconda dei ‘campi’ di azione, degli attori interessati, delle cornici politiche ed urbane entro le quali va sviluppandosi.

È possibile raggruppare il fenomeno in due macrotipologie: l'associazionismo ‘per’ i migranti, orientato all'aiuto e al sostegno di disagio sociale ed al recupero

di situazioni di marginalità; l'associazionismo 'dei' migranti, teso ad esprimere protagonismo e resistenza.

L'aspetto che mi interessa sottolineare in questo contesto è chiaramente dato dalle dinamiche partecipative messe in gioco dai migranti. Dopotutto il primo caso (l'associazionismo 'per' i migranti) rientra sempre nella narrazione dello Stato moderno, in quanto si enfatizza il carattere caritatevole di un *welfare* che, grazie all'intervento del Terzo Settore, opera a favore e a sostegno dei nuovi arrivati.

Al di là, dunque, della pluralità delle esperienze associative, è interessante il modo in cui i gruppi si organizzano, occupando la scena sullo spazio pubblico, rivendicando il diritto a riscrivere la formula del patto sociale.

*“Il lavoro mi stanca e il mare si ribella
ai miei ostinati tentativi di capirlo.
Non avevo pensato che potesse essere
così difficile stargli davanti.
E mi aggiro,
con i miei strumenti e i miei quaderni,
senza trovare l’inizio di ciò che cerco,
l’ingresso a una qualsiasi risposta.
Dove inizia la fine del mare? [...]
Sto qui, a un passo dal mare,
e neanche riesco a capire, lui, dov’è.”*
Alessandro Baricco, Oceano mare

Seconda Parte

Dentro la ricerca

4. Il disegno della ricerca

1. Premessa

La figura del migrante – a cavallo fra mondi sociali distinti e distanti, chiamato a negoziare nuove identità, a convertire traiettorie di vita divergenti (passando da quella dell'emigrante, orientata all'ascesa sociale, a quella dell'immigrato, orientata alla mobilità verso il basso e segnata da dequalificazione umana e professionale), a ricucire gli strappi di una 'doppia assenza' – interroga con forza la sociologia, che proprio davanti all'evidenza, alla complessità e alla multidimensionalità del fenomeno migratorio è costretta ad accettare l'insufficienza delle categorie analitiche tradizionali (che ruotano attorno al cardine dello 'stato-nazione'). Diventa, perciò, sempre più palese la necessità di avvicinarsi all'analisi del mondo migrante con strumenti nuovi, avendo compreso i limiti derivanti dal nazionalismo metodologico (ivi; Beck 2003).

La sociologia comprendente può accogliere tale sfida, perché, per statuto e per premessa epistemologica, offre al soggetto le chiavi della comprensione del proprio vissuto e della complessa trama di eventi e di relazioni che hanno segnato il percorso biografico personale.

L'opzione del racconto di vita (Bertaux 2003; Bichi 2000; Cavarero 2001), inoltre, si rivela nella più generale economia della ricerca come la strategia più efficace per valorizzare e per poter adeguatamente mettere in luce alcuni nodi tematici: la centralità del soggetto; il ruolo agito dalla pratica associativa nel processo di inserimento e nel più generale percorso di rinarrazione critica delle traiettorie; il complesso intreccio che lega gli effetti delle dinamiche del 'sistema-mondo' con il protagonismo degli individui e dei gruppi.

Accogliere l'istanza proveniente dall'approccio biografico risponde al bisogno di assumere il migrante come soggetto creativo, capace di tessere nuove appartenenze, di dare conto – attraverso la narrazione – della complessità del proprio vissuto, di accogliere come legittima l'ambizione di rintracciare nel racconto di sé la chiave per proporre il proprio percorso come esemplare, garanzia di un possibile successo.

La metodologia qualitativa rende possibile l'esplorazione dei significati che abitano il terreno dell'esperienza associativa: l'approccio biografico permette di accedere ad essi tramite il racconto di vita delle donne migranti.

2. Le fasi della ricerca

Prima di passare ad esporre le fasi della presente ricerca, mi pare importante mettere in luce che la base empirica non è del tutto ispezionabile, perché quest'ultima comprende anche quanto semplicemente osservato, ascoltato, 'sentito' come risultato non enunciabile della relazione venutasi a creare con i soggetti interpellati.

Il fatto che la base empirica non sia del tutto ispezionabile, poi, chiama in gioco la mia responsabilità di ricercatrice e di osservatrice, impegnata a misurarmi con il metro dell'adeguatezza⁵³ e, prima ancora, chiamata a "prendere parte in prima persona al 'gioco' sociale" (Ricolfi 2006: 33) perché desiderosa di capire, esponendomi, mai come in questo caso, "al rischio del rifiuto e della non comprensione" (ivi).

2.1. La scelta dell'oggetto della ricerca

Mi è parso interessante analizzare la pratica associativa delle donne migranti per l'intrecciarsi di più fattori. In primo luogo – come andrò a spiegare nei capitoli successivi – tale fenomeno impone una profonda riflessione in rapporto al tema migratorio, perché la femminilizzazione dei flussi ne rappresenta una cospicua porzione sia da un punto di vista quantitativo che qualitativo. In seconda istanza l'esperienza associativa qualifica per diverse ragioni un'epoca caratterizzata da

⁵³ Ricolfi ribadisce come il criterio di adeguatezza non riguardi "l'intero arcipelago della ricerca qualitativa" (2006: 34): esso, infatti, riguarda prevalentemente quei filoni di analisi che si richiamano all'ermeneutica.

frammentazione, rappresentando una risorsa preziosa per la tessitura del legame sociale.

La pratica associativa delle donne, poi, individua una strada privilegiata per l'accesso alla dimensione pubblica, alla progettazione di altri mondi possibili.

Il crescere delle proporzioni del fenomeno migratorio favorisce una pluralizzazione dell'offerta associativa, la quale si diversifica per contenuti elaborati e per obiettivi da raggiungere. Quest'aspetto rende necessario e più affascinante lo studio della pratica associativa, espressione di un'istanza culturale proveniente dai migranti (e, nello specifico, dalle donne). Si tratta, infatti, di andare ad esaminare in che modo corsi di vita distinti, provenienze diverse ed elaborazioni differenti del progetto migratorio motivino il dar vita a formule associative che si distanziano tra di loro per forma, contenuto e composizione demografica interna.

2.2. Il quadro teorico di riferimento

Una delle fasi iniziali è stata dedicata all'approfondimento teorico del fenomeno migratorio in generale, alle implicazioni legate alla questione di genere, al ruolo agito dalle pratiche associative (e dalla società civile) in seno alla crisi della modernità societaria.

L'incontro con la prospettiva di Bourdieu è risultato illuminante nel leggere le strategie messe in atto dai migranti per risolvere la conversione o la mancata conversione delle traiettorie collettive, in transito dalle strutture sociali dei Paesi di origine verso quelli di arrivo.

Il quadro teorico, dunque, si è rivelato composito: fanno da sfondo all'intera ricerca, infatti, le riflessioni teoriche sul genere (così come esplicitato negli studi sulla differenza), quelle post-coloniali e quelle riguardanti il fenomeno migratorio.

Alla tesi di Bourdieu⁵⁴ ho accordato una posizione privilegiata, eletta come la prospettiva teorica in grado di guidare la lettura della pratica associativa delle donne migranti, nella misura in cui quest'ultima è intesa quale istanza culturale proveniente dai gruppi emergenti.

⁵⁴ In particolare faccio riferimento a quanto esplicitato dall'Autore ne "La distinzione. Critica sociale del gusto".

L'articolazione della dimensione teorica in tale maniera mi ha permesso di guardare alla complessità del fenomeno oggetto di ricerca, individuando all'interno dell'esperienza associativa più livelli: il tentativo di decostruzione e ricostruzione della narrazione della migrazione ad opera degli stessi migranti; l'esplicitarsi di pratiche di mutuo-aiuto in un contesto che, poco preparato a governare il crescere dei flussi, esprime l'inadeguatezza delle politiche di accoglienza; l'emergere di un desiderio distintivo, che quando coltivato si rivela estremamente prezioso nell'ostacolare il processo di conversione delle traiettorie e il divorzio da se stessi (così come paventato da Sayad).

A mio avviso, quest'ultimo aspetto diventa un passaggio cruciale anche rispetto ai primi due elementi: la rinarrazione è molto più efficace se messa in scena da soggetti che hanno conservato il sogno originario di ascesa sociale; in secondo luogo, la logica del dono che governa la pratica di aiuto non entra in conflitto con l'istanza distintiva, anzi quest'ultima proprio perché si esplicita come "cura del sé" (Foucault 2001) diventa una premessa necessaria dell'esperienza altruistica.

La pluralità di riferimenti teorici – sebbene Bourdieu abbia in tale contesto una posizione di privilegio, per le ragioni che andrò a spiegare nei capitoli successivi – mi è funzionale nel cercare di esplicitare la multidimensionalità e la complessità del fenomeno migratorio.

2.3. Il momento delle ipotesi

Soprattutto per quanto riguarda l'Italia, la mancanza di un'adeguata riflessione sull'associazionismo dei migranti ha complicato la fase di formulazione delle ipotesi; per tale ragione, dopo un'analisi di sfondo, sono ricorso all'osservazione diretta. Con lo scopo di comprendere le proporzioni del fenomeno, ho, infatti, partecipato a convegni, a scuole di politica, a cicli di seminari frequentati da donne straniere impegnate nell'ambito dell'associazionismo, del sindacato e della vita politica.

Ho creduto utile esplorare il livello di istituzionalizzazione di alcune realtà, intuendo che è il riconoscimento e la legittimazione che esse perseguono proprio attraverso il dialogo con le istituzioni. Per tale ragione ho voluto osservare la pratica associativa non nella cornice delle rispettive sedi di appartenenza, ma in

setting specifici (caratterizzati dal pluralismo delle voci, dall'incontro tra diversi livelli istituzionali, da aperto e pubblico dibattito).

Questa fase della ricerca, pertanto, è stata caratterizzata da un'interlocuzione continua tra la dimensione teorica e quella del campo: gli stimoli provenienti ora dall'uno ed ora dall'altro versante hanno concorso alla formulazione delle ipotesi di partenza, che hanno poi permesso la pianificazione della ricerca.

Il dialogo fra la teoria e il campo di ricerca si è svelato prezioso e funzionale, tenuto conto di quanta poca attenzione sia stata offerta a tale aspetto da studi precedenti.

Le ipotesi che hanno mosso la ricerca possono essere così sintetizzabili:

- le donne migranti esplorano nell'esperienza associativa la possibilità di curare un 'sé' ferito;
- il racconto (del proprio progetto migratorio, della storia delle rispettive famiglie, dei sogni e delle speranze) è essenziale nel processo di 'cura';
- le donne, attraverso la 'vita di gruppo', oppongono resistenza alle dinamiche sistemiche che, costringendole a subire il fatto migratorio, giustificano il progetto che esso comporta come 'scelta esclusivamente personale';
- il riconoscimento che deriva dall'impegno profuso e dalla possibilità di mettere a frutto i personali talenti esercita un forte potere seduttivo sulle migranti, desiderose di arginare la perdita di *status* generata dal percorso migratorio;
- il momento della 'denuncia' (di situazioni di degrado sociale, di marginalità vissute da altre donne, ecc...) è fondamentale nel momento enunciativo pubblico;
- il gruppo costituisce la proiezione di una rete familiare complessa persa con il processo migratorio;
- il gruppo funge da 'serbatoio culturale' per il mantenimento della cultura di origine e per la trasmissione di quest'ultima alle nuove generazioni;
- l'esperienza associativa permette la mediazione tra i singoli e le istituzioni, favorendo l'inserimento e l'acquisizione di risorse (economiche, sociali, culturali, ecc...);
- la questione dei diritti delle seconde generazioni (in particolare dei propri figli) è fortemente sentita al punto tale da giustificare il peso di un impegno costante;

- la categoria del ‘dono’, da sola, non può spiegare la motivazione associativa, la quale presuppone un percorso multidimensionale offerto dal lavoro sul proprio Sé, dalla massimizzazione del capitale sociale, dalla valorizzazione di capacità e talenti resi opachi dalla migrazione, ecc...
- la partecipazione attiva giunge a consolidare il progetto migratorio, volgendolo alla stabilità;
- le strategie di inserimento e partecipazione messe in atto dalle donne consentono di individuare differenti categorie di distinzione, che è esperita sul piano personale e/o collettivo a seconda del capitale biografico in gioco.

2.4. Le narratrici

Una volta individuata la cornice teorica di riferimento e formulate le ipotesi, ho proceduto con la pianificazione della ricerca: questa fase è stata caratterizzata dalla scelta metodologica e dalla procedura del ‘campionamento’.

La complessità dell’universo migrante (all’interno del quale ai nuovi arrivati, soprattutto dall’Est Europa, si accompagnano presenze ormai storiche nel nostro Paese), la pluralità delle esperienze e dell’offerta associativa, la molteplicità delle forme in cui essa va dispiegandosi (associazioni di mutuo-aiuto, culturali, etniche, interculturali, religiose, ecc...), l’eterogeneità della componente etnica che caratterizza il fenomeno immigratorio in Italia (differenziandolo in tal senso da altri contesti europei) mi hanno fatto propendere per un “campionamento a valanga” (Gobo 2001).⁵⁵ Tale scelta si è immediatamente rivelata strategicamente funzionale rispetto agli obiettivi della ricerca e mi ha, altresì, permesso di arginare in parte il problema principale che coinvolge quasi tutte le ricerche sul fenomeno migratorio: l’accesso al campo e, nello specifico, la disponibilità al racconto di sé e del proprio percorso biografico-associativo. Sebbene il campionamento a

⁵⁵ La definizione che offre Gobo è la seguente: “Il *campionamento a valanga (snowball)* consiste nell’identificare alcuni soggetti, dotati delle caratteristiche richieste, e attraverso loro risalire ad altri soggetti possessori delle medesime caratteristiche. Il termine ‘valanga’ richiama l’analogia con la massa di neve che rotolando a valle assume dimensioni sempre maggiori. [...] Data la natura a spirale del processo di indagine, in etnografia il campionamento non si svolge necessariamente una sola volta nell’arco della ricerca. L’etnografo può condurre diversi campionamenti man mano che, ‘procedendo a imbuto’, i concetti si affinano e le ipotesi divengono più precise. In altre parole il campione (questa è la peculiarità del *theoretical sampling*) cambia in funzione dei concetti e delle proprietà che il ricercatore vuole documentare, delle ipotesi che decide di controllare e anche degli eventi inaspettati [...]”. (Gobo 2001: 80)

valanga abbia favorito il processo di individuazione delle narratrici, questa fase della ricerca è stata estremamente faticosa, perché ho dovuto fare i conti molto spesso con la mancanza di disponibilità da parte delle donne contattate.

Tale tipologia di campionamento fa ricorso alla forza del capitale sociale presente in un determinato contesto, divenendo per certi versi strumento di misura dello stesso. La scelta del campionamento a valanga, poi, è stata guidata dal desiderio di dare voce a “casi di interesse attraverso persone che conoscono altre persone che sanno quali casi si rivelino densi di informazione” (Patton, Kuzel cit. in Nigris 2003: 105).

Per quanto riguarda la popolazione di riferimento si è trattato di donne impegnate nel ruolo di quadri all'interno di associazioni che agiscono prevalentemente su raggio nazionale o che su tale scala hanno visibilità molto forte.

La scelta di tali profili è stata dettata dall'ipotesi principale che ha guidato la ricerca: risulta più interessante esplorare le strategie distintive (e non semplicemente gli atteggiamenti altruistici e le pratiche di aiuto) in quei soggetti che occupano, per esempio, una posizione di prestigio all'interno del contesto associativo e che, quindi, per arrivarvi hanno accettato una candidatura.

Posta questa ipotesi, è importante, altresì, misurarsi con la differenzialità, partendo dal presupposto che “persone che si trovano nella stessa posizione istituzionale possono riempire il loro ruolo in modo molto differente perché non hanno la stessa struttura di personalità o, per riprendere il concetto sviluppato da Bourdieu, non hanno lo stesso habitus, inteso come l'insieme degli ‘schemi di percezione, valutazione e azione’” (Bertaux 2003: 45).

Ciò che produce il primo processo di diversificazione, infatti, è il “capitale di esperienza biografica” (*ivi*), che non solo giustifica la diversità di comportamenti pur occupando posizioni simili ma, nel medio termine, “influisce anche sulla distribuzione delle persone nelle varie posizioni” (*ibidem*: 46).

L'attenzione dimostrata alle biografie dei soggetti (attraverso lo strumento dei racconti di vita) è data anche dal desiderio di rintracciare gli snodi che producono differenze e danno luogo ad esiti distinti.

L'utilizzo di un campionamento a valanga, poi, si è rivelato funzionale anche rispetto ad un'altra questione: la segnalazione delle altre narranti ad opera

dei soggetti stessi ha facilitato l'accesso al campo, perché il primo contatto era reso possibile dal lavoro di mediazione di donne che già avevano accettato di raccontarsi. Tale strumento, facendo leva sul capitale sociale accumulato in uno specifico campo sociale, fa sì che la fiducia sia un tratto irrinunciabile della ricerca. L'esito di quest'ultima, infatti, è determinato dal grado di fiducia accordato dai soggetti al ricercatore, *in primis*, ma anche da quella che lega tra loro i singoli soggetti in un vincolo di stima e di amicizia.

Nonostante la cura e l'attenzione per quest'elemento (affatto secondario), la fase di ricerca del consenso da parte delle narratrici è stata piena di difficoltà: molti sono stati i rifiuti; in altri casi la disponibilità si è rivelata più che altro fittizia, volendo a tutti i costi dettare i tempi e i modi dell'intervista, manifestando apertamente, altresì, critiche e disapprovazione per questo tipo di ricerche.

Nonostante la mia disponibilità affinché tempi e luogo dell'appuntamento fossero stabiliti da loro stesse, sono stati diversi i casi di rifiuto.

In molte circostanze ho avuto la sensazione che la tattica scelta dalle potenziali narratrici fosse quella del temporeggiamento: non volendo tradire il vincolo di fiducia che le legava a coloro che le avevano 'segnalate', esse giocavano con me sui tempi, per lo più rimandando per diverse volte l'incontro, non presentandosi nel giorno e nell'ora pattuiti, non rispondendo al telefono, oppure, una volta incontrate, dichiarando (senza pudori) l'inutilità del mio lavoro e facendomi notare che con la mia richiesta stavo solamente rubando loro del tempo prezioso.

In un caso l'impossibilità per un'intervista è stata giustificata in questi termini: "Ho due figli piccoli; mi devo occupare dell'associazione, del lavoro... E poi devo andare tre volte alla settimana in palestra e non intendo rinunciarvi. Non ho tempo per la sua intervista!".

Come ho avuto modo di comprendere durante tutta la ricerca l'atteggiamento di disponibilità o meno rispetto al racconto di sé risulta essere una dimensione strettamente connessa con l'esperienza associativa; per tale ragione anche i rifiuti (con le relative scuse) si sono ben presto trasformati in oggetto di riflessione, traccia ineludibile dello specifico capitale di esperienza biografica, dell'*habitus* maturato, dell'abilità sociale di interlocuzione con le istituzioni (di cui in quel momento io ne rappresentavo un volto).

2.5. Tempi e luoghi della ricerca

La raccolta dei racconti di vita ha avuto luogo tra giugno 2006 e gennaio 2007, ed ha privilegiato cinque città italiane (Roma, Milano, Torino, Brescia e Verona), contesti territoriali fortemente segnati dal fenomeno migratorio femminile e nei quali si rintraccia una vivace esperienza associativa. In tal senso Roma (anche per il suo ruolo di capitale) svolge una funzione di capofila.

Ho raccolto ventitré racconti di vita così distribuiti: diciassette a Roma, tre a Verona, uno a Milano, uno a Brescia ed uno a Torino. Il *corpus* raccolto consta di circa 33 ore di registrazione, accompagnato da note e appunti presi via via sul campo e contenuti nel *cahier de terrain*.

La concentrazione sull'area nord-centrale del Paese è legata a più fattori. In primo luogo, Roma, come già ricordato, svolge un ruolo fondamentale per la posizione che occupa da un punto di vista geografico e simbolico: la presenza delle istituzioni più importanti elegge la città a luogo ideale per le sedi di associazioni che, sebbene operino prevalentemente su base locale, agiscono ed hanno un'influenza su tutto il territorio nazionale.

Manca volutamente la voce del Mezzogiorno: il crescere del fenomeno associativo legato al processo di femminilizzazione dei flussi interessa prevalentemente l'Italia settentrionale e quella centrale, perché coinvolge primariamente i collettivi storici, presenti da più anni in Italia (marocchini, filippini, capoverdiani, ecc...).

La tipicità dei flussi migratori del Mezzogiorno è data dal fatto che essi sono più contenuti rispetto al resto del Paese.⁵⁶ In tale contesto, la quota di donne migranti è rappresentata soprattutto da primomigranti provenienti dai Paesi dell'Est, occupate nel mercato del lavoro di cura, con un progetto migratorio contenuto, volto al ritorno nel Paese di origine. È quanto mai ovvio che un profilo del genere si sposa poco con l'intenzione integrativa e con il desiderio di progettare un volto nuovo delle *policies* locali attraverso la sensibilizzazione delle istituzioni e dell'opinione pubblica.

⁵⁶ L'andamento dei flussi ripropone quello del mercato del lavoro. Il XII Rapporto sulle migrazioni curato da ISMU (ISMU 2007) chiarisce quanto segue: "L'occupazione degli stranieri si concentra soprattutto nelle regioni del Nord (65%); un quarto degli immigrati occupati risiede in una regione del Centro, e solo il 10% nel Mezzogiorno" (Zanfrini 2007: 107).

Occorre dire, poi, che i gruppi di nuovi arrivati – in obbedienza ad un principio isomorfico (Meyer, Rowan 1986) – si auto-organizzano simulando o prendendo spunto da quanto già sperimentato sul territorio. Contesti fortemente segnati dall'esperienza associativa attivano lo stesso tipo di risposta anche nei *new comers*.⁵⁷

Per quanto concerne le provenienze geografiche delle donne intervistate si ha quanto segue: otto sono provenienti dai Paesi del Maghreb; cinque da altre zone dell'Africa (Ghana, Senegal, Capo Verde); cinque dai Paesi dell'Est Europa; tre dal Sud America; due delle Filippine.

Quattro sono ragazze di seconda generazione (due vengono da famiglie marocchine; una è figlia di genitori palestinesi; una è di origine capoverdiana). Esse appartengono a coorti d'età molto varie: la più giovane ha 23 anni, la più anziana ha 58 anni.

⁵⁷ Gli studi sul Mezzogiorno testimoniano come in tale contesto la produzione di capitale sociale sia garantita da formule diverse rispetto alle esperienze formalizzate legate all'associazionismo: la famiglia, il vicinato, le piccole comunità agiscono ed interagiscono in vista del benessere e del sostegno dei singoli e delle famiglie, palesandosi come attori quasi esclusivi dei percorsi di aiuto. Diversi autori, partendo dalla tesi enunciata da Putnam (1993), sostengono l'esistenza di uno sviluppo dualistico del capitale sociale sul territorio italiano. Tale tematizzazione, articolata in modo forte da Triglia, Pizzorno, Marini (cit. in Liquori 2005), ribadisce come il Mezzogiorno non sia sprovvisto di capitale sociale, ma in tale contesto assuma forme inedite. Essi affermano, infatti, che "il capitale sociale nel Mezzogiorno italiano non manchi affatto, anzi, forse è anche eccessivo, ma è di tipo diverso di quello descritto da Putnam come *civiness*: le reti relazionali al sud sono forti e fitte, ma di tipo particolaristico, come aveva denunciato Banfield con il suo concetto di familismo amorale" (Liquori 2005: 146)

Cod.	Paese di provenienza	Anni	Stato civile	n° figli	Gen.
1	Algeria	34	Nubile	0	1°
2	Marocco	44	Sposata	2	1°
3	Polonia	43	Nubile	0	1°
4	Romania	43	Sposata	2	1°
5	Romania	26	Sposata	0	1°
6	Brasile	58	Divorziata	2	1°
7	Perù	55	Divorziata	1	1°
8	Marocco	24	Nubile	0	2°
9	Palestina	28	Sposata	2	2°
10	Filippine	38	Sposata	2	1°
11	Marocco	32	Sposata	1	1°
12	Polonia	46	Sposata	2	1°
13	Albania	41	Sposata	2	1°
14	Marocco	43	Sposata	2	1°
15	Senegal	40	Sposata	2	1°
16	Marocco	54	Sposata	2	1°
17	Capo Verde	34	Nubile	0	2°
18	Marocco	23	Nubile	0	2°
19	Capo Verde	45	Sposata	0	1°
20	Ghana	56	Sposata	1	1°
21	Filippine	38	Sposata	0	1°
22	Argentina	53	Divorziata	1	1°
23	Ghana	55	Sposata	1	1°

Tabella 3.1 – Sintesi del profilo delle narratrici

La trascrizione delle interviste (che ha accompagnato il lavoro di raccolta dei racconti di vita) mi ha permesso di individuare il punto di “saturazione” (Bertaux 2003). Quest’ultimo è rintracciato a partire da un presupposto:

“La plausibilità delle generalizzazioni a proposito di un mondo sociale riposa interamente sulla scoperta di ‘meccanismi generici’, di configurazioni specifiche di rapporti sociali che definiscono la situazione, di logiche d’azione che si sviluppano – da qui i fenomeni di differenzialità – in risposta a queste situazioni, di processi sociali così ingenerati. È scoprendo il generale nel cuore delle forme particolari che si può avanzare su questo binario, passando attraverso la ricerca delle ricorrenze e attraverso quella che si chiama la saturazione progressiva del modello”. (Bertaux 2003: 49)

Una volta individuati quei ‘meccanismi generici’ che si perpetuano nei singoli vissuti si può considerare chiusa, quindi, la raccolta dei racconti di vita

La fase successiva è stata quella dell’analisi del contenuto dei racconti di vita (Cannavò, Frudà 2007) (riascoltati e trascritti), condotta senza l’uso di

strumenti informatici⁵⁸; ciò mi ha permesso di avviare, poi, la stesura dei risultati emersi, una volta messe a fuoco le dimensioni salienti del fenomeno preso in esame.

La costruzione delle diverse formule associative, infatti, è strettamente legata a quest'ultimo passaggio: il “processo di individuazione delle dimensioni di una tipologia consente di svelare la struttura concettuale della classificazione e di pervenire a quelle astrazioni teoriche che sono i tipi ideali” (Corbetta 1999: 392). Nello specifico, poi, va tenuto conto che i ‘tipi ideali’ sono delle strutture costruite “in maniera ideale euristica” (Weber cit. in Corbetta 1999: 36); “non hanno un corrispettivo concreto nella realtà” (*ivi*), ma sono dei “modelli teorici che aiutano il ricercatore a interpretarla” (*ivi*).

2.6. Quando termina la ricerca?

Alla luce di quanto detto emerge legittima la domanda su quando si possa dire conclusa la ricerca. Come già accennato, la ricerca sociale è “un prendere parte in prima persona al ‘gioco’ sociale” (Ricolfi 2006: 33) che si intende comprendere, esponendosi persino “al rischio del rifiuto e della non comprensione” (*ivi*). L’incomprensione può nascere nella fase di negoziazione dell’accesso al campo, laddove diffidenza e rifiuto smascherano lo iato che separa la logica della teoria da quella della pratica; può esprimersi durante la ricerca, quando, nonostante la volontà mostrata dalle figure dei ‘guardiani’⁵⁹, sono i singoli soggetti ad esibire ritrosia rispetto alla semplice presenza di osservatori esterni; essa può emergere a ricerca conclusa, cioè quando i risultati sono pubblicati o restituiti non solo alla comunità scientifica, ma anche a coloro che hanno partecipato al processo analitico.

⁵⁸ È stato soprattutto il problema della competenza linguistica dei parlanti a farmi propendere verso l’esclusione dell’uso di *software* per l’analisi dei racconti di vita. Pur trattandosi, infatti, di donne con un alto livello di istruzione, da molti anni in Italia e fortemente inserite nel tessuto italiano, l’enunciazione della propria storia nella lingua ospite richiede comunque uno sforzo, oltre che la cooperazione da parte dell’interlocutore nel supplire il processo enunciativo (per esempio, intuendo il ‘non-detto’ e ‘traducendo’ quanto formulato in maniera scorretta da un punto di vista linguistico).

⁵⁹ I guardiani sono quei soggetti che sorvegliano l’accesso ad un determinato campo o mondo sociale, negoziando con gli estranei (ricercatori inclusi) il passaggio.

In quest'ultimo caso la possibile dialettica non solo riafferma la distanza fra le due logiche, ma ribadisce la necessità di partire da tali 'presunti equivoci' per ritornare con sguardo nuovo sul campo.

Le ricadute e, prima ancora, le dissonanze interpretative fanno parte a pieno titolo della ricerca stessa, che ha un moto ricorsivo e lavora cumulando conoscenze.

5. Questioni di metodo

1. La scelta del metodo qualitativo

Il metodo rappresenta la strada grazie alla quale si può giungere ad una formulazione teorica, alla conferma o alla confutazione delle ipotesi di partenza, quelle che hanno motivato e guidato l'analisi.

La metodologia qualitativa, in linea con i presupposti di quella che è stata definita la svolta interpretativa, dando voce alla centralità del soggetto, sostiene ed incoraggia il fatto che sia il singolo (o il gruppo) a farsi carico della comprensione del proprio vissuto e del mondo vitale di cui partecipa. Nel mio caso, poi, la scelta qualitativa si sposa con la volontà di cogliere il migrante nel suo momento creativo, quando attraverso la pratica associativa è chiamato a ricomporre la propria vita e ad ostacolare il processo di conversione della traiettoria individuale.

L'obiettivo è di scardinare le premesse sulle quali poggia il nazionalismo metodologico (Beck 2003; Sayad 2000), mettendo a fuoco la figura del migrante quale agente in grado di esprimere e promuovere *empowerment*. Il fenomeno migratorio è per natura multidimensionale e transculturale, pertanto ogni approccio esplicativo – dovendo fare necessariamente i conti con tale complessità – deve accettare come fattore costitutivo della ricerca l'impossibilità di ridurre l'oggetto ad un *cluster* di variabili.

Esiste, poi, un secondo aspetto che legittima la scelta di tale approccio: mi pare importante problematizzare le dimensioni nelle quali si articola l'esperienza associativa, provando a decostruire l'ipotesi che contempla il paradigma del dono come unica logica capace di animare l'impegno civico e la partecipazione alla vita della società civile. Non dando per scontata l'istanza del dono, ritengo necessario

procedere nell'analisi mettendo in ascolto i vissuti dei narranti. La scelta qualitativa, poiché pone tra parentesi la presunzione di oggettività, consegna nelle mani dei soggetti la possibilità di essere co-partecipi del processo di comprensione del reale, partendo dall'assunto shutziano che li rende 'pre-interpreti' del mondo sociale.

Contemplata, pertanto, la complessità del fenomeno migratorio, il ricercatore non può presumere di possedere a priori le variabili in grado di spiegarlo.

Ricolfi ricorda che molto spesso la ricerca sociale è guidata più dal bisogno di trovare "risposta a domande (di conoscenza)" e molto meno dal cercare soluzione a dei "problemi (di teoria)" (Ricolfi 2006: 21). Egli discutendo, infatti, con Antiseri (cit. in *ivi*) sostiene che "l'unico 'urto' da cui la ricerca parte [...] è quello fra un problema sociale concreto e l'ignoranza della comunità scientifica o degli operatori sociali sulla fenomenologia empirica che definisce o fa sfondo a quel problema" (*ivi*).

Nel caso specifico, l'urto è dato in primo luogo dalla stessa complessità del fenomeno migratorio e in seconda istanza dal fatto che il paradigma del dono non può esaurire lo spessore dell'esperienza associativa, soprattutto se osservata nel suo processo di pluralizzazione delle formule attraverso le quali si dà.

La partecipazione a tale 'gioco sociale', però, implica altri aspetti estremamente importanti. In primo luogo, mi pare rilevante la questione messa in luce da Bourdieu circa il divario esistente tra la logica che governa il piano della teoria e quella che anima la dimensione della pratica. Tener presente l'irriducibilità dell'una e dell'altra è cruciale in ogni processo di analisi sociale; non si può, infatti, avere, in quanto ricercatori, la presunzione che il piano teorico esaurisca in modo totalizzante la comprensione del reale. Il progetto di messa in crisi del nazionalismo metodologico, infatti, nasce proprio dall'assumere i due piani di analisi come distinti.

Crede che annullando la distanza (per esempio presupponendo un'immersione totale nel mondo sociale da analizzare) si possa cogliere pienamente e senza riserve il vissuto degli attori sociali diventa – secondo la prospettiva di Bourdieu (2003) – una gabbia che preclude una conoscenza profonda del mondo sociale che è oggetto della ricerca. La dinamica che anima quest'ultima, infatti, è data dal misurarsi con la distanza, misura e principio del

‘circolo ermeneutico’ (Gadamer 1983), il quale consta di un “movimento di reciproca e progressiva sintonizzazione, correzione e approfondimento comprensivo tra soggetto e oggetto.” (Abbagnano 1996: 956).

Ogni ricerca di tipo qualitativo – nascendo sotto gli auspici della sociologia comprendente e in un orizzonte teorico di tipo ermeneutico – esprime sempre una tensione fra estraneità e familiarità, che caratterizza e motiva l’incontro fra il mondo sociale del ricercatore e quello del soggetto interpellato: “se l’*interpretandum* fosse completamente estraneo, l’impresa ermeneutica sarebbe condannata allo scacco, mentre se ci fosse completamente familiare non avrebbe senso lo sforzo interpretativo” (Abbagnano 1996: 957).

Diventa di estrema importanza, dunque, assumere come elemento cardine l’impossibilità da parte della ricerca di accedere completamente all’universo simbolico e ai vissuti degli attori sociali, ipotizzando – in obbedienza alle tesi di Bourdieu (2001) – che ogni istanza enunciativa nasce da un lento e complesso processo di incorporazione della struttura sociale.⁶⁰

2. Metodologia qualitativa e fenomeno migratorio

Tutto ciò si rivela veritiero soprattutto per quanto riguarda il fenomeno migratorio. La distanza che separa la logica della teoria da quella della pratica è direttamente proporzionale al fatto che il ricercatore si presenta sulla scena come depositario di un capitale simbolico superiore rispetto all’agente: egli esibisce (sebbene non volutamente) l’essere collocato in una posizione di privilegio all’interno dello spazio sociale; inoltre, rende evidente l’aver incorporato le categorie proprie dello Stato-nazione, il quale agisce distinguendo tra *in* e *out*, tra ‘cittadini’ e ‘stranieri’.

Tale carattere della ricerca diventa più evidente quando ci si confronta con particolari tipi di popolazione (soprattutto quelli segnati da marginalità sociale), ma la si può intendere come un carattere qualificante di ogni situazione di analisi.

⁶⁰ Ogni tentativo di ‘simulazione’ dei vissuti degli agenti, perciò, è destinata allo scacco. In ogni ricerca rimane incolmabile uno spazio tra quanto vissuto, esperito e raccontato dagli attori sociali e lo spazio discorsivo ad esso dedicato dalla ricerca medesima. A tal proposito Sayad (1993: 1268) afferma che il mondo dell’immigrazione e l’esperienza di tale realtà sono completamente “*fermés*”, chiuse, alla maggior parte di coloro che provano a parlare di tale mondo (sociologi inclusi). Lo scarto esperienziale segna una frattura anche nel tentativo ermeneutico.

Riprendendo quanto affermato da Bourdieu ne “*La misère du monde*”, Bichi sostiene:

“[...] la situazione di intervista può essere vista anche come un mercato di beni linguistici e simbolici in cui lo scambio riguarda il capitale linguistico e, più in generale, culturale e sociale dei due interlocutori. [...] Il problema riguarda lo squilibrio che si può verificare in questo ‘mercato’ e che può portare a conseguenze negative nel caso in cui un’eventuale disparità non sia riconosciuta e gestita e limitata, riducendo al massimo, con le parole dell’autore, ‘la violenza simbolica che si può esercitare attraverso la relazione di intervista’”. (Bichi 2007 a: 139)

Già a partire da questi elementi si evince che rimane aperta una ferita nel processo di comprensione; ogni tentativo di ‘approssimazione’ (Cassano 2003) deve fare i conti non solo con le dinamiche proprie dell’alterità (mai come in questo caso), ma soprattutto con il tentativo di spogliarsi di categorie e concetti imbevuti di una ‘distanza’ che (più che metodologica) è fisica e simbolica, legata al fatto di occupare posizioni diverse all’interno del campo sociale.

Non va trascurato, pertanto, il fatto che lo *status* differente tra ricercatore e coloro che egli giudica come ‘oggetti’ della ricerca agisca da *frame*, influenzando fortemente i risultati.

La conversione di sguardo si impone come strumento necessario all’interno della cassetta degli attrezzi del ricercatore, palesandosi come “esercizio di esperienza dell’altro” (Cassano 2003). Questa attitudine nasce da “addestrarsi all’ascolto ed evitare di far andare via lo stupore che ci accompagna quando violiamo le leggi di gravità del nostro etnocentrismo” (*ibidem*: VIII), nella consapevolezza che “l’esperienza dell’altro è quindi un esercizio di decentramento, di indebolimento della nostra chiusura in noi stessi” (*ivi*).

In altri termini, passa proprio dal viaggio verso l’altro il tentativo di scardinare, attraverso il metodo qualitativo ed una prospettiva ermeneutica, il nazionalismo metodologico che caratterizza il modo in cui le scienze sociali guardano al fenomeno migratorio. Esse, pertanto, sono chiamate a misurarsi con la capacità di ‘decentrarsi’: in primo luogo, mettendo a dura prova l’arroganza di “vedere il mondo esclusivamente dal lato delle proprie pretese e dei propri diritti” (*ibidem*: 154); in seconda istanza, confrontandosi con “l’incredibile ricchezza delle voci che si possono incominciare a sentire” (*ivi*) una volta messo a nudo il proprio ‘egocentrismo’.

Non si può altrettanto ipotizzare che da parte del ricercatore il percorso di spoliamento delle categorie analitiche sia scontato e facile da percorrere:

“Questo ‘sradicamento’ dal centro è un esercizio più complesso e doloroso di quanto non possa apparire a prima vista e per certi versi lo sconcerto e il dolore sono gli unici indicatori attendibili che consentono di distinguerlo dall’esotismo.” (Cassano 2003: 93)

Il processo di ‘messa tra parentesi’ (Schutz 1974, 1979) dei modelli teorici e delle categorie interpretative risulta un qualcosa di estremamente complesso, faticoso da compiersi. Bichi parla a tal proposito proprio di viaggio, facendo riferimento al fatto che si ha il compito di ‘situarsi’ nell’universo simbolico dell’altro, nel “punto dello spazio sociale a partire dal quale la visione del mondo della persona intervistata diviene evidente, necessaria, *taken for granted*” (Bichi 2007 a: 142). Ella ribadisce come tale delocalizzazione sia non solo necessaria, ma si espliciti essa stessa come “un vero *percorso di ricerca* di un luogo *altro* dal quale guardare” (*ivi*), aggiungendo che solo tale “conversione consente di osservare, in relazione, la persona nella sua interezza, proprio dentro quella complessità che la riempie di valore” (*ivi*).

Non è in gioco, tuttavia, solamente la non riducibile fragilità del ricercatore (nello spogliarsi delle teorie impregnate magari di nazionalismo) o la struttura disequilinea dello spazio sociale che organizza in una logica di disparità i rapporti fra ricercatori e migranti; la frattura ermeneutica è generata dagli stessi attori sociali, che nelle vesti di migranti sono portatori di vissuti estremamente complessi, soggetti in bilico su più fronti: combattuti fra desiderio di ascesa e perdita di *status*; funamboli tra ‘ieri’ e ‘domani’, con identità plurali, con storie segnate da dolore e speranza, da amarezza e rimpianto, da entusiasmi e rinunce, dal peso di una doppia assenza.

Lo scarto che si apre nel momento ermeneutico nasce proprio dalla difficoltà di ‘indossare i panni’ dell’altro. Rimane, perciò, solamente da valorizzare lo iato che qualifica il processo interpretativo, assumendolo come la distanza giusta che motiva e avvia la narrazione.

Al di là del possibile conflitto interpretativo annunciato dai *breakdowns*⁶¹ (il quale pur facendo da corollario ad ogni tipo di interazione, nel caso della ricerca sul fenomeno migratorio diventa ancora più probabile e ricorrente, anche per l'incontro che esso impone fra pratiche culturali distinte), l'incomprensione può essere una concreta risorsa all'interno della cornice comunicativa, perché giustifica la relazione e motiva la ricerca stessa. In altri termini, l'incomprensione è la traccia del fatto che si è attori di mondi vitali distinti (e spesso anche distanti), con alle spalle un bagaglio di vissuto certamente non equiparabile.

La situazione dell'intervista, dunque, si rivela estremamente preziosa nel processo di negoziazione dei significati: ha luogo, da parte del ricercatore, un mettersi in viaggio verso l'universo simbolico migrante e da parte di quest'ultimo si palesa il tentativo di offrire al proprio interlocutore gli strumenti per renderlo capace di comprendere.

L'altro, che in questo caso è 'totalmente altro', giustifica proprio a partire da questa mancata condivisione di vissuti il racconto di sé. Così come enunciato nella prospettiva teorica di Cavarero (2001), la narrazione – perché possa aver luogo e perché possa funzionare – deve essere sostenuta da una premessa di non familiarità tra i due attori in gioco, chiamati a dare vita alla partita con funzioni distinte (l'una di ascolto, l'altra di racconto) e da posizioni diverse.

Il momento narrativo, dunque, è generato da due dinamiche diverse, nasce dall'incontro tra due bisogni: conoscere una storia e avere di fronte qualcuno che, dopo averla ascoltata, sappia restituirla. L'essere costitutivamente delle identità narrabili giustifica il fatto che biografia e autobiografia si leghino insieme in un unico desiderio (Cavarero 2001).

Il "desiderio del racconto" (*ivi*), infatti, si articola in una duplice dinamica e si sostanzia nella compresenza di due distinti attanti, impegnati a dare corpo ad una storia.

Cavarero, ragionando su questi elementi, giunge ad affermare che il sé narrabile si fonda su "un'etica relazionale della contingenza" (*ibidem*: 113) che

⁶¹ L'avvenuta riuscita del processo di decentramento è segnalata dall'emergere di "*breakdowns*" (Sparti 1992), che indicano la violazione delle aspettative cullate dal ricercatore stesso o, in alternativa, l'assunzione da parte del narrante dell'incapacità del proprio interlocutore di accogliere interamente e comprendere integralmente il proprio racconto.

governa “un’esistenza espositiva e relazionale”, la quale “vuole e dà, riceve e dona, *qui ed ora*, una storia irripetibile in forma di racconto” (*ibidem*: 114).

Se letta in questa prospettiva, l’istanza narrativa si profila come volontà di far emergere l’individualità di quanti sono invitati a prendere parte al gioco sociale della ricerca. Si tratta di dare corpo al racconto di storie uniche, facendo scaturire non soltanto il *che cosa* delle identità, ma anche il *chi*, cioè quell’aspetto che rende i soggetti qualcosa di irripetibile, transfughi persino rispetto ad un’idea di moderno che impone e produce serializzazioni.

Proprio in questo *framework* si staglia la scelta del metodo qualitativo, nella misura in cui è uno strumento volto a valorizzare l’istanza, proveniente dall’universo migrante, di affermazione delle soggettività. Ponendo il *focus* sulle singole storie, sui singoli vissuti, infatti, il metodo qualitativo si colloca come via non violenta per trovare le risposte cercate alle domande emerse dalla presa in conto di un mondo sociale in trasformazione, ma anche per far luce sulle domande nuove, che le narrative messe in atto dagli stessi migranti dovrebbero far nascere.

A questo punto entra in gioco la responsabilità delle scienze sociali, chiamate – nel ruolo di attanti deputati a prendere in carico la storia dell’altro – a porsi in ascolto di un reale governato da un costante mutamento.

L’etica della relazione si impone in questo caso nella capacità di operare sul versante del benessere, in una dinamica reciprocamente solidaristica: il rapporto ‘soggetto migrante/ricercatore’ fa sì che il secondo si faccia carico della storia del primo – fino a quel momento rimasta nascosta, sospesa nel non-enunciabile – per poi restituirgliela, piena di quei significati che solamente un’estranea complicità può concedere.

Parlando di metodologia qualitativa e fenomeno migratorio non si può fare a meno di porre in luce un ennesimo elemento, che giunge a ribadire lo scarto fra i mondi sociali dei due interlocutori: il narrante si esprime in una lingua non sua, ad eccezione delle seconde generazioni (ma anche in questo caso non è detto che la lingua parlata in casa sia quella italiana). Egli prepara l’ospitalità al suo interlocutore mettendolo nelle condizioni di comprendere la propria cornice esistenziale, il perché di determinate scelte maturate lungo il corso di vita, i valori che abitano il proprio quotidiano; tuttavia, tale rituale si manifesta sperando la

condizione dell'ospitalità linguistica: 'io ti racconto la mia storia nella tua lingua', si potrebbe dire.

Tale 'gioco linguistico' espone chiaramente a dei rischi interpretativi, a dei *biases* quanto mai ovvi: quella adottata è per l'appunto la lingua dell'altro, del proprio interlocutore; quanto viene raccontato nasce già come qualcosa di 'tradotto', di già 'tradito'. Le parole che 'traducono' un'esperienza sono già a loro volta traduzione di altre parole, di cui manca persino il ricordo e di cui non si ha nemmeno traccia.

L'istanza ermeneutica – che teoricamente esprime “il costituirsi e l'autointerpretarsi di una cultura intesa come insieme di simboli e significati depositati nella tradizione linguistica di una società” (Sparti 2002: 156) – subisce anche sul versante del significante una crisi.

Proprio quest'elemento rende evidente come risulti estremamente difficoltoso (e per certi versi un'ingenua aspettativa) potersi disancorare in via definitiva dalle categorie che abitano il nazionalismo metodologico. La peculiarità del 'gioco linguistico' che interessa la ricerca sui migranti, inoltre, ci fa dire che il testo prodotto in seguito alla raccolta delle singole biografie va trattato con maggiore cautela del dovuto, nella misura in cui esso rappresenta una già avvenuta traduzione di significati e codici valoriali nella lingua del nuovo Paese.

3. Migranti: (solamente) testimoni privilegiati?

Mi pare importante sottolineare il ruolo degli attori sociali chiamati ad assumere criticamente ed in modo riflessivo il 'gioco sociale' di cui partecipano e del quale viene chiesto conto.

Nella tradizione fenomenologica, tale posizione assurge ad un ruolo di testimonianza privilegiata del proprio mondo sociale, del vissuto personale o di gruppo.

Se, poi, ipotizziamo come valida la prospettiva della contronarrazione, i migranti (in questo caso specifico) non sono semplicemente dei testimoni di un universo circoscritto di significati, codici ed emozioni (altrimenti inaccessibili), ma sono anche i primi depositari di tale vissuto.

Il fenomeno oggetto di analisi, inoltre, non è qualcosa di statico, ma è fortemente influenzato dalle pratiche discorsive che lo tematizzano.

I migranti, perciò, vanno considerati testimoni privilegiati della ricerca solamente nella misura in cui si chiede loro di spiegare le ragioni e le dinamiche che caratterizzano la pratica associativa.⁶² Nel momento in cui per dare compimento a tale sforzo esplicativo si agganciano alla narrazione del proprio vissuto e si pongono in maniera dialettica rispetto al *mainstream* sul fenomeno migratorio si espongono agli occhi del ricercatore come protagonisti.

Un testimone è colui che assiste ad una scena di cui altri sono protagonisti offrendone a terzi il resoconto. In questo caso, pur chiedendo ai narranti la possibilità di assumere come prospettiva narrativa la distanza (rispetto alla scena) che è propria del ruolo agito dai testimoni, essi non possono non esimersi dal racconto autobiografico collocandosi come protagonisti: il gioco dei ruoli è reso possibile dal fatto che ciò che si racconta di altri è stato vissuto da se stessi in prima persona.

In alcuni casi esiste, poi, un'esigenza del racconto, capace di mettere ordine dentro storie complesse e di esibire un raggiunto successo laddove domina la narrazione del fallimento.

Il 'gioco sociale' di cui si chiede conto in questa ricerca riguarda il modo in cui i singoli giungono ad una pratica associativa che si palesa non solo come opzione culturale ma anche come esperienza di socialità. L'oggetto in analisi, altresì, è dato dalle pratiche discorsive che caratterizzano tale impegno sulla scena pubblica: i significati che giustificano la partecipazione e gli effetti concreti che tale esperienza ha generato sull'evoluzione delle traiettorie individuali e collettive sono gli aspetti sui quali si concentra l'osservazione. L'attenzione ai significati e al modo in cui l'associazionismo modula i corsi di vita fa sì che il *focus* sia posto sul singolo, inteso – in linea con la prospettiva di Bourdieu – al contempo agente e replicante.

Lo sguardo, dunque, si posa sull'*habitus* dei migranti impegnati nella pratica associativa: quest'ultima offre identità a soggetti con vissuti complessi e,

⁶² Scrive Cardano: "Un testimone privilegiato, o meglio qualificato, per assolvere pienamente alla sua funzione, deve avere le seguenti caratteristiche: a) posizione o ruolo all'interno della comunità; b) conoscenza dettagliata dei temi su cui si appunta l'attenzione dell'etnografo; c) disponibilità a cooperare; d) capacità di comunicare le sue conoscenze; e) imparzialità" (Cardano 2006: 70). Le donne migranti impegnate nell'associazionismo con ruoli dirigenziali posseggono una posizione di privilegio, conoscenze tematiche. La loro mansione, inoltre, comprende anche il dovere di rappresentanza e di comunicazione, perciò si presuppone anche cooperazione e possesso di competenze comunicative.

parimenti, è definita dalle pratiche discorsive dei singoli membri; inoltre, concorre a ridefinire la narrazione, prima, e l'immagine, poi, del migrante.

Pensare i migranti come protagonisti di storie belle e difficili, bacciate dall'unicità e non soltanto soggiogate dall'idea che vuole i migranti replicanti di percorsi esistenziali destinati allo scacco, si palesa come la scommessa che anima un lavoro di decostruzione della narrazione dominante sui migranti e di messa in crisi dei presupposti analitici fortemente influenzati dal nazionalismo metodologico. Una prospettiva del genere si palesa non solo come un lavoro sul campo, ma l'ipotesi dell'unicità influenza anche il modo in cui il ricercatore decide di accedere a tale spazio: l'*epoché* schutziana diventa, pertanto, l'unica regola del metodo; la problematizzazione diviene il suo corollario.

Entrare a 'piedi nudi' nel campo richiede un lavoro su se stessi; obbliga a confrontarsi a viso aperto con i propri pregiudizi e con le proprie paure; espone ad assumere come risorsa preziosa ogni equivoco e ogni piccola incomprensione, essendo queste ultime spie di qualcosa di molto più interessante.

In qualche modo narrante e ricercatore – sebbene con ruoli diversi – si misurano sulla scena come protagonisti, chiamati a porre mano creativamente alle personali capacità relazionali, senza incorrere nell'errore di far fede su un fare procedurale.

Nel gesto di 'procedere scalzi', poi, si esplicita la consapevolezza di essere in procinto di entrare nel *sacrum* relazionale, laddove da lì a poco si realizzerà un incontro: l'altro consegnerà la propria storia, già ospitata dalla cultura di quest'ultimo, già violata dalle 'parole' del suo interlocutore, avendo già consumato un tradimento sebbene ancora solamente linguistico.

4. Il racconto di vita

Per le ragioni fino a questo momento esplicitate, la scelta è caduta sui racconti di vita quale tecnica più adeguata da adoperare nel corso della ricerca.

L'approccio biografico – che non è uno strumento esclusivo della sociologia essendo utilizzato da diverse discipline (dall'antropologia alla psicologia clinica e alla storia) sebbene con scopi diversi – si sostanzia in una pluralità di declinazioni. Bichi, riprendendo quanto formulato da Atkinson, organizza i diversi approcci disciplinari (che adottano per le rispettive analisi il metodo biografico) in base al modo in cui essi si misurano con il *focus* della ricerca (Bichi 2003: 15). Ciascuna

disciplina matura la propria specificità modulando in maniera diversa l'utilizzo dell'approccio biografico, investendo la dimensione del racconto di funzioni distinte:

“A differenza della letteratura, nella ricerca sociale la scrittura non costituisce un fine in sé, ma un veicolo di pensiero; a differenza della psicologia, la sociologia suppone l'esistenza di un referente collettivo in cui situare la singola vita; a differenza della storia per l'analisi sociologica il tempo non è il punto di partenza il cui valore può essere definito a priori, ma il risultato di una scelta teorica che si interroga sul come e sul perché il presente si apra verso il passato che viene ricostruito e riconosciuto *ex post*.” (Bichi 2003: 15)

La decisione di adottare il metodo biografico per lo studio del fenomeno associativo delle donne migranti nasce dal condividere quanto espresso da Ferrarotti a proposito delle premesse che motivano la scelta di tale tecnica di ricerca:

“Ogni narrazione autobiografica racconta, secondo un taglio orizzontale o verticale, una *prassi umana*. [...] *Una vita è una prassi che si appropria, dei rapporti sociali* (le strutture sociali), *le interiorizza e le ritrasforma in strutture psicologiche per la sua attività di destrutturazione-ristrutturazione*. Ogni vita umana si rivela fin nei suoi aspetti meno generalizzabili come sintesi verticale di una storia sociale. Ogni comportamento o atto individuale appare nelle sue forme più uniche sintesi orizzontale di una struttura sociale. [...] il nostro sistema sociale è tutto intero in ciascuno dei nostri atti, in ciascuno dei nostri sogni, deliri, opere, comportamento e la storia di questo sistema è tutta intera nella storia della nostra vita individuale.” (Ferrarotti 1997: 41)

Il racconto della vita di un singolo soggetto permette l'accesso alla struttura sociale nella quale questi si trova inserito e che egli per primo contribuisce a ricreare. Infatti:

“L'individuo non è un epifenomeno del sociale. In rapporto alle strutture e alla storia di una società, egli si pone come polo attivo, s'impone come una prassi sintetica. Ben lungi dal riflettere il sociale, l'individuo se ne appropria, lo media, lo filtra e lo ritraduce proiettandolo in un'altra dimensione, che è poi la dimensione della sua soggettività. Non ne può prescindere, ma non lo subisce passivamente, anzi, lo reinveste a ogni istante. [...] Se noi siamo, se ogni individuo rappresenta la riappropriazione *singolare* dell'*universale* sociale e storico che lo circonda, *possiamo conoscere* il sociale partendo dalla specificità irriducibile di una prassi individuale.” (*ibidem*: 42-43)

Esiste, dunque, un nesso molto stretto tra le singole biografie e la società, tra i significati che abitano le vite delle diverse migranti e le culture (o sub-culture) nelle quali esse sono accolte. C'è da dire, pertanto, che “il dato biografico non ha mai [...] un contenuto solamente personale, ma ha dei punti di aggancio pure nella comunità e nella società più vasta” (Cipriani 1995: 21).

Da parte mia la scelta di tale tecnica è stata guidata dal ritenere le associazioni dei migranti dei “mesocosmi” (Bichi 2003: 14), mondi sociali abitati da specifiche subculture, intesi come “costruzioni intermedie tra il *macrocosmo*, costituito dalla società globale, e i molteplici *microcosmi* di cui ciascuno di loro è formato” (*ivi*).

I racconti di vita si rivelano preziosi nel disambiguare agli occhi del ricercatore le regole e i significati che caratterizzano tali mondi sociali, facendo luce sulle strategie adottate dai singoli nel gestire situazioni specifiche. Tale metodo, inoltre, risulta funzionale perché “ha il pregio di mettere in luce, intenzionalmente o no, i complessi interessi dominanti” (Znaniecki 1995: 40): il racconto, infatti, passa attraverso il filtro della desiderabilità sociale e il soggetto è indotto a tacere alcuni aspetti o ad enfatizzarne altri. Anche per tale ragione, la biografia diventa traccia di un vissuto sociale più ampio.

L'intreccio fra particolare e generale, fra dinamiche globali e risposte locali, fra situazioni sociali ed elaborazioni personali, rende l'approccio biografico uno strumento capace di misurarsi con entrambi i poli dei distinti *continuum*: le storie dei singoli si trasformano in un riflesso di questioni ben più generali; ciò che cambia è il modo in cui i soggetti (attitudini caratteriali a parte), a partire dalle posizioni occupate all'interno dello spazio sociale e dallo specifico capitale biografico, rispondono agli *input* provenienti dall'esterno.

4.1. Racconto e non storia

Le differenze anche terminologiche nel definire modalità distinte all'interno del *corpus* degli approcci biografici rimandano non solo alle specificità disciplinari o alle “possibilità offerte dai vocabolari delle lingue degli autori che ne fanno uso” (Bichi 2003: 16), ma esse vanno iscritte anche nell'originalità dei percorsi di ricerca di coloro che misurandosi con tale strumento ne hanno voluto dare una concettualizzazione.

Ho scelto di adottare la terminologia ipotizzata da Bertaux e riproposta da Bichi, per cui parlerò di ‘racconti di vita’ e non di ‘storie di vita’.

L’elemento che differenzia la prima tipologia rispetto alla seconda è dato dal privilegiare la segmentazione della narrazione, offrendo un filtro (in questo caso l’esperienza associativa e migratoria) oppure ponendo il *focus* dell’attenzione su un particolare aspetto o periodo del proprio vissuto; quando Bertaux (2003) parla di storia di vita fa riferimento, invece, all’interezza di un percorso biografico, che tuttavia in molti casi rivela un’esaustività solamente presunta.

D’altra parte, come messo in luce dalla stessa Bichi (2003), anche la segmentazione risulta più teorica che effettivamente riscontrabile, infatti molto spesso è lo stesso narrante che autonomamente sgancia il discorso dal tema che fa da filtro, al fine di contestualizzare quanto riferito in un percorso biografico dal respiro più ampio.

La lettura offerta da Bertaux mi permette di adottare una “prospettiva etnosociologica” (Bertaux 2003: 33), capace di rivolgere “l’attenzione su un *mondo sociale*, centrato su di una attività specifica, o su una *categoria di situazione*, ossia l’insieme delle persone che si trovano in una situazione sociale data” (*ivi*).

L’aspetto che mi preme mettere in luce è dato da quanto espresso dallo stesso Bertaux:

“La prospettiva etnosociologica porta a orientare i racconti di vita verso la forma di racconti di pratiche in situazione, nell’idea centrale che attraverso le pratiche si possano iniziare a comprendere i contesti sociali nei quali sono inserite e che contribuiscono a riprodurre o trasformare.” (Bertaux 2003: 33)

L’accento è dato alle traiettorie della mobilità sociale delle donne migranti impegnate in ruoli chiave all’interno di associazioni già istituzionalizzate o in procinto di diventarlo.

I racconti delle pratiche in situazione, infatti, permettono di svelare gli *accounts* dei soggetti, ma anche il tracciato dei singoli percorsi biografici, individuando così le forme generali di riproduzione di situazioni sociali e di *habitus*.

Bertaux è critico rispetto all’uso del termine ‘traiettoria’, sostenendo che le situazioni e gli avvenimenti che caratterizzano una vita non disegnano una retta o

una curva armonica; afferma, altresì, che avallare tale ipotesi non rappresenti altro che il risultato di una ‘ideologia biografica’:

“La maggior parte delle linee di vita sono dunque ‘spezzate’ [...] nel senso geometrico del termine [...]. È vero che nella cultura occidentale – che ha costruito e fatto emergere la categoria ‘individuo’ prima nella filosofia, poi nel diritto e nella politica, infine nell’economia e nella cultura – ciascuno, in particolare se maschio o membro delle classi dominanti, tende a rappresentare il corso della sua esistenza come fortemente coerente. Ho chiamato ‘ideologia biografica’ [...] questo fenomeno di ricostruzione *a posteriori* di una coerenza, di ‘levigatura’ della traiettoria biografica.” (Bertaux 2003: 53-54)

Posta l’‘ideologia biografica’ e ammesso che gli eventi collettivi e personali ‘spezzino’ la linearità e la coerenza delle storie dei singoli e dei gruppi, mi pare significativo giudicare valido il termine ‘traiettoria’ nella misura in cui è invocato per descrivere l’andamento nel tempo di particolari categorie di situazione, analizzate non in assoluto ma in rapporto alla posizione occupata nel campo di forze.

La percezione del benessere o del disagio, del successo o della riuscita sociale o, in alternativa, del fallimento di sogni ed aspettative, può essere rappresentata sinteticamente in una curva, che disegna l’esito di un percorso, la mobilità nello spazio sociale in un arco di tempo definito.

Adottando, perciò, la prospettiva teorica di Bourdieu, mi pare necessario sottolineare che l’obiettivo della ricerca si esplicita nel cercare di comprendere come (pur tenendo conto delle molteplici fratture che intervengono ‘spezzando’ la coerenza dei singoli percorsi) nel corso del tempo si vada attestando un miglioramento o una caduta della qualità della vita di una specifica porzione di popolazione, misurandola rispetto a quanto esperito da altre categorie che abitano il medesimo campo di forze.

4.2. Il ‘tu’ che ascolta

Prima di passare all’esame dell’oggetto della ricerca, mi pare importante soffermarmi sul gioco che anima la specifica situazione di intervista, quella cioè che vede coinvolto un ricercatore e i migranti.

Si tratta di due attori sulla scena, la cui interlocuzione mette in moto tre livelli distinti di riflessività.

Il primo livello

Il primo livello interessa il piano ermeneutico: i due agenti entrano in relazione, contrattualizzando l'intervista (Bertaux 2003: 54) e dando voce ad una storia che si traduce in racconto. Il vissuto del soggetto, condensandosi nella linearità discorsiva, viene di fatto restituito coerente, al di là delle fratture che lo hanno caratterizzato.

Su questo livello possiamo leggerci quanto intuito da Cavarero (2001) e quanto ereditato nel complesso dalla filosofia ermeneutica.

La presenza di un 'tu' che ascolta in modo attivo (Sclavi 2000) e che interviene regalando al soggetto la possibilità di leggere la propria storia con un occhio esterno, capace di scorgervi in essa 'i tratti della cicogna' (Cavarero 2001), si svela ai due attori come dono inatteso.

Il primo livello, pertanto, mette in campo la priorità relazionale. Ovviamente il soggetto migrante può dettare le regole della relazione, rifiutandosi di raccontare all'altro, estraneo e 'straniero', il proprio vissuto, giustificando ciò come gesto politico, denunciando l'asimmetria del rapporto, il fatto che tra i due a doversi mettere a nudo sia solamente lui stesso, che già vive una condizione di disuguaglianza di opportunità rispetto all'interlocutore.

In altri termini, "le forme e i contenuti di un racconto biografico variano con l'interlocutore; [...] si situano all'interno di una reciprocità relazionale" (Ferrarotti 1997: 44). È proprio questa dimensione che fa sì che la comprensione di una determinata biografia debba passare necessariamente dall'"ermeneutica dell'azione sociale che reinventa la biografia narrandola nel quadro di una interazione" (*ibidem*: 45).

Questo livello della 'situazione intervista' fa sì che da parte del soggetto il momento autobiografico si palesi come cura di sé, riuscendo il racconto a ricucire le fratture che hanno spezzato la linearità di una storia.

Scriva Demetrio a tal proposito:

“Ma erroneo e deprimente è vivere l’autobiografia come farmaco per liberarsi dal proprio passato prendendone le distanze.

La vera cura di sé, il vero prendersi in carico facendo pace con le proprie memorie inizia probabilmente quanto non più il passato bensì il presente, che scorre giorno dopo giorno aggiungendo altre esperienze [...], entra in scena. E diventa luogo fertile per inventare o svelare altri modi di sentire, osservare, scrutare e registrare il mondo dentro e fuori di noi. [...] L’autobiografia non è soltanto un tornare a vivere: è un tornare a crescere per se stessi e per gli altri, è un incoraggiamento a continuare a rubare giorni al futuro che ci resta, e a vivere più profondamente [...] quelle esperienze che [...] non potevano essere vissute con la stessa intensità.

Per questo l’autobiografia è un viaggio formativo e non un chiudere i conti. Non decreta, a posteriori, quali sono stati i nostri debiti (onorati o meno) e quali i nostri crediti.” (Demetrio 1996: 15-16)

Nel raccontarsi ad un altro, dunque, ad un ‘tu che ascolta’, si manifesta la possibilità di “prendersi in carico” (*ivi*), di restituirsì rinnovati agli altri.

Le riflessioni su questo punto potrebbero essere tante; in parte verranno fuori nel corso della ricerca.⁶³

Il secondo livello

Il secondo livello attivato dal gioco dell’intervista ‘ricercatore-migrante’ è di tipo strettamente sociologico. L’intervistatore avvia la fase della contrattualizzazione perché ha uno scopo ben preciso di conoscenza: la creazione di un *setting* quanto più ‘confortevole’ possibile è funzionale all’esito positivo di tale istanza.

La ‘necessità’ dell’intervista, dunque, si palesa come strategica rispetto alle domande che hanno motivato la ricerca e che invocano risposte quanto più convincenti.

In tal senso, dunque, il racconto di vita si rivela uno strumento utile per esplorare almeno due tipologie di *account*: di tipo A di tipo B.

Quelli di tipo A riguardano nello specifico l’esperienza associativa, il modo in cui essa è andata nel corso del tempo ad incidere sulla traiettoria personale, correggendo o meno l’andamento assunto da quest’ultima in seguito al processo

⁶³ Risulta significativo quanto affermato a tal proposito da Bourdieu a conclusione del volume collettaneo “*La misère du monde*” (Bourdieu 1993: 1389-1447). Egli ribadisce l’esistenza di un’asimmetria relazionale tra il ricercatore e l’intervistato che rimanda ad un’asimmetria sociale. Tale aspetto influenza la *performance* del racconto, ma anche gli esiti della ricerca: l’asimmetria del rapporto, infatti, fa sì che alcuni aspetti subiscano da parte del soggetto intervistato un’autocensura e che altri, al contrario, vengano accentuati fuor di misura.

migratorio. In altri termini, risulta rilevante comprendere in che misura e in che termini l'associazionismo è 'significativo' rispetto al proprio sé, essendo responsabile della costruzione di significati e valori.

Gli *account* di tipo B riguardano il modo in cui la pratica associativa, costruita attorno al cardine dell'intersoggettività, rende 'significativo' il mondo sociale circostante, tematizzando il discorso migratorio in generale, le culture di ospitalità e quelle di rifiuto, o, ancora, le risposte provenienti dall'universo delle istituzioni.

In questo caso, il soggetto è chiamato a parlare per conto di un terzo attore (questa volta collettivo, il gruppo di appartenenza) e del modo in cui questi si relaziona con il contesto più generale.

Il terreno sul quale si gioca la partita tra i due agenti non è affatto neutrale, pur avendo tutta l'aria di esserlo.

Gli *account* di tipo B, infatti, non riguardano un contesto distante dai due interlocutori: è la struttura sociale nella quale essi si trovano inseriti.

Per il migrante, tale contesto risulta un sistema rispetto al quale egli si sente collocato ai margini, se non addirittura al di fuori. Per il ricercatore tale contesto è la struttura sociale di appartenenza, incorporata ed esibita.

Il lavoro del ricercatore, dunque, è un gioco di simulazione: fingere di posizionarsi al di fuori del sistema, al fine di assumere la posizione e lo sguardo sul mondo del suo interlocutore. La "provvisoria ospitalità" (Sparti 2002: 161) è fittizia e molto spesso rimane solamente un'intenzione: il migrante, sebbene il ricercatore sia animato da tale spinta solidaristica e strategicamente empatica, continua a vedere in questi l'incorporazione – per usare un termine caro a Bourdieu – del mondo sociale che si trova a contestare.

Probabilmente nella situazione di intervista giocano molteplici fattori, che concorrono tutti a definire i contenuti emersi e le forme di "approssimazione" (Cassano 2003): un ruolo fondamentale in tal senso è dato dall'implicito, dal non detto; è importante non solo ciò che si dice, ma ciò che realmente si pensa dell'altro e che le circostanze impongono che non possa essere detto.

Proprio per questa ragione, i rifiuti (soprattutto quelli argomentati in maniera violenta o accesa) hanno una potente funzione disambiguante.

Il terzo livello

Alla luce di quanto fin qui affermato, si comprende in che modo si sviluppi il terzo livello della situazione di intervista presa in esame.

Gli *account* di tipo B, per il ricercatore, non sono altro che il proprio mondo visto con gli occhi del migrante. È quest'ultimo che – quasi obbedendo alla logica maussiana (Mauss 2002) – restituisce il dono dell'ascolto, offrendo al suo interlocutore di pensare se stesso e il proprio mondo a partire da uno sguardo altro, carico di significati e valori diversi. È il migrante, quindi, che dona al ricercatore la possibilità di decentrarsi (Cassano 2003); così facendo quest'ultimo incomincia a cogliere la complessità che abita il proprio sistema sociale di appartenenza.

In tal senso la ricerca più che rispondere a delle domande ne inaugura delle nuove. Lo sguardo del migrante, perciò, introduce profondità al discorso e con essa l'ombra derivante dalla terza dimensione, proprio laddove il ricercatore fino a poco tempo prima non riusciva a scorgere la multidimensionalità.

Le risposte che il ricercatore era intento a cercare, dunque, giungono cariche di altri nodi da sciogliere, foriere di ulteriori domande.

Diverse donne, a microfoni spenti e dopo ore di intervista, mi hanno ringraziata per aver dato loro la possibilità di raccontarsi. In realtà i loro racconti hanno regalato a me un modo nuovo di guardare il mio mondo sociale, invitandomi a scorgere le sue ombre, senza temerle, nella convinzione che già intuirne la presenza è segno di essermi 'addomesticata' (anche se a fatica) ad uno sguardo altro, ad una condizione di stranierità (Schutz 1979).

5. Il jazz come metafora

I tre livelli che caratterizzano la 'situazione-intervista' presa in esame rendono ancora più evidente, rispetto a quanto già non fosse, il fatto che i due agenti sono chiamati entrambi a riflettere sul proprio esercizio di improvvisazione (Sparti 2005).⁶⁴

⁶⁴ Per spiegare questo concetto Sparti si richiama alla metafora del jazz: questo tipo di musica implica delle competenze acquisite nell'arte dell'improvvisazione. Scrive: "[...] l'improvvisazione si basa in grande parte sulla rielaborazione di forme e materiali precomposti o memorizzati, anche se questo non significa affidarsi interamente al bagaglio accumulato e collaudato: intanto bisogna sapere quando usare quali aspetti di tale bagaglio (sapere quali aspetti sono pertinenti proprio

Il bisogno di tracciare un'immagine di sé obbliga a rinarrare ad altri il proprio vissuto, che – come sollecita a pensarlo Bertaux (2003) – è caratterizzato da eventi, incontri, situazioni che ne rompono la continuità.

Scrive Sparti:

“[...] le esperienze che noi facciamo non si sommano sempre armoniosamente le une con le altre, ma si ibridano, e a volte entrano in conflitto. Come il jazzista, l'individuo, oggi, guarda più indietro che avanti, tracciando retrospettivamente connessioni fra le contingenze e le circostanze della vita. Di qui il compito di improvvisare e comporre una mobile biografia, di integrare un sé plurale. [...] Se il sé non è una entità fissa ma piuttosto il frutto dei riconoscimenti pubblici ricevuti, ordinati in un racconto coerente destinato a ridefinirsi nel corso della vita, siamo tutti biografi non ufficiali di noi stessi [...]” (Sparti 2005: 222-223)

L'interlocuzione stessa fra soggetto migrante e ricercatore si palesa come esercizio di improvvisazione, essendo chiamati entrambi a gestire una situazione complessa, nella quale le metaconoscenze ('cosa io so che tu sai' e 'cosa tu conosci di quello che io so che tu sai') e il non detto hanno un ruolo decisivo.

L'improvvisazione *jazzistica* può essere un'utile metafora per leggere il fenomeno a partire da un altro piano. I racconti di vita, infatti, sono storie di improvvisazioni: le strutture sociali agiscono sui singoli attraverso processi di incorporazione, ma quest'ultimi esibiscono impensabili resistenze modulando risposte differenti; su un tema dato esistono, pertanto, infinite variazioni.

L'interesse di chi osserva è dato dal saper cogliere il tema di fondo – le strutture generali (Bertaux 2003) – e le variazioni – le differenziazioni (*ivi*). La premessa di ogni ricerca, infine, riposa nella consapevolezza che tutti i vissuti sono l'intreccio tra originalità e generalità.

'ora'). Inoltre, si tratta di una rielaborazione *unica* e non nota in anticipo. Ci si avvale di anni di preparazione e di tutta la propria sensibilità proprio per spingersi al di là di quello che si è rivelato efficace nel corso delle performance precedenti, per spingersi ai confini del non-già-noto.” (Sparti 2005: 123)

6. L'oggetto della ricerca

1. Le pratiche associative delle migranti

L'oggetto della mia ricerca è lo studio delle pratiche associative delle donne migranti.

L'interesse nasce dal cercare di comprendere in che modo l'esperienza partecipativa interviene per mutare di segno il carattere dequalificante che il processo migratorio ha sull'universo femminile, partendo dal presupposto che la pratica associativa si palesa come scelta che prende corpo in trame di vita complesse.

L'obiettivo della ricerca è l'analisi degli *account* che definiscono tale esperienza, mettendo in luce le strutture generali che la animano e gli snodi a partire dai quali incominciano a diversificarsi i singoli vissuti, giungendo poi a tratteggiare alcuni profili associativi.

Gli obiettivi iniziali della ricerca si possono così condensare:

- rintracciare le dinamiche che governano la partecipazione alla dimensione associativa;
- comprendere in che modo si esplicita il rapporto tra le tappe dei corsi di vita (progetto migratorio, accesso al lavoro nel Paese di arrivo, maternità, studio, ecc...) e la scelta associativa;
- esplorare l'esistenza di formule associative raccordabili a dimensioni diverse rispetto alla sola *mission* (associazionismo rivendicativo, etnico, caritativo, ecc...) o al dato demografico della composizione interna (associazioni etniche, interetiche, ecc...);

- rintracciare se da parte delle donne migranti (in quanto portatrici di una ‘doppia differenza’) è in corso la costruzione di una nuova ‘narrazione della nazione’ – come ipotizzato da Bhabha (1997, 2001), soprattutto in relazione alla riflessione agita dal femminismo afro-americano.

L’intreccio, infatti, di tre elementi (l’essere donne, migranti e impegnate nell’associazionismo) mette in crisi la teoria del doppio o triplo svantaggio (Ambrosini 2005), perché il terzo fattore (la pratica associativa) interviene scardinando l’ipotesi che vede il genere femminile come soggetto debole e i migranti obbligati a subire passivamente gli effetti negativi degli equilibri globali: la nascita di associazioni auto-organizzate, di mutuo-aiuto o di tipo rivendicativo, per esempio, è la testimonianza più verace di come – nonostante la forza violenta degli eventi globali – i singoli e i gruppi elaborino strategie di contrasto.

Nell’esperienza associativa (al di là dei contenuti espressi e delle formule con le quali si presenta), infatti, possiamo leggervi una logica di creativa resistenza proveniente proprio dall’abitare il ‘margine’ e dall’imparare a pensarlo come luogo “da cui guardare, creare, immaginare alternative e nuovi mondi” (bell hooks 1998: 68).

Chi più delle donne migranti è cittadino titolare del margine? Mettersi sulle loro tracce, pertanto, può portare a esplorare nuove forme di vivere e pensare l’appartenenza e la cittadinanza.

Come avrò modo di spiegare nel capitolo seguente, leggerò il fenomeno in questione a partire dalle sollecitazioni provenienti dalla prospettiva teorica di Bourdieu. In particolare, risulterà preziosa la tesi che l’Autore esplicita ne “La distinzione” (Bourdieu 2001).

Alla luce anche di tale orientamento, ho individuato l’unità di analisi nelle donne migranti impegnate, preferibilmente con ruoli dirigenziali, nell’ambito dell’associazionismo etnico, interetnico e di genere. Quelle prese in esame sono associazioni auto-organizzate, protagoniste riconosciute della scena pubblica, il cui operato si estende sul raggio (auspicabilmente) nazionale, sebbene esse siano radicate su uno specifico contesto territoriale e siano di fatto valide interlocutrici sulla scena locale.

La scelta di tale oggetto di ricerca è data da una duplice riflessione: gli ultimi anni sono caratterizzati da una crescente femminilizzazione dei flussi, al punto tale che il fenomeno migratorio diventa sempre più *gendered*, connotando il cambiamento qualitativo e non solo quantitativo del dato demografico; in seconda istanza il terzo settore, l'esperienza del volontariato, le forme auto-organizzate di mutuo-aiuto diventano sempre più numerose, annunciando un modo nuovo di vivere la cittadinanza.

2. Gli studi precedenti

Il fenomeno migratorio affascina i ricercatori; sono, perciò, numerosi gli studi che lo riguardano. Sono cresciute negli ultimi anni anche le ricerche sul fenomeno del terzo settore e, in particolare, sul ruolo e sulle implicazioni dell'associazionismo.

Sono, invece, molto poche le riflessioni sull'associazionismo dei migranti. Quest'elemento ha complicato la fase iniziale, soprattutto quella di formulazione delle ipotesi, dovendo così ricorrere all'osservazione diretta.

2.1 Storia di un'esperienza plurale

Maciotti e Pugliese (2003) si soffermano sulla storia dell'associazionismo delle donne in Italia, tracciando alcuni caratteri di fondo.

Essi, in primo luogo, rivelano che “laddove esistono flussi femminili consistenti nasce uno specifico associazionismo femminile” (*ibidem*: 123); citano come esempio il caso capoverdiano (una comunità pioniera in tal senso).

Secondo gli autori, una tra le motivazioni che generano la pratica associativa è data dal desiderio di cercare altre donne che vivono la stessa condizione e sperimentano le medesime problematiche, cercando altresì persone che non appartengono alla propria comunità: è un aspetto quest'ultimo che limita le dinamiche di controllo esercitato dal gruppo di provenienza.

Sono molte le ragioni che possono governare una scelta di partecipazione attiva, che nasce, quindi, anche dal bisogno di uscire da una rete di controllo oppure, al contrario, dal cercare un gruppo di sostegno.

Scrivono Maciotti e Pugliese:

“Non è quindi difficile spiegarsi come mai oggi rispetto al passato si noti in Italia un moltiplicarsi di associazioni di donne immigrate, associazioni che hanno fatto da sostegno e punto di riferimento per le connazionali nel primo impatto con la realtà italiana, che sono state capaci di agevolare l’inserimento delle donne, quando non ci si trovava più in una situazione di emergenza e si evidenziavano invece problemi di ordine diverso, legati alla durata del soggiorno: mentre è relativamente facile adattarsi per qualche mese a lavorare in una famiglia, a non avere uno spazio, del tempo propri, questo può divenire sempre meno tollerabile con il passare degli anni. Le associazioni di donne immigrate hanno quindi anche operato per procurare migliori situazioni di alloggio. Sono intervenute a volte per agevolare l’apprendimento della lingua del paese ospitante, ma anche quella del paese di origine, non sempre nota alla generazione dei figli. In certi casi, hanno svolto un utile ruolo nel far conoscere a bambini e ragazzi il paese di origine dei genitori, nel far sì che ne potessero andare fieri e non fossero costretti a vivere le loro origini come un fatto di cui vergognarsi. Oggi possono intervenire anche incoraggiando cooperative o altre forme associative intese all’inserimento nel mondo del lavoro con attività gestite in proprio, al femminile. E possono far parte di più vaste reti associative.” (Macioti, Pugliese 2003: 123-124)

All’inizio le associazioni nascevano miste; uomini e donne insieme; in molti casi era dominante la traccia comunitaria, facendo in modo che si costituissero realtà nazionali, capaci di mediare con i Paesi di origine. Con gli anni cresce sempre di più il bisogno associativo da parte dell’universo femminile, ma, secondo Macioti e Pugliese, è anche vero che la crescita del numero di donne impegnate in tale settore è in parte frenata dal fenomeno del ricongiungimento familiare. Le donne che giungono in Italia, infatti, “tendono a riprodurre nel paese di emigrazione le stesse modalità di vita che avevano sperimentato a casa, nel passato” (Macioti, Pugliese 2003: 125); accade, pertanto, che si attesti la tendenza a rimanere confinate nello spazio domestico, frequentando “il meno possibile le attività comunitarie, salvo magari in occasione di qualche festa importante” (*ivi*).

Con il tempo, poi, nasce da parte delle donne il desiderio di organizzarsi in maniera autonoma rispetto agli uomini: la femminilizzazione dei flussi porta come risultato anche questo primo elemento di differenziazione delle configurazioni associative.

L’esigenza di creare realtà associative esclusivamente femminili inizia a portare i suoi frutti a partire dagli anni ’90. Le donne provenienti dal Nicaragua, dalla Polonia, dall’Albania, quelle brasiliane, tunisine, marocchine hanno dato vita a contesti associativi nati nel segno di una cultura delle differenze. Promozione e rivendicazione dei diritti, creazione di strutture di accoglienza, valorizzazione

dello strumento della cooperazione internazionale, sono solamente alcuni dei contenuti che giustificano la partecipazione:

“Non si tratta comunque solo di reti di assicurazione e conforto: dal più maturo associazionismo femminile sono nate anche inedite proposte lavorative, sostegno a donne che intendevano uscire dal ghetto del lavoro domestico in una casa altrui, senza prospettive di cambiamenti, senza la possibilità di tempi e spazi per sé. Specialmente nel Nord e nel Centro Italia troviamo così iniziative lavorative che vedono protagoniste donne immigrate riunite in una qualche forma associativa che fa loro da sostegno e permette l’apertura di locali per lavori comuni [...]” (Maciotti, Pugliese 2003: 126)

La ricchezza delle proposte, dei contenuti, delle istanze messe in voce da tali realtà non permette una sintesi che sia fedele dalla realtà. Sta di fatto che l’associazionismo delle donne “è stato ormai da più parti individuato e riconosciuto come fonte di grande esperienza (si tratta di realtà, in certi casi, esistenti da oltre vent’anni), in grado di rappresentare un vettore di cambiamento sia nel cogliere e definire le priorità, sia poi nell’opera messa in atto” (Maciotti, Pugliese 2003: 127).

2.2. L’ipotesi della *mission*

Ciò che emerge dalle riflessioni di Maciotti e Pugliese (2003) si aggancia a quanto sottolineato da Ambrosini (2000, 2005)⁶⁵ a proposito del ruolo che ha il Terzo Settore nell’ambito delle politiche locali di governo dell’immigrazione: molto spesso, infatti, emerge la presenza di “forme di delega implicite e scarico di responsabilità nei confronti della solidarietà organizzata, che reagisce con atteggiamenti critici e rivendicativi verso il settore pubblico” (*ibidem*: 223).

L’Autore, inoltre, ribadisce come l’associazionismo promosso dai migranti sia “debole e poco attrezzato per fornire servizi” (Ambrosini 2005: 225). Egli sottolinea, per quanto concerne il contesto italiano, l’esistenza di un “profondo

⁶⁵ Ambrosini, riprendendo quanto elaborato da Douglas (cit. in Ambrosini 2005: 224) a proposito delle organizzazioni *non-profit*, individua quattro tipologie associative (Ambrosini 2005: 224-229) riscontrabili nell’universo migrante: l’associazionismo caritativo; l’associazionismo rivendicativo; l’associazionismo imprenditivo; quello promosso dagli immigrati. La costruzione delle formule associative, dunque, è condotta prendendo in esame prevalentemente la *mission* dei singoli contesti e, in secondo luogo, considerando la componente demografica. L’ipotesi di Ambrosini, sebbene sintetizzi la pluralità di configurazioni associative non sempre riesce ad esaurire le domande di conoscenza che anima il mio interesse di studio, che, concentrandosi su un particolare tipo di associazionismo (quello promosso dagli stessi migranti), intende esaminare il ruolo e i significati attribuiti dalle donne a tale esperienza.

divario tra associazionismo formale e reti informali a base etnico-nazionale” (*ibidem*: 226): mentre nel primo caso, pur trattandosi di un fenomeno diffuso, si esprime come fenomeno “molto fragile e soggetto a un elevato turnover” (*ivi*); nel secondo caso, si tratta di reti etniche “molto vitali, anche se alquanto differenziate a seconda dei gruppi nazionali, intrise di particolarismo e familismo, non sempre disinteressate ma spesso capaci di sostenere in vari modi l’inserimento sociale e lavorativo dei loro membri” (*ivi*).

2.3. Altri studi

Per quanto riguarda l’associazionismo dei migranti si è già detto di essere dinanzi ad un fenomeno poco studiato.

Fanno eccezione alcune ricerche relative ad aree locali (Ambrosini 2000; Caselli 2006) e la ricerca “Politis” condotta su base europea.

Caselli, introducendo la ricerca sull’associazionismo dei migranti presenti nell’area milanese, ribadisce quanto segue:

“Le associazioni di migranti presenti anche solo in ambito milanese sono [...] estremamente diverse fra loro per storia, grado di formalizzazione, livello di articolazione e consolidamento dell’organizzazione interna, composizione etnica, qualità dei rapporti con le istituzioni locali e con le altre organizzazioni di migranti, autorevolezza nell’ambito del/i gruppo/i etnico/i di riferimento, caratteristiche della leadership, numero e tipo delle attività portate avanti e così via. Tale contestazione deve pertanto invitare a una certa prudenza nel momento in cui si cerca di individuare elementi o tendenze unificanti e comuni oppure di esprimere valutazioni complessive della realtà studiata.” (Caselli 2006: 20)

Si tratta di una premessa che mi sento di condividere e che testimonia la complessità dell’oggetto della presente ricerca.

L’attenzione della ricerca “Politis”, per quanto riguarda il contesto italiano, è data alle istanze provenienti dai migranti in merito al diritto di voto, intesa come forma e strategia di inclusione sociale.

Giudicate come preziosi attori civici, le associazioni di migranti svolgono un ruolo importante nei processi di partecipazione attiva degli immigrati alla vita pubblica, favorendo altresì la socialità, l’incontro o lo scambio tra i *new comers* e il più vasto contesto sociale.

La periodizzazione dell'associazionismo dei migranti è sintetizzata in tre fasi: un primo momento è caratterizzato dalla presenza di pionieri (dagli anni '70 fino alla metà degli anni '80), per lo più soggetti attivi politicamente già nei Paesi di origine; la seconda fase (da metà degli anni '80) è caratterizzata dall'acquisizione di una visibilità e di un impatto sull'opinione pubblica (soprattutto in relazione al diritto alla casa, all'accesso ai servizi sociali); l'ultima fase è quella della partecipazione attiva e dell'autopromozione.

Da tale studio emerge che il 46,8% delle associazioni sono di piccole o di medie dimensioni (con meno di trecento membri) e che il 60,7% di tali realtà è di tipo etnico.

3. Senza mura

Andando a guardare le poche ricerche precedenti si ha l'impressione che si complichino ancora di più la ricerca delle 'risposte' che ha motivato il presente studio.

Si registra il tentativo di leggere il fenomeno in questione utilizzando gli stessi schemi concettuali utilizzati per altre tipologie di popolazione.

Risulta particolarmente difficile cercare di classificare la pluralità di offerte associative tenendo conto del grado di formalità o di informalità, di *mission*, di composizione demografica, di raggio di intervento.

Il processo di differenziazione in corso va letto a partire da altri fattori, di cui la *mission*, l'omogeneità o la disomogeneità demografica interna e il livello di istituzionalizzazione raggiunto sono soltanto degli effetti.

Prima di passare all'esame del quadro teorico di riferimento, mi pare necessario mettere in luce un altro aspetto: al pari di tutte le altre organizzazioni, le associazioni in generale e a maggior ragione quelle di migranti vanno considerate prive di mura (Strati 1998). I membri, infatti, possono appartenere a più associazioni, trasmigrare dall'una all'altra in tempi diversi della propria vita; le singole realtà possono per alcuni periodi e in funzione di alcuni precisi obiettivi lavorare insieme, mettendo in comune spazi e risorse.

Anche per questa ragione la scelta dell'unità di analisi più che sulle associazioni è caduta sulle donne impegnate nell'associazionismo.

Risulta, infatti, interessante andare a vedere, più che i 'contenitori', i contenuti e i significati che abitano determinate pratiche, specifici mondi sociali, partendo dallo studio dei vissuti di alcuni soggetti che occupano categorie di situazione.

Le donne impegnate con compiti dirigenziali all'interno di associazioni sono, perciò, interessanti ai fini della ricerca per una pluralità di motivi: in quanto *stakeholders* possono dare conto dei bisogni e degli interessi di un più vasto mondo sociale; in quanto dirigenti sono portatrici di motivazioni che le distanziano da molte altre donne; in quanto donne sono chiamate a vivere tale esperienza dalla posizione privilegiata 'del margine' e possono raccontare il modo in cui il Terzo Settore per l'universo femminile si riveli molto spesso il canale preferenziale per accedere alla sfera pubblica.

Tre aspetti, dunque, le rendono soggetti in grado di facilitare l'esplorazione di tale realtà complesse: l'essere donne, l'essere dirigenti, l'essere chiamate quotidianamente ad un ruolo di rappresentanza, di delega e di mediazione.

Comprendere le strade che hanno permesso loro di collocarsi in tale posizione nello spazio sociale è la ragione, la curiosità, che motiva la mia ricerca.

7. Il modello teorico di Pierre Bourdieu

1. Le ragioni di una scelta

Mi pare interessante accogliere la prospettiva di Bourdieu per analizzare il fenomeno riguardante l'associazionismo delle donne migranti e per leggere, più estesamente, le dinamiche migratorie. Nello specifico, mi riferisco al modo in cui l'Autore esplicita il rapporto 'individuo-società' a partire dalla dualità 'riproduzione-mutamento', senza penalizzare il primo elemento e senza escludere il secondo.⁶⁶

Bourdieu propone il concetto di *habitus* per cercare di mediare tra i rischi della deriva oggettivistica e quelli provenienti dalle sirene ammaliatrici del soggettivismo⁶⁷: gli *habitus*, infatti, sono le forme attraverso cui la struttura permea le individualità (grazie ad un vero e proprio processo di incorporazione) strutturandole, ma essi sono anche la possibilità concessa agli attori sociali, individuali e collettivi, di trasformare la stessa struttura.

Tale aspetto mette a fuoco come il tentativo di Bourdieu – che fa procedere la sua analisi a partire dalle istanze marxiane (soprattutto in merito al ruolo del potere nell'organizzazione dei rapporti di forza tra soggetti collettivi) – sia proprio quello

⁶⁶ Come un ipotetico pendolo la storia della sociologia oscilla da sempre fra due opposte famiglie di paradigmi. Crespi (1985: 459), riprendendo quanto sostenuto da Boudon, chiama il primo gruppo "interazionista" ed il secondo "determinista". È implicito che collocarsi sull'una o sull'altra posizione del *continuum* obbliga ad una vera e propria scelta di campo, che porta ad una ridefinizione della realtà certamente influenzata dall'escludere alternativamente la centralità del soggetto o la forza determinante del sistema. L'opzione teorica di Bourdieu si staglia proprio in tale *querelle*, esprimendo il tentativo di proporre una 'terza via' rispetto a quanto già precedentemente formulato.

⁶⁷ A partire da tale intuizione, egli sviluppa una critica sia all'oggettivismo, che si espone al rischio di cogliere solamente l'aspetto 'strutturante' (tralasciando quello 'strutturato' della struttura sociale), e sia al soggettivismo, che a suo avviso imporrebbe una sorta di signoria del soggetto (esasperando l'aspetto relativo all'autonomia di quest'ultimo nella produzione di senso).

di spiegare le strategie di conservazione e di mutamento della struttura sociale, includendo in tale processo il protagonismo dei soggetti.

La complessa riflessione posta in essere da Bourdieu, soprattutto per quanto concerne il rapporto che va a tessere l'individuo con la struttura, incrina, sottoponendola a dura critica, le due grandi matrici del pensiero sociologico (quella strutturalista-sistemica e quella interazionista). È proprio sulla scia di tale dialettica che mi piace collocare il contributo sull'associazionismo dei migranti. I processi migratori, più di qualunque altro fenomeno sociale, necessitano di una prospettiva analitica che sappia mediare tra i due estremi del pendolo, perché sono l'evidente risultato di come gli assestamenti strutturali in seno al 'sistema-mondo' spingano, fino a determinarlo, verso il progetto migratorio; tuttavia, dal momento in cui si matura la decisione di partire fino al lento e faticoso processo di incorporazione nei Paesi di arrivo, sono la creatività ed il protagonismo dei singoli ad emergere come caratteri qualificanti.

Ogni progetto migratorio, pertanto, è il risultato derivante dall'intreccio tra fattori strutturali locali e globali (che influenzano ed orientano i vissuti dei singoli) e le strategie messe in atto dai migranti (in seno ad una comunità e/o ad un gruppo familiare) in vista del contenimento dei rischi e nella prospettiva di migliorare le condizioni di vita.

La prospettiva teorica inaugurata da Bourdieu appare, dunque, come la più idonea nel tentativo di leggere il fenomeno migratorio nelle diversificate strategie di incorporazione messe in atto dai singoli.

La definizione di *habitus*, l'intuizione relativa alle pratiche di 'campo' negoziate e trasmesse, l'introduzione della forza innovativa legata alle traiettorie individuali, l'ipotesi inerente il modo in cui l'appartenenza a classi o a reti diverse si riflette in modo distinto nel bilanciamento del capitale sociale, economico e culturale, sono tutte proposte concettuali che in modo nuovo leggono le strategie poste in essere per introdurre, governare o scongiurare il mutamento e che, nel caso specifico, si offrono nell'insieme come griglia interpretativa per disambiguare pratiche e strategie del mondo migrante.

La teoria di Bourdieu seduce più di altre, perché egli riesce a bilanciare il peso dell'individuo con quello della struttura, senza mai propendere per l'uno o per l'altro. Sebbene, infatti, diverse letture dell'orizzonte teorico di Bourdieu

denuncino la presenza di una deriva deterministica (per via dell'importanza assegnata all'*habitus*), occorre mettere in luce come nell'Autore rimanga aperta la strada della creatività e della libertà del soggetto – soprattutto attraverso l'ipotesi della traiettoria individuale (Bourdieu 2001) – chiamato, qualora lo desideri, a porre in essere un lavoro di distinzione, grazie al quale può aver luogo un percorso di ascesa sociale.

Il soggetto, perciò, non è imbrigliato nella condizione di replicante di atteggiamenti, comportamenti, credenze e valori, ma, pur solidarizzando con quanti condividono il medesimo spazio sociale, individua nella traiettoria personale lo strumento grazie al quale si rende libero dal destino di classe, di ceto o di condizione.

I *migration studies* si sono modulati nel corso degli anni riproponendo l'andamento oscillatorio ('determinista-interazionista') della storia della sociologia. Le teorie volte a spiegare i fenomeni migratori, infatti, si sono sviluppate attorno a due alternativi e distanti nodi paradigmatici: l'approccio sistemico-determinista, intento a rintracciare nelle logiche del 'sistema-mondo' le cause profonde che innescano i processi migratori, e quello teso a valorizzare il protagonismo dei singoli migranti, che 'per scelta' (e non perché costretti dalle congiunture economiche e politiche locali) decidono di abbandonare il Paese di origine e di trasferirsi altrove.

Diversi autori (Zanfrini 2004 b; Ambrosini 2005a) hanno sottolineato i limiti evidenti in ciascuno dei precedenti approcci, mettendo in luce come nel primo caso l'autonomia del singolo vada svuotandosi (sotto il peso delle traiettorie collettive e a causa dei colpi inferti dalle dinamiche sistemiche dell'economia globale) e come nel secondo caso si incorra nell'errore di pensare la migrazione come frutto di una libera scelta (senza tener conto che essa è nella maggior parte dei casi determinata dalla situazione di svantaggio sociale delle società di partenza).

Provare a leggere attraverso la lente teorica offertaci da Bourdieu il fenomeno migratorio (e, nello specifico, il processo di inserimento che ha luogo mediante la pratica associativa) implica esplorare nell'*habitus* (o meglio negli *habitus*) dei migranti la possibilità di sintesi tra le forme di incorporazione del dominio ed il protagonismo creativo dei gruppi e delle comunità immigrate.

Solamente a partire da questo fragile intreccio, infatti, si può comprendere la complessità dei percorsi biografici, in bilico tra progettualità creativa e traiettorie dall'esito già segnato.

Mi pare che nell'orizzonte teorico di Bourdieu alcuni elementi più di altri permettano di fare luce sul modo in cui il migrante tesse, nel quotidiano, il proprio protagonismo con le delusioni ed i limiti derivanti da una 'scelta' resa necessaria dalle condizioni strutturali dei Paesi di origine.

Nello specifico, mi pare importante evidenziare i seguenti elementi: il concetto di traiettoria; la rilevanza offerta al processo di distinzione; il ruolo svolto dall'associazionismo nell'ambito delle pratiche culturali proprie dei gruppi emergenti; le sollecitazioni provenienti dal movimento femminista nella riorganizzazione degli spazi fisici e simbolici e nella regolazione dei rapporti fra uomini e donne.

2. La forza delle traiettorie: tra ordine e mutamento

Un aspetto significativo è dato dal nesso che lega l'*habitus* al cambiamento ed all'esito futuro della traiettoria.

Bourdieu mette in chiaro come “soltanto nell'esperienza immaginaria (quella del racconto, ad esempio), che neutralizza il senso delle realtà sociali, il mondo sociale ha la forma di un universo di possibili ugualmente possibili per ogni soggetto possibile” (2005: 101); nella realtà di tutti i giorni, sono le condizioni sociali, che stabiliscono la posizione di un attore all'interno di uno spazio, se non a determinare almeno ad influenzare fortemente la traiettoria dei singoli. La posizione sociale occupata nel futuro, pertanto, da un soggetto è connessa *in primis* con l'*habitus* individuale ed in seconda istanza con “uno stato determinato dalle possibilità che gli sono oggettivamente accordate dal mondo sociale” (*ibidem*: 102).

Ogni *habitus*, pertanto, è il risultato di specifiche e contestuali condizioni sociali, impensabile al di fuori di una determinata cornice strutturale: esso è un elemento contestuale, strettamente legato a specifiche condizioni sociali, ma, seppur governato da comunanze di classe o di campo, è influenzato e trasformato dall'esperienza dei singoli.

Le pratiche sociali, dunque, non solo sgorgano dall'*habitus*, quali epifenomeni, ma alla luce di quanto detto fino a questo momento, si comprende perché esse sono dei preziosi indicatori della posizione occupata dagli agenti nello spazio sociale.

Il limite nella produzione delle pratiche per ogni specifico *habitus* è legata al fatto che esso genera solamente quelle “ragionevoli e di senso comune” (Bourdieu 2005: 88), escludendo “senza violenza, senz’arte, senza argomentazioni”, tutte quelle giudicate ‘folli’ e tutte le condotte destinate ad essere negativamente sanzionate in quanto incompatibili con le condizioni oggettive” (*ibidem*: 89).

Ha senso affermare che “*il rapporto con i possibili è un rapporto con i poteri*” (*ivi*). Il ventaglio dei futuri possibili, infatti, è dettato dal modo in cui gli *habitus* di gruppo governano la distribuzione dei distinti poteri (economico, culturale, relazionale) e dal modo in cui i singoli capitalizzano al meglio tali poteri. L'*habitus*, dunque, non solo è un principio performante, ma agisce anche in senso distintivo, sottolineando la ‘naturale’ differenza da altri gruppi o classi: il ‘senso della distinzione’ (Bourdieu 2001) governa il rapporto tra gruppi, tra classi e porzioni di esse; grazie ad essa la classe dominante stabilisce un’etica del gusto e, per contro, le classi subalterne organizzano altrettante forme di resistenza, di opposizione o di emulazione.

Nella liturgia del gusto, pertanto, epifania dell'*habitus*, non solo si celebra l’incorporazione della divisione in classi sociali, ma si dichiara la propria *membership* ad una specifica porzione dello spazio sociale.

La teoria dell’azione sociale di Bourdieu mira ad esplorare la complessità e la dinamicità dello spazio sociale, dimensione per eccellenza delle lotte per il potere. Ne *La distinzione*, in particolare, l’Autore ricorda come “il consumo dei beni culturali più legittimi rappresenta un caso particolare di concorrenza per accaparrarsi beni e pratiche rare” (*ibidem*: 100). Lo statuto di ‘bene legittimo’ è concesso ad un bene o ad una pratica culturale attraverso una, talvolta feroce, negoziazione all’interno della classe dominante, la quale è maestra “nell’arte di imporre le forme” (*ibidem*: 464).

Per Bourdieu, dunque, ogni pratica culturale (dalla lettura di un libro all’impegno politico) è connessa e data dall’associazione tra uno specifico campo ed un

determinato *habitus*; è segno del potere reale esercitato nello spazio sociale. Essa, perciò, va letta non in sé, ma in relazione alle altre pratiche che popolano lo spazio sociale, ed in funzione delle differenze e dei rapporti tra gruppi e classi.

Ogni pratica culturale è traccia di un universo più complesso, ma soprattutto porta i segni delle lotte per la legittimazione consumate all'interno della classe dominante.⁶⁸

La natura dinamica ed il carattere conflittuale dello spazio sociale rendono evidente il fatto che gli agenti non hanno sempre la medesima posizione all'interno di esso: in un dato momento storico ad ogni attore, infatti, si offrono molteplici traiettorie, tutte “ugualmente probabili, che portano a posizioni più o meno equivalenti” (2001: 112).

Bourdieu mette in chiaro come non si possa stabilire la posizione finale esclusivamente a partire dalla posizione sociale che un agente occupa all'inizio della sua esistenza, pur ribadendo come “la traiettoria tipica faccia parte integrante del sistema dei fattori costitutivi della classe” (*ibidem*: 112).

Oltre all'esperienza e ai vissuti dei singoli, in grado di influenzare la traiettoria individuale in modo non conforme rispetto alle previsioni ed alle aspettative, sono le trasformazioni sociali le responsabili prime dei cambiamenti più profondi nell'ordine delle traiettorie collettive.

L'Autore individua nello spazio sociale tre dimensioni: il volume del capitale, la struttura di quest'ultimo e l'evoluzione nel tempo di tali elementi.

Le differenze fra gruppi e classi vanno, perciò, ricondotte alle “dimensioni complessive del capitale”, inteso “come insieme di risorse e di poteri effettivamente utilizzabili” (*ibidem*: 119): il capitale economico, quello culturale e quello sociale strutturano e diversificano le diverse posizioni sociali, gerarchizzandole.

Bourdieu intuisce che nella “convertibilità dei diversi tipi di capitale” risiede una delle poste in gioco fondamentali delle lotte tra le diverse funzioni di classe” (*ibidem*: 129).

⁶⁸ Va, altresì, detto che ogni scelta di tipo culturale non può essere sganciata da una strategia che prende corpo nel gruppo familiare, risultato delle diverse forme di capitale possedute dai membri. Scrive Bourdieu (2001: 111): “ [...] l'effetto di assegnazione statutaria, che fa della politica un affare degli uomini, ha tante meno possibilità di esercitarsi quanto più è consistente il capitale scolastico della moglie o quanto più è ridotto a favore di questa il divario tra il suo capitale e quello del marito.”

Gli spostamenti all'interno dello spazio sociale (verso il basso o verso l'alto, o sullo stesso piano orizzontale, da un campo ad un altro) sono segno dell'esito delle traiettorie collettive e di quelle individuali. Grazie a tali processi, il capitale posseduto dai singoli agenti o subisce delle modifiche di tipo quantitativo – “negli spostamenti verticali, in cui si segnala un cambiamento nella struttura della distribuzione delle dimensioni complessive del capitale” (*ibidem*: 137) – oppure è suscettibile di riconversione, perché il passaggio ad un campo diverso da quello iniziale impone la trasformazione “di un tipo di capitale in un altro, o di un sottotipo di capitale economico o di capitale culturale in un altro” (*ivi*). Legato alle trasformazioni che interessano la gerarchia dello spazio sociale, il principio di svalutazione governa i flussi di riconversione del capitale rendendola, oltre un certo livello, poco conveniente.

Nell'intuizione di Bourdieu l'effetto collaterale della svalutazione dei titoli – “che procede di pari passo con la moltiplicazione dei titolari” (Bourdieu 2001: 152) – è dato da quella che egli definisce ‘traiettoria interrotta’ e che “fa sì che le aspirazioni [...] disegnino al di sopra della traiettoria effettiva una traiettoria non meno reale”; nello specifico egli individua in essa una sorta di “speranza o di promessa tradite”, che possono condurre “verso le posizioni di tipo nuovo” (*ibidem*: 152-153).

Tale fenomeno si fa tanto più evidente quando i nuovi arrivati in una specifica posizione dello spazio sociale, avendo acquisito titoli di istruzione di livello superiore, influenzano in misura crescente la divisione del lavoro, soprattutto per quanto concerne quelle occupazioni non ancora ingabbiate nella “rigidità delle vecchie professioni burocratiche, ed in cui il reclutamento si fa ancora, per lo più, per cooptazione, cioè in base alle ‘relazioni’ ed alle affinità di habitus” (*ibidem*: 154).

Lo spazio sociale non solo si connota come luogo di conflitto, ma si manifesta come un contesto aperto al mutamento, alla destrutturazione e alla ristrutturazione, all'interno del quale trova espressione la creatività di quanti mettono in gioco tutte le strategie possibili per non subire un declassamento.

L'analisi di Bourdieu conferma l'ipotesi relativa alle lotte per la distinzione consumate nel cuore della vicinanza sociale. La creazione di nuove occupazioni per i ‘nuovi arrivati’ risponde proprio all'obiettivo di tutelare questi ultimi dal

declassamento, provocato da una svalutazione del capitale in seguito all'aumento del numero di titolari dello stesso.

L'Autore pone, dunque, in evidenza la questione del mutamento, aspetto non marginale nel discorso sociologico. Egli ribadisce come l'innovazione non sia altro che la manifestazione più eloquente “*del campo delle lotte [...] in cui le posizioni e le prese di posizione si definiscono in modo relazionale*” (*ibidem*: 162).

I processi innovativi, pertanto, vanno letti nell'insieme più ampio di “strategie individuali o collettive, spontanee o organizzative, miranti a conservare, a trasformare o a trasformare per conservare” (*ibidem*: 162). Come ne *Il gattopardo* di Tomasi di Lampedusa (1961), spesso il mutamento è tutt'altro che segno dell'avvenuta rinegoziazione delle regole tacite del gioco; nella maggior parte dei casi, infatti, esso rappresenta un complessivo assestamento degli equilibri passati su nuove posizioni.

Ad ogni azione innovativa da parte di un gruppo o di una classe, infatti, corrisponde una reazione, un'azione contrapposta da parte di altri gruppi, che di fatto annulla l'intento iniziale.

Rispetto a tale problema la conclusione cui giunge Bourdieu è molto chiara:

“La dialettica del declassamento e della riclassificazione, che sta all'origine di ogni genere di processo sociale, implica ed impone che tutti i gruppi interessati corrano nella stessa direzione, verso le stesse mete, le stesse caratteristiche, cioè quelle che vengono indicate loro dal gruppo che occupa la posizione di testa nella corsa, e che sono per definizione inaccessibili agli inseguitori; perché, quali che siano in sé e per sé, esse sono comunque qualificate e modificate dalla loro scarsità distintiva, sicché *non potranno più essere quello che sono*, una volta che, moltiplicate e diffuse, diventino accessibili a gruppi di rango inferiore.” (Bourdieu 2001: 168-169)

La possibilità di mobilità sociale riorganizza lo spazio sociale trasformando i rapporti di potere tra attori distinti: l'ascesa e il declassamento svelano le differenze insite nelle specifiche culture di classe, rivelando (attraverso l'*habitus*) come non tutto il capitale possa essere acquisito e convertito. La mobilità sociale, infatti, resa possibile dalle pratiche di acquisizione e conversione delle forme di capitale, svela in qualche modo l'arbitrarietà dell'*habitus* e ne traduce la grammatica di fondo.

Ne *La distinzione*, Bourdieu mette in luce come al di là delle nuove posizioni di *status* acquisite grazie al processo di mobilità sociale, sia il ‘gusto’ (e, nello specifico, il gusto culturale) il rivelatore più veritiero della provenienza di classe. Traccia inconfondibile dell’*habitus*, il gusto è la discriminante sociale attraverso la quale si esprime la distinzione, sia nella distanza che nella vicinanza sociale.

La dimensione simbolica media e sublima di fatto la lotta tra attori, gruppi e classi, tuttavia è nella classe dominante che si consuma il conflitto simbolico per eccellenza: la posta in gioco, in questo caso, è affermare la forma culturale attraverso la quale andranno calibrati i rapporti tra posizioni distinte del campo sociale. Decidere se è il denaro, la cultura o la rete di conoscenze la forma legittima di misurazione del potere spinge a lotte intestine in seno alla stessa classe dominante.

L’esito della lotta determinerà le regole che dovranno disciplinare l’intero spazio sociale: capitale culturale, economico e sociale sono, dunque, distintamente principi organizzatori, principi generatori della riproduzione.

La trasformazione delle relazioni all’interno dello spazio sociale, inoltre, può aver luogo a patto che gli attori delle frazioni sociali dominate non entrino nella lotta tra classi in “*ordine sparso*, cioè con azioni e reazioni che si sommano soltanto *statisticamente*, [...] al di fuori di qualsiasi interazione e di qualsiasi transazione, [...] al di fuori di qualsiasi controllo collettivo o individuale” (*ibidem*: 171).

L’insuccesso, pertanto, sarebbe in qualche modo offerto dal fatto che – obbedendo alla logica della concorrenza – i soggetti dominati non fanno altro che ‘farsi imporre’ dalle classi dominanti un tipo di lotta ‘solitaria’, viziata già all’origine e dall’esito già scontato.

3. Il gioco delle traiettorie nei migranti

La teoria di Bourdieu muove le sue prime mosse partendo da basi marxiane: nella dialettica ‘dominanti-dominati’, che anima l’intero discorso, riposa il cuore della riflessione dell’Autore. Occorre sottolineare, poi, come la sua teoria si muova entro la cornice della modernità societaria, forgiata dalle strutture della

rivoluzione industriale e impensabile al di fuori delle categorie delle teorie classiche di Weber, Marx, Durkheim.

Le trasformazioni in corso, la destrutturazione dello scenario sociale ed il disfacimento dei fondamenti della modernità societaria (Giaccardi, Magatti 2005) obbligano ad accogliere criticamente la proposta di Bourdieu, modulandola in modo adeguato rispetto alle inedite problematiche della contemporaneità. Tuttavia, sebbene non sia più possibile parlare di classi, le modalità attraverso cui va proponendosi il fenomeno migratorio svela come, al contrario, la dialettica ‘dominanti-dominati’ non solo rimanga sempre valida, ma assuma oggi una connotazione particolare. Essa, infatti, si manifesta coinvolgendo un orizzonte globale, che le teorie sistemiche – da Wallerstein (2000) a Sassen (1997, 1999, 2002, 2004) passando per Ehrenreich e Hochschild (2004) – vanno spiegando in tutta la sua portata: nell’ordine del ‘sistema-mondo’ non solo esiste una forte interdipendenza fra i vari nodi della società globale, ma i rapporti tra Stati sono modulati sulla base del modello ‘centro-periferie’, che ripropone (in forme nuove) l’antica dialettica ‘dominanti-dominati’⁶⁹.

Tale nuova organizzazione globale, grazie ad un vero e proprio processo di incorporazione, opera disegnando le traiettorie di vita di quanti abitano le periferie del ‘sistema-mondo’, agisce plasmando l’*habitus* dei futuri migranti e, non ultimo, rafforza il processo di femminilizzazione dei flussi.

Sedotti dalle immagini di un ‘centro’ fecondo di migliori possibilità di vita e incoraggiati ad emigrare a causa delle condizioni precarie dei Paesi di origine – proprio in linea con la dinamica ‘*push-pull*’ (Ambrosini 2005 a; Pollini, Scidà 2002; Zanfrini 2004 b) – i cittadini delle periferie coltivano aspettative e sogni: la macchina dello sviluppo globale assicura profitti al ‘centro’ scaricando i costi sulle ‘periferie’ e inducendo in esse il miraggio del ‘nuovo mondo’.

Alla luce della prospettiva di Bourdieu si comprende come gli equilibri del ‘sistema-mondo’ si stabiliscano attraverso un processo di incorporazione: la riproduzione sociale agisce trasformando le aspettative di vita dei cittadini dei

⁶⁹ Uno tra gli aspetti inediti del fenomeno è dato, per esempio, dal fatto che il rapporto ‘centro-periferie’ assume una connotazione di genere, impensabile fino a poco tempo fa (Ehrenreich, Hochschild 2004; Sassen 1997): una riformulazione (questa volta in chiave globale) dell’incorporazione del dominio maschile (Bourdieu 1998).

Paesi svantaggiati. Gli *habitus* collettivi, pertanto, dei cittadini di tali contesti accolgono l'emigrazione come concreta strategia di mobilità sociale.

Il 'sistema-mondo' assicura la propria riproducibilità e il mantenimento degli equilibri globali (anche se sarebbe il caso di parlare di squilibri sociali ed economici) 'producendo emigranti', individui che incorporano le condizioni della migrazione, con la lusinga di una vita migliore e con il sogno di un'ascesa sociale.

3.1. Metamorfosi: spogliarsi di un *habitus* scomodo?

La dimensione dello squilibrio che governa il 'sistema-mondo' si svela nel momento in cui l' 'emigrante' diventa l' 'immigrato'. La delusione e l' amarezza per la nuova situazione, il dover fare i conti con un sentimento di frustrazione per la precarietà vissuta diventano la cornice entro la quale ha luogo una vera e propria metamorfosi della traiettoria individuale, segno della trasformazione che interessa nel complesso la traiettoria collettiva dei migranti. Accettare la condizione di un 'gioco al ribasso' con la propria esistenza è la traccia più evidente di come – per alcuni – si inneschi un processo di lenta e dolorosa trasformazione delle aspettative.

Ancora una volta la struttura permea, modella e determina le esistenze dei singoli, obbligandoli a spogliarsi di un *habitus* ritenuto scomodo per vestire i panni dell'immigrato, costretto ad un declassamento e ad una condizione di marginalità. Essi sono oggetto di un vero e proprio inganno operato non più esclusivamente dalla 'mano invisibile' del mercato dei titoli scolastici ma in modo oculato dal sistema dei Paesi dominanti, in cerca di profitti attraverso l'abbattimento dei costi di produzione.

La 'produzione di emigranti', pertanto, rientra a pieno nel gioco di riproduzione delle regole che disciplinano lo spazio sociale gerarchizzato.

La sempre meno arginabile crisi dello Stato-nazione e l'emergere di una società globale – che si struttura lungo l'asse Nord-Sud riproponendo la dialettica 'dominanti-dominati' tipica del rapporto tra centro e periferie – obbligano ad estendere alla dimensione planetaria la validità delle dinamiche di incorporazione del dominio.

Nell'immigrato, dunque, si fa esplicita la sensazione che il viaggio abbia portato con sé un'interruzione della traiettoria originaria, facendo così spazio ad

aspettative e progetti di vita più contenuti, arginati dalla precarietà della nuova condizione.

Più esplicitamente le traiettorie collettive degli immigrati si assestano su dinamiche di arretramento dello *status* e di caduta sociale.

Le periferie del 'sistema-mondo', dunque, incorporano la logica della subordinazione rispetto ai Paesi dominati assumendo come 'naturale' tale ordine sociale. L'*habitus* emigratorio, pertanto, è traccia dell'avvenuto processo di incorporazione: il legittimo desiderio di ascesa sociale trova traduzione e 'sbocco' naturale – ad opera delle dinamiche coercitive simboliche che, messe in piedi dai dominanti, abitano lo spazio sociale globale – nella possibilità emigratoria.

Il progetto emigratorio nasce all'interno di un più complesso intreccio di aspirazioni e desideri, individuali e familiari; esso si propone come la soluzione, la più immediata, per incanalare la traiettoria collettiva orientata alla mobilità sociale verso l'alto.

In realtà – in linea con le istanze di un ordine simbolico costruito 'da' e 'su misura' dei Paesi dominanti – nel processo di incorporazione del progetto emigratorio si nasconde quello che, mutuando un termine caro a Bourdieu (2001: 372), potremmo definire un "*bluff* sociale".

L'emigrante, trasformato in immigrato, è sottoposto nei Paesi di arrivo ad un processo di 'disabilitazione'. Il mancato riconoscimento dei titoli (il capitale scolastico); la privazione del sostegno derivante dal proprio gruppo familiare e dalla propria comunità (capitale sociale); il disagio economico (capitale economico); la percezione di una marginalità esperita a partire dal vivere sulla propria pelle la condizione della 'stranierità' (che si traduce nell'essere privi di un adeguato capitale simbolico, non conoscendo, per esempio, lingua e costumi del Paese di arrivo): questi sono tutti meccanismi orientati ad interrompere la traiettoria individuale originaria, inaugurandone una nuova segnata – come già accennato in precedenza – da un 'gioco al ribasso' rispetto ad aspettative maturate e sogni coltivati.

Il 'sistema-mondo', spazio sociale dove si perpetua il dominio dei centri del potere (economico e simbolico) sulle periferie (deprivate di tale potere), si riproduce facendo leva sul *bluff* sociale e sul misconoscimento delle reali regole che governano il gioco delle traiettorie nei migranti.

Nella prospettiva di Bourdieu, i dominati per eccellenza sono tutti gruppi sociali che – non potendo far liberamente e competentemente uso dell’ordine simbolico – disertano di fatto lo spazio pubblico e non si appellano alla pratica politica: in particolare, egli individua tali soggetti nelle donne, nei migranti, in coloro che provengono dalla classe popolare, nei marginali in generale.

L’espulsione del discorso simbolico, dunque, si esplicita nell’esclusione dallo spazio fisico pubblico destinato solamente a coloro che hanno la capacità di governare la *polis*.

Per alcuni soggetti tale limitazione di agire nella sfera pubblica avviene in modo indolore, assumendola come naturale. Significativo è il caso delle donne, esaminato da Bourdieu ne “*La domination masculin*”. Risultato di una violenza simbolica silenziosa, tale ‘espulsione’ si manifesta a partire da una distinzione sessuale, giudicata ‘naturale’, irriducibile, destoricizzata. L’Autore, infatti, rintraccia nell’elaborazione del mito dell’eterno femminile le radici di un dominio maschile, che, capace di esplicitarsi in forme molteplici, si avvale di un accordo tacito da parte dell’universo femminile.⁷⁰

Bourdieu, in altri termini, dimostra che, al di là delle rivoluzioni culturali e dell’azione dei movimenti collettivi, la riproduzione dello spazio sociale rimane fortemente *gendered*, riproponendo – seppur in forme nuove – la gerarchia tra i sessi e tra i codici simbolici dei rispetti universi sessuali: le possibilità concrete di carriera professionale e l’esclusione delle donne rispetto a specifiche professioni,

⁷⁰ Il dominio maschile, che giunge – come dimostrato – ad un pieno asservimento dei corpi (anche attraverso l’*hexis*), passa dall’incorporazione da parte della donna delle regole che governano il mondo sociale. Giudicare come ‘naturale’ la gerarchia fra i sessi è, infatti, segno inequivocabile di un raggiunto successo nella ‘conversione dello sguardo’ (si pensa se stesse solamente attraverso lo sguardo dell’uomo), delle aspettative, dei desideri, dei bisogni. Il confinamento nello spazio domestico, pertanto, nasce dal credere possibile persino una gerarchia negli spazi sociali: lo ‘spazio pubblico’ è solamente per pochi eletti, per quanti hanno abilità e meriti particolari, per coloro che hanno diritto di avvalersi di un’autonoma opinione.

Bourdieu, criticando apertamente il tentativo di destoricizzare la divisione sessuale, va sulle tracce delle ‘forme elementari’ del dominio maschile esplorando nella società *kabila* le forme ed i contenuti delle relazioni asimmetriche tra generi. A partire da tale riflessione egli individua come la costruzione delle rappresentazioni sociali e dell’immaginario simbolico (veicolo principale del processo di conversione degli sguardi) abbiano luogo attraverso una “trasformazione profonda e duratura dei corpi (e dei cervelli)”; tale processo si esprime al prezzo “di un formidabile lavoro collettivo di socializzazione diffusa e continua” (Bourdieu 2002: 40-41).

Il lavoro di decostruzione e ricostruzione degli ‘sguardi’ (del modo, cioè, attraverso cui le donne stesse si pensano e si percepiscono) operato dal movimento femminista ha in qualche modo messo in crisi la narrazione androcentrica. Bourdieu, pur mettendo in luce tale successo di rinarrazione delle differenze, sottolinea il perdurare delle tradizionali forme androcentriche di riproduzione dell’ordine sociale.

in prima istanza, sono il riflesso di un'ancorata differenza di posizione. In secondo luogo, l'Autore evidenzia che la riproduzione della grammatica dell'incorporato dominio si esplicita attraverso tre distinte pratiche: prolungando le funzioni domestiche (nello specifico, insegnamento, cure e servizi); non accedendo a posizioni occupazionali con ruolo dirigenziale (soprattutto quando in posizione subalterna ci sono degli uomini); rimanendo escluse dal campo della produzione tecnologica e dall'uso delle macchine.

In linea con quanto sostenuto da Bourdieu, si può leggere il fenomeno del lavoro di cura: *colf* e badanti, infatti, non fanno altro che riprodurre in forme nuove, rieditate dal registro della globalizzazione, il confinamento del femminile nello spazio domestico, in virtù di un sempre più esplicito 'eterno femminile'. In tal caso la spregiudicatezza del dominio si fa, se possibile, ancora più violenta perché parte dall'incrocio di due fattori storicamente segnati da svantaggio sociale: l'essere donne e, non ultimo, l'essere straniere (spesso provenienti da Paesi ad economie fragili). Quest'ultimo fattore ci fa dire che il 'sistema-mondo' e le forme di dominio di cui si fa interprete non fanno altro che riproporre il modello androcentrico: un 'centro' (un Nord) che, nei panni del maschio, è dedito al lavoro (e alla massimizzazione dei profitti); una 'periferia' (un Sud, un Est) che, nei panni della donna, deve accudire, occupandosi della cura del Nord.

Ritornando al discorso della conversione degli *habitus* nei migranti, mi piace mettere in luce come il passaggio della condizione di emigrante a quella di immigrato rappresenti una vera e propria 'rinuncia a se stessi', un "divorzio da se stessi" – per dirla con le parole di Sayad (1993: 1268). Il sociologo algerino – in un saggio all'interno dell'opera corale "*La misère du monde*" (Bourdieu 1993) – riprende quanto raccontato nel corso di un'intervista da un lavoratore immigrato e esplora il passaggio di tale 'conversione' a partire dal giorno in cui quest'ultimo si è percepito come immigrato: il primo giorno, quello della "maledizione" (*ibidem*: 1269).

La rinuncia al proprio sogno di ascesa sociale si esplicita, pertanto, con il tempo come un prendere le distanze dall'uomo o dalla donna che si è stati nel passato, maturando un atteggiamento di "profondo disincanto" (Sayad 1993: 1269). Tornare con la memoria al proprio passato impone, tuttavia, al migrante di guardare al presente con occhio critico, capace di svelare con lucidità le

aspettative riservate alla propria traiettoria individuale, “*qui est aussi une trajectoire collective*” (*ibidem*: 1269).

Il disincanto che matura con gli anni rivela, infatti, al migrante la natura del *bluff* sociale e lo pone dinanzi all’evidenza di una comunità di destino, capace di solidarizzare i vissuti di tutti i migranti.

3.2. La distinzione

Non sempre il processo di nuova e forzata incorporazione ha un esito positivo: quando ciò non accade è perché il migrante ha messo in gioco una rosa di strategie per ostacolare tale imposta metamorfosi, cercando in tutti i modi di rimanere fedele alla propria traiettoria individuale. Emerge con forza, dunque, in tali circostanze il ruolo ed il protagonismo del singolo e del gruppo, intenti a tener viva l’originaria aspettativa di ascesa sociale.

In tale processo un ruolo fondamentale gioca la strategia distintiva, anima vera e propria della dialettica ‘dominanti-dominati’ e leva della mobilità sociale. In particolare, coltivare la propria cifra distintiva è un modo per ostacolare il processo di incorporazione operato dalla struttura sociale dei Paesi di arrivo, i quali dipingono i migranti come soggetti esclusivamente funzionali alle economie nazionali, manodopera da ‘utilizzare’ per massimizzare i profitti attraverso l’abbattimento dei costi di produzione.

Distinguersi significa non accettare di sottostare al gioco al ribasso delle traiettorie di vita. Distinguersi implica frantumare l’immagine e la narrazione che tipicizza l’immigrato, considerato “non-persona” (Dal Lago 2005), ‘vittima’ del ‘sistema-mondo’, ‘nafrago dello sviluppo’ (Latouche 1993) oppure racchiuso, alternativamente, entro la cornice dello stigma sociale, che lo vuole ‘pericolo’ dell’ordine pubblico e della sicurezza, ‘minaccia’ per il mantenimento della cultura e delle tradizioni nazionali.

Il passaggio, pertanto, dalla struttura sociale dei Paesi di origine a quella dei Paesi di arrivo obbliga quasi ad una riconversione delle traiettorie collettive: un processo che è possibile ostacolare nutrendo il proprio sé, assumendo come irrinunciabile la propria soggettività e progettualità.

In particolare, per il singolo migrante rompere con il conformismo delle credenze, degli atteggiamenti, delle pratiche culturali di quanti, immigrati, hanno ormai

accettato – senza riserve e senza particolari resistenze – la nuova condizione di ‘stranieri’, si propone come strategia per sperimentare inediti percorsi di inclusione.

Sayad coglie nel segno quando ripropone il percorso di Abbas, lavoratore magrebino da anni in Francia. Il ‘divorzio da se stessi’ può essere rielaborato a partire – come già ricordato – da un ritornare su se stessi, sul peso dei sogni e delle aspettative traditi, sul riemergere – attraverso un lavoro di recupero del proprio vissuto – delle esperienze di colui che un tempo fu l’‘emigrante’.

Il migrante, dunque, si riconcilia con il proprio passato solo per merito di un’autoanalisi in grado di ricomporre i pezzi del disegno migratorio originario.

Il sociologo algerino dichiara, attraverso il racconto di Abbas, come sia estremamente limitato il numero di quanti riescono a riemergere “dallo stato di sonno” (Sayad 1993: 1269), generato dalle delusioni dell’immigrazione.

Solamente alcuni, come il lavoratore immigrato intervistato da Sayad, assumono un ruolo di “*éveilleur*” delle coscienze, nutrendo in tal modo “*un sentiment très aristocratique de sa distinction qui l’incline à une certaine commisération [...] à l’égard des autres qui se refusent à l’espèce d’ascèse qu’il leur propose non seulement par ses actes mais aussi et surtout par ses paroles*” (ibidem: 1270).

Il marchio distintivo di Abbas, coltivato con una piena (anche se dolorosa) consapevolezza del processo di metamorfosi che ogni percorso migratorio porta con sé, lo rende un’eccezione vivente rispetto all’universo dei migranti, i quali lo guardano con ammirazione, rispetto e fascinazione, ma anche con irritazione, suscitata dal suo essere un caso eccezionale.

La capacità di ripensare con coraggio e senza esitazione al proprio vissuto, sviscerando le contraddizioni che si celano nel gioco migratorio, rende Abbas e quanti condividono tale inclinazione come soggetti capaci di prendere in mano le fila della propria storia, riconoscendovi in essa le tracce di una ‘comunità di destino’.

Lo svelamento del *bluff* sociale non è accolto con riconoscenza, perché – come ha sottolineato con forza Bourdieu (2001) – non solo è proprio di ogni forma di dominio l’opera di ‘misconoscimento’, ma appartiene a quest’ultimo anche il processo di ‘naturalizzazione’ – attraverso l’incorporazione – della

subordinazione, da parte del dominato (in questo caso il migrante), alle regole imposte dai dominanti.

Coloro, pertanto, che si agganciano ad un'istanza distintiva prendono le distanze proprio da tale imposta visione del mondo, dando vita ad una dolorosa 'scorporazione'.⁷¹

Solo in questo modo si può cogliere la natura ingiusta che si cela dietro ogni esperienza migratoria:

“Que le sage, à qui il arrive d’être aussi un prophète de malheur, proclame que l’émigration fut une ‘erreur’, que tout le monde s’est trompé en cette circonstance, passe encore. Mais qu’il annonce que l’immigration des familles – la sienne en premier lieu – est une trahison, un reniement, une apostasie (au sens religieux du terme) et qu’elle a eu pour conséquence une totale reconversion qui fait que, comme il aime à le répéter, ‘a lieu de travailler pour (leur) prospérité, les immigrés (en famille) travaillent en réalité pour la postérité des autres’, c’est là une énonciation qui est très difficile à supporter, car elle est en même temps une dénonciation.” (Sayad 1993: 1271)

Tener viva la memoria del proprio vissuto e prendere le distanze da certe dinamiche di incorporazione è il primo segno del culto della distinzione, capace non solo di mantener vivo il sogno originario (la traiettoria individuale), ma anche di riscrivere la narrazione del fenomeno migratorio, in grado di disegnare una nuova traiettoria collettiva nei migranti.

4. L'ipotesi del gusto

La classe dominante, la piccola e media borghesia, e i ceti popolari si differenziano non solo per la quantità e la struttura interna del capitale posseduto, ma anche per il modo in cui essi 'spendono' tale capitale e per le forme culturali cui essi danno diversamente corpo. Il desiderio di distinzione dei primi, per esempio, è accompagnato dalla volontà di conformismo dei dominanti, i quali rintracciano in esso il chiaro segno di solidarietà sociale.

⁷¹ Il compito di Abbas all'interno del gruppo sociale di appartenenza può essere paragonato, secondo la visione proposta da Mannheim (1998), a quello svolto dagli intellettuali nell'ambito del vasto scenario sociale: anch'essi – “rinnegati che hanno abbandonato il loro strato di provenienza” (*ibidem*: 150) – sono chiamati a svegliare le coscienze, a trasformare “il loro atteggiamento di protesta velleitaria in una critica costruttiva e concretamente realistica, elaborando utopie e immagini realistiche della società” (Canta 2006: 37). In entrambi i casi, dunque, (per i migranti impegnati in un percorso distintivo e per gli intellettuali di vocazione) la 'scorporazione' dal tessuto sociale diventa estremamente preziosa e autenticamente *kairologica* in vista del complessivo cambiamento sociale.

Secondo la prospettiva teorica di Bourdieu, il ‘senso della distinzione’ anima, dunque, il discorso, non solo culturale, delle varie frazioni della classe dominante.

La questione del tempo è veramente centrale nel processo di distinzione, perché svolge la funzione di veicolo segnico: la possibilità di ‘sprecare tempo’, soprattutto da parte di quanti avendo poco tempo a disposizione attribuiscono ad esso un alto valore, è segno inequivocabile di distinzione, in quanto si è nelle condizioni di emanciparsi dal “dominio degli interessi e delle urgenze di tutti i giorni” (Bourdieu 2001: 52). Il gusto, in prima istanza, e, poi, il consumo culturale, che presuppone un alto investimento di denaro e tempo (prezioso quanto il primo), sono i simboli che più di tutti distanziano la classe dominante dal resto del mondo sociale.

Bourdieu non manca di sottolineare come nella classe media, soprattutto nella porzione dei nuovi arrivati, vada realizzandosi con chiarezza una ‘traiettoria interrotta’, che denuncia un modo di rapportarsi con la cultura proprio di quanti, nell’aspirazione di una nuova collocazione nello spazio sociale, hanno investito in capitale culturale e che poi, subentrate nuove trasformazioni strutturali, si sono visti espropriati di ciò che giudicavano un diritto ottenere.

Nell’analisi della classe media, l’Autore si sofferma con interesse sulle dinamiche messe in atto dai membri della piccola borghesia, impegnata a fronteggiare i rischi provenienti da un possibile declassamento. Egli analizza soprattutto le strategie messe in gioco prevalentemente da soggetti che, pur provenendo da classi superiori, si trovano ad occupare tale posizione nello spazio sociale non avendo investito adeguatamente (rispetto alle aspettative di classe) in capitale scolastico; essi hanno, tuttavia, il vantaggio di far fede su un capitale culturale notevole – proveniente dall’educazione ricevuta nella famiglia di origine – e su un capitale sociale nutrito. Costoro, sebbene privi di capitale scolastico, hanno il fiuto per calibrare in modo ottimale capitale sociale, culturale ed economico per ostacolare il declassamento di *status*, in vista di una prossima “reintegrazione nella loro precedente posizione” (*ibidem*: 372).

Questo particolare tipo di piccola e media borghesia è l’esempio più lampante di come ci si possa (o voglia) collocare in modo provvisorio nello spazio sociale, addirittura rifiutando che si venga – da altri – ‘posizionati’: essa dà voce,

pertanto, ad un “*utopismo pratico*” che si traduce nel “rifiuto di *venir allineati* in un punto preciso dello spazio sociale” (*ibidem*: 380).

Scrive a tal proposito Bourdieu:

“Classificati, declassati, impegnati a salire di classe, essi pretendono di essere inclassificabili, ‘esclusi’, ‘marginali’, tutto, piuttosto che classificati, assegnati ad una classe; nonostante tutte le loro pratiche culturali, sportive, educative, sessuali, parlino di classificazione, ma nella forma del *disconoscimento*.

Giudicati dai loro umori anti-istituzionali, e dalla preoccupazione di sottrarsi a tutto quello che può ricordare le competizioni, le gerarchie e le classificazioni e, sopra ogni altra cosa, le classificazioni scolastiche (conoscenze gerarchiche e gerarchizzanti, astrazioni teoriche o competenze tecniche), questi nuovi intellettuali inventano un’arte di vivere che assicura loro, al minimo costo, le gratificazioni e il prestigio intellettuale, adottando, in nome della lotta contro i tabù e della liquidazione dei ‘complessi’, gli atteggiamenti più esteriori, e quindi più facili da copiare, dello stile di vita degli intellettuali.” (Bourdieu 2001: 380)

In transito nello spazio sociale e, per tale ragione, schivi ad ogni forma di definizione rigida delle posizioni di dominio, essi si pongono in atteggiamento critico rispetto ‘alle regole del gioco’, pur aspirando, essi per primi, ad abitare l’universo dei dominanti.

Tale porzione della classe media, proprio per la complessità delle aspettative e dei vissuti, si espone come “profezia esemplare”, in grado di “*offrire (o di vendere) in esempio* la propria arte di vivere” (*ibidem*: 380).

5. Cultura e politica

Ne *La distinzione* un capitolo a parte è dedicato al modo in cui la pratica del discorso politico si inserisce nelle più generali dinamiche culturali. In particolare, Bourdieu individua come la possibilità di enunciare un discorso politico sia strettamente connessa con la posizione occupata all’interno dello spazio sociale. Al di là, infatti, di cosa si sia via via affermato nell’ambito dell’universalismo (in merito al diritto e dovere di ogni uomo di essere soggetto attivo nello spazio politico), la grammatica della pratica del discorso politico riflette inequivocabilmente l’organizzazione gerarchica dello spazio sociale: in altre parole, alcuni sono più legittimati di altri (perché giudicati più competenti) ad esprimere opinioni personali, a ‘prendere parola’ nello spazio pubblico, ‘autorizzati’ più di altri a pensare il mondo sociale.

In particolare, la divisione del lavoro e la divisione sessuale del lavoro si riflettono nel modo in cui ci si appropria del discorso politico: le donne e, generalmente, quanti privi di adeguato capitale sono collocati nelle zone più basse dello spazio sociale non sono titolati ad esprimere opinioni politiche e giudicano se stessi quasi dispensati dal farlo e liberi di delegare ad altri questo compito (*ibidem*: 412).

L'elemento offerto dalla questione del genere mette in luce come non sia di per sé l'acquisizione di un certo capitale scolastico ad assicurare la legittimazione del discorso politico, ma anche "il senso (socialmente autorizzato ed incoraggiato) di essere giustificato ad occuparsi di politica, di essere autorizzato a parlare in termini politici, di avere l'autorità necessaria per poter parlare politicamente delle cose politiche" (*ibidem*: 418).

La capacità di comprendere, riprodurre e produrre il discorso politico, perciò, nell'orizzonte proposto dall'Autore esprime "una di quelle attitudini che si posseggono solo nella misura in cui si è in diritto o in dovere di possederle" (*ibidem*: 418).

Il capitale scolastico tributa, a quanti lo hanno acquisito, la possibilità di collocarsi nello spazio sociale come titolari di una competenza che abilita e, per certi versi, obbliga al discorso politico.

Esiste, poi, una connessione molto stretta tra la condizione sociale della piccola borghesia e la tendenza ad avere e, poi, proporre nello spazio pubblico la propria opinione, esplicitazione non solo del capitale scolastico posseduto (sebbene ciò non sia un elemento del tutto irrilevante), ma anche dell'*habitus* di classe, che premia "la rivendicazione del diritto alle 'opinioni personali' e la differenza nei confronti di tutte le forme di delega" (*ibidem*: 425). Tutto ciò ha luogo in ragione del fatto che gli agenti danno corpo alle aspettative future fondandole "sulla scommessa della salvezza individuale, basata sulle 'doti' e sui 'meriti' personali, sulla cattura delle solidarietà che pesano, o addirittura sul rinnegamento degli obblighi che ostacolano, sulla scelta da privilegiare sistematicamente, nel proprio ambiente come nel lavoro, nel tempo libero come nei pensieri, il privato, l'intimo [...], contro il pubblico, il collettivo, il comune, il qualsiasi, il mutuato" (*ibidem*: 425).

Bourdieu afferma che, al di là delle opinioni politiche, espressive delle *weltanschauungen* dei diversi schieramenti, sono due i modi di produzione del

discorso politico: la procura (o delega) e la produzione autonoma. Tali modalità sono strettamente connesse con la posizione occupata dai singoli e dai gruppi nello spazio sociale: “la probabilità di produrre una risposta specificatamente politica ad una domanda costituita politicamente aumenta mano a mano che si risale lungo la gerarchia sociale (e lungo la gerarchia dei redditi e dei titoli di studio)” (*ibidem*: 438).

Le scelte politiche sono strettamente connesse, nell’approccio di Bourdieu, in prima istanza alle dimensioni ed alla struttura del capitale, e, in secondo luogo, alla traiettoria sociale del gruppo di appartenenza, a quella individuale dell’agente e degli ascendenti, in grado di generare “*l’immagine soggettiva della posizione occupata*” (*ibidem*: 453).

L’Autore intuisce che le scelte politiche, più di qualunque altra cosa, rendono possibile agli occhi dei soggetti la riflessione sulle leggi che governano lo spazio sociale, avendo un’immagine chiara della propria posizione all’interno di esso, e rapportando quest’ultima a quella che ‘si dovrebbe’ occupare tenendo conto delle traiettorie collettive.

Il discorso politico, dunque, si presenta come forma condivisa di *accountability* dello spazio sociale e delle sue leggi, assolvendo ad una funzione importante nel processo di riproduzione.

5.1. La pratica politica della piccola e media borghesia

La pratica del discorso politico, così come viene agita dalla piccola borghesia, assume dei caratteri estremamente interessanti. Nella porzione dello spazio sociale occupata, infatti, dalla piccola borghesia si dà corpo ad un complesso intreccio di aspettative tra loro talvolta contraddittorie: la contestazione per le forme di organizzazione dei rapporti di forza si accompagna, come già visto, al desiderio di poter un giorno occupare lo spazio della classe dominante, dando vita ad una sottomissione ai valori da essa proclamati.

In particolare, la capacità di ‘maneggiare’ la sfera simbolica rende evidente la raggiunta destrezza rispetto alle armi messe in campo dalla classe dominante.

L’attenzione di Bourdieu al mondo dell’associazionismo si giustifica proprio a partire dall’analisi delle pratiche del discorso politico simbolizzato.

Scrivo a tal proposito:

“Rispetto ai mezzi ordinari della lotta operaia, lo sciopero e la manifestazione [...], i piccolo-borghesi preferiscono le armi simboliche, ed innanzitutto la pedagogia, che instaura un rapporto di dominio morale, o l’‘informazione’, oggetto di una fiducia forsennata, e quella forma particolare di azione collettiva, che consiste nell’*associazione*, aggregazione strettamente seriale di individui riuniti soltanto per la stessa ‘causa’, dalla stessa volontà di esercitare una specie di messa in mora etica. [...] L’azione strettamente ‘disinteressata’, ‘limpida’, ‘degnata’, priva di quei ‘compromessi’ propri della ‘politica’, costituisce infatti la condizione del successo dell’attività di *istituzionalizzazione*: la forma più compiuta di riconoscimento sociale, quella che, più o meno segretamente, perseguono tutte le *associazioni*, movimenti piccolo-borghesi per antonomasia, che, a differenza dei partiti, procurano, in termini di dignità e di rispettabilità, i profitti propri delle attività di ‘interesse generale’, pur promettendo di soddisfare, in maniera del tutto diretta, anche gli interessi particolari.” (Bourdieu 2001: 457)

In altre parole, la pedagogia, l’informazione e l’associazionismo sono gli strumenti attraverso i quali la classe piccolo-borghese (capace più di chiunque altro di percepire la propria traiettoria, individuale e collettiva, nello spazio sociale) propone la decostruzione e la successiva ricostruzione delle dinamiche dello spazio sociale; e, nello specifico, è grazie all’impegno associativo che esse raccolgono le istanze provenienti dall’interesse generale coniugandolo con le aspettative individuali.

La possibilità offerta dall’associazionismo di investire il proprio tempo e le proprie risorse, senza un apparente tornaconto, si traduce nell’ordine del simbolico – come ha ben intuito Bourdieu – in una “spesa ostentatoria di *buona volontà*” (*ibidem*: 457).

La piccola borghesia (quasi simulando le pratiche culturali della classe dominante) si concede i vantaggi offerti dalla possibilità di convertire il proprio capitale temporale in capitale sociale ed in capitale simbolico: se si è nelle condizioni di ‘perdere tempo’ (per dirla con il codice utilizzato dalla classe popolare) allora ciò implica che si può tenere a distanza il bisogno e non si è “sottomessi al dominio degli interessi e delle urgenze di tutti i giorni” (*ibidem*: 52); se, al di là di ogni calcolo ed in modo disinteressato, ci si indigna per il mancato riconoscimento di quanti “hanno pagato in prima persona” (*ibidem*: 457) allora tale azione – nel processo di riconversione simbolica – trasforma gli oggetti in soggetti svincolati rispetto alla gabbia che intrappola lo spazio sociale. In realtà, tale processo, se letto tenendo conto della grammatica segnica, rivela ben altro: quel gratuito e disinteressato ‘indignarsi per gli altri’ è autenticamente ‘segno’,

cioè è ‘qualcosa che sta per qualcos’altro’; nasce da un’indignazione per il mancato riconoscimento dei propri meriti e dei titoli acquisiti. In altre parole, non potendo liberamente e apertamente prendere in carico la battaglia per se stessi – il che svelerebbe in prima istanza l’assunzione di essere classe e, perciò, la possibilità di essere ‘collocati’ nel campo sociale e sottoposti alle regole del dominio – ci si accolla (simbolicamente) l’onere di condurre le battaglie per conto terzi.

Assumere il processo di delega, pertanto, si inserisce nella logica del simbolico e rivela in modo implicito l’esistenza di una distanza sociale rispetto a quanti, sottomessi alla logica del dominio, occupano posizioni subalterne nello spazio.

Il far capo al discorso politico ricorrendo alla pratica, disinteressata, del volontariato (sempre per le regole che governano la sfera del simbolico) implica essere percepiti come persone che – proprio perché svincolano la pratica politica dall’acquisizione di capitale economico – sono titolate più di chiunque altro a riscrivere le regole che disciplinano lo spazio sociale, a operare un discorso sul mondo in quanto piene di “dignità e di rispettabilità” (*ibidem*: 457).

Il problema che emerge con chiarezza da tale meccanismo è dato dal fatto che i dominati (e, soprattutto, le classi popolari) sono escluse dal discorso politico, perché sono escluse di fatto dall’ordine del simbolico. Proprio a partire da ciò è possibile comprendere “la differenza profonda, che non esclude però una forma di riconoscimento profondo, che i dominati provano nei confronti del linguaggio politico” (*ibidem*: 464). Tale diffidenza, seppur accompagnata da riconoscimento, è propria del carattere dei dominati, il cui *habitus* produce fuga nel qualunquismo e rinuncia ad ogni appropriazione del discorso politico.

5.2. L’associazionismo dei migranti

Le associazioni, portatrici – secondo l’orizzonte teorico dell’Autore – di un’istanza piccolo-borghese volta a riscrivere le regole del campo sociale, sono le forme attraverso cui si esplora e ci si riappropria del potere del simbolico.

Proprio alla luce delle dinamiche che governano tale sfera si possono leggere i diversi fattori che giustificano la fascinazione esercitata sui gruppi emergenti dall’associazionismo: nel caso studiato da Bourdieu si tratta della piccola

borghesia in ascesa; nello specifico della presente riflessione si tratta, invece, delle donne migranti impegnate ad ostacolare la ‘conversione’ delle traiettorie.

La pratica associativa, dunque, è un marchio distintivo; segna una differenza rispetto a quanti non possono ricorrere all’uso della dimensione simbolica, autentica fucina del potere.

Il gioco distintivo dei gruppi emergenti e, in questo caso, delle donne migranti impegnate in percorsi associativi si esplicita nella capacità di dominare la sfera simbolica su più livelli, dei quali l’enunciazione del discorso politico investe solamente un aspetto.

In linea con quanto sostenuto da Bourdieu in relazione alla piccola borghesia, nel processo di integrazione e di ascesa sociale gioca, perciò, un ruolo fondamentale la dimensione associativa, risorsa per la costruzione di nuove forme di cittadinanza.

Parafrasando quanto affermato da Bourdieu a proposito delle differenze riscontrate nei gusti, mi piace evidenziare nella pratica associativa un chiaro ‘gusto di lusso’, perché nasce proprio nel momento in cui ci si tiene a debita “distanza dalla necessità” (*ibidem*: 186).

Ricorda Bourdieu che il ‘gusto di lusso o di libertà’, infatti, è espressione del fatto di possedere un capitale: i migranti impegnati nella dimensione associativa, perciò, danno prova – quasi ostentandolo – che sono in grado di tener a distanza il bisogno, offrendo essi per primi, semmai, aiuto ad altri migranti (e di certo non essendone i destinatari).

Invertire la direzione dell’aiuto, infatti, nell’ordine del simbolico, richiama la condizione di privilegiati che si vive in rapporto alla maggior parte degli immigrati. Tale processo evoca quanto affermato da Bourdieu a proposito di quanti prendono in carico, nella funzione di rappresentanti sindacali, le istanze della classe popolare.

Dominare il bisogno e la necessità si esplicita anche attraverso le pratiche culturali ed il gusto. L’associazionismo, dunque, entra a pieno titolo nel gioco simbolico della distinzione per almeno due ordini di motivi: in prima istanza, esso ribadisce la possibilità di ‘perdere tempo’ (così come denunciato dai migranti giunti da poco nel nuovo Paese); in secondo luogo, esso, rivolgendosi primariamente all’aiuto, alla cura ed al sostegno degli immigrati neo-arrivati,

afferma la posizione di vantaggio sociale occupata da coloro che erogano tali servizi.

Non è, altresì, possibile parlare di associazionismo sganciandolo dalle implicazioni che riguardano il capitale sociale. Si tratta di una precisazione doverosa, capace di traghettare la riflessione sul ruolo agito dal capitale sociale (mosso attraverso le associazioni) nel più generale processo di inclusione.

Guardare alle associazioni a partire dalle teorie sul capitale sociale significa tracciare le prime differenze all'interno di tale multiforme universo. Alcune realtà (e, quindi, di riflesso i singoli membri di tali contesti) riescono a far capo ad un capitale sociale certamente più efficace: ciò accade quando il gruppo riesce a muovere un maggior numero di risorse (simboliche, culturali, economiche) perché muove un capitale sociale non solo ingente per il volume dei nodi e delle connessioni, ma anche perché esso riesce ad abitare spazi sociali molteplici. La capacità, infatti, da parte dei diversi membri e del gruppo nel suo complesso, di attivare spazi istituzionali differenti è indice non solo di apertura dell'associazione, ma è anche un elemento in grado di candidare quest'ultima come *stakeholder*, conferendole ruoli di mediazione e di rappresentanza.

La teoria del capitale sociale riesce a spiegare il meccanismo di auto-perpetuazione del processo migratorio, che continua a realizzarsi anche a fronte delle mutate condizioni strutturali che vanno ad interessare i Paesi di arrivo e quelli di partenza. Essa nasce, dunque, per dare conto delle risorse relazionali agite, in vista del benessere, dai singoli soggetti, dalle famiglie e dai gruppi. Applicata al fenomeno migratorio, tale teoria ha il merito di scardinare la narrazione del migrante messa in gioco dallo Stato-nazione, il quale lo rappresenta nelle vesti di individuo spoglio del suo potenziale relazionale.

Accogliendo tale prospettiva si fa luce sullo 'spazio sociale' dei migranti, sulle forme di costruzione e mantenimento del legame sociale, sulle dinamiche di ricreazione del vissuto comunitario, sulla possibilità di ricucire gli strappi di una doppia assenza.

I molteplici contributi che si sono sviluppati negli ultimi anni a partire dall'ipotesi teorica sul capitale sociale hanno fatto sì che nell'ambito dei *migration studies* avesse un notevole successo l'analisi dei *network*.

Grazie a tale prospettiva è emerso con chiarezza come a essere interessato dal processo non sia il singolo migrante, quasi schiacciato dal destino avaro di sistemi sociali locali provati dal giogo di politiche economiche globalizzate, ma reti e gruppi, famiglie ed intere comunità obbligati a rimettersi in gioco sulla scena globale.⁷²

Rinunciare per lo studio del fenomeno migratorio, all'approccio neo-classico – fondato sull'ipotesi della *rational choice* del singolo attore – ed accogliere una prospettiva che premia l'agire delle reti implicherebbe guardare alle forme di costruzione e mantenimento di un sapere sociale, che si declina come capitale umano, relazionale, simbolico ed economico; significherebbe, altresì, assumere come fondante l'ipotesi che coglie nelle reti degli elementi al contempo strutturati e strutturanti, che offrono ai singoli ed alle famiglie stabilità (riducendo rischi e costi) e che, parimenti, influenzano le trasformazioni dello spazio sociale, governato non dal *caos* ma da movimenti organizzati di uomini e di risorse economiche.⁷³

Tuttavia, sebbene la teoria dei *network* possa affascinare per le sue indubbie e inconfutabili qualità esplicative di un fenomeno complesso come le migrazioni transnazionali, va tenuto conto del potere e del ruolo agito dal capitale sociale in soggetti intenti in un personale e autonomo progetto distintivo.

La lettura che offre Bourdieu si sposa a pieno con la necessità di comprendere in che modo il volume e la composizione delle relazioni del singolo migrante fanno da sostegno al suo percorso migratorio, compensando in parte i limiti del processo di dequalificazione umana e professionale subita nel Paese di arrivo: un'adeguata

⁷² Ambrosini (2005) utilizza il concetto di capitale sociale per spiegare le dinamiche che governano l'inserimento nel mercato del lavoro dei nuovi arrivati. In particolare si serve degli studi e delle riflessioni di autori del calibro di Portes (1998) e Marger (2001) per dimostrare il ruolo agito in tale processo di inserimento sociale dalle "risorse fornite dall'appartenenza a reti di relazione basate sulla parentela e la comune origine" (Ambrosini 2005: 57). Nello specifico, l'Autore spiega tale concetto pensandolo "rappresentato dall'insieme dei contatti e rapporti interpersonali utilizzabili dagli individui per perseguire le proprie strategie di inserimento e promozione" (*ivi*).

⁷³ Molteplici contributi si sono concentrati sullo studio dei vantaggi e dei costi offerti dalle dinamiche di rete nell'ambito dei processi migratori: basti pensare all'analisi dei processi di incorporazione che spingono i *new comers* verso nicchie di mercato caratterizzate da etnicizzazione (come per esempio il lavoro domestico per le donne filippine). La dinamica dei *network* nel processo di incorporazione lavorativa per un verso facilita di molto il meccanismo di incontro tra domanda ed offerta, ma per altri versi, poiché fa leva sull'etichettamento (e talvolta sulla stigmatizzazione), non fa altro che ostacolare il percorso di mobilità sociale, costringendo i soggetti migranti a rimanere intrappolati nelle maglie dei *bad jobs*.

rete, infatti, è garanzia nel processo di valorizzazione del capitale culturale e di quello simbolico posseduti.⁷⁴

Il capitale sociale attiva la capacità di fronteggiamento dei singoli nel momento in cui i processi di despazializzazione e rispazializzazione (Giaccardi, Magatti 2001) impongono delle trasformazioni radicali nei vissuti quotidiani, sfidando l'unità dei *network* tradizionali (le famiglie, le comunità di appartenenza, i gruppi). Il singolo, attraverso la capacità di ricostruirsi una rete di riferimenti⁷⁵, prende le distanze dal tentativo di conversione delle traiettorie collettive dei migranti, ostacolando la caduta sociale.

⁷⁴ Bourdieu offre del capitale sociale la seguente definizione: “*Le capital sociale est l'ensemble des ressources ou potentielles qui sont liées à la possession d'un réseau durable de relations plus ou moins institutionnalisées d'interconnaissance et d'interreconnaissance*” (Bourdieu 2006 : 31). Tale prospettiva si distanzia da quella maturata da altri autori (Coleman; Putnam; Borghi 2006), tesi a valorizzare il carattere collettivo del medesimo.

⁷⁵ Ambrosini (2005) spiega tale abilità dei migranti facendo riferimento a quanto individuato nelle loro ricerche da Light e Gold (cit. in Ambrosini 2005: 82), i quali “rievocano in proposito l'antico termine cinese *guanxi*, che indica una relazione o un legame sociale”: nello specifico, con tale parola si intende la capacità di “costruire relazioni sociali vantaggiose, nel conservarle e poi nel richiamarle per avere aiuto nella propria attività” (Ambrosini 2005: 82).

*“Volevo soprattutto
scoprire il mondo.
Sognavo, sognavo...
Volevo volare,
volevo andar via.”
Amina*

Terza Parte

La pratica della distinzione

8. L'associazionismo delle donne migranti: una premessa

1. Premessa

I prossimi tre capitoli sono dedicati ai risultati emersi dalla ricerca sul campo.

I primi due capitoli guardano allo specifico dei singoli vissuti, rintracciando le dimensioni che giungono ad accomunare o a diversificare le distinte pratiche associative. L'attenzione, pertanto, è offerta ai significati che motivano e caratterizzano l'agire *engagé* e le scelte solidali delle donne migranti.

L'ultimo capitolo di questa parte è volto a delineare dei profili associativi, che in quanto idealtipici sfuggono alla possibilità di essere realmente riscontrabili. Le assonanze segniche stabiliscono nessi tra contesti anche distanti fra loro: partecipare degli stessi significati, avere i medesimi obiettivi e organizzare la pratica in modo omogeneo permettono di sintetizzare esperienze diverse in un unico profilo, in una formula che traduce in maniera immediata la complessità dell'azione collettiva.

Dare credito – attraverso l'uso dei racconti di vita – al capitale biografico delle donne migranti impegnate nell'associazionismo implica tre questioni: individuare le premesse che all'interno di un vissuto preparano e fanno maturare la scelta di impegno e partecipazione socio-politica; comprendere in che modo la pratica è 'significante' (produce cioè significati nuovi) nella vita dei singoli, giungendo a ricodificare atteggiamenti, credenze e comportamenti; accedere ad una provincia finita di significato (Schutz 1979) (cioè l'universo associativo dei migranti) grazie alla voce delle donne, le quali risultano interpreti di un vissuto complesso e testimoni del cambiamento (sperato o temuto che sia).

Per tutelare la *privacy* delle narratrici – trattandosi di donne che, impegnate in modo attivo con ruoli dirigenziali, sono note all'interno della sfera pubblica – riporto i brani dei racconti di vita ripuliti di tutte quelle informazioni che

potrebbero permettere l'identificazione. Per ciascun frammento è indicato il Paese di provenienza (per le seconde generazioni, nate in Italia, quello dei genitori) e l'età.

9. Gli aspetti convergenti

1. Premessa

Dall'analisi dei racconti di vita emergono degli aspetti che, solidarizzando fra loro i diversi vissuti, tracciano delle traiettorie collettive che sono influenzate parimenti dal volgere dell'*iter* migratorio e dalla scelta associativa.

Si sottolineano almeno cinque dimensioni che in qualche modo mettono in luce l'esistenza di una 'comunanza di destino': la complessità dei vissuti; l'emergere di un progetto migratorio di tipo evenenziale⁷⁶; il consolidamento della traiettoria individuale rispetto a quella collettiva; l'affermarsi del desiderio di ascesa sociale che si palesa come istanza distintiva; la modalità dell'esperienza di gruppo che fa da cornice al processo distintivo.

L'esistenza di aspetti convergenti rende evidente come il vissuto migratorio, accompagnato all'esperienza associativa, non faccia altro che arginare entro dinamiche più o meno fisse i percorsi esistenziali dei singoli.

La scelta associativa matura entro una trama motivazionale ben precisa, alla luce della quale è possibile leggere non solo il progetto migratorio dei singoli, ma anche il modo in cui le donne riescono a rinegoziare le appartenenze, a ricomporre i propri vissuti, a vivere la cittadinanza nel segno della partecipazione.

2. Vite complesse

I vissuti migratori delle donne intervistate svelano come esse siano protagoniste di "vite complesse" (Bovone 1984; Bichi 2000; Bichi, Valtolina 2005), percorsi biografici che si snodano tra contesti territoriali diversi

⁷⁶ Nello specifico, faccio riferimento alle tipologie – rintracciate da Gherardi e Poggio (2003) – di produzione discorsiva del sé: sé volitivo; sé storico-processuale; sé evenenziale; sé defilato. Parlando di progetto migratorio di tipo evenenziale intendo mettere in luce come dai racconti emerga quanto siano stati gli eventi, il 'caso', le circostanze a modulare il progetto di partire; quest'ultimo, poi, nella maggior parte dei casi non si prefigura quasi mai, fin dal principio, come qualcosa di definitivo.

abbracciando la condizione della transnazionalità: vite in bilico tra passato e futuro, tra ‘qui e altrove’, tra desideri di riuscita ed il peso della ‘doppia assenza’. La necessità, dunque, di ricomporre la propria vita (Cesareo 2005) si palesa come esigenza che solidarizza i diversi vissuti, trovando nell’esperienza associativa una forma efficace per ricucire i molteplici piani esistenziali.

Il fatto di abitare universi culturali diversi, di dover elaborare modi nuovi di “fare il mondo” (Bichi 2000: 16), di esperire nel proprio quotidiano la sovrapposizione di sfere linguistiche, culturali, valoriali distinte rende le vite delle donne migranti autenticamente complesse.

Non va tralasciato, inoltre, un altro elemento: non solo esperire in prima persona la condizione della migrazione ma anche occuparsi continuamente di risanare i traumi che tale esperienza genera nei vissuti di altri migranti porta a dover fare i conti con la propria memoria personale, dovendo tutte le volte confrontarsi con il peso di ricordi dolorosi che riemergono in tutta la loro drammatica vivacità.

Il ricordo mantenuto vivo dall’impegno quotidiano obbliga a riflettere sul senso che assume nel tempo la traiettoria dei corsi di vita.

La presenza di vite complesse è uno dei tratti della crisi della modernità societaria, rappresentando una situazione condivisa nella cui ‘complessità’ si riconoscono vissuti apparentemente non omogenei (Bichi 2000). Questo discorso è ancor più valido per i migranti, chiamati a ricucire ogni giorno significati diversi, a ricomporre conciliandole esperienze contraddittorie. Basti pensare a cosa voglia dire sostenere, nel volgere degli anni, il peso di una ‘doppia assenza’: una complessità, appunto, che emerge dall’incontro tra aspettative (anche collettive) e delusioni, tra sogni e disincanto, tra nostalgia ed isolamento.

È interessante provare ad analizzare la complessità dei percorsi esistenziali delle donne intervistate a partire dalla categoria della differenza. Nello specifico, il dato generazionale e quello relativo al genere sono due dimensioni a partire dalle quali è possibile esplorare il modo in cui i corsi di vita dei migranti assumono un carattere complesso.

Il dato generazionale interviene non solo per l’aspetto concernente l’analisi delle coorti d’età (che già di per sé rappresenterebbe un elemento d’analisi estremamente prezioso), ma anche per l’emergere di una popolazione di migranti di seconda generazione.

Chiamati a confrontarsi con il problema dell'identità, della convivenza, della partecipazione civile da posizioni sociali e da vissuti diversi, i migranti di prima e seconda generazione sviluppano percorsi distinti, sperando la medesima complessità in forme diverse, dando corpo a modalità alternative di vivere l'esperienza migratoria.

L'aspetto legato alla questione del genere, poi, rende possibile comprendere come il fatto migratorio non comporti delle semplici trasformazioni di ordine quantitativo, ma implichi dei cambiamenti anche di tipo qualitativo, coinvolgendo il modo di esperire e di trasmettere da una generazione all'altra i ruoli di genere.

2.1. Le seconde generazioni

La complessità dei vissuti è ancora più forte e, se possibile, più drammatica nelle seconde generazioni, chiamate a confrontarsi con la fatica di quello che definiscono un 'doppio bagaglio', la cultura di appartenenza e quella del Paese di arrivo. La paura di tradire il nucleo familiare – attraverso l'adozione di pratiche, credenze e atteggiamenti difforni rispetto al dato culturale trasmesso – duella con la consapevolezza di sentirsi e di essere simili ai propri coetanei, a quanti non hanno di fatto subito il processo migratorio.

Così come ricordato da una delle donne intervistate, le seconde generazioni – caratterizzate da 'migranti involontari' – sono chiamate a governare le contraddizioni di una condizione di fatto non cercata, subita in seguito alle scelte dei propri familiari.

“Bhe... i figli non sono protagonisti del processo migratorio: l'hanno subito; è un qualcosa che apparteneva... che appartiene più ai genitori che ai figli. Le seconde generazioni sono dei 'migranti involontari'. Sono stati costretti piccolissimi a lasciare i loro affetti, i loro amori, i nonni, gli zii, gli amici, i giocattoli, gli odori ed i profumi. Bisogna tener conto di questo! Così come bisogna tener conto del fatto che essi sono dei bilinguisti passivi: che cosa significa questo?! È importante che lo sappiano” [Perù, 55 anni]

M: “Quindi sei arrivata in Italia che eri piccola. E i tuoi genitori perché sono...”

I: “I miei genitori sono arrivati in Italia ancora prima di me per lavoro; quindi io sono cresciuta, con i miei fratelli, in Marocco con i nonni. Poi... sai, con la solita speranza degli immigrati di tornare in patria... Si sono resi conto che era sempre più difficile per il lavoro, quindi li abbiamo raggiunti. [...]”

M: “Ma tu come ti senti? Marocchina o italiana?”

I: “Questa è una domanda che mi fanno sempre spesso. Sinceramente tutte e due. [...] Perché questo è risultato di un miscuglio, perché non sei più capace di controllare le tue emozioni perché sono...”

M: “...diverse...”

I: “Sì, non è un binario fisso di un comportamento. Sì, quindi certi comportamenti... Non riesco a controllarlo. [...] Le radici secondo me non si perdono, anche se si ha la sensazione di perderle... [...] Comunque anche in casa, anche in una famiglia marocchina le radici sono una cosa molto importante e in qualsiasi momento te le trovi davanti senza volerlo. In casa mia si cucina solo marocchino, si parla marocchino e italiano, la televisione è araba e italiana. I vestiti anche, dentro casa, sono marocchini: cioè, mia madre si veste in marocchino; mio padre anche ha la sua veste... E quindi non è facile ‘sbarazzarsi’ [*ridiamo*]... se se ne vuole sbarazzarsene. Non è facile. La famiglia, quando è unita, tiene molto, tiene molto alle radici.”

M: “Ad affermarsi... è una differenza, una diversità che è un valore.”

I: “Da solo... Una persona che vive da sola forse di meno. Riesci di più a perderle...”

Perché io abito con una ragazza italiana, con altre ragazze studentesse. Non è che mi metto a cucinare marocchino... Però quando vado a casa, che è un gruppo che è tutto così... e quindi ci si trova a fare la cosa del gruppo...” [...]

M: “Mi racconti come è nata l’idea di venire a studiare a Roma, di fare un certo tipo di Facoltà, di studi...”

I: “L’idea della Facoltà è stata maturata alle superiori, perché io sentivo sempre fare un sacco di domande sulla mia cultura ed io sapevo poco, anche se vivevo in questa famiglia tradizionalista. Però per certe cose... è normale perché si studia nelle scuole italiane... Non è che ho studiato fino alla terza elementare in Marocco... di storia, di tutto... non sapevo niente. E quindi è venuta questa curiosità di conoscere sempre di più, anche perché gli stessi compagni o persone, quando io non rispondevo, mi dicevano ‘Ma come? Tu sei marocchina e non sai queste cose...!’. Mi incazzavo come una iena [*ridiamo*] e dicevo: ‘Ma io vivo qua. Come pretendi che io...’. Gli italiani o comunque la persona che vive qui veramente ti obbliga a portare i due bagagli che hai. Perché se non parli bene italiano ti dice ‘Mamma mia sono dieci anni che sei qui e non sai parlare italiano!’. Se ti chiede una domanda sul tuo Paese, sulla storia o su qualche evento, e non la sai e dice ‘Porca miseria! Sei marocchina’. Pretendono che tu sei questo e quest’altro.”

M: “Una doppia competenza.”

I: “Sì. Pretendono che tu sei tutte e due, sennò sei veramente un fallito [*ridiamo*]. Allora mi è venuta proprio la curiosità e la voglia di portare questa cosa...”

[Marocco, 24 anni]⁷⁷

M: “Vivere questo doppio bagaglio come seconda generazione com’è?”

I: “È difficile. Bisogna saperlo gestire. Perché... ci sono diversi stadi. Uno è quello di volerlo negare assolutamente, perché se ne vergognano, perché vogliono omologarsi agli altri compagni. L’assimilazione dipende da questo: perdono qualsiasi identità... Si trasformano addirittura, non sono più musulmani. Invece ci sono quelli che vivono l’intercultura passivamente: cioè quando sono a casa sono arabi, quando sono fuori sono come gli altri; però non ci stanno a pensare veramente. Poi ci sono quelli che la vivono coscientemente e, quindi, vogliono... Ne vanno orgogliosi di questa intercultura e vogliono fare in modo che possano essere utili. Ed è quello che... è la strada nostra. Perché... stare vicini da una parte e dall’altra per creare questo ponte che noi chiamiamo... che si avvicinino le due culture. Quindi parlando con i genitori... È molto

⁷⁷ Introdotta da *I* ci sono le risposte delle narratrici, da *M*, invece, le domande che io ho posto alle mie interlocutrici.

difficile. È vero che noi ci chiamiamo musulmani italiani, però la nostra italianità non è ancora al 100% ; c'è sempre... La prima generazione, quella del mio papà... comunque ha forti radici, comunque. Anche perché molti di noi passano tre mesi all'anno nei Paesi d'origine, perché vanno in vacanza: fanno da giugno a settembre. Man mano che crescono cominciano... non è che non ci vanno più, però ci vanno una settimana, due settimane. Non è che non sia bellissimo questa... è bello andar giù e mantenere i rapporti, però cominciano... La stabilità e il baricentro comincia a pendere verso qua.”
[Palestina, 28 anni]

Le seconde generazioni esperiscono tale complessità non solo all'esterno, ma già all'interno del nucleo familiare, “*lieu critique de la négociation incessante de l'“intégration”*” (Muel-Dreyfus 1993: 1302). In tal senso esse percepiscono se stesse come “*messagères*” (ivi) dell'inserimento dei migranti, chiamate – in una logica di effettiva mediazione – a “*reconstruire les ambiguïtés, les affrontements et les impasses des choix familiaux devant l'intégration*” (ivi).

I figli dei migranti sono, dunque, a causa del proprio specifico vissuto (colmo di ambivalenze, di pluralismi dissonanti, ecc...), i depositari di uno sguardo profondamente critico sulle dinamiche migratorie che hanno caratterizzato le rispettive famiglie nel corso degli anni. Nello specifico, le forme attraverso le quali prende corpo la scelta associativa delle seconde generazioni – al di là della tipologia di riferimento e a prescindere dal fatto che ciascuna esperienza si ancori ad una dimensione etnica, generazionale, religiosa, ecc... – esibiscono il tentativo di rimodulare la propria identità in modo critico, prendendo in un certo qual modo le distanze dalla famiglia di origine ed esibendo, al contempo, un netto rifiuto verso ogni tentativo assimilazionista del Paese di arrivo.

I figli dei migranti coltivano la propria distinzione in una duplice direzione: verso la famiglia d'origine e verso il Paese nel quale sono nati o che li ha accolti quando erano ancora molto piccoli.

La distinzione diventa il cardine attorno al quale ruota la propria esistenza e l'elemento grazie al quale poter costruire insieme ad altri, accomunati dallo stesso vissuto e dal medesimo destino, percorsi di inclusione e forme di partecipazione politica.

“Già le seconde generazioni... è diverso. Le seconde generazioni di solito non hanno... no?! Come progetto il ritorno e, quindi, riescono a osare di più. [...] È normale che poi i ragazzi, i bambini si sentano italiani; quindi c'è una sorta di indifferenza nei confronti del Paese di origine dei genitori. Delle volte c'è invece un attaccamento... una

voglia di tornare alle radici. [...] Invece altri che hanno entrambi i genitori capoverdiani fanno una scelta diversa. Dipende forse da come i genitori ti fanno vivere questa doppia appartenenza: quello che ti trasmettono. Se ti trasmettono un'immagine positiva, ti portano giù in vacanza a conoscere i cugini, i nonni; si crea un'affettività, un attaccamento. Invece chi ha genitori che dice: 'Tu sei italiano; non ti preoccupare!': molti rassicurano i figli, no?! 'No, non ti preoccupare, tu sei italiano; devi parlare solo italiano'. Questi alla fine fanno pensare: 'No, Capo Verde è un Paese povero, c'è la miseria.': quindi si crea un'ostilità; una paura di appartenere a quel mondo che comunque è un mondo povero, visto come... No?!" [Capo Verde, 34 anni]

A proposito, poi, di come l'esperienza associativa giunga a sostegno del tentativo dei singoli di ricerca e di ricomposizione personale, la stessa narratrice afferma che l'incontro periodico – accompagnato dalla possibilità di affidarsi reciprocamente il racconto delle proprie storie e dei personali vissuti – funge da terapia, da strumento di cura di un sé ferito.

“C'era proprio anche un vissuto che ci accomunava; e, quindi, il fatto di aver vissuto determinate cose; di averle elaborate a volte nello stesso determinato modo, il fatto di aver subito delle ingiustizie: tutto questo ti porta a ricercare persone che condividono, no?! E, quindi, ad allargare il gruppo per poter ricondividere ancora...per trovare conferme, sì!
È un modo per confrontarci e per superare certe cose. Cioè, penso che... un'autoanalisi... Io lo vivevo, soprattutto quando eravamo in tre, e... quindi la concentrazione era maggiore... era un po' come un'autoanalisi. A volte uscivo ed avevo la sensazione... non so... di aver fatto una seduta di... psicoterapia [*ridiamo*].” [Capo Verde, 34 anni]

La differenza generazionale viene fuori in modo chiaro anche nella dimensione associativa, modulata in modi decisamente alternativi: la prima generazione esplora nella pratica associativa le risposte per un bisogno di 'ricomposizione' della propria storia, del bagaglio culturale di appartenenza; la seconda generazione, invece, prova – nell'esperienza di gruppo – a far combaciare il diritto alla differenza con quello all'uguaglianza di trattamento per quanto concerne la sfera pubblica (istruzione, lavoro, cittadinanza, ecc...).

“(La differenza con la prima generazione) Si rintraccia! Perché innanzitutto cambia la mentalità, perché la mentalità di una prima generazione è difficile che coincida con una seconda; perché sono esperienze diverse, perché abbiamo vissuti diversi... No, no. Non è solo generazionale per l'età... No! È proprio il fatto di aver fatto esperienze diverse, perché noi abbiamo frequentato le scuole italiane e, quindi, ci sentiamo anche italiani. È un comunicare su un livello... su un altro livello.

Cioè con le prime generazioni questo non... avviene. Invece, tra di noi non c'è bisogno neanche di parlare; cioè ci capiamo al volo. Un ragazzo ha scritto sul blog che quando lui... che è contento di far parte di 'XX', di partecipare agli incontri, di vederci, perché non ha bisogno di spiegare tante cose. No?! Ci capiamo.... Questo è bello! Perché c'è una comunicazione; una metacomunicazione... È vero! Questo, secondo me, è il lato più bello." [Capo Verde, 34 anni]

In modo speculare, anche le prime generazioni intravedono delle differenze sostanziali fra la propria esperienza migratoria e quella dei figli della migrazione, giustificando in termini di 'ricerca delle proprie radici' il senso della pratica associativa.

I: "Alla seconda generazione gli manca un pezzo, che non è mancato a me, perché alla fine... io quel primo pezzo l'ho vissuto e allora... Poi... un sovrastrato di altro vissuto. Loro, invece, no! C'è stato un vissuto, un vuoto: non sanno quello che succede di là! Io parlo di seconda generazione; no, no, parlo della seconda generazione. Allora, è forte perché non parlano l'arabo, non parlano il francese, parlano solo italiano e tante cose che dicono rimangono 'così' [*quasi a dire esterrefatte*]: 'Ma come? Da noi si usa così?!'. Rimangono...spiazzate. E allora...sono italiane! È buffo, è bello... Merita una bella ricerca, perché per loro... O almeno, parlo per me: per loro gli manca una parte; per loro, no; per loro quella parte la vogliono conoscere adesso."

M: "Quindi è un recupero?"

I: "...è un recupero."

M: "Quindi vivere in Associazione significa appropriarsi delle radici."

I: "Quando capiti bene in Associazione; quando capiti male... [...] Quando capiti in una religiosa, il ritorno diventa solo religioso. Quando c'è questo recupero... ci sono, come si dice? 'Avvoltoi' [*lo scandisce*], no?!, su questi ragazzi e la cultura è solo islamica, quando poi non è così; assolutamente non è così."

M: "Quindi ci sono, a suo avviso, delle persone che lavorano su questo, su questo bisogno."

I: "Eh certo... Lavorano da anni su questo! L'obiettivo principale è quello: reislamizzare i giovani! Quando la cultura è nata... Però fanno male, perché il rifiuto poi esce.

[...] Perché poi le persone aprono gli occhi, no?! Invece, gli altri giovani, i giovani più laici, le famiglie più laiche hanno un altro processo, un altro approccio nella vita, quello italiano. Poi vogliono sapere altre cose, ma... che discorso..."

[Marocco, 44 anni]

La complessità che emerge dai percorsi biografici delle migranti di seconda generazione nasce dal fatto che il naturale conflitto intergenerazionale si colora necessariamente di elementi che lo differenziano profondamente da quello di altri loro coetani: l'istanza di acculturazione, infatti, può procedere in modi e in formule molteplici, traccia del più esteso livello di inclusione delle prime generazioni e del modo in cui quest'ultime hanno modulato il rapporto con la

cultura di origine. Lo zelotismo o l'erodiansimo (Cassano 1996) dei genitori, infatti, dà vita a processi alternativi di acculturazione – così come dimostrato da Portes e Rumbaut⁷⁸ (cit. in Ambrosini 2005: 177).

2.2. Essere donne: nuove socialità

Nelle donne migranti la complessità dei percorsi biografici intercetta più questioni: nel ruolo di depositarie della cultura di origine, esse svolgono una funzione strategica e centrale nel processo di riproduzione sociale; con la maternità esse sono chiamate ad intrecciare l'eredità culturale del Paese di origine con la necessità di facilitare l'inserimento dei figli nel contesto di arrivo; sempre come madri e nella condizione di primomigranti, poi, esse sono impegnate a governare una maternità despaializzata, abbracciando la dimensione transnazionale; con compiti da *breadwinner*, esse vivono fra due comunità, in bilico fra mondi sociali lontani e distinti; sotto la spinta delle culture dei Paesi di arrivo ed in seguito ai cambiamenti indotti dal processo migratorio, sono condotte verso una ridecodificazione dei ruoli di genere.

Non è possibile in questa sede dare debitamente conto del modo in cui si esplicita la complessità nei singoli vissuti, traccia di una traiettoria collettiva, tuttavia mi pare importante assumere tale carattere come tratto che solidarizza tra loro le diverse esperienze.

Già ne “*La misère du monde*” (Bourdieu 1993) si evidenzia il ruolo delle donne migranti nel percorso di conservazione o di reinterpretazione della cultura di origine, di consolidamento o di ridefinizione del progetto migratorio.

In particolare, talvolta è proprio, paradossalmente, la divisione sessuale del lavoro familiare che – nella condizione migratoria – fa crescere autostima ed autonomia nelle donne e nelle madri, le quali si scoprono con ‘delle capacità’, abili nel fronteggiare gli ostacoli del quotidiano e le problematiche derivanti da una complessa e faticosa integrazione (Muel-Dreyfus 1993).

Tra tutti gli elementi indicati (dei quali alcuni verranno ulteriormente approfonditi successivamente) mi pare importante far emergere la complessità derivante

⁷⁸ Quest’ultimi, invitati ad esaminare le diverse formule di acculturazione riguardanti le seconde generazioni, propongono cinque tipologie: l’acculturazione consonante, la resistenza consonante all’acculturazione; l’acculturazione dissonante (che si presenta in due distinti modelli); l’acculturazione selettiva.

dall'incontro fra modelli di genere diversi (Besozzi 2003). La dimensione etnica, in questo senso, gioca un ruolo determinante, poiché ogni specifico campo culturale (antropologicamente inteso) organizza e riproduce i rapporti fra sessi, disciplina le forme 'più appropriate' per l'espressione della mascolinità, traccia i confini fisici e simbolici entro cui ha luogo l'esercizio di quest'ultimi.

Nel tempo del multiculturalismo e dell'incontro quotidiano nello spazio sempre più prossimo delle città, contesti lavorativi e scolastici segnati da pluralismo culturale impongono chiaramente una rinegoziazione delle forme entro cui va esprimendosi, nello specifico (ma non solo), l' 'essere donna'. In altri termini, pur rimanendo – al di là del movimento di popoli e culture – invariata la “polarità tra il maschio e la femmina, con i suoi ruoli obbligati” (Piccone Stella, Saraceno 1996: 13), essa non si perpetua “rigidamente, uguale a se stessa” (*ivi*). Le condizioni storico-sociali influenzano i modelli di genere, determinano le forme di relazione tra il maschile ed il femminile, chiamati comunque, come ci ricorda Bourdieu (2002 a), ad occupare posizioni distinte nello spazio sociale.

“Cioè... e poi ho saputo pari opportunità: cioè un uomo deve essere pari ad una donna, cioè che la donna può fare quello che fa l'uomo nell'ufficio.

[...] Mio marito ha accettato tutto quello che c'ho, come sono io... Se io esco la notte per lui non è un problema; infatti non lo so... Cioè lui mi lascia libera; cioè io ho fatto vedere a lui che la donna non deve essere... abbiamo libertà tutte e due. Cioè, mio marito ha fatto anche un processo... per far capire quello che sto facendo: il diritto di una donna, il diritto dei figli, il diritto di un uomo. [...] Cioè, mio marito è chiuso. Cioè... lui è un filippino tipico che credeva che la donna deve stare a casa e non deve avere... [...] Però non è che lui è costretto di accettare tutto. È un processo anche. L'ho aiutato per farlo capire... [...] Sì, sì. Lui... ci sono stati anche rifiuti: per esempio, se vado in Germania per fare un convegno, lui dice: 'Non puoi fare, non puoi fare; non puoi lasciare i tuoi figli... ma come fai?'. Cioè, lui è... devo spiegare, devo ricominciare, devo... no? Farlo capire... [...] e poi abbiamo figli, e quindi lui deve stare a casa, [*ride*] infatti come dicono io sono diventata il 'marito': io che vado sempre fuori...” [Filippine, 38 anni]

M: “Poi invece l'impegno associativo come è nato?”

I: “Quello è nato forse per un discorso mio di vita di gruppo, cioè a me sempre è piaciuto di vivere in gruppo, di condividere le esperienze, di aiutare gli altri. Avevo una rete di donne. Perché proprio di donne... perché le esperienze di donne, in Albania, sono un po' diverse; noi abbiamo ottenuto la nostra emancipazione tramite il governo. Da noi non c'è stato il '68; lì è stato il governo che ha imposto dall'alto l'emancipazione della donna, una delle cose positive che ha fatto il governo socialista. E così come la scolarizzazione, che noi adesso portiamo anche qua. Cioè, la scuola per noi è uno dei valori... La società albanese riconosce le donne... che sono molto emancipate, partecipano nella vita sociale; mentre gli uomini sono più tradizionalisti e con una mentalità più patriarcale.”

M: “Quindi abbiamo due diversi...”

I: “...modelli. La donna in Albania... Io dico in Albania, perché faccio il paragone con qua... Era una donna che nella vita sociale e nella vita quotidiana era in ruolo di *leader*, più della donna italiana qua. Cioè, c'erano più donne di governo, più donne di livello... perché erano sostenute dallo Stato. [...] L'occupazione turca ha lasciato la donna dentro casa; il governo ha voluto emancipare la donna. E questo sicuramente ha dei risvolti positivi... Questo vuol dire che le donne nella società erano molto libere, ma non nelle case. Dentro le case... dentro le case era sempre l'uomo che comandava e la donna faceva tutto: la famiglia, i figli, cucinava, stirava... Però questo ha fatto del bene: quando c'è stata l'emigrazione sono state le donne per prime ad essere integrate. Quelle che fanno battaglie per integrare la famiglia nella società italiana: hanno trovato più presto lavoro... Presso le famiglie, lavori domestici... Sono state loro per prime che hanno trovato lavoro e poi, tramite le famiglie, si è creato un clima di fiducia e hanno trovato lavoro per i mariti. Anzi, qua i mariti si sono sentiti un po' svalutati, perché il lato economico era in mano alla donna. La donna è anche quella che tiene i rapporti con la scuola, con i figli... Anche gli uomini sono cambiati qua: hanno preso più responsabilità nell'educazione dei figli.”

M: “Diciamo quindi che l'emigrazione ha fatto bene agli uomini e alle famiglie... [ridiamo]”

I: “Come no [ridiamo]! Come no! Anche alle famiglie: le donne si sentono più sollevate. All'inizio sentivano questo bisogno di condividere, perché c'erano delle crisi nelle proprie famiglie.”

I: “Perché tutto questo?”

M: “Nel senso che per gli uomini accettare la società italiana era molto difficile. Nel senso che vedevano questa maggiore libertà della donna, vedevano il modo democratico di trattare le donne, cioè di trattare i problemi in generale. Non erano abituati... Nelle loro famiglie erano abituati a decidere e a non condividere con tutti i membri della famiglia le decisioni. Invece poi si sono trovati davanti ad un'altra realtà. Potevano anche chiudersi in se stessi e fare lo stesso; e forse realtà del genere ci sono ancora... Però diciamo che la maggior parte delle donne sono uscite... perché essendo già predisposte, già aperte, hanno acquisito dalla società e hanno chiesto... In questa fase di passaggio abbiamo costruito la nostra associazione: per sostenere di più i processi delle donne e... degli uomini. Perché loro erano in crisi e non sapevano come affrontare questo: andavano anche aiutati, diciamo.”

[Albania, 41 anni]

Eppure, la pluralizzazione delle forme entro cui va esprimendosi il genere femminile nella post-modernità mitiga in parte il contraccolpo che può venire dall'incontro tra culture di Paesi che procedono con un passo diverso nel cammino di modernizzazione: si può essere donne in molti modi diversi; si può interpretare in molteplici forme il copione che regola i rapporti fra maschile e femminile. Proprio questa possibilità potrebbe tradursi in un arretramento del percorso di emancipazione dell'universo femminile (Moller Okin 2007), legittimando – in nome del pluralismo e di un certo spirito liberale – modelli familiari fortemente patriarcali anche nei Paesi di arrivo (dell'area europea e nord americana).

Accogliendo una prospettiva relazionale, non si può fare a meno di pensare il processo di trasformazione delle identità individuali e di genere all'interno del più esteso processo di cambiamento delle famiglie durante la migrazione transnazionale. In primo luogo, va sottolineato come il passaggio dai sistemi socio-culturali dal Sud e dall'Est del mondo verso il Nord-Ovest comporti, nella maggior parte dei casi, la conversione da famiglia allargata o estesa a famiglie nucleari (Santoni 2006). La nuclearizzazione delle unità familiari genera un'inevitabile ricodificazione dei ruoli e delle funzioni genitoriali, e, non ultimo, una formulazione inedita con il mondo esterno, assumendo in tal senso un ruolo di "mediazione sociale" (*ibidem*: 148)⁷⁹.

M: "Cosa la preoccupa di più per i suoi figli del fatto di stare in Italia?"

I: "Guarda preoccuparmi non tanto... Non tanto perché sai il bimbo dove è nato... se tu gli dai l'educazione buona non c'è preoccupazione. Anche crescerli in Senegal, se io non sono capace di educarli è uguale. La preoccupazione dipende dai genitori: se i genitori sanno fare... Non dico di menarli, ma di dare educazione il minimo. Non è che devi essere in Europa o in Africa per dare la buona educazione." [...]

M: "Lei nel suo Paese ha vissuto un'educazione collettiva, che interessava la sua famiglia, la comunità. I più piccoli sono figli della comunità... Questa cosa come riesce a tradurla in Italia, visto che ovvie ragioni..."

I: "È un po' difficile, è un po' difficile... Perché per lui quando va su autobus dico 'Saluta!'; e lui 'Ma mamma tutti questi sono zii?'... [*ridiamo*] Invece in Senegal quando ti alzi la mattina fino alla sera... non puoi incontrare una persona senza salutarlo! Invece, per loro per farli capire questa cosa... Quando esco con lui [*indica il figlio*] a lui dico 'La bocca serve per salutare! La bocca si usa per mangiare, ma serve per salutare!'. La prima educazione è salutare la gente. Guarda che tra di noi, ogni tanto c'è gente che ti fa 'Li devi mandare giù per fare le vacanze!'. E questo è vero."

M: "Per farli entrare nel..."

I: "Per farli capire che la persona grande... Che ci sono delle parole che non vanno usate. Ora ti dirò una cosa [*ride*]... Che dire ad una persona 'Non è vero!'... Al mio Paese, anche se è un anno più grande di te..."

I: "Contraddire una persona..."

M: "...dicendogli che ha mentito non si può, perché è più grande di te. Puoi dire 'Hai sbagliato.'. E questi qua [*i figli*]... [*ride di cuore*] E dicono 'Li mandi a casa a vedere!'. [Senegal, 40 anni]

⁷⁹ Santoni tematizza tale questione nei seguenti termini: "Questa famiglia 'modificata', attraverso una inevitabile riduzione del numero dei componenti e una privatizzazione delle relazioni familiari, deve esprimere una nuova funzione sociale che riguarda l'attuazione di un interscambio frequente e dinamico col mondo pubblico ad essa esterno. [...] È proprio questa attenzione e confronto con il contesto sociale esterno che vogliamo qui sociologicamente definire come funzione di mediazione sociale. Si tratta infatti di mettere in atto abilità relazionali, comunicative ed emotive ai fini di instaurare una rete di legami che colleghi il mondo privato della famiglia – in questo caso quella migrante – con il mondo pubblico." (Santoni 2006: 148)

L'arrivo nel nuovo Paese implica, altresì, la possibilità di confrontarsi con modelli di genitorialità diversi rispetto a quelli esperiti nel Paese di origine. Il conflitto narrativo che da ciò emerge è foriero di molteplici riflessioni.

In alcuni casi, infatti, si rimane affascinati dalle pratiche di *maternage* che rimandano a sentimenti di cura verso la vita fisica e psichica del bambino: attenzioni, gioco, complicità, educazione all'affettività (che si esplicita anche attraverso il linguaggio del corpo) risultano strumenti di mediazione del rapporto 'genitori-bambini' – fino a poco tempo prima sconosciuti per la migrante – da apprendere e da 'imitare'.

“Io sono una donna; ho vissuto una vita difficile: una bambina picchiata, diciamo... Cioè, non maltrattata perché i miei genitori sono cattivi, ma perché la nostra... ‘ti danno, ti danno...’ non hai ragione per i tuoi genitori. Allora, io non ho vissuto una vita facile, non ho goduto molto la mia gioventù, non ho goduto la mia adolescenza, quando ero piccola... Non ho giocato molto, non avevo giocattoli: questi fatti qua... faceva parte... [...] Conoscendo anche la realtà qua in Italia...Vedevo la famiglia dove lavoravo che i bambini vengono trattati bene, vengono... sono molto protetti; amati dai genitori: baciati, abbracciati, coccolati dai genitori. Ma io ho detto: ‘Ma io no!’... Non ho questo rapporto con i miei genitori. Qui le donne vengono protette; qua in Italia è reato picchiare... Queste cose qua, no?!, che io prima non sapevo... Allora tutta quanta questa esperienza, per esempio, non ho avuto di proteggermi... Non ho avuto questa possibilità... Vittima di questa violenza sessuale, diciamo, non fisicamente... ma... culturale.” [Filippine, 38 anni]

In altri casi, invece, risulta feroce la critica verso le formule educative del Paese di arrivo, giudicate foriere, nei bambini, di comportamenti scorretti. Soprattutto da parte delle migranti di origine africana, è vissuto con ansia il rischio che i propri figli diventino ‘come gli italiani’, cioè irrispettosi nei confronti degli adulti e delle persone più anziane.

“A me dispiace dirlo, ma... Da noi la vecchiaia viene vissuta più... Qua la vecchiaia fa paura; già a pensare le case di riposo è una paura. Perché noi... Le case di riposo non esistono da noi. Le vecchie sono i saggi, dove noi portiamo i bambini a giocare con loro. Allora, quando penso alla mia generazione [*inizia ridere di gusto*]... Quando pensi che devi andare in una casa...” [Senegal, 40 anni]

“Stando in Marocco... per i miei figli avrei avuto meno paura... Qui è diverso. Lì... quello che avrebbero visto e trovato fuori casa sarebbe stato uguale a quello che avrebbero trovato in casa; qui, invece, c'è sempre la paura che non sappiano capire, che svalutino le loro radici. E poi lì ci sarebbe stata tutta la famiglia per educare i miei figli,

non sarei stata da sola... E anche lì avrebbero trovato conferme. [...] Una cosa che mi dà molta sofferenza è che i miei figli siano oggetto di pregiudizi, che non vengano rispettate le loro radici, che non venga riconosciuta la loro origine, che venga cancellata la loro identità... Se tu cancelli ora la loro identità prima o poi questa è una cosa che ritorna. [...] È una cosa che mi dà molta tristezza, tanta tanta tristezza. I nostri bambini sono ancora piccoli... non sappiamo cosa ci preserva il futuro, solamente Allah lo sa... La paura è che prendano solamente le cose cattive di ciò che sta fuori; questa è una grossa paura. E quello che si sente in televisione mi fa tanta tristezza.” [Marocco, 43 anni]

La donna si ritrova nel Paese di arrivo sganciata da quegli istituti tradizionali (la famiglia di origine, la comunità, le reti informali, il vicinato, ecc...) deputati al sostegno ed al rinforzo dell'attività educativa. Tale aspetto, segnato spesso da incertezza (per la nuova situazione, per le delusioni derivanti dal confronto con la nuova cultura, per la pluralizzazione crescente dei modelli educativi e delle 'formule familiari' nei Paesi di arrivo), spinge verso due vie d'uscita alternative: in primo luogo, il "modello della continuità e della conservazione" (*ibidem*: 150); in secondo luogo, una creativa rivisitazione della propria cultura.

La replicabilità o, in alternativa, l'innovazione si presentano come modelli entro cui va dispiegandosi anche la maternità nella migrazione.

"[...] poi ho incontrato lui [...] Un mese di corteggiamento, un mese di fidanzamento e tre mesi sono incinta: così, senza conoscerlo bene! [...] 'Io sono incinta!'... non ho paura di dire 'io sono incinta'; non sono come le altre donne: '[*piagnucolando*] Ah... io sono incinta... come devo fare?! mi vergogno!': no! Perché ormai mi sono... emancipata. Però dentro di me mi sentivo ancora questo: oddio, adesso che dico ai miei genitori? Io porto una vergogna per la famiglia. [...] 'Se tu mi ami... io non ti amo molto; sono incinta... Se non mi sposi va bene; continuiamo il rapporto...'. Diciamo che esiste la madre...la ragazza madre... diciamo che è accettata nella società: io non sono nelle Filippine, sono in Italia e posso andare avanti. Invece lui... vuole sposarmi; e mi sono sposata." [Filippine, 38 anni]

Tuttavia, sebbene il momento educativo e la maternità giochino (per la valenza integrativa nel Paese di arrivo e per quella trasmissiva del patrimonio culturale di origine) un passaggio fondamentale nel processo di risocializzazione o di 'nuova socialità', non va tralasciata la funzione svolta in tal senso dal lavoro.

Negli ultimi anni, come già accennato nei capitoli precedenti, è cresciuto il numero di donne nelle vesti di primomigranti: proprio questa novità nel panorama

delle migrazioni femminili veste di luce nuova il processo di rinegoziazione delle identità individuali e invita alla formulazione di una nuova socialità di genere.

La femminilizzazione dei flussi e, non ultimo, il fatto che le donne migranti diano corpo al progetto di partire per motivi di lavoro qualificano come *gendered* il più recente fenomeno migratorio. Ricorda a tal proposito Donati che “[...] le migrazioni hanno un carattere fortemente *gendered*, ossia sono influenzate dai rapporti di genere, e modificano i rapporti di coppia fra le generazioni. Nella distanza, si alterano le tradizioni patriarcali e in molte situazioni le donne diventano più competenti ed autonome, per esempio nella gestione del denaro.”⁸⁰

Altri autori, tesi a tematizzare il cambiamento qualitativo (e non solamente quantitativo) della struttura demografica, sociale e culturale inaugurato da una presenza crescente di donne nell’universo migratorio, invitano a guardare a tale aspetto come foriero di profonde trasformazioni nell’ordine dei rapporti tra generi. In particolare, una maggiore autonomia economica, la responsabilità legata al fatto di assumere un ruolo di *breadwinner* oppure, ancora, il prestigio derivante dal rispondere ad una funzione di ‘procacciatrice di risorse’ per la famiglia rimasta nel Paese di origine rinegoziano in modo nuovo il valore della donna in seno al contesto originario. La gestione del denaro, la guida del progetto migratorio dell’intera famiglia, il conservare le sorti del desiderio di mobilità sociale verso l’alto rendono le donne inevitabilmente protagoniste.

“Cioè, io in X guadagnavo di più; guadagnavo più di mille... ‘E qua io guadagno cinquecento: io non voglio stare qua. Io non voglio rimanere qua. E poi come facciamo con le nostre... con i nostri genitori?!’.

A quell’epoca ero sempre il *breadwinner*; perché lei si è sposata... Io ho promesso a me stessa che se io andavo a lavorare avrei... [...] Poi nella nostra cultura quando tu non sei sposata hai una responsabilità per la tua famiglia. Non è per legge, diciamo... Nessuno ti costringe, però...” [Filippine, 38 anni]

Il ‘viaggio’, pertanto, inverte il polo della direzione della cura, perché risulta invertito quello dell’esercizio del potere: la scelta di partire, l’autonomia nella gestione del quotidiano e, non ultimo, l’inedita disponibilità economica (al punto

⁸⁰ Cfr la relazione “Famiglia, migrazioni e società interculturale: quali regole di convivenza civile?” tenuta alla *Conferenza Nazionale della famiglia* svoltasi a Firenze dal 24 maggio al 26 maggio 2007.

da poter e dover provvedere al benessere dei congiunti rimasti nel proprio Paese) fanno sì che le donne vedano accresciuto *status* e potere contrattuale nella rete di appartenenza.

3. Il progetto migratorio: ‘un po’ per scelta, un po’ per necessità’

Un elemento che sicuramente accomuna tutti i vissuti è dato dal fatto che agli occhi della donna migrante sembra che gli eventi guidino di fatto le scelte, orientando e determinando gli esiti del percorso biografico. In altri termini, le migranti fanno esperienza di come le dinamiche che governano il ‘sistema-mondo’ e che disegnano gli equilibri ed i rapporti di forza fra il centro e le tante periferie si riflettano e si impongano sui vissuti dei singoli.

Si ripropone in modo vivace quanto evocato con la metafora dei migranti quali ‘pedine’ sullo scacchiere globale, ‘vittime’ indiscusse dell’organizzazione economica globale del capitalismo avanzato, ‘naufraghi dello sviluppo’. L’approccio struttural-sistemico, soprattutto come declinato nella prospettiva di genere (Sassen 1997, 1999, 2002, 2004; Ehrenreich, Hochschild 2004), mette in luce l’irreversibilità del processo migratorio ed opera una critica forte verso ogni tentativo di “trattare l’immigrato come il risultato di un insieme di azioni individuali, distinte ed indipendenti dai grandi processi geopolitici e transnazionali” (Sassen 2002: 46).

Proprio in continuità con tale prospettiva, dalle biografie delle donne impegnate nell’associazionismo trapela la consapevolezza di aver dato corpo al progetto migratorio ‘un po’ per scelta ed un po’ per necessità’, sostanzialmente obbligate in tale direzione dalla complessità delle condizioni socio-economiche dei Paesi di origine ed animate dalla convinzione di poter dare una prospettiva diversa alla propria esistenza e a quella dei propri cari.

La prospettiva analitica che ho deciso di assumere mi porta a leggere nel progetto migratorio l’incontro, non sempre facile, fra due distinte e contrastanti forze: quella sistemica e quella legata alla possibilità di scelta del singolo. Proprio, cioè, nella formulazione del progetto migratorio si intersecano i limiti derivanti dalle condizioni strutturali e la disposizione al viaggio dei singoli, delle famiglie e della comunità.

Riprendendo quanto affermato da Gherardi e Poggio (2003) a proposito della produzione discorsiva del sé in merito al proprio percorso lavorativo, mi pare individuare nei racconti delle donne migranti la rappresentazione di un sé di tipo 'evenenziale': l'idea di partire è legata, infatti, alle circostanze, al caso, alla possibilità del momento, che aprono inaspettatamente nuove possibilità di vita. Gli eventi, infatti, guidano le scelte al punto da lasciarsi trasportare verso il 'nuovo mondo'. La possibilità di partire, perciò, si palesa come strategica al progetto (questo sì voluto) di ascesa sociale.

Gli eventi e le circostanze che introducono l'idea della partenza si offrono come l'opportunità da cogliere per scalzare il destino delle 'periferie' che chiude, decimandole, le possibilità di ascesa sociale dei singoli.

3.1. La scelta di partire

Il progetto migratorio, pertanto, si palesa come il tentativo di fronteggiare il rischio e la povertà, di dare un volto concreto ai propri sogni: "per risolvere un problema" o per dare voce ad un'autorealizzazione impensabile nel Paese di origine, l'emigrazione è per tutti una scelta necessitata dalle condizioni economiche, sociali, culturali o politiche.

Dalle singole biografie emerge che il progetto migratorio – quand'anche, nei rari casi, venga rappresentato facendo ricorso all'ipotesi della scelta consapevole – non è concepito nel segno della libertà: sono, infatti, le condizioni strutturali del Paese di origine a veicolare ed influenzare i vissuti dei singoli e delle famiglie, animandoli di sogni ed aspettative.

L'emigrazione si prospetta, in una cornice di precarietà, come la soluzione più convincente per rispondere ad una domanda di autorealizzazione.

Nella maggior parte dei casi si tratta di qualcosa che interviene, dunque, in modo quasi casuale, rappresentando una svolta esistenziale che orienta inaspettatamente in modo inedito i propri sogni e progetti: sono gli eventi a governare le scelte; agli occhi dei migranti si rivela solo con il tempo l'aspetto *kairologico* del viaggio.

"In quegli anni in Perù vigevo un regime di controllo politico. [...] Io ho deciso di emigrare fundamentalmente per risolvere un problema [...]. Per sfuggire a quanto stava accadendo lì, visto che ero molto impegnata politicamente. [...] non posso ottenere in

Italia lo *status* di rifugiata politica, perciò giungo come migrante semplice”. [Perù, 55 anni]

Altre volte, invece, esiste una vera e propria socializzazione all’emigrazione, capace di riprodursi lungo la linea femminile delle famiglie: zie, prozie, sorelle, madri fungono da modelli che, sganciandosi dalla tradizione, rinegoziano le dinamiche comportamentali femminili.

Laddove esiste una cultura migratoria (anche di tipo esclusivamente familiare), allora il partire si inserisce quasi in modo naturale all’interno del vissuto dei singoli.

L’aspetto più paradossale di tutti è che emigrare, in alcuni casi, diventa un processo culturale a tal punto naturalizzato che non se ne chiede il motivo, non se ne esplorano le cause.

M: “Lei è arrivata in Italia per motivi di lavoro o...”

I: “Io sono venuta in Italia per motivi di lavoro. Grazie a Dio c’era qui mia madre, io non c’ho coraggio, io non c’ho coraggio! [*ride*] C’era mia madre e mi ha aiutata a venire.”

M: “Quindi sua madre era già qui, lavorava qui e l’ha richiamata dalla Polonia.”

I: “Sì.” [...]

M: “E sua mamma perché è venuta in Italia? Per quale ragione?”

I: “Mia mamma... mia mamma è venuta in Italia... cioè neanche io ho domandato mia mamma perché è venuta in Italia [*ridiamo*]. Stava già pensionata, era ammalata... che bisogna aiutare mia madre [*ride*] e dice che va in Italia a lavorare: ‘Mami dove vai?’. Mia mamma c’ha un problema di reumatismi; sapevo dalla geografia che qui è umido, Italia è umida, vero?! ‘Dove vai? Quando umidità ti fa male più.’ Mia madre non teneva neanche bicchiere, perché sicuramente aveva problemi... ‘Mami... quando non c’è sole. Quando muori là come ti porto qui?’. ‘Eh... quando non ce la faccio più torno’.

È andata ed è cambiato tutto: probabilmente il cambiamento di clima l’ha aiutata a riprendersi. Lavorava qui in Italia cinque anni; adesso sta in Polonia.”

[Polonia, 43]

3.2. Donne che viaggiano

Il viaggio al femminile, che sta tipicizzando le migrazioni degli ultimi anni, introduce un nuovo elemento in tale fase progettuale: assumere, infatti, l’ipotesi della partenza per sostenere e favorire la mobilità sociale delle famiglie e del gruppo trasforma non solo l’identità delle donne (non più percepibili entro i confini fisici e simbolici della riproduzione), ma conseguentemente muta anche i rapporti tra generi. Donne che, sostenendo i costi della migrazione, partecipano in prima persona al progetto di ascesa sociale e si spendono nell’accaparramento dei

beni materiali e simbolici per la famiglia sovvertono le forme tradizionali entro cui va dispiegandosi il rapporto fra maschile e femminile nelle società di partenza. Con la migrazione, dunque, si acquisisce una maggiore consapevolezza delle proprie competenze. Mutano, poi, anche le pratiche quotidiane delle famiglie e delle comunità, quando, per esempio, a viaggiare sono le donne e a restare sono gli uomini (Giuffrè 2007).

Un ulteriore tassello va aggiunto all'analisi e riguarda, nello specifico, la questione dello *status*.⁸¹ In molti casi, infatti, per le donne l'emigrazione funge da veicolo di emancipazione e promozione sociale, anche quando sono chiamate ad occupare settori di mercato del lavoro che nei contesti di arrivo sono percepiti come altamente dequalificanti, come per esempio i lavori di cura. Lo *status*, quindi, trattandosi della posizione occupata in un campo di forze muta a seconda delle coordinate ritenute rilevanti: cresce, se pensato in funzione del potere acquisito sovvertendo le gerarchie di coppia e quelle familiari (fortemente patriarcali e androcentriche); diminuisce, se immaginato in rapporto al capitale posseduto (sociale e culturale) e al tipo di impiego lavorativo sul quale esso può essere investito.⁸²

La migrazione femminile, pertanto, trasforma non solo da un punto di vista quantitativo, ma anche qualitativo le società di arrivo e quelle di partenza; grazie ad essa mutano le rappresentazioni legate al genere, le forme di socialità del maschile e del femminile, le formule dell'affermazione del potere in seno ai gruppi familiari.

È significativo come nel corso degli anni sia mutato il ruolo della donna chiamata a confrontarsi con la migrazione: quando era l'uomo a partire allora ella “doveva

⁸¹ A proposito della migrazione femminile a Capo Verde, Giuffrè mette in luce come le dinamiche emigratorie riflettano di fatto la stratificazione sociale: “Oggi, infatti, se la donna è divenuta viaggiatrice, è pur vero che non tutte le donne lo sono e il viaggiare assume in molti casi una connotazione di classe: le donne della campagna [...] sembrerebbero relegate alla località, mentre le donne che hanno studiato, più cittadine, a volte più benestanti e che hanno avuto l'opportunità di emigrare o di viaggiare si muovono agevolmente in contesti transnazionali divenendo veri e propri agenti intersocietari”. [Giuffrè 2007: 216]

⁸² Ambrosini si sofferma sulle modalità attraverso le quali si esplicita l'accrescimento di *status* delle migranti: “L'indipendenza economica derivante dai salari che guadagnano diventa così una forma primordiale ma essenziale di promozione sociale. Questo vale in primo luogo per le molte donne che, almeno in un primo tempo, effettuano migrazioni di breve durata, legate tipicamente al possesso di un visto trimestrale per motivi turistici. Ma pure nel caso di insediamenti a lungo termine, la possibilità di provvedere alla famiglia, di fare regali costosi, di favorire spese e investimenti, eleva lo status sociale delle donne migranti nella società di origine.” [Ambrosini 2005: 144-145]

rimanere a casa e comportarsi da ‘donna rispettabile’” (Giuffrè 2007: 219); ora, invece, le donne assumono una maggiore autonomia⁸³, sganciandosi almeno in parte da pratiche di controllo coercitivo.

Le donne spesso danno corpo ad un’emigrazione “individualizzata” (*ivi*), orientata alla stabilità, sganciata (per certi versi) dal vincolo del dovere del ritorno.

Come avrò modo di chiarire più avanti, in tale processo di stabilizzazione gioca un ruolo strategico l’esperienza della maternità: l’arrivo del primo figlio, infatti, allenta ancora di più la prospettiva del rientro nel proprio Paese.

Altre volte la prospettiva del ritorno si presenta nelle fattezze del ‘pendolarismo’: sognare di vivere il futuro ‘un po’ qua ed un po’ là’ è traccia del desiderio profondo di riconnettere le appartenenze multiple che sono andate emergendo durante il percorso migratorio.

“Il desiderio per il futuro è di vivere un po’ là ed un po’ qua [*ridiamo*]: lì sì, lì è diverso... di cercare di avere un’attività che possa... Perché la mia idea è di formare un giorno con l’Associazione un’ONG per lavorare con la cooperazione. Già stiamo pian pian cercando di farlo, per lavorare con le donne, con progetti; e così io posso... Così io avrò una giustificativa molto forte in Brasile e questa qua... Perché mia figlia non credo che voglia... ormai sta qua, è fidanzata, fa l’Università qua, troverà lavoro; non c’è una situazione stabile in Brasile.” [Brasile, 58 anni]

“Il mio sogno. Va bene, vivere tra l’Italia e Capo Verde. [...] Ecco. Senza dover restare per forza qui.” [Capo Verde, 34 anni]

3.3. Il sogno della casa

Sebbene tutto giochi a favore di un ‘mancato ritorno’, per i migranti il sogno che abita l’intero processo emigratorio, arrivando persino a ripagare dai costi e dalle fatiche subite nel Paese di arrivo, è la possibilità di costruire una casa nel

⁸³ Il viaggio migratorio trasforma inevitabilmente le identità delle donne, le quali, nel momento in cui ritornano nel contesto di origine, diventano icone di un avvenuto cambiamento, fonte di sollecitazione per quante sono rimaste a casa, suggerendo loro modalità nuove, prima impensate, di vivere la femminilità e la propria progettualità. Giuffrè si sofferma su tale aspetto, prendendo spunto da quanto constatato accadere a Capo Verde: “[...] le donne che emigrano veicolano nuovi modelli di essere donna al loro ritorno al luogo di origine. Abbiamo visto che le donne migranti sono emancipate, indipendenti economicamente, spesso sono loro a sostenere economicamente i familiari rimasti. Queste donne, inoltre, si autopercepiscono prima di tutto come donne migranti e non semplicemente come capoverdiane. [...] A distinguerle c’è innanzitutto l’evento migratorio che ha operato una cesura profonda nella comunità, evento che diviene non l’ultimo, ma il primo nucleo di identificazione.” (Giuffrè 2007: 344-345)

costesto di partenza. La realizzazione ed il successo, dunque, si misurano attraverso tale elemento: costruire e possedere una casa per sé e per la propria famiglia.

La tangibilità offerta dal possesso di un bene immobile si proietta nell'ordine del simbolico come un'avvenuta scalata nello spazio sociale.

Sempre ragionando nell'ambito del simbolico, si può affermare che assume una valenza profondamente diversa il poter avere una casa nel Paese di arrivo o nel Paese di partenza: in quest'ultimo tale bene si avvale di una carica simbolica altrove depotenziata. Gli interlocutori privilegiati di tale 'messaggio' sono, infatti, i propri familiari, i vicini, la comunità: assume tutto ciò una funzione ostentativa dello *status* raggiunto, dei risultati ottenuti (in termini di capitale economico e sociale).

“Infatti mio marito dice che cerchiamo... probabilmente siamo una di queste famiglie che esistono in Italia... Perché non siamo l'unica famiglia che ha cercato di mantenere unita... perché crediamo alla famiglia unita.

Ci sono tanti altri che hanno sacrificato molto... Anche noi abbiamo sacrificato e siamo contenti; non abbiamo tanti soldi, anzi abbiamo anche debiti [*ride*]... per costruire la casa giù... abbiamo dovuto vendere... Abbiamo la casa, abbiamo terra nelle Filippine; però non è che abbiamo dei risparmi. E quindi dobbiamo chiedere il prestito personale della banca italiana. E quindi... adesso abbiamo anche debito! Abbiamo chiesto un prestito prima per investire nelle Filippine; e adesso la vita è un po' difficile, diciamo... Se non hai un buon lavoro, praticamente... Non puoi...” [Filippine, 38 anni]

“Io sono venuta qui per comprare casa; sono venuta troppo tardi, adesso non si può... Perché io sono venuta qui soltanto perché volevo lavorare per poi comprare casa in Polonia. Poi, siccome sono arrivata troppo tardi... che cambiamento di soldi e tutto quanto ancora non ce l'ho dopo tredici anni [*ride amaramente*].

[...] Ho lavorato in amministrazione e poi capo di magazzino di trasporti pubblici. Lì sono arrivata a grande ispettore, eh! Eh sì... Lo so che qui è un'altra cosa... si chiama qui. Non è... grande... vecchio... vecchio ispettore si chiamava. Perché qui sono arrivata già abbastanza... così che... dopo sono capi. Non volevo arrivare... già avevo tanti genti... cioè, ho conosciuto tanto bene là... mano lava mano... sai come è dentro ufficio che ci sono cinquecento donne. Anche di qui io... all'inizio dentro cervello mio stava avere casa, ottenere casa. Sono andata dentro Amministrazione, perché prima di *Solidarnosc* in Amministrazione davano sempre casa per qualcuno con bisogno. Io ho conosciuto tutti de comunisti, del Partito Comunista dentro l'ufficio. Allora, a tutti ho chiesto... che ne so... a tutti capi che potevano aiutare. Appena un anno ed è arrivata *Solidarnosc*, hanno tolto tutto: sono rimasta senza casa e non potevo aspettare qui. Sono andata dentro Agenzia, perché là avevano anche possibilità di vendere casa. [*ride*] Io ti dico che avrò casa mia quando muio [*con sarcasmo*]. È l'unica cosa che voglio...” [Polonia, 43 anni]

“Perché poi non tutte possono riuscire nella stessa cosa: c’è chi riesce bene nel lavoro e allora lavora tanto, riesce a mettere i soldi da parte, mantiene la famiglia, si fa una casa, c’è chi è ritornato ed ha iniziato una piccola comunità, ha messo su un negozio. Anche quello è segno di successo, di realizzazione.” [Capo Verde, 34 anni]

3.4. A scuola di emigrazione

Si è già accennato in precedenza al modo in cui le migrazioni ristrutturano, anche da un punto di vista qualitativo, le società d’arrivo e quelle di partenza.

L’aspetto significativo è offerto dal modo in cui già nei contesti di partenza si è andato creando, nel giro di pochissimi anni, il *setting* adeguato per sostenere le migrazioni delle donne (soprattutto di donne sole nel ruolo di pioniere, la cui scelta migratoria non è più oggetto di stigma sociale), al punto tale che questi sono andati strutturandosi come ‘società migranti’ (Decimo 2005: 88).⁸⁴ Queste ultime, contesti sociali e culturali che hanno incorporato e fatto proprio il ‘viaggio’, giustificano l’emigrazione come legittima strategia di mobilità verso l’alto. Nel momento in cui libera le donne dalle trame del controllo sociale, affidando anche ad esse il compito di ‘procacciare’ beni utili per la comunità (assecondando il desiderio di emancipazione e la domanda di lavoro domestico e di cura dei Paesi più ricchi), di fatto imbrocca la strada di un’inevitabile rinegoziazione dei rapporti tra generi e di una rivisitazione (in chiave di genere) delle tradizionali relazioni tra centro e periferie del ‘sistema-mondo’.

La società migrante impara a percepirsi come comunità despazializzata, in diaspora, che, fondata su relazioni prive di prossimità fisica e su scambi che intercorrono fra contesti geografici lontani, ha fatto propria la condizione della

⁸⁴ Decimo (2005), affrontando proprio la questione relativa alle cause e alle implicazioni di ordine sociale, psicologico ed economico che comporta la crescente femminilizzazione dei flussi, scrive: “Se donne di diversa estrazione e condizione sociale accedono più disinvolatamente ai canali della mobilità geografica, ciò avviene anche perché si diffondono e si rendono raggiungibili opportunità un tempo elitarie e, soprattutto, si legittimano e normalizzano traiettorie sociali tradizionalmente etichettate come devianti. Ciò diviene possibile entro sistemi migratori che, insieme all’emigrazione del lavoro, veicolano una tale mobilità di persone, denaro, beni e informazioni, da poter generare circuiti sociali e mappe culturali trasversali ai diversi contesti locali. Si considerino gli spostamenti sempre più frequenti; le visite di parenti, amici e conoscenti che, ogniqualvolta si spostano, come in una sorta di pellegrinaggio, recano beni e informazioni; l’uso estremamente diffuso del telefono, che consente di mantenersi reciprocamente aggiornati in tempo reale. Di fatto, tale incremento di contatti, scambi e legami mobilita quella che possiamo definire una ‘società migrante’, cioè una popolazione composta da singoli e famiglie che conferiscono significato al loro passato, vivono il presente e progettano il futuro facendo riferimento ai legami sociali che intrattengono tra luoghi diversi. Soprattutto, tale società migrante non è segregata per genere, né per età, cosicché, in linea di principio, al suo interno non è escluso, che accanto agli uomini emigrino le donne, accanto agli adulti, i bambini e gli anziani”. (Decimo 2005: 87-88)

transnazionalità. La despazializzazione e la rispazializzazione portano le società migranti a pensarsi come comunità sganciate da un unico e solo territorio, tese ad abitare più contesti, capaci di vivere e ricrearsi attraverso le tradizioni. L'esperienza accettata della plurilocalizzazione, in altre parole, educa ad una nuova socialità di genere, rendendo plausibile e 'naturale' l'idea del distacco dal territorio, da parte delle donne, nella consapevolezza che il sistema migratorio attivato porta dei benefici (in termini di rimesse e di aiuti, per esempio) alle comunità. Tale dinamica, inoltre, rappresenta un valido capitale sociale all'estero e la possibilità di provvedere, quando ad emigrare è la famiglia, al momento 'riproduttivo' (cura, trasmissione del dato culturale, mantenimento delle relazioni con la comunità di origine, con la rete di familiari e di connazionali) e non solo a quello 'produttivo' attraverso il lavoro.

Sorelle e madri, fratelli e cugini, padri e nonni che hanno già maturato tale esperienza sono la premessa migliore affinché si possa guardare a tale opportunità nell'ordine delle strategie familiari possibili in vista dell'ascesa sociale. Alternativamente il viaggio delle donne è il segno di un'acquisita (quanto nuova) autonomia in termini di progettualità personale: le migranti, dunque, "gradualmente elaborano e custodiscono idee sull'emigrazione e sulla possibilità di perseguire altrove una realizzazione personale perché da tempo sono esposte e sollecitate ad adottare una prospettiva più fluida circa l'appartenenza ai luoghi e alle comunità" (Decimo 2005: 90).

Tutto questo ci fa dire che sta maturando una cultura femminile dell'emigrazione, capace di intercettare dimensioni certamente differenti rispetto a quelle coinvolte dal modello maschile.

Le donne, dunque, non solo sono state in grado di rinegoziare i significati legati all'abbandono del proprio ambiente e all'inserimento nel nuovo contesto, ma hanno saputo creare reti all'interno delle quali vengono veicolate le formule segniche del viaggio.

4. La forza della traiettoria individuale

Dall'analisi dei racconti di vita delle donne migranti impegnate nell'associazionismo emerge che, rispetto al corso delle traiettorie collettive, sono quelle individuali ad assumere maggiore significatività. Tale rilevanza si esprime

su più piani: nel coltivare fiducia radicale nel proprio coraggio; nell'assumere come irrinunciabili i propri sogni e progetti; nel resistere alle pressioni esercitate dall'ambiente; nel rintracciare nel lavoro il banco di prova del proprio desiderio di autorealizzazione.

4.1. Nel segno del coraggio

Uno tra gli elementi capaci di solidarizzare le differenti biografie è offerto dal ritenersi “donne coraggiose”, al punto tale da sfidare le regole che governano il campo sociale di partenza, sovvertendo tradizioni (volte a confinare il femminile nello spazio domestico), superando le invisibili quanto potenti barriere della povertà (arginabili grazie al complesso intreccio di determinazione, capitale scolastico e capacità di cogliere le opportunità che si offrono lungo il cammino), sfidando il potere coercitivo del regime politico (che limita capacità di espressione e libertà individuali), traducendo in occasione di rinascita gli ostacoli molteplici seminati lungo tutto il percorso migratorio.

“[...] Poi ho deciso: avevo un coraggio enorme! Sai che significa una figlia che lascia la sua mamma da noi?!” [Algeria, 34 anni]

“ [...] lavorare con le donne sulle Ande per me è stato estremamente formativo. La fatica, anche fisica... lavorare a 6000 metri... tutto ciò ha forgiato il mio carattere”. [Perù, 55 anni]

“[...] Sono diventata forte. Sono diventata decisiva... decisa. E ho anche la mia grinta, diciamo, di lavorare; la perseveranza, la determinazione. [...] Però dentro di me sono già una donna forte, una donna, una persona che vuole cambiare la vita.” [Filippine, 38 anni]

“[...] riguardo mia fortezza... Io sono sempre stata forte, però nascosta. [...] Questa cosa sicuramente mi faceva più forte. Una ragazza a sedici anni: vai via da casa, ti mantieni da sola, vai a scuola, trovi la casa in affitto; sono cresciuta subito veramente, sono cresciuta.” [Polonia, 43 anni]

“[...] la mia voglia, il mio interesse con le donne è giustamente di farle emergere nel senso del protagonismo, perché quasi tutte quando fanno l'emigrazione sono donne forti: la donna debole no emigra. Quella che riesce ad emigrare è una donna forte, una donna che sa più o meno a che cosa va incontro.” [Brasile, 58 anni].

L'essere 'donne coraggiose', quindi, richiama a gran voce il tema riguardante il processo di individualizzazione del progetto migratorio, che tipizza la migrazione femminile (Catani cit. in Giuffrè 2007: 220). Contrariamente al modello del 'periplo', più tipicamente maschile (la migrazione ciclica-temporanea), quello femminile offre inaspettatamente visibilità al protagonismo del soggetto moderno, capace di pensarsi e di costruirsi a partire unicamente dalle proprie forze. Ciò non implica che le donne recidano i rapporti con la comunità d'origine (o, almeno, ciò non accade sempre), ma li ridefiniscono in un orizzonte plurilocalizzato: le donne migranti, perciò, proprio per il taglio di stabilizzazione che introducono all'immigrazione inaugurano modi inediti di esperire la comunità e di ricostruire gli spazi fisici e simbolici entro i quali ricrearla.

L'attenzione offerta nei Paesi di arrivo alla coltivazione del capitale sociale va inserita proprio in quest'orizzonte. Le donne migranti, per dirla con Potente e Gómez (2006), per rinascere non cercano un grembo (la comunità di origine) ma una genesi: rimanendo nella metafora, esse per prime partoriscono formule nuove per abitare e vivere la comunità.

L'individualizzazione, pertanto, nasce nel segno della fecondità, inaugurando nuovi sentieri della *membership*. Per fare questo ci vuole inevitabilmente coraggio, perché si è chiamate a rivisitare con modi nuovi la tradizione, a leggere creativamente le proprie radici.

L'esperienza migratoria porta con sé la conferma di essere forti e coraggiose, imparando a percepirsi in modo nuovo: donne piene di talenti e con una precisa vocazione, che la comunità di origine non aveva saputo riconoscere.

Tale condizione, di stranierità e di estraniamento, genera un nuovo sguardo su di sé: ci si emancipa dallo sguardo della tradizione, ci si vede con occhi nuovi e non con quelli "androcentrici" (Braidotti 2002) della cultura familiare o comunitaria. Questa scoperta permette di inaugurare un fecondo cammino, un lavoro creativo su di sé e sui legami circostanti.

Si tratta, dunque, di un coraggio che anima la 'scoperta' e che nasce già molto tempo prima: nel momento in cui si 'immaginava' altro, una vita migliore per sé e per la propria famiglia.

4.2. 'Volevo volare'

Risulta di estremo interesse guardare al percorso che porta le donne migranti verso l'impegno associativo, il quale matura nella cornice di un'ampia progettualità e si esplicita come ferma adesione al sogno originario.

L'impegno attivo nella sfera pubblica dei Paesi di arrivo, perciò, altro non è che il segno più chiaro di come sia urgente per le migranti ostacolare in tutti i modi il percorso di trasformazione dell'*habitus* e di conversione della traiettoria.

Come già accennato in precedenza diventa di vitale importanza riuscire a coltivare nel tempo il sogno ed il progetto di ascesa sociale, nonostante gli ostacoli intercorsi durante il viaggio e la fase di inserimento nel nuovo contesto. Le strutture dei Paesi di arrivo, infatti, anche quando sono di fatto orientate all'accoglienza, operano nel senso di una riconversione verso il basso delle aspettative di mobilità sociale dei singoli.

Dare voce al proprio personale progetto di vita, assumendolo quotidianamente come qualcosa che orienta le scelte nello spazio feriale, diventa strategico nel processo, più o meno intenzionale, di resistenza. La memoria di sé, dunque, si trasforma in architrave che sostiene l'intero disegno di mobilità e rende possibile che non si consumi il 'divorzio da se stessi'.

Dai racconti delle donne migranti emerge come esse, guidate dagli eventi, lascino che siano le circostanze a decidere la direzione che deve prendere la propria esistenza. Tuttavia, la decisione emigratoria prende corpo all'interno di un progetto più ampio di autorealizzazione. Il viaggio, dunque, che avvia il processo migratorio non è altro che l'opportunità da cogliere per dare compimento a questo progetto.

"[...] volevo sempre andare avanti nella mia vita; scoprire altre cose. Volevo... volevo soprattutto scoprire il mondo. Volevo... volare; volevo volare. Negli ultimi tempi avevo tanti... non mi sentivo bene: volevo essere indipendente, volevo essere una donna libera al cento per cento. [...] Però non volevo essere una donna libera per fare qualsiasi cosa: no! Ma per sviluppare il mio pensiero, per... per capire altre cose, per maturare. Però non sapevo che un giorno... venissi in Italia. Sognavo... sognavo... Volevo volare, volevo andar via." [Algeria, 34 anni]

Assumere come irrinunciabile il proprio sogno, il personale progetto di riuscita, implica annunciare con l'esempio che si è intenti in 'esercizi di volo': il

presente si definisce come il compimento di quel ‘desiderio di volare’ che aveva motivato la partenza dal proprio Paese.

La fede nella propria traiettoria individuale, capace di traghettare i singoli da una posizione inferiore ad una più privilegiata all’interno dello spazio sociale, permette di sciogliere i vincoli che legano questi ultimi a quanti, invece, pensano impossibile un’alternativa rispetto al vissuto presente.

‘Vedere’, ‘sognare’, ‘voler volare’ sono immagini che evocano aspettative di vita in grado di ripagare del costo sopportato nei Paesi di origine in termini di degrado subito e subordinazione accettata; riconducono anche al desiderio di emergere dalla condizione di folla anonima e dallo *status* di ‘non-persone’ (Dal Lago 2005) nei contesti di arrivo.

“Eravamo poverissimi, siamo tanti, siamo sette... sette fratelli e sorelle: tre fratelli e siamo quattro sorelle. [...] Noi figli dovevamo lavorare e studiare. [...] Continuavo ad andare a scuola, lavorando la mattina e di pomeriggio, e studiando la sera. [...] Poi lavorando sempre, ero sempre più determinata: era anche grazie alla povertà, forse! E sono diventata forte. [...] non volevano mandarmi a scuola né alle superiori, né all’Università, né a fare il Master, però io insistevo, perché vedevo che un giorno volevo cambiare la nostra vita. Io ringrazio veramente Dio, perché sono molto coraggiosa. [...] cerco sempre di rischiare per migliorare. Quello è l’obiettivo: rischiare per migliorare la vita, per migliorare me stessa.” [Filippine, 38 anni]

4.3. La creativa resistenza

Impedire la conversione della traiettoria si propone, in alcune donne migranti, come autentica sfida che si gioca sul campo della creatività.

Resistere dando voce al proprio slancio creativo si profila come luogo di inedite opportunità, come strumento per ripensarsi in modo nuovo quali donne chiamate a fare proprie inedite formule di appartenenza.

Questa consapevolezza, che matura in seguito alla provata capacità di fronteggiare gli ostacoli e di vivere da protagoniste e con coraggio le svolte decisive del proprio percorso biografico, si trasforma in leva dell’autoprogettualità soprattutto in vista dell’ascesa sociale.

La possibilità di riuscire a migliorare le condizioni economiche e sociali di se stesse e della propria famiglia trova spunto e conferma nella propria forza, nel coraggio che anima le scelte importanti.

Abbandonare tutto e partire, resistere alla tentazione di subire passivamente il processo migratorio, mettere in gioco strategie molteplici per ostacolare il fenomeno derivato dalla condizione di migranti (comprese la valorizzazione del momento formativo e la coltivazione del capitale sociale), tener viva la cura di sé (importante per cullare sogni e progetti, per calibrare le aspettative con le possibilità concrete): si tratta di azioni che maturano solamente in una cornice di autoprogettualità.

I percorsi biografici – pur nella diversità dei vissuti, delle esperienze, delle distanze culturali e geografiche – testimoniano una fede incrollabile nella propria traiettoria individuale: si tratta di donne, quindi, che – come qualcuna ha raccontato – già nel rischio, nell’incertezza e nella precarietà del Paese di origine “vedevano” la possibilità del cambiamento e “credevano” nel proprio potenziale.

Anche quando il contesto di arrivo non premia le competenze, obbligando – sol perché donne e straniere – ad occupare, per esempio, la nicchia del lavoro di cura e di quello domestico (un settore segnato da scarsa desiderabilità sociale e da bassissima protezione sindacale), si è in grado di coltivare aspettative diverse.

“È grazie ai miei studi che io sono venuta qua!

[...] È per questo che io... No... Sono speciale, perché non sono come quelle donne che per loro il matrimonio è l’unica, l’unica scelta... No! Per me no!

È vero che ho il bisogno di sposarmi, di conoscere un uomo, però... E chi mi ha salvato la vita?! Lo studio! E quindi... gli studi prima e poi vediamo... [Un momento di pausa] Sai perché?! Quando studi c’è la libertà del pensiero prima: diventi libera qua, riesci a capire la vita, il mondo. Ma... Perché se tu non studi rimani a casa: c’è l’influenza della famiglia sul tuo pensiero. Se, invece, studi sei tu che sviluppi il tuo pensiero. E soprattutto la filosofia: mi ha aiutato a capire la vita, di non essere stupida nella vita... E... non so... è così.” [Algeria, 34 anni]

“[...] Molte sono sarte e lavoravano lì come sarte. Allora, quando ho visto questo, quando ho visto che qualcuna ha lavorato in un negozio molto pregiato in Brasile, ho visto che era una buona sarta, mi è venuta questa idea di aprire questa sartoria. Questa sartoria è nata quasi per gioco: a me piace... io sono uno spirito libero, molto... Io sono molto creativa, ma la mia creatività non si è mai uscita in modo artistico, perciò io cerco di fare per me stessa delle cose che mi soddisfano. E mi piace giocare. Per esempio, non sono sarta, non l’ho mai fatto, non lo so fare, ma mi piace creare...trasformare, soprattutto. Per esempio, io ho un vestito che non mi piace più e allora lo trasformo e faccio un’altra cosa. Già facevo quello in mio Paese; e l’idea è venuta così.

E abbiamo iniziato a giocare con *jeans*: prendere un pantalone *jeans* e trasformarlo in un’altra cosa. E così è nata l’idea! Difatti la sartoria non è soltanto una sartoria, è un progetto di educazione ambientale... perché si chiama ‘Riciclare. Un’altra moda è possibile’. E in questo progetto... diciamo che la proposta nostra è di recuperare le cose, i

tessuti, i vestiti, nell'idea che niente si perde, tutto si trasforma, no?! E allora... è questo che facciamo.

Anche perché... diciamo che l'idea è di fare un'educazione a dire 'no' allo spreco, perché quando recuperi le cose che puoi ancora usare... E anche con la moda: ci sono tante volte che abbiamo dei bei vestiti dentro l'armadio... che non si usa più, che è rimasto... che non ci piace più... però magari il tessuto è un buon tessuto, allora lì si può trasformare, puoi fare un'altra cosa. Allora, è quello che voglio fare... Quest'idea di trasformare... quest'idea un po'... creativa... si lega alla mia idea della politica. Anche lì... perché la mia idea è che... che esiste un movimento... il mondo... niente è statico. Allora, la mia idea della politica è che la politica si deve rinnovare, si deve adeguarsi ai tempi..." [Brasile, 58 anni]

4.4. Il lavoro e i sogni

La scelta associativa, che sostiene ed accompagna il processo di inserimento nel Paese di arrivo, diventa l'ennesimo banco di prova della 'conciliazione' (che si traduce nell'abilità di coniugare famiglia, lavoro e vita associativa) oltre che la testimonianza più verace dell'essere donne forti e coraggiose.

"[...] ci sono tante famiglie immigrate, ci sono tante donne... Spero di riuscire a fare tante cose. Il problema è che quello che faccio io non è per tutte; non tutte sono disposte a farlo, anche perché ha dei costi: sei costretta a stare fuori per tante riunioni, per tanti incontri... e devi fare tutto, badare ai figli, tenere pulita la casa. [...] Non è per tutte... solo per donne forti. Ci vuole tanta forza!" [Marocco, 43 anni]

"[...] io non ho mai smesso di sognare... di cercare un altro lavoro; infatti è per questo che ho fatto anche la richiesta di insegnare. [...] a quell'epoca io collaboravo con un... una rivista filippina. Cioè io cercavo sempre di impicciarmi di lavoro un po' diverso. Lavoravo come domestica e poi facevo altre cose." [Filippine, 38 anni]

Le logiche che governano il 'sistema-mondo', come ricordato nei capitoli precedenti, operano verso il processo di dequalificazione umana e professionale delle donne migranti, quasi 'costringendole' ad occupare la nicchia del mercato del lavoro delle 'nuove servitù'.

Le narratrici nei loro racconti danno conto della personale esperienza associativa, che intreccia inevitabilmente anche quella professionale.

Molto spesso nel ruolo di badanti, *colf* e *baby sitter* – pur avendo titoli e competenze per svolgere altri lavori – esse sono chiamate a tematizzare, ad ostacolare e, in alcuni casi, persino a giustificare le dinamiche entro le quali va dispiegandosi il lavoro di cura che svolgono. Le migranti intervistate riescono in molti modi a praticare delle resistenze rispetto al processo di *brain wasting* che

tale tipo di mansioni comporta: per esempio, avendo ben chiara la natura strumentale del lavoro svolto e rintracciando in altre attività (come la pratica associativa) elementi di conferma e di gratificazione personale; accettando l'episodicità di tale ruolo, nell'attesa che siano maturi i tempi per fare ciò che si è sempre sognato; massimizzando – in una logica di resilienza – i benefici che anche una situazione di fragilità sociale (come la 'reclusione' nei confini della domesticità) genera.

In ogni caso, il lavoro è per tutte traccia di una raggiunta autonomia economica, grazie alla quale è possibile pensare (o, forse, soltanto sognare) una vita migliore per sé e per i propri familiari.

“[...] Giunta in Italia, ho iniziato a lavorare come badante. Ho sempre avuto ben chiaro che il lavoro occupava soltanto una funzione strumentale, di sostegno economico e non di realizzazione personale, per cui il fatto di fare la badante... non mi ha segnata in maniera... profonda.

[...] Ho iniziato, poi, a guardarmi attorno cercando di 'costruire dei riferimenti': la scelta di impegno sociale nasce, dunque, in un primo momento per un tentativo di... ricostruire una rete; agganciandomi all'esperienza fatta in Perù.” [Perù, 55 anni]

M: “Le donne capoverdiane sono venute appunto per fare...”

A: “Le domestiche.”

M: “...essenzialmente servizio per le famiglie.”

A: “Sì, nelle famiglie.”

M: “Adesso invece?”

A: “Purtroppo ancora adesso. È questo... Cioè... Perché sono tutte venute a fare le domestiche; alcune sono riuscite a superare questa... no?! altre invece continuano a venire: adesso entrano pochi capoverdiani in Italia e quei pochi che entrano molte fanno sempre le domestiche; poi va be' ci sono le seconde generazioni che adesso iniziano... non so... a studiare, a fare altri lavori. Però secondo me manca ancora molta voglia di... di rompere questa...”

M: “...questa tradizione...”

I: “..questa tradizione. C'è una sorta di paura, no!? [...] E, quindi, anche per questo accettano tanti sacrifici, tanti... si annullano, fanno una vita sociale non soddisfacente; a volte sacrificano anche la loro vita personale, di affetti, quindi è una serie di cose.... Anche sessuale, eh! È una sorta... si mettono in una sorta di limbo, secondo me... Un po' ci ho pensato a queste cose [ride]... No?! A forza di... Rimangono un po' sospesi, sospesi in attesa di... 'di'... del ritorno: quindi si aspetta sempre questo ritorno a casa; e, quindi, lavorano e pensano solo a questo. Non vivono un po' il presente; per questo non riescono a fare il salto. Già le seconde generazioni... è diverso. Le seconde generazioni di solito non hanno... no?! Come progetto il ritorno e, quindi, riescono a osare di più.” [Capo Verde, 34 anni]

I: “Eh... guardi... adesso a me vengono tanti che vogliono piangere di questa vita dura: ‘E così il lavoro...’. Io dicevo sempre: ‘Io sono tredici anni, non c’è bisogno che spiegate, io capisco...’. Sono qui per sentire loro veramente. Ogni tanto mi sembra che queste persone che vengono vogliono piangere; qualcuno la vita dura, la schiavitù è brutta. E questa cosa... Io sono qui per sentire loro. Che cosa gli dico?! Che cambi lavoro?! Che torni in Polonia?! Loro vengono qui per guadagnare, perché non hanno soldi, non hanno lavoro.... Solo sentire soltanto. Che gli dico?! “Ho passato... Sì, abbiamo passato tutti!”. È una cosa tremenda, perché guardi in Polonia io stavo in posizione, eh! È questo che io glielo dica! [*ride*]”

M: “In che senso? Lavorava dove?”

I: “Io lì lavoravo... prima lavoravo sotto ATAC; sono andata in un posto abbastanza grande, sono andata di un’altra parte; ultimamente sono stata capo di un magazzino tipo ATAC, sotto pubblici... Io sono stata una signora e qui vieni come niente, come domestica...”

M: “Questo passaggio di *status* come...”

I: “...abbastanza duro, abbastanza duro, perché... è duro! Che ti devo dire? Io sono stata sotto una posizione e vieni qui come niente, come niente...”

[Polonia, 43 anni]

Il lavoro, pertanto, non solo sottopone le donne all’esame della ‘conciliazione’, rendendole abili acrobate in grado di mediare tra impegno pubblico e privato, ma esso offre il *frame* più idoneo per rendere evidente la perdita di *status* e il processo di dequalificazione in corso. Le donne migranti misurano il volgere verso il basso della traiettoria nel momento in cui si trovano collocate nella posizione più bassa dello spazio sociale (magari dopo essere riuscite a conseguire laurea e dottorato di ricerca o aver occupato ruoli dirigenziali nei Paesi di provenienza).

I: “Allora... Come sono arrivata... Sono arrivata diciamo raggiungendo mio marito. È venuto lui prima per fare una specializzazione in quel periodo in cui in Albania c’era questa transizione da una sistema in un altro, diciamo radicale. Lavoravo. Avevo un bel lavoro: ero docente universitaria e... Cioè, non avevo motivo di lasciare il mio Paese. Il motivo unico era di una crisi economica; era un motivo... L’inflazione stava andando alle stelle, con uno stipendio non si poteva tenere niente. Con lo stipendio di un dipendente statale, ecco. Perché la liberalizzazione del mercato ha fatto sì che sono cresciuti i prezzi, ma gli stipendi sono rimasti uguali. Diciamo che quello era il motivo: più economico. Era poi legato al fatto che c’era già mio marito qua; allora in un momento del genere abbiamo pensato di venire in Italia.”

M: “Suo marito di cosa si occupava?”

I: “Lui ingegnere.”

M: “Quindi è venuto in Italia per fare una specializzazione...”

I: “La specializzazione. Dopodiché è rimasto, ha trovato un lavoro. Perché diciamo c’ha messo undici mesi prima che io arrivassi in Italia. Dopodiché...”

M: “Lei invece insegnava cosa?”

I: “Nella Facoltà di Economia e Commercio, Gestione e organizzazione delle Medie e Piccole Aziende. E poi... son venuta a Roma con mio figlio – perché allora avevo già un

figlio – e per iniziare una nuova vita. E lì ho avuto il primo colpo, perché ho visto che in Italia era molto difficile trovare lavoro con tutta la laurea che avevo. E mi sono trovata davanti una mentalità che non me l’aspettavo... [...] Cioè che la persona brava, comunque, non era in grado di trovar lavoro. Cioè qua potevi andare avanti solo per conoscenze, avere una rete di persone, essere raccomandata... Cioè, con la laurea che avevo, esperienze di lavoro e lingue conosciute... Io conoscevo l’inglese, l’italiano – già, io avevo fatto esame universitario – l’italiano, conoscevo anche il russo – anche se all’epoca, io sono arrivata nel ’92, e il russo non serviva tanto qua. Però, l’inglese e l’italiano sì. Subito ho incominciato a chiedere lavoro; ho iscritto il bambino alla scuola materna. Ho iniziato a cercare lavoro, ma non era facile trovare. Dopodiché ho cambiato metodo. Ho incominciato a iscrivermi prima qui all’Università per far convalidare la laurea e poi i corsi di specializzazione diversi per ottenere un qualcosa, un minimo di riconoscimento qua in Italia. Per la laurea era molto difficile: ho chiesto e mi hanno detto che la pratica era molto lunga. Dovevo fare la traduzione di tutte le materie che avevo fatto: un riassunto e una traduzione, mandare all’Ambasciata italiana a Tirana. Farli venire qua; all’epoca c’era una commissione che valutava. Non avevo il tempo materiale per fare tutto questo *iter* molto lungo che poi non si sapeva quanti esami ti venivano riconosciuti. Non ero in grado neanche... Non erano in grado neanche loro di darmi una valutazione. Allora ho lasciato perdere quella strada ed ho fatto dei corsi così... giusto per l’inglese, giusto per tenermi a fare qualcosa. Poi ho trovato un corso per mediatori culturali. Mi hanno detto – tramite i sindacati per i migranti – mi hanno detto di fare questo corso che mi ha dato modo di avere delle informazioni più che avere un’informazione vera e propria. È vero che anche quello ti dà una formazione, ti fa integrare, ti fa conoscere la realtà italiana meglio, le istituzioni, però più che altro mi ha aiutato per avere una rete, per avere più informazioni e riuscire a provare qualcosa che andava bene per me.”

[Albania, 41 anni]

Il capitale biografico personale e la certezza di possedere risorse e competenze (invisibili al Paese che le ospita) permettono di analizzare criticamente il proprio vissuto, esplorando possibili vie d’uscita. Il mondo associativo rappresenta proprio una di queste, perché si propone come spazio dove poter giocare i propri talenti in vista del riconoscimento pubblico e dell’aspirata conversione della traiettoria personale.

5. Il senso della distinzione

La pratica associativa delle donne migranti – segnate da “doppio svantaggio”, l’essere donne e straniere (Ambrosini 2005 a) – richiama le dinamiche distintive proprie della piccola borghesia in ascesa, che per antonomasia ripropone le traiettorie di quanti sono impegnati in un processo di mobilità sociale verso l’alto. La riappropriazione del discorso politico, attraverso

la dimensione associativa, è segno della capacità di gestire l'ordine simbolico (per molti secoli appannaggio esclusivo della frazione dei dominanti).

Il 'senso della distinzione', infatti, anima il discorso, non solo culturale, della classe dominante, ribadendo la differenza rispetto a quanti occupano posizioni subordinate all'interno dello spazio sociale. Tale pretesa distintiva giunge a coinvolgere anche quanti provengono dalla piccola borghesia. Questi ultimi, inoltre, sono impegnati a fronteggiare i rischi offerti da un possibile declassamento e si trasformano in "mercanti di bisogni, venditori di beni e servizi simbolici", capaci di vendere "sempre anche se stessi come modelli e come garanti del valore dei loro prodotti" (Bourdieu 2001: 373).

Tale porzione della classe media, proprio per la complessità delle aspettative e dei vissuti, si espone come "profezia esemplare", in grado di "*offrirre (o di vendere) in esempio la propria arte di vivere*" (*ibidem*: 380).

Nell'universo dei migranti, il processo distintivo, riproponendo tali dinamiche, si esprime su più livelli. In particolare, per quanti risultano impegnati in pratiche associative esso assolve ad una pluralità di bisogni e si manifesta in molteplici forme: attraverso il desiderio di riconoscimento del proprio capitale culturale e sociale; nel tentativo di disambiguare e svelare la disomogeneità dell'universo dei migranti (rompendo così con la narrazione dominante sulla migrazione); con la voglia di tener fede alla propria traiettoria individuale, anche a rischio di apparire in controtendenza rispetto al volgere della traiettoria collettiva; esibendo il proprio percorso biografico come esemplare e come indice di un possibile e riuscito successo sociale; accogliendo la delega al discorso politico da parte di altri immigrati, traccia dell'acquisito accesso all'insieme di abilità e di pratiche proprie dell'ordine simbolico.

5.1. "Non tutti gli immigrati sono uguali"

Rompere con la presunta omogeneità del mondo sociale dei migranti è il primo tratto dell'istanza distintiva: si ribadisce con forza che si è diversi per provenienza, per *status*, per aspettative di vita, per progetti migratori, per religione e per orientamento politico.⁸⁵

⁸⁵ In psicologia sociale il fenomeno per il quale "i membri dell'*ingroup* tendono a percepire i membri dell'*outgroup* come più simili di quanto siano in realtà, e più di quanto lo siano i membri

Le donne migranti impegnate sul fronte dell'associazionismo, pertanto, introducono – nell'ordine del simbolico – una 'contronarrazione' rispetto all'ipotesi dominante. L'affermazione del pluralismo interno e dell'eterogeneità è, infatti, il primo elemento capace di stabilire una frattura nella rappresentazione collettiva (Moscovici, Farr 1989) dell'universo migrante.

Rivendicare l'esistenza di espressioni distinte della medesima condizione è, da parte delle donne, traccia più chiara della capacità di coltivare la propria cifra distintiva.

Emerge, inoltre, un secondo elemento. Affermando con forza l'essere gli uni diversi dagli altri non si fa altro che dichiarare che esistono traiettorie distinte, capaci di interessare in modo diverso i migranti: alcuni orientati all'ascesa sociale; altri, incorporata la condizione di 'immigrati', segnati da profonde fragilità sociali.

Non è, tuttavia, in gioco esclusivamente la dimensione legata al reddito ed allo *status* economico. Si intende affermare, infatti, l'irriducibile complessità che caratterizza tale mondo, che, sebbene, percepito come un *unicum*, in realtà è l'esempio più eloquente di un globale che si riproduce, nelle fattezze, nella cornice del locale.

Il rischio più evidente è dato dal fatto che – proprio perché i migranti sono pensati in termini di gruppo omogeneo e coeso – non si riescono a cogliere le possibili conflittualità interne, i mancati e rifiutati scambi tra gruppi e realtà diverse, l'emergere di scontri che in modo sempre più violento riaffiorano.

In altri termini, è in gioco la tenuta del legame sociale; per tale ragione è essenziale porre maggiore ascolto alla narrazione del pluralismo proveniente dal mondo del Terzo Settore e, nello specifico, dall'associazionismo.

“[...] ti si avvicinano con la convinzione che tutte le persone immigrate vengono da paesi poveri. [...] Magari si avvicinano a te, ma solamente per darti l'elemosina e ti

dell'*ingroup*,” (Aronson, Wilson, Akert 1999: 490) prende il nome di 'omogeneità del gruppo estraneo'. Ciò si verifica chiaramente anche nel rapporto tra gruppi provenienti da contesti territoriali differenti e fonda il pregiudizio che anima la narrativa sui migranti sviluppata a sostegno della narrazione della nazione. Nella pratica associativa, le donne migranti esplorano la possibilità di scardinare tale assunto, ribadendo con forza l'eterogeneità dell'intero universo. In ogni caso, il lavoro di decostruzione della presunta omogeneità interna lo si rintraccia in tutte le formule narrative; a conferma di ciò basti pensare alla letteratura migrante e ai molti autori cinematografici operanti in Europa e provenienti da altri Paesi (Fonzi Kliemann 2007).

trattano in modo da dire: 'Io sono...!'. C'è dunque un'asimmetria nel rapporto; ti si avvicinano soltanto per farti la carità, ma io non voglio la carità, io voglio solamente conoscerti!" [Marocco, 43 anni]

"[...] I brasiliani che vengono qua non rimangono per sempre, magari come i filippini o altre etnie più radicate; i brasiliani vengono per lavorare, per fare un po' di soldi e poi ritornano...". [Brasile, 58 anni]

I: "[...] Perché l'integrazione... Il problema dell'integrazione non è solo qui a stranieri verso gli italiani, il problema veramente dell'integrazione è fra noi stranieri; integrarci fra noi stranieri. [...] È fra noi stranieri! Integrazione è fra di noi. Guarda anche questa cosa: quando ci incontriamo domenica o giovedì, no?! abbiamo due piazze; insieme non stiamo mai! [...] Lo so che noi stranieri siamo da sinistra e da destra, dipende da dove veniamo; siamo cattolici, buddisti, musulmani: siamo sempre diversi, siamo sempre diversi! Quindi tra di noi non possiamo parlare né di politica né di religione. Nel Forum c'è una cosa bellissima: sono unica cattolica, unica. Non si tocca tema di religione; non si può toccare!"

M: "Perché?"

I: "...e perché sempre c'è qualche... scontri con musulmani, con buddisti, con...anche cristiani non... cattolici, vero? Così come io sono ex comunista, di Paese ex comunista... a me non piace comunismo e qui ci sono tanti che gli piace comunismo: anche di questo non si può parlare, come con cinese... non si può parlare che comunismo non è buono, non si può parlare. Loro dicono che comunismo è tanto buono... e va bè... rimanete ancora... [ride]. Grazie a Dio noi siamo liberati!"

[Polonia, 43 anni]

5.2. Il riconoscimento

L'essere riconosciute per le proprie capacità e per i meriti personali diventa un bisogno con le quali tutte le donne intervistate si confrontano e che inevitabilmente caratterizza la caduta sociale oltre che il processo di dequalificazione insito in ogni percorso migratorio.

L'istanza distintiva passa necessariamente dall'ipotesi del riconoscimento, che, accompagnando il processo di narrazione del pluralismo caratterizzante il fenomeno migratorio, traduce il desiderio di essere percepite come soggetti che si pongono in netta critica rispetto al tentativo omologante delle società ospitanti.

Essere riconosciuti nel segno della differenza, dunque, è un chiaro invito a guardare oltre la 'narrazione dell'immigrazione'.

Aspirazioni, desideri, sogni, speranze sono gli elementi che accompagnano e sostengono molto spesso competenze, impegno e costanza delle donne impegnate nell'associazionismo.

Dare corpo ad una strategia del riconoscimento si sposa perfettamente con il corso delle traiettorie in ascesa dei gruppi emergenti. Attraverso tale passaggio, inoltre, si inibisce in parte il processo di spoliamento delle competenze che la migrazione porta con sé. Il ‘divorzio da se stessi’, che – secondo Sayad – caratterizzerebbe il punto di conversione della traiettoria viene in parte inibito dal rendere evidenti prima di tutto ai propri occhi e poi allo sguardo degli altri che si è depositari di capacità e competenze.

Esposte allo sguardo e al giudizio altrui, le donne migranti impegnate nell’associazionismo usano strategicamente il campo dell’impegno civile per ‘ostentare’ il proprio *background* culturale. Anche per tale ragione il riconoscimento diventa il viatico privilegiato verso la *leadership*.

Esiste un’altra dimensione che, coinvolgendo l’istanza del riconoscimento, va indagata: il ruolo agito dall’interlocutore. Questi, infatti, non è certamente secondario in tale processo, soprattutto perché quella presa in esame è un’esperienza maturata nel cuore della dinamica intersoggettiva. È giusto chiedersi, pertanto, da chi queste donne desiderano essere riconosciute. Quale è, poi, il ‘campo’ entro il quale si dispiegano le strategie distintive?

Nel momento in cui si attiva una strategia di “endogamica affiliazione” (Pulcini 2001: 220), valorizzando, cioè, la produzione di capitale sociale di tipo *bonding* (Putnam 2004), allora risulta evidente come ciò abbia delle ricadute in termini di accrescimento di *status*, il quale risulta in questo caso direttamente proporzionale all’aumento della porzione di capitale sociale. Essere riconosciuti significa valorizzare la quota di capitale culturale, giudicandola elemento strategico anche per il benessere e la riuscita della stessa comunità. Tale aspetto va ad incidere fortemente sul potenziamento del capitale sociale.

Quando, invece, si privilegia l’acquisizione di capitale sociale di tipo *bridging* (*ivi*) ad operare il riconoscimento sono soggetti esterni (rispetto alla realtà associativa o al gruppo etnico di riferimento): in tal caso non solo la ‘contronarrazione’ prende corpo in modo pieno, ma emerge con forza la possibilità, sempre più concreta, di interrompere la conversione delle traiettorie.

Il processo del riconoscimento è, perciò, strettamente connesso con il tipo di campo attivato e con la forma di capitale acquisito.

L'istanza del riconoscimento, pertanto, è una leva strategica del cammino verso la *leadership* e verso l'accettazione del processo di delega, ma è altresì il passaggio cruciale per definirsi al di là dell'esperienza migratoria.

In linea con l'ipotesi distintiva, un nesso forte lega tale dimensione con quella relativa all'acquisizione del capitale sociale e con l'assolvimento di un ruolo di delega.

“[...] io sto bene qui dove sto, io ho trovato un posto che c'ho qualche validità [...]. Questo posto mi fa un po' riconoscimento e sono contenta perché sono utile ad altri.” [Polonia, 43 anni]

“[...] e poi sono stata eletta presidente dell'associazione. Facevo la badante, però avevo una famiglia, lavoravo ad ore; e poi avevo una cultura, un'esperienza superiore alle altre. [...] Il mio capitale culturale è stato immediatamente riconosciuto dalle altre.” [Perù, 55 anni]

5.3. Vite esemplari

Così come ricordato da Bourdieu (2001) per la piccola borghesia, presentare il proprio percorso biografico come esemplare è non solo un segno del culto della distinzione, ma è un tratto specifico che accompagna e rinforza la mancata riconversione della traiettoria.

Per quanto riguarda le donne migranti impegnate nell'associazionismo, l'aspetto che emerge in tutta evidenza è dato dal ritenere se stesse protagoniste di un percorso esistenziale e di un vissuto che hanno dell'inedito. In particolare, l'aver saputo governare il rischio e l'incertezza, lo spaesamento derivante dalla nuova condizione, l'essere state capaci di fronteggiare il pericolo dell'isolamento che accompagna la 'doppia assenza' sono tutti elementi che in qualche modo tracciano i contorni di una vita condotta in modo 'speciale', sostanzialmente differente rispetto a quella della maggioranza dei migranti.⁸⁶

L'esemplarità, prima che ostentazione di un'alternativa (maturata in seguito al processo di riconoscimento), è data dal ritenersi investite di una missione, dal

⁸⁶ In molti casi la cifra della differenza riposa nell'essere state capaci di offrire resistenza alle dinamiche coercitive delle culture di appartenenza, soprattutto di quelle fortemente androcentriche. Come già sottolineato in precedenza, una narratrice magrebina esplicita il successo di tale percorso emancipativo dicendosi 'diversa' rispetto a molte altre donne: “Sono speciale, perché non sono come quelle donne che per loro il matrimonio è l'unica, l'unica scelta... No! Per me no!” [Algeria, 34 anni]

ritenersi quasi portatrici di un messaggio di salvezza, soprattutto per quanti vivono ai margini della vita sociale.

Le donne migranti che hanno superato con successo le tappe del percorso migratorio, pertanto, esplorano in se stesse le tracce di un'alternativa, fiere di aver dato credito ad una 'vocazione', di essere rimaste fedeli al progetto di vita iniziale.

L'istanza del riconoscimento accompagna e sostiene il percepirsi come simbolo di successo, segno di una sintesi di vita raggiunta.

Attraverso lo sguardo dell'altro – come nella metafora di Cavarero (2001) – è possibile intuire il senso 'del disegno', ripercorrere con la memoria gli snodi cruciali della propria esistenza: ci si definisce, infatti, anche attraverso lo sguardo ed il racconto dell'altro.

La dimensione dell'esemplarità gioca pienamente nella cornice del simbolico: si diventa a pieno titolo icone di riuscita sociale. La propria vita assume le sembianze di una metafora di traiettorie che hanno la possibilità di snodarsi lungo il crinale dell'ascesa sociale.

Nell'economia del simbolico si tende a guardare solo alla dimensione espressiva dell'*habitus*, perdendo il riferimento con la radice strutturale che l'ha reso possibile. Nel momento in cui si trasforma in oggetto ostentato (e non solo in sistema ostentativo) entra nel gioco di un meccanismo memetico⁸⁷, trasformandosi in pura forma, sradicata dal contesto: alla luce di tale processo si comprende anche il valore seduttivo esercitato, su molti migranti, dallo stile di vita dell'attivismo civico.

“[...] ce ne sono di persone in gamba all'interno! Si sono date da fare; hanno rialzato un po' la figura della donna capoverdiana [...] nel senso che sono persone che sono venute per lavorare, però sono riuscite anche ad andare oltre: ad impegnarsi, a studiare, a diventare giornaliste; [...] diventano un esempio per la comunità. Cioè, esempio nel senso positivo: 'Ok, siamo qui; siamo venute per lavorare e per sacrificarci, però chi vuole impegnarsi può riuscire.' [...] Anche quello è segno di successo, di realizzazione. E poi c'è chi studia e quindi, no!? cresce da un punto di vista culturale, si

⁸⁷ La memetica è lo studio delle forme di trasferimento dell'informazione. Nello specifico, il meme è un' "unità auto-propagantesi" (Dawkins 1976), in grado di consentire l'evoluzione culturale: esso può essere rappresentato da un'idea, da una melodia, da una frase, ecc... L'ipotesi memetica poggia sulla convinzione che il linguaggio e la cultura si diffondano su base virale, per mezzo di infinite replicazioni: i tormentoni prodotti dai mass-media sono un chiaro esempio di meccanismo memetico. Il meme, pertanto, 'funziona' al di là del contesto; replicato, si impone.

fa portavoce poi della comunità e poi diventa, quindi, un simbolo e, quindi comunque, una persona da seguire...” [Capo Verde, 34 anni]

“[...] io ho detto: ‘Come mai C. lavora in ufficio, non lavora come *colf*?’. Cioè, lei lavora anche come *colf*, però per poco tempo. Allora io ho pensato: ‘Ma come mai C. non lavora a casa, non lavora come *colf*?’. Poi ho conosciuto la sua amica, che lavora in un’altra associazione e nemmeno questa lavora come *colf*. Allora queste due persone... [...] Ecco! Io ho detto: ‘Io voglio imparare, voglio capire... se c’è la possibilità. Se il titolo di studio non è riconosciuto, allora posso fare altre cose!’. Queste due persone...questi due modelli erano per me una sfida! Non una sfida in negativo, una sfida in positivo: un *challenge*, un incoraggiamento di cercare un altro lavoro.’ [Filippine, 38 anni]

Si tratta di un’esemplarità che, pur attraverso la scelta viene di fatto comunicata. Si instaura, pertanto, un nesso molto forte tra come ci si percepisce ed il momento narrativo. Quest’ultimo non funge solamente da strumento di tessitura di un percorso esistenziale complesso (avendo così il merito di contribuire a costruire un senso ed una direzione ad eventi che se messi insieme scompaginano una sorta di normalità dei percorsi di vita), ma svolge la funzione di esibire e far conoscere all’esterno un vissuto che porta le tracce della fatica e della bellezza, del dolore e della riuscita. ‘Mi racconto dunque sono’ si potrebbe dire parafrasando il celebre passo cartesiano.

Nella narrazione, dunque, si definisce il proprio sé; ci si espone come interi che hanno saputo ricucire la frammentarietà.

Come avrò modo di analizzare in seguito, i percorsi esistenziali e le esperienze associative si distanziano anche a partire dal modo in cui le singole donne si rapportano con il momento narrativo.

5.4. Il processo di delega

Accogliere il processo di delega implica padroneggiare la sfera del simbolico, possedere le qualità per l’esercizio legittimo del discorso politico. È, quindi, un ulteriore chiaro segno distintivo.

Il processo di delega – come già analizzato da Bourdieu (2001) – è strettamente connesso alle logiche del sistema di forze del campo sociale. In altre parole, i gruppi in ascesa, chiamati a riscrivere le regole del campo sociale, si sentono

investiti di tale ruolo, quasi palingenetico, da coloro che si ritrovano ad occupare le fasce di popolazione maggiormente segnate da fragilità.

La delega assume significati complessi se inscritta nella cornice della comunicazione simbolica: accogliere la richiesta di rivendicazione di diritti o di riscrittura delle regole che disciplinano i rapporti fra gruppi implica, in primo luogo, essere riconosciuti come soggetti capaci di tale processo (in quanto portatori di adeguato capitale culturale e sociale). In seconda istanza, la delega fa sublimare in un atto di generosa fiducia una 'distanza' tra coloro che possono e quanti non sono in grado di padroneggiare le armi del simbolico. Per queste due ragioni è possibile affermare che l'emergere di un processo di delega è un chiaro segno distintivo. Si è, infatti, nella posizione di 'privilegiati' all'interno del campo sociale: liberi dall'incorporazione delle forme di dominio, in possesso delle armi simboliche del discorso politico e dell'esame socio-economico, ricchi di visioni nuove (più egualitarie) sulle dinamiche che dovrebbero governare il mondo sociale.

Il processo di delega, poi, indossa le vesti del simbolico anche per un'altra ragione: pur celando un misconoscimento, esso si pone come fattore di costruzione del legame sociale in un'epoca di frammentazione, veicolando significati, dal profondo potere seduttivo, legati al vincolo solidale.

In realtà, proprio accogliendo la delega, si rischia, paradossalmente, di far crescere la debolezza del legame sociale, perché cresce la distanza tra soggetti e fra gruppi con *status* distinti e con posizioni diverse nel campo sociale.

Se i gruppi emergenti non si rendono protagonisti del processo di democratizzazione del capitale simbolico – attraverso pratiche di *empowerment*, per esempio – allora il campo sociale continuerà ad organizzarsi riproducendo il conflitto tra coloro che detengono le armi del capitale simbolico e quanti, invece, ne sono privi.

La delega, pertanto, se letta attraverso l'orizzonte teorico di Bourdieu non è altro che una fittizia strada verso la 'palingenesi', verso il mutamento delle logiche di dominio che pervadono il campo sociale. Essa, infatti, crea distanza nella misura in cui alcuni non si sentono 'abili' e 'abilitati' a prendere parte alla ricostruzione delle regole che sanciscono il contratto sociale.

L'acquisizione della cittadinanza reale passa inevitabilmente dalla possibilità che tutti, senza esclusioni di sorta, esercitino il diritto a prendere parola pubblica. Nel momento in cui si delega e/o si accetta una delega non si fa altro che rimandare il compimento di tale progetto.

Esiste, tuttavia, un tipo particolare di delega che – come si vedrà in seguito – è orientata alla ricomposizione e ricostruzione della trama societaria: quella che si accompagna al processo di *empowerment*. In alcuni casi, l'impegno attivo delle migranti è orientato a far riscoprire ad altre persone 'una più consapevole partecipazione democratica'.

“[...] Il mio impegno civile non nasce in Italia, ma molti anni prima; già in Perù. [...] Il comune denominatore è stato lavorare per i diritti, per i diritti delle donne in particolare. [...] lavorare con le donne per una maggiore coscientizzazione e per una più consapevole partecipazione democratica diventa per me una scelta di fondo, una scelta di vita che nasce già in Perù e poi mi accompagna durante tutto il processo migratorio”. [Perù, 55 anni]

“[...] È gratificante, perché il fatto di essere ascoltata ti gratifica e dici: 'Però almeno mi ascoltano; ascoltano la mia...'. Io dico 'la mia', però parlo anche a nome degli altri, quindi ti gratifica, perché hai quel canale, quella chiave che non è facile avere. [...] quando vedo quelli più piccoli, diciotto anni, venti anni... il gruppetto di filippini negli autobus... soli tra di loro. Oppure alla Stazione Termini il gruppetto misto, però che sta lì... Cioè, secondo me vive le cose, però non è pienamente consapevole: non ha ancora quella spinta ad agire... allora mi fa un po' dispiacere e mi chiedo: 'Ma sono legittimata io a parlare per loro?'. Questo me lo domando a volte: se sono legittimata a farlo”. [Capo Verde, 34 anni]

6. Logiche dello 'stare insieme'

Un'ulteriore dimensione che emerge dall'analisi dei racconti di vita è data dal modo in cui i diversi soggetti tematizzano il proprio impegno civile e, nello specifico, associativo, dando voce ad una vera e propria 'narrazione del dono'.

Si palesa, in seconda istanza, un altro fattore capace di spiegare le ragioni dello 'stare insieme': impegno, condivisione dei vissuti e delle esperienze quotidiane, oltre che desiderio di 'festa' modulano in modo diverso la partecipazione.

In ogni caso, che sia sottintesa un'etica del dono o che l'impegno associativo sia governato da altre ragioni, lo 'stare insieme' si palesa come desiderio e pratica di cittadinanza, strumento per rivendicare ed esercitare i propri diritti, luogo altro

dove esprimere liberamente la propria differenza o dove attingere ad una risorsa di solidarietà altrove assente.

Si è già accennato in precedenza a come il momento associativo, pratica culturale dei gruppi emergenti, funga da potente veicolo distintivo. Si è valutato il modo in cui il processo di delega e l'esercizio ostentativo del capitale simbolico siano sempre corollari dell'istanza distintiva, pur attivando forme di misconoscimento della costruzione della distanza sociale che governano il campo di riferimento. Anche in ragione di ciò, raramente l'intento distintivo viene dichiarato, anche perché la ricerca distintiva – nel momento in cui viene esibita senza censure – rompe necessariamente il vincolo solidale.⁸⁸

Si rendono, pertanto, urgenti le forme di misconoscimento del procedere distintivo, che trovano luogo *in primis* nel produrre delle vere e proprie narrazioni del dono e dell'atto gratuito. Ciò non toglie che non esista una reale componente di solidarietà, di disinteressamento, di partecipazione alle vicende altrui, dando quasi per scontato che i soggetti agiscono mossi esclusivamente da fini egoistici e da puro calcolo. Il momento associativo va inteso come fatto sociale complesso, capace di attivare molteplici dimensioni, dove gratuità e distinzione giocano parimenti la propria partita.

Ci si trova nel mezzo di un cambiamento epocale: il passaggio della modernità societaria a quella post-societaria impone necessariamente delle riflessioni. Porre l'accento sulla pratica associativa rende possibile guardare in modo fecondo a tale fase critica. A partire dalla lente dell'esperienza associativa è possibile vedere come 'vecchio' e 'nuovo' vadano accompagnandosi, come il secondo si innesti nel primo e come, invece, talvolta emergano in solitaria e 'incomunicante' prossimità. Si evince questo anche dal modo in cui si vanno tematizzando le ragioni dello 'stare insieme': impegno e festa si alternano attribuendo significati diversi alla partecipazione.

⁸⁸ Si spiega in questo modo il motivo per cui la modernità abbia generato nel suo ultimo stadio la perdita del legame sociale. La ricerca ossessiva di un sé autentico ha comportato l'erosione del principio solidale, in grado di tener insieme gruppi e società in una cornice di legittimazione dello scambio e della reciprocità.

6.1. La narrazione del dono

La narrazione del dono si esplicita attivando più significati e più livelli: gratuità, solidarietà, sostegno, empatia sono solamente alcuni dei fattori che emergono dalla narrazione del dono.

Raramente, in altre parole, si esplicita il proprio impegno come ricerca distintiva; nei pochi casi in cui ciò avviene si assolve tale desiderio in nome della gratuità che contrassegna la logica associativa.

La legittimazione derivante dall'esercizio del dono, pertanto, caratterizza in modo, se possibile maggiore, il processo di disconoscimento in atto nel campo sociale. Agire nel segno della gratuità impone al progetto associativo un'aurea di sacralità tale da poter rivendicare con forza maggiore e con assoluta garanzia l'istanza di delega.

I: “Quello che non ha una casa viene e noi troviamo una casa per lui o per ragazze, per ragazzi... Per me non ci sono problemi di uomo o donna. Se ho questa associazione [*di donne*] non significa che non aiuto uomini [*ridiamo*]! Poi... Adesso c'è un ragazzo che è senza lavoro: gli abbiamo dato un letto e da mangiare; un piatto di pasta e un po' di pane si trova sempre per uno. E adesso lavora, gli abbiamo trovato un lavoro. È contento.”

M: “Che senso ha quest'ospitalità?”

I: “Per me? Io sono molto credente. Lo so che quando io do cuore a me poi danno quello altri. Io credo molto in questo. Non amore come amore: amore per gente. A me piacciono le persone; a me piacciono tutti. O bianchi o gialli o neri: a me piacciono tutti, non sono razzista. Aiuto tanti; da tanto tempo. Da quando sono qui, da quando ho iniziato a lavorare a ore, da quando non sono stata più fissa. Aiuto tante persone.”

M: “Lei ha ricevuto aiuto all'inizio?”

I: “Questa collega che mi ha aiutato quando non trovavo lavoro. Poi quando c'era domenica e avevo giorno libero, potevo andare a casa sua: anche dormire di là, quando c'era Pasqua... una festa che avevo mezzo giorno libero... io potevo andare a casa di questa ragazza. Per me era una cosa grandissima. [...]

È difficile trovare le persone che vogliono lavorare gratis [*ride*]: è questo il problema! Perché... ‘Sì, io vengo, però quanto pagate?’ [*all'associazione*] e dico [*ride*] ‘Niente!’... Questo è il problema! ‘Guarda Onlus vuol dire che non guadagni niente: anzi, ogni anno tu devi pagare una tessera...’ È difficile trovare persone che lavorano gratuitamente, perché qui tu devi avere un cuore grandissimo.”

[Polonia, 46 anni]

L'essere sganciate da logiche utilitaristiche di mero scambio fa sì che le donne migranti impegnate nell'associazionismo vengano percepite come persone degne di fiducia, capaci di accogliere il mandato di delega.

La forza simbolica del dono, perciò, si impone rendendo ancora più significativo il momento dell'impegno sia agli occhi degli attori (che si autorappresentano come persone ammirabili per lo slancio di gratuita partecipazione) e sia agli occhi degli 'astanti' (che rintracciano in tale aspetto l'elemento che dà carattere e valore all'esercizio della delega).

La narrazione del dono, pertanto, si inserisce pienamente nella costruzione e nella narrazione del sé; funge, altresì, da fattore distintivo, perché è l'elemento a partire dal quale è possibile distinguere coloro che sono più meritevoli da coloro che non lo sono, proprio in rapporto all'istanza della delega.

L'esperienza del dono ristabilisce dignità di persone, essendo nelle condizioni di erogare cura verso altri soggetti e non trovandosi nella posizione di dover ricevere assistenza.

Il verso entro cui si dispiega la dinamica del dono, infatti, è evocatore – nell'ordine del simbolico – del rapporto (egualitario o di subordinazione) che caratterizza donatore e donatario.

Se tale pratica si esprime in modo circolare (Mauss 2002), obbedendo alla logica dello scambio e della reciprocità (sebbene disclocate nel tempo), allora essa è funzionale alla tessitura del legame sociale. Quando, invece, l'esperienza del dono lega soggetti collocati in posizioni distinte all'interno del campo di forze dello spazio sociale, l'atto gratuito di qualcuno nei confronti dell'altro afferma l'esistenza di una distanza. Perché prenda pienamente corpo "l'etica della cura" (Gilligan 1987) occorre che il dono sia accompagnato da un lavoro sull'*empowerment* personale e collettivo.

6.2. Dall'impegno alla festa

Fino a questo momento, mettendo in evidenza altre dimensioni, mi sono soffermata poco sul peso dell'impegno civile agito all'interno della cornice del gruppo.

Il 'lavorare per', infatti, prende forma e colore dal 'lavorare con': non si tratta di un aspetto puramente formale, ma è traccia di contenuti dialogici. Lo stare insieme è premessa per il cambiamento, ma è anche un fine capace di mobilitare risorse emotive. L'istanza della festa o, semplicemente, il piacere derivante dal

condividere tempo, sogni e vissuti caricano di valore la stessa esperienza del gruppo.

Si è già detto come e perché la partecipazione, soprattutto in funzione della *leadership*, azioni la leva distintiva. Il 'lavorare con', dunque, è strategico rispetto alla trasformazione, ma è un fattore imprescindibile anche del processo di ascesa sociale, operata attraverso il riconoscimento del proprio capitale simbolico.

Adoperando le categorie analitiche e l'orizzonte teorico di Bourdieu ci si muove agevolmente nell'ambito delle formule associative tipiche della modernità societaria, laddove istanze distintive e pratiche del dono si intrecciano in una logica di impegno e partecipazione civica.

I processi di despazializzazione in corso e la crisi delle istituzioni che hanno caratterizzato la modernità ridefiniscono le forme di appartenenza e di partecipazione, le modalità dello 'stare insieme'.

Secondo alcuni si sta andando incontro alla crisi dell'*homo democraticus*, soppiantato dall'emergere dell'*homo reciprocus*; secondo altre letture, invece, stiamo assistendo all'epoca delle 'comunità immaginate', laddove lo 'stare insieme' si esplicita nelle forme di una prossimità senza impegno, dove primeggia incontrastata l'etica del *loisir* (Maffesoli 2004).

Come avrò modo di spiegare in seguito si tratta di formule associative distinte, che attivano universi simbolici differenti. Sebbene emerga una profonda divergenza, l'aspetto che si segnala è dato dalla rilevanza assunta dalla partecipazione che – dopo gli anni del riflusso – funge da cardine attorno al quale ruota l'espressione della cittadinanza e da contenitore della socialità nella cornice della sfera pubblica. In quest'ultimo caso è la festa il *frame* privilegiato, capace di ricostruire nella despazializzazione post-societaria le fattezze di una comunità che si ricrea nei suoni, nei sapori, nei colori, nei dialetti dei luoghi di provenienza.

10. Gli snodi nei percorsi di vita

1. Premessa

Una volta evidenziati gli aspetti che solidarizzano fra di loro le molteplici esperienze associative delle donne migranti, mi pare importante mettere in luce alcuni tra gli elementi che segnano le prime differenze.

Mi piace evidenziare alcuni snodi, linee di frattura, che sono motivo di un principio di pluralizzazione delle motivazioni e dei significati dell'esperienza associativa delle donne migranti.

In particolare, si segnala: il rapporto con la narrazione di sé; le forme di acquisizione del capitale sociale; l'evento della maternità; le strategie messe in atto per rimuovere o, in alternativa, per recuperare le motivazioni che hanno portato all'emigrazione; il modo in cui si vive la pratica della delega; la rimozione della dimensione 'emigratoria'. Si tratta di alcune tra le dimensioni che separando distinguono, prima ancora delle formule associative, le modalità in cui nei singoli si esplicita l'istanza dell'impegno.

2. Il rapporto con la narrazione di sé

Mi sembra opportuno individuare nel rapporto che le donne migranti instaurano con la narrazione di sé il primo tratto che distingue le diverse modalità nelle quali si esplicita la proposta associativa.

Generalizzando si attestano tre grandi tendenze: rifiuto; 'esposizione' e racconto; calibratura del racconto rispetto all'impegno pubblico.

Le tre formule discorsive (rifiuto; 'esposizione' e racconto; calibratura del racconto solamente rispetto all'impegno pubblico) rimandano certamente ad altre dimensioni emerse nel corso della ricerca e non possono essere in nessun caso

raccordabili esclusivamente a disposizioni caratteriali. Esse, inoltre, richiamano il delicato rapporto che va instaurandosi tra ricerca sociale e fenomeno migratorio, che per la sua peculiarità transculturale e transdimensionale interroga con forza – come già ricordato – le scienze sociologiche nel loro complesso (nella dimensione teorica e nella ricerca empirica).

Non tutte le relazioni ‘intervistatore-intervistato’ si riproducono in modo uguale; ogni racconto di vita si differenzia dagli altri perché di volta in volta muta lo scenario e cambiano i soggetti che si pongono in gioco. Il medesimo *frame* dell’intervista, pertanto, produce formule narrative diverse perché di volta in volta mutano gli attori.

In linea con le sollecitazioni offerte da Cavarero (2005), si può dire che alcune tra le donne intervistate si autopercepiscono come “identità narrabili” (*ibidem*: 47); altre entrano nel gioco della narrazione come arbitri, esclusivamente nelle vesti di locutrici (per esempio, nel momento in cui escludono dal racconto la dimensione personale dell’esperienza migratoria), incarnando la logica del ventriloquismo (Persano 2006); altre ancora, infine, si pongono criticamente rispetto alla stessa istanza narrativa rifiutandola, perché rintracciano in essa un tentativo di manipolazione del racconto dell’esperienza migratoria.

Il modo in cui si esprime l’evento dell’intervista si aggancia ad altre dimensioni, soprattutto rivela le forme attraverso le quali si dà il processo di inserimento.

All’altro, estraneo e sconosciuto, non sempre è affidato il ‘dono’ di raccogliere la narrazione. Il punto, quindi, non è la narrazione in sé, ma il modo in cui viene riconosciuto l’interlocutore, pensato quale potenziale depositario della propria memoria o, alternativamente, come ‘predatore di storie’ e in quanto tale da allontanare.

Persino quando si denuncia l’inenarrabilità della propria storia⁸⁹ non si sta facendo altro che dare voce al proprio sé narrabile; infatti è sempre viva la “pulsione narrante che non è mai in potenza bensì sempre in atto, anche quando si astiene dal ‘produrre’ ricordi o dal ‘riprodurre’ accadimenti” (Cavarero 2005: 50).

⁸⁹ Scrive a tal proposito Cavarero (2005): “Chi incontriamo è, dunque, un sé narrabile anche se non ne conosciamo affatto la storia. [...] l’altro è un sé narrabile a prescindere dal testo. [...] La strana possibilità di prescindere dal testo significa semplicemente che non è necessario per noi conoscere la storia per sapere che l’altro è un essere unico la cui identità si radica in questa storia.” (*ibidem*: 49-50)

Posta, dunque, la condivisione dell'esperienza narrativa, ciò che cambia (facendo mutare la natura delle *performances* narrative) è il ruolo affidato all'intervistatore, la natura e i contenuti della relazione.

Per le ragioni qui esplicitate, si palesano diverse formule narrative perché si accordano diversi gradi di fiducia alla ricerca sociale.

Il momento della restituzione è centrale quanto quello della narrazione ed è la fiducia che anima la relazione la cifra del successo narrativo.⁹⁰ Si tratta di una fiducia che non coinvolge in via esclusiva i due soggetti in gioco, ma le comunità di cui essi in quel momento sono i rappresentanti (Gili 2005, 2006).⁹¹

La fiducia diventa, perciò, un elemento chiave, perché richiama inevitabilmente la possibilità del cambiamento. La storia personale, infatti, per le donne intervistate è traccia dei vissuti di tutti coloro che si sono lasciati attraversare dall'esperienza migratoria: ci si espone al dolore di richiamare alla memoria gli eventi più significativi della propria esistenza, perché si è alla ricerca di una ricomposizione della propria storia e perché si spera che quello sia il prezzo da pagare affinché altri possano vedere migliorata la propria condizione esistenziale. Si esprime, dunque, con forza un'etica del dono, che si esplicita anche nel momento narrativo. Dono e distinzione, pertanto, ancora una volta si contendono i vissuti quotidiani delle donne migranti.

2.1. Il rifiuto

Per quanto concerne la prima formula discorsiva, emerge con forza come la richiesta di raccontare di sé, della propria esperienza migratoria e del vissuto associativo sia percepita come un invadente tentativo proveniente dall'esterno, in grado di violare l'intimità dello spazio emotivo generato dal processo migratorio. A tale atteggiamento ho già accennato in parte parlando delle difficoltà

⁹⁰ Cavarero (2005) tematizza tale questione nel seguente modo: “[...] io ti racconto la mia storia affinché tu possa raccontarmela. Il desiderio di narrazione del sé narrabile si manifesta in esercizi autobiografici per affidare al racconto dell'altro la propria storia” (*ibidem*: 147).

⁹¹ Si tratta di una fiducia istituzionale (Pendenza in Garfinkel 2004: 32), che però attiva anche una fiducia di tipo interpersonale, perché l'altro non solo agisce in qualità di mediatore fra culture e campi sociali distinti, ma ha anche il delicato compito di raccogliere la fragilità dolorosa di un vissuto. È in gioco una relazione, pertanto, caratterizzata fortemente dal tratto fiduciario, intendendo la fiducia, “(*naturale, interpersonale, istituzionale/sistemica*), come *un'aspettativa positiva che l'altro porterà a termine un compito che ha effetti su di noi*” (*ibidem*: 33). [*ndr* Il corsivo è nel testo.]

rintracciate nella fase di raccolta delle biografie: mi riferisco, nello specifico, al rifiuto espresso nei confronti del racconto di sé e della propria esperienza associativa.

Mi pare rintracciare diversi tipi di rifiuto che rivelano modi distinti di inserimento nel nuovo contesto e di tematizzazione della propria esperienza migratoria.

In alcuni casi si tratta di una netta e chiara negazione dell'intervista: non si è disponibili per "mancanza di tempo"; perché si è troppo presi dall'onere di impegni ed attività; perché si è solamente per pochi giorni in Italia, costretti a lunghe assenze proprio in virtù del ruolo di rappresentanza svolto.

In altri casi il rifiuto è tematizzato con toni forti e polemici, quasi affermando l'illegittimità del tentativo dell'intervistatore di 'indagare' i vissuti dei migranti.⁹²

Una seconda forma di rifiuto si esplicita in modo non chiaro; ad una prima formale adesione, condita da modi cordiali e affettati, segue poi una serie di rifiuti, che di fatto rimandano ad una mancanza di volontà: dare un appuntamento e poi non presentarsi, scusandosi subito dopo in mille modi; dichiarare la propria disponibilità in quanto "la ricerca è importante per capire di più sull'immigrazione" e poi di fatto rimandare per diverse volte l'incontro; rendere faticoso il momento dell'accesso al campo, non presentandosi all'appuntamento concordato oppure pretendendo che l'intervista si possa "anche fare per telefono". Nella maggior parte dei casi di rifiuto di questo tipo, le donne contattate mi hanno poi segnalato altre persone potenzialmente disponibili: alcune donne, forti del proprio ruolo di *leader*, delegavano, infatti, ad altre donne le incombenze (di cui l'intervista è solamente un esempio) derivanti dall'aver un ruolo pubblico.

Si tratta di un aspetto estremamente significativo anche per il potenziale simbolico attivato. Occupare un livello alto nella scala gerarchica implica aver accolto la domanda di delega proveniente dall'esterno, da quanti non sono in grado di gestire il discorso politico simbolizzato, ma significa anche essere nella possibilità di impartire ordini, scaricando su altri i costi sociali generati dal ruolo pubblico. Ha luogo, dunque, una distribuzione ed una riallocazione della delega,

⁹² Per esempio, una donna da me contattata per una storia di vita, con tono di voce acceso, mi ha risposto: "Se voglio raccontare la mia storia di vita vado in televisione da Costanzo; non vengo certamente da lei!".

rappresentate a livello simbolico come il risultato di un maturo rapporto di stima e di fiducia.

Il rifiuto, perciò, si presenta in modi diversi, ma soprattutto è tematizzato in modo plurale: può trattarsi, come già detto, di un rifiuto di tipo politico; in altri casi può nascere dal ritenersi inadatti a rappresentare, attraverso il momento del racconto, una condivisa condizione di vita; in terza istanza può evocare la volontà di escludere e tener fuori dalla condivisione quanti non hanno vissuto la medesima esperienza, perché ritenuti incapaci di comprendere, intenti solo a fare mercimonio del dolore e della sofferenza altrui.

Per quanto riguarda il rifiuto politico, mi pare rintracciare una sostanziale differenza tra le prime e le seconde generazioni. Nel primo caso – soprattutto donne provenienti dall’Africa nera – si tratta di esplicitare la presenza di confini tra quanti sono interni alla comunità e alla dimensione associativa e quanti, invece, sono esterni offrendo un’opposizione tra *ingroup* e *outgroup*. Nel secondo caso, invece, si è dinanzi proprio all’ipotesi contemplata da Bourdieu: le seconde generazioni, infatti, rifiutano di essere sottoposte ad esame, perché contestano a monte l’ipotesi di quanti li vedono in via esclusiva a partire dalla categoria degli immigrati. La battaglia che vanno conducendo nell’ambito della riscrittura della legge sulla cittadinanza si esplicita anche su questo piano: si è di fatto italiani e, proprio in ragione di ciò, non si giustifica una ricerca sugli immigrati di seconda generazione, a loro avviso segno di un trattamento differenziato.

2.2. L’‘esposizione’ e il racconto

Mi pare evidenziare, poi, in altri casi un reale coinvolgimento, dettato, nello specifico, dal considerare la ricerca un’opportunità offerta loro per raccontare di sé e dei propri successi, dando così prova, ancora una volta, che rimanendo fedeli alla propria traiettoria iniziale si possono – nonostante le difficoltà ed i rischi che caratterizzano il percorso migratorio – coronare i sogni coltivati prima del viaggio. La seconda formula relativa alla narrazione di sé, perciò, mi pare rintracciabile nell’‘esposizione’ ostentativa del proprio percorso biografico, reso quasi icona di una realizzata ascesa sociale. Il racconto, pertanto, si palesa come lo strumento privilegiato, talvolta persino ricercato, nella cornice del più ampio progetto distintivo.

M: “[...] e poi quello che ti viene in mente mi racconti; quello che...”

I: “...quello che per me è... stato interessante. [...] Già... Posso raccontare un po’ della mia vita prima di venire qua, perché è importante...”

[Algeria, 34 anni]

L’elemento che emerge con forza è dettato dal profondo coinvolgimento e dalla partecipazione viva nel racconto. Esiste quasi un’urgenza di raccontarsi, che esprime il desiderio di ricomporre piani esistenziali diversi, di ricucire la complessità del proprio vissuto biografico, frammentato dalla concatenazione di eventi che hanno scardinato la linearità dei corsi di vita. Quest’ultimi, infatti, risultano più che mai complessi, segnati dall’evento migratorio che ha scardinato l’organicità delle singole storie di vita.

Si esplora nel momento narrativo una possibilità quasi *kairologica*, capace di far fiorire una nuova identità: il racconto, in altre parole, rende possibile la scoperta di un nuovo sé, costruitosi nel corso degli anni e in virtù degli eventi (Bruner 1991).

Emerge con estrema chiarezza fin dai primi momenti non solo il desiderio del racconto, accompagnato da sincero entusiasmo, ma anche la confidenza con il momento narrativo, che si svela in alcuni casi nel sogno di poter un giorno scrivere un libro sulla propria storia.

“Il mio desiderio è quello di poter fare tante cose. Comunque il mio desiderio più grande è quello di scrivere un libro.” [Marocco, 43 anni]

I: “[...] cioè, la mia storia è lunghissima e anche triste e anche interessante, però non possiamo parlare... sennò una settimana... [*ride*]... c’è un libro diciamo [*ridiamo*]”.

M: “... un giorno lo scriverà!”

I: “... e io sto cercando di farlo, perché... poi ti dico dopo perché io voglio scrivere il libro. Però non è ancora detto!” [Filippine, 38 anni]

E poi ancora la stessa persona dice:

I: “Questo è importante! Non so se ho detto... Se ho posto delle domande: ti ho raccontato la mia vita...”

M: “È quello che chiedevo [*ridiamo*], per cui va benissimo!”

I: “È positiva? [*ride*]”

M: “È molto, molto bella perché fa luce su delle cose... no?! Che dall’esterno si vedono non chiaramente, quindi...”

I: “Un giorno il libro!”

M: “Ah, il libro; è vero!”

I: “Il libro lo scriverò quando divento vecchia. Lascio ai miei figli; per i miei figli scrivo: racconto ai miei figli cosa ha fatto la sua mamma... la loro mamma. Come ha vissuto la sua vita, come...”

M: “Quindi, questo è un progetto, diciamo, tra le altre cose...”

I: “Qualcuno vuole scrivere un libro su di me; ma io ho detto: ‘Non ho fatto niente!’. Cioè... mi hanno detto: ‘Come non hai fatto niente?! Hai fatto un sacco di cose; hai costruito un sacco di cose! Fondato questo, fondato quest’altro... Come non hai fatto?!’. No; io...”

M: “Va bene, arriverà anche quel momento. Adesso non c’è tempo per scrivere.”

[Filippine, 38 anni]

Il progetto narrativo si svela nel desiderio di poter scrivere un’autobiografia: consegnare, attraverso le parole, il proprio bagaglio esperienziale nella mani dei propri figli non aggancia in via esclusiva la spinta distintiva, ma si propone come espressione di un’etica del dono. Si tratta di affidare ad altri la fragilità e la complessità della propria storia.

Sono la percezione delle difficoltà incontrate e superate, e la consapevolezza di essere protagoniste di ‘vite straordinarie’ a dettare il bisogno narrativo.

Si vuole in qualche modo proteggere l’unicità di una storia, che se non ‘definita’ nel racconto scivolerebbe in mille rivoli, travolta dalla violenza degli eventi. Raccontare ad un altro, soggetto esterno, il proprio vissuto significa anche cercare di non perderlo, fare in modo di recuperarlo, renderlo memoria da consegnare a terzi.

“...ti ringrazio perché mi hai dato la fortuna di parlare [...]”. [Algeria, 34 anni]

Si esplicita, pertanto, una dimensione quasi terapeutica del racconto: si guarisce, attraverso la narrazione, dalle contraddizioni che esplodono feroci in vite complesse. Le parole, tessendo insieme eventi sciolti, offrono unicità ed organicità ad una storia altrimenti frammentata.

Non va, tuttavia, tralasciato un secondo piano: quello distintivo. Nel desiderio di raccontarsi, infatti, oltre ad una naturale voglia di recuperare il senso di un’intera esistenza si nasconde la spinta di presentare se stesse come donne speciali, straordinariamente capaci di un’impensata riuscita sociale.

Si rintraccia il desiderio di esporsi quasi a rappresentare, per altre donne nelle medesime condizioni, un modello di vita, la strada, sebbene in salita, da

percorrere per tener fede ad un sogno, per rimanere tenacemente legate ad un progetto.

Attraverso il racconto di sé e grazie alla mediazione dell'interlocutore (in questo caso, la figura dell'intervistatore) si può dare prova che è possibile scongiurare in molti modi il paventato 'divorzio da se stessi'. In qualche modo il processo di delega favorisce e sostiene l'elezione delle donne migranti con ruoli di *leadership* ad incarnare una dimensione iconica. Ha luogo, pertanto, l'incorporazione del progetto di ascesa sociale, che si trova ad essere in qualche modo contenuto e, quindi, reso tangibile nelle biografie di tali donne.

Non esistendo alcun tentativo esterno di manipolazione del messaggio, le stesse donne si rendono protagoniste di una rivoluzione semiotica che le pone come enunciatricie di un messaggio il cui contenuto è offerto dalle loro stesse biografie: sono esse stesse il messaggio di cui si fanno portatrici. È, dunque, estremamente interessante proprio il gioco semiotico attivato dalle donne migranti impegnate nella narrazione del sé.

Un secondo elemento che rientra in tale processo è di natura squisitamente linguistica.

“Io scrivo tanto, scrivo poesie. Però non ho ancora deciso in che lingua scrivere: a volte scrivo in arabo, a volte in francese, altre in italiano... [*ride*] devo ancora decidermi... Se un giorno riuscissi a realizzare questo sogno sarei la persona più contenta in assoluto.” [Marocco, 43 anni]

Non sapere quale lingua scegliere per raccontarsi implica essere alla ricerca di una dimensione identitaria, porsi di fatto in bilico tra contesti culturali diversi, sentirsi di appartenere in modi e forme diverse a più mondi linguistici.

Un ultimo elemento che mi pare emerga con insistenza da tali formule narrative è offerto dall'elemento di incondizionata fiducia concesso all'interlocutore: è proprio tale aspetto ad agire quasi come *frame*, a rendere possibile l'esplicitazione della *performance* narrativa.

La fiducia in un'altra persona, dunque, che raccogliendo la propria storia se ne faccia poi portavoce si traduce come passaggio cruciale affinché il messaggio diventi icona di un *modus vivendi*, di un'insperata riuscita sociale.

2.3. La calibratura del racconto di sé

La terza formula narrativa che ho rintracciato è quella che vede le donne migranti disponibili al ‘racconto di vita’, ma non alla ‘storia di vita’ (Bertaux 2003); mi è stato, infatti, fatto intendere la disponibilità a dar conto del proprio vissuto solo attraverso il ‘filtro’ dell’esperienza associativa, quasi a voler proteggere la sfera privata dallo sguardo dell’interlocutore. In quest’ultimo caso, infatti, la narratrice era tale solo in funzione del proprio ruolo di *stakeholder*, solamente perché aveva raccolto la domanda di delega (Bourdieu 2001: 405-464) da parte di altri migranti.

Nel registro narrativo attivato dal processo di delega, infatti, è contemplata la possibilità di raccontarsi esplicitando la distanza fra due piani esistenziali: quello pubblico e quello strettamente privato. Alla luce di ciò, si comprende per quale ragione ciò che si manifesta nella cornice della scena pubblica può essere oggetto di racconto e di condivisione, contrariamente alla dimensione più intima, che deve essere preservata allo sguardo altrui.

In tale formula narrativa ritroviamo quante hanno pienamente accolto la domanda di delega proveniente dalle fasce sociali più deboli, sentendosi investite del ruolo di protagoniste del processo di trasformazione culturale.

Il momento narrativo, perciò, si sviluppa – in via quasi esclusiva – a partire da uno sguardo critico sul mondo: abili nel destreggiarsi nell’ambito della sfera simbolica, esse si espongono, nel racconto, solamente nella misura in cui possono offrire una riflessione su questioni che interessano la condizione dei migranti.

M: “Sarebbe interessante, se ha voglia, raccontare un po’ della sua vita, arrivando poi a parlare nello specifico del suo impegno nell’associazione.”

I: “La mia vita... c’è poco [*ride*], pochissimo da raccontare [...]”
[Marocco, 44 anni]

“Le dico subito che non sono disposta a parlare della mia esperienza migratoria: è troppo faticoso, doloroso... per me ricordare ogni volta tutto. Le parlo dell’associazione, di come sono arrivata ad occuparmi di questo.”

[Perù, 55 anni]

Molto spesso è il desiderio di maturare un distacco, una distanza emotiva, rispetto a quanto di doloroso è accaduto a costringere le narratrici ad inibire il racconto di sé.

Esiste, poi, un ulteriore elemento: si tratta di donne consapevoli del proprio potere negoziale, al punto da essere nelle condizioni di dettare le regole del gioco, di arginare i contenuti della narrazione alla sola sfera pubblica. Esperienza, consapevolezza del proprio ruolo, notevoli capacità negoziali fanno sì che l'oggetto del racconto si concentri prevalentemente sullo spazio sociale, esplicitandosi come tentativo di ripensare le regole che governano i rapporti di forza nel medesimo campo.

Una particolare attenzione è data al mondo delle istituzioni e a quello della sfera politica: denuncia, proposta, critica si intrecciano svelando l'inadeguatezza delle strutture sociali ospitanti rispetto alle domande provenienti dai nuovi arrivati.

Le pratiche e le culture organizzative di enti locali, istituzioni educative, strutture governative e parlamentari diventano il banco di prova dell'ospitalità: le donne migranti si misurano con la lentezza di un intero sistema di accoglienza, che di fatto svela la mancanza di un progetto organico per l'inserimento dei *new comers*.

Le donne migranti, pertanto, si riscoprono come elementi strategici all'interno dello spazio sociale, naturalmente mediatrici tra le istanze provenienti dal basso e le possibili risposte del mondo delle istituzioni.

L'esperienza associativa, in qualche modo, è lo spazio di cesura tra pubblico e privato, svolgendo un ruolo di membrana (Magatti 2005). È visibilmente assente la traccia esperienziale: esse sono semplicemente locutrici nella cornice dello spazio pubblico, sebbene trapeli il fatto che le radici dell'impegno e della partecipazione si trovano proprio nello spazio del privato.

In qualche modo esse incarnano la struttura enunciativa del ventriloquismo: inibiscono in tutti i modi l'ancoraggio al vissuto personale, mettendolo ai bordi del racconto.

Non conta chi si è, per quali ragioni si è giunte ad occupare tale ruolo o ad investire tempo e risorse emotive nella realtà associativa: ciò che è essenziale è e rimane ciò che viene detto.

Nella logica del ventriloquismo, inoltre, si parla 'per conto di', prescindendo dalla trama degli eventi e delle storie personali.

Tale posizione narrativa svela il bisogno, tutto distintivo, di non subire da parte di terzi etichettamenti: ci si percepisce come soggetti liberi dalle logiche che animano il campo sociale.

3. Le forme di acquisizione del capitale sociale

Un ulteriore elemento che traccia una differenza nel pluralismo dell'offerta associativa dei migranti è dato dal modo in cui viene acquisito il capitale sociale e dalle funzioni che ad esso si accordano.

Nello specifico, in alcuni casi la creazione di una rete ha luogo all'interno del gruppo etnico di riferimento, assegnando ad essa la possibilità di acquisire uno *status* o una posizione sociale: un buon capitale sociale sostiene il processo di riqualificazione del capitale culturale, strutturandosi come leva del rinforzo sociale e come valida conferma delle abilità possedute.

In altri casi, l'acquisizione del capitale sociale si muove lungo canali alternativi, valorizzando, per esempio, non solo il volume del *network* ma anche la composizione (possibilmente quanto più eterogenea) dello stesso. Quest'ultimo meccanismo permette di intrecciare più campi sociali, di essere presenti in contesti diversi per tipologia, trasformandosi in anello che lega dimensioni istituzionali diverse.

Il modo in cui il singolo e i gruppi si rapportano, attraverso l'esperienza associativa, con la dimensione della conservazione e del mutamento sociale dipende in buona parte anche dal modo in cui essi modulano l'acquisizione del capitale sociale, fattore quanto mai strategico del processo di inserimento dei migranti.

Come già visto in precedenza, nell'ambito della teoria di Bourdieu, il capitale sociale costituisce un elemento significativo del capitale complessivo di un soggetto, rappresentando un elemento cruciale dell'evoluzione diacronica della traiettoria dei singoli e dei gruppi.

Porgere attenzione al modo in cui tale risorsa della mobilità sociale viene acquisita risulta essere di estremo interesse per comprendere il pluralizzarsi delle formule associative e, prima ancora, per esplorare il modo in cui i singoli organizzano il processo di ascesa sociale.

Le modalità con cui si coltiva il capitale sociale e la scelta del campo nel quale investirlo, pertanto, sono segno dell'emergere di un processo di differenziazione che coinvolge la pratica associativa. L'aumento del numero di migranti ed il crescere delle esperienze associative hanno reso inevitabile la dinamica di differenziazione interna, che si è sviluppata anche lungo l'asse '*bonding-bridging*'

(Putnam 2004) del capitale sociale. Nello specifico, mi pare rintracciare nelle pratiche quotidiane delle donne migranti intervistate due distinti modelli di acquisizione di tale risorsa, a prescindere poi delle formule associative adottate dai contesti nei quali esse operano.

3.1. Il modello *bonding*

Putnam (2004) mette in evidenza come esistano forme distinte di capitale sociale, a seconda del campo di produzione scelto. Nello specifico, un capitale sociale di tipo *bonding* interessa nella veste di attori quanti condividono le stesse caratteristiche ascrittive, quanti appartengono al medesimo campo sociale.

È implicito che il potenziamento del capitale sociale *bonding* non faccia altro che fare leva sull'idea di culture chiuse, separate rispetto alla cultura giudicata dominante.

Le culture migranti in tal caso si affermano nel segno della differenza, ribadendo l'urgenza di 'difendersi' da possibili contaminazioni esterne.

Anche per le ragioni qui messe in luce, oltre al carattere *bonding*, tale capitale sociale si segnala per essere 'chiuso', teso cioè a promuovere gli interessi materiali, sociali e politici di quanti appartengono al medesimo gruppo (Tronca 2007). Non è in gioco, pertanto, in modo esplicito la costruzione di beni pubblici (sebbene la tematizzazione del proprio impegno possa anche assumere tale segno), ma la produzione di un ambiente in grado di guarire le ferite generate dalla doppia assenza, dalla nostalgia generata dal processo di deterritorializzazione.

Se analizzato nella più vasta cornice progettuale di mobilità sociale, la produzione di capitale sociale di tipo *bonding* implica che gli agenti facciano leva sul tratto endogamico dell'affiliazione (Pulcini 2001), rafforzando l'aspetto simbolico del proprio *status*. L'istanza del riconoscimento, in tal caso, viaggia come oggettivazione distintiva rispetto allo stesso gruppo di appartenenza. In altre parole, un capitale sociale di tipo *bonding* si presenta come affermazione di affinità elettive, come "individuazione dell'*habitus* ad opera di un altro *habitus* [...], scoraggiando le relazioni socialmente discordanti ed incoraggiando quelle ben assortite" (Bourdieu 2001: 249).

“Non per farmi... io non mi sono accorta che sono diventata un punto di riferimento. Cioè, nel senso che... [...] senza volerlo. Perché la voce... Cioè il mio telefonino era sempre quello, non è mai cambiato il mio numero di cellulare: in quel periodo il mio numero di telefonino è diventato un numero verde, perché ‘qua... chiama questa; qua chiama questa...’: cioè è diventato, ormai non è più un privato. Non lo sono più: non sono più una persona privata, sono una persona pubblica! Mi sento così! Cioè, io appartengo... mi sento... appartengo proprio... un soggetto pubblico non per essere sfruttata, per essere... per farmi vedere che posso fare tante cose; è perché mi chiedono, mi chiamano; ormai è fuori il mio controllo.” [Filippine, 38 anni]

I: “[...] succede a me ma anche ad altri: non abbiamo sabato, domenica, la notte il telefono suona... Non c’è...”

M: “Non c’è un tempo privato.”

I: “Ecco. E quello è una cosa che io adesso sto cercando di equilibrare un po’...”
[Argentina, 53 anni]

La percezione dell’avvenuta ascesa sociale è data dall’essere riconosciute, da altri membri del proprio *network*, come soggetti in grado di sostenere – per competenze maturate negli anni e per il possesso di uno speciale carisma (Weber 1961) – il percorso di inserimento dei nuovi arrivati. Si viene riconosciute, pertanto, come soggetti pubblici, operatrici di intervento sociale, abili nella mediazione con le istituzioni, efficaci *opinion leaders*.

Mi pare rintracciare, pertanto, l’affermazione di una forma di *maternage*, che si esplicita lungo l’asse della cura verso quanti appartengono al proprio *network*.

“E sono diventata conosciuta nella comunità. Sono diventata la segretaria generale dell’associazione; e poi lì... piano piano mi sono inserita bene [...] nella comunità filippina.” [Filippine, 38 anni]

L’istanza della distinzione, perciò, si esprime nel fatto che le donne migranti che fanno proprio tale profilo vengono riconosciute dalla propria rete come persone con straordinarie abilità (in termini di capitale sociale e culturale), degne di fiducia.

Non è in gioco il cambiamento, ma la possibilità del riconoscimento, che si esplicita nell’essere giudicate un nodo strategico nelle soluzioni di questioni private di inserimento: trovare per altri un posto di lavoro o facilitare l’*iter* del rinnovo del permesso di soggiorno sono opportunità grazie alle quali mettere in

gioco le proprie competenze ed attivare il potenziale derivante dal proprio capitale sociale.

3.2. Il modello *bridging*

Si fa appello ad un capitale sociale di tipo *bridging* (Putnam 2004) quando esso “è costituito da reticoli che riuniscono persone differenti per etnia, età, genere, classe sociale” (Tronca 2007: 83).

La metafora del ponte ci rimanda proprio alla pratica della connessione che molte donne migranti fanno propria.

Lo scenario che qui si apre dinanzi è profondamente diverso rispetto a quello tratteggiato in precedenza. La strategia messa in atto dalle donne migranti, in questo caso, si esplicita nel muovere risorse relazionali non necessariamente appartenenti al campo sociale di partenza, anzi lo scopo distintivo è raggiunto proprio nell’essere riconosciute in quanto soggetti con appartenenze plurali.

Come avrò modo di evidenziare in seguito, tale tipologia di capitale sociale non è riscontrabile, in via esclusiva, in alcune formule associative, ma è rintracciabile anche nell’esperienza quotidiana di donne che operano in contesti fortemente segnati dalla produzione di capitale sociale di tipo *bonding*. In tali casi, emerge proprio un afflato critico, volto a ricostruire i presupposti e la cornice della partecipazione, evidenziando con forza i limiti di un’appartenenza che si traduce come “endogamica affiliazione” (Pulcini 2001: 220).

“Sono poi diventata conosciuta da altri *leaders* presso le altre associazioni, comunità... E poi sono sempre invitata a fare queste riunioni; e poi facendo questi orientamenti, che vengono anche politici delle Filippine che fanno aggiornamento sulla situazione filippina (il governo, economia, politica, immigrazione, diritti, povertà), io ho scoperto questo qua. Che nelle Filippine io non ero... come si dice... non ero quella che faceva sempre le manifestazioni. Però da quando sono arrivata qua in Italia è lì che mi sono svegliata, mi sono... cioè ho avuto questa conoscenza. Questi sono i nostri diritti: io sono donna e sono una persona ed ho diritto di questo. E per quello che mi sono convinta di studiare di più... di avere di... di leggere di più sui diritti degli immigrati. E poi soprattutto su quelli delle donne.” [Filippine, 38 anni]

E poi ancora la stessa donna afferma:

I: “[...] E C. diceva... ero la sua come si dice? Se non c’ho... se non ho l’associazione... Lei vuole che io sto nell’associazione e basta!”

M: “Non voleva che tu facessi altro?”

I: “Ed io no, no... Non voglio essere legata solamente ad un’associazione. Cioè, poi se tu pensi di utilizzarmi è ancora peggio: non posso accettare, perché il mio orientamento probabilmente è diverso dal tuo orientamento. E così lei continuava a parlare di me... e c’è stata una persona, una dei miei amici che mi ha detto questa cosa: ‘Ah... S.’, perché S. è diventata ormai conosciuta, diciamo...”

M: “Un punto di riferimento...”

I: “...fuori comunità. Sono diventata un punto di riferimento...”

M: “...per più persone: italiane e...”

I: “...italiane ed immigrati. E lì... e già lì mi dice... ho saputo questo. E già lì mi dice... Ho saputo questo... Sono pronta a confrontarmi, perché ho studiato la comunicazione: è importante per fare questo lavoro, perché mi sono permessa di farlo perché vorrei diventare efficace.”

[Filippine, 38 anni]

Il progetto di inserimento nel nuovo Paese, dunque, si esprime nel governare relazioni per natura plurali, provando, già a partire dalla propria rete, a riscrivere la narrazione dell’immigrazione. Il proprio vissuto, perciò, si caratterizza per essere segno di come si possa tracciare una traiettoria diversa, nella consapevolezza che coltivare un capitale sociale di tipo *bonding* agisce come profezia autoadempienti: frequentare esclusivamente i propri connazionali o rinchiudersi in ghetti culturali non fa altro che rafforzare il processo di segregazione e inibire le dinamiche di mobilità sociale verso l’alto. Ci si propone, pertanto, come icone, esempi alternativi di inserimenti riusciti.

Gestire un *network* eterogeneo si presenta come strategia efficace al fine di contrastare le derive omologanti generate dalle diaspore comunitarie, che nel medio e lungo periodo tendono a riprodurre i limiti di un “effetto Caruso” (Zu Fürstenberg 2006: 84-85)⁹³.

4. La maternità

Una terza questione che a mio avviso diventa centrale nel processo di pluralizzazione delle esperienze associative delle donne migranti è la maternità.

⁹³ Per ‘effetto Caruso’ si intende la tentazione di riprodurre in un processo di despazializzazione la cornice estetica del luogo di origine. Un esempio di tale fenomeno è la *Little Italy* di Manhattan: un tentativo storico di avvenuta replicazione del contesto originario, realizzato al fine di alleviare il senso di nostalgia e di estraniamento che la migrazione portava con sé. In questo tipo di processo, il rischio più evidente è il rinchiudersi in un’*enclave* giudicata protetta, escludendo a priori la possibilità di incontro e comunicazione con tutto ciò che si colloca all’esterno. Il secondo aspetto, non marginale, è il ricreare la società di partenza pensandola immutata e immutabile nel tempo.

Essa diventa una declinazione della questione di genere, facendo mutare di segno l'impegno associativo. Ciò che fino a quel momento era vissuto come forma di esclusiva cura del sé e come leva della mobilità sociale assume, con l'arrivo dei figli, un respiro più ampio, traducendo un'etica della cura e un'istanza di responsabilità per le seconde generazioni.

Il capitale sociale acquisito con l'impegno pubblico e il lavoro di riqualificazione professionale (operato per ostacolare il processo di erosione dello *status* sociale) agiscono in vista del benessere non più esclusivamente personale, ma anche per quello dei propri figli. È possibile affermare, dunque, che le migranti madri accolgono l'istanza di delega proveniente anche dalle seconde generazioni.

La maternità colora diversamente le motivazioni dell'impegno, ma fa anche maturare nelle donne la consapevolezza del radicamento. Tale passaggio del percorso biografico, infatti, sfuma ulteriormente la prospettiva del ritorno, rafforzando ancora di più la spinta all'impegno pubblico nel Paese di arrivo.

“[...] Poi ho incontrato M. L.; era appena nata la bambina, quindi ero molto impegnata con la maternità... Lei mi ha proposto l'idea di questa associazione. Non si può vivere isolate, bisogna aprirsi al pubblico e stare con le persone. Con la maternità ho capito che non ero più sola, che stavo fondando le mie radici anche qua. Era importante fare amicizia con la gente. Era importante per me, perché se una donna non sta bene allora non può essere utile; ma era importante anche per i miei bambini. Con la maternità capisci che hai messo una pietra per il futuro: è iniziata una nuova strada, che non sai dove porta, ma è iniziata. [...] Quando non hai figli puoi anche dire: 'Torniamo... Stiamo qualche anno e poi torniamo'. Ora, invece, sei costretto a rimanere; non puoi partire...”.
[Marocco, 43 anni]

“[...] Perché ancora oggi, dopo tanti anni, sono così impegnata?! È soprattutto per mio figlio. Ciò che oggi sostiene il mio impegno è soprattutto credere... sperare... lavorare, perché mio figlio, i nostri figli... vivano in un mondo migliore. [...] La questione più urgente nelle politiche di inserimento degli immigrati è il sostegno alla genitorialità, perché solamente genitori che sono... come dire?!...riconciliati con il proprio passato possono essere d'aiuto ai figli. I figli hanno bisogno di identificarsi e di differenziarsi dai propri genitori: genitori che vivono un profondo senso di fallimento non possono essere d'aiuto in questo processo.” [Perù, 55 anni]

M: “Il fatto di aver costruito qui una famiglia ha aiutato a consolidare il progetto migratorio, cioè il fatto di stare qui in Italia? Le è servito un po' a mettere radici qui?”

I: “Allora, costruendo qua la famiglia... Sì, siamo qua, ma radici sono loro due [indicando i due bambini presenti], perché ti posso garantire che noi qua siamo immigrati, ma i senegalesi... Forse i figli rimangono in Italia... [ride]...”

M: “La sua generazione vuole andare via. Spieghi un po’ questo.”

I: “Perché sai, noi siamo andati... da soli. Poi quando saranno grandi decideranno per conto loro. Essere vecchia nel Paese tuo è un conto [ride], qua invece [continua a ridere]...”

[Senegal, 40 anni]

L’evento della maternità, pertanto, si impone obbligando ad un ripensamento profondo del proprio vissuto, valutando con una luce nuova le ragioni e le motivazioni che fino a quel momento hanno sostenuto il progetto migratorio.

La maternità in qualche modo, poi, riconsegna nelle mani delle donne migranti le fila del progetto migratorio, obbligandole a ripensare anche le motivazioni della partecipazione.

L’evento della maternità nella più vasta esperienza migratoria, dunque, interviene nella prospettiva del radicamento; all’interno della scelta associativa fa crescere lo slancio, rinegoziando le ragioni della partecipazione. L’obiettivo è quello di costruire i presupposti perché i propri figli possano sentirsi a pieno titolo cittadini del nuovo Paese.

Il ‘prendersi cura’ da parte delle migranti madri abbraccia la possibilità di offrire ai propri figli, *in primis*, e in modo generalizzato alle nuove generazioni, un contesto ospitale, maieutico, accogliente. L’impegno associativo traduce un’etica della cura, che interessa non solo il benessere dei corpi, ma anche la bontà degli ambienti che i singoli vanno ad abitare. L’impegno, pertanto, è orientato anche a contribuire alla costruzione di una cultura di ospitalità, di accoglienza, di apertura alle differenze.

Il tentativo di riscrittura delle regole del campo sociale, perciò, si fa urgente. L’impegno, se inteso in questa prospettiva, si apre alla dimensione della temporalità ed assume un taglio generativo. L’apertura al benessere delle nuove generazioni fa sì che l’impegno e la partecipazione trascinino dalla sola spinta distintiva, investendo altre dimensioni. Si fa spazio, pertanto, una “responsabilità

storica” che fa dire insieme a Bonhoeffer che agire in modo responsabile significa lavorare per il benessere delle generazioni future⁹⁴.

I: “La seconda generazione è importantissima, perché è il futuro. Il Paese sta andando... come si sa benissimo che le nascite sono incrementate nettamente, perché gli immigrati stanno facendo figli. Lì non c’è un ritorno: è una realtà che oggi... non solo l’Italia, ma quasi tutta l’Europa c’è questo fenomeno che... i bambini immigrati faranno il futuro. Sono loro che insieme, chiaramente, ai bambini italiani porteranno avanti il Paese. E per questo si deve dare più attenzione a questo fenomeno; si deve fare crescere bene questi bambini; si deve dare una buona educazione; una buona integrazione soprattutto, perché loro devono sentirsi a casa: sono nati qua o venuti piccolissimi. No è giusto! Io trovo odioso e terribile un bambino dire, come ho sentito tante volte... che aveva gli occhi così a mandorla... peruviano... e non aveva ancora la condizione di capire la sua situazione... di qualcuno che dice: ‘Ma tu sei peruviano’. Dice: ‘No... io sono italiano; sono nato in Italia’. ‘Ma guardati, guardati: sei peruviano!’. ‘No, non sono...’. E si ARRABBIAVA: piccolissimo, aveva sett’anni. E questo è un malessere che porteranno, perché non esiste ancora in Italia... e speriamo che con questo Governo si riesca a cambiare... che è la questione della cittadinanza. Perché la cittadinanza deve essere non... come si dice... di sangue, ma di nascita... [...] E allora... questo è un dibattito molto importante, molto interessante che loro si devono... E... perché... Questi, come questi bambini sono... DEVONO avere questa... Penso che è un dovere dello Stato sostenere in tutti i modi. Capito? È necessario che la cittadinanza sia una cittadinanza attiva: che questi bambini possano crescere serenamente.”

M: “Il ruolo dell’Associazione in questo senso... Diceva di un progetto di recupero della cultura di origine... Cioè, in che maniera si può coniugare il mantenimento di una cultura, della cultura di provenienza, con quest’idea di cittadinanza piena italiana.”

I: “Si possono coniugare benissimo. Anzi, è importantissimo, perché l’individuo che riconosce la sua appartenenza e la ritiene come un valore è un individuo integro; e si diventa più forte... Capito? Io ritengo che questo è importantissimo; se questi bambini, questi giovani sanno di dove vengono, di dove sono e cosa rappresentano in questo Paese saranno persone veramente... possono crescere con un’integrità.”

[Brasile, 58 anni]

5. Con o senza *empowerment*: pratiche di rappresentanza

Scriveva Bourdieu:

“[...] per capire il rapporto che esiste tra il capitale scolastico e la propensione a rispondere alle domande politiche, non basta tener conto della capacità di capire il discorso politico, di riprodurlo, o addirittura di produrlo, che è garantita dal titolo di studio; bisogna fare anche intervenire il senso (socialmente autorizzato ed incoraggiato) di essere giustificato ad occuparsi di politica, di essere autorizzato a parlare in termini politici, di avere l’autorità necessaria per poter parlare politicamente delle cose politiche (applicando una cultura politica specifica, cioè dei principi di classificazione e di analisi esplicitamente politici, invece di rispondere in modo diretto, a partire da principi di carattere etico).” (Bourdieu 2001: 418)

⁹⁴ Il teologo tedesco in *Resistenza e resa* scrive: “Per chi è responsabile la domanda ultima non è: come me la cavo eroicamente in questo affare, ma: quale potrà essere la vita della generazione che viene? Solo da questa domanda, storicamente responsabile, possono nascere soluzioni feconde” (Bonhoeffer 1996: 63).

Solamente alcuni, non tutti, sono titolati ad operare un discorso sul mondo sociale. Il cardine attorno al quale ruota l'intera mia riflessione è dato dal ritenere la pratica associativa una scelta culturale di tipo distintivo, perché si esplicita – in linea con la tesi proposta da Bourdieu – nella “concentrazione in mano di pochi individui” della capacità di produzione del discorso sul mondo sociale e, con essa, della capacità di esercitare un'azione *cosciente* su questo mondo” (*ibidem*: 406).

Proprio in questo passaggio si inserisce l'impegno associativo e con esso il momento della delega. Si è già detto, infatti, come tutto ciò abbia delle ripercussioni per quanto concerne la presa in carico da parte di un gruppo ristretto delle istanze provenienti da una maggioranza, che, incapace di esplicitarle e di porle all'attenzione di tutti, le affida a poche e privilegiate persone.

Ricordando quanto affermato dall'Autore francese, l'incompetenza di quest'ultime, “vissuta come incapacità tecnica, condanna alla delega” (*ibidem*: 422); ha luogo, pertanto, “un'*espropriazione disconosciuta e riconosciuta* delle persone meno competenti, a favore di quelle più competenti” (*ivi*).

Al di là del ruolo agito dall'attore principe del processo di delega, la muta maggioranza, è interessante provare a vedere tale questione a partire dall'altro polo: da coloro che accettano tale richiesta, facendosi interpreti di desideri e bisogni.

“[...] Quindi scatta subito l'azione; in noi è scattato subito. Poi dobbiamo fare qualcosa assolutamente; poi con la legge Bossi-Fini quasi tutti noi seconde generazioni, a parte quelli che hanno genitori italiani (e, quindi, hanno la cittadinanza... almeno un genitore), gli altri hanno avuto tutti problemi gravissimi. Ci sono storie assurde all'interno del gruppo; e, quindi, questo ti... dà la consapevolezza che bisogna fare qualcosa e poi non vuoi che altre seconde generazioni (che ormai sono in numero sempre maggiore... vedi questi ragazzini piccoli a scuola)... non vuoi che altri vivano le cose che hai vissuto tu! E si ritrovino... non lo so... fra cinque, dieci anni nelle tue stesse condizioni. Questo è!” [Capo Verde, 34 anni]

E poi sempre la stessa donna, spiegando le ragioni della scelta associativa, afferma:

I: “Ho accettato perché pensavo di poter contribuire e... e... mi piaceva l'idea di far parte di un'associazione; e... tra l'altro è un'associazione che conosco fin da ragazzina. E, quindi, io c'avevo voglia di fare, no?! Però sono stata castrata in tante cose, quindi... Quando ho visto che non c'era spazio per le mie idee, ma c'era chi decideva e basta allora non mi è più piaciuta la cosa. E a me non piace fare la pecora in genere.

[ridiamo] C'era questa parte un po' così: ci sono le pecorelle ed il pastore... Allora ho detto: 'No! O ci sto e ci sto pienamente e do anche un'idea che è la mia, se no è inutile!'. Invece, siccome lì... Si gioca su questo... Ma siccome la formazione... Mo' io non è che voglio dire: 'la formazione... l'istruzione', però è chiaro che se una persona ha un certo tipo di formazione ha pure paura di parlare e di esprimersi, perché vede in chi ce l'ha... quello che dice l'altro..."

M: "... titolato a parlare..."

I: "... è titolato a parlare. Quindi, neanche mettono in questione se chi ha parlato... E quindi non c'è proprio l'educazione a mettere in discussione, a dire la propria o, comunque, a dialogare: manca il dialogo! Manca il confronto, più che il dialogo! Manca proprio il confronto! Cioè si adopera una cosa? Allora, prima ci confrontiamo, ognuno dice la sua e poi si trova... no?! un compromesso... una via di mezzo. Invece, no! Lì si discuteva, si discuteva tanto; ognuno... Cioè, alcuni si esoneravano proprio dal parlare e poi di decideva così!"

[Capo Verde, 34 anni]

Mi sembra rilevare due modelli distinti: la delega si esprime in alcuni casi con l'attivazione di dinamiche di *empowerment*, in altri casi in modo puro nella cornice della rappresentanza formale.

5.1. Delega senza *empowerment*

Parlando di delega senza *empowerment*, mi riferisco al modo in cui un gruppo ristretto si espone sulla scena pubblica, raccogliendo le istanze provenienti da gruppi in posizione marginale all'interno del campo di forze.

Nello specifico, non attivando alcun processo di *empowerment*, le donne migranti impegnate nell'associazionismo si sentono responsabili di operare un discorso sul mondo sociale anche 'per conto di...', misurandosi con un desiderio distintivo che si esplicita nell'affermazione di una distanza tra quanti si dichiarano competenti nell'uso del linguaggio simbolico del discorso politico e quanti, invece, non lo sono.

L'assenza di un processo di *empowerment*, altresì, si afferma come momento formale e *tokenistico* di rappresentanza, in linea con il principio espresso da Bourdieu che intende quasi come una proiezione del dominio simbolico la pretesa di alcuni gruppi a poter esercitare un discorso sul mondo sociale prescindendo dalla propria posizione.

"E poi, dopo, quando ho visto che molte donne soffrono, molte donne, quando vengono qua in Italia, hanno problemi di alfabetizzazione, [...] problemi gravi (botte, cose e...). 'Qualche voce gliela devo dare anch'io, visto che conosco la lingua,

conosco...'. E lì ho cominciato con altre amiche italiane ad occuparci delle donne. [...] E quando vengono tanti: 'Io ho questo, io ho questo problema...'; ti arrivano bruciate, ti arrivano rotto il naso, ti arrivano con la mascella spaccata, ti arrivano con... Che tu chiudi gli occhi e dici: 'Va be', sono affari loro; non metto il dito...'. Poi dici: 'No, qui c'è qualcosa che non va!'. E poi vedi alcune che non vedi più; alcune che non hanno alcun rapporto, alcune che sono rinchiuso, alcune scappano, alcune... quella che ci riesce scappa... Vedevo, insomma, che la situazione aumentava e il disagio aumentava. E io ho sentito il dovere di cercare di aiutare queste donne; abbiamo cominciato lì a lavorare fino a oggi." [Marocco, 44 anni]

I "produttori professionali di discorsi" (Bourdieu 2001: 460), incapaci di attivare l'*empowerment*, non fanno altro che dare corpo a meccanismi di ventriloquismo. Nelle donne migranti impegnate nell'associazionismo ciò si palesa in contrasto proprio con la premessa che le ha portate ad occupare la sfera pubblica: l'istanza di emanciparsi da letture esterne rispetto al proprio vissuto. Esse, infatti, che si sono 'esposte' per affermare il diritto alla parola pubblica nutrita da un 'partire da sé' (in obbedienza alla tradizione femminista), ora si trovano a 'ventriloquizzare' la voce di altre donne e uomini, di quanti sono collocati in posizione subalterna. In altri termini, le donne migranti, che talvolta rifiutano argomentandole come simbolicamente violente le letture del fenomeno migratorio provenienti dalle donne 'occidentali', si espongono allo stesso rischio parlando 'per conto di', assumendo l'istanza della delega propria di un "paradigma salvifico" (Persano 2006: 228)⁹⁵. Tutto ciò si presenta come un ovvio rischio, perché "è così che si diventa soggetti, in senso maschile, costruendosi un oggetto, un Altro inferiore" (Pirri cit. in Persano 2006: 228).

5.2. Delega con l'*empowerment*

Specularmente a tale modello di delega si colloca quello che esplora nella logica dell'*empowerment* la premessa privilegiata per poter portare a compimento il processo di emancipazione. Consapevoli del rischio insito nelle dinamiche ventriloque, le donne che sposano tale prospettiva si adoperano in tutti i modi

⁹⁵ Secondo tale prospettiva le donne occidentali – nodi cruciali nel processo di affermazione ed ottenimento dei diritti politici, e nella femminilizzazione della sfera pubblica – modulerebbero il rapporto con le altre donne secondo formule androcentriche: la possibilità di emancipazione di quest'ultime, infatti, sarebbe – nell'ordine del simbolico – dono e concessione del lavoro delle prime. Gli approcci post-coloniali criticano tale narrazione, la quale, volta a ricreare l'immagine benevola di un occidentale benefattore anche in tema di diritti umani, tende ad inibire il discorso politico dei marginali (Persano 2006).

perché tutti assumano in modo consapevole il proprio progetto, scongiurando così il pericolo del ‘divorzio da se stessi’.

L’impegno associativo delle donne che si riconoscono in tale modello è animato prevalentemente dalla volontà di democratizzare l’accesso alla cittadinanza, includendo in tale processo l’educazione al ‘diritto-dovere’ di partecipazione.

L’accoglimento dell’istanza di delega, prima, e di rappresentanza, poi, si inserisce in un progetto più ampio di natura pedagogica, di educazione alla partecipazione.

“[...] la proposta dell’Associazione è una proposta di inserimento politico e sociale delle donne nella società italiana. Vediamo che come punto di partenza è questo; non siamo... non vogliamo fare soltanto volontariato o paternalismo. Non siamo un’associazione... non vogliamo essere un’associazione così. L’idea è di far emergere la donna e di fare... e... informare, dare l’informazione giusta a queste donne perché possano diventare protagoniste del suo tempo, dentro, nella sua realtà. Quindi diciamo che c’è un po’ di tutto: facciamo politica, cultura e anche aiuto, nel senso che la donna... Funzioniamo con uno Sportello che facciamo ascolto di queste donne che vengono ed ognuna c’ha una specificità, c’ha una problematica diversa; ed indirizziamo loro, dipendendo del caso, ad una rete di solidarietà – che esiste no?! – che lavoriamo insieme a questa rete, che... Ci sono gli avvocati, il Servizio Sociale, tante altre cose... che... dipendendo della...dal bisogno...” [Brasile, 58 anni]

Il primo passo che fanno in tal senso è cercare di curare il *deficit* di autostima che il vissuto migratorio ha portato con sé, lavorando sulla presa di coscienza delle reali competenze, facendo memoria del progetto iniziale di mobilità sociale verso l’alto.

In questi casi l’esperienza associativa, colorandosi dei tratti della sorellanza, nasce nel segno della cura reciproca di sogni e progetti, sostenendo in maniera condivisa il corso delle traiettorie personali e collettive.

I: “Cerchiamo di fare un lavoro, però comunque non è un lavoro assistenzialistico, perché nel momento, nello stesso tempo che gli diamo l’aiuto gli diamo anche formazione: cioè farla emergere per farla capire... anche l’assistenza psicologica che questo aiuto...”

M: “...perché poi possa...”

I: “Esatto... Farla emergere, perché... sviluppare l’autostima. Di solito quando vengono stanno molto male: non capiscono, non imparano bene la lingua. Cerchiamo di fare corsi, di portarle in un modo di capire l’importanza di imparare bene la lingua anche per difendersi.”

M: “Quindi lo scopo è l’autodeterminazione.”

I: “L’autodeterminazione. Brava; la parola giusta. Sì.”

[Brasile, 58 anni]

6. Il rimosso dell'emigrazione

Gli anni trascorsi in Italia e l'impegno attivo nell'ambito della società civile fanno sì che abbia luogo un lavoro di rimozione della dimensione 'emigratoria'.

L'aspetto emigratorio – la cui memoria, nei primi tempi, aveva lo scopo di tener in vita il sogno di ascesa sociale – con il tempo perde il suo potere seduttivo; si allontana così in via definitiva la prospettiva del ritorno.

Il 'sentirsi a casa' in Italia, nella città di elezione, traduce per molte migranti la consapevolezza di essere riuscite in un progetto che – prima che assumesse i contorni del disegno migratorio – era un progetto di vita, un sogno da coronare.

“La nostalgia... all'inizio sì, poi con gli anni non più. Dagli anni '90, diciamo... Sì, dagli anni '90 mi sono sentita sempre meno fuori casa. Ora è Roma casa mia! Quando prendo l'aereo per tornare dico 'Ah! Finalmente a casa!'. È qui che mi sento a casa. Tutto quanto è coinciso con gli anni del mio protagonismo sociale; e poi... della separazione da mio marito. Ora è qui che ho ricostruito la mia famiglia.” [Perù, 55 anni]

“Non c'è nostalgia. In me non c'è nostalgia. [...] Ma io nostalgia... non sento alcuna nostalgia. Io se io vado via da Roma: io, dopo una settimana, mi sento male! [...] Io mi sento male! Dopo una settimana, se vado da qualche parte, io mi sento male! Ho nostalgia di Roma, quello sì!” [Marocco, 44 anni]

“Io adesso mi sento bene qui come in Polonia. [...] Sì. Io torno qui 'a casa mia', perché qui vivo undici mesi all'anno e di là vado solo per un mese. Allora in quei giorni ti senti un poco strana. [...] Però quando torno in Italia sento, mi sento più tranquilla, perché vado a casa, proprio 'vado a casa'. [...] Sì. Già, non ce l'ho casa propria, sono in affitto. Però... non so come spiegare. Proprio quando vengo qui, a casa, faccio prima respiro e mi sento bene. Proprio non lo so: profumo di casa mia, è proprio mio! Per undici mesi sto dentro quella casa là. Quando andavo là c'è un'altra aria, no?! Di là quando vado sempre sto in casa di genitori, allora devo trovare tutto...” [Polonia, 46]

Esistono, tuttavia, casi di segno diverso, nei quali emerge con forza il sogno (seppur remoto) del ritorno, che si traduce inevitabilmente in nostalgia. L'avvenuto radicamento (sociale, lavorativo, affettivo, ecc...) nel nuovo Paese presenta come poco plausibile la prospettiva di lasciare tutto e rimettersi nuovamente in viaggio: eppure, rimane l'incanto di pensare ai propri legami, a ciò che emotivamente rappresenta la città dalla quali anni prima si è partiti.

“Anche quest'anno devo tornare. Come no?! Devo vedere mia madre, miei amici... scusa... tutti i più bellissimi anni... giovani che ho passato... da sedici a trentatré sono

stata a Cracovia... là c'è tutti i miei amici di scuola, di lavoro. Allora... [...] La nostalgia è sempre stata. Sempre. Anche adesso quando perdono con calcio... mi dispiace, mi fa male il cuore [*ride*]... dei polacchi, poverini!” [Polonia, 43 anni]

Molto spesso, poi, il desiderio di un ‘altrove’ prende corpo nella dimensione linguistica, che ha il potere di rievocare la cornice di appartenenza, di ricordo del passato e dei propri familiari.

La nostalgia muta di segno e traduce un passato ormai lontano, che si ricrea di volta in volta nell’ascolto della lingua madre.

“Per noi era proprio un papa, papa come padre proprio, no?! Una persona molto importante. [...] lui era persona grandissima, più grande del mondo. [...] Però, per me era una persona grandissima, grandissima. E poi per tanti! Non solo per me. [...] Io, quando non potevamo [*andare*] Angelus, accendevo sempre tv per guardare lui, per sentire cosa dice. Non per sentire ‘cosa’ dice, per sentire lingua mia, perché qualche parola la diceva in polacco: anche una cosa, mi dava energia. Anche quando stava in vacanza... andava a Castel Gandolfo: sempre guardavo la tv per sentire lui. E poi le udienze papali che faceva in aula... qualche volta, non sempre... qualche volta sono andata: per sentire nostra lingua che parlava lui. Ci sono stati altri Paesi, però lui sempre parlava polacco, in polacco. I polacchi sono sempre tanti.” [Polonia, 46 anni]

“All’inizio un grosso dolore, un grosso dolore. Quando sono venuta qua, per la distanza, no?! Non poter comunicare. Quella è stata una cosa terribile. Io venivo dal lavorare come giornalista; il fatto della comunicazione è una cosa importantissima. Non poter comunicare è un po’ uno *shock*. [...] Farsi capire; dagli altri farsi capire. [...] Dopo tanti anni che... All’inizio la nostalgia è molto più legata alle cose che uno ha lasciato là. Dopo, quando passano gli anni, muoiono gli affetti, muoiono le persone, la società di origine cambia... Cambia anche la nostalgia: la vedi come un passato, non come un presente, no?! Ché non stai né qua, né là!” [Argentina, 53 anni]

11. Le tipologie associative

1. Premessa

Fino a questo momento ho messo in luce come l'impegno delle donne migranti nell'ambito associativo si espliciti in esperienze che, comparabili a partire da assonanze e divergenze, maturano in modo quasi esclusivo nella cornice delle traiettorie individuali.

Esistono, tuttavia, altre variabili che vanno prese in esame, le quali, intervenendo nel definire le traiettorie collettive, contribuiscono a costruire formule associative.

Una volta evidenziati gli assi a partire dai quali intendo esplorare il percorso di differenziazione delle esperienze associative, individuerò le formule rintracciate. È quanto mai evidente che si tratta di idealtipi⁹⁶, non riscontrabili, quindi, effettivamente nella dimensione quotidiana, ma in ogni caso capaci di riassumere esperienze associative per certi versi molto simili.

Per la costruzione delle tipologie associative idealtipiche ricorrerò all'uso della metafora, in linea con una tradizione sociologica che esplora nel linguaggio figurato (per l'ancoraggio a universi simbolici complessi) la possibilità di spiegazione.⁹⁷ In particolare, le metafore che ho individuato mi sono sembrate estremamente significative, perché in qualche modo attivano rappresentazioni

⁹⁶ Weber (1961) nella sua analisi è ricorso all'utilizzo di tipi ideali (*idealtypen*) nella convinzione che la sociologia proceda "tramite la ricerca di modelli e regole generali dell'agire" (Crespi 1985: 225). Gli idealtipi, che "non esistono allo stato puro nella realtà" (*ivi*), fanno sì che sia possibile proprio cogliere le costanti che governano l'agire sociale, in virtù di un "procedimento di astrazione concettuale" (*ivi*).

⁹⁷ Gareth Morgan (2007) ha letto la pluralizzazione dei contesti organizzativi attraverso l'uso delle metafore. Tale modalità esplicativa è d'aiuto perché rende possibile l'esistenza di "due pensieri di cose differenti contemporaneamente attivi e sorretti da una singola parola o frase, il cui significato risulta dalla loro interazione" (Muraro cit. in Strati 1998: 63).

sociali (Moscovici 1989) in grado di richiamarsi ad archetipi femminini⁹⁸. Ho individuato quattro distinte tipologie associative: le *Streghe* e le *Fate*, le *Tessitrici* e le *Nomadi*.

Nelle *Streghe* si riconoscono quelle donne che motivano il proprio impegno agganciandolo all'eredità della tradizione femminista.⁹⁹ Esse, pertanto, consapevoli di dare corpo ad una contronarrazione, esibiscono se stesse e i contenuti del proprio dire quasi come segno di una contro cultura (soprattutto se rapportata ad una cultura dominante giudicata ancora fortemente patriarcale ed androcentrica).

L'immagine delle *Fate* richiama, invece, un archetipo femminile ancorato ad un modello di genere fortemente tradizionale. Le *Fate* hanno il compito di tener viva la 'favola' della cultura di origine, pensata immacolata e coesa nonostante la diaspora. Il gruppo, in questo caso, assume funzioni quasi apotropache, esorcizzando in qualche modo la paura di subire le influenze della cultura del nuovo Paese. Le donne migranti che sposano tale modello partecipativo sono responsabili del benessere della comunità; chiamate ad assicurare benefici, esse assumono un ruolo generativo; sono le custodi della cultura di origine.

La metafora delle *Tessitrici* richiama immediatamente la celebre figura omerica, anche per il modo in cui le inedite 'Penelope' sono oggi – nella cornice del post-moderno – chiamate a misurarsi con l'idea di un tempo che si cristallizza nell' 'eterno presente'. Esse attivano altre chiavi interpretative, richiamando quell'abilità tipicamente femminile di intrecciare insieme elementi diversi tra loro, sapendo armonizzare toni e colori. Nella logica della *mixité*, dunque, le *Tessitrici* si sentono vocate a dare pienamente voce a tale sapienza archetipica di tessitura del molteplice.

⁹⁸ Nella teoria junghiana gli archetipi rappresentano le "immagini primordiali dell'inconscio collettivo [...], ossia forme pure e universali, strutture ereditate uguali per tutti, che vengono riempite da ogni cultura e da ogni individuo" (Abbagnano, Fornero 1996: 661). Le figure archetipiche, oltre ad avere un tratto transculturale, sono celate nelle leggende e nei miti. Parlare di archetipi in relazione alla formulazione delle tipologie associative delle donne migranti significa rintracciare in alcuni elementi simbolici appartenenti all'immaginario collettivo la cifra esplicativa di pratiche sociali condivise.

⁹⁹ "Tremate, tremate: le streghe son tornate!" era, infatti, uno degli *slogans* del movimento femminista degli anni '70.

La metafora delle *Nomadi*, infine, evoca l'immagine della diaspora, che può intendersi come la cifra delle migrazioni degli ultimi anni. La diaspora, infatti, rende il processo migratorio non un'esperienza isolata, ma, al contrario, condivisa da interi gruppi sociali. I conflitti armati e le desertificazioni di vaste zone del mondo (soprattutto per effetto dei cambiamenti climatici) sono solamente alcuni dei fattori che impongono come necessaria la migrazione per intere fasce di popolazione mondiale. Proprio il carattere collettivo dell'esperienza porta le donne migranti ad autopercepirsi quasi come nutrici del proprio patrimonio culturale, portato quasi in spalla nelle diverse fasi del percorso migratorio.

2. Le dimensioni dell'esperienza associativa

I percorsi associativi che interessano le donne migranti vanno pluralizzandosi, a mio avviso, a partire da due discriminanti principali: in primo luogo, tenendo conto del modo in cui le diverse proposte associative si rapportano con il tema del cambiamento sociale o, in alternativa, con l'opzione della conservazione culturale; in secondo luogo, tenendo conto del modo in cui i contenitori associativi motivano le ragioni dell'impegno e dello stare insieme, facendo esplicitamente riferimento alle grandi eredità dei movimenti tradizionali del '900 (quello delle donne o dei diritti civili, quello che attiva il riferimento religioso o etnico, ecc...) oppure dando priorità al dato esperienziale, che in alcuni casi giunge a premiare una pratica associativa fondata su una prossimità senza impegno (Maffesoli 2004).

Per quanto concerne il primo aspetto va sottolineato come il posizionarsi sul versante del mutamento piuttosto che su quello della conservazione non faccia altro che riproporre il tema del rapporto 'individuo-struttura' (I-S).

Un impegno associativo orientato al mutamento valorizza la centralità del soggetto nel processo di trasformazione strutturale (**I-S**): il singolo, seppur all'interno di una cornice collettiva, è impegnato in un processo di ricostruzione del legame sociale, di rinarrazione delle formule identitarie.

Nella logica della conservazione, invece, si valorizza la centralità della struttura (**I-S**) (nello specifico, del gruppo o della comunità), chiamata a riprodursi

attraverso la “*traditio*”, il passaggio da una generazione all’altra delle formule identitarie della cultura di appartenenza (etnica, religiosa, ecc...).

Per quanto concerne il secondo asse, invece, mi pare rintracciare il segno di un passaggio epocale. Il primato esperienziale, infatti, chiude in qualche modo con le tradizioni associative proprie della modernità societaria, annunciando un nuovo modo di vivere la partecipazione. Dopo gli anni del collettivismo e dell’impegno politico (il periodo compreso tra gli anni ’60 e ’70), e dopo gli anni del riflusso nel privato (gli anni ’80), si assiste oggi ad un ritorno della socialità in forme inedite. Maffesoli (2004) parla di crisi dell’individualismo in seguito ad un ritorno della socialità riproposta come sganciata dall’istanza politica. Ciò a cui si assiste oggi nell’universo dell’associazionismo migrante è in parte anche questo, seppur mitigato dalla domanda politica.

	MUTAMENTO (I-S)	CONSERVAZIONE (I-S)
Le Narrazioni del ‘900	<i>Le Streghe</i> “Tremate, tremate: le streghe son tornate!”	<i>Le Nomadi</i> Identità etnico-religiose ‘forti’ e dialoganti
L’esperienza	<i>Le Tessitrici</i> L’atelier della mixité	<i>Le Fate</i> “C’era una volta...”

Tab. 10.1 – Tipologie relative alla pratica associativa delle donne migranti

Nella tabella a doppia entrata (Tab. 10.1) sono rappresentate quattro tipologie distinte, organizzate in base al modo in cui giocano la loro partita quattro fattori: mutamento e conservazione, e le due distinte tradizioni associative (quelle che si appellano alle narrazioni del ‘900 e quelle nate nel segno della traccia esperienziale). A partire dall’incrocio dei due assi si diversificano le formule associative.

Le due dimensioni che chiamo in gioco per la pluralizzazione delle formule associative delle migranti circoscrivono in realtà altre questioni: nello specifico, nel rintracciare i profili associativi si fa luce sul modo in cui nella cornice della

modernità post-societaria *homo sociologicus*, *homo psicologicus* ed *homo civicus* (Cesareo, Vaccarini 2006) danno vita dialetticamente ad un'interlocuzione.

L'eclissi del sociocentrismo, la messa in crisi del modello societario e l'emergere del disincanto nei confronti delle metanarrazioni della modernità (*ivi*) hanno fatto sì che l'*homo sociologicus* abbandonasse la scena.

Psicocentrismo e civismo segnano “il passaggio dalla società organizzata e controllata dei decenni centrali del Novecento, riferibile all'idealtipo di *homo sociologicus*, a una società tendenzialmente disorganizzata e relativamente acentrica” (Cesareo, Vaccarini 2006: 161). Tale svolta kuhniana fa sì che la soggettività si affermi quale fattore in grado di spiegare fino in fondo i cambiamenti strutturali e culturali in corso: “l'emancipazione di quest'ultima dalle prescrizioni fortemente normative dei ruoli sociali è dovuta sia a fattori strutturali – l'avvento del 'capitalismo disorganizzato' [...] – sia a fattori psicologici-culturali, cioè alla diffusione di una mentalità incentrata proprio sul valore della soggettività (*ibidem*: 162).

Il soggettocentrismo – qualificato non solo dal primato della soggettività, ma anche da elevata significatività esistenziale – spiega come mai gli anni che stiamo vivendo siano caratterizzati dal crescere di un orizzontalismo delle strutture sociali. Nello specifico, mi riferisco in primo luogo all'emergere di “rivendicazioni identitarie di soggettività collettive (gruppi etnici, culturali e territoriali, comunità religiose) che pretendono di essere pubblicamente riconosciute” (*ibidem*: 184) e poi, in seconda istanza, al “molteplicarsi di realtà del privato sociale quali associazioni, gruppi di volontariato, cooperative, fondazioni e altre entità afferenti al terzo settore” (*ivi*).

La rilevanza assunta dalla soggettività si propone sia nelle fattezze dello psicologismo (quando è il singolo individuo a mettere in gioco il proprio sé per esplorare i significati ultimi e per costruire i codici dell'agire sociale) e sia nella cornice dell'esperienza comunitaria, laddove è il gruppo o (come nel caso dei migranti) la comunità di riferimento a mettere in gioco dinamiche distintive. Per quanto concerne quest'ultimo aspetto non va tralasciato quanto offerto dal fenomeno religioso: in tal caso il gruppo funge da strumento di controllo delle pratiche culturali dei singoli, essendo “l'esperienza religiosa quasi impossibile senza qualche forma di sostegno di gruppo” (Bellah 1975: 218).

Le quattro formule associative che ho rilevato, perciò, si palesano come alternative tematizzazioni del discorso sulla soggettività, sebbene la esibiscano (per le ragioni che spiegherò) in forme distinte: la centratura sul Sé o, in alternativa, sul gruppo agisce modulando il soggettocentrismo in modo diverso.

Agganciando il discorso sul ruolo della soggettività alla questione delle politiche migratorie, mi pare interessante mettere in evidenza come i diversi Paesi dell'Ue abbiano dato vita a modelli distinti, proprio partendo dall'identificazione di un agente diverso della soggettività.

Limitando la riflessione alla Francia e all'Inghilterra, si può dire che nel primo caso – in obbedienza al principio che vuole il singolo individuo sovrano, depositario di diritti e doveri – è stata privilegiata la soggettività dei singoli migranti, chiamati a spogliarsi delle proprie differenze e a vestire i panni della cittadinanza francese; nel caso del modello inglese, invece, viene attivato un altro paradigma: nello specifico, sono i gruppi etnici e le diverse comunità ad essere depositari di diritti comunitari. Gli agenti, in quest'ultimo caso, sono, pertanto, le singole e molteplici microstrutture sociali. In linea teorica nel modello anglosassone dovrebbero essere i gruppi etnici i soggetti attivi del cambiamento; di fatto ciò non accade, anzi quasi per un effetto *boomerang* le stereotipizzazioni razziali (particolarmente feconde quando ci si confronta con modelli integrativi a base comunitaria) non fanno altro che agire nel senso dell'esclusione sociale, rafforzata per effetto di una profezia autoadempientesi. L'ancoraggio, poi, da parte dei singoli ai modelli culturali tradizionali e la legittimazione di pratiche ed atteggiamenti propri della cultura di origine non fanno altro che inibire le soggettività dei singoli a favore del conformismo, risultando un modello fortemente conservativo.

D'altro canto, la proposta francese, sebbene possa apparire conservativa nella misura in cui dà voce all'ideologia dell'universalismo repubblicano, scoraggiando di fatto l'espressione della differenza – misconosciuta dall'affermazione culturale, politica e giuridica francese – e facendo leva sulla soggettività dei singoli, non ha fatto altro che mobilitare il dissenso e la rivendicazione identitaria dei caratteri ascrittivi, anche attraverso la pratica associativa (Zanfrini 2004 a).

Mutamento e conservazione, pertanto, chiamano in gioco la soggettività, ma soprattutto invitano a guardare al modo in cui nell'agire sociale l'individuo si

confronta con la struttura sociale nella quale è inserito: innovazione o incorporazione, dunque, si palesano come corollario del rapporto dialettico esistente tra mutamento e conservazione.

Ciò non significa che le soggettività collettive, non possano essere responsabili del mutamento (basti pensare al ruolo agito dai diversi femminismi). Occorre, però, porre in luce il modo in cui nelle singole formule associative va tematizzandosi il rapporto tra il singolo ed il gruppo, in che modo l'uno risulta subordinato o precede l'altro.

I gruppi, per esempio, possono sulla scena pubblica affermare differenza e distinzione e poi, all'interno, esercitare controllo ed esigere conformismo (Mucchi Faina 1996). Oppure, in controtendenza, possono modulare formule associative e narrative del passato (come nel caso delle *Streghe*), in obbedienza ad un principio isomorfo (Meyer, Rowan 1986), ma poi possono all'interno valorizzare la ricerca dell'autenticità e l'affermazione della distinzione.

Prima di passare nello specifico all'esame dei quattro profili rintracciati, mi pare utile soffermarmi sui due assi ('mutamento-conservazione'; 'narrazioni del '900-esperienza'), per provare a sciogliere a monte il nodo del problema. Quello che io propongo è uno strumento euristico, che ha il solo scopo di favorire la comprensione dell'eterogeneo e complesso universo dell'associazionismo migrante attraverso metafore, capaci di descrivere e interpretare l'emergere della socialità in un tempo di legami deboli.

2.1. Il primo asse: mutamento o conservazione?

Il primo asse (quello orizzontale), a partire dal quale ho rintracciato l'emergere del processo di differenziazione, si sviluppa lungo il *continuum* 'mutamento-conservazione'. In altre parole, mi pare individuare in tale coppia dicotomica la *weltanschauung* che anima la scelta di impegno e partecipazione, e che disegna i contorni delle diverse formule associative.

Nello specifico, il modo in cui i gruppi si confrontano con il tema del mutamento sociale o della conservazione richiama modalità distinte di attivazione delle motivazioni dell'impegno. Lavorare per il cambiamento e per la trasformazione delle strutture sociali del Paese di arrivo è chiaramente qualcosa di profondamente

diverso rispetto a tessere il proprio impegno attorno al motivo del culto e del mantenimento della cultura di origine.

Il migrante – nello specifico del fenomeno preso in esame, la donna migrante – si misura con la paura e la fatica dell’inserimento o, in alternativa, con il desiderio di essere protagonista di un mutamento delle strutture sociali, economiche e culturali di accoglienza. Si tratta, pertanto, di due modalità alternative di decostruire la narrazione della nazione (Bhabha 1997, 2001) e di essere segno dell’esordio di una cittadinanza plurale.

Tale differenza di orientamento di fondo non solo permette un ancoraggio a universi di significati distinti, ma modula in modo diverso le pratiche partecipative.

In realtà, non si tratta di nulla di inedito e nel mettere in luce il rapporto ‘mutamento-conservazione’ non si fa altro che appellarsi ad un tema caro alla teoria sociale.

Si è già esplicitato il modo in cui i flussi migratori siano diventati negli ultimi anni una delle ragioni maggiori del cambiamento sociale a livello globale. L’emergere del fenomeno in questione nei numeri con cui si presenta impone senza ombra di dubbio una trasformazione inedita delle strutture sociali, economiche e culturali dei Paesi di origine e di quelli di arrivo. Non è in gioco, pertanto, in via esclusiva solamente un cambiamento di tipo demografico, ma una riorganizzazione complessiva delle strutture sociali, dei significati, degli stili di vita, delle preferenze di consumo, dei ruoli di genere, ecc...

Di questo in parte si è già detto in precedenza; l’aspetto sul quale intendo soffermarmi qui, invece, è legato in via esclusiva all’esperienza associativa. Tale vissuto, esplicitandosi nella cornice del gruppo, mette in gioco la dimensione dell’intersoggettività nell’elaborazione dell’*accountability*.

L’esperienza associativa, infatti, in linea con l’ipotesi di Bourdieu non è altro che una modalità condivisa di spiegazione, critica, o in alternativa legittimazione, delle regole che governano il campo di forze all’interno dello spazio sociale.

La peculiarità del vissuto associativo, pertanto, è data dal fatto che si presenta come esperienza di socialità grazie alla quale è possibile maturare una riflessione sul sociale, partendo proprio da una complessa negoziazione dei significati.

L'attenzione, perciò, è data al modo in cui le singole esperienze associative elaborano il proprio vissuto autorappresentandosi in termini di agenti del cambiamento o, in alternativa, di recupero e di conservazione della cultura di appartenenza.

2.1.1. Il mutamento

Percepirsi come nodi strategici del processo di trasformazione è un elemento fondamentale in vista dell'analisi delle formule associative. Nello specifico, in tali realtà associative non solo si dà per scontata la possibilità del mutamento, ma la si percepisce come possibile solamente a partire dalla propria azione.

Ciò che emerge, in altri termini, è la fede nell'istanza politica, quale strumento per il cambiamento sociale. Tale mutamento può aver luogo agganciandosi alle tradizioni associative del '900, emerse in particolare nella stagione dei movimenti, ma anche nel segno del primato esperienziale, che in qualche modo annuncia l'avvio di un processo di secolarizzazione della politica.

In ogni caso il gruppo è percepito come agente del cambiamento e, all'interno di esso, i singoli accolgono l'istanza che li vuole protagonisti di tale processo.

La possibilità di attivare un cambiamento tale che le strutture sociali possano rispondere pienamente ai bisogni emergenti in seno ai *new comers* riposa nelle mani delle associazioni dei migranti. In qualche modo tale rappresentazione del mutamento può essere vista come un corollario dell'approccio etno-metodologico, che ancorandosi alla matrice schutziana rintraccia nei soggetti i pre-interpreti del proprio vissuto, gli unici veri esperti del mondo sociale che abitano.

I migranti, in altri termini, possono pensare e attivare il cambiamento perché sono consapevoli di essere gli unici in grado di possedere le chiavi per la comprensione del proprio reale.

La dimensione dell'intersoggettività, poi, dono della dimensione associativa, rende possibile la formazione delle opinioni, la costruzione di un sistema coerente di attribuzioni di significati sul mondo.

Un elemento che non va assolutamente sottovalutato è dato dal ruolo svolto dal soggetto, fattore chiave dell'intero processo. Tale aspetto richiama

inevitabilmente un tema molto caro alla teoria sociologica: il rapporto ‘individuo-società’.

È evidente come ciò non rappresenti altro che la maturazione del progetto stesso della modernità. Nello specifico, consegnare nelle mani del singolo le chiavi del cambiamento comporta pensarlo come soggetto autonomo e creativo, impegnato nella realizzazione piena del proprio Sé. Si ha dinanzi, infatti, un soggetto che vive in “una società in cui la norma non è più fondata sulla colpa e la disciplina, bensì sulla responsabilità e l’iniziativa” (Ehrenberg cit. in Giaccardi, Magatti 2001: 97).

Agendo nell’ambito del paradigma della *performance* (Giaccardi, Magatti 2001), egli si sente chiamato a sciogliere i nodi che impediscono il benessere collettivo e la piena realizzazione di tutti.

Il gruppo, in tale contesto, è una struttura funzionale al progetto emancipativo dei singoli, fungendo da cassa di risonanza, da sostegno, da fonte di riconoscimento funzionale nella ricomposizione identitaria di vite che hanno subito gli effetti dei processi di despaializzazione.

Come avrò modo di spiegare in seguito, si ha una tematizzazione diversa del ruolo dell’individuo a seconda che si abbia a che vedere con formule associative che si richiamano alle narrazioni del ‘900 o, piuttosto, che eleggono il primato dell’esperienza a fattore aggregativo.

2.1.2. La conservazione

Al polo opposto del *continuum*, in posizione dialettica rispetto al tema del mutamento, si colloca la questione della conservazione culturale.

Va precisato come nei contenitori associativi che accolgono tale prospettiva, assuma un ruolo strategico la cornice comunitaria, la quale si esprime innanzitutto nella traccia culturale.

L’istanza condivisa, perciò, è offerta dall’assumere il singolo in una posizione sussidiaria rispetto al sistema, percependolo quasi come il risultato di un complesso processo di incorporazione della struttura medesima.

In questo caso si tratta di formule associative che, consapevoli di esprimersi nell’ambito del post-moderno, rispondono allo spaesamento e all’incertezza generata da strutture fluide, segnate dalla crisi del legame sociale, attraverso un

recupero della tradizione, che si traduce per lo più come una reinvenzione della stessa (Giddens 2000).

A seconda, poi, del paradigma attivato, la tradizione assume le sembianze ‘delle tradizioni associative’ del ‘900¹⁰⁰ o della cultura della comunità di appartenenza.

Nel rapporto ‘individuo-struttura’ vince la partita la dimensione sistemica, che emerge proprio in quanto elemento in grado di plasmare i corsi di vita dei singoli.

Non c’è posto in tale prospettiva per la creatività e per il cambiamento, che anche quando sono presenti non fanno altro che tradurre – in una prospettiva quasi gattopardesca – la necessità che tutto cambi affinché tutto rimanga come era prima.

Nei vissuti di tali formule associative è in qualche modo scongiurata la possibilità del cambiamento per almeno due ordini di motivi: in primo luogo, si impone con forza il processo di incorporazione dello *status* di ‘immigrati’, i quali collocati in una posizione marginale all’interno dello spazio sociale, non si sentono deputati a riscrivere le regole che governano i rapporti fra i diversi soggetti, individuali e collettivi; in seconda istanza, il clima di profonda incertezza rende sempre più remota la possibilità di futuro.

Per quanto concerne quest’ultimo aspetto, Giaccardi e Magatti, riagganciandosi a quanto sostenuto da Bourdieu e da Bauman, mettono in evidenza come “lo stato di precarietà del presente rende il futuro incerto e priva della speranza di riuscire a incidere, a cambiare ciò che nel presente è indesiderabile, e soprattutto a farlo collettivamente” (Giaccardi, Magatti 2001: 72).

Un futuro ‘corto’ o, peggio ancora, l’assenza di un futuro circoscrivono le ragioni dell’impegno e della partecipazione esclusivamente nella cornice del presente, che nel post-moderno assume le fattezze di un ‘eterno presente’, sempre uguale a se stesso.

¹⁰⁰ In alcuni casi non si fa altro che modulare, per esempio, le esperienze tipiche del ‘900, che, con un forte accento comunitarista, hanno segnato la storia dei Paesi occidentali. Per quanto riguarda l’Italia, non si può sottovalutare il contributo offerto dalle esperienze associative maturate nell’ambito del movimento operaio e di quello cattolico.

L'unico spazio che si apre all'iniziativa personale è dato dal provare a ricreare la tradizione, dal vivere l'esperienza della partecipazione agganciata all'istanza della festa – così come evidenziato da Maffesoli (2004).

L'ideale comunitario, in qualche modo, si impone come necessità della conservazione di un sistema, di un gruppo, di un'idea: in molti casi, perciò, esso si offre oggi nelle vesti di un tribalismo governato dal “sentimento di appartenenza” (Maffesoli 2004: 20). Le identità individuali, pertanto, sono definite a partire da quelle collettive: si è ciò che sono il gruppo o la comunità di riferimento.

Nell'età dell'incertezza l'appiglio culturale sintetizza le paure che il soggetto cova nel post-moderno. Defraudato dalla possibilità di pensare il futuro e scopertosi fundamentalmente incapace di autentica autonomia, egli esplora nella traccia culturale – che lo connette agli altri soggetti presenti nello spazio sociale – lo strumento in vista di una ricomposizione identitaria.

2.2. Il secondo asse

Nella tabella a doppia entrata il secondo asse (quello verticale) rintraccia l'inizio di un processo di diversificazione delle esperienze associative delle donne migranti a partire dal modo in cui i singoli contesti organizzativi si propongono sulla scena pubblica attivando universi simbolici diversi.

In alcuni casi, non si ha altro che una modulazione delle grandi tradizioni associative del '900, prendendo così spunto dai movimenti (femminista, operaio, cattolico, ecc...) che, in modo diverso, hanno segnato la storia del secolo scorso.

In altri casi, invece, esiste una vera e propria messa a tema dell'esperienza vissuta dalle donne migranti, chiamate ad eleggere il proprio vissuto migratorio come cardine attorno al quale ruota l'intera dimensione associativa. Le grandi narrazioni del '900 e il primato esperienziale fungono, per i distinti universi simbolici che attivano, da strumenti organizzatori della dimensione associativa, dettando i contenuti che rendono significative le distinte formule.

2.2.1. Le narrazioni associative del '900

Le tradizioni associative del '900 (il movimento operaio e quello studentesco, quello femminista sorto in occidente, il movimento femminista post-

coloniale nato in quelle aree del pianeta sottoposte al giogo coloniale¹⁰¹, il femminismo afro-americano, ecc...) risentono fortemente del contesto storico-sociale nel quale sono nate: l'afflato delle grandi meta-narrazioni influenza fortemente le singole esperienze associative.

La cornice storica nella quale esse si sono sviluppate è quella del '900, un periodo storico che è stato teatro di grandi trasformazioni strutturali e di profondi cambiamenti culturali: il secolo delle grandi meta-narrazioni, capaci di alimentare di significati e di valori le singole esperienze aggregative. Sono gli anni in cui l'Europa è attraversata dall'onda dell'azione collettiva, gli Stati Uniti diventano teatro dei movimenti per i diritti civili, l'America Latina si trasforma in palcoscenico privilegiato per le lotte di liberazione, l'India e vaste aree dell'Africa sperimentano il tentativo di decolonizzazione.

Il '900 si configura anche come il secolo dei movimenti, i quali in parte spengono i loro fuochi solamente negli anni '80 (nel periodo che, soprattutto per l'occidente, corrisponde al tempo del riflusso nel privato e del disimpegno).

Il corpo sociale, nel secolo breve (Hobsbawm 1999), ha sperimentato autenticamente non solo la dimensione della corporeità ma anche la sacralità dello stare insieme, proprio in linea con l'ipotesi durkheimiana (2005). Demitizzati, gli anni dei grandi movimenti e dell'azione collettiva hanno lasciato il posto prima al disimpegno e poi a quelli segnati da forme inedite di partecipazione (Maffesoli 2004), sebbene un alone di sacro continui ad avvolgere la rievocazione – talvolta nostalgica – di quel periodo intenso, il cui credo e bagaglio valoriale successivamente sono stati sottoposti al vaglio di un processo di secolarizzazione.

Mi pare importante ai fini della presente analisi rilevare tre grandi correnti di pensiero che – pur nella pluralità dei filoni di protesta e cambiamento attivati singolarmente – possono essere così sintetizzati. In primo luogo, va sottolineato il ruolo agito dalle molteplici narrative femministe. In seconda istanza, mi pare necessario evidenziare l'importanza avuta dal movimento per i diritti civili e da

¹⁰¹ A proposito del femminismo post-coloniale Young scrive: "Il femminismo postcoloniale non ha mai agito come una prospettiva separata dal postcolonialismo; ha invece direttamente stimolato le forme e la forza della sua politica. Benché il suo approccio femminista resti sempre in primo piano, comprende anche femminismi non occidentali che contrattano con le esigenze politiche del nazionalismo, del socialismo femminista, del liberalismo e dell'ecofemminismo, mentre sfidano socialmente le strutture patriarcali della vita quotidiana, sorrette dalla discriminazione istituzionale e legale [...]". (Young 2005: 138)

quello post-coloniale. Infine, non va trascurato il ruolo svolto dall'emergere dei movimenti laicali e dalle comunità di base, che, lavorando sotto l'egida delle grandi meta-narrazioni, hanno subito un impulso maggiore ed una notevole legittimazione dal Concilio Vaticano II.

Si tratta di tre ambiti distinti che hanno saputo anche intrecciarsi nell'elaborazione di *issues* del tutto inedite rispetto al passato¹⁰²; si tratta di ambiti di protesta o di rinnovamento interno (come nel caso del Concilio Vaticano II) che hanno agito nel senso del mutamento culturale.

Le esperienze associative che oggi nella cornice migratoria si richiamano al vissuto dei movimenti sorti nel periodo di tempo che va dalla fine degli anni '50 agli anni '70, non fanno altro che ancorarsi ad un bagaglio simbolico storicamente connotato, senza il quale risulterebbe impensabile la struttura sociale nella quale ci troviamo inseriti oggi.

Le pratiche discorsive proprie dei movimenti citati, sebbene vadano circoscritte storicamente, non significa che abbiano concluso il proprio ciclo vitale, ma hanno sicuramente perso molto del loro potenziale di mobilitazione e di protesta, avendo in parte concorso, esse per prime, all'emergere di un nuovo contratto sociale, rivisitato alla luce dei contributi dei femminismi¹⁰³ e segnato dal procedere del processo di secolarizzazione.

I riferimenti simbolici attivati dalle donne migranti che si riconoscono nelle tradizioni associative del '900 non fanno altro che provare a rispondere alle domande aperte elaborate nella cornice di una modernità post-societaria,

¹⁰² Basti pensare al ruolo agito dal femminismo post-coloniale o dalla teologia della liberazione.

¹⁰³ Ergas scrive a proposito della parabola del femminismo: "Dalla metà degli anni '80 e talvolta anche prima, parvero scomparire molte delle mobilitazioni femminili degli anni precedenti, inghiottite, più o meno improvvisamente, dalla nuova cultura dell'inerzia. Benché il declino o l'eclissi delle mobilitazioni femministe si sia spesso rivelato meno definitivo di come avevano preannunciato i profeti della sua rovina [...] le dimostrazioni sembrarono farsi meno frequenti, i collettivi si sciolsero e le iniziative pubbliche riscossero minore attenzione.

Anche se sembrava si stesse concludendo l'era dei gesti clamorosi e delle dimostrazioni di massa che tanto avevano attirato l'attenzione dei mass-media, sulla sua scia rimanevano spesso nuove forme di organizzazione politica femminile, posizioni di maggior rilievo assunte dalle donne e dalle questioni femminili all'interno della sfera pubblica, nonché vivaci dibattiti tra le femministe stesse, come pure tra femministe ed interlocutori esterni. In altre parole, l'evanescenza, almeno apparente, del femminismo come movimento sociale organizzato non implicava né l'abbandono, da parte delle femministe, del ruolo di attori politici né la scomparsa del femminismo come insieme di pratiche discorsive controverso e in via di sviluppo. Nell'apparente declino del femminismo contemporaneo, si sono dunque verificate tanto una trasformazione quanto una scomparsa." (Ergas 2003: 586-587)

accogliendo, seppur creativamente, le risposte nate in seno ad contesto sociale strutturato in modo societario. Esse, agganciandosi in tal modo al passato, mettono in gioco una forma di cura dagli effetti derivanti dalla scompaginazione del presente, reso fragile dai processi di destrutturazione in corso.

Da parte delle donne migranti, pertanto, è in atto un tentativo di ‘ricomposizione’, accogliendo ed interpretando l’eredità di un passato prossimo. Quest’ultimo può essere recuperato non solo nella sua componente segnica, accogliendo e reinterpretando i significati che hanno animato le tradizioni associative nate nell’epoca dei movimenti, ma anche facendo proprie alcune modalità di vivere l’esperienza associativa. In particolare, l’attenzione concessa in alcune tradizioni associative al ruolo della comunità, quale elemento in grado di sostenere ed accompagnare il vissuto dei singoli, si ripropone anche in un contesto in cui è costantemente minacciata la tenuta del legame sociale.¹⁰⁴

Alcune delle formule associative nelle quali si riconoscono oggi diverse donne migranti si rimodulano su tali esperienze, valorizzando – per esempio – il ruolo e l’importanza della dimensione comunitaria.

Le *Streghe* e le *Nomadi*, pur articolando il proprio impegno a partire da orizzonti di senso distinti (le prime spinte dall’idea del mutamento; le seconde dalla difesa e salvaguardia dei ‘confini’ religiosi, etnici, ecc...), si agganciano alle grandi tradizioni associative del ‘900, esplorando in esse una risorsa in un’epoca segnata da frammentazione.

Le narrazioni del ‘900 e le tradizioni associative che hanno accompagnato il cammino della modernità societaria si palesano come contenitori di senso, strutture forti di significato, capaci di intervenire a sostegno della riorganizzazione delle esperienze quotidiane di quei gruppi che, anche in seguito al processo di despazializzazione subito, avvertono con maggiore urgenza la crisi del legame sociale – così come nell’ipotesi di Tocqueville (1982) – e l’emergere di un processo di “detradizionalizzazione” (Giaccardi, Magatti 2001: 64).

Il recupero, pertanto, di tali formule associative ha luogo non solo percependosi come eredi di un bagaglio di significati, di credenze e valori, ma anche reinventandolo, sottoponendo quei significati al vaglio di un processo di

¹⁰⁴ Basti pensare al ruolo svolto dal movimento cattolico che, richiamandosi all’istanza comunitaria, si è sviluppato esplorando le ragioni di un impegno nella ‘città degli uomini’ a partire da una cura dell’esperienza di Chiesa maturata anche nella cornice associativa.

rinegoziazione. In altre parole, le narrazioni del '900 fungono da muse ispiratrici, ma poi in concreto muta di volta in volta il modo in cui, nello scenario presente, vengono ricreate.

2.2.2. Nel segno dell'esperienza

Anche quando le diverse realtà associative si appellano alle narrative del '900 in realtà non stanno facendo altro – in linea proprio con il progetto post-moderno – che risolvere la crisi di perdita di senso recuperando e ricreando le strutture segniche del passato. Quest'ultimo, infatti, interviene nella maglie di 'eterno presente' come unica possibilità per infrangere la cortina del "tempo assoluto" (Heller cit. in Giaccardi, Magatti 2001: 59), di un tempo senza futuro (Giaccardi, Magatti 2001).

La peculiarità della traccia post-moderna si esplicita nel momento in cui il primato esperienziale, agendo da *frame*, detta i contenuti dei singoli vissuti associativi. In altre parole, eleggere l'esperienza a valore traduce la volontà di riconoscere il proprio vissuto come unico fattore aggregativo, collocando ai margini qualsiasi ipotesi che rintraccia altrove la possibilità di costruire le premesse della partecipazione.

L'altro elemento che ci fa dire con certezza che si ha a che fare con l'esplicitazione del post-moderno è dato dall'emergere del tratto della cura: l'esperienza associativa, infatti, si propone come strumento in grado di sanare le ferite provocate dallo spaesamento, dal vivere la drammaticità di non essere altro che 'soggetti-soglia' (Giaccardi, Magatti 2001: 35), che hanno "casa tra due mondi" (*ivi*) e che abitano "una sorta di terzo spazio tra quello di partenza e quello di arrivo, non appartenendo più al primo (nemmeno nel caso di un ritorno) né mai completamente al secondo" (*ivi*).

La dimensione condivisa dell'esperienza si trasforma, perciò, in strumento di cura, palesandosi come fragile costruzione di uno spazio nuovo, desiderato e riconosciuto.

L'emergere – talvolta solitario – del primato esperienziale si aggancia ad altre questioni: il processo di secolarizzazione della politica e la crisi dell'impegno, fagocitato dall'ipotesi del rischio e dell'incertezza.

Per quanto riguarda il primo aspetto, occorre mettere in luce come dagli anni '80 in poi sia maturato un atteggiamento di autentico disincanto nei confronti della politica, giudicata incapace di organizzare gli spazi di vita quotidiani. Il riflusso nella dimensione privata – un processo che secondo alcuni ha raggiunto la forma del *synoptikon*¹⁰⁵ – si esprime in seconda istanza nel circoscrivere il mondo vitale al solo circuito esperienziale (diretto o indiretto), rimandando, dove creduta possibile, l'istanza del cambiamento non al ruolo della sfera politica, ma alla propria capacità di azione.

L'eclissi dell'impegno, poi, si manifesta – nella cornice del post-moderno – come corollario del processo di secolarizzazione della politica. Il paradigma esperienziale non è che esclude definitivamente l'istanza dell'impegno, ma la colloca in seconda battuta, capace di emergere solamente una volta saturato il dato generato dall'esperienza.

La cesura rispetto a forme contrattualistiche di pratiche associative si ha proprio nel momento in cui il sociale è vinto dalla socialità (Maffesoli 2004) e la partecipazione non nasce nel segno dell'impegno, ma in seno al primato esperienziale e a quello della festa.

D'altra parte, se il futuro è una prospettiva sempre più remota e risulta sempre più improbabile poter incidere sulla sua costruzione, l'impegno in vista di qualcosa di desiderato può essere facilmente sostituito dall'elezione del vettore esperienziale.

Scrivono a tal proposito Giaccardi e Magatti:

“In sostanza, anche dal punto di vista temporale cambiano radicalmente le condizioni all'interno delle quali si costruisce l'esperienza quotidiana. Se tutto è presente (e tutto è sociale, come sostiene Melucci) diventa difficile anche solo immaginare un momento utopico (dove utopia significa, come è noto, un luogo che non è realizzato nel presente, che non sta da nessuna parte, che è totalmente altro) a partire dal quale ripensare e riprogettare la quotidianità.” (Giaccardi, Magatti 2001: 61)

Un'ultima questione che mi pare importante sottolineare è data dal modo in cui è esperito lo spazio ed il tempo nel post-moderno dai soggetti migranti. Essi,

¹⁰⁵ Il *synopticon* – collocato in posizione dialettica rispetto al *panoptikon* di matrice foucaultiana – “rappresenta la scomparsa del pubblico, la sua occupazione e colonizzazione da parte della sfera privata e l'inversione dei rapporti di forza che prima regolavano le due sfere: il pericolo oggi non è più l'ingerenza del pubblico nel privato, ma l'ipertrofia del privato e la progressiva banalizzazione del pubblico” (Giaccardi, Magatti 2001: 51).

‘soggetti-soglia’, vivono “uno spazio che incorpora la differenza come costitutiva dell’identità” (*ibidem*: 35).

I migranti, inoltre, esperiscono sulla pelle il peso dello spaesamento, che si svela nel modo di vivere la dimensione temporale:

“[...] il futuro tende a configurarsi come uno spazio di fuga, in cui tutto sarà finalmente sotto controllo, o come un sogno di ricongiungimento al passato (nel mito del ritorno dei migranti). In entrambi i casi il rapporto col presente è incrinato: il futuro serve da rifugio per non vivere il presente, per non affrontarlo, per mitigare il senso di inadeguatezza rischiando, però, di scivolare in una schizofrenia temporale.” (*ibidem*: 73)

Emerge una vera e propria “cultura del presente” (Cesareo, Vaccarini 2006: 165): la focalizzazione su tale dimensione temporale, nel cui segno si offre la soggettività minimalista, fa sì che non ci sia una tensione verso il cambiamento, realizzando una cesura rispetto al futuro.

Il disimpegno, dunque, diventa la chiave di lettura di una soggettività che si esprime nella sola cornice del presente, in modo fortemente autoreferenziale, capace di alimentare in via esclusiva “aspirazioni circoscritte alla sopravvivenza e al benessere psico-fisico della persona” (Cesareo, Vaccarini 2006: 164).

3. Le Streghe

“*Tremate, tremate: le streghe son tornate!*” era uno degli *slogans* del movimento femminista negli anni ’70. Le donne migranti che, nella pratica associativa, si inseriscono in tale tradizione politico-culturale tendono a riproporre l’istanza della differenza, privilegiando un’evasa questione di genere modulata, però, sui temi della migrazione.

Spesso impegnate sul fronte dei diritti sociali, civili e politici, tali donne assumono il processo di delega facendo proprie le istanze provenienti da quella porzione dell’universo migrante maggiormente segnato da fragilità: per esempio, dalle donne impegnate nelle nuove servitù (Zanfrini 2004 b, 2005); da coloro che, in seguito a modelli familiari incentrati sul *male breadwinner*, subiscono un confinamento nello spazio domestico e nel solo ruolo di sposa e madre; da quante sono vittime del fenomeno della tratta internazionale; ecc...

La valorizzazione del protagonismo e del genio femminile, la promozione dell'autodeterminazione delle donne, la lotta contro le disuguaglianze e la violenza di genere diventano 'filoni narrativi' entro cui le *Streghe* sviluppano progetti politici, campagne di sensibilizzazione dell'opinione pubblica.

In tale formula associativa diventa centrale non solo il tratto transculturale, ribadendo con forza il rifiuto del culto della cultura di origine, ma si rivela ineludibile soprattutto la questione del genere, giudicata l'elemento cardine della propria riflessione politica.

3.1. Il femminismo delle *Streghe*

Non si può parlare di 'femminismo', ma di 'femminismi', pratiche discorsive attraversate da significati diversi tra loro, talvolta persino in collisione. Questa precisazione va fatta perché quando ci si riferisce al modo in cui le *Streghe* oggi agganciano il discorso di genere non si fa altro che fare sintesi dei diversi femminismi, mettendo in luce come il pluralizzarsi delle diverse esperienze interne al movimento sia riassumibile nel considerare la donna quale nuova soggettività, in gioco nello spazio pubblico, pronta a ridefinire se stessa.

Le *Streghe*, dunque, propongono nella pratica associativa l'ipotesi del cambiamento sociale, agganciandosi alla tradizione dei grandi movimenti, rivisitata alla luce delle nuove trasformazioni e degli interrogativi posti dall'emergere del fenomeno migratorio.

La dialettica che anima il rapporto fra i diversi femminismi si esprime nel modo in cui cambiano i contenuti durante il processo di ridefinizione dell'essere donne. Rispetto ai femminismi del passato, per esempio, quello degli anni '60-'70 si colloca accanto ad altri movimenti di protesta, modulandone in parte i caratteri: le "mobilitazioni femministe degli anni '60 e '70 riflettevano, in gran parte, il contesto politico in cui si erano forgiate" (Ergas 2003: 587); in particolare, "nei paesi del mondo occidentale, tali contesti erano caratterizzati da alti livelli di mobilitazione politica e dall'emergere di molteplici movimenti che chiedevano un radicale cambiamento sociale" (*ivi*).

È quanto mai scontato che il diverso contesto storico nel quale operano oggi le *Streghe*, agendo da *frame*, influenzi i contenuti della protesta in modo diverso rispetto al passato.

In primo luogo, infatti, è mutato il quadro generale nel quale prende corpo l'esperienza associativa: oggi le *Streghe* hanno piena consapevolezza di agire nell'ambito di un contesto sociale sempre più globalizzato. Non solo la loro protesta assume un respiro più ampio, denunciando per esempio il disagio crescente che è il risultato del nuovo ordine mondiale, ma in alcuni casi le migranti riescono ad intrecciare le dinamiche di protesta provenienti da altri Paesi e territori, in linea con una prospettiva globalizzata, che dando voce ad una pratica corale di riscrittura della formula della cittadinanza, si profila come l'esordio di una società civile post-nazionale (Spini 2006).

In seconda istanza, va precisato come nel momento in cui le *Streghe* facciano appello alla tradizione femminista ereditino di fatto la possibilità di agire in uno scenario transnazionale in linea con l'esperienza maturata in tale cornice già negli anni '70.

Un'ultima questione sulla quale intendo riflettere è data dal contributo della riflessione postcoloniale e dal femminismo afroamericano al modo in cui le *Streghe* tematizzano il proprio impegno sulla scena pubblica. Non è in gioco, infatti, solamente l'essere donne, ma anche il trovarsi in un Paese diverso dal proprio in una posizione di estrema disparità rispetto ai cittadini autoctoni, e – per alcune di esse – vivere la condizione della negritudine: genere, nazionalità e colore della pelle, come già precisato in precedenza, sono i presupposti a partire dai quali matura un doppio o un triplo svantaggio (Ambrosini 2005).

La critica al dominio, dunque, si esprime lungo più registri, denunciando per esempio come appartenenza 'etnica', genere e *status* possano convergere verso una vera e propria dequalificazione delle donne migranti.¹⁰⁶

M: “[...] cosa significa partecipare, cosa significa... Questa dimensione pubblica che valore ha?”

I: “Per me ha un valore di esercitare la cittadinanza; che ognuno dovrebbe esercitare per i diritti civili. E... i bisogni de... Diciamo... Io penso che, per me personalmente, è una cosa che fa parte di me, come se facesse parte del mio DNA: partecipare, dare una parola, perché penso che così si possano migliorare un poco le cose.

¹⁰⁶ Scrive a tal proposito bell hooks: “Gran parte del mio lavoro nell'ambito della teoria femminista ha messo in rilievo quanto sia importante capire la differenza, quanto siano rilevanti i modi in cui status razziale e di classe determinano sino a che punto si possono affermare il dominio e il privilegio maschili e, ancor più, in che forma razzismo e sessismo sono sistemi interconnessi di dominio che si rafforzano e si sostengono a vicenda” (bell hooks 1998: 39).

[...] Nel senso di... essere partecipi e protagonisti degli eventi. Perché se stiamo zitti e non diciamo la nostra; penso che è un dovere. Un dovere. [...] Sì, verso un futuro migliore; verso uno sviluppo, la crescita nostra, del Paese, del mondo, dell'umanità.”

M: “E il fatto che si sia donne incide in qualche maniera? Cioè, arricchisce, forse, o...”

I: “Il fatto che si sia donne arricchisce di un valore in più, perché la donna è portatrice di saggezza, di tanta consapevolezza che... oggi si vede un po' di più un riconoscimento, ma non è riconosciuto completamente il valore delle donne all'interno non solo della famiglia, ma della vita pubblica; in tutti i sensi.”

M: “E che differenza c'è nel modo in cui le vive oggi quest'esperienza e quando la viveva da ragazza? Non so... negli anni dell'Università...”

I: “C'è molta differenza... Una grossa differenza, perché io partecipavo sempre nel mio Paese nella politica partitaria, all'interno dei Partiti; ho sempre fatto... ho aiutato anche a far nascere il Partito di Lula, che ora è il Presidente del Brasile. Ho sempre dato il mio contributo, diciamo, nella vita politica in Brasile, però sempre come... non come protagonista diretta. In Italia io sono stata protagonista; perché mi sono stata presentata già due volte: la prima volta nella lista Veltroni nel 2001 e poi...e poi mi sono presentata nella lista... quella lì Gasbarra, quella per la Provincia. Non ho vinto in nessuna delle due, ma diciamo che è stata un'esperienza molto ricca, molto importante, di partecipazione.

Diciamo che questo è una differenza, perché diciamo che arrivare ad essere partecipe, protagonista in quanto donna, in quanto immigrata, in un Paese diverso... [...] Incide moltissimo: immigrata, donna, nera. Sono tante cose insieme che... serve proprio a valutare, a cercare di capire. Sono le grandi... sono i grandi pregiudizi che si vedono oggi, soprattutto a riguardo delle donne, perché essere donna, donna è già complicato, sia essere immigrata, sia nativa.”

[Brasile, 58 anni]

Il movimento femminista, quindi, si offre come elemento chiave nel cammino emancipativo delle donne, per tale ragione rappresenta un riferimento simbolico e valoriale strategico, da assumere e ricreare. Ha un peso maggiore, poi, il fatto di lavorare in Italia sulle tracce ed accanto alle protagoniste principali del movimento.

I: “Io ho fatto studi, studi di genere, un Master alla Roma Tre, giustamente per capire un po' di più la storia delle donne, che mi ha sempre affascinata; perché io quando ero in Brasile ho sempre seguito la storia del femminismo che si... che si faceva in quel periodo in Francia, in Italia: erano i modelli, no?! E poi sono venuta qua ed ho avuto, diciamo, l'opportunità di essere partecipe insieme a queste donne, alle storiche della *Casa Internazionale delle Donne*: di donne che hanno fatto la lotta per l'aborto, la lotta... Come Lida Mena Paci, la Marisa Rodano e tante altre donne... Elettra Deiana, donne che fanno parte del Movimento Femminista. Allora, questo per me è una cosa molto importante, perché non è che l'ho letto nei libri: io sono qua e partecipo insieme a loro e do anche il mio contributo, in quanto donna immigrata che fa un percorso politico dentro di questa... dentro di questo... di questo Paese.

Oggi c'è... Noi abbiamo fatto, in quanto donne immigrate, un percorso molto interessante di un lavoro di punto di partenza che era di formazione politica, donne... di studi anche di

donne immigrate insieme a donne italiane. Ieri è uscito proprio di questo una donna che oggi sta al Parlamento, Mercedes Frias [...].”
[Brasile, 58 anni]

M: “Perché lavorare proprio qui alla Casa Internazionale delle Donne? Perché è stata quella che ha dato ospitalità oppure perché c’è anche un riconoscimento, un riconoscersi in una tradizione...”

I: “Femminista. Penso che la maggioranza de... “XX” sono donne che hanno avuto una certa partecipazione nel loro Paese per diritti, a livello politico. È certo che si identificavano... Io non sono stata dall’inizio, non sono tra le fondatrici. C’è una questione molto semplice che dice che hanno trovato qua uno spazio dove trovarsi e per raccontarsi. È uno spazio tranquillo dove nessuno le chiedeva nulla, no?! Questa è la versione più semplice, poi sicuramente ci saranno state delle coincidenze, che si trovano d’accordo con determinate... Sennò non rimanevano, no?!”
[Argentina, 53 anni]

Esse si appellano, dunque, all’eredità lasciata dall’epoca dei movimenti: non si può, pertanto, sottovalutare il ruolo agito dalla cultura dei diritti in vista della costruzione di una cittadinanza piena.

3.2. Uguaglianza o differenza?

Esiste, inoltre, un ulteriore aspetto che va posto giustamente in luce; l’attenzione alla categoria concettuale del genere, che si esprime nella rivendicazione dell’accesso allo spazio pubblico e nella possibilità di riscrivere i termini del contratto sociale in modo che non risulti discriminatorio nei confronti delle donne.¹⁰⁷

L’attenzione alla questione del genere continua, ancora oggi, a modularsi lungo il *continuum* ‘uguaglianza-differenza’, riproponendo l’antica dialettica.

Accanto, infatti, alla rivendicazione della parità di accesso rispetto agli uomini della sfera dei diritti, occorre mettere in luce come nel corso degli anni siano andati sviluppandosi i “femminismi della differenza” (Ergas 2003: 573). In tale orizzonte paradigmatico si è valorizzato con forza l’esistenza di una specificità

¹⁰⁷ Scrive a tal proposito Ergas: “Si sostiene spesso che i movimenti femministi occidentali contemporanei siano sorti in risposta al potere assunto dal ‘genere’ come categoria organizzatrice di esperienza sociale. Secondo questo punto di vista, le giovani donne degli anni ‘60 e ‘70, nutrite di idee liberali ed egualitarie, e messe di fronte alle ineguaglianze implicite nelle società in cui l’appartenenza ad un sesso o all’altro determina in modo significativo le opportunità di farsi strada nella vita, hanno dato origine alle recenti rinascite femministe. [...] Questa sarebbe, dunque, la rivendicazione degli attuali femminismi: l’affermazione della parità dei diritti; e questo il loro obiettivo specifico: la realizzazione di un mondo indifferente al genere.” (Ergas 2003: 573)

femminile che, palesandosi in posizione dialettica rispetto a quella maschile, è andata costruendosi storicamente in una posizione di subalternità rispetto a quest'ultima.

Nella *querelle* tra egualitarismo e differenza si esprime il nocciolo dell'intera questione:

“Le due prospettive appena illustrate rappresentano due punti di vista diametralmente opposti nel dibattito su ‘uguaglianza contro differenza’, sorto al fine di determinare le cause e le caratteristiche delle mobilitazioni femministe. Senza limitarsi all’eziologia del femminismo, ognuna delle parti impegnate in questo dibattito rappresenta un particolare modo d’intendere la natura del femminismo stesso. Per le ‘egualitarie’, il femminismo tende a de-strutturare il genere ed è geneticamente legato all’oppressiva diffusione di quest’ultimo; per le ‘difenditrici della differenza’, il femminismo tende a rivalutare il genere ed è determinato dalla negazione d’identità subita dalle donne” (Ergas 2003: 574).

Se vogliamo, tale gioco di contrapposizione e di sovrapposizione tra egualitaristi e teorici della differenza anima e tematizza il discorso del femminismo delle *Streghe*, spinte a riscoprirsi in termini di soggetti ‘altri’ (anche rispetto alle donne occidentali che non hanno subito il dramma della migrazione) e chiamate a sottoporre all’attenzione dell’opinione pubblica l’urgenza dell’affermazione della parità di diritti.

Fraire è convinta che “il discorso che si fa oggi sulle diversità sessuali, di etnia, di religione, attinge – senza spesso saperlo – al pensiero della differenza” (2005: 73): quest’ultimo, poi, “attraverso la pratica – un vero e proprio metodo – del ‘partire da sé’ ha ridefinito il posto che la soggettività occupa nella costituzione della propria individualità” (*ivi*).

Nonostante sia più che evidente tale aspetto non si può eludere la prospettiva egualitaria da tale nuova rimessa a tema della questione femminile e migratoria.

I: “[...] io non mi ritrovo in questo; le culture sono dinamiche, noi abbiamo più appartenenze. Io vengo da un Paese in cui nella foresta si parlano più di 56 idiomi. Non ho questo senso di cultura unica; la mia è un’appartenenza meticciasca. E qui in Italia ho sempre lavorato in associazioni miste. Non ho mai avuto il culto per la cultura di origine, anche perché ho sempre vissuto la pluralità delle appartenenze... Essendo nata in Cile ed essendo vissuta in Perù: l’ho sempre sentita mia questa doppia appartenenza, no?! E quindi non so cosa voglia dire ‘essere peruviana’: la mia è un’identità plurale: sono peruviana sì, ma sono nata in Cile; sono donna, sono immigrata; sono tante cose.” [Perù, 55 anni]

M: “La sua è un’associazione mista, interculturale. Come viene vissuta... esiste una sorta di recupero delle radici o no?”

I: “Lei in che momento lo dice, per esempio quando noi lavoriamo insieme?”

M: “Sì.”

I: “Sì, vengono: le difficoltà, no le difficoltà... le differenze. In altri c’è come una cosa particolare, come un’abitudine: ognuna parla con il suo accento, con il suo... Io sempre vedevo... Noi avevamo un quadernone dello Sportello: ognuna scrive in italiano, però sempre mettendo qualcosa della lingua propria [*ridiamo*]. Questo è un esempio di intercultura: che ognuno scrive come vuole... [*ridiamo*]. Vengono ogni tanto, però è come un riuscire a... qualcosa che ci accomuna. [...] Sì, sì. Che fa sì che le differenze... non lo so... In alcuni casi sono evidenti, sono chiare. In altri è come se uno le salta, non so come dire...

M: “Lei ha detto che ha iniziato a partecipare anche perché c’erano persone che venivano dall’Argentina.”

I: “Nel gruppo iniziale di ‘XX’.”

M: “Lei si è avvicinata perché c’erano persone che venivano dalla propria terra, dalla cultura di origine...”

I: “Penso che sì. Ma a me è sempre stata l’identificazione con l’immigrato.”

M: “Al di là della cultura.”

I: “Certo se vengono persone dalla stessa cultura... avviene tutto in maniera più veloce, per il linguaggio più... ma a tutto personale, ma a me accomuna molto la questione della diversità.”

M: “La diversità come valore. Quello che diceva prima: come ricchezza.”

I: “Sì. [...] Lui [*il figlio*] è italiano, il padre è italiano, però è nato in un altro Paese, con una madre con una famiglia mescolata... [*ride*]”

M: “Molto spesso le persone che vengono dall’America Latina parlano sempre di questa mistura, della cultura di appartenenza, di culture miste... Come valore, come cosa importante. Lei lo avverte nella stessa misura?”

I: “Sì, sì. Questo che le dicevo prima che con i connazionali sì sto bene, ma anche con... come se uno ce l’ha incorporato la questione della multiculturalità. Io da piccola sono cresciuta con una signora russa sposata con un francese; accanto stavano spagnoli; all’angolo c’era una famiglia tedesca; tanti italiani... Io sono nata ascoltando parlare uno spagnolo misto, con accenti diversi: mio nonno tedesco; i miei zii spagnoli... Non so, succede a me ma a molti dell’America Latina: abbiamo incorporato questa diversità.”

M: “Quindi in qualche maniera l’ha ricercata anche qui, in questa associazione interculturale.”

I: “Sì. Sì.”

[Argentina, 53 anni]

Possiamo dire che si tratta di due poli dello stesso tema: si rivendica l’affermazione di un’uguaglianza ontologica, la quale si esprime a partire da una piena e consapevole coscienza di sé in quanto soggetto ‘altro’ (che per il sol fatto di esserci entra in conflitto con la presunta narrazione dell’omogeneità nazionale). L’irriducibile differenza di cui si è portatrici, quindi, non è in contraddizione con la messa a tema dell’uguaglianza, sebbene talvolta le pratiche discorsive delle

Streghe possano oscillare in modo ambiguo tra l'uno e l'altro polo, senza aver di fatto risolto la sintesi.

3.3. La cura del sé

L'altro aspetto che mi pare significativo in questa pratica associativa è offerto dalla centralità del sé, che si esplicita nella scoperta e nella cura della propria soggettività.

Tale lavoro sul proprio sé si connota come tentativo distintivo e come momento politico. Coltivare il proprio sé e la propria soggettività, infatti, riposa nel tentativo di ostacolare la conversione delle traiettorie dei migranti, il famigerato 'divorzio da se stessi'.

È chiaro come nel rapporto 'individuo-struttura' la chiave del cambiamento sociale sia data in mano al singolo soggetto, che nella cura distintiva del proprio sé matura i presupposti per l'azione collettiva.

Un altro aspetto a mio avviso estremamente importante è dato dall'accento sul corpo: basti pensare al peso agito dalle pratiche discorsive a difesa o a denuncia del velo; o ancora al modo in cui le *Streghe* mettono in scena una critica violenta dell'esclusione dei 'corpi femminili' delle donne migranti dalla scena pubblica, costrette dal dominio maschile ad occupare il terreno domestico; o ancora risultano esemplari in tal senso le critiche maturate a proposito del discorso sull'infibulazione.

“Prima tu mi accennavi alla nascita delle associazioni, al motivo... Si può dire che il primo motivo della nascita delle associazioni è... la stessa nascita di associazioni di donne è per risolvere dei problemi. Problemi interni alla famiglia... che ci sono sia nei Paesi di origine e che qua in Italia vengono rafforzati, perché c'è la lontananza. Diciamo che la donna araba in generale è una donna molto attaccata alla famiglia, quindi si trova in questo circolo (la famiglia, le sorelle, i parenti...) che fanno sì che ci sia un involucro protettivo. Quando questo involucro protettivo si rompe perché la donna si sposa e va all'estero... Bisogna fare una differenza, perché qui c'è la donna che si sposa con un ragazzo che ha frequentato per anni, l'ha conosciuto, ha avuto modo di conoscerlo fino in fondo... Invece per la maggior parte delle donne non è la stessa cosa: il matrimonio viene svolto in un'altra maniera, quindi la vera conoscenza che si ha in un Paese straniero. Quindi è ancora più difficile! Non è il tuo Paese... che se hai qualche problema con tuo marito vai dalla mamma, vai dalla sorella. C'è un unico punto di riferimento che è il marito: il marito a cui si può far riferimento in qualsiasi cosa e dove ritroverà questo involucro protettivo, però è un'arma a doppio taglio, perché sì che sei a posto, però c'è una subalternità tra il marito e la donna. Quindi questo rapporto può

deteriorarsi o può... Nella maggior parte non è un rapporto sano: c'è una sorta di protezione... Ecco perché noi cerchiamo tramite queste associazioni di aiutarle, di unirle tutti insieme anche con donne stesse italiane. Per non farle vivere nella solitudine e nella... tra parentesi... 'indietro'. Perché rimangono proprio indietro. Stanno sempre in casa la maggior parte; non lavorano, non è che lavorano tutte ste donne. Perché il marito già da anni è in Italia [...] e lavora; lui è l'unico che ha il contatto con l'esterno, mentre invece la donna è quella che rimane a casa, perché si trova bene a casa. Per un certo periodo di tempo c'è una forma di... Quindi noi cerchiamo di farle uscire, di farle integrare, di farle conoscere la vita che c'è fuori, di... di... di far fare quei processi di integrazioni.” [Marocco, 24 anni]

E poi ancora la stessa narratrice:

“[...] Ritrovare una sorta di fraternità e poi a livello legale un'associazione che ti può aiutare proprio con mezzi. Se c'è una donna che ha dei problemi con un marito che la maltratta, l'associazione può anche intervenire in questo senso per richiamare il governo o quant'altro per superare questa difficoltà. [...] Si occupa di tutto. [...] Sempre per quanto riguarda il fatto che le donne sono sempre a casa per la maggior parte, non riescono ad usufruire di quei servizi che dà lo stesso Stato; non ne sono neanche a conoscenza. Questo è il problema, quindi noi siamo anche un mezzo, un tramite per far vedere che... Non è che non c'è il telefono per chiamare, per i maltrattamenti, però... rimanendo sempre in quello stesso mondo è difficile anche usufruire di quegli stessi servizi offerti dallo Stato italiano.” [Marocco, 24 anni]

“Sono più incazzata – scusami la parola – sono più arrabbiata, sono più arrabbiata... [...] quando trovi le donne di sinistra che hai creduto, hai creduto in loro, hai creduto nel pensiero della donna che ha combattuto nel sessantotto per il diritto della donna... e quando mi vota nel Parlamento la legge sull'infibulazione e dice: 'No, è un loro diritto; loro tradizione...'. Io le voglio infibulare e vediamo quant'è bella questa tradizione! Questo!

Rabbia, rabbia! E mi trovo, invece, le donne di destra o le donne della Lega che combattono contro la legge sull'infibulazione! È un paradosso! Mi sta bene, eh! Non è perché abbia... A me non me ne frega niente né di destra né di sinistra, sinceramente; però, se permetti, comincio ad avere abbastanza di *chagrin*, come si dice in francese, di questa falsa sinistra. C'è falsità nella sinistra, nelle donne eh... nelle donne. Perché...*el chador* in Francia le donne sono andate per strada a combattere per il velo nel momento in cui è uscita la legge nessuna è andata per strada: come mai? Come mai? Se io credo in una cosa e porto il velo per convinzione, io mi lego davanti alla scuola, faccio lo sciopero della fame... No! Le donne erano contente, erano contente, perché era un'imposizione degli uomini, era un'imposizione loro, una loro politica per imporre la loro voce, la loro politica al governo francese usando le donne e le donne, tutte quelle arabe... E loro: 'Ah, no... va bene... non dobbiamo mica occidentalizzarli tutti!'. Non è vero! Molte di queste donne arrivano dal Marocco senza velo, arrivano in Italia e mettono il velo: come mai? Vuol dire che qui non c'è una battaglia per il diritto della donna, non c'è... Si parla della donna musulmana e: 'Bisogna rispettare i loro diritti, bisogna rispettare – no diritti - ...le loro tradizioni...'. Ma che te l'ha detto? Ma che te l'ha detto che non è un'imposizione la sua? Da altro... da altro... dal marito, da altro...” [Marocco, 44 anni]

In altri termini, le *Streghe* si collocano in linea con la tradizione femminista almeno per due ragioni: per l'attenzione offerta alla riflessione sul corpo, soprattutto nel momento in cui ipotizzano l'esistenza di un nesso "inestricabile tra l'ambito fisico e la costituzione di soggettività" (Ergas 2003: 582); per l'esplicitazione dell'istanza solidaristica, collocandosi in linea con le pratiche in auge presso molti collettivi volti a ricostituire l'autonomia del soggetto femminile rispetto all'egemonia maschile grazie al sostegno di una rete femminile di mutuo-aiuto, di gruppi di "self-help" (*ibidem*: 580).¹⁰⁸

"Progetti sull'immigrazione: quanti soldi si spendono! E se fai il Ministero facevano prima: tutti i soldi che danno alle Associazioni che si occupano... che dicono che si occupano, per esempio, delle donne maltrattate quando non esiste un Centro per donne maltrattate di lingua: non esiste!
Io mi sono trovata con una donna tutta bruciata... in questo ufficio... Arriva distrutta. Io, per un mese intero, non ho trovato un posto dove metterla. L'ho dovuta sbattere dove?! A Trento; ho trovato un posto a Trento. Un posto non esiste. Ci sono tanti soldi che si mangiano, tante associazioni femminili che mangiano un sacco di soldi e basta! Questa è la verità! È la verità! È la verità [*lo scandisce*]! Tanti miliardi, tanti miliardi vanno via."
[Marocco, 44 anni]

Le *Streghe*, dunque, hanno pienamente ereditato e fatto proprio l'istanza del corpo, anche perché – pur essendo radicalmente mutata la struttura sociale e culturale – per ragioni diverse rispetto al passato cresce il numero di violenze sulle donne, migranti e non, spesso consumate nella cornice della sfera domestica.¹⁰⁹

¹⁰⁸ Ergas riflette sul ruolo avuto dai gruppi di mutuo-aiuto, affermando che questi ultimi furono funzionali alla "ricostruzione di un soggetto sociale al femminile" (Ergas 2003: 580). In particolare: "[...] le femministe sottolinearono l'autonomia femminile dalla società maschile. Gruppi di *self-help* impararono, per esempio, a effettuare non soltanto esami ginecologici di routine, ma anche aborti, e istituirono centri per la protezione di mogli picchiate dai loro mariti. Questo aumento sistematico di reti di assistenza alle donne prefigurò, o almeno suggerì, il rinnovamento della comunità femminile" (*ivi*).

¹⁰⁹ Stando a quanto rilevato dall'indagine multiscopo condotta dall'Istat (pubblicata nel febbraio 2007) sul tema "*La violenza e i maltrattamenti contro le donne dentro e fuori la famiglia*" emerge che in Italia il 31,9% delle donne in età compresa tra i 16 e i 70 anni è stata vittima di violenza fisica o sessuale nel corso della vita. Il dato assume ancora più drammaticità se si considera che la maggior parte delle violenze ha luogo in un contesto domestico ad opera del partner. Nel medio e lungo periodo, la violenza subita si riverbera sui soggetti interessati coinvolgendo le capacità affettivo-relazionali; nello specifico, emerge quanto segue: "Le donne che hanno subito più violenze dai partner in quasi la metà dei casi hanno sofferto, a seguito dei fatti subiti, di perdita di fiducia e autostima, di sensazione di impotenza (44,9%), disturbi del sonno (41,5%), ansia (37,4%), depressione (35,1%), difficoltà di concentrazione (24,3%), dolori ricorrenti in diverse parti (18,5%), difficoltà a gestire i figli (14,3%), idee di suicidio e autolesionismo (12,3%)" (Istat 2007: 2-3).

4. Le Fate

Le Fate si collocano in posizione speculare rispetto alle *Streghe*; in tale formula associativa risulta determinante l'istanza della conservazione culturale (mediata dalla comunità) e si palesa come elemento chiave il ruolo esercitato dall'esperienza, la quale vivifica e riempie di contenuti l'impegno quotidiano.

Quando, dunque, la partecipazione privilegia, per esempio, la prossimità senza impegno (Maffesoli 2004) e quando la socialità è legata al mantenimento della cultura di origine in una dimensione despazializzata, ci si trova dinanzi ad una formula associativa che basa sul dato etnico il proprio nucleo identitario.¹¹⁰

Le *Fate*, dunque, si sentono investite del compito di ristabilire l'ordine dove esiste il *caos* generato dai movimenti globali di uomini e donne, di affermare i confini laddove i processi di rispazializzazione inducono al meticcio e alle contaminazioni.

Proprio questa spinta a tracciare i confini racconta la visione del mondo che abita nella formula associativa delle *Fate*: l'ipotesi del mosaico¹¹¹, infatti, prende corpo nel loro universo simbolico.

Il pluralismo culturale, resosi inevitabile dalle trasformazioni globali, può essere governato rafforzando le specificità culturali, evitando la *mixité*. L'idea che soggiace a tale prospettiva è quella che riconosce nelle culture delle monadi, dei sistemi chiusi e identificabili. In altri termini, l'impegno associativo delle *Fate* in contesti sociali sempre più governati da pluralismo (culturale, etnico, religioso, linguistico, ecc...) è animato dalla convinzione di un "multiculturalismo a mosaico" (Benhabib 2005: 27).

Al di là del valore centrale assegnato al culto della tradizione e della cultura di origine – influenzato dal primato dell'esperienza – c'è da sottolineare come il modello associativo delle *Fate* (riscontrabile – in modo particolare, anche se non in via esclusiva – nelle pratiche culturali delle migranti dell' 'Africa nera') abbia come riferimento una modalità di inserimento sociale incentrato sulla comunità.

¹¹⁰ Secondo molti autori il culto della tradizione è segno inequivocabile di un passaggio epocale, che introduce ad una radicalizzazione della stessa modernità (Giddens 1994) o, in alternativa, segna invece l'ingresso ad una post-modernità che ha il volto di un inedito "tempo delle tribù" (Maffesoli 2004).

¹¹¹ Nella logica del mosaico, tessere con margini ben definiti stanno le une accanto alle altre. Nel multiculturalismo a mosaico "i gruppi e le culture umane costituiscono entità chiaramente circoscrivibili e riconoscibili che, dotate di confini stabili, coesistono come tessere musive" (Benhabib 2005: 27).

Ciò richiama il modello integrativo inglese (Cesareo 2002; Pollini, Scidà 2002), sottolineando così il primato della comunità sul singolo individuo, percepito come riflesso di quest'ultima ed espressione chiara di uno specifico *habitus* culturale.

Per questa ragione è valorizzato il conformismo, l'adesione ed il coinvolgimento alle pratiche culturali della comunità.

I: "E io sempre ho visto le donne capoverdiane fare associazionismo, lavorare per l'associazionismo; [...] e quindi ad un certo punto mi hanno chiesto di partecipare... mi hanno invitato a partecipare alla loro associazione, di entrare non solo come socia, ma nella direzione. [...] ho lavorato circa un anno: ho fatto prima la semplice socia e poi la segretaria; e poi ad un certo punto ho deciso di abbandonare l'associazione, perché avevo sempre l'angoscia dell'università che non avevo ancora finito... [...] il ritardo negli studi, più una serie di cose che non mi piacevano all'interno dell'associazione e, quindi, ho deciso di abbandonare."

M: "Lo scopo dell'associazione quale è?"

I: "È quello di, insomma, promuovere la cultura capoverdiana in Italia, aiutare le donne... fare orientamento... no?! [...] nell'ambito dei servizi; seguire un po' le difficoltà delle donne capoverdiane in Italia. Aiutarle, non so, ad inserirsi oppure per problematiche di salute... o... anche problematiche mentali, non so... Cercare un po' di... no?! Però poi in concreto, secondo me, si è fatto poco."

M: "Cioè?"

I: "... però poi tra le varie direzioni che si sono succedute; problemi interni, litigi e cose varie... diciamo che non riescono, secondo me, a tutt'oggi a... a dare... a rendere molto. Anche se è un'associazione molto... molto conosciuta."

M: "Quante persone ci sono più o meno?"

I: "Eh... è difficile quantificare. Ha delle socie, però non tutte partecipano sempre alle riunioni; anzi alle riunioni ci sono sempre quattro gatti. A volte, per esempio, organizzano eventi importanti: una volta hanno organizzato un incontro sulla violenza in famiglia: quella era una cosa fatta bene; fatta veramente bene. [...] fanno anche attività, organizzano incontri, invitano anche persone da Capo Verde, personalità di Capo Verde... però nella... nella... come posso dirti?!... nella quotidianità, nei problemi poi... no!? più urgenti mancano un po'. È proprio una questione di organizzazione e di tranquillità che non hanno all'interno dell'associazione."

Ci sono state coordinatrici molto in gamba, molto determinate: sono riuscite ad avere anche contatti importanti con le istituzioni italiane; una è stata conosciuta cavaliere, una delle fondatrici che è stata presidente per due volte. E, quindi, loro si sono aperte degli spazi nell'ambito delle istituzioni; e, quindi, è anche un'associazione anche... [...] riconosciuta. Però con gli anni hanno perso un po' quella grinta iniziale. [...] No, ce ne sono state di persone in gamba all'interno! Si sono date da fare; hanno rialzato un po' la figura della donna capoverdiana; però ultimamente si sono..."

[Capo Verde, 34 anni]

Nella formula associativa delle *Fate*, rintracciabile soprattutto tra le donne provenienti dall'Africa nera, l'accento offerto al culto e al mantenimento della cultura d'origine si palesa come tentativo di proteggere l'integrità e la coesione

del gruppo: quest'ultimo, infatti, è ritenuto depositario di pratiche e saperi da tramandare alle nuove generazioni.

Esse, dunque, si sentono responsabili del filo della memoria, della *traditio*, di un patrimonio secolare da consegnare ai più giovani, a quanti sono maggiormente esposti (se non altro per una semplice questione anagrafica) a perdere la traccia culturale di appartenenza.

Il modello delle *Fate* incoraggia il conformismo, condanna ogni tentativo distintivo operato dai singoli. Proprio in linea con quanto sostenuto da Durkheim un secolo fa (2003; 2005), il gruppo – attraverso la dimensione culturale – esercita anche un potere regolativo sui singoli, calibrando le aspettative e i desideri, disegnando le traiettorie di vita.

Il conformismo negli atteggiamenti, nelle credenze, nei comportamenti e negli *habitus* in generale si trasforma in veicolo della coesione sociale, trasformando l'esistenza di un forte legame sociale in vantaggio per il benessere dei singoli.

I: “[...] C’è una sorta di paura, no!?”

M: “...di fare il salto.”

I: “...di fare il salto; perché quando fai il salto devi fare i conti pure con la comunità...”

M: “Cioè?”

I: “...perché non sei...”

M: “Hai rotto, forse, la solidarietà con il gruppo?”

I: “Sì, è questo. Quindi, vieni... vieni... non presa di mira, però sei sott’occhio [*ridiamo*]... Se provi a fare qualcosa di diverso sei sotto osservazione. Un po’ questa cosa viene... io un po’...”

M: “...ma anche nelle seconde generazioni?”

I: “Sì, sì. Perché per esempio... di studiare; di fare qualcosa di diverso; di riuscire da questo circolo... Oppure anche ad aprire un’attività... non lo so... un ristorante... di fare qualcosa di diverso: la vivono come un tradimento, no?! Tu non vuoi più far parte di questo e, quindi, cerchi altro perché ti senti altro, ti senti migliore. C’è... Dobbiamo emanciparci da questo punto di vista! [...] Ma questo ingabbia la comunità e tende anche ad ingabbiare anche le seconde generazioni, che vivono con questo viaggio sul collo, secondo me.”

[Capo Verde, 34 anni]

La motivazione profonda che guida il loro impegno riposa, infatti, nel pensare il benessere dei singoli vincolato non solo a quello del gruppo ma all’esistenza stessa di quest’ultimo.

Aver cura del mantenimento della cultura di origine – minacciata dal nuovo che incalza e scardina significati, appartenenze, legami sociali – traduce il bisogno di

mantenere nel tempo la coesione sociale, che può essere raggiunta attraverso un primario tentativo di distinzione collettiva. Esso si palesa nella costruzione di un *habitus*, capace di operare differenze tra gli *ingroup* e gli *outgroup* a partire dall'abbigliamento, dall'atteggiamento, dal modo di parlare, ecc...

Il confine fisico del gruppo perimetra il luogo stesso dove è possibile stare senza subire le influenze del mondo esterno: esso, infatti, protegge e assicura il benessere, perché grazie al vincolo etnico rende possibile il legame solidale tra i diversi membri.

Nel momento in cui si attiva il modello associativo delle *Fate* si valorizza un capitale sociale di tipo *bonding*: la funzione del gruppo, infatti, si esprime nel tener in vita il gruppo stesso; per tale ragione si palesa come necessario proprio il rafforzare il legame tra un membro e l'altro, individuando nel gruppo le tracce della famiglia e della comunità di origine, la cui esperienza è stata profondamente trasformata dai processi di despazializzazione.

“Perché da noi è un po' questa tradizione, che chi ti ha fatto da testimone di nozze, come la madrina... è come che ti prendi cura di tutto ciò che vai incontro. Avendo io una certa età, 43 anni, lei ventisei: ecco perché dice 'è come una mia madre'. Ma a parte il fatto dell'età, è proprio quello che dice un po' la tradizione. A noi ci piace proprio a mantenerla; anche se ci sono come in tutte le famiglie alti e bassi: qualche litigarella, qualche che ne so... Ma alla fine ci vogliamo bene. [...] Serve anche per mantenere le radici. Ogni tanto ci manca [*la Romania*]. Oddio, siccome adesso c'ho tutto quello che volevo avere: una coppia di ragazzi che abbiamo fatto da testimoni di nozze, la nipotina che è stata battezzata da noi, la più piccolina della famiglia; i figli, il marito che mi comprende abbastanza; mia madre che l'ho fatta venire qua. Diciamo che su questo punto di vista c'ho qualche punto. Mi mancano le nostalgie de... fine dell'anno, del Natale, della Pasqua. Però riusciamo insieme... A proposito delle tradizioni, inviti la famiglia... Facciamo di tutto e di più per salvare la tradizione, l'origine nostro, del nostro Paese anche in mezzo alle famiglie. Per esempio, se dobbiamo passare insieme l'inizio dell'anno facciamo in tutte le maniere possibile per farlo più originale possibile.”
[Romania, 43 anni]

4.1. La forza della tradizione

Le dinamiche di despazializzazione imprimono ai contesti urbani un pluralismo culturale e religioso, letto come disorientante e pericoloso non solo dagli autoctoni ma anche dai nuovi arrivati. Per i *new comers* vivere nel cuore di un Occidente che mette a repentaglio i valori tradizionali delle culture di appartenenza è percepito come un rischio concreto che coinvolge in misura

maggiore le giovani generazioni; ad esso occorre porre rimedio. In tale prospettiva un ruolo speciale è ricoperto dalla donna, considerata un elemento chiave del processo trasmissivo del dato culturale.

“[...] Quello che mi dà fastidio molto è il modo che non c’è rispetto. Quello che voi insegnate ai vostri figli è diverso da noi. Noi c’è sempre rispetto, ma qua le ragazze possono parlare come vuoi con la mamma. Non si fa così! Non si può dire ad una mamma ‘stronza’: nooo! Se mia figlia mi dice ‘stronza’, io... io piango, perché non posso sentire una cosa... Nel mio Paese, in Ghana... Io sono tua mamma, io può far tutto per te. Questo non è modo, io ti ho fatto andare a scuola, io ho fatto tutto per te e tu mi dici ‘mamma sei fuori di testa’. ‘Sei fuori di testa’ a tua madre, anche a tuo padre, anche a tua sorella grande o al fratello... No, non si fa così! È vero che noi di tipico abbiamo di tutto, però non tutto va bene di fare... Mi hai capito? Perché io non parlare bene, ma non si fa così: dire quelle cose davanti ad altre persone. Dove l’hanno imparato? L’hanno imparato qua in Italia: troppi figli stanno imparando... Il modo italiano non va bene: sta distruggendo le nostre culture.” [Ghana, 56 anni]

Come già anticipato, il gruppo assume funzioni quasi apotropiche, perché scongiura – con la sua sola presenza – il rischio di possibili contaminazioni e meticciami.

Il fattore cardine attorno al quale ruota l’appartenenza è offerto dal dato etnico, percepito come elemento discriminante e distintivo. La traccia etnica, pertanto, che si esprime nel culto della cultura di origine, diventa in chiave durkheimiana (2005) il *totem* a partire dal quale si disegna la comunità.

Il compito dell’associazione e più estesamente del gruppo è proprio di far rivivere la tradizione, attraverso una rivisitazione e una reinterpretazione della cultura d’origine.

Le donne migranti che sposano tale modello associativo esplicitano l’istanza della cura anche attraverso pratiche collettive di rinforzo della traccia culturale, segno tangibile dell’appartenenza etnica.

In qualche modo il gruppo funge da cerchio magico, separando tutto ciò che risulta esterno (minaccioso e distante) e rafforzando il legame dei membri interni. Le donne, proprio perché responsabili della *traditio* (il passaggio da una generazione all’altra del bagaglio culturale del gruppo), sono chiamate a presidiare il *limes*, i sacri confini.

Le *Fate*, dunque, garantiscono benefici sui membri della comunità assicurando il mantenimento in vita della cultura di appartenenza. La dimensione della festa

gioca un ruolo determinante, perché proprio attraverso il momento dell'effervescenza collettiva (Durkheim 2005) si può assicurare l'esistenza del gruppo stesso. Il compito primario delle *Fate* è di garantire l'esistenza della comunità, del gruppo stesso: i processi migratori e le diaspore comunitarie minacciano concretamente l'integrità e la coesione di interi gruppi sociali, per tale ragione esse assumono in prima persona la responsabilità di tener insieme i vari membri.

“[*Frequentiamo l'associazione per*] Conoscere i nostro paesani, ma anche per nostra cultura, perché c'è nostri figli che non sanno niente di Ghana perché sono nati qua. Non sanno cultura di Ghana, non sanno niente. C'è qualche bambino che non parla il nostro dialetto, per questo abbiamo fatto queste riunioni per fare conoscere il nostro Paese.” [Ghana, 56 anni]

In tale formula associativa il gioco distintivo non è latitante, ma si esprime in almeno due modi diversi. In prima istanza, si attiva la dimensione comunitaria: si percepisce l'esistenza di una traiettoria collettiva, per cui l'accrescimento dello *status* ha luogo in modo condiviso; non è in gioco il tentativo dei singoli di distinguersi, ma viene rinforzata e valorizzata una solidarietà di gruppo che rende possibile lo sviluppo di un benessere collettivo, di un accrescimento del prestigio dello specifico gruppo etnico o nazionalità all'interno del vasto mosaico culturale. In seconda istanza, la spinta distintiva – alla pari delle altre esperienze associative – matura nel segno proprio della *leadership*, che si esplicita come assunzione della domanda di delega proveniente da quanti, dello stesso gruppo o comunità, sono in una posizione marginale all'interno del campo di forze.

La distinzione, dunque, matura non come espressione di una ricerca del sé autentico (Pulcini 2001, 2003), ma come segno di un acquisito potere all'interno del gruppo, in quanto espressione di una realizzata distanza rispetto agli altri membri.

In altre parole, si incoraggia il conformismo e si persegue la distinzione, anche perché solamente l'uniformità altrui rende evidente la differenza personale.

M: “Perché ci sono così tante associazioni di filippini?”

I: “E... perché come ho detto...”

M: “Non è forse il problema della *leadership*?”

I: “Esatto. Il problema della *leadership*! Non solo nell’associazione, ma proprio la comunità... presso chiesa. [...] Noi abbiamo quarantatré... piccole comunità; quarantatré... quarantasette... diciamo quarantasette!”

M: “Piccole comunità religiose.”

I: “Religiose, cattoliche. In più quelli non cattolico: ce ne sono altre sette... Geova...Anabattisti... Che crescono... sembrano funghi, no?! E poi sono molto fissati... molto... come dire?! Focus nel cattolicesimo. Per me... io sono cattolica, però non sono d’accordo.

Però io parlo adesso, no?! Cioè, non ho più paura di parlare, quello che penso e quello che voglio dire... è per questo che ho avuto un conflitto con l’associazione... che amo molto, però è l’unica associazione dove il presidente non ho capito cosa voglio io: lei pensa che quello che sto facendo è una competizione, perché sono diventata famosa... perché sono diventata riconosciuta, perché sono un punto di riferimento, perché l’ambasciata mi chiama. Se tu chiami all’ambasciata mi conoscono; se tu chiami al Centro Filipino mi conoscono; cioè...”

M: “Cioè, forse lei dice: lei è cresciuta con me e poi lei ha preso il volo.”

I: “Ma per me non è vero! Se tu come dici è vero... infatti gli altri hanno detto ad A.: ‘Tu devi essere contenta di A., perché quello che vogliamo è un *empowerment* e lei... [...] Lasciala A., ormai ha trovato la sua strada e lasciala!’. No?! ‘Andiamo avanti! Abbiamo costruito una filippina ed eccola là!’. È una, una... È quello che stanno dicendo a lei... Però purtroppo... vuole che io... Cioè una gelosia che... Ed io non voglio, cioè non voglio... avere... quello che sto dicendo adesso, no?! In futuro, non vorrei che questa cosa succede, che accade... perché stiamo cercando di... dobbiamo solamente per una causa comune, un obiettivo comune, una *leadership* comune. Perché dobbiamo litigare?!”
[Filippine, 38 anni]

Una questione rilevante che solidarizza l’esperienza delle *Fate* con quella delle *Tessitrici* è data dal primato dell’esperienza. Tuttavia, nelle prime essa agisce pienamente nella cornice del post-moderno, perché annuncia l’eclissi del futuro: la partecipazione si compie sganciata dall’istanza dell’impegno ed è svincolata dal momento politico.

L’esperienza ed il benessere che se ne riceve da essa dettano a pieno i contenuti dello stare insieme.

L’emergere, dunque, di un profondo disincanto nei confronti di un futuro nel quale possano trovare soluzione le questioni problematiche del presente annuncia l’avvento di un ‘eterno presente’, che si manifesta nelle fattezze del ludico (Maffesoli 2004) e che è riconoscibile nell’“essere-insieme senza impegno” (*ibidem*: 134).

Le *Fate*, dunque, per il modo in cui danno corpo all’esperienza associativa suggellano l’emergere di un tempo delle tribù – così come sostenuto da Maffesoli (2004) – che è un tempo non segnato dall’idea che la politica possa organizzare e trasformare le strutture sociali. Esiste, pertanto, una rinuncia *tout court* all’idea di

progetto, all'ipotesi di pianificare attraverso forme democratiche l'assetto sociale e le *policies* pubbliche (Canta 2006).

Quella proposta dalle *Fate* non è un'esperienza maturata in solitaria: essa è vissuta e mediata da un gruppo e da una comunità. Le *Fate*, dunque, pur presentandosi come testimoni della tradizione e di un passato remoto da tenere in vita, sono figlie del post-moderno, perché vivono la socialità sganciata dalla sfera politica e perché propongono il "ritorno della comunità" (Giaccardi, Magatti 2005), traccia inequivocabile della "fase post-societaria" (*ivi*).

I fenomeni di despazializzazione e di rispazializzazione producono ansie, incertezze ed un insopprimibile bisogno di identità, che in alcuni casi viene appagato proprio attraverso la formazione di gruppi e associazioni etniche, capaci di rafforzare la traccia identitaria.

In particolare, le *Fate* si sentono chiamate alla costruzione di "comunità grembo" (Giaccardi, Magatti 2005: 151), "che hanno l'ambizione di fornire non solo un'identità ai loro membri, ma anche di tracciare confini precisi tra chi è dentro e chi è fuori, tra il puro e l'impuro, tra il Noi e il Voi" (*ibidem*: 151-152). Il risultato di tale processo è che "le promesse di autenticità e di liberazione, che il richiamo alla comunità porta con sé, vengono tradite in nome di un senso di appartenenza che diviene la prima se non l'unica esigenza a cui i soggetti cercano di dare soddisfazione" (*ibidem*: 153).

I: "Se queste associazioni si uniscono: ci sono dei momenti che ci mettiamo insieme, e dei momenti che ognuno sta al... nostro posto; però quando ci sono delle cose da discutere proprio... di essere proprio uniti, cerchiamo di essere... Non è che io chiamo e dico: 'Ah...': cioè, non va bene! La collaborazione tra noi. E quando ci dicono: 'Ah, i filippini sono coalizzati!' ...

Non lo so... Cioè, sono inseriti anche nella famiglia, però a livello sociale, politicamente... Per livello sociale io intendo 'culturalmente': la cultura italiana... Come puoi dire che un filippino è inserito nella società italiana se lui non ha... se non conosce piazza Navona, non conosce Colosseo; se non sa dove è il Comune di Roma, se non sa dove è?! Se tu ti senti inserita devi sapere anche di queste cose. Cosa fanno i filippini? Lavorano; giovedì e domenica escono: dove vanno? In Chiesa. In Chiesa... chi stanno là? Sempre i filippini. Sono chiuse dentro queste chiese! Ed io l'ho detto anche al prete: guarda, la vita degli immigrati filippini non è solamente... Cerchiamo di farli uscire anche un po'... no?! Farli capire... cioè, farli partecipare, farli..."

M: "Vivere di più anche la città, l'incontro con altri."

I: "Sì. In famiglia sì, però... Tu sei il datore di lavoro mio e ti chiedo: 'Da dove viene la tua ragazza?'; non lo so, non mi ricordo... Perché non c'è una comunicazione, un

dialogo; perché io credo... l'integrazione. Cioè, ancora da studiare ancora quest'integrazione; l'inserimento...

Cioè, non ha ancora l'inserimento una *full participation*, diciamo... soprattutto di donne, cioè diciamo..."

M: "Fanno lavoro domestico, vivono con i datori di lavoro..."

I: "Sì, sì; l'obiettivo di queste donne, di questi immigrati è di guadagnare soldi, mandare questi soldi nella Filippine e basta. Risparmiano un po' di soldi perché vogliono fare la casa e basta. Non è che stanno qua per partecipare; infatti, quando facevamo questa riunione... a questa manifestazione: 'Perché dobbiamo partecipare, tanto...'... infatti io: 'Guardate, quello che stiamo facendo adesso lo stiamo facendo per voi! Non per me che ho già il permesso di soggiorno!'. E quindi io lo dico: la comunità filippina, queste associazioni civili... è un... è un... è lo strumento di comunicazione, di orientare il processo migratorio dei filippini, farli capire, perché se noi... farli capire dove siamo e se noi... il dovere nostro, il dovere..."

M: "...della società civile, delle associazioni... è quello di inserimento..."

I: "Perché io mi trovo in difficoltà? Nel senso che quando io un giorno, anche l'altro ieri io sentivo... un termine chiamato *burn out*..."

[Filippine, 38 anni]

Emerge con forza un elemento estremamente significativo: a segnare le differenze tra le diverse formule associative non sono tanto i contenuti delle rispettive proposte ma il modo in cui viene tematizzata l'identità.

Le migrazioni, pertanto, impongono la ricostruzione e la rinarrazione del proprio sé: l'associazionismo diventa una cassa di risonanza di tali diversificate esperienze enunciative.

Un ulteriore aspetto che sancisce il ruolo 'sacro' esercitato dalle *Fate* è dato dal fatto che quasi tutte le interviste si sono svolte nella cornice domestica e con la partecipazione dei membri del nucleo familiare. Figli e nipoti, infatti, con la loro presenza fungevano da contesto alla donna chiamata a raccontare di sé, del proprio vissuto e della propria famiglia. Esse, dunque, mettevano in scena quanto andavano affermando nel corso del racconto, che inserito in tale *setting* assumeva un carattere corale. Gli altri membri, infatti, assolvevano ad una funzione di *feedback* durante il racconto e talvolta qualcuno si inseriva nella conversazione nelle vesti di "narratore in seconda" (Bichi 2000:35).

5. Le Nomadi

Rimanendo sul versante della conservazione culturale si può rintracciare un secondo profilo associativo: le *Nomadi*.

Quest'immagine è efficace nel richiamare l'idea di individui e gruppi che, obbligati dai processi globali di trasformazione, si muovono in lungo ed in largo sul pianeta: essi portano con sé un bagaglio di codici culturali ai quali non intendono rinunciare e che a partire dai quali desiderano ripensare le formule di una nuova cittadinanza.

Il nomadismo, tratto del post-moderno, racchiude una delle categorie che meglio esplicano i processi di despazializzazione e di rispazializzazione in corso.

Si tratta di un modello che ripropone il tema dell'inserimento dei migranti, modulandolo sempre sull'asse della dimensione comunitaria: in questo caso la comunità non ruota in via esclusiva sul cardine del dato etnico, ma in alternativa anche su quello religioso.

La peculiarità di tale formula associativa è data dal ritenere l'universo migrante un mosaico culturale estremamente eterogeneo. L'impegno si manifesta nel tentativo di conservare l'identità di appartenenza, sebbene in prospettiva dialogante con quanti hanno identità e culture diverse.

L'ipotesi comunitaria rimane una prospettiva irrinunciabile del vissuto associativo, qualificando nel tratto etnico-religioso il cuore delle identità collettive.

In tale prospettiva lo scenario, globale e locale, di conflitto etnico-religioso obbliga a ridefinire come improcastinabile il lavoro di scambio interculturale e di dialogo interreligioso, costruendo, in vista di una possibile convivenza, una grammatica dell'interlocuzione fra 'comunità' diverse.

Al pari delle *Fate*, perciò, le *Nomadi* operano nella cornice cognitiva di un multiculturalismo forte; esse sono, cioè, guidate dalla convinzione che la pluralità culturale che esprimono i diversi contesti urbani si offra sotto le vesti del mosaico – così come chiarito bene nella critica mossa da Benhabib (2005). Nella logica del mosaico la molteplicità si configura come una complessità ridotta, un caos addomesticato o una pluralità organizzata.

Le identità, pertanto, sono percepite come qualcosa di dato, gabbie rigide a partire dalle quali disegnare appartenenze.

Le identità che si costruiscono attorno al cardine etnico-religioso fungono da agili strumenti distintivi: grazie ad esse si operano distinzioni e ci si distingue dal resto.

Il processo distintivo, dunque, nelle *Fate* e nelle *Nomadi* si sviluppa nel duplice segno della comunità e del dato culturale. L'aspetto che emerge con forza nei due casi è dato dal ritenere "l'unità del mondo sociale" (Dubar 2004: 97); nello specifico, si giudica come monade il proprio mondo sociale, delimitato dalla particolare traccia etnica e dall'appartenenza religiosa. Ha luogo, dunque, da un lato il misconoscimento del pluralismo interno e, dall'altro, si mette mano alla ricostruzione simbolica dei confini.

5.1. Nel segno del sacro

Il luogo (in particolare, quello d'arrivo) si fa legame ed è legame – così come chiarito nell'intuizione di Maffesoli (2005).

La ricostruzione del tessuto sociale, dunque, si esprime a partire dalla nuova esperienza del territorio. Nell'incertezza generata dai molteplici processi migratori, la presenza di una nuova comunità di riferimento risulta essere una preziosa risorsa, fungendo da sostegno e da rinforzo identitario. Mentre, però, nelle *Fate* l'esperienza comunitaria, elemento cardine dell'interpretazione del vissuto associativo, si sviluppa tenendo conto in via quasi esclusiva il fattore etnico (per cui si tratta di ricostruire la comunità di origine placando così il senso di incertezza proveniente dalla condizione della diaspora), nel caso delle *Nomadi* la comunità viene tessuta agganciandosi alla forza esercitata dalle grandi narrazioni. Nello specifico, esse sono il segno più eloquente del post-moderno proprio nella misura in cui interpretano la propria proposta associativa agganciandosi alla dimensione religiosa. L'istanza del sacro, infatti, ribadisce con forza l'essere collocati in bilico tra modernità societaria e post-societaria. Proprio il "bisogno di comunità" (Bauman 2003), che si esprime nel segno del religioso e nella modulazione – per un meccanismo isomorfo – delle esperienze delle tradizioni associative del '900, sancisce l'avvento del post-moderno: desecolarizzazione e istanza comunitaria (percepita come strumento volto ad ostacolare l'individualismo), infatti, segnano un passaggio epocale.

“È stato un percorso. Nel senso che la prima fase, quando sei piccola, fai tutto quello che fanno i genitori, fai tutto quello che fanno loro. Poi c'è la fase passiva in cui vivi le due culture, come dicevo prima: quando sei a casa vivi in un modo, quando sei fuori vivi in un altro modo. E poi c'è la presa di coscienza, almeno per me è stata la scuola superiore, perché le domande che ti facevano i compagni ed i professori

cominciavano a diventare difficili: non avevo da rispondere e quindi per rispondere dovevo andare a ricercare, e per ricercare dovevi approfondire. Quindi cominci a scoprire nuovi mondi, nuove cose che poi alla fine ti appassionano: vuoi approfondire, vuoi portare avanti. Poi incominci a capire che in giro non c'è questo prendere coscienza di questa cosa, non vogliono renderla positiva. Quindi vuoi fare in modo che lo sia per gli altri: quindi l'idea delle associazioni, l'essere punto di riferimento nasce da questo.”
[Palestina, 28 anni]

E poi ancora:

M: “Ritornando a te [...]: perché proprio far parte non di un'associazione qualsiasi, ma proprio di 'questa'? Perché impegnarsi a creare questo tipo di associazione con una forte connotazione religiosa e non un'altra?”

I: “Molti di noi partecipano anche ad altre associazioni, non islamiche: associazioni di volontariato. Moltissimi nostri ragazzi fanno parte di associazioni di volontariato...nella Croce Rossa, per esempio. Altri che fanno parte di associazioni sportive, associazioni culturali, non necessariamente islamiche. In più c'è...”

M: “Per te quale è stata la...”

I: “Per me probabilmente... Perché siamo stati... Perché non è solo mia: è il gruppo che... Era all'inizio la ricerca di un'identità ed il voler capire quale fosse questa identità ed in più capirlo collettivamente, con gli altri, non solo tra di noi. E una volta capito, avvicinarsi, un vestito fatto apposta per questa nuova identità. Perché io penso che noi ne abbiamo... non è quella dei nostri genitori e non è quella italiana, ed è normale: è sempre stato così e sarà sempre così.”

M: “La diversità da cosa ti viene? Solamente dal fattore religioso?”

I: “Principalmente sì. Poi per noi la dimensione religiosa è una dimensione di vita: per noi la religione è un modo di vivere. Quindi interessa tutti i livelli: comportamentali, di pensiero, ecc... il modo di parlare, il modo di sedersi, il modo di... Tutte cose che... è uguale anche per il mondo cristiano. Per non dire cose banali: ... non dire parolacce, non bere, non fumare, tutte le cose che fanno male. E quindi ti portano ad essere uguale ai tuoi compagni, ma ti portano a non essere uguale ai tuoi genitori, perché la vivi in modo diverso, parli in modo diverso, mangi in modo diverso...”

M: “L'adolescenza come è stata?”

I: “Difficile. Molto difficile. Difficile. Ma è così per tutti i giovani musulmani, perché entrano in gioco conflitti molto grossi. Intanto inizia a nascere questo conflitto identitario: ‘Devo diventare più italiano, più musulmano?’; ‘Voglio essere un buon musulmano?’; ‘Non voglio essere un buon musulmano?’; ‘Voglio fare quello che voglio!’.

Cioè, è già difficile di per sé l'adolescenza, figuriamoci quando hai il dubbio... Cioè, gli adolescenti già sono in crisi d'identità; figuriamoci quando hai veramente una crisi di identità, perché devi riuscire ad equilibrare. Gli altri possono fare delle cose che tu non puoi fare: ‘come faccio a farmi un gruppo e gli altri come fanno ad accettarmi se io non posso fare delle cose?’. Sono conflitti che sono molto dolorosi, che spesso si superano sì, però...

M: “Quindi l'associazione è servita a te e può servire ad altri per ‘ricomporre’?”

I: “Sì. Dà un po' di equilibrio ai ragazzi, perché quando si rendono conto che non sono i soli ad avere delle difficoltà - e se ne parla di questi problemi e si cerca di trovare delle soluzioni - è molto diverso. Ti fa sentire meno diverso, ti fa sentire più sicuro e ti aiuta ad affrontare queste situazioni.”

[Palestina, 28 anni]

L'idea che i gruppi possano avere una forza maggiore nel processo di rivendicazione dei diritti culturali sacralizza ancora di più la natura religiosa degli stessi.

Letto in chiave durkheimiana, poi, l'aspetto religioso non fa altro che rafforzare il bisogno di essere e fare società, soprattutto perché facilita una coesione sociale altrimenti minacciata dalla pluralizzazione dei significati e delle credenze, dallo sfaldamento del legame sociale in seguito ai processi migratori.

L'esperienza associativa nata nel segno del religioso – in linea con l'ipotesi habermasiana (Habermas, Ratzinger 2005 a) – si palesa quale risorsa di senso in un contesto profondamente segnato da incertezza.

Il religioso, dunque, rende visibili i confini, caratterizza e specifica le appartenenze.

“È essere diversa. È molto pronunciato, perché sono molte le cose che noi non condividiamo con gli altri. Già la questione del mangiare che non mangiamo le stesse cose; la questione del velo. Ci sono molte differenze. Che non vedo come barriere, però gli altri sì... Te le fanno vedere gli altri, te le fanno pesare gli altri. Quindi ti guardano come diversa, sei sempre diversa. Ovunque vai c'è sempre gente che ti considera straniera, a volte anche nel modo di parlare ti parla come se tu non capissi l'italiano... Queste cose qua... Oppure ti senti dire delle cose: 'Vai a casa tua! Tornate a casa tua!'. Queste cosa qua. Quindi, da una parte c'è una questione sociale e dall'altra la difficoltà di vivere da musulmani in Italia. [...] Questo ti porta ad una condizione di stranierità, ovunque tu vivi. Però d'altra parte viene controbilanciato da quella che è la tua vita con i tuoi compagni; ci sono delle amicizie profonde che vanno al di là delle differenze.”
[Marocco, 23 anni]

L'esperienza associativa delle *Nomadi*, dunque, richiama a gran voce il tema del ritorno del sacro nella cornice della sfera pubblica, rendendo evidente come il religioso riesca a veicolare anche altre questioni: la rivendicazione del riconoscimento dei diritti culturali, per esempio, trova nei contenitori etnico-religiosi un veicolo strategico.

Nelle *Nomadi*, pertanto, mi pare rintracciare due fattori centrali: in primo luogo, agisce un ruolo preminente la dimensione comunitaria; in seconda istanza, la centralità del tema religioso si sposa con la riscoperta della comunità nella traccia etnica.

La formula associativa delle *Nomadi*, quindi, esibisce l'istanza rivendicativa ricorrendo alla forza del gruppo e appellandosi al portato della tradizione. Anche per tale ragione si registra la presenza di gruppi formalmente riconosciuti,

impegnati ad attivare capitale sociale di tipo *bonding* e di tipo *bridging*. Nel primo caso, l'intento è di rafforzare i legami sociali interni al gruppo, sancendo i confini e rafforzando il senso di appartenenza. Nel secondo caso, invece, si tende ad un riconoscimento pubblico, in quanto gruppo, al fine di potenziare il proprio peso politico, assumendo potere maggiore nel coro di voci che caratterizzano la società civile.

La formula associativa delle *Nomadi* e quella delle *Fate* obbligano ad una riflessione nell'ambito della questione del genere. Nello specifico, la dialettica 'uguaglianza-differenza' che da sempre anima il dibattito nel movimento femminista sembra risolversi in questi due casi dando forza all'ipotesi della differenza. In particolare, questa tendenza accompagnata dalla valorizzazione della leva comunitaria agisce dando credito alle paure enunciate da Moller Okin (2007): la valorizzazione di politiche migratorie comunitariste e il rinforzo di visioni del mondo fortemente segnate dall'ipotesi della differenza agiscono ricreando modelli simbolici e stili di vita fortemente stereotipati, che si risolvono con forti disuguaglianze nei confronti delle donne per quanto concerne la sfera dei diritti.

La comunità, pertanto, protegge ed incoraggia, ma può anche trasformarsi in una gabbia: *Fate* e *Nomadi*, paradossalmente, rischiano di essere ferite dalle loro stesse mani nel momento in cui partecipano esse per prime alla stereotipizzazione dei ruoli di genere.

6. Le Tessitrici

La metafora delle *Tessitrici* evoca l'immagine di una pratica associativa che si propone come esperienza e laboratorio di intrecci identitari.

Tali donne, nel post-moderno, si sentono chiamate a ricucire gli interstizi della frammentazione e della perdita di senso, che il pluralismo culturale e religioso ha in qualche modo accentuato.

La tessitura delle identità individuali e collettive interpella in prima istanza la creatività dei singoli, chiamati a rinegoziare significati ed appartenenze (Di Nicola 1998).

Si possono rintracciare in tale tipologia associativa prevalentemente donne di seconda generazione (o comunque molto giovani), che esplorano nella

complessità e nel meticcio la propria cornice esistenziale: più che mai cittadine di due mondi sociali, più che mai chiamate a tessere identità molteplici. La *mixité* è da esse percepita non solo come condizione ineludibile della post-modernità, ma è rappresentata come la cifra del proprio percorso biografico.

L'esperienza associativa risponde ad una ricerca identitaria e, nella 'messa in comune' di storie e di vissuti simili, trova conferma la convinzione di essere portatrici di "un doppio bagaglio".

"[...] analizzavo quest'aspetto, dei capoverdiani in generale: che hanno questa doppia identità; e che non si sentono mai pienamente né africani, né europei. Si sentono 'altro'. E questo è uno spazio infinito, uno spazio di libertà; perché non sei coercizzabile; sei libera, no?! Non devi per forza essere inclusa in qualcosa che qualcun altro ha deciso per te! Sei ci vuoi stare ci stai; se vuoi, sei tu che cambi e stai da un'altra parte!" [Capo Verde, 34 anni]

In tale formula associativa il primato della differenza di genere è sostituito con quella che è percepita come un'urgenza generazionale: la mancata affermazione dei diritti delle seconde generazioni.

Anche per tale ragione, le *Tessitrici* si collocano in maniera critica rispetto alle modalità di associazione delle prime generazioni, a loro avviso ossessionate dall'affermazione della traccia etnica o religiosa.

Il primato dell'esperienza nasce dal ritenere essenziale innanzitutto un 'partire da sé' e dal proprio vissuto, tessendo anche attraverso la pratica associativa la tela della propria esistenza, finalmente restituita di coerenza.

Le *Tessitrici*, pertanto, si differenziano dalle *Fate* e dalle *Nomadi* per la priorità offerta al protagonismo dei singoli rispetto al valore concesso alla cornice comunitaria; ma esse si distanziano anche dalla formula associativa delle *Streghe*, perché fanno precedere la logica dell'impegno dal bisogno di restituire senso e coerenza alla propria storia attraverso l'esperienza del gruppo, chiamato a svolgere delle funzioni quasi terapeutiche.

"Un giorno andando lì alla Casa delle donne... per un'altra associazione 'XX', di cui faceva parte anche un'ex delle donne capoverdiane che mi aveva invitata; e ho conosciuto P.V., M.R.... ed ho fatto amicizia. Abbiamo iniziato a vederci per il caffè... non so... alla Stazione Termini. E quindi da lì. Era una psicoterapia di gruppo. Parlavamo

delle nostre esperienze qui in Italia; delle nostre cose personali, che riguardano un po' tutti così; e ci trovavamo molto bene, no?!

E quindi questi incontri continuavano. E poi ho deciso di invitare altre persone ad unirsi a noi. Non sono molto intraprendente; a girare, a cercare di coinvolgere altre seconde generazioni; e poi... quando il gruppo era un po' più sostanzioso... abbiamo deciso di farlo diventare un vero e proprio... non un'associazione, l'associazione è arrivata dopo. Perché all'inizio dicevamo: 'No, l'associazione no! Perché dobbiamo seguire tutte le cose burocratiche e non ci conviene!'; quindi è nato un gruppo più... ed abbiamo dato il nome al gruppo. prima ci chiamavamo le 'degenerate', eravamo un po' così... E poi, con l'ingresso degli altri, il nome è diventato 'XX'." [Capo Verde, 34 anni]

E poi ancora, sempre riguardo l'esperienza del gruppo:

I: "... per trovare conferme, sì! È un modo per confrontarci e per superare certe cose. Cioè, penso che..."

M: "...una forma di autoanalisi collettiva."

I: "È un comunicare su un livello... su un altro livello. Cioè con le prime generazioni questo non... avviene. Invece, tra di noi non c'è bisogno neanche di parlare; cioè ci capiamo al volo."

[Capo Verde, 34 anni]

6.1. L'atelier della *mixité*

Mi pare importante mettere in luce il valore legato alla specificità del metodo della tessitura, il quale si esplicita anche attraverso l'istanza narrativa.

Quest'ultimo aspetto, infatti, chiarisce come le *Tessitrici* si facciano pienamente interpreti non solo del "potere di unire" enunciato da Pulcini (2003), ma anche dell'abilità archetipica di intrecciare i fili sciolti dell'esperienza attraverso la narrazione, la messa in comune di vissuti e piani esistenziali.

L'idea che si nasconde dietro la pratica della tessitura, inoltre, è data dal pensare le identità aperte, dialogiche, perennemente in costruzione. L'incontro con l'altro, pertanto, risulta prezioso e funzionale nello sviluppare il proprio Sé.

Sia che si tratti di migranti di prima generazione o, al contrario, di ragazze di seconda generazione, l'aspetto che emerge è la condivisione del principio di *mixité*, a partire proprio dall'assunzione del dato generazionale. Nello specifico, ciò che emerge con forza è che l'appartenenza ad uno stesso arco generazionale riesce ad influenzare significati e visioni del mondo. Probabilmente è il fatto che si tratti di donne appartenenti a coorti di età molto giovani agisce arrivando persino a decostruire la narrazione dell'eterno presente e l'ipotesi della rinuncia al futuro.

“La prima generazione tende... Ecco, questa è la prima grossissima differenza... Perché la prima generazione fonda un’associazione prevalentemente etnica; invece noi no! Noi no! Noi siamo riusciti... All’interno del gruppo non ci sono differenze; non c’è una maggioranza. Veramente proveniamo da tutti i continenti: ci sono filippini, capoverdiani, etiopi, somali; a volte di genitori misti, coppia mista; indiani, bengalesi, cinesi; eh... libico (c’è un ragazzo libico); poi... Poi che altro? C’è un po’ di tutto. C’è una ragazza che è metà egiziana e metà filippina. No?! Per dirti... Come è variegato il gruppo! E non sentiamo nessun tipo di... Non abbiamo bisogno di autoaffermarci, secondo me... Mentre in un gruppo che... Non sto pensando a quello che ho vissuto io; penso agli altri adesso...

Mentre penso ad ragazzo cinese, bengalese, davanti agli italiani deve affermare la propria esistenza... no?! Nel nostro gruppo non devi affermare niente; tu già esisti; ci sei. No?! Non devi stare lì o a cercare di mimetizzarti per non essere riconosciuto diverso; o a cercare di marcare la tua differenza, no?!, per essere comunque accettato nella tua diversità. E, quindi, cioè... viviamo in una situazione di... *relax* [*ridiamo*]. No?! Non c’è questo tipo di conflitto. E questa è la cosa più bella in assoluto!” [Capo Verde, 34 anni]

Il *frame* del post-moderno, il sentimento di incertezza che abita il quotidiano, la difficoltà nello sviluppare il cambiamento sono alcuni aspetti che dettano i contenuti della proposta associativa delle *Tessitrici*, la quale si articola in due tempi. Nel primo momento, infatti, attraverso il mettere in comune storie ed esperienza, emerge la volontà di guarire dai colpi inferti da un sistema sociale che non riconosce la ricchezza della diversità; nel secondo momento, invece, nasce limpido l’impegno nel contribuire a trasformare il contesto in cui si abita.

Proprio la traccia dell’impegno (comunque presente, sebbene dislocato nel tempo) non consente di affermare che esista nelle *Tessitrici* la rinuncia al futuro e l’emergere della secolarizzazione della politica. La prospettiva del cambiamento sociale, infatti, incoraggia la partecipazione associativa nel tempo, allargando altresì il numero delle adesioni.

M: “Come vivi questo impegno? Cioè, per te cosa significa...”

I: “...significa salvare l’umanità dall’ignoranza, dalla cattiveria... *Guérir*... (come si dice: quando sei malata e prendi una medicina...)”

M: “Guarire.”

I: “Guarire l’umanità dall’egoismo, dall’orgoglio: questo per me è il dialogo.”

M: “Quindi... ti senti in qualche maniera come se tu avessi una vocazione, una missione?”

I: “Io la sento. [...] sento dentro me una responsabilità umana.”

[Algeria, 34 anni]

In altre parole, la presenza di un gruppo rafforza l'idea che le strutture sociali possano anche essere trasformate e che lo stare insieme agisca in tal senso come elemento di forza: il gruppo, pertanto, si trasforma in leva del cambiamento sociale e culturale.

M: “Quindi, da quello che tu dici, mi sembra che assuma rilevanza all'interno di questo gruppo più la dimensione esperienziale... del vissuto condiviso o della comunanza 'storica', in qualche maniera che... pur nella diversità, tendono ad assonanze, ad assomigliarsi... piuttosto che, diciamo, una tensione... chiamiamola (detta male!) 'politica'; no?! Cioè, la voglia di un impegno diretto...”

I: “Quello c'è. Prima, però, nasce in questo modo, no!?, l'incontro, però subito dopo viene la voglia di agire e di essere protagonisti.”

M: “Ecco. Cosa fa 'scattare' questo secondo... questo secondo step?”

I: “Fa scattare questo secondo step il fatto di aver subito tante ingiustizie, il fatto di non potersi sentire pienamente italiani per ragioni puramente burocratiche, per ragioni legate a documenti... Questo viene vissuto come un'ingiustizia nei nostri confronti, no?! Un bambino che nasce qui... che non è mai stato... non so... nel paese di origine dei propri genitori, che però fino ai diciotto anni è... ha un impatto forte straniero, si sente straniero e molto spesso, non lo so... compiuti i diciotto anni si trova con una serie di problemi legati al permesso di soggiorno... no?! Un nostro amico cinese è arrivato in Italia a sei anni, lui stava qui alla Sapienza a studiare Ingegneria, ogni anno aveva questo problema di rinnovo di soggiorno; e gli davano il permesso di soggiorno e gli scadeva dopo un mese... quindi, psicologicamente è pesante! Ci si sente sempre irregolari! Una persona che cresce qui, che si deve sentire un immigrato irregolare; deve vivere la paura e l'angoscia; essere... espulso, non lo so... Poi un ragazzo vive in modo più drammatico: di essere espulso, di portare dei guai dal punto di vista legale, perché non ha potuto rinnovare il permesso di soggiorno e tutto quanto! E, quindi, questo fa scattare la voglia di agire, di modificare le leggi, di pretendere dei diritti. Cioè, dovrebbe essere scontato... ma non lo sono!”

[Capo Verde, 34 anni]

Non si può, tuttavia, sottovalutare il primato esperienziale, che si trasforma in cardine della pratica associativa. L'esperienza vissuta da ciascuno diventa epicentro attorno al quale ruota la dinamica del gruppo: mettere a nudo sentimenti, vicende personali e condizioni esistenziali diventa estremamente importante per ricomporre le singole storie in modo organico.

Nello stare insieme si sviluppa la certezza che la complessità dei singoli vissuti ha cause rintracciabili all'esterno delle proprie vite e delle famiglie di appartenenza: si scopre, infatti, che le trasformazioni geopolitiche a livello globale hanno il potere di disegnare le singole storie. Proprio nella messa in comune dei propri

vissuti e delle vicende familiari, si matura, perciò, la certezza che personale e politico vadano intrecciandosi in modo sempre più fitto.

Il racconto di sé, pertanto, diventa per le *Tessitrici* la cifra dell'impegno associativo: non può nascere una tensione politica verso il cambiamento se non si mette mano alle vicende personali, se non si assume criticamente la propria storia, se non si va a rinegoziare il bagaglio culturale ereditato dalle famiglie e dalle comunità di origine.

Così come nelle *Streghe*, il dato che emerge con forza nelle *Tessitrici* è il fatto che ci si trova dinanzi ad esperienze associative caratterizzate dal pluralismo: si tratta, infatti, di migranti le cui famiglie provengono da contesti territoriali molto diversi tra loro.

L'interculturalità, proprio in linea con i contenuti della proposta associativa, è un qualcosa che viene difeso, esibendo il gruppo di riferimento come icona di un incontro realizzato, di un dialogo fra culture realmente possibile. Il gruppo, dunque, si trasforma in *atelier* della *mixité*, in laboratorio di un futuro realmente in costruzione.

La partecipazione non si risolve nel piacere proveniente dall'esperienza stessa, ma nel contribuire a pensare formule nuove di cittadinanza.

Le *Tessitrici*, pertanto, non fanno altro che produrre nuove narrative, testi¹¹² capaci di ridare senso ai vissuti dei singoli e agire da *framework* nella progettazione di *policies*.

Dall'analisi del vissuto associativo delle *Tessitrici* mi pare importante sottolineare alcuni elementi: il primato concesso al benessere dei singoli, chiamati (in una piena logica di *empowerment*) ad assumere consapevolmente la propria storia, cercando di esplorare possibili conciliazioni all'interno di vite complesse attraverso il racconto di sé e l'ascolto dell'altro; in secondo luogo, mi pare di notevole interesse l'emergere del taglio prevalentemente generazionale, rispetto a quello legato al genere o alla dimensione etnico-religiosa.

La peculiarità generazionale fa sì che la formula associativa delle *Tessitrici* eserciti un forte fascino anche sulle *Nomadi*. Queste ultime, per la condivisione di un medesimo universo simbolico, sono portate a confrontarsi con il tema del pluralismo culturale a partire dall'orizzonte della *mixité*: non sempre, infatti, la

¹¹² L'etimologia latina della parola testo rimanda proprio al lavoro di tessitura.

realtà premia l'ipotesi del mosaico, dando voce ad una pluralità espressiva segnata dal meticcio.

I: “Io credo anche che vogliamo parlare lingua nostra, che vogliamo mangiare anche roba, vogliamo mangiare queste cose nostre. E siamo sempre divisi, sempre divisi; non c'è questa cosa unica verso gli stranieri... E questa cosa è da tutte le parti, anche quando facciamo votazione... facciamo queste cose... non c'è, non c'è... non possiamo unire tutti gli stranieri.”

M: “Cioè... le votazioni, lei dice, del Consigliere aggiunto...”

I: “...il Consigliere aggiunto, sì... siamo sempre divisi.”

M: “A lei cosa è che non piace; lei come vorrebbe che fosse?”

I: “Eh... Va bè... Siamo un gruppo debole, è vero? Perché stranieri siamo un gruppo debole. Allora l'unica cosa se vogliamo ottenere qualche cosa dobbiamo unirvi, vero?!; non c'è altra possibilità! Così quando siamo di tutte le parti mai facciamo niente, veramente.”

[Polonia, 43 anni]

Le *Tessitrici* segnano uno iato rispetto alle *Streghe* e alle *Fate* proprio perché da esse si sentono lontane in virtù della traccia generazionale. In rapporto alle *Streghe* la distanza si matura per il fatto che ci si aggancia ad universi simbolici distinti: la forza esercitata dalla tradizione femminista ha poca presa sulle più giovani, le quali si sentono più affascinate dallo sforzo di costruire esse per prime nuove narrative. Prendendo, invece, in considerazione le *Fate*, la frattura nasce da una vera e propria critica nei confronti del tentativo messo in atto soprattutto dalle prime generazioni di migranti di ristabilire e sacralizzare i confini culturali, riproducendo le fattezze di un mondo sacro – cioè ‘interdetto e separato’ (Durkheim 2005) rispetto a quanti non condividono la stessa appartenenza.¹¹³

¹¹³ Le *Tessitrici*, quindi, per certi versi confermano l'ipotesi che per una porzione di seconde generazioni ha luogo un'assimilazione selettiva, che si esplicita prevalentemente nel fatto che “la conservazione di tratti identitari minoritari, peraltro rielaborati e adattati al nuovo contesto, diventa una risorsa per i processi di inclusione e in modo particolare per il successo scolastico e professionale” (Ambrosini 2005: 181). Le *Tessitrici*, quindi, sembrano dare corpo all'ipotesi secondo la quale la condizione che caratterizza le seconde generazioni, “ambigua, in bilico tra appartenenza ed estraneità” (*ivi*) (*ndr* il corsivo è nel testo), “può comportare una relazione di marginalità o di contrapposizione con la società ricevente, ma anche contribuire a porre in discussione concezioni statiche dell'identità e della nazionalità, concorrendo alla costruzione di spazi sociali e politici in cui possano trovare posto espressioni miste di appartenenza” (*ivi*). Anche in Muel-Dreyfus (1993) emerge tale complessa e articolata identità delle seconde generazioni, invitate a mediare tra la ‘chiamata’ proveniente dalla famiglia di origine a riprodurre i valori della tradizione e la necessità integrativa proveniente dalla nuova condizione, dando così luogo ad un doppio obbligo, ad una “*double contrainte*” (*ibidem*: 1304).

Conclusioni

12. Un universo multiforme

Lo studio della pratica associativa delle donne migranti pone dinanzi ad una pluralità di questioni: attraverso l'analisi di tale fenomeno, infatti, è possibile misurarsi con quesiti che interpellano in maniera più generale le scienze sociali.

È interessante provare a sciogliere alcuni nodi, partendo dalle riflessioni fino a questo momento maturate.

In primo luogo, dall'analisi emerge con forza il rapporto che va intessendosi fra due dimensioni che caratterizzano l'esperienza associativa: il dono e la distinzione.

In seconda istanza, si profila come elemento caratterizzante il pluralismo delle realtà associative, le quali vanno differenziandosi in seguito al crescere del fenomeno migratorio in Italia e alla stabilizzazione dello stesso.

Infine si fanno strada altre questioni, che si rivelano capaci di leggere in modo nuovo il fenomeno associativo: l'ipotesi del doppio o triplo svantaggio esplorata a partire dall'orizzonte del margine inteso come luogo creativo; l'accettazione del processo di delega, esplicitazione di una forma di ventriloquismo (Persano 2006).

1. Tra dono e distinzione

L'ipotesi che ha motivato il presente studio è da rintracciarsi nella problematizzazione del paradigma del dono, esplorando nella dinamica associativa la possibilità che entrino in gioco ulteriori dimensioni, capaci di trascendere gratuità e altruismo. In particolare, dall'esame delle realtà studiate emerge come sia l'istanza distintiva a muovere verso l'impegno, motivata soprattutto dal tentativo di ostacolare (per i nuovi arrivati) il processo collettivo di caduta sociale.

Se ci si fosse fermati ad accogliere esclusivamente il paradigma del dono (senza un lavoro di decostruzione e di problematizzazione) non si sarebbe avuto modo di individuare la complessità di un fenomeno, quello associativo, il quale – non raccordabile in via esclusiva alle scelte altruistiche dei singoli – è in grado di esplicitare le strategie messe in gioco dai gruppi fragili nel contrastare il tentativo di declassamento.

1.1. La distinzione

L'ipotesi della distinzione trova conferma nei vissuti delle donne impegnate nell'associazionismo, traducendo il bisogno dei migranti di ostacolare il processo di conversione delle traiettorie. Grazie all'esperienza di socialità che la vita di gruppo garantisce e alla messa in comune di storie e vicende quotidiane, le migranti possono ripensare gli eventi che hanno caratterizzato i singoli percorsi di vita organizzandoli in una trama di significati che li trascendono. Decidere di partire, affrontare i rischi del viaggio, fronteggiare le problematiche dell'arrivo diventano non solo le tappe che articolano e spezzano la linearità della propria storia, ma anche quelle che la riempiono di significati nuovi, di esperienze inedite capaci di offrire uno sguardo nuovo sulla vita e sul mondo.

Sono molteplici le strategie messe in atto dai singoli e dai gruppi per vincere il rischio del declassamento, dello schiacciamento su un profilo *standard* dell'immagine dei migranti, dell'isolamento nella marginalità sociale e fisica. La distinzione si rivela strategicamente efficace per mettere in crisi la narrazione dominante sui migranti, offrendo altresì ai singoli la possibilità di pensarsi creativamente impegnati a costruire il senso della propria storia e utopicamente (Mannheim 1999) orientati a trasformare il contesto nel quale ci si trova inseriti. La cura di sé, traccia inequivocabile di un'istanza distintiva, giunge a ridisegnare il corso di vita perché coglie quest'ultimo nella sua unicità e perché espone il soggetto all'azione terapeutica dell'autonarrazione (Demetrio 1996) facendo emergere il sogno iniziale, quello coltivato prima della partenza.

La cura di sé, pertanto, intervenendo nel mantener viva la memoria di ciò che si era, si desiderava e si sognava prima di arrivare nel nuovo Paese, si trasforma in elemento *kairologico*, in fattore di contrasto della maledizione del primo giorno (Sayad 1993).

La distinzione è mediata dalla narrazione di sé e della propria storia: il gruppo è chiamato a svolgere tale funzione terapeutica, fungendo quasi da cassa di risonanza per i racconti dei singoli. La dimensione performante delle autonarrazioni fa sì che le storie giungano a svolgere anche una funzione emulativa e pedagogica nella misura in cui offrono spunti di riuscita e di successo ad altri migranti.

Chiaramente l'ipotesi distintiva trova conferma in modo diverso a seconda della formula associativa agita, dal vissuto e dal contesto di provenienza del singolo, dal capitale economico, culturale e sociale posseduto, dallo *status*.

Le *Fate* e le *Nomadi*, chiaramente, offrendo un peso maggiore al ruolo della comunità o del gruppo nella costruzione delle identità danno voce all'ipotesi distintiva in modo 'collettivo'. Ciò si esplicita su due piani: si favorisce il conformismo all'interno delle strutture di appartenenza e si lavora, all'esterno, mettendo in evidenza le differenze di tipo culturale (capaci di qualificare in modo proiettivo il proprio sé).

Le *Streghe* e le *Tessitrici*, invece, si sentono investite in prima persona dell'istanza distintiva, impegnate ad una cura di sé che passa attraverso il momento autobiografico e si estende alla possibilità di dare compimento ai propri desideri e di dare corpo ai rispettivi talenti.

Occorre pensare l'ipotesi della distinzione come fortemente storicizzata: il contesto sociale, infatti, crea un chiaro bisogno distintivo. Esso, mentre imprime il culto del sé, non fa altro che produrre serializzazione e uniformità, e producendo 'immigrati' li descrive solamente come funzionali alle economie dei Paesi ospitanti (e, in quanto esercito di riserva, interscambiabili sul mercato del lavoro): in tale logica di profitto, per i migranti la distinzione rimane l'unica strada per fuggire alle maglie inibenti di strutture sociali sempre più globalizzate e forgiate in modo unidimensionale (Marcuse 1999).

La cura di sé mette in crisi il processo di serializzazione e quello di dequalificazione umana e professionale (ostacolando la conversione delle traiettorie collettive). Essa si trasforma in premessa per l'esperienza del dono; la cura altrui, poi, scardina l'unidimensionalità delle strutture sociali, restituendo il migrante nella sua totalità di persona, capace di dono e di calcolo (Morin 2001).

La cura di sé, oltre ad essere una dimensione della passione distintiva, si svela, perciò, come premessa necessaria di un'esperienza piena di dono.

L'istanza distintiva si palesa come segno di un fare progettuale e autoprogettuale: coltivare la differenza implica che si è nelle condizioni di pensare la dinamica evolutiva del proprio sé, di sognarsi diversamente da come si è, desiderosi di portare un'idea di inedito anche ad altri.

Distinzione e progetto, pertanto, viaggiano insieme: solo chi sa cullare la propria differenza ha anche la capacità di concepire il futuro che l'attende, sa di occupare un posto unico nel mondo e nella storia.

Le donne che hanno la capacità distintiva, dunque, si riappropriano di tale unicità, riuscendo ad emergere dall'anonimato della folla di migranti nella quale il 'viaggio' le ha condotte. Distinguersi si trasforma in un 'andare contro', nell'aver il coraggio di narrarsi in modo diverso: è un viaggio, nuovo, da compiere per sé e per i propri figli. Le donne migranti impegnate nella sfera associativa sono donne costantemente in cammino.

1.2. Il dono

L'etica della cura (Gilligan 1987) alla quale spesso si aggancia, giustificandola, la pratica associativa nasce primariamente come cura del sé, la quale, manifestandosi nel tener viva l'ipotesi distintiva, si esplicita nel bisogno narrativo (di cui il gruppo o l'associazione ne rappresenta una risposta). Fin dal principio di questa ricerca mi è sembrato doveroso problematizzare la convinzione che vuole in via esclusiva l'associazionismo come forma di altruismo, esperienza di mutuo-aiuto e pratica di reciprocità. Scardinare l'ideologia del dono implica decostruire, in primo luogo, la narrazione che dipinge i migranti come depositari di bisogni, i quali, nelle vesti di soggetti marginali, sono visti in via esclusiva elemosinanti aiuto. In qualche modo l'ipotesi del dono non è altro che un riproporre – sebbene mistificata dalla patina dell'altruismo – la convinzione teorica che descrive i migranti come replicanti sullo scacchiere globale, vittime del 'sistema-mondo'.

I singoli sono capaci di atti gratuiti e disinteressati, ma hanno anche la presunzione di pensarsi come responsabili del proprio percorso di vita. Cogliarli, pertanto, nel loro momento creativo, reale o presunto che sia, implica far

emergere la complessità delle loro scelte, che possono essere governate da slanci di generosità o da strategie distintive.

Applicare ai migranti un' 'etica straordinaria' – pensandoli attori solo nella misura in cui sono capaci di dono – significa riformulare, anche se in termini nuovi, la narrazione dominante sui migranti: la pratica associativa, in quanto esperienza piena di socialità, impone di essere presa in esame in modo complesso, al di fuori dei recinti che può rappresentare l'ipotesi dell'altruismo.

Dare voce all'ipotesi della cura di sé implica, poi, che i migranti siano soggetti *tout court*, non esclusivamente 'funzionali' al benessere di altri. La capacità di aver cura di sé, infatti, è la premessa necessaria per potersi, poi, eventualmente prendere cura di altri.

Risulta estremamente chiaro a tal proposito quanto sottolineato da bell hooks (2000): la negazione del sé passa, infatti, dall'incapacità di cura del proprio sé, pensandolo funzionale esclusivamente al benessere altrui.

La prossimità può nascere solo da soggettività che, coltivate in modo autentico, emergono nel segno dell'autenticità: "la capacità di sconfinare, di andare verso l'altro, o l'altra, [...] comporta anche l'andare verso noi stessi con la stessa apertura, accoglienza e compassione" (*ibidem*: 84).

Le donne migranti impegnate nella sfera civica si sentono chiamate a ricucire la trama di un tessuto sociale lacerato dall'esperienza migratoria (Sayad 2002). Si tratta di un progetto che va esplicitandosi su più livelli. *In primis*, esso si esprime attraverso tentativi di 'distinzione' (Bourdieu 2001) ed esperienze di 'cura del sé' (Foucault 2004), in grado di riscattare le migranti dall'anonimato e di portarle ad un recupero dello *status* perso durante il percorso migratorio. In secondo luogo, esso si palesa come manifestazione di un' 'etica della cura' e di un 'potere di unire', di una responsabilità appassionata (Pulcini 2003). Nello specifico, se tale percorso è letto attraverso la griglia interpretativa offerta da Pulcini, l'impegno associativo diventa la traduzione della potenzialità femminile della *philia*, finalmente riammessa sulla scena pubblica dopo secoli di confinamento tra le mura domestiche. La società, dunque, diventa 'civile' nel momento in cui si riappropria della 'passione dell'altro', nel momento in cui il singolo diventa "soggetto di cura: un soggetto relazionale, empatico, costitutivamente aperto all'alterità" (2003: 172).

2. Le dimensioni in gioco

Come già suggerito, sono molteplici le dimensioni che entrano in gioco nella pratica associativa delle donne migranti. Al di là delle motivazioni che in modo ambivalente possono essere generate da pulsioni distintive o da tensioni altruistiche, ci sono degli aspetti che caratterizzano e qualificano l'esperienza dell'impegno vissuto in maniera condivisa. Innanzitutto va detto che il fattore che caratterizza in modo determinante tale dimensione è proprio il fatto che la partecipazione alla sfera pubblica si esplicita nella cornice del gruppo, il quale traduce lo 'stare-con' nello 'stare-per': la condivisione di un'esperienza di impegno, di dono e distinzione, di cura del sé e dell'altro, offre ancora più forza ad una pratica che coinvolge i soggetti su più dimensioni.

I gruppi associativi, quindi, si strutturano come comunità di pratiche¹¹⁴ (Strati 1998), chiamate a mettere in campo un sapere tacito (Polany 1966) costituito dall'abilità nel rendere e, prima ancora, del rendersi competenti in processi di *empowerment*.

Le associazioni, pertanto, si palesano come i contesti entro i quali le donne migranti danno voce – in modalità diverse – ai rispettivi talenti, al desiderio di protagonismo e all'esigenza di mettere a tema in maniera partecipata le questioni più urgenti che coinvolgono l'universo migrante. In quanto esperienza di gruppo si presenta come palestra condivisa di partecipazione, di cura del sé e di educazione alla *leadership*.

Un'altra dimensione non trascurabile della cornice associativa declinata al femminile è offerta dal fatto che le donne danno corpo ad un'esperienza collettiva di *maternage*, di cura delle diaspore e delle migrazioni transnazionali. L'ipotesi della cura si traduce nell'esistenza di soggetti collettivi deputati a farsi carico del recupero e dell'inserimento dei marginali, a sostenere il processo di inserimento dei nuovi arrivati, ad accompagnare la messa in voce dei bisogni di quanti sono collocati nella porzione più bassa dello spazio sociale: tutto ciò non fa altro che proporre ancora una volta la rappresentazione collettiva dell'eterno femminile, ricreando – in linea con l'intuizione di Bourdieu (2002 a) – le premesse perché si

¹¹⁴ Per comunità di pratiche si intendono quelle realtà organizzative costituite “dalla condivisione di sapere pratico, cioè vocabolari e costruzioni, definizioni del senso di cosa vada considerato come problema, gamma di soluzioni accettabili di esso, metodiche e strumentazione, rete sociale dei partecipanti, tradizione e storia” (Strati 1998: 100).

perpetui il gioco discriminatorio tra i generi. Secondo l'Autore, infatti, associare acriticamente al genere femminile il ruolo di cura non farebbe altro che cristallizzare la donna entro ruoli segnati da bassa desiderabilità sociale, rendendo ancora più difficoltoso il processo di mobilità verso l'alto.

Tuttavia, nel breve e medio periodo – nell'economia generale delle dinamiche migratorie – la pratica associativa delle donne si rivela feconda, perché, proprio nella misura in cui essa valorizza la cura alla relazione e l'attenzione ai legami sociali, è d'aiuto nell'inibire quei processi che porterebbero i nuovi arrivati all'isolamento. Le donne, perciò, dando corpo ad una rappresentazione condivisa del ruolo femminile e materno di cura, prendono in carico la possibilità di 'ritessere' la trama sociale, il tessuto comunitario. La solidarietà al femminile – esperita nella cornice dei gruppi associativi - 'fa società' e fa crescere la società. Nell'universo migrante il lavoro di costruzione del tessuto connettivo si presenta come compito specificatamente femminile.

Un'altra dimensione delle comunità di pratiche associative è data dal fatto che esse si propongono come serbatoio – cioè responsabili “di quel deposito sacro che è la vita collettiva” (Maffesoli 2004: 105) – e come laboratori – all'interno dei quali si esplorano inedite commistioni culturali. Anche laddove, infatti, si è fautori della necessità di custodire e trasmettere il bagaglio culturale e religioso tradizionale (come nel caso delle *Fate* e delle *Nomadi*), in realtà si sta semplicemente rimodulando l'identità di partenza con quella di arrivo. A conferma di ciò basti pensare a due soli esempi: al lavoro svolto da molte realtà nel processo di sostegno delle trasformazioni dei ruoli e dei rapporti tra generi, soprattutto in ambito domestico e nella vita di coppia (così come testimoniato da una narratrice albanese); al compito di mediazione, di membrana, svolto da alcune associazioni islamiche (composte prevalentemente da seconde generazioni) nell'accompagnare in un progetto emancipativo e di autorealizzazione – attraverso un processo educativo che coinvolga anche i genitori – giovani donne che provengono da famiglie tradizionaliste.

3. Il pluralismo

La specificità del passaggio epocale che stiamo vivendo favorisce l'emergere di una pluralità di formule associative, volte ad accogliere e ad

interpretare le molteplici istanze provenienti dall'eterogeneo e complesso universo migrante. Le *Streghe*, le *Fate*, le *Nomadi* e le *Tessitrici*: ciascuna esperienza si richiama ad un articolato immaginario sociale, riproponendo significati e valori molteplici.

Mettersi sulle tracce delle donne migranti impegnate nell'associazionismo, infatti, permette di incrociare diverse questioni: il ruolo *kairologico* della società civile dopo la crisi della modernità societaria (Magatti 2005; Giaccardi, Magatti 2005); l'emergere della presenza femminile nella sfera pubblica; l'esplicitarsi di un'etica della cura che si propone come forma per ricucire il legame sociale (soprattutto in funzione del benessere delle nuove generazioni).

Emerge, tuttavia, la sensazione che tale ricostruzione sia priva di una consapevole interlocuzione fra le diverse voci, rimodulandosi sul tema – caro ai teorici della post-modernità – della frammentazione. Mi pare intravedere, infatti, che tale processo di ricostruzione da parte del 'femminile' tragga ispirazione dal modello dell'*oikos* (Cacciari 1997; Pulcini 2001, 2003) e nel suo complesso, per certi versi, non faccia altro che richiamarsi all'ipotesi delle 'tribù' enunciata da Maffesoli (2004).

Nella pluralizzazione delle formule associative si rintraccia, infatti, non solo la frammentazione del post-moderno e il processo di differenziazione sociale (che, in linea con le teorie classiche, interessa la fase di stabilizzazione del fenomeno migratorio), ma anche il modo in cui il 'femminile' abita la sfera pubblica. Esso accede alla sfera pubblica passando per la membrana della società civile (Magatti 2005): è la forma di passaggio privilegiato da quanti (donne, migranti, ecc...) non riassumendo i caratteri del 'cittadino modello' della modernità societaria hanno subito una definizione identitaria a partire da una differenza (di genere, etnica, ecc...).

Tutto ciò giustifica in parte le ragioni della pluralizzazione delle formule associative che si vanno registrando nell'universo migrante. In ogni caso, l'emergere di un alto grado di eterogeneità nell'universo associativo dei migranti e la pluralità delle pratiche associative agite dalle donne possono essere giustificate in più modi. La pluralizzazione delle formule associative è innanzitutto in linea con la logica della frammentazione, segno della post-modernità; essa, poi, è traccia di una stabilizzazione del fenomeno migratorio (è in

corso, dunque, un processo di differenziazione che si esprime anche sul piano dell'offerta dei servizi autorganizzati degli immigrati); essa, infine, rimanda ad una modalità 'femminile' di abitare la sfera pubblica, incentrata soprattutto sulle relazioni (rispetto alla cura della 'polis', dunque, è privilegiata l'attenzione all' 'oikos').

3.1. La frammentazione

L'ipotesi della frammentazione potrebbe apparire, in un primo momento, in contraddizione rispetto a quanto affermato a proposito della tessitura del legame sociale operata dalle donne migranti.

Il venir meno dei vincoli che avevano caratterizzato la storia della modernità societaria ha prodotto una liquefazione della struttura sociale (Bauman 2002). Già gli autori classici avevano profetizzato tale dinamica 'de-coesiva', risultato del procedere del moderno.

Sia i teorici della post-modernità che quelli fautori della prospettiva della modernità radicale utilizzano una pluralità di metafore per offrire l'idea della frammentazione e dell'allentamento della tenuta del legame sociale.

Le pratiche culturali, prese nel loro complesso, risentono fortemente del contesto mutato, al punto tale che tendono a riprodursi mantenendo tale tratto: la pluralizzazione delle esperienze associative, dunque, si esprime nel segno della frammentazione. Ogni singolo 'frammento' non è solo sganciato dagli altri, ma subisce anche il peso dell'autoreferenzialità. Volendo utilizzare la metafora acustica proposta da Benhabib (2005), si può dire che lo scenario che si ha dinanzi ripropone una polifonia espressiva che, non avendo una trama armonica di fondo, si offre all'ascoltatore come cacofonica e dissonante. Tutto ciò fa venire in mente gli istanti che precedono un concerto (i musicisti che accordano gli strumenti e che ripetono autonomamente alcuni frammenti del brano che andranno da lì a poco ad eseguire tutti insieme) o lo scenario dello *Speakers' Corner* nell'*Hyde Park* a Londra (teatro di singolari *performances* artistiche e oratorie, prive di un'interlocuzione reale fra i diversi 'attori'): in entrambi i casi si è dinanzi ad un contesto abitato da pluralità di voci prive della capacità di interlocuzione. Alla stessa maniera il pluralismo associativo va caratterizzandosi per la mancanza di un sapere dialogico con le altre realtà prossime, di un'abilità concertativa.

Ogni singolo contesto associativo opera per la tessitura del legame sociale in modo solipsistico, nella misura in cui autonomamente lavora per l'inserimento e per la riqualificazione dei singoli: di fatto, così facendo, esaspera l'istanza distintiva non sapendola calibrare con la possibilità di interloquire e agire con quanti si muovono nella stessa direzione. Il timore di perdere peso e valore nella cooperazione fa sì che si rincorrono esclusivamente distinzione e autoreferenzialità. Le ricadute in termini di benessere complessivo, legate a questo modo di procedere, sono quanto mai ovvie.

Sebbene non manchino esperienze di 'concertazione'¹¹⁵, ciò che emerge con forza è che si è dinanzi a dei "tasselli senza mosaico" (Ambrosini 2005: 151), venendo meno una vera logica di rete, un pensarsi in modo relazionale.

Tale problematica si ripercuote sui risultati da raggiungere, determinando inefficacia nelle strategie adottate. Venendo meno un sapere concertativo, la pratica associativa si rivela una risorsa non tanto nella dimensione collettiva dell'azione solidale, quanto in quella individuale.

La società civile, quindi, gioca un ruolo strategico prevalentemente nella ridefinizione delle traiettorie dei singoli, certamente non in quelle collettive dei migranti e tanto meno nella riscrittura del contratto sociale.

Quanti sono direttamente impegnati nelle diverse realtà associative traggono vantaggio dal fatto di accumulare capitale sociale e di ricevere riconoscimento per il lavoro compiuto, dalla possibilità di rimanere fedeli al sogno originario che ha animato la scelta di partire, dal misurarsi con contesti nuovi esplorando competenze e capacità fino a quel momento ignorate. Quanti, poi, ricevono aiuto e sostegno dall'operato delle associazioni di migranti hanno l'evidente vantaggio di sentirsi e di essere accompagnati nel cammino di inserimento nel nuovo Paese.

Il problema, perciò, nasce esclusivamente dal fatto che la mancanza di un approccio concertativo e dialogico da parte dell'universo associativo impedisce una concreta trasformazione delle regole che governano il campo di forze, i rapporti di dominio tra società ospitante e nuovi arrivati.

¹¹⁵ A Roma, l'associazione No.Di (nata subito dopo la Conferenza Mondiale sulle donne svoltasi a Pechino nel 1995) ha fin dai primi istanti lavorato in prospettiva dialogica, accogliendo al suo interno donne che avevano alle spalle esperienze associative di altro tipo; a Verona, Ishtar nasce con il medesimo intento.

L'exasperata ricerca distintiva – che seduce non solo i singoli ma anche i gruppi – porta a dare e a ricevere benefici nel 'micro' e solamente nel breve e medio periodo, senza intaccare minimamente le strutture complessive.

Come già dimostrato da Bourdieu (2001) per altri gruppi e collettivi, il percorso di ascesa sociale per i migranti viene condotto di fatto in solitaria.

3.2. La differenziazione

La pluralizzazione, come già accennato, è poi segno del processo di differenziazione in corso: il crescere del numero di migranti e, nello specifico, della componente femminile (accompagnato dal fatto che il fenomeno sta diventando un elemento strutturale del nostro Paese) contribuisce all'emergere di una pluralità di domande. La nascita di tante e differenti realtà associative rappresenta un tentativo di risposta a tali quesiti.

All'interno dell'universo migrante, la trasformazione demografica in corso, sia da un punto di vista quantitativo che qualitativo, influenza fortemente la nascita di bisogni nuovi determinati dal cambiamento dei ruoli di genere, dall'acculturazione delle seconde generazioni (terreno di passaggio di pratiche culturali diverse), dalle dinamiche di mobilità sociale in un mercato del lavoro sempre più governato da flessibilità.

Il mondo del volontariato e dell'associazionismo tenta di misurarsi con le domande provenienti da un universo sempre più complesso ed eterogeneo. La differenziazione interna, pertanto, fa sì che si pluralizzino le formule associative, le quali favoriscono un'articolazione più complessa delle risposte da elargire a bisogni sempre più diversificati.

3.3. Le relazioni

La tendenza alla pluralizzazione può essere letta anche da un'altra prospettiva. L'attenzione alle relazioni e alla cura operata da parte dell'universo femminile fa sì che nella pratica associativa abbiano luogo le proiezioni legate alle differenze di genere: la pluralizzazione delle formule associative si esprime lungo l'articolazione del contratto sessuale.

La distinzione 'oikos-femminile' e 'polis-maschile' si ripropone anche nell'universo associativo, sebbene essa vada presa con le dovute cautele: ciò non

significa, infatti, che essa rinforzi il modo in cui storicamente sono andati organizzandosi gli spazi destinati agli uomini e alle donne, ma che nel momento in cui quest'ultime accedono allo spazio pubblico tendono a riproporre le istanze di cura anche nel discorso politico. Sulle donne, pertanto, continua ad esercitare un potente potere seduttivo il primato della socialità, che in alcuni casi (come per esempio nelle *Fate*) giunge persino ad esprimersi come priva del tratto dell'*engagement*.

Lo stare bene insieme; il ricreare un ambiente familiare; il supplire (attraverso l'associazione) ad una rete familiare che è venuta meno con la migrazione ed il creare le premesse relazionali perché il gruppo possa garantire in egual misura (soprattutto alle seconde generazioni) la trasmissione dei codici culturali di appartenenza e la possibilità di acquisire quelli del Paese di arrivo: tutto ciò diventa l'orizzonte entro il quale assume senso il lavoro quotidiano di tessitura dei legami sociali all'interno e verso l'esterno.

Un'analisi di questo genere presupporrebbe il confronto con il modello o con i modelli maschili di associazionismo, per cui in questo contesto (essendo lo studio limitato all'universo femminile) non è possibile procedere oltre. Sarebbe, in ogni caso, interessante poter vedere eventuali divergenze tra uomini e donne per quanto concerne il modo di vivere il momento dell'impegno. Come già detto in precedenza, ogni ricerca sociale permette non solo di esplorare risposte a delle domande di conoscenza ma anche di inaugurare nuovi interrogativi: poter individuare le differenze di genere all'interno della pratica associativa è uno di essi.

4. Nuove questioni emergenti

A conclusione di questo lavoro, sono molte le domande, nuove, che si aprono interpellando il lavoro di esplorazione e di ricerca. Si può dire che mettendomi sulle tracce delle donne migranti impegnate nell'associazionismo ho avuto modo di esplorare uno scenario inedito, al cui interno gli attori esperiscono in modo creativo formule di partecipazione alla vita pubblica del Paese di arrivo: sono risultati evidenti alcuni aspetti che legittimano e motivano l'impegno nella società civile, delineando un modo specifico di vivere il processo di inserimento.

In primo luogo, come già ricordato, si tratta di un operato che nasce a matura nel segno della cura di sé e degli altri (dei soggetti più fragili e delle seconde generazioni, in particolare). In tale pratica entrano in gioco ulteriori fattori che richiamano in modo più generale il processo di inserimento nel nuovo Paese, di riqualificazione umana e professionale, di ascesa sociale ed economica. L'associazionismo, pertanto, se letto in tale prospettiva, riesce a rispondere ad una pluralità di istanze e di bisogni, divenendo un fattore strategico nel processo di inserimento.

Mi pare che dall'esame dell'impegno delle donne migranti emergano tre questioni fondamentali, capaci di riassumere i caratteri fondamentali del fenomeno in questione (al di là delle differenze idealtipiche attraverso le quali l'associazionismo delle donne migranti si dà): il *kairós* del margine; l'espressione del momento democratico, grazie all'esperienza solidale; il rischio del ventriloquismo.

4.1. Il virtuosismo del margine

Richiamandomi a quanto sostenuto da bell hooks (1998), puntare lo sguardo sul protagonismo delle donne migranti implica anche guardare allo specifico del fenomeno migratorio da un'altra prospettiva, quella del 'margine', nella consapevolezza che esso può rivelarsi il luogo "da cui guardare, creare, immaginare alternative e nuovi mondi" (*ibidem*: 68).

L'opzione narrativa, in tal senso, si sposa perfettamente con l'intento di esplorare il mutamento che va interessando questo passaggio epocale, partendo proprio dai vissuti delle donne migranti, protagoniste dei processi di trasformazione sociale e culturale.

Esse, spinte ai 'margini' dalla narrativa dominante, danno prova di una creativa resistenza, concependo e narrando modalità plurali di ricostruzione sociale e culturale (Canta 2006), di tessitura di quella trama comunitaria venuta meno in seguito ai processi di despazializzazione.

Collocandosi alla 'scuola del margine' delle donne migranti, pertanto, si può guardare al fenomeno migratorio da un'altra prospettiva cogliendo così il dato creativo di tale esperienza: nello specifico, esse, in un processo di ostinata

resistenza, riformulano la narrazione di una nuova cittadinanza, capace di tener conto del pluralismo e delle molteplici identità.

Il fatto che le donne migranti esplorino il diritto all'uguaglianza nell'accesso alla sfera pubblica – partendo per esempio dal riconoscimento delle differenze (di genere ed etniche) – è segno di come esse (soprattutto le *Streghe*) si facciano interpreti di un modo altro di vivere anche il femminismo.

Abitare il margine (che in questo caso è dato dal fatto di essere donne e migranti) si trasforma in elemento *kairologico*, perché si è in qualche modo legittimati nell'offrire letture di sé e del mondo non necessariamente *mainstream*.

Le narrazioni delle donne migranti nascono nel segno della creatività, esprimendo la capacità dell'improvvisazione (Sparti 2005), intrecciando gli eventi che, tesi ad interrompere la linearità dei corsi di vita, tracciano nuovi orizzonti.

Il margine, dunque, può trasformarsi in leva per decostruire le narrazioni dominanti che, massificando la figura del migrante, risultano fortemente androcentriche ed etnocentriche. Il lavoro operato 'dal margine' ha la funzione di ristrutturare le relazioni sociali e i rapporti tra nuovi arrivati e autoctoni in modo egualitario, riformulando la narrazione dominante, forma e proiezione di una logica di dominio (Dolci 1993) e non annuncio di inedite strutture maieutiche (Dolci 1996; Mangano 1992).

4.2. Dalla solidarietà alla democrazia

L'esperienza della solidarietà che scaturisce dalla dinamica associativa rende possibile non solo la ricostruzione della trama sociale, ma anche la possibilità di ricondurla ad una dimensione sacra (Durkheim 2005; Rosati 2002) dello stare insieme e del vissuto comunitario.

L'associazionismo e in senso lato la società civile si propone come forma terapeutica volta a risanare i traumi derivanti dallo sfarinamento dei legami sociali: lavorare insieme per uno scopo condiviso è un modo per restituire alla struttura sociale una *chance* per ripensarsi ancora come un tutto organico.

Vivere il dono, attraverso il momento partecipativo implica esplorare la possibilità di percepirsi come parte di una comunità: "non più esclusiva ed endogamica come le 'comunità della paura', ma, al contrario, inclusiva ed esogamica, in quanto scaturisce dalla condivisione fattuale di un comune destino e

dalla coscienza riflessiva, emotivamente sostenuta, della comune ‘esposizione’ di individui soggetti a minacce totali” (Pulcini cit. in Crespi 2004: 106).

Ecco, quindi, che la pratica associativa esprime le capacità femminine del sociale nella misura in cui essa manifesta il ‘potere di unire’ e introduce la “simbolica del dono” (Pulcini 2003: 160-166). Nell’*engagement* attivo, poi, il desiderio del dono si esplicita attraverso la “passione per l’altro” (*ivi*), la quale è “priva [...] proprio in quanto ‘passione’, cioè in quanto espressione intensa e radicale dei desideri e dei bisogni dell’Io, di ogni sapore sacrificale di rinuncia e oblio di sé” (*ibidem*: 164). Il passaggio distintivo, essenziale nella costruzione di identità rese fragili dal processo di dequalificazione generato dalla migrazione, si rivela un tassello dell’esperienza dell’istanza solidale, la quale nasce da soggettività che si mettono in gioco pienamente senza rinunce di sé e della propria autenticità.

Le “solidarietà scelte” (Ambrosini 2005), pertanto, nascono nel segno dell’“aspirazione, espressa con vari gradi di consapevolezza, a ricostruire un tessuto sociale fragile o lacerato a partire da qualche forma di impegno diretto e personale a favore di altri, o della società nel suo insieme” (*ibidem*: 15).

I beni relazionali (Ambrosini 2005; Donati 1996, 2007) che scaturiscono dall’azione delle associazioni solidaristiche rendono possibile il riconnettere un tessuto sociale debole, ricostituendo le basi contestuali più idonee affinché i singoli possano maturare la propria autenticità e, poi, possano misurarsi con l’esperienza del dono: quest’ultimo, nel momento in cui si esplicita, è segno di soggettività libere e responsabili, consapevoli della propria traccia distintiva e aperte all’altro.

Il dono, se letto attraverso le categorie di Pulcini (2003), si palesa come atto di responsabilità, come volontà di ristabilire un legame con l’altro:

“Si dona non per puro altruismo né per ricevere qualcosa in cambio, ma per ristabilire un legame, perché si percepisce se stessi come soggetti di debito e si riconosce nell’altro una parte costitutiva della propria identità e del proprio essere nel mondo. Si dona dunque non per un atto di pura generosità verso l’altro debole e svantaggiato, ma perché si riconosce la propria stessa vulnerabilità, dipendenza, mancanza. E così facendo si crea e si ricrea costantemente un tessuto di reciprocità che può essere del tutto asimmetrico. Il donatore è, infatti, allo stesso tempo e sempre un donatario, che apre un ciclo illimitato di atti reciproci, fondato, come dice Mauss, sui tre momenti inseparabili del dare-ricevere-ricambiare. E d’altra parte, colui che riceve diventa a sua volta un

donatore, anche se restituisce qualcosa a qualcun altro, anche se lo fa molto più tardi, in un altro tempo e in un altro luogo.” (Pulcini 2005: 175-176)

In questa prospettiva, dunque, la pratica associativa si esprime quale leva in grado di riconsegnare i singoli al tessuto comunitario e, nello stesso tempo, offre a ciascuno la possibilità di esprimersi: distinguendosi, donandosi, esperendosi parte di un tutto, strumento in vista di un fine condiviso.

La dimensione associativa, tuttavia, non è una risorsa esclusiva dei singoli, dei gruppi e delle piccole comunità. Le associazioni e la società civile nel suo complesso, per la produzione di beni relazionali, costituiscono un fattore di sviluppo dei contesti locali, poiché rappresentano una solidarietà che nasce dal basso, “in grado di innervare il tessuto della società e [...] di influenzare l’azione politica e i suoi orientamenti” (Ambrosini 2005: 244).

Nella misura in cui l’esperienza associativa riconnette il tessuto sociale – esponendosi come forma diffusa di cura delle marginalità e di sviluppo delle capacità personali (Nussbaum 2002) ed educando, per un circolo virtuoso, alla partecipazione – allora si può dire che essa è di sostegno alla pratica democratica. Attraverso la membrana della società civile, poi, le donne sono facilitate nell’accesso alla sfera pubblica, facendo in modo sia che l’esperienza associativa sia uno strumento per l’esplicitazione delle parità di genere nel mondo del lavoro e della rappresentanza politica, sia che tale partecipazione abbia luogo rispettando una differenza di genere (Ginsborg 2006).

4.3. Il rischio del ventriloquismo

La pratica associativa presa qui in esame si è rivelata fucina di partecipazione democratica e strumento di *empowerment*. Tuttavia, come già accennato nella fase di analisi, non va sottovalutato il rischio del ventriloquismo (Persano 2006).

Assumendo la presunzione di poter parlare ‘per conto di’ altre donne immigrate, ‘di dare voce’ agli stranieri presenti sul territorio nazionale, molte donne migranti non fanno altro che far leva sul proprio bisogno distintivo maturando una reale distanza da quanti, ai margini del tessuto sociale, sono ritenuti incapaci di prendersi cura di se stessi.

Molto spesso si tratta di un percorso che matura privo di una reale consapevolezza e che si esplicita, paradossalmente, proprio nel segno del dono.

Già Godbout, (cit. in Ambrosini 2005: 119-120), rispetto alla natura ambivalente del dono, sosteneva “che può in certi casi manipolare le relazioni sociali o acuire le distanze, anziché simboleggiare una comune appartenenza” (Ambrosini 2005: 120). L’asimmetria dei rapporti, quando sono in gioco attori con *status* sociali differenti, favorisce il processo di delega: la cura stessa può, pertanto, rivelare istanze manipolative o, ancora, bisogni (sebbene latenti) distintivi.

Quanto finora affermato si aggancia alla critica maturata soprattutto nell’ambito degli studi post-coloniali, in particolare nel *j’accuse* mosso in una prospettiva decostruttivista: si denuncia come la pretesa di ‘parlare per conto di’ stia rivelando il rischio dell’allentamento del legame sociale, che si espliciterebbe paradossalmente proprio mentre si lavora per la sua tenuta.

Ecco, dunque, che le donne migranti impegnate nell’associazionismo sono chiamate a rispondere ad una sfida, la quale si palesa come maieutica: esse sono invitate a diventare soggetti di cura nella misura in cui restituiscono ad individui marginali il potere discorsivo ed offrono ad altre e ad altri la possibilità di ricollocarsi al centro della scena partecipando, da soggetti liberi, alla costruzione di una società di eguali, ospitale e feconda.

5. Donne danzanti

Mettendosi sulle tracce dei migranti si accede ad una prospettiva altra, guardando il proprio universo simbolico e la cultura di appartenenza in modo diverso. Ascoltando le loro storie si riceve l’opportunità di scoprire se stessi come soggetti narrativi, inconsapevolmente intenti a declinare la propria identità e appartenenza a partire, per esempio, dall’opposizione tra ‘noi’ e ‘loro’.

Sulle orme delle donne migranti impegnate nell’associazionismo si riesce a scoprire un universo complesso, multiforme al suo interno, in grado di dare corpo a strategie diversificate per perseguire un progetto di autorealizzazione, di emancipazione.

La molteplicità di comunità di pratiche rintracciate, inoltre, è segno di come le migranti si facciano interpreti di modelli diversi di genere: si può essere donne e soprattutto ‘donne in cammino’ in moltissimi modi. Esse danno ad intendere che

si può vivere l'esperienza migratoria – anche se subita e non scelta – in modo creativo, cogliendo da essa opportunità e nuove possibilità progettuali.

Fate o Tessitrici, Streghe o Nomadi, alla ricerca di identità nuove o ostinate nutrici della tradizione, le migranti offrono se stesse, la pluralità che esprimono nelle pratiche culturali e associative, come contronarrazione, proponendosi quali icone di un universo ben più vasto e molto più complesso (anche se spesso rappresentato come omogeneo e privo di sfumature).

La danza distintiva che le coinvolge fino alla pratica associativa fa sì che non siano vittime del gioco della narrativa dominante, che imbriglia nel processo di massificazione i nuovi arrivati. Esse sono esempio vivente della capacità di dare credito sempre e comunque al sogno originario, anche quando per seguirlo si è costretti a percorrere strade insicure, sentieri scoscesi.

Come Mina del romanzo di Mernissi (2005), le donne migranti impegnate nell'associazionismo riescono “a combinare due ruoli apparentemente contraddittori: danzare con un gruppo, e al tempo stesso danzare controtempo, al proprio ritmo” (*ibidem*: 182). Nell'osservarle, mentre sono impegnate in acrobatici virtuosismi ed intente ad improvvisare come abili *jazzisti*, si ha la sensazione che il loro movimento asseconi una “musica segreta, scaturita da una profonda e misteriosa fonte interiore” (*ivi*).

È sulle note di quella musica che danza la possibilità di costruire, tutti insieme, una società più aperta ed ospitale, capace di cogliere e valorizzare i talenti di ciascuno, in grado realmente di concepire e far germogliare il futuro.

Appendice

Storia n. 1 – cod. 6 – Brasile, 58 anni

M: “Allora, se può e se ha voglia mi racconti un po’ della sua esperienza di partecipazione: come è nata l’idea dell’Associazione. Anche di... iniziare ad impegnarsi in questo tipo di attività.”

I: “La mia storia diciamo che non inizia qui, in Italia, inizia lì in Brasile: sono sempre stata un’attivista, già dal tempo dell’Università, anche dal tempo della scuola, proprio – quando facevo la scuola media già partecipavo del Movimento Studentesco del mio Paese. E di là... nell’Università e poi sono entrata nel Movimento politico sociale in Brasile. Ho lavorato con varie associazioni, varie realtà, perché vengo da un Paese di buio de... della dittatura militare; in Brasile ho passato tutto questo periodo; mio marito è stato un detenuto politico; ho partecipato della lotta per l’amnistia dei detenuti politici. E di conseguenza abbiamo... diciamo... cercato di recuperare i Movimenti veri e propri che esistevano prima in Brasile, prima della dittatura militare. Abbiamo fatto un percorso di aprire la [---] che era l’unione degli studenti brasiliani; poi questa lotta vera e propria per l’amnistia di far rientrare i vari esiliati politici, di far rientrare quelli che ci sono andati. E ho partecipato sempre di questi movimenti; ho fondato con altre donne un’associazione femminista e tutto che c’era. (*ride*) E... che la mia storia non inizia qua: già quando io sono arrivata in Italia avevo questa passione, questa consapevolezza di partecipazione politica.

M: “Da quanti anni è in Italia?”

I: “Da quattordici anni.”

M: “E come è che è arrivata in Italia?”

I: “Bhè... io prima sono andata a Lisbona, ho vissuto a Lisbona; poi sono andata in Austria e poi sono venuta in Italia per conoscere, per trovare amici. Mi sono molto innamorata di Roma e poi sono venuta anche per studiare, volevo fare un corso di shatsu, perché in Austria era molto difficile per la lingua. Stavo imparando, però... E poi la città mi ha molto colpita, i romani...; non so... la città, ma anche la partecipazione politica. Quando io sono venuta qua era il periodo di 8 marzo: ho partecipato di varie manifestazioni, della grande manifestazione delle donne che si faceva ancora in quel periodo. Ed ho incontrato varie donne immigrate che erano già organizzate in associazione; che lavoro tuttora con queste donne: abbiamo fatto un percorso insieme e oggi lavoriamo tutte insieme. Ho visto che era un bella cosa e mi ha colpito molto; e questo è stata una grande spinta per venire in Italia.”

M: “Quindi anche vedere che altre donne che condividevano con lei, no?!, questa... quest’idea di partecipazione ha in qualche maniera rafforzato l’idea di rimanere in Italia.”

I: “Sì, sì.”

M: “E da quanti anni è fuori dal suo Paese, invece?”

I: “Dal mio Paese sono fuori dal '90.”

M: “Ed è andata via per ragioni...”

I: “Per volere, per conoscere, per fare delle esperienze. Anche per lavoro, perché diciamo che lì c'era proprio una crisi economica molto forte; però diciamo che la spinta non è stata quella, la spinta è stata quella di fare delle esperienze.”

M: “Ho capito. E... Come è organizzata la vita dell'Associazione?”

I: “L'Associazione diciamo che adesso non riesce a... quest'Associazione, perché subito quando sono arrivata qui ho visto che non c'era un Movimento di donne brasiliane ed abbiamo fondato quest'Associazione nel '92; però poi è stata legalmente riconosciuta solo nel '96. E diciamo che esiste un Direttivo che si riunisce, che prende le decisioni, che le porta all'Assemblea; abbiamo un programma annuale, che seguiamo, di attività politica e culturale.”

M: “Quanti soci comprende?”

I: “In tutto... è molto ciclico: diciamo che è una quarantina di donne, di persone iscritte; però entrano ed escono, perché la... la... anche perché l'immigrazione brasiliana non è ferma, è molto...òscilla molto, perché non è definitiva. I brasiliani che vengono qua non rimangono per sempre, magari come i filippini o altre etnie più radicate; i brasiliani vengono per lavorare, per fare un po' di soldi e poi ritornano...”

M: “...e poi ritornano a casa.”

I: “...a meno che non si sposano; ci sono alcuni che sono sposati e che hanno messo famiglia qua: quelli rimangono e fanno la vita qui. Però sono tantissimi che vengono, vanno... un po' così.”

M: “Ho capito. E poi vi ritrovate ogni settimana? Come funziona proprio la...?”

I: “Diciamo che una volta la settimana si riunisce il Direttivo, se c'è bisogno, o le Commissioni... Perché abbiamo anche le Commissioni all'interno di...: c'è un Direttivo – presidente, vice e tesoriere – e poi c'è...ci sono delle Commissioni che si occupano di...”

M: “Ho capito. ...di cose specifiche.”

I: “...cose specifiche. La Commissione sociale: di tutti i casi che richiedono aiuto diretto, come servizio sociale, problemi di donne con affidamento di bambini e molte di queste cose; la Commissione finanza: finanzia gli eventi, di fare la raccolta di soldi per Associazione. Poi c'è una 'Cultura' ed una anche 'Pedagogica'; una Commissione pedagogica perché lavoriamo anche con i bambini.”

M: “Ho capito.”

I: “Questi gruppi si riuniscono non settimanalmente, però quando...”

M: “...quando c'è più bisogno.”

I: “...quando c'è più bisogno.”

M: “Lei ha partecipato alla fondazione di quest'Associazione, se non sbaglio, se non ho capito male.”

I: “Sì, l’ho fondata io.... Proprio... È stata una mia idea di fondarla, da sola e poi ho trovato altre persone. Infatti dicevo ‘Di questa Associazione faccio parte soltanto io, per adesso’. (*ridiamo*) ‘... spero di trovare qualcun altro’; infatti abbiamo trovato quattro, cinque donne che hanno creduto nell’idea ed abbiamo...”

M: “E da quanti anni, insomma...”

I: “Dieci anni.”

M: “Dieci anni. Lei diceva che ha sempre fatto parte di associazioni, no?! Se le chiedo cosa significa partecipare, cosa significa... Questa dimensione pubblica che valore ha?”

I: “Per me ha un valore di esercitare la cittadinanza; che ognuno dovrebbe esercitare per i diritti civili. E... i bisogni de... Diciamo... Io penso che, per me personalmente, è una cosa che fa parte di me, come se facesse parte del mio DNA: partecipare, dare una parola, perché penso che così si possano migliorare un poco le cose.”

M: “In che senso?”

I: “Nel senso di... essere partecipi e protagonisti degli eventi. Perché se siamo zitti e non diciamo la nostra; penso che è un dovere. Un dovere.”

M: “Verso un futuro migliore, forse?”

I: “Sì, verso un futuro migliore; verso uno sviluppo, la crescita nostra, del Paese, del mondo, dell’umanità.”

M: “E il fatto che si sia donne incide in qualche maniera? Cioè, arricchisce, forse, o...”

I: “Il fatto che si sia donne arricchisce di un valore in più, perché la donna è portatrice di saggezza, di tanta consapevolezza che... oggi si vede un po’ di più un riconoscimento, ma non è riconosciuto completamente il valore delle donne all’interno non solo della famiglia, ma della vita pubblica; in tutti i sensi.”

M: “E che differenza c’è nel modo in cui le vive oggi quest’esperienza e quando la viveva da ragazza? Non so... negli anni dell’Università...”

I: “C’è molta differenza... Una grossa differenza, perché io partecipavo sempre nel mio Paese nella politica partitaria, all’interno dei Partiti; ho sempre fatto... ho aiutato anche a far nascere il Partito di Lula, che ora è il Presidente del Brasile. Ho sempre dato il mio contributo, diciamo, nella vita politica in Brasile, però sempre come... non come protagonista diretta. In Italia io sono stata protagonista; perché mi sono stata presentata già due volte: la prima volta nella lista Veltroni nel 2001 e poi...”

M: “Quindi lei ha la cittadinanza italiana ora?”

I: “Sì, ho la cittadinanza. ... e poi mi sono presentata nella lista... quella lì Gasbarra, quella per la Provincia. Non ho vinto in nessuna delle due, ma diciamo che è stata un’esperienza molto ricca, molto importante, di partecipazione. Diciamo che questo è una differenza, perché diciamo che arrivare ad essere partecipe, protagonista in quanto donna, in quanto immigrata, in un Paese diverso...”

M: “Certo, perché poi c’è questa cosa del... il fattore immigrazione che incide...”

I: “Incide moltissimo: immigrata, donna, nera. Sono tante cose insieme che... serve proprio a valutare, a cercare di capire. Sono le grandi... sono i grandi pregiudizi che si vedono oggi, soprattutto a riguardo delle donne, perché essere donna, donna è già complicato, sia

essere immigrata, sia nativa. Io ho fatto studi, studi di genere, un Master alla Roma Tre, giustamente per capire un po' di più la storia delle donne, che mi ha sempre affascinata; perché io quando ero in Brasile ho sempre seguito la storia del femminismo che si... che si faceva in quel periodo in Francia, in Italia: erano i modelli, no?! E poi sono venuta qua ed ho avuto, diciamo, l'opportunità di essere partecipe insieme a queste donne, alle storiche della *Casa Internazionale delle Donne*: di donne che hanno fatto la lotta per l'aborto, la lotta... Come Lida Menapace, la Marisa Rodano e tante altre donne... Elettra Deiana, donne che fanno parte del Movimento Femminista. Allora, questo per me è una cosa molto importante, perché non è che l'ho letto nei libri: io sono qua e partecipo insieme a loro e do anche il mio contributo, in quanto donna immigrata che fa un percorso politico dentro di questa... dentro di questo... di questo Paese.

Oggi c'è... Noi abbiamo fatto, in quanto donne immigrate, un percorso molto interessante di un lavoro di punto di partenza che era di formazione politica, donne... di studi anche di donne immigrate insieme a donne italiane. Ieri è uscito proprio di questo una donna che oggi sta al Parlamento, Mercedes Frias – non so se l'hai...”

M: “No, ancora non l'ho incontrata.”

I: “È una carissima amica nostra che abbiamo lavorato insieme per due, tre anni... di questo percorso di punto di partenza, che è stata una cosa molto interessante. E... secondo me c'è tanto ancora da fare, da lavorare.”

M: “Molto bello. L'Associazione... se deve definire il ruolo della sua Associazione... È un'associazione d'aiuto – in qualche maniera l'ha già detto, però per specificarlo meglio – oppure un'associazione... non lo so... che si connota con un carattere culturale, cioè il fatto di essere brasiliani specifica ancora di più oppure soltanto diciamo... Serve soltanto per mantenere la propria cultura oppure è un modo per aiutare persone che vengono da...”

I: “Bhe... la proposta dell'Associazione è una proposta di inserimento politico e sociale delle donne nella società italiana. Vediamo che come punto di partenza è questo; non siamo... non vogliamo fare soltanto volontariato o paternalismo. Non siamo un'associazione... non vogliamo essere un'associazione così. L'idea è di far emergere la donna e di fare... e... informare, dare l'informazione giusta a queste donne perché possano diventare protagoniste del suo tempo, dentro, nella sua realtà. Quindi diciamo che c'è un po' di tutto: facciamo politica, cultura e anche aiuto, nel senso che la donna... Funzioniamo con uno Sportello che facciamo ascolto di queste donne che vengono ed ognuna c'ha una specificità, c'ha una problematica diversa; ed indirizziamo loro, dipendendo del caso, ad una rete di solidarietà – che esiste no?! – che lavoriamo insieme a questa rete, che... Ci sono gli avvocati, il Servizio Sociale, tante altre cose... che... dipendendo della...dal bisogno... Se una ha un bambino, se ha problemi di inserimento – deve inserire il bambino nella scuola o nell'istituto – facciamo anche accompagnare. Noi abbiamo il caso di una donna, che seguiamo da sei anni, con un bambino che è venuto qua che aveva sei anni, oggi ha dodici: noi abbiamo fatto inserimento di questo bambino in Istituto, lo seguiamo, facciamo colloqui con l'assistente sociale, sosteniamo questa donna anche... psicologicamente, perché c'abbiamo anche la psicologa qua... Diciamo che è come una... un figlio che tu accompagni... capito?! In questo senso... Non sono tutte così, però due o tre riusciamo a portare... Perché alcune vanno via, questa è rimasta e si è affidata completamente a noi ed oggi c'ha... la situazione sua è abbastanza chiara; il bambino continua nell'Istituto, ma è sostenuto da noi e da tutta una rete, dalle suore – ci sono le suore – l'assistente sociale, facciamo incontri, colloqui... Cerchiamo di fare un lavoro, però comunque non è un lavoro assistenzialistico, perché nel momento, nello stesso tempo che gli diamo l'aiuto gli diamo anche formazione: cioè farla emergere per farla capire... anche l'assistenza psicologica che questo aiuto...”

M: “...perché poi possa...”

I: “Esatto... Farla emergere, perché... sviluppare l'autostima. Di solito quando vengono stanno molto male: non capiscono, non imparano bene la lingua. Cerchiamo di fare corsi, di portarle in un modo di capire l'importanza di imparare bene la lingua anche per difendersi.”

M: “Quindi lo scopo è l'autodeterminazione.”

I: “L'autodeterminazione. Brava; la parola giusta. Sì.”

M: “Bene. E, invece, l'iniziativa della cooperativa? Lei diceva prima che in qualche maniera è legata, no?!”

I: “È legata all'Associazione nel senso che noi abbiamo visto con alcune donne... anche di queste che facciamo aiuto che... diciamo... Di questo lavoro, la mia voglia, il mio interesse con le donne è giustamente di farle emergere nel senso del protagonismo, perché quasi tutte quando fanno l'emigrazione sono donne forti: la donna debole no emigra. Quella che riesce ad emigrare è una donna forte, una donna che sa più o meno a che cosa va incontro. Allora, queste donne hanno esperienza, hanno un bagaglio e avevano una loro professionalità lì, la maggioranza: molte sono laureate, quelle che non sono laureate avevano un lavoro, una professionalità. Molte sono sarte e lavoravano lì come sarte. Allora, quando ho visto questo, quando ho visto che qualcuna ha lavorato in un negozio molto pregiato in Brasile, ho visto che era una buona sarta, mi è venuta questa idea di aprire questa sartoria. Questa sartoria è nata quasi per gioco: a me piace... io sono uno spirito libero, molto... Io sono molto creativa, ma la mia creatività non si è mai uscita in modo artistico, perciò io cerco di fare per me stessa delle cose che mi soddisfa. E mi piace giocare. Per esempio, non sono sarta, non l'ho mai fatto, non lo so fare, ma mi piace creare...”

M: “Bello!”

I: “...trasformare, soprattutto. Per esempio, io ho un vestito che non mi piace più e allora lo trasformo e faccio un'altra cosa. Già facevo quello in mio Paese; e l'idea è venuta così. E abbiamo iniziato a giocare con jeans: prendere un pantalone jeans e trasformarlo in un'altra cosa. E così è nata l'idea! Difatti la sartoria non è soltanto una sartoria, è un progetto di educazione ambientale...”

M: “Ah, bello!”

I: “... perché si chiama ‘Riciclare. Un'altra moda è possibile’. E in questo progetto... diciamo che la proposta nostra è di recuperare le cose, i tessuti, i vestiti, nell'idea che niente si perde, tutto si trasforma, no?! E allora... è questo che facciamo. (*prende una borsa per mostrarmela*). Questa borsa era un pantalone; questa borsa, per esempio, è stata fatta da noi: questi sono tessuti che abbiamo preso a Porta Portese. Sono fodere dell'Esercito, che li vendono per niente a Porta Portese... però un lino, un tessuto molto buono che ora non si trova quasi più; perché oggi è quasi tutto sintetico. Noi non lavoriamo con il sintetico, perché... E questo (*indicandomi la parte superiore della borsa, molto colorata*) viene dal Brasile: molto allegro... E così mischiamo le cose e facciamo borse, cose molto varie: l'idea è questa. Poi facciamo riparazione di vestiti, perché... vogliamo proprio cercare di recuperare quest'abitudine, che è quasi persa, di recuperare, di recuperare i vestiti, recuperare le scarpe, recuperare le borse. Che una volta si faceva così, oggi si butta tutto. Infatti io sono una che a casa... mi dicono che sembro una barbona (*ridiamo*), perché tutto quello che trovo per strada io lo prendo, tutto: sabato sono arrivata a casa con una scopa elettrica. ‘Ma sei matta!’. ‘Ma è ancora nella scatola; vediamo... se va bene, se non serve per noi, serve a qualcun altro!’. La mia pratica di vita è questa: non voglio buttare via niente.

Allora diciamo che il progetto della sartoria è questo. Anche perché... diciamo che l'idea è di fare un'educazione a dire ‘no’ allo spreco, perché quando recuperi le cose che puoi ancora usare... E anche con la moda: ci sono tante volte che abbiamo dei bei vestiti dentro

l'armadio... che non si usa più, che è rimasto... che non ci piace più... però magari il tessuto è un buon tessuto, allora lì si può trasformare, puoi fare un'altra cosa. Allora, è quello che voglio fare..."

M: "Bellissimo! E poi li vendete? Come funziona?"

I: "Li vendiamo, li vendiamo nei negozi, nei mercati... così, anche qua... qualche volta le persone vengono qua... Qualche volta abbiamo fatto dei mercatini nel cortile; un po' così..."

M: "Bellissimo! In qualche maniera, no?!, quest'idea di trasformare... quest'idea un po'... creativa... si lega all'idea che lei ha della politica."

I: "Sì, sì; completamente, è tutto unito. Sì, sì. Anche lì perché la mia idea è che... che esiste un movimento... il mondo... niente è statico. Allora, la mia idea della politica è che la politica si deve rinnovare, si deve adeguarsi ai tempi, perché si no è così... Infatti i guai che si passa oggi nella politica – non solo in Italia, ma ..."

M: "...dappertutto.."

I: "...dappertutto – i politici, purtroppo, pur se delle persone splendide all'interno della politica, ma... il modello è ancora vecchio. Allora, fino a che non si capisce che si deve cambiare, sarà ancora così questo pasticcio che si vede in giro."

M: "In qualche maniera, quello che sta dicendo – anche l'idea del laboratorio, della cooperativa – ha a che fare anche con una prospettiva educativa, pedagogica. Lei parlava anche prima della Commissione pedagogica..."

I: "Sì, perché abbiamo fatto per quattro anni un progetto con il Comune di Roma di... era un Centro estivo, no... un Centro diurno... Un Centro romano che si chiamava... No... Un Centro di integrazione, di recupero della cultura di origine con i bambini brasiliani. Questo Centro... abbiamo fatto un lavoro bellissimo, io trovo... Adesso non lo facciamo più, perché non ci sono i finanziamenti e stiamo cercando di recuperare i finanziamenti per vedere se possiamo ripartire... Perché esiste una realtà molto forte, molto interessante, ... che è la seconda generazione. *(Nel frattempo squilla il telefono della sede)*"

M: "Ah, ecco... *(Risponde al telefono parlando in italiano)*"

I: "...perché noi abbiamo lavorato per dieci anni con i bambini stranieri, con bambini brasiliani... con tuttora lavoro... adesso lavoro all'interno di un progetto del Comune di Valmontone, sempre con i bambini, con un doposcuola... bambini immigrati, facendo sostegno scolastico sempre con questi bambini. La seconda generazione è importantissima, perché è il futuro. Il Paese sta andando... come si sa benissimo che le nascite sono incrementate nettamente, perché gli immigrati stanno facendo figli.

Lì non c'è un ritorno: è una realtà che oggi... non solo l'Italia, ma quasi tutta l'Europa c'è questo fenomeno che... i bambini immigrati faranno il futuro. Sono loro che insieme, chiaramente, ai bambini italiani porteranno avanti il Paese.

E per questo si deve dare più attenzione a questo fenomeno; si deve fare crescere bene questi bambini; si deve dare una buona educazione; una buona integrazione soprattutto, perché loro devono sentirsi a casa: sono nati qua o venuti piccolissimi. No è giusto! Io trovo odioso e terribile un bambino dire, come ho sentito tante volte... che aveva gli occhi così a mandorla... peruviano... e non aveva ancora la condizione di capire la sua situazione... di qualcuno che dice: "Ma tu sei peruviano". Dice: "No... io sono italiano; sono nato in Italia". "Ma guardati, guardati: sei peruviano!". "No, non sono...". E si ARRABBIAVA: piccolissimo, aveva sett'anni. E questo è un malessere che porteranno, perché non esiste ancora in Italia... e

speriamo che con questo Governo si riesca a cambiare... che è la questione della cittadinanza. Perché la cittadinanza deve essere non... come si dice... di sangue, ma di nascita...”

M: “Diritto di suolo.”

I: “Ius solis?”

M: “Ius solis.”

I: “E allora... questo è un dibattito molto importante, molto interessante che loro si devono... (*Entra una donna e si salutano in portoghese. La liquida in pochi secondi dicendo che è impegnata in un'intervista*) E... perché... Questi, come questi bambini sono... DEVONO avere questa... Penso che è un dovere dello Stato sostenere in tutti i modi. Capito?”

M: “Certo.”

I: “È necessario che la cittadinanza sia una cittadinanza attiva: che questi bambini possano crescere serenamente.”

M: “Il ruolo dell'Associazione in questo senso... Diceva di un progetto di recupero della cultura di origine... Cioè, in che maniera si può coniugare il mantenimento di una cultura, della cultura di provenienza, con quest'idea di cittadinanza piena italiana.”

I: “Si possono coniugare benissimo. Anzi, è importantissimo, perché l'individuo che riconosce la sua appartenenza e la ritiene come un valore è un individuo integro; e si diventa più forte... Capito? Io ritengo che questo è importantissimo; se questi bambini, questi giovani sanno di dove vengono, di dove sono e cosa rappresentano in questo Paese saranno persone veramente... possono crescere con un'integrità.”

M: “Le altre donne che scelgono, invece, di partecipare all'Associazione... Secondo lei perché scelgono di fare... questo tipo di impegno?”

I: “Alcune per scelta politica, per scelta sociale; e alcune per bisogno, alcune vengono per bisogno e poi rimangono all'interno dell'Associazione.”

M: “Invece... tornando a lei, il fatto che... Quest'impegno... Cioè, lei riesce ad immaginarsi senza questa dimensione pubblica? Che persona sarebbe?”

I: “Sarebbe... non lo so... Se non c'avessi questa dimensione pubblica (*sorride*): o ero un'artista, perché la mia dimensione è anche questa; o vivrei in campagna, vicino alla terra... che mi piace tantissimo fare un lavoro...”

M: “Lei diceva che già da quando stava giù in Brasile ha avuto questa... era impegnata, diciamo... Ma... Come mai è iniziato? Come è nata questa cosa? Perché magari anche i suoi genitori piuttosto che i suoi fratelli...”

I: “No, nessuno. Non sono stati mai impegnati in politica. È iniziato con la scuola: avevo tipo dieci anni e già si facevano dei gruppi di studi... Sono sempre stata molto molto curiosa: è iniziato con una sete enorme di conoscenza. Volevo sapere tutto... Tant'è che faccio settantamila cose; e non lo so...”

M: “Se lei, invece, deve valutare tutto questo periodo... di tempo – da quando è in Italia, da quando ha iniziato a viaggiare – come giudica quest'esperienza?”

I: “La giudico ricca, molto importante; mi ha dato tantissimo...”

M: "In che senso?"

I: "Nel senso che mi ha completata; mi ha... Nel senso che quando io sono partita dal mio Paese avevo un tipo di esperienza; oggi quest'esperienza ha un'altra dimensione; ora c'ha una dimensione internazionale. Lì era soltanto brasiliana; facevo un lavoro... Diciamo che la mia vita inizia nell'Università..."

M: "Ma lei è laureata in?"

I: "In biblioteconomia. Questo volevo dire: io sono una bibliotecaria. In Brasile ero direttrice di una biblioteca; lavoravo all'interno di una biblioteca. Però... ho sempre sentito... Lì lavoravo con cultura..."

(Bussano alla porta. Entra una sacerdote, iniziano a parlare in portoghese; mi chiede di spegnere il registratore, interrompendo per qualche minuto l'intervista)

I: "Niente... io mi sono persa..."

M: "... che lavorava nella biblioteca."

I: "...che lavoravo con cultura. Diciamo che questo lavoro mi ha dato una dimensione molto importante di... Ho lavorato anche in un giornale, - ora mi ricordo - nell'archivio di un giornale. E queste due cose insieme mi hanno dato una dimensione di mondo ENORME. Nel giornale dovevo leggere... facevo un lavoro di..."

M: "...rassegna stampa?"

I: "...rassegna stampa e dovevo leggere almeno sei-sette giornali al giorno. Allora, quello mi dava una dimensione di mondo; conoscevo tutti i fatti del mondo, i personaggi... Tant'è che è buffo che quando sono in Europa ed ho incontrato qualche personaggio così... e... 'Questo io lo conoscevo...' (*ridiamo*) e 'Ah, era quando lavoravo nel giornale!'. Lo dico perché era talmente tanto vicino a me ch'è lo vedevo tutti i giorni che... Io dovevo PER FORZA viaggiare, dovevo... Avevo immagazzinato tante cose dentro... e di conoscenza del mondo, che avevo bisogno di VIVERE determinate esperienze... Non so se mi capisci quello che voglio dire...

Che... Dentro avevo tutte queste informazioni, che delle volte non so neppure che le so... è strano, perché tante volte, quando devo parlare all'inizio sono un po' nervosa... E poi mi viene tutto chiaramente così che... Io ho parlato nella grande manifestazione della pace a San Giovanni... che c'è stata tre anni fa... prima di scoppiare la guerra. Era la prima... l'ultima grande manifestazione che abbiamo fatto... era marzo, l'undici, dieci marzo o febbraio... non mi ricordo...

E la CGIL mi ha chiamata per parlare, per fare un intervento di due o tre minuti, una cosa così... e quando ho sentito dire che la manifestazione erano tre milioni di persone (*ridiamo*) mi sono spaventata. Sul palco mi sono scritta delle cose da parlare, però non ho guardato nemmeno: ho parlato così..."

M: "... a braccio."

I: "... a braccio. E... diciamo che parlavo col cuore e quando si parla col cuore mi pare vada bene, perché è andata benissimo. Cioè, tutte quelle volte che ho dovuto... Quello per dire che tutte quelle cose che ho immagazzinato, che tante volte non so nemmeno, non mi ricordo... vengono nel momento... vengono fuori nel momento giusto. È come un'altra parte della mia vita che... Io non ho detto che... Io sono anche una terapeuta anche... E..."

M: "Shatsu."

I: “Come lavoro faccio shatsu, massaggio yurvedico, yoga; faccio... shatsu per la donna incinta per fare nascere bene i bambini... Diciamo che mi sono... Una parte di me si è dedicata a questo diciamo già dal Brasile, facendo corsi... con la medicina...”

M: “...alternativa.”

I: “...alternativa. E qui io lavoro con questo anche.”

M: “Quindi oltre all’attività dell’Associazione lei... è il lavoro praticamente.”

I: “È lavoro; perché l’Associazione è volontariato, non è che vivo dell’Associazione perché non mi pago. Ci sono i progetti, ci sono i soldi... Allora se uno lavora all’interno di un progetto evidentemente guadagna qualcosa, ma non sempre ci sono i progetti. Il lavoro dell’Associazione non è pagato; noi diciamo che lavoriamo con progetti anche di altre associazioni. Per esempio c’è quest’associazione NO.DI...”

M: “Ah, ok...”

I: “Eh... io sono fondatrice di NO.DI con altre donne: sono QUESTE donne che mi riferivo all’inizio, sono QUESTE donne...”

M: “Devo ancora incontrarle.”

I: “E... come quando ci sono... Per esempio adesso lavoro ad un progetto di Valmontone ed è un progetto di No.Di.... Sennò come vivi?!”

M: “Certo.”

I: “E poi... ho il mio lavoro di terapeuta. E adesso anche la sartoria... che sono la responsabile della sartoria... Lì, quando ho incominciato a...”

M: “...ingranare (*ridiamo*)”

I: “...perché adesso non ci si guadagna niente... Però avrò chiaramente uno stipendio come responsabile. Ma... Allora, quando dicevo che... questa cosa che tu immagazzini... anche lì, questo lavoro di terapeuta, che studiato, leggo, tante cose... Mi piace fare questi corsi... Tante volte le cose mi vengono in un attimo; che non mi ricordo che avevo imparato... Perché nella vita sono abbastanza grande, mi hai capito? Ho vissuto... Mi sembra sempre che ho vissuto CENTO anni (*ridiamo*)... Però ne ho da vivere altri cento.”

M: “La quotidianità, invece – il lavoro, l’Associazione... – come riesce a gestirla?”

I: “È complicato, perché...”

M: “Lei è sposata?”

I: “No, sono separata; ho una figlia...”

M: “Che vive con lei?”

I: “...che vive con me. Ho due figlie... Dico sempre che ho una.”

M: “Quanti anni?”

I: “La più piccola venticinque anni; la grande ha trenta. Però siccome questa vive in Brasile, io dico che ho una... (*ridiamo*). Ho due figlie: quella che sta in Brasile viveva a Londra. Ha vissuto qua con me, poi si è fatta la sua vita ed è andata a vivere a Londra, poi adesso è ritornata in Brasile. E l'altra vive con me, fa l'Università, fa Biologia; e anche lei dovrà... seguire i passi suoi... Che non so...”

M: “Ho capito. E come mai sua figlia ha deciso di tornare?”

I: “Mia figlia ha deciso di tornare perché era stanca, dice lei... Più che altro il marito era stanco. Perché lei è arrivata qui che aveva diciassette anni; ha fatto la scuola di teatro perché era molto portata... voleva fare teatro, questa cosa qua. Poi ha deciso di andare a Londra; a Londra ha trovato un ragazzo, in sei mesi si sono sposati; poi sono andati a vivere in Olanda, poi negli Stati Uniti, poi sono ritornati a Londra. Però questo ragazzo è brasiliano, di madre irlandese-brasiliana, di padre spagnolo... una confusione... (*ridiamo*) e ha studiato a Londra; allora era stanco, perché è andato a Londra che mi pare aveva sedici anni... E, allora, voleva... però stanno bene in Brasile, poi a lei piace molto, dice che era...”

M: “Quindi anche nelle sue figlie questa voglia di viaggiare, di conoscere...”

I: “Più di me! (*ridiamo*) Perché non so quanto resterà in Brasile; perché le fa due o tre anni in un posto e poi dice... dice che vuole... No, lei è andata in Brasile, perché vuole fare un figlio; giustamente la strada è questa... Dice che non se la sentiva di avere un figlio a Londra, non aveva la famiglia lì, non voleva restare a Londra, non voleva venire qui, perché venire qua – per chi sta a Londra – è un poco... A meno che non sei londinese, però... Lì si vive meglio in termini di lavoro, c'è più lavoro di qua... E niente; stanno bene in Brasile.”

M: “Bene. Lei, invece, torna mai in Brasile?”

I: “Torno.... E...”

M: “Non lo so... per trovare la sua famiglia, per...”

I: “Sì, sì torno. Vado anche... Sono stata due volte al Social Forum; vado ogni tanto... Devo andare quest'anno pure...”

M: “Invece quando... Ritornando un attimo alla questione pubblica, no? Se le chiedo quale è la sua idea sulle politiche migratorie, su... Cioè che idea si è fatta? Che Italia è questa?”

I: “L'idea delle politiche migratorie è che... Secondo me migrare è un diritto; e sostenere queste persone è un dovere di un Paese che si dice democratico e che ha una Costituzione da rispettare. Perché sta scritto proprio sulla Costituzione italiana. E penso che la politica migratoria dell'Italia, che oggi è quasi uguale, in parte, di quella... perché c'è la Carta di Nizza, la Cost... la... la... Come si chiama? Che stanno facendo in Europa, tipo una Costitu...”

M: “La Costituzione Europea.”

I: “Sì, la Costituzione Europea. Perché abbiamo studiato anche con dei pezzi di contributo sull'immigrazione. Diciamo che bisogna rivedere un po' tutto; nel senso che queste persone che emigrano, la grande maggioranza... che vengono da... soprattutto dai Paesi africani, dal Medio Oriente, dall'Est, da Paesi che hanno aree in conflitto... devono per forza essere ricevuti ed accolti in questi Paesi. Però... Ma non solo questi: secondo me il mondo si muove... è in movimento! E il nome già dice: ‘movimento’ ed ‘immigrazione’ sono due cose che stanno insieme. Cioè, è stato sempre così, da quando il mondo è mondo. I primi pellegrini, questa voglia di spostamento.... Gli uccelli emigrano... È una cosa che fa parte

della natura. Allora, secondo me, la politica italiana... con le leggi che sono state fatte e con quest'ultima che è la peggiore di tutte, la Bossi-Fini, che ha cancellato quello che già si aveva acquisito con le altre leggi... È da rivedere; io non direi cancellare, però direi rivederla. E di ascoltare, soprattutto, gli immigrati che hanno qualcosa da dire... Perché è importante che possiamo partecipare anche in queste decisioni. La cosa più importante di tutte è il diritto al voto; perché l'immigrato fino a quanto non avrà il diritto al voto non è nessuno, perché è lì che si svolge la vera cittadinanza. È lì che tu sei considerato, perché c'è un peso... la bilancia... E prima che non sarò così... È come per le donne: le donne finché non ha avuto diritto di voto non contava; e così per l'immigrato, se non ha il diritto di voto non conta. La nostra lotta è di far valere il diritto di voto per l'immigrato, perché è una cosa importantissima.”

M: “Lei, invece, si sente a casa qui?”

I: “Guarda, io sono un tipo strano... Io mi sento a casa ovunque, mi sento una cittadina del mondo; anche quando ero ragazza, che vivevo in Brasile, mi sentivo già così. Mi sento a casa. Pensa che ho vissuto in Austria, un Paese che tutti dicono ‘freddo’, e mi sono sentita a casa lì. Però è una cosa mia, particolare: non dico che può succedere con tutti.

(Bussano alla porta. Entra una donna italiana che le chiede se è a conoscenza di un corso per l'inserimento di donne immigrate).

I: “Io mi sento molto bene in Italia; io sto in Italia perché mi piace... Vorrei ritornare, però c'è tanto da fare in Italia, ma tanto tanto tanto...”

M: “Cioè?”

I: “La politica: oggi c'è un Governo, che io... È il mio partito che oggi è al Governo; il partito che ho aiutato a fondare, a fare crescere. E oggi... tutti i miei amici stanno dentro di questo governo... raga... Persone che erano ragazzi in quell'epoca, perché questo Presidente ci sono voluti venti anni per eleggerlo, ché non è una cosa da poco che un operaio vada... vada alla... con tutti i problemi che stanno succedendo dentro del Governo... non è una cosa da poco che un operaio riesca a salire, ad essere un presidente della Repubblica in un Paese di... come si dice? Lat... come si dice? Fondista?”

M: “Latifondista.”

I: “Latifondista. E che è così, ancora è così. È molto pilotato dalle Multinazionali. Nei Governi anteriori, chi dava l'ultima parola in tante vicende del Brasile era gli Stati Uniti: un'ingerenza ENORME nella politica interna del Paese. Una cosa che questo Presidente sta cercando di cambiare. Non può dare lavoro e cancellare la fame in due giorni: non è possibile per nessuno. Allora, le cose che lui sta facendo come politica del lungo andare del Paese è importantissimo. Sta facendo delle alleanze con gli emergenti, con Cina, con la India, con i Paesi Africani. Perché prima il Presidente, gli altri presidenti guardavano solo gli Stati Uniti e l'Europa; lui adesso... l'ho visto, l'ho sentito all'Ambasciata... con le sue parole: ‘Guarda, se questi non ci vogliono, perché correre dietro a loro; farò le alleanze con quelli uguali a me’. Infatti oggi il Brasile ha un'alleanza fortissima con Unione Sovietica – ex Unione Sovietica – con India, Cina e... un altro Paese... che non mi ricordo. Eppure tutta l'Africa e l'Mecsud, che è quest'accordo... Adesso sta facendo... Il Brasile ha perdonato il debito estero dell'Africa, di alcuni Paesi africani e sta cercando di farlo, di cercare di coinvolgere de altri Paesi del Mecsud, cercando di fare lo stesso, perché secondo lui il Brasile c'ha un debito con l'Africa, perché... è stata la schiavitù... Io sono una discendente degli schiavi brasiliani; e questo è una vergogna che portiamo avanti per sempre, hai capito? E allora quando stava per eleggerlo... prossimo alle elezioni... uno mi ha fatto un'intervista in cui dicevo chiaramente che... io non ero... che ero contenta, ma non ero molto...”

M: "...soddisfatta?"

I: "No 'soddisfatta'... Ero contenta, ma non ero molto... ero un po' impaurita di quello che poteva succedere col Governo, perché sapevo che le alleanze... Si è fatta alleanza con Dio e il Diavolo per vincere; se non era così non si poteva vincere. Quelli che hanno... il Centro, qualcuno di destra, quelli che erano entrati opportunisticamente de dentro al Governo, hanno fatto un po' opposizione, un sacco di cose... che oggi si sente anche nella figura del Presidente. Però qualche speranza c'è; io spero che... come spero che anche questo Governo che qui abbiamo possa emergere e fare cambiare l'Italia."

M: "Quindi in qualche maniera si sente un po' lì e un po' qua?"

I: "No, non mi sento un po' qui e un po' là, purtroppo... Preferivo sentirmi così, ma... OSSERVO soltanto, però non mi sento così, mi sento qui; perché io penso che una persona che vive un po' qui ed un po' là non è completa, non riesce ad essere completa. Io ho degli amici, ho mia famiglia, amo il mio Paese, ma io vivo qua; non sto là."

M: "Il desiderio per il futuro, quindi, è di rimanere qui? Come progetto..."

I: "Il desiderio per il futuro è di vivere un po' là ed un po' qua (*ridiamo*): lì sì, lì è diverso... di cercare di avere un'attività che possa... Perché la mia idea è di formare un giorno con l'Associazione un'ONG per lavorare con la cooperazione. Già stiamo pian pian cercando di farlo, per lavorare con le donne, con progetti; e così io posso... Così io avrò una giustificativa molto forte in Brasile e questa qua... Perché mia figlia non credo che voglia... ormai sta qua, è fidanzata, fa l'Università qua, troverà lavoro; non c'è una situazione stabile in Brasile. Poi è venuta che aveva undici anni: è più... è molto brasiliana, ma la cultura è anche molto italiana. Lei non ha amici in Brasile; gli amici stanno qua."

M: "Che significa avere una cultura brasiliana?"

I: "Che significa?! Bhè... significa... non so, perché ogni cultura ha la sua specificità, ha la sua bellezza, la sua importanza; la cultura brasiliana è una cultura mista, perché siamo un popolo misto, molto... mis... eh..."

M: "Meticcio."

I: "...meticcio, perché esiste tutte le culture che puoi immaginare sono state... Io trovo vicino al Vaticano, che io abito là vicino, gruppi di giapponesi che passano; quando guardo vedo che hanno la bandiera brasiliana: sono giapponesi nati in Brasile. In Brasile c'è un quartiere giapponese enorme, un quartiere italiano... a San Paolo, che è una grande città... C'è un quartiere cinese, che puoi mangiare qualunque cosa...italiana, nelle trattorie... A San Paolo... e non manca niente... perché sono state tramandate da generazioni che sono state emigranti in Brasile. Ci sono i tedeschi, c'è tutto... Allora, è questo... è questa la ricchezza della cultura brasiliana: è stata integrazione senza traumi. Sono arrivati e sono arrivati; si sono integrati e tutti si sentono brasiliani. Non esiste..."

M: "Questo modello può servire all'Italia?"

I: "Eh...io penso di sì, però in Brasile c'è una cosa che mi... mi... mi lascia molto triste: gli stranieri si sono integrati molto bene, però esiste il razzismo."

M: "In che senso?"

I: "Il razzismo contro i neri: i proprio brasiliani."

M: "Ho capito."

I: “Esiste razzismo sottile, che non si vede quasi, però c’è. E poche persone riescono a capirlo e ad ammettere, perché hanno quasi vergogna a dirlo. Io non ho mai avuto, perché so che esiste. È una cosa da combattere.”

M: “Quindi tra i brasiliani stessi.”

I: “Tra i brasiliani. I neri... Pensa che questo governo Lula ha fatto delle quote nelle Università per i neri. Se un Paese arriva a questo che vuol dire? Che i neri non accedono con facilità all’Università.”

M: “In Italia, invece, secondo la sua esperienza questo non c’è?”

I: “Bhè... c’è. In Italia c’è, c’è e...”

M: “Allora quale è la differenza?”

I: “La differenza è... è... è essere razzista per... Io non dico ‘per cattiveria’, io dico ‘per mancanza di informazioni’, per ‘ignoranza’. La vedo molto così. E un’altra cosa è essere razzista con i tuoi stessi... con il tuo stesso sangue... Capito?! Che questo è tramandato... Pensa che in Brasile quarant’anni fa era difficile vedere uno nero con un bianco, con un bianco, sposati. Non si poteva! Era proprio... Oggi è normale, però... Esistevano, per esempio, locali dove i neri non potevano entrare, locali privati. Tipo club, cose così... non si poteva entrare. C’era stato una volta un grosso problema con quel calciatore, con Pelè, che non lo volevano lasciare entrare, lasciare entrare in un club molto esclusivo. Allora, queste cose è di un Paese razzistico.

Allora è questo... Oggi esiste un Movimento nero molto importante in Brasile che fa una lotta molto... che ha fatto anche delle leggi... Per esempio uscivano... dei giornali: ‘Cerchiamo ragazza per lavoro in un negozio molto pregiato in un certo paese... e di ‘buona apparenza’’: la ‘buona apparenza’ significa...”

M: “Significa essere bianchi?”

I: “Essere bianchi. Siccome non si poteva ammettere, era troppo evidente... e poi c’è una legge che sanziona... allora si metteva così. Oggi c’è una legge che ogni negozio deve avere una quota per i neri. Diciamo che è una cosa come lo è stato negli Stati Uniti con il Movimento per i Diritti Civili dei Neri: diciamo che c’è tutto un folklore attorno, però se uno sta attento vede le cose. Io le vedo, purtroppo, come vedo anche altre situazioni.”

M: “Un’ultima domanda così la libero. Lei è tornata anche a Porto Alegre: che significa ‘un altro mondo è possibile’?”

I: “‘Un altro mondo è possibile’ per me ha significato... significa tuttora una politica di apertura per il futuro, di partecipazione attiva dei cittadini. Perché era questo il... tema proprio del Social Forum. Dare diciamo... La cosa più bella che ho visto al Social Forum erano i giovani: ho visto una cosa incredibile che era... due fenomeni: Bertinotti, tremila persone, giovani... che l’ascoltavano come a Genova; e... Chomsky. Chomsky è stato tipo seimila persona; è stato... due sale enormi... con maxi-schermi: nessuno si aspettava una cosa del genere.

Allora... Per me questo di Movimento serve... non è una cosa che rimane... Diciamo... serve per aprire le coscienze; serve per dare ai giovani, soprattutto, quello che manca oggi nell’Università, nel Movimento, nelle... Perché io mi ricordo quando ho fatto l’Università... ero di stimolo ai gruppi. È iniziato nella scuola media, infatti io ho partecipato, ho iniziato a partecipare nella scuola media e gestivo una cosa che si chiamava ‘équipe...’ come un piccolo comitato che si riuniva per discutere dei temi, per studiare dei temi. Poi questo... Da lì siamo passati ai gruppi della Chiesa, delle Comunità ecclesastiche di base, delle comunità di base...

dove faceva riferimento don Helder Camara, Frei Betto e tutti questi qua... E diciamo che io vengo di questa scuola..."

M: "Quindi diciamo che in lei c'è anche una dimensione religiosa?"

I: "No, no per niente. Però lì non si parlava di religione, si parlava di politica. Erano la Chiesa..."

M: "La teologia della liberazione."

I: "Tutta la teologia della liberazione; la Chiesa progressista brasiliana che portava questo... Non è che... Però... Diciamo che nel Brasile è stato questo fenomeno, dall'Università insieme con la Chiesa, e... i partiti, anche i partiti... siamo arrivati a determinate situazioni come si è arrivati alla guerriglia urbana, al Movimento sovversivo in quello periodo e... di apertura politica, perché sono stati questi Movimenti che hanno... e sono stati morti, sono stati deçapareçidos, sono state torturate, la tortura... tutto questo, che ha fatto la pressione per l'apertura politica e fare fine alla dittatura militare. Tutto è stato tutto un crescendo... Volevo dire... stavo dicendo questo per dire che... Stavo dicendo che manca questa partecipazione. Che cosa abbiamo qua? Solo Centri Sociali: non c'è più niente. Esistono i Centri Sociale... Prima c'erano... cos'era che c'era, soprattutto per le donne... degli incontri, delle... gruppi di studi, scuole di politica... Qualche cosa si fa ancora: la Casa Internazionale delle Donne, le Donne di Rifondazione, però è pochissimo! I giovani non... Non c'è partecipazione: c'è diciamo quando c'è qualche manifestazione o qualche cosa così, però si perdono e non..."

Diciamo che il Social Forum serve per questo e anche per far vedere che i giovani sono interessati; hanno voglia di sapere. Genova per me è stata una cosa bellissima. Anche il Social Forum Europeo a Firenze: che erano tanti giovani presenti... Per me è questo."

M: "Bene io la ringrazio per le cose belle che ha detto. Un'ultima cosa: dati tecnici. Quindi... mi diceva... Da quanti anni è in Italia?"

I: "14."

M: "14. Però è partita dal '90."

I: "Sono fuori dal '90."

M: "Anni e titolo di studio?"

I: "Anni 58."

M: "Titolo di studio?"

I: "Laurea in Biblioteconomia. Anche Master in Studi di Genere."

M: "Ma con la Brezzi?"

I: "Con la Brezzi, sì."

M: "Anche io sono a Roma Tre."

I: "Ma il Master?"

M: "No... Sociologia... Il Dottorato."

I: “E sto pensando, ma non so se ho il coraggio, di fare un Dottorato in Sviluppo Sostenibile.”

M: “Giustamente con la cooperativa c’entra...”

I: “Sì, sì, ma non solo. Anche con il lavoro con le donne, la rete... e diciamo queste piccole imprese che mi piace tanto di fare... Mi piace tanto fare delle piccole imprese per le donne, di sviluppo...”

M: “Eh... Vandana Shiva...”

I: “Esatto. Allora... diciamo: vediamo...”

M: “Io ho fatto la tesi di laurea su Agenda 21, lo sviluppo sostenibile...”

I: “Io ho fatto... diciamo non è proprio sviluppo sostenibile... Cioè, mi interessa il tema della Globalizzazione: la mia tesi del Master è ‘Donne, povertà e globalizzazione’, però molto centrata nella Klein. Con... Diciamo... lavori in affitto, la... questo fenomeno... Capito?”

M: “Sì, sì... della precarietà.”

I: “Della precarietà delle donne. Me ne sono molto... specificatamente preso quello punto lì.”

M: “Bene. Molto interessante tutto quanto. Spero di avere altre occasioni di...”

I: “Che le posso lasciare? Ah... mi venga a vedere di là (*intende la sartoria*)”

M: “Mi può anche lasciare riferimenti di altre persone?”

(La conversazione continua per altri dieci minuti, mentre spulcia l'elenco delle persone che intendo intervistare, al fine di darmi consigli e suggerirmi altri nomi. Alla fine mi accompagna a vedere la sartoria e mi dà del materiale informativo sulle attività dell'Associazione.)

Storia n. 2 – cod. 10 – Filippine, 38 anni

M: “Come le dicevo la mia a... Il suo impegno nell’ambito della società civile, nell’ambito della comunità... continuo a darle del ‘lei’ (*ridiamo*)... Prova un po’ a raccontarti... il tuo percorso migratorio... in che maniera, poi, quest’impegno si inserisce e si è inserito all’interno del tuo percorso migratorio. Da quando sei arrivata, come è iniziato tutto quanto...”

I: “Proprio diciamo... del mio... processo migratorio.”

M: “E poi dopo vediamo come...”

I: “Cioè se diciamo che... se io...”

M: “... sì, poi io ti interrompo...”

I: “Diciamo che parlo italiano, però non parlo...”

M: “... lo parli benissimo!”

I: “... lentamente, lentamente.”

M: “... no, no: benissimo!”

I: “Oddio. Non è il primo paese dove...”

M: “Ok. Iniziamo col dire questo.”

I: “Il primo paese dove sono andata è il Giappone. Sempre come colf, per una famiglia inglese.”

M: “A che età?”

I: “Avevo 21 anni. Sì... 21... sono venuta qua che avevo 25... più due... No, 23; 23 anni. E poi lì in Giappone; cioè non era difficile inserirsi nella società giapponese...”

M: “Perché?”

I: “Nel senso che diciamo... non avevo conoscenza, non avevo amici prima: sono venuta con la famiglia. Diciamo... in seguito... non è che sono andata là...”

M: “Cioè sua madre?”

I: “No, la famiglia inglese: lavoravo nelle Filippine. E poi là mi hanno portata.”

M: “Ah, ok! Si sono trasferiti in Giappone e, poi, quindi tu sei andata con loro. Ok.”

I: “... perché io lavoravo come segretaria del padre della moglie del datore di lavoro.”

M: “Quindi a che età hai iniziato a lavorare?”

I: “Da piccola! (*ridiamo*) Se parliamo di lavorare: ho iniziato proprio da piccola.”

M: “Cioè? A che età?”

I: “Diciamo da sei anni, sette... perché diciamo la povertà! Eravamo poverissimi, siamo tanti, siamo sette!”

M: “... sette fratelli...”

I: “...sette fratelli e sorelle: tre fratelli e siamo quattro sorelle. E già mia mamma non lavora, mio padre solo... cioè lavora solo mio padre... non ce la faceva e, quindi, noi figli dovevamo lavorare e studiare. E, infatti, sono l'unica nella famiglia che ha studiato, che ha la laurea.”

M: “Che tipo di studi?”

I: “Scienze dell'Educazione.”

M: “Ah... Scienze dell'Educazione. Quindi... la Facoltà (*indico la stanza... e ridiamo*)”

I: “E infatti... dovevo...”

M: “...è un po' a casa...”

I: “... un po' a casa e dove dovevo stare; e invece non è così! Allora... cioè, questo è perché... probabilmente a parte che devo lavorare perché siamo poveri: c'è mio padre e la famiglia che ha bisogno di aiuto, io voglio andare a scuola. Continuavo ad andare a scuola, lavorando, fino a superiori. ...lavorando la mattina e di pomeriggio, e studiando la sera.”

M: “...quindi le scuole serali, praticamente.”

I: “Sì, le scuole serali. E poi ho fatto il Master e quando stavo facendo il Master ho trovato questo lavoro... Cioè... cioè... la mia storia è lunghissima e anche triste e anche interessante, però non possiamo parlare... sennò una settimana... (*ride*)... c'è un libro diciamo (*ridiamo*).”

M: “... un giorno lo scriverà!”

I: “... e io sto cercando di farlo, perché... poi ti dico dopo perché io voglio scrivere il libro. Però non è ancora detto! Poi lavorando sempre, ero sempre determinata: era anche grazie alla povertà, forse!”

M: “... una spinta forte!”

I: “Sì... e sono diventata forte. Sono diventata decisiva, decisa: e ho anche la mia grinta, diciamo, di lavorare: la perseveranza, la determinazione. Dico... dicevano i miei

genitori che sono 'quella testarda': non volevano mandarmi a scuola né alle superiori, né all'Università, né a fare il Master... però io insistivo, perché vedevo che un giorno volevo cambiare la nostra vita."

M: "Loro non volevano per questioni economiche?"

I: "Per questioni economiche... cioè anche per la nostra madre... per mantenere altri figli, altre sorelle, no?! Poi mio padre ha anche lavorato in Arabia Saudita, ha lavorato in Arabia Saudita: ha lavorato lì per due anni, però purtroppo non avendo uno stipendio abbastanza per la nostra famiglia, a parte che pagare i debiti, e... quindi la scuola mia non poteva anche mantenerla... e quindi, cioè, io ero sempre costretta di... sforzava... cioè volontariamente ho creduto sempre, credo sempre, ho creduto che solamente l'educazione mi può salvare dalla povertà: trovare un buon lavoro. Non..."

M: "...Di gratifica..."

I: "...di mano, lavoro manuale, lavoro domestico: facevo sempre lavori, perché è l'unico lavoro che hai più tempo di studiare, perché finisce il lavoro, tu hai il tempo libero e, quindi, puoi studiare. Se tu, invece, lavori in una fabbrica lavori e..."

M: "...ci sono delle ore fisse da fare..."

I: "... e secondo me... Cioè è un lavoro che puoi gestire meglio. Allora, durante il Master lavoravo sempre come segretaria di un'immobiliare che ho conosciuto quest'inglese che è un manager di questa compagnia e il suo ufficio [---]... fa rifinire l'olio per le ferrovie. E lì, siccome io parlavo inglese, lui ha comprato l'immobile e parlavo con lui in inglese; si è interessato a me, mi ha chiesto quanto guadagnavo... cioè uno stipendio proprio molto basso e lui mi ha offerto se voglio lavorare per lui: va bene, come no! Poi, siccome lui era inglese... io facevo la mia tesi, allora ho approfittato (*ride*)... anche quella possibilità di avere un madrelingua proprio... perché da noi la lingua ufficiale è l'inglese, però la madrelingua è un'altra cosa. Allora, lui mi ha detto: ti posso aiutare, correggere, grammaticalmente... Era inglese anche lui. Poi, dopo un anno e mezzo di lavoro con lui, questa sua figlia si è sposata..."

M: "E lavoravi sempre nell'azienda di quest'uomo?"

I: "Sì."

M: "Ma non come domestica?!"

I: "No, lavoravo come segretaria. Segretaria nell'immobiliare e poi segretaria..."

M: "...nella sua azienda."

I: "... nella sua azienda. Che guadagnavo 10, 11 volte rispetto a quello che guadagnavo prima... Poi c'è la possibilità che la sua moglie... cioè la sua moglie ha preso [---] e quindi si sono trasferiti in Giappone. Il mio datore di lavoro ha detto: 'perché non porti anche lei? Lei è maestra, ha fatto la laurea e quindi c'hai... Hai delle domestiche a casa tua, ma c'è anche lei; meglio lei che parla meglio inglese...'"

M: "Ma avevano dei figli?"

I: "Sì. Avevano dei figli."

M: "Quindi anche a seguire dei ragazzi..."

I: “Esatto. A seguirli. Sono famiglie ricche, quindi devono avere... (*ride*). Nelle Filippine, quando sono quattro domestici a casa... In Giappone non se ne possono permettere nemmeno due, quindi devono scegliere e portarsene una. Ovviamente il padre, che ha fatto la raccomandazione... allora sono andata io.”

M: “Certo. E quanti anni sei stata in Giappone?”

I: “Due. Due anni. Arrivo in Giappone, Tokio... Non conoscevo nessuno: c’era sempre... C’era sempre un’americana che mi diceva: ‘Guarda c’è una comunità filippina qua. C’è una chiesa dove c’è prete filippino; io vedo perché vado anche io lì... Ti faccio conoscere la comunità... E fai piano piano le amicizie’.

Perché io piangevo, piangevo, piangevo lì... ‘Perché io sono qua?! Non conosco nessuno; ho paura!’ Sai, c’è una cultura diversa e poi non sono quella che ha vissuto la vita in città: ho vissuto sempre... In Manila è diverso da dove sono cresciuta; è sempre una città... cioè cresciuta in un paesino, poi quando ho studiato ero in città, però diciamo non è come Manila: è sempre... Io ringrazio veramente Dio, perché sono molto coraggiosa, dicono... A me non pare che sono molto coraggiosa (*ride*)... Cioè cerco sempre di rischiare per migliorare. Quello è l’obiettivo, rischiare per migliorare la vita, per migliorare me stessa.

Poi, comunque, ecco... Questa americana mi ha portata lì; mi ha fatto conoscere il prete; il prete è molto accogliente. Poi ho visto che le persone che frequentavano lì non sono del mio paesino – di xxx, che è un’altra xxx Però parlano la mia lingua, tagalog (perché lingua tagalog è lingua nazionale)... E quindi io mi trovavo anche un po’... strano...”

M: “Fuori luogo...”

I: “... un po’ fuori luogo, perché quando loro si raggruppano parlavano della loro lingua che io non conosco; però dicono che ero sempre simpatica e quindi per loro non è difficile accettarmi; non è difficile inserirsi dentro un gruppo.

Pi ero anche religiosa... In quell’epoca, diciamo... (*ride*): anche adesso sono religiosa, però non è più come prima, che frequentavo sempre la chiesa, la chiesa... E facevo... facevo... in Giappone facevo il Ministro dell’Eucarestia, seguivo sempre la Messa; facevo, facevamo sempre formazione, catechesi, cioè... tutte attività...”

M: “..normali...”

I: “...normali. E sono diventata conosciuta nella comunità. Sono diventata la segretaria generale dell’Associazione; e poi lì... piano piano mi sono inserita bene, no... diciamo nella comunità giapponese, ma nella comunità filippina. Ho pensato di studiare la lingua giapponese, mi sono iscritta, al secondo anno lì. Ma poi non ho continuato e perché... perché ho pensato di venire qua.”

M: “In Italia. E perché in Italia?”

I: “Perché c’è mia sorella.”

M: “Ah, ok.”

I: “Cioè, l’intenzione... non per lavorare proprio... Cioè, per visitare mia sorella. Perché dice: ‘Vieni qua; è tanto tempo...’. Io sono molto legata a questa mia sorella, è la mia sorella più grande; sono molto legata, l’abbracciavo sempre: lei mi spediva delle lettere, ci telefonavamo, quindi... Infatti, quando io stavo studiando nelle Filippine lei mi mandava un po’ di soldi, un po’ di dollari...”

Quindi io sono molto, molto legata a mia sorella. E ho detto: ‘Va bene, chiedo al mio datore di lavoro...’. Però in quel periodo anche avevo fatto anche la... l’intervista... un colloquio di lavoro per fare la maestra in una scuola internazionale; perché c’era una filippina che già era

maestra lì e mi ha detto: 'Perché non fai la richiesta?'; ed io ho detto: 'Sì, perché no!'. E poi questa mia richiesta è stata accettata e allo stesso momento il mio visto è uscito..."

M: "Ho capito."

I: "Allora ho detto: 'Va bene!'. ... Tanto avevo ventuno giorni di vacanza: visto di turismo... Vado un attimo da mia sorella e poi cerchiamo un attimo di... Cioè io cercavo sempre di... Cioè lavoravo sempre come domestica, cioè finché ho finito lo studio... Ho continuato sempre con il mio lavoro, però non ho durato molto nelle Filippine: ho fatto anche... Ho insegnato anche in una scuola superiore, però solo sei mesi... diciamo... Una sostituzione: dopo la laurea proprio... una sostituzione; poi ho trovato questo lavoro e poi non ho trovato più tempo di lavoro... più tempo di lavorare proprio nel settore. Poi è andata così. Ecco, sono... ho fatto questo viaggio sempre da sola... e ho detto: 'Mo... vediamo se questa è...'"

M: "...un'altra strada che si apre."

I: "Brava! E, infatti, dicono che probabilmente c'è l'hai... Praticamente già in Giappone avevo qualche problema con il mio datore di lavoro; cioè questo è fuori (*indica il registratore, per dirmi che è un 'racconto extra'*).... Diciamo che... diciamo che il mio datore di lavoro è molto vicino a me ed ho paura che poi succeda qualcosa. Invece di... Poi ho detto: 'Se io torno nelle Filippine, poi che cosa faccio?'. Se io decido di rimanere di rimanere in Italia, probabilmente ce la faccio, perché c'è mia sorella. Se io invece torno in Giappone..."

M: "...sarebbe stata una persona sola..."

I: "...sono sempre una persona sola, però poi ci sono amici... Quindi ho costruito anche io il mio 'giro'..."

M: "...ambiente..."

I: "...il mio ambiente. E poi, se io torno in Giappone posso sempre trovare un lavoro; se la scuola internazionale ha trovato un'altra più... Vabbè..."

M: "Quindi era un periodo di svolte... di decisioni importanti."

I: "... di svolte. E va bene: 'Vado a Roma; vado a vedere mia sorella e poi vedo la situazione'. Arrivata a Roma, nel '93... sono arrivata... agosto '93: tutta un'altra cosa, diciamo. Il Giappone è un paese pulito; non trovi traffico, se trovi traffico...non sempre. O, probabilmente, io non vedo perché sto sempre a casa; il sabato sera esco. Invece qua ho visto che c'è sempre... è sempre... sembra che stiamo in Manila: traffico qua; io vedo la strada che non è molto pulita... Immondizia qua, immondizia là... (*ride*); era troppo caldo, perché era agosto... E poi negli autobus non c'è aria condizionata e, quindi... E poi, purtroppo, si sente puzza dentro gli autobus... Io sarei svenuta proprio dentro l'autobus... Siamo andati prima al Vaticano, perché siamo cattolici e mia sorella aveva promesso: 'Se Annalisa riesce ad arrivare a Roma, andiamo prima al Vaticano, come promesso'... perché voglio anche vedere. E poi mi ha portato alla Scala Santa, per ringraziare; cioè tutti questi..."

M: "...il rito."

I: "Sì, mi hanno fatto... Cioè come una turista; tutto il giro: piazza di Spagna, piazza Navona... Però era difficile proprio per me; nessuno parlava in inglese... Io fumavo, io fumo fino ad adesso; cioè io fumo: se io vado a comprare la sigaretta io non riesco a chiedere... E poi vedo anche i filippini anche un po' orgogliosi."

M: "In che senso?"

I: “Cioè, io non lo so: ho questa sensazione. Cioè, siccome dicono che a Roma è come una casa per... Qua sembra Filippine, perché ovunque vai trovi filippini; e quindi non c'è una particolarità; non è veramente particolare.

Se tu sali sull'autobus trovi filippini, se tu vai in piazza trovi filippini... Cioè 'qua non c'è nostalgia', hanno detto. Invece, mi trovavo nostalgia, perché mi piaceva la vita in Giappone, perché mi gestivo da sola: c'era il mio ambiente, i miei amici; sono inserita bene... nella Chiesa, in attività, gita... E qui un'altra cosa. Incominciare daccapo!”

M: “Ricostruire un ambiente.”

I: “Ricostruire il mio ambiente; però ero già abituata. Va bene: ‘Sono già abituata!’.

Ma anche c'è la mia sorella; altre conoscenze, parenti: mi trovo proprio diverso. Non hai quello che volevo, non è quello che aspettavo. Poi ho detto: ‘Va bene! Dobbiamo andare avanti!’. Sono andata da mia sorella e le ho detto: ‘Io torno in Giappone, non mi piace stare qua!’. Però mia sorella era furba e mi ha trovato un lavoro per me.”

M: “Ti ha incastrata!”

I: “Sì, sì: è la parola giusta. Mi ha proprio incastrata. Dopo una settimana di giri, divertimenti, mangiare pizza... gli spaghetti, mi ha fatto mangiare...”

M: “Ti ha presa per la gola.”

I: “Però non era apprezzata molto; con la scusa che lo facevano per me, ma non era apprezzato: ‘Io voglio tornare in Giappone! Non è la mia vita, non piace rimanere qua!’. ‘Ma no, ti ho trovato un bel lavoro...’.”

M: “Perché tua sorella voleva che tu rimanessi qui a Roma?”

I: “Perché dice che è l'unica sorella che può avere; cioè proprio parente. Noi qua abbiamo cugini, cugini, lei c'ha pure cognate... Però sorella... E poi sono la sua sorella preferita.”

M: “Quindi voleva ricostruire la famiglia lei...”

I: “Sì, sì.”

M: “Era un bisogno.”

I: “Io non sapevo che lei voleva fare proprio questa cosa. Ha trovato il mio datore di lavoro e questo mio datore di lavoro doveva andare una settimana in Sardegna. Vabbè, io ho detto: ‘Parto per la Sardegna; tanto ventuno giorni io c'ho tempo’. Invece, non era una settimana in Sardegna, sono più di due settimane; ed io avevo ventuno giorni di vacanza, di tempo... E mi hanno fatto scadere il visto. Mi hanno detto: ‘Non ti preoccupare; qua a Roma si può stare anche senza permesso di soggiorno. Sai, sei fortunata!’. Mia sorella si è arrabbiata... Quando sono tornata: ‘Perché non me lo hai detto?’. Cioè, io mi sono arrabbiata con lei. (*E lei:*) ‘Domani... domani... compri subito il biglietto e tu torni in Giappone.’ ‘Vabbè, ormai sono qua... che devo fare? Però a me non mi piace stare qua!’. E poi lo stipendio: prendevo... ho perso cinquecento delle vecchie lire...”

M: “Cinquecentomila lire?”

I: “Cioè, io in Giappone guadagnavo di più; guadagnavo più di mille... ‘E qua io guadagno cinquecento: io non voglio stare qua. Io non voglio rimanere qua. E poi come facciamo con le nostre... con i nostri genitori?!’. A quell'epoca ero sempre il *breadwinner*;

perché lei si è sposata... Io ho promesso a me stessa che se io andavo a lavorare avrei... E poi lei si è anche sposata. Poi nella nostra cultura quando tu non sei sposata hai una responsabilità per la tua famiglia. Non è per legge, diciamo... Nessuno ti costringe, però...”

M: “Culturalmente è così.”

I: “È così. E fino ad adesso è così. Poi mia sorella... poi sono tornata, ci siamo litigati... Poi non potevo più fare niente: ho accettato. Però ho trovato subito un lavoro, cioè non è che... Non voglio rimanere senza un lavoro, perché devo mandare soldi, devo pensare sempre alla mia famiglia. Quando non trovo un lavoro è un macello! Il lavoro è importante; guadagnare soldi. E così è andata! Poi... poi è iniziato...”

M: “Quindi hai messo da parte il sogno del Giappone?”

I: “Sì. Alla fine; alla fine ho accettato comunque.”

M: “Soffrendo.”

I: “Dopo un po’ di mesi... ho pensato. Ormai non potevo più tornare... non ho più il visto. Poi mia sorella mi dice: ‘Tu sei la più fortunata di tutti, perché non hai speso soldi. Gli altri passavano sulla montagna, rischiano la vita; devono avere anche... chiedono i soldi agli usurai solamente per venire tu; invece tu non hai speso nessun soldo. E perché non devi rimanere qua? Tutti hanno il sogno di venire in Italia...’.”

M: “Il viaggio chi te lo ha pagato per venire in Italia?”

I: “Il mio datore di lavoro. Anche i soldi, tutto... Tutto. Mi hanno pagato tutto. A parte i miei soldi... quindi avevo soldi da spendere qua. Cioè... [---] Poi ho detto: ‘Va bene! Se è così è così!’. Non sono così; non è un dramma veramente che mi ribello, no?! Solamente è una... mi sentivo anche un po’ tradita da parte di mia sorella... Se mi avesse detto prima: ‘Ho intenzione di farti rimanere qui...’... Non è quello che... ‘Guarda qua; vedi un po’ la situazione e se non ti piace puoi tornare’. Poteva anche scegliere...”

M: “...diversamente...”

I: “...diversamente. Però la sua intenzione non è cattiva, cioè secondo me non è cattiva, perché la sua intenzione è proprio quella di avere la sorella qua. Poi era sempre nel ’93... dopo Natale ho iniziato ad andare in Chiesa perché mi... ormai io ho detto... Cioè, quello che facevo in Giappone io lo volevo fare qua pure; però è difficile entrare proprio... nella mia... proprio nella mia comunità; nella mia proprio comunità.”

M: “Perché?”

I: “In Giappone... Già la lingua era difficile, però il datore di lavoro mio parlavano inglese... poi per me non era difficile vivere nella famiglia; poi ero già abituata a fare lavoro domestico, quindi per me non è veramente un... non come filippini, donne filippine che lavoravano in un ufficio ed erano ingegneri, manager, dentisti... poi vengono in Italia... non erano già poveri e quando arrivano in Italia trovano lavoro domestico; perché solo un lavoro domestico si può trovare qua... È sottovalutato!”

M: “C’è un abbassamento proprio dello status.”

I: “Esatto. Io, invece, sono abituata. Lo devo accettare proprio! Però non ho smesso di pensare che un giorno quando cambierò il mio tipo di lavoro che faccio...”

M: “Posso fare una domanda? Poi continui...”

I: “Sì.”

M: “Quando sei arrivata in Giappone... Cioè prima tu facevi la segretaria, vero?!”

I: “Sì.”

M: “Quando sei arrivata in Giappone ti sei occupata della casa, dei bambini...”

I: “Domestico.”

M: “...Lavoro domestico. Anche lì c'è stato un abbassamento di status...”

I: “Sì, però...”

M: “Forse il fatto che tu lavorassi per la stessa famiglia è stato meno traumatico? Come...?”

I: “No, no. È perché ero molto apprezzata... come si dice... dalla famiglia.”

M: “Ok. Quindi non ti tenevano come la ‘donna’... ma come ‘Annalisa’ e basta?!”

I: “...e basta. Mi trattavano bene; loro mi portano fuori. Poi mangiavano fuori; i bambini molto socievoli... Cioè...”

M: “Quindi forse la differenza è legata anche a questo... rispetto a tanti concittadini.”

I: “Sì, sì. È come ho detto: io non ho mai smesso di ‘sognare’... di cercare un altro lavoro; infatti è per questo che ho fatto anche la richiesta di insegnare... di insegnare... È stata accettata; quindi se fossi rimasta in Giappone avrei potuto anche cambiare lavoro. Qua pure... Qua invece è molto difficile, invece, anche inserire nel tessuto sociale italiano. Perché... ho trovato questa difficoltà anche nella comunità mia... perché sono già radicati, diciamo. Prima che sono già venuta... Strutturati, organizzati... proprio nella ‘comunità-chiesa’, diciamo... Io parlo di...”

M: “...parrocchie...”

I: “...parrocchie: sono già strutturati, hanno già... organizzati, hanno già delle regole.”

M: “Come inserirsi in questa cosa?”

I: “Eh... quella è... Io mi sono detta: ‘Come posso continuare l’attività che già facevo in Giappone?’ Mi piaceva, mi piaceva sempre... come si dice... aiutare la Chiesa... assistere la messa... Facevo ...come ho detto io: ‘fare il pic-nic’... E quindi ero... Quella per me è molto difficile da accettare... non partecipare... no?! E quindi ho cercato di fare ...”

M: “Di accettare quelle regole, diciamo...”

I: “Così ho visto subito... e sono molto [*indica le tempie*]...”

M: “...intuitiva...”

I: “...osservo prima, perché non volevo creare dei... loro possono... ‘E ma chi è questa...’. I miei cugini, che mi hanno portato in Chiesa... c’è questa comunità... Poi, una volta, hanno fatto quella... come si dice... ‘recollation’?!? Recollation.... È un

rinnovamento, una cosa del genere: è una riunione dove tu puoi studiare la Bibbia e scambiare i tuoi...”

M: “...pareri...”

I: “...ecco pareri con gli altri per mantenere una relazione armoniosa... tra le filippine... con il prete, no?! con il controllo del prete. E lì ho iniziato a raccontare la mia esperienza, però non è che mi davano retta; cioè: ‘Chi sei! Chi sei!’ . Io sono questa e quindi io sono questa! Ho visto anche questa...”

M: “...distanza...”

I: “...distanza, no?! Però non ho smesso di partecipare; ho cercato di essere attiva nel circolo, nel gruppo; e ho cercato di aiutare, di non sorpassare chi già c’è là, perché conosco la mentalità filippina [*ride*]...”

M: “Cioè?”

I: “Cioè... i filippini sono sempre tanto competenti, cioè c’è competizione... competizione. Molto competenti, qualificati; si sentono tutti leader, si sentono sempre prima di tutti... I filippini sono così! E poi... non è negativo, però io vedo anche il lato negativo, perché non c’è la collaborazione. Ed io piano piano ho cercato di conoscere le persone, di fare amicizia, di continuare quello che facevo in Giappone. E poi hanno visto, probabilmente, la mia capacità di gestire il gruppo, poi non ero sempre accettata; cioè...”

M: “Eri la ‘straniera’ .”

I: “Cioè ero la ‘straniera’ presso la mia comunità [*ride*]. E non ce la facevo... e non ce la facevo... e dicevo: ‘Io torno nelle Filippine; non voglio più stare qua!’ . Poi qualcuno ha detto: ‘Perché non vai al Centro filippino’ ... qui a via Urbana... a via Urbana... Dove c’è la Chiesa di Santa Domiziana.”

M: “Non lo conosco.”

L: “C’è Santa Maria Maggiore... Quello è un Centro filippino, nel senso che vanno tutti là.”

M: “Io conosco quell’altro a via Merulana...”

I: “...sì, sì... a via Merulana. Ci sono stata ieri per risolvere questo problema. E va bene. E qualcuno mi ha detto: ‘Perché non ci vai?. E andiamo un attimo a vedere...’... perché avevo già qualche amici. E qua è peggio! Oddio! Qua le filippine tutte truccate! Tutte signore; io avevo jeans... io ero sempre andata così... E qua pure tre marie... dicono che ci sono tre marie...”

M: “In che senso?”

I: “Cioè da noi, no?!, per la religione cattolica [---] c’è sempre qualcuno che organizza le messe, chi comanda... Ed io: ‘oddio! È peggio sto centro!’... Va bene... mi sono detta: ‘Mo’ guardo!’ . Comunque sono andata a messa ed il prete: ‘Chi vuole fare la confessione c’è un prete lì...’ . Ed io ho pensato di andare per sfogare quello che c’ho dentro. Invece questo prete... che ho fatto la confessione... è uno che si occupa dei giovani; a quel tempo avevamo un gruppo che si chiama ‘XXX’ ...’, cioè Consiglio dei Giovani Filippini. Ed ho fatto quello che...”

M: “Ma c’è ancora questo?”

I: “C’è, ma non è molto attivo; stiamo cercando di recuperare, di fare questa cosa insieme ad altre associazioni. Quando è finita la messa viene da me e mi dice: ‘Io mi chiamo Padre D.; poi parliamo, ti faccio conoscere i gruppi di giovani’. E lì io mi sentivo un pochino più tranquilla...”

M: “...rincuorata...”

I: “...ho trovato una persona che sa...”

M: “..che ha capito il problema.”

I: “Esatto. E poi, piano piano, in questa associazione... Ho lasciato quell’altra, quella sulla Cassia, ché lì non è che sono molto anziani, diciamo, ma...”

M: “... tu la più giovane.”

I: “Esatto. Un altro ambiente, diciamo. Qui, invece, c’è tutto di tutto: anziani, giovani, bambini... E quindi mi trovavo, diciamo, tranquilla: mi trovavo nella mia...”

M: “... dimensione, più a casa...”

I: “Però i ragazzi c’era già il gruppo delle donne... cioè dei giovani che fanno tante attività. Noi uscivamo, parlavamo, andavamo a mangiare a casa di una; cioè non è una... cioè non è gruppo che fa attività per i giovani: ci sono ma... Non è quello che facevo anche in Giappone. Però ho detto: ‘Va bene!’; l’importante che ho trovato un po’ di amicizia... un po’ di...”

Poi piano piano anche quella dell’associazione; lavoravo a Balduina e lì ho conosciuto l’associazione delle donne: lavoravo a Balduina, andavo qua... e poi quella della donna...”

M: “...delle donne significa quella di C. B.?”

I: “Esatto. Quella di C. Perché avevano una casa di accoglienza in via delle Medaglie d’oro: aveva questa casa... è proprio dietro dove lavoravo e nel mio tempo libero andavo là... due ore. Invece di dormire andavo là per vedere: ed ho visto delle donne incinte, lasciate là...”

M: “Ma erano sempre donne filippine o immigrate in generale?”

I: “L’associazione ‘XXX’... però accettavamo anche altre nazionalità, però soprattutto erano donne filippine.

E poi... c’era un’altra attività: in Giappone facevo attività in generale, diciamo, facevo la chiesa, facevo attività in Chiesa; invece nell’associazione era un po’ diverso. Poi mi hanno raccontato dei diritti: che se anche non hai il permesso di soggiorno è difficile che la polizia ti becca... Quindi ero tranquilla.

E poi quando... cioè non ero molto accettata prima dai ‘XXX’... Cioè C. B.: ‘Chi è questa? Chi è questa? Perché sta qua? Noi facciamo la riunione e lei chi è?’. Cioè non ero molto... Però G., l’altro membro... diciamo... ‘Va bene! Lascia stare è una delle donne filippine! Se vuole essere membro un giorno... meglio ancora, no?!’.

E va bene. C., comunque, non ha più detto niente; lei non è che andava sempre là... andava però ci sono degli operatori...”

M: “..che lavorano.”

I: “...e poi... ho avuto la conoscenza del ‘XXX’, del direttivo e mi sono indirizzata... però non come loro che sono già... che hanno già l’esperienza. Ma poi stando là... cioè... mi

dicevo: 'ma ancora esistono queste cose? I filippini non hanno la casa, sono picchiati!'; cioè queste cose qua... 'ragazza madre picchiata e poi lasciata...'. E allora mi sentivo per questa cosa..."

M: "... da questa dimensione."

I: "...poi ecco continuavo la comunità, l'associazione. E continuavo la comunità, l'associazione. E poi ho continuavo a fare altre conoscenze, altre amicizie. Continuavo a... Sono diventata poi un membro dell'associazione di C., del 'XXX'... e poi C. ha visto la mia capacità, la mia qualifica e poi continuavo... Cioè io volevo fare il corso di... la lezione di italiano; e pure qua. Io volevo capire meglio... Cioè io vedendo tanti filippini qua, ascoltando tante storie tristi, ho visto anche che in quell'epoca mancava anche l'informazione: io in prima persona ho vissuto questo; non avevo molta informazione."

M: "...sulle leggi, su queste cose?"

I: "Sì. E quindi, mentre stavo lì, mi chiedeva come mai non c'è... Cioè ci sono tante associazioni: associazioni qua, associazioni là... Cioè, ci sono... Ho saputo poi che c'è un'associazione delle donne filippine, solamente per le donne. Qui a Roma; perché qui a Roma abbiamo solamente 'XXX' e poi è nata un'altra... due..."

M: "Ma è quella dei lavoratori?"

I: "No, no. Quella si occupa in generale, non si occupa soltanto delle donne. Ce ne sono altre due [---]. A me piaceva 'XXX'; cioè c'è un aiuto diretto. Diciamo... e poi C. è molto brava. Io ero, come si dice..."

M: "...la sua pupilla..."

I: "[ride]... io ho detto: 'Come mai C. non lavora in ufficio, non lavora come colf'. Cioè, lei lavora anche come colf, però per poco tempo. Allora io ho pensato: 'Ma come mai C. non lavora a casa, non lavora come colf?'. Poi ho conosciuto la sua amica, che lavora in un'altra associazione e nemmeno questa lavora come colf, allora queste due persone... io..."

M: "... i filippini possono fare anche altro! [ridiamo]"

I: "Ecco! Io ho detto: 'Io voglio imparare, voglio capire... se c'è la possibilità. Se il titolo di studio non è riconosciuto, allora posso fare altre cose!'. Queste due persone..."

M: "...questi due modelli, diciamo, di riferimento..."

I: "...questi due modelli erano per me una sfida! Non una sfida in negativo, una sfida in positivo: un *challenge*, un incoraggiamento di cercare un altro lavoro. Però per me non è facile; perché qua c'è tante competizioni; ho visto che ci sono problemi di personalità, no?!, tra comunità filippina e l'associazione."

M: "Cioè?"

I: "Cioè.. come ho detto la competizione è la la... la qualifica: 'Io sono brava' ed 'Io sono più brava di te e voglio io fare la...'"

M: "...la capo."

I: "...la capo! Comando io'. E questo non mi piace. Però io lascio stare, non è che mi faccio la gara con loro. Io rimanevo... Cioè ho fatto vedere cosa posso fare, comunque. E C... e poi sono rimasta con l'associazione; c'erano altre associazioni che volevano me:"

‘Ah... A. rimani qua... ti invitiamo qua, diventi membro...’ e io sono rimasta proprio con l’associazione delle donne, perché mi piaceva: perché anch’io sono donna ed ho partecipato in una formazione, in un orientamento sulle donne. E partecipando ad una formazione, ad un orientamento mi ha fatto, mi ha fatto svegliare, cioè mi ha svegliato proprio...”

M: “... la sensibilità.”

I: “...la sensibilità.”

M: “Per esempio C. è molto impegnata sul piano dei diritti delle donne, no?!”

I: “Uhm... all’epoca. Adesso... non lo so. Cioè, io non so... Adesso...”

M: “Com’è stato? Cioè, eri già formata a questo tipo di cultura oppure è stata una novità? Cioè, il tema dei diritti, della parità delle donne...”

I: “Nelle Filippine no... nelle Filippine no... perché esistono già associazioni delle donne, perché nelle Filippine esiste tanta prostituzione, per esempio... Schiavitù...No?! Donne filippine che vanno in Giappone per prostituirsi e vanno in Singapore: le tengono come domestiche, come domestica e vengono obbligate a lavorare nel tempo libero, non puoi uscire da casa. Anche ad Hong Kong ci sono tanti casi; cioè non hai... non è molto... non è molto... Cioè non è una novità! A quell’epoca per me era una novità...”

M: “...parliamo di dieci anni fa, più o meno...”

I: “...sì, sì... perché non avevo la conoscenza di questo. Io da piccola mi impegnavo sempre a lavorare, a studiare; a studiare e lavorare; lavorare e studiare, studiare e lavorare...”

M: “...non c’era il tempo per...”

I: “...pensavo sempre alla mia famiglia, diciamo. Però dentro di me sono già una donna forte, una donna, una persona che vuole cambiare la vita... Facendo questo orientamento, no?! Sapendo anche sfruttamento, violenza...: e questo mi ha fatto arrabbiare proprio! Cioè... e poi ho saputo pari opportunità: cioè un uomo deve essere pari ad una donna, cioè che la donna può fare quello che fa l’uomo nell’ufficio.”

M: “È cambiata un po’ la motivazione? Cioè prima hai iniziato ad impegnarti per sentirti un po’ più a casa, più integrata nella società; l’incontro con questo tipo di associazione, invece, ti ha dato... ha modificato le prospettive. Hai incominciato ad impegnarti per altre ragioni.”

I: “Sì.”

M: “Quali sono queste ragioni?”

I: “Le ragioni sono che... vedendo proprio la realtà, cioè mi sono... Una motivazione dell’impegno anche di C., perché l’impegno di C. e l’impegno dell’associazione, perché l’associazione si impegnava di donne... di quell’epoca quando lavoravo. Sulla violenza... si impegnava; sull’orientamento, formazione... di qua, di là... network, lobby... Allora conoscendo proprio la realtà... una ragione mia per motivare altre persone e per farmi coinvolgere. E per mettermi proprio nei loro panni ho chiesto anche: ‘Come posso aiutarvi? Come posso essere utile nel cambiare un po’ questa situazione?’. Non è facile, non era facile per me.

Allora io ho pensato: ‘Devo trovare un modo per farmi diventare efficace’. Io sono una donna; ho vissuto una vita difficile: una bambina picchiata, diciamo... Cioè, non maltrattata perché i miei genitori sono cattivi, ma perché la nostra... ‘ti danno, ti danno...’ non hai

ragione per i tuoi genitori. Allora, io non ho vissuto una vita facile, non ho goduto molto la mia gioventù, non ho goduto la mia adolescenza, quando ero piccola... Non ho giocato molto, non avevo giocattoli: questi fatti qua... faceva parte...”

M: “...della spinta, delle motivazioni...”

I: “Sì... Conoscendo anche la realtà qua in Italia...Vedevo la famiglia dove lavoravo che i bambini vengono trattati bene, vengono... sono molto protetti; amati dai genitori: baciati, abbracciati, coccolati dai genitori. Ma io ho detto: ‘Ma io no!’... Non ho questo rapporto con i miei genitori. Qui le donne vengono protette; qua in Italia è reato picchiare... Queste cose qua, no?!, che io prima non sapevo... Allora tutta quanta questa esperienza, per esempio, non ho avuto di proteggermi... Non ho avuto questa possibilità... Vittima di questa violenza sessuale, diciamo, non fisicamente... ma...”

M: “...sì, sì... culturale.”

I: “...culturale. Economicamente e questo fa parte della politica del governo di queste situazioni... del governo... E poi orientamento sull’immigrazione, per esempio, perché i filippini... Sono poi diventata conosciuta da altri leaders presso le altre associazioni, comunità... E poi sono sempre invitata a fare queste riunioni; e poi facendo questi orientamenti, che vengono anche politici delle Filippine che fanno aggiornamento sulla situazione filippina (il governo, economia, politica, immigrazione, diritti, povertà), io ho scoperto questo qua. Che nelle Filippine io non ero... come si dice... non ero quella che faceva sempre le manifestazioni. Però da quando sono arrivata qua in Italia è lì che mi sono svegliata, mi sono... cioè ho avuto questa conoscenza. Questi sono i nostri diritti: io sono donna e sono una persona ed ho diritto di questo. E per quello che mi sono convinta di studiare di più... di avere di... di leggere di più sui diritti degli immigrati. E poi soprattutto su quelli delle donne.

E poi ho scoperto questo: ci sono donne picchiate, abbandonate, costrette a prostituire; ho conosciuto queste cose grazie all’associazione; senza l’associazione io non potevo conoscere. Ho capito perché gli immigrati filippini (e poi anche gli altri paesi) emigrano, no?! Emigrano per scappare dalla povertà. Noi Filippini scappiamo dalla povertà... e perché il governo non ci dà un’occupazione. La nostra è...”

M: “Diciamo per ragioni economiche...”

I: “...diciamo per migliorare, diciamo per migliorare la nostra vita; e per dare una condizione migliore per i nostri figli. Va bene... io c’ho qua... per dare una miglior vita alla mia famiglia, ai miei bambini; io c’ho una famiglia che ho costruito qua... la mia famiglia. Poi sono... una volta ho scritto un articolo su un giornale filippino. È stato pubblicato. E poi un prete ha letto il mio articolo orientato sulla povertà politica, sui diritti degli immigrati, diritto umano... non comunista, come si dice? Attivo... che protegge i diritti...

E questo ha letto il mio articolo e lui ha detto ai suoi collaboratori: ‘Trovate A.!’; e mi hanno trovato tramite questi giri. E mi hanno invitata per approfondire la mia conoscenza sulla politica filippina, sulla rivoluzione... E poi qui... Io ero diventata... io non capivo cosa era destra e sinistra... no?! politicamente...

Io sto vivendo, lavoro; lavoro per me, lavoro per la mia famiglia; lavoro però... basta! Però quando ho iniziato a partecipare all’associazione ho capito cosa è destra e sinistra; chi è contro e chi è pro. Ed io ho capito questo, però continuavo a chiedere: è vero che ci sono delle associazioni già...diciamo che ‘XXX’ si occupa solo di donne. C. B. mi mandava a fare la riunione qua... al Comune, alla Provincia; mi mandava a fare la riunione...”

M: “Quindi eri diventato il braccio destro di C. B.”

I: “Sì. E così ho avuto altre esperienze, conoscenze, che è importante secondo me nell’inserimento... Cioè la lingua; ho praticato la lingua italiana... Cioè ho trovato uno strumento per inserirmi meglio nella società italiana.”

M: “E le conoscenze in che senso?”

I: “Cioè parlare. E io ho detto: ‘Io devo parlare la lingua italiana per cambiare e per aiutare queste filippine, queste donne filippine.’ Ma non solo donne... in generale. Io osservando... come ho detto... io sono... osservo i gruppi, che ti fa vedere chi è che sa. Ed ho detto: ‘io devo studiare la lingua italiana ed un giorno mi impegnerò, diciamo, ad aiutare proprio la gente.’ Perché una volta io non sono stata aiutata da qualcun altro, ma io voglio cambiare qualche cosa che c’è. Questa è una mia passione, probabilmente, è una mia missione. Mi sentivo... soprattutto... nella povertà nostra nessuno c’ha aiutato; e questi qua devono essere aiutati: come fanno? Sennò rimangono sempre così. Nel ’93, ’94 e ’95 c’era la sanatoria. In questi quattro anni, diciamo, io ho cercato di stabilire il mio inserimento nella comunità filippina e poi anche politicamente, socialmente, politicamente e poi anche nel tessuto sociale italiano. Non parlando bene italiano, purtroppo... Cioè, metà inglese e metà filippino... Però, cioè, io non ho paura di parlare; cioè se io sbaglio tu mi correggi, meglio; è sempre così. Non mi vergogno, non mi vergogno; dicono che io sono chiacchierona, infatti dicono che io parlo troppo.

Allora poi nel ’96 sono stata invitata a parlare alla Provincia di Roma: mi sono fatta tradurre, ho scritto in inglese – sempre con ‘XXX’ – cioè ci sono tante associazioni... ‘No, io sto qua!’. Come si dice... io sono molto attaccata al ‘XXX’, perché ho creduto nel suo obiettivo. Conoscendo, poi, il giro... che uno vuole fare questo. Mi piace fare questo! Perché io sono donna: ho vissuto una vita difficile e voglio aiutare le donne. E quindi conoscendo altre cose... E poi sono invitata... Senza permesso di soggiorno.”

M: “Ah, tutto questo senza permesso di soggiorno?”

I: “Senza permesso di soggiorno. Io andavo al Parlamento senza permesso di soggiorno, con il Passaporto. Andavo a... Ho partecipato ad un Conferenza...”

M: “Ma come mai in tutto questo periodo non ha...”

I: “Perché non c’era la sanatoria. Perché la prima sanatoria era di Martelli, no?!, nell’86... e poi dopodiché non c’era più... e poi nell’86... e poi dopo... una minisanatoria (che non c’ero ancora). E poi prima del ’93... No... ce ne sono due: Martelli e Napolitano. Martelli dell’86 e poi la Turco-Napolitano.

Ed io tutto questo qua... questa mia navigazione... andavo lì al Ministero degli Affari Esteri, partecipando a tutte queste conferenze... Un macello! E poi, cioè io parlavo... perché io ho già capito: a me mi piace leggere, mi piace studiare, mi piace sapere delle cose. E nel ’96 ho avuto la possibilità di sistemarmi... la mia situazione per il fatto proprio della regolarità, di regolarizzarsi. E lavoravo sempre domestica, non ero sposata a quel tempo; e però facendo, senza permesso di soggiorno...partecipando a manifestazioni con la CGIL: sono diventata, anche senza permesso di soggiorno, un punto di riferimento di altre ragazze... E partecipavo: manifestazioni... E organizzavamo con il gruppo filippino, con altri gruppi filippini... non ‘XXX’: ci nascondevamo, contro il governo, per la povertà... prostituzione qua... sfruttamento dei bambini: io ho saputo tutto questo tramite l’associazione. La Chiesa poi... piano piano... perché mi è piaciuto più, cioè a me piaceva... no?! Sempre la Chiesa... io sono ancora, dentro di me, però non frequento sempre sempre la chiesa... Dio sa: lui mi capisce, lui sa, ha capito bene.

E nel ’96... ecco ho avuto la possibilità di regolarizzarmi; ho conosciuto poi mio marito.”

M: “Che è italiano o filippino?”

I: “No, no filippino... facendo la manifestazione...”

M: “Ah, è stata galeotta [*ridiamo*]”

I: “Ma lui non faceva la manifestazione... anzi, lui è uno come gli altri uomini filippini che non...”

M: “...non si interessano, non si occupano di queste tematiche.”

I: “Stavano lì a chiacchierare, a bere... con i suoi parenti. No?! All’EUR... Cioè noi stavamo lì a fare la [---]... cioè il volantinaggio, no!? In quell’epoca stavamo lottando per la libertà di [---], in Arabia Saudita... quella ragazza. Perché prima di [---] c’era questa ragazza in Singapore che è stata...”

M: “... decapitata.”

I: “Sì, che è una cosa che è sbagliato decapitare: ha fatto un bambino che c’ha un altro. Questa volta, [---]... che era musulmana, non volevamo che succedeva questa cosa. Allora, noi andavamo in giro: cercavamo di sensibilizzare i nostri connazionali; ormai ero già orientata, come si dice?! Attiva; non ho paura, continuavo. Infatti, mia sorella: ‘Ma tu non hai paura? Ma cosa hai fatto? Tu prima non volevi fare questo ed adesso...’. Poi mi ha sorella mi ha sostenuto sempre; è una cosa importante. Mia sorella è la persona che dava sempre...”

M: “... forza a questa attività.”

I: “Sì.”

M: “Partecipa o no?”

I: “No, no... Non partecipa; lei...”

M: “...però sostiene...”

I: “...lei faceva la mamma; faceva la mamma mia [*ride*]. E poi altri amici... mi hanno nominato poi come coordinatore di qua, di là... a parte poi che io faccio nell’associazione sempre come segretaria della ‘XXX’ e assistente di C. Cioè, io sostituivo C. quando lei non poteva fare la riunione... A livello nazionale e locale C. era molto in gamba, diciamo... E questo mi è piaciuto sempre, nel senso che ‘Io voglio diventare C.’; nel senso che non è che voglio diventare lei! Io non posso diventare come C...”

M: “...come modello!”

I: “...come modello. È un incoraggiamento; io l’ho apprezzato sempre... Non so per lei, mi sa di no...”

M: “...che non è reciproco.”

I: “No. Alla fine siamo diventati... Cioè...”

M: “Avete litigato?”

I: “No, non abbiamo litigato, perché non mi piace litigare su queste cose. Però non faccio la gara e non faccio la competizione. Io nel ’96 mi sono sposata, no?! Mi sono sposata e poi da quando mi sono sposata...”

M: “Quindi suo marito come l’ha incontrato?”

I: “Sì, l’ho incontrato insieme ad altri uomini; io sono chiacchierona sempre... a me gli uomini non mi fa paura... Davvero, anche da piccola. Ero un ‘maschietto’; infatti i miei amici: ‘Annalisa è incinta, si sposa: ma non è possibile! Non l’abbiamo mai vista con fidanzato!’. Tutti contenti! [ridiamo] Che a quell’epoca io collaboravo con un... un... una rivista filippina, a quell’epoca... Cioè che io cercavo sempre di impicciarmi di lavoro un po’ diverso. Lavoravo come domestica e poi facevo altre cose... e mi sono sposata. Ah... poi ho incontrato lui e lui mi dice... Siccome io sono un ‘maschietto’: io fumavo, mi hanno offerto un bicchiere di birra... E poi ho iniziato a raccontare: le Filippine, il nostro governo... questo e quest’altro... vogliamo che... E lui mi guardava e non mi ha più lasciato. Cioè, lui proprio in tre mesi proprio... come si dice!? Mi ha conquisi...”

M: “...conquistata...”

I: “...conquistata. Un mese di corteggiamento, un mese di fidanzamento e tre mesi sono incinta: così, senza conoscerlo bene! Non lo so... forse... non lo so... Io non credo nel destino, perché io credo che il destino lo fai tu. Io credo così... però con questo mi sono incastrata! [ridiamo]”

M: “Per la seconda volta [rido]: prima con la sorella e poi lui!”

I: “Mia sorella dice: ‘Tu sei incinta’... io ho detto: ‘Io sono incinta!’... non ho paura di dire ‘io sono incinta’; non sono come le altre donne: ‘piagnucolando] Ah... io sono incinta... come devo fare?! mi vergogno!’: no! Perché ormai mi sono...”

M: “...emancipata.”

I: “Sì, sì. Questo è! Però dentro di me mi sentivo ancora questo: oddio, adesso che dico ai miei genitori? Io porto una vergogna per la famiglia. Ho chiamato mia sorella e le ho detto: ‘Io sono incinta; che devo fare?’. ‘Che devi fare? Chiedi al tuo fidanzato se ti vuole sposare o no. Se non ti vuole sposare diccelo subito; se ti vuole sposare chiamiamo la sua parente.’; perché da noi c’è questa cultura ancora, no!?... ‘Chiamiamo la sua parente; la facciamo venire a casa nostra e parliamo’. Allora io gli ho detto: ‘Io sono incinta; vuoi sposarmi? Sì o no?’; e lui ‘Certo che voglio sposarti!’. Cioè, lui dice che è innamoratissimo di me; lui dice che io... Io: ‘Come fai a innamorarti di me che io sono quello che fuma, quella che beve...’; non sono una filippina tipica; io non sono quello. Io avevo capelli corti così, no?! Avevo... ‘Cioè, come puoi amare?’. E poi lui non è un uomo che mi ha attirato... come si dice?! Che mi ha attrattato molto?!”

M: “Attratta.”

I: “...non sono molto attratta di lui, però lui... è molto insistente. Diversi miei ex fidanzati... avevo diversi fidanzati alti, belli; cioè io sceglievo proprio [ride]... però questo qua che non è molto alto, non è molto bello, no?! Che non ha studiato, cioè ha fatto liceo solo... lui ha fatto solo liceo, però lui è molto insistente; insistiva sempre... non come gli altri che hanno paura di me, infatti... ecco perché infatti gli altri sono [---] perché gli altri o sono come me oppure hanno paura di me: altri fidanzati dicono che sono molto determinata, probabilmente una come me fa mettere sotto il marito; perché nelle Filippine l’uomo deve essere uomo e la moglie deve essere moglie: questo c’è molto nella mentalità, nella cultura. Invece questo no! Dice che è innamorato con me... che non gli interessa niente se ho avuto altri fidanzati: ‘ti amo, ti amo...’; va bene ‘Se tu mi ami... io non ti amo molto; sono incinta... Se non mi sposi va bene; continuiamo il rapporto...’. Diciamo che esiste la madre...”

M: “...la ragazza madre.”

I: "...la ragazza madre... diciamo che è accettata nella società: io non sono nelle Filippine, sono in Italia e posso andare avanti. Invece lui... vuole sposarmi; e mi sono sposata. Non era così facile farmi sposare; il prete quando mi ha chiesto 'Perché ti vuoi sposare?'... 'Perché sono incinta'... che non è una risposta buona: bisognava dire 'Perché amo mio marito'. Invece lui: 'Perché ti sposi?'... 'Perché amo lei!'. Cioè... e io ho detto va bene. Dopo il processo di questo mio sentimento: devo decidere se veramente voglio sposare, perché il prete non vuole fare il matrimonio perché dice che se mi sposo così..."

M: "...è già nullo..."

I: "Sì, sì... nullo. Ok... però io ho un sentimento per mio marito: lo stimo, lo amo... però non è che sono pazza, pazza, pazza di lui. Va be': è successo! Abbiamo chiamato subito i parenti di mio marito...lui non ha più i genitori: zii, il fratello... E ci siamo sposati. Ho avuto un abbandono anche da parte dell'organizzazione: io ho iniziato con E. anche... con E. abbiamo una collaborazione fino ad adesso (ecco perché mi conosce...). È stato un abbandono: io mi sentivo abband... abbandonata dall'associazione di E.... ('YYY')... facevo parte dei fondatori..."

M: "Ah... anche di quella [rido]..."

I: "Sì. Sì, abbiamo fondato un po' di... per i diritti degli immigrati."

M: "Ti sei sentita abbandonata perché?"

I: "Perché... io non lo so perché mi hanno abbandonata. Io l'ho detto... io l'ho detto solamente quando... Cioè, quest'anno. Io l'ho detto proprio..."

M: "Faccia a faccia!"

I: "Sì. Ed ho detto: 'Voi mi avete proprio abbandonata quando mi sono sposata e non lo so perché!'. Mio marito ha accettato tutto quello che c'ho, come sono io... Se io esco la notte per lui non è un problema; infatti non lo so... Cioè lui mi lascia libera; cioè io ho fatto vedere a lui che la donna non deve essere... abbiamo libertà tutte e due. Cioè, mio marito ha fatto anche un processo... per far capire quello che sto facendo: il diritto di una donna, il diritto dei figli, il diritto di un uomo."

M: "In che senso un processo?"

I: "Cioè, mio marito è chiuso. Cioè... lui è un filippino tipico che credeva che la donna deve stare a casa e non deve avere..."

M: "Come hai fatto a convincerlo del contrario?"

I: "Perché lui mi ama. Secondo me perché lui... non vuole..."

M: "...rinunciare a te e per questo accetta tutto!"

I: "Sì, sì. Però non è che lui è costretto di accettare tutto. È un processo anche. L'ho aiutato per farlo capire..."

M: "A piccoli... a gradi..."

I: "Sì, sì. Lui... ci sono stati anche rifiuti: per esempio, se vado in Germania per fare un convegno, lui dice: 'Non puoi fare, non puoi fare; non puoi lasciare i tuoi figli... ma come fai?'. Cioè, lui è... devo spiegare, devo ricominciare, devo... no? Farlo capire..."

M: “Si fa fatica?”

I: “Sì, molto, molto. Però alla fine lui si convince. Si convince.”

M: “È mai venuto con te?”

I: “Una volta sola in Filippine. In Germania, Francia e Maastricht no; in Olanda no e... perché sono pochi giorni, diciamo (due, tre...)... e poi abbiamo figli, e quindi lui deve stare a casa. [*ride*] infatti come dicono io sono diventata il ‘marito’: io che vado sempre fuori... E poi, facendo questa strada... strada... sono diventata... Ah... l’associazione delle donne filippine, quella di C., nel 2003 mi sa... nel 2003, 2004... non mi ricordo...”

M: “Ma ti sei sposata quando?”

I: “Nel ’96. Nel ’96 è iniziato anche il mio percorso nel, diciamo, anche... non era un ostacolo... Pensavo che era un ostacolo trovare un altro lavoro, invece no.”

M: “Ma cosa? Il fatto che tu fossi incinta?”

I: “Sì, sì. Perché ero sempre attiva, sempre nella riunione; C. mi chiamava sempre per fare questa cosa... e quindi mio marito era sempre costretto di accettare quello che stavo facendo. E poi... andavo... Cioè, ero incinta ed andavo in giro; però lui mi accompagnava, mi veniva a prendere. E per questo... Oddio dove sto? Ho raccontato troppo probabilmente...”

M: “...quando hai litigato, hai avuto la discussione con C.? No?”

I: “No, no, no.”

M: “Nel 2000 hai detto...”

I: “Ah, nel 2000... Cioè, ho fatto tanto per l’associazione, no!? Per ‘XXX’... ho fatto lo sportello per la carta dei diritti. I ‘XXX’ è una parte di me; cioè... diventando conosciuta nella parte filippina anche a livello... Cioè, si sentiva...”

M: “...minacciata...”

I: “Sì. E poi ho sentito... I filippini chiacchierano troppo: pettegolezzi di qua e di là. A me non mi piace; non mi piace queste cose. Se tu mi vuoi dire qualche cosa... e parla nel processo... di dire ‘faccia a faccia’, come italiani. Cioè, quanto mi piace...”

M: “[*sorrido*]”

I: “Non perché tu sei italiana.”

M: “E gli italiani dicono ‘faccia a faccia’? ... non lo so... sto chiedendo...”

I: “Sì.”

M: “Tu percepisci questa cosa.”

I: “Sì. Gli italiani: se siamo arrabbiati adesso quasi ci attacchiamo, dopo cinque minuti, dieci minuti basta! Andiamo a prenderci un caffè!”

M: “Questo è un modello italiano.”

I: “Sì. Il filippino, invece di dirmi in faccia, deve dirlo a qualcun altro, questo lo dice ad un altro e fa un giretto. E non solo quello: fate un gruppetto e parlate male di quella persona; e non è positivo. Se parlate con questa persona costruttiva... costruttivamente, meglio! Però se no... e tu crei solamente un disagio. E se questa persona... per fortuna di questo gruppo... era un invito per la conferenza delle filippine e C. non ha accettato: ‘non è stato accettato’, perché... e mi hanno chiamato me. E C. diceva... ero la sua come si dice? Se non c’ho... se non ho l’associazione... Lei vuole che io sto nell’associazione e basta!”

M: “Non voleva che tu facessi altro?”

I: “Ed io no, no... Non voglio essere legata solamente ad un’associazione. Cioè, poi se tu pensi di utilizzarmi è ancora peggio: non posso accettare, perché il mio orientamento probabilmente è diverso dal tuo orientamento. E così lei continuava a parlare di me... e c’è stata una persona, una dei miei amici che mi ha detto questa cosa: ‘Ah... A.’, perché A. è diventata ormai conosciuta, diciamo...”

M: “Un punto di rifer...”

I: “...fuori comunità. Sono diventata un punto di riferimento...”

M: “...per più persone: italiane e...”

I: “...italiane ed immigrati. E lì... e già lì mi dice... ho saputo questo. E già lì mi dice... Ho saputo questo... Sono pronta a confrontarmi, perché ho studiato la comunicazione: è importante per fare questo lavoro, perché mi sono permessa di farlo perché vorrei diventare efficace.”

M: “...nella comunicazione”

I: “...nella comunicazione. È come un approccio, che mi sembra importante, e diciamo viverci! Queste sono cose fondamentali: la lingua è fondamentale... Non è che ho imparato parlando... solo dall’esperienza, ma anche...”

M: “...anche studiato”

I: “...anche studiato ...nel senso che non sono andata a scuola, ma cioè...”

M: “...certo per conto tuo.”

I: “Per conto mio. Leggevo tanti libri sull’immigrazione, sui diritti... donne, uomini... tutto quanto. A casa mia... i libri non so più farli... un macello! Poi porto altri libri... mamma mia quanti! Cioè ce ne sono tanti da leggere. È importante questo!”

M: “Ma nel frattempo lavoravi sempre come domestica o...”

I: “Nel ’96... Infatti è quella fase... Fino al ’96... fino al ’98 lavoravo... Ah poi ero incinta e non lavoravo... Poi questo bambino che adesso ha dieci anni, né le altre persone... C. ha costruito il suo; N. ha costruito il suo... io ero quella... Queste sono tre donne, diciamo... E poi E. ha costruito il suo; V.... ha costruito il suo... Io non ho costruito.”

M: “Ma hai lavorato in tutte.”

I: “Però ho lavorato per tutti quanti. Ero sempre quella.. Ecco perché si sentono probabilmente... Minacciata o tradita, in un certo senso. Però io non ho tradito nessuno! [ride]”

M: “Certo! Hai seguito la tua strada!”

I: “Sì. E questa qua... fino al '98... È nato figlio mio nel '96, agosto... Volevo mandare mio figlio come altri filippini, perché dicono: ‘Ah... qua se hai un figlio non puoi lavorare bene!’. E così anche io voglio fare: come una moda, no?! Abbiamo preso passaporto...”

M: “Cioè mandarlo dai tuoi genitori praticamente...”

I: “Sì. Per lavorare, per stare più libera, diciamo. N. mi fa la telefonata e mi dice: ‘L. – perché mi chiamano L. – L., ho sentito che tu vuoi mandare tuo figlio nelle Filippine; tu sei una maestra, vero?!’. ‘Sì, sì...’. ‘Senti, perché non vieni a lavorare al Centro Diurno?’. Ho detto: ‘Per cosa?’. ‘No, perché ho sentito che vuoi mandare tuo figlio; per mantenerlo qua... Sai io sono...’, perché anche lei è una persona che ha contribuito molto nella mia formazione. ‘No, no, perché devi mandare? Vieni qua, lavora per noi mezzo giorno... Poi vedi un attimo... Non mandare tuo figlio, poverino... Abbiamo questo centro diurno.’ ‘Va bene’ ho detto.”

M: “Ma un Centro Diurno per cosa?”

I: “Per gli immigrati. N. è una persona molto in gamba. ‘No, no; rimani qua...’: era troppo bello, bello, grosso... Infatti ha poi fatto da madrina a lui, perché eravamo molto amici all’epoca. E lei... C. sapendo questa cosa, ovviamente è un’altra associazione. Ed ho detto: ‘No, questo è un lavoro mio!’. Perché l’associazione nelle Filippine; ognuna c’ha le sue dinamiche, i suoi meccanismi... Io ho detto... Anche con N.... N. dice: ‘Cosa vuoi fare? Vuoi rimanere nell’associazione oppure...’”

M: “...lavorare soltanto...”

I: “...io ho detto: ‘Guarda N., voglio soltanto lavorare. Voglio rimanere con i ‘XXX’, perché non voglio il conflitto tra le due associazioni’. E mi dice: ‘Sì, sì...’; lei è molto aperta, invece... ‘Sì, sì. Facciamo qui, eccetera’. E continuavo e continuavo; invito per formazione; ricerca qua... ‘96, ‘97, ‘98... Quello è sempre il mio... ‘98... Poi N. mi ha detto: ‘Mandami il tuo curriculum, perché c’è un progetto’. Conoscenze, avendo conoscenze, no?! Avendo sempre un impegno con ‘XXX’... c’erano dei problemi per me; ci sono stati problemi nella comunità filippina: mi chiamano. E poi mi è piaciuto poi... è diventato ancora più... nella pelle!
E poi mi piace non per... davvero... ti dico la verità... Non per farmi... io non mi sono accorta che sono diventata un punto di riferimento. Cioè, nel senso che...”

M: “...ti sei ritrovata senza volerlo.”

I: “...senza volerlo. Perché la voce... Cioè il mio telefonino era sempre quello, non è mai cambiato il mio numero di cellulare: in quel periodo il mio numero di telefonino è diventato un numero verde, perché ‘qua... chiama questa; qua chiama questa...’: cioè è diventato, ormai non è più un privato. Non lo sono più: non sono più una persona privata, sono una persona pubblica! Mi sento così! Cioè, io appartengo... mi sento... appartengo proprio... un soggetto pubblico non per essere sfruttata, per essere... per farmi vedere che posso fare tante cose; è perché mi chiedono, mi chiamano; ormai è fuori il mio controllo. Infatti sto dicendo adesso che... è vero che abbiamo tante associazioni, però quello che voglio personalmente non l’ho ancora raggiunto.”

M: “Cioè?”

I: “È vero che abbiamo tante associazioni, ma piccole... C’è la [---] che fa estremo, estremo proprio... contro governo; non comunisti, ma estremo; non so come definirli. C’è l’associazione donne filippine, C. B.: c’è l’associazione ‘XXX’... e c’è C. B.: non aumenta membri e non è molto conosciuta nella comunità filippina. Cioè se tu ci vai nella comunità filippina e chiedi: ‘Conosci ‘XXX’?’... ‘Chi è?’. Purtroppo... non sto parlando male di questo: è la mia analisi.”

M: “Analisi dopo diversi anni di esperienza.”

I: “Se, invece, tu vai a chiedere: ‘Conosci [---] ‘XXX’?’ che è quello di N.: ‘No!’; però se tu dici: ‘Conosci il Centro Diurno?’...che si chiama [---]... parecchi lo conoscono, perché vengono serviti, diciamo... però non tutti. Cioè è molto limitato, veramente.”

M: “Quindi tu dici: ci sono tante realtà, però sarebbe meglio farne una soltanto con più membri?”

I: “Farne un ombrello [*ride*].”

M: “Ok. Un coordinamento tra le diverse realtà.”

I: “Sì, sì; anche perché il nostro obiettivo è lo stesso.”

M: “Certo.”

I: “Fare una confederazione; un’associazione unita. Cioè neanche ci sono tante associazioni...”

M: “Perché ci sono così tante associazioni di filippini?”

I: “E... perché come ho detto...”

M: “Non è forse il problema della leadership?”

I: “Esatto. Il problema della leadership! Non solo nell’associazione, ma proprio la comunità... presso chiesa.”

M: “Ah... anche questo, sì.”

I: “Noi abbiamo quarantatré... piccole comunità; quarantatré... quarantasette... diciamo quarantasette!”

M: “Piccole comunità religiose.”

I: “Religiose, cattoliche. In più quelli non cattolico: ce ne sono altre sette... Geova...”

M: “Testimoni di Geova...”

I: “Anabattisti... Che crescono... sembrano funghi, no?! E poi sono molto fissati... molto... come dire?! Focus nel cattolicesimo. Per me... io sono cattolica, però non sono d’accordo. Però io parlo adesso, no?! Cioè, non ho più paura di parlare, quello che penso e quello che voglio dire... è per questo che ho avuto un conflitto con l’associazione... che amo molto, però è l’unica associazione dove il presidente non ho capito cosa voglio io: lei pensa che quello che sto facendo è una competizione, perché sono diventata famosa... perché sono diventata riconosciuta, perché sono un punto di riferimento, perché l’ambasciata mi chiama. Se tu chiami all’ambasciata mi conoscono; se tu chiami al Centro Filipino mi conoscono; cioè...”

M: “Cioè, forse lei dice: lei è cresciuta con me e poi lei ha preso il volo.”

I: “Ma per me non è vero! Se tu come dici è vero... infatti gli altri hanno detto ad A.: ‘Tu devi essere contenta di A., perché quello che vogliamo è un empowerment e lei...’”

M: “... è la realizzazione di questo obiettivo... la testimonianza che siete riusciti...”

I: “...apprezzare! Lasciala Annalisa, ormai ha trovato la sua strada e lasciala!’. No?! ‘Andiamo avanti! Abbiamo costruito una filippina ed eccola là!’. È una, una... È quello che stanno dicendo a lei... Però purtroppo... vuole che io... Cioè una gelosia che... Ed io non voglio, cioè non voglio... avere... quello che sto dicendo adesso, no?! In futuro, non vorrei che questa cosa succede, che accade... perché stiamo cercando di... dobbiamo solamente per una causa comune, un obiettivo comune, una leadership comune. Perché dobbiamo litigare? Perché dobbiamo...”

Poi due anni fa mi sono candidata ed ho trovato un lavoro come giornalista; cioè... come giornalista presso Stranieri in Italia... Cioè, se tu vedi il mio curriculum... vedi e dici: ‘Ah A. ha fatto un sacco di... formazione qua...’. Sono stata chiamata, avendo anche un lavoro... Cioè non un anno; cioè lasciando il lavoro domestico. Poi alla fine, poiché non ce la facevo... nel 2000... ’98, ’99... 2000 io sono stata chiamata per collaborare con il Dipartimento per le Pari Opportunità. Ed ho pensato: ‘Oh, che bello! Chissà chi mi ha mandato...’; ed ho pensato a C., invece era N. [*ride*]: ‘C. grazie, grazie per...’, invece ‘Ah, che cos’è?!’... invece non è lei, ma era N. E lì... è continuato proprio. Io continuavo a fare questo lavoro di ‘XXX’, però mi sentivo già questo conflitto tra me e C. ed alla fine ho deciso proprio di lasciarmi... di lasciare proprio l’associazione... quando mi ha detto: ‘Io sono il presidente ed io faccio...!’; cioè: ‘Decido io!’. Cioè, è fuori della mia... del mio orientamento, del mio principio, perché noi abbiamo la stessa... non puoi dire... magari puoi gestire, valutare, sentire, suggerire, accettare il suggerimento; ma mai... cioè non è mai... Questa non è leadership; tu sei veramente un leader: ecco perché è arrabbiatissima con me. Parla con me, parla con me... non è che non parla con me, però...”

M: “...però ha delle cose dentro che...”

I: “...che non ha risolto. Per me è risolto; io sono pronta, come ho detto, fino ad adesso... Io sono pronta a ricominciare con lei, perché non abbiamo... Io non ho con lei... Io non lo so se ce l’ha con me, perché il mio obiettivo è di collaborare. Lei... ho saputo che lei non crede in quello che sto facendo, nei miei progetti; cioè ho fatto, ho organizzato l’Università popolare filippina, ultimamente... Ho fatto un giornale... faccio il coordinatore di un giornale filippino...”

M: “Sempre a Stranieri in Italia...”

I: “No, no... ho lasciato anche Stranieri in Italia: è un altro sistema; è proprio contro il mio principio... lì pure... non so... È un’altra cosa questa! E quindi... Cioè, mi piace un lavoro... però i diritti ce li devi avere: non hai diritto. Perché dobbiamo dire il nostro diritto; prima di tutto...”

M: “...bisogna viverlo!”

I: “...bisogna averlo, bisogna viverlo! Se tu parli solamente per il tuo diritto è inutile, cioè non vale. E poi ho fatto il censimento nel 2001: sono l’unica filippina che ha fatto il censimento in Italia... anche C., eh... anche C. mi ha aiutato. Ho fatto la ricerca con delle persone, con l’Università La Sapienza: ho fatto tante ricerche sull’immigrazione... Sono stata chiamata dall’Università, sono chiamata dal Comune, sono chiamata dalla Provincia... Istituzioni, organizzazioni locali e nazionali che c’è proprio nelle Filippine... E quindi, questa conoscenza è... ce l’avevo. Ho fatto questo censimento e lì mi

sono ancora più... Cioè, una passione di fare proprio questo tipo di lavoro; c'è una fila lunga di persone che hanno bisogno di informazioni, che hanno bisogno di aiuto. Ecco, perché ho iniziato a lavorare per Stranieri in Italia; perché è l'unica... credo che è l'unica che... l'unica soluzione è il giornale. Non c'erano giornali a quel tempo, perché... e quindi non c'erano giornali quando Gianluca mi ha chiamato ed io ho detto di sì. Avevo un altro lavoro, mi faticavo di fare tutto: iniziare solo. Voglio iniziare, fondare, poi se non ce la faccio lascio..."

M: "...da lasciare a qualcun altro..."

I: "...da lasciare a qualcun altro. Ed infatti c'era un'altra filippina che collaborava. Questo è il mio percorso così..."

M: "Cioè ti piace iniziare; dare il via alle cose e poi, se mai, altri... continuano..."

I: "...altri continuano; mi piace stabilirlo."

M: "...in piena leadership, appunto."

I: "Cerco di costruirlo; di stabilirlo un rapporto... e poi... come ho detto... anche con l'Università Popolare Filippina... io ho detto: fino ad adesso non funziona, cioè non è attiva... dobbiamo ancora iniziare i corsi, le lezioni, ecc.. Ci sono ora tante feste... Però non lascio, non lascio a parte. Ho iniziato solo quest'anno: abbiamo fatto l'inaugurazione due mesi fa... sì, più di due mesi fa... luglio, agosto, settembre... settembre: ad ottobre è iniziato! Adesso a gennaio incomincio a contattare le persone! E poi..."

M: "Ma con l'Università Popolare cosa fate?"

I: "Sempre l'obiettivo è della lingua italiana, soprattutto, e inserimento nelle scuole per i bambini filippini che vengono in Italia per ricongiungimento familiare; e lì... di recuperare la nostra identità filippina, che lì ho visto stiamo piano piano perdendo la nostra cultura; ho visto che piano piano i nostri bambini filippini non... hanno perso... non conoscono più la lingua filippina. E... cioè, c'è ancora una confusione tra il filippino e l'italiano; vabbè tu pensi che sei italiano, però devi comunque conoscere il tuo origine, il tuo radice... I giovani salvare... cioè non salvare... I giovani che vengano inseriti proprio nella società italiana; integrare politicamente... Queste cose qua! E questo qua! Piccole cose che sto facendo: sono diventata brava ad organizzare gli incontri; e però purtroppo... mi dispiace tanto perché sto perdendo... non ho... ho perso, per esempio, un'amica: C., per esempio... Era una mia amica proprio di cuore. Però del fatto di questa... di questa competizione... che non ho mai pensato di competere con nessuno! Con nessuno proprio! Perché sto facendo la mia strada e penso che questa è la mia strada per aiutare i miei connazionali. Anzi, volevo nel 2001, 2002 e già... era un momento... il periodo proprio di una conoscenza massima: la carta, immigrazione, integrazione... comune: ero candidata al comune di Roma come consigliera aggiunta, però non ero... I voti non sono pochi, però... Irma Tobias ha preso il posto di Romolo: allora, eravamo lì... Anche lì, il mio impegno nella politica era una... contr... come si dice?!"

M: "In contrapposizione?!"

I: "No... controverso... Cioè, non vogliono essere identificati: per esempio, 'XXX'... almeno..."

M: "Vogliono essere una realtà apolitica... diciamo."

I: "Sì... Cioè, ci sono tante persone quando mi sono candidata: ci sono tanti *leaders* che si sentivano... dicono così... non è la mia parola che... che: 'ero una minaccia!'; la mia esistenza come candidata era una minaccia da parte degli altri e, quindi, anche quello era un..."

anche per questo non mi sono candidata adesso. E già vedo questa realtà... volevo questo, volevo questo... mi sono detta: 'questo non funziona, questo non funziona; non funziona proprio!'. Perché è vero che non possiamo aiutare tutto, bisogna avere un po' qua, un po' di qua e un po' di là, però se noi abbiamo i filippini nostri qua [---]... C'è un'altra... Se c'è 'WWW', che ormai è anche chiusa a 360°... Se però... Se queste associazioni si uniscono: ci sono dei momenti che ci mettiamo insieme, e dei momenti che ognuno sta al... nostro posto; però quando ci sono delle cose da discutere proprio... di essere proprio uniti, cerchiamo di essere... Non è che io chiamo e dico: 'Ah...': cioè, non va bene! La collaborazione tra noi. E quando ci dicono: 'Ah, i filippini sono coalizzati!'... Non lo so... Cioè, sono inseriti anche nella famiglia, però a livello sociale, politicamente... Per livello sociale io intendo 'culturalmente': la cultura italiana... Come puoi dire che un filippino è inserito nella società italiana se lui non ha... se non conosce piazza Navona, non conosce Colosseo; se non sa dove è il Comune di Roma, se non sa dove è?! Se tu ti senti inserita devi sapere anche di queste cose. Cosa fanno i filippini? Lavorano; giovedì e domenica escono: dove vanno? In Chiesa. In Chiesa... chi stanno là? Sempre i filippini. Sono chiuse dentro queste chiese! Ed io l'ho detto anche al prete: guarda, la vita degli immigrati filippini non è solamente; cerchiamo di farli uscire anche un po'... no?! Farli capire... cioè, farli partecipare, farli..."

M: "Vivere di più anche la città, l'incontro con altri."

I: "Sì. In famiglia sì, però... Tu sei il datore di lavoro mio e ti chiedo: 'Da dove viene la tua ragazza?'; non lo so, non mi ricordo... Perché non c'è una comunicazione, un dialogo; perché io credo... l'integrazione. Cioè, ancora da studiare ancora quest'integrazione; l'inserimento... Cioè, non ha ancora l'inserimento una *full participation*, diciamo... soprattutto di donne, cioè diciamo..."

M: "Fanno lavoro domestico, vivono con i datori di lavoro..."

I: "Sì, sì; l'obiettivo di queste donne, di questi immigrati è di guadagnare soldi, mandare questi soldi nella Filippine e basta. Risparmiano un po' di soldi perché vogliono fare la casa e basta. Non è che stanno qua per partecipare; infatti, quando facevamo questa riunione... a questa manifestazione: 'Perché dobbiamo partecipare, tanto...'... infatti io: 'Guardate, quello che stiamo facendo adesso lo stiamo facendo per voi! Non per me che ho già il permesso di soggiorno!'. E quindi io lo dico: la comunità filippina, queste associazioni civili... è un... è un... è lo strumento di comunicazione, di orientare il processo migratorio dei filippini, farli capire, perché se noi... farli capire dove siamo e se noi... il dovere nostro, il dovere..."

M: "...della società civile, delle associazioni... è quello di inserimento..."

I: "Perché io mi trovo in difficoltà? Nel senso che quando io un giorno, anche l'altro ieri io sentivo... un termine chiamato *burn out*..."

M: "Ah... il *burn out*, sì."

I: "Perché chiamano me per un problema, un problema delle filippine... ed io dico: 'Io va bene. Io non posso aiutarti, ma comunque dobbiamo comunicarlo all'Ambasciata filippina'. È un compito dell'Ambasciata. 'Ah, no, no... Facciamo prima; cerchiamo di risolvere noi e poi dopo...': quando qualcuno... Cioè, io non posso costringere una persona di andare ad un'altra parte se tu sei venuta da me a chiedere aiuto; quando io dico... Ho parlato con quello, mi ha detto questo, ma non è 'approachable'... Devo telefonarti, devo telefonarla... Ci sono filippine, signore, ecc... Allora, io sto dicendo: 'Io c'ho difficoltà!'; e l'ho già detto al prete e a quelli dell'altra associazione: 'Io adesso sto in difficoltà! E mi sento che non posso risolvere tutti i problemi di tutti i connazionali; aiutatemi!'. Cioè, adesso non è il momento di fare vedere chi sei e che puoi fare; e l'ho detto anche ad altri leaders; io lo dico sempre

durante nostre riunioni. Cerchiamo di organizzare altri leaders... vabbè è difficile trovare leaders che hanno anche un cuore...”

M: “...generoso...”

I: “Sì, esistono anche quelli che si fanno pagare, che sfruttano la debolezza; immigrati sono sempre vulnerabili; che chiedono sempre... Cioè, questi qua... Però io ho detto: ‘Io non smetto... io non smetto di continuare, di organizzare...’; non è facile, è sempre un lungo processo. Farli capire ai filippini... Già poi io c’ho una mia famiglia: la mia famiglia ha capito quello che io sto facendo; capisce quello che... quando ho bisogno di loro... ecco perché sono resistita fino ad adesso. Adesso io non so che ore sono: io sono ancora fuori, ho due bambini piccoli, mio marito non è che mi chiama; anche lui è cambiato molto nella...”

M: “...nella mentalità.”

I: “Cioè, ho fatto... Noi abbiamo un... anche lui come tratta i miei bimbi è... come, diciamo, come trattano gli italiani: cioè, lui cerca di parlare... Gliel’ho spiegato io; cioè, l’ho spiegato io: ‘Non siamo nelle Filippine!’. Cioè, lui è molto aperto, cioè aperto come...”

M: “...nell’acceptare il cambiamento.”

I: “...il cambiamento. E lo so che... io ho detto: ‘Lo so che non è facile cambiare la persona; e non posso cambiare!’; però se tu cerchi di farli capire, spiegare, orientare le persone, loro accolgono. È questo che io sto cercando di dire ai miei connazionali. I filippini... Io nel 2006, no, adesso siamo nel 2006... nel 2004 mi sono candidata e poi durante questi anni ho visto come funziona nel Comune. Stavo nel Comune pure: cioè la riunione... presso... ci sono delle ricerche che stiamo facendo. Io so la situazione e per questo io non... Dicono: ‘Adesso tocca a te! Irma non ha fatto niente!’; ci sono tante lamentele ed io ho detto: ‘Dobbiamo anche accontentarci di quello che c’abbiamo. Cercate anche di capire Irma, magari, no!?!’. Irma pensava sempre di essere la sua...”

M: “...referente...”

I: “... non come si dice?! Competizione. Irma diceva: ‘Perché loro vanno sempre da A., ma chi è A.?! Chi sei?’. Io ho detto: ‘Io non sono nessuno; sono solamente una persona che ha fatto mediatrice culturale, aiuto i miei connazionali, faccio... e basta... Non è che... Io non sono una che va in giro a dire... Allora, le persone dicono che faccio questo lavoro: cioè, io sono contenta; è una soddisfazione da parte mia. Un grazie da parte di un filippino è già una mia soddisfazione! Torno a casa...: questa è diventata la mia *mission*, probabilmente personale; che è diventato anche un lavoro perché lavoro per il Servizio Immigrazione. È una fortuna avere anche un posto di lavoro diverso proprio; cioè, ho cambiato... Come dicono gli altri: ‘Come è che hai cambiato?’; cioè, la mia assistenza adesso non è... non come gli altri filippini normali, giovani, no?!... Non quelli che sono già stabiliti, tipo gli altri che sono diventati presidenti di associazioni. Per loro, cioè, una curiosità che vogliono diventare... per loro... Cioè, mi dicono: ‘Come hai fatto?’...”

M: “Sei diventata anche tu un modello adesso.”

I: “Sì. Cioè, posso dire di sì; non voglio...”

M: “La tua esperienza, tanti anni in associazione, l’impegno...”

I: “Mi sento che ho questo contributo, come ho detto, verso... verso i giovani. Cioè, quando ci sono dei... io cerco di fare coinvolgere sempre i giovani lì al Comune di Roma quando ci sono delle Conferenze, riunioni... che so che...”

M: "...persone che possono essere interessate..."

I: "interessate o... anche come ho detto a quest'associazione che adesso faccio membro. Cioè, adesso ho cambiato l'associazione... C'è un'altra associazione che si chiama 'KKK', che è un'associazione che non ha molti membri, però dove... nell'associazione i membri non sono immigrati filippini, cioè che ne so?! Come si dice?! Quelli che lavorano proprio in casa oppure... Questa è un'associazione che è composta dalle mogli dei personaggi della FAO e personale lì all'Ambasciata: io sono l'unica filippina che... Cioè, l'unica proprio che..."

M: "...che viene da un altro percorso, diciamo."

I: "Sì, sì. Loro sono venuti qua con la loro... Hanno avuto, diciamo, un'altra vita. Loro mi hanno chiesto di lavorare con loro. Io l'ho detto... Per evitare sempre... perché l'associazione conosce l'altra; ed io ho detto per...: 'io sono molto molto impegnata; cerchiamo un'altra filippina'. Però alla fine hanno deciso di continuare..."

M: "...di chiamarti..."

I: "Sì e di farmi diventare membro dell'associazione. In questa associazione racconto... ho raccontato tutte le mie esperienze, i problemi che ho avuto... Nel senso, problemi... Come ho raccontato a te adesso, no?!
Problemi di giovani... Io ho detto: 'Da sola io non ce la faccio.'. 'XXX' è un'associazione che si occupa delle donne e che non ha l'attività adesso; loro hanno la ricerca solo... Cioè, non è più come prima che erano vicino alla gente. Quando stavo con loro veramente io tocco proprio: cioè, quelli che scappano dal datore di lavoro, no?! Quello è importante: c'è un rapporto diretto..."

M: "...leggo il problema"

I: "...rendi più, rendi più la tua attività. Se tu fai solamente ricerca, ricerca, ricerca... alla fine... Io l'ho detto: 'Mi sono stufata con tutte le ricerche che abbiamo fatto!'. Tutti: 'cosa fanno i filippini?'...come colf; 'dove vanno i soldi?'... nelle Filippine, rimesse... Cioè, sempre... Cioè, Filippine ed America vengono qua in Italia per studiarci: io l'ho detto a questa associazione. E poi in tutti questi anni ho visto: c'è troppa competizione tra noi, no?! Io vorrei che... 'se veramente voi'... 'voi' loro, no?! Loro non sono come noi?! Loro hanno più tempo di organizzare, di studiare, di scrivere, no!? E di occuparsi di questo."

M: "Quindi, diciamo che l'obiettivo tuo adesso è quello di aiutare la cooperazione."

I: "Sì, sì. Questo sì."

M: "Di creare una cultura della cooperazione."

I: "Sì. Tra noi, perché soprattutto... No, perché io... In questa associazione il presidente dell'associazione sono tutte di donne: C. B., N.... N. adesso non è più presidente, c'è un uomo, però lei..."

M: "...l'ha ideata..."

L: "Sì... Irma Tobias; nella mia associazione è filippina ed un donna sempre."

M: "Quindi diciamo che le associazioni sono tenute tutte da donne."

I: "Da donne [*ride*]. Cioè..."

M: “Te lo sei chiesto perché?”

I: “Infatti no! È una bella domanda! Infatti... no! Cioè, non so perché. Infatti l'unica associazione che abbiamo qua che il presidente è un uomo è il [---], quello di N... però è lei che... Che poi c'è un'altra associazione...
Invece nella chiesa sono più uomini; no?! Adesso mi hai fatto pensare a questo: associazioni sono più donne...”

M: “Forse perché le donne non trovano molto spazio lì nella chiesa e cercano...”

I: “No, no...”

M: “Uno spazio inteso come *leadership*, sto dicendo...”

I: “Secondo me, non lo so... No, mi sa che... Non lo so.”

M: “Ve bene; se ti viene la risposta mi scrivi.”

I: “Eh... questa è una bella... perché uomini sono coordinatori... ci sono coordinatori donne nella comunità filippina, però conosco più uomini. Conosco tutti quanti: mi conoscono tutti quanti e conosco tutti! Però... uomini si impegnano molto più nell'attività parrocchiale, invece fuori sono più donne. Anche E. è una donna che si impegna molto... E poi... anche i miei figli sono inseriti bene: sono contenta. Non si sentono... Loro hanno capito quello che sto facendo, che sto facendo io... Sono orgogliosi...”

M: “Li porti con te qualche volta? Quando fai delle attività...”

I: “Sempre. Loro dicono... anche quando stavo incinta; quando stavano dentro pancia mia. Probabilmente ha anche aiutato molto questa cosa, ché quando erano piccoli non avevo nessuno...”

M: “...che te li tenesse...”

I: “...io li portavo...”

M: “...te li portavi dietro.”

I: “Quello che adesso... diciamo... mio figlio ha dieci anni e frequenta molto la chiesa ogni sabato e domenica. Invece, la piccola è tremendina: è un po' viziata dai... da noi...”

M: “...dalla famiglia...”

I: “..dalla famiglia e poi non è come lui che... Lei gioca di qua, di là: vuole giocare. Invece, l'altro è più giudizioso, riflessivo, che non... Sono diversi, sono diversi...”

M: “Cosa hanno i tuoi figli che tu non hai avuto?”

I: “Tutto c'hanno. Il mio amore, le mie coccole, la mamma che... va be' io sono sempre fuori casa, però sono con loro sabato... il mio tempo libero con loro... sabato e domenica ogni tanto... Perché domenica sono sempre invitata nella comunità ad aggiornare qua sull'immigrazione; invitano sulla televisione per parlare, sulla radio per aggiornamento... Queste sono le mie esistenze.
E la mia figura è diventata una minaccia! [*ride*] Ti faccio vedere i miei figli. [*Mi mostra le foto dei bambini*] E però... io sono come ho detto, no?! La comunicazione, cioè la conoscenza, l'understining... come si dice in italiano?!”

M: “La conoscenza...”

I: “Adesso non parlo bene italiano... l'*understining*... sì, la conoscenza. Non solo quello, io sto dicendo l'*understining*...”

M: “Il sapere?! La formazione?!”

I: “L'*understining*? Come dico?! Se tra noi non dialoghiamo no!?”

M: “La conoscenza.”

I: “La conoscenza... Ci sarà sempre il muro! Tra di noi, proprio, filippini: ci sarà sempre stereotipo e pregiudizio. Allora, per togliere questa qua dobbiamo parlare: se io non so quello che stai facendo tu, come è la tua associazione; se tu non sai quello che sto facendo io, e non mi inviti... non andiamo avanti. Non andiamo mai avanti. È quello che sto dicendo adesso a Romolo Salvator: è il vincitore, no?! È la rivincita sua...”

M: “...dopo due anni...”

I: “...dopo due anni. Io ho detto: ‘Io ho visto come è andata questi due anni’; ho ricevuto tante lamentele...”

M: “...per Irma...”

I: “...per Irma; però non ho mai detto a tutti... non ho mai parlato male di Irma. Ho, infatti, cercato di fare capire ai miei connazionali che Irma è proprio così: Irma era sempre quella burbera, parla velocemente, non è dolce... non sono... non è dolce: è una donna proprio forte, no!? Che vuol fare vedere che sa fare, però poi alla fine sbaglia... [*ride*] ...purtroppo... è una battuta! ...no, no ha sbagliato: a questo punto, non ha... lei non è candidata perché ha perso un filo, diciamo. Cioè, la procedura non sapeva! Ma è assurdo, no?! Già tu sei là... e poi tu non sapevi la procedura...”

M: “...per come ci si candida...”

I: “Ma è una stupid... Ma io l’ho detto: ‘Tu sei stupida!’... Gliel’ho detto: ‘Ma Irma tu lo sai benissimo; tu sei candidata... c’hai... sei la consigliera uscente! Sei la consigliera e come fai a non...”

M: “...a non sapere le regole!”

I: “‘Ah, no... perché...’. Cioè, no... non capisco perché. E allora, tu hai già perso la battaglia: tu vuoi vedere come...”

(*mi mostra le foto...*)

Tutte foto loro! Io che non ho avuto: loro ce l’hanno tutto. Ce l’hanno i giocattoli, c’hanno probabilmente una casa...”

M: “Sono belli!”

I: “Sì, sono bellissimi! Questo è mio marito... Probabilmente non una casa dove possiamo proprio: cioè, io dormo con mia figlia, per esempio. Non siamo una famiglia italiana dove ognuno c’ha il posto suo. Diciamo: una camera per moglie e marito, figli... no?! Purtroppo... non ce lo possiamo permettere! Io c’ho una casa... c’ho un appartamento con due camere; un cucino e bagno, un corridoio: 95 metri quadri... Però due camere... mia figlia

non vuole dormire nel suo letto e sono costretta... Prima, un anno che non avevo una casa; quindi siamo solo noi.
Anzi, questa è un po' piccola ancora; 95 non è piccola, 95 metri quadri non è così piccola, però per tutto quello che ho a casa: libri, vestiti dei bambini, giocattoli, ecc..."

M: "Certo. Lo spazio è... rubato..."

I: "E poi... costa troppo. Alla fine... Poi adesso mia sorella tornerà da me, che sta sempre con... Che un anno fa ha trovato un appartamento, però costa troppo ed ha finito anche il contratto, quindi deve tornare da me. Arriva suo marito e quindi loro dormono insieme... Devo fare la divisione per mio figlio e per mio cognato e mia sorella. Per forza devo farlo!

Quindi la casa: i miei figli c'hanno tutto; il cibo ce l'abbiamo... Infatti mio marito dice che cerchiamo... probabilmente siamo una di queste famiglie che esistono in Italia... Perché non siamo l'unica famiglia che ha cercato di mantenere unita... perché crediamo alla famiglia unita. Ci sono tanti altri che hanno sacrificato molto... Anche noi abbiamo sacrificato e siamo contenti; non abbiamo tanti soldi, anzi abbiamo anche debiti [*ride*]... per costruire la casa giù... abbiamo dovuto vendere..."

M: "Giù dove? Nelle Filippine?"

I: "Abbiamo la casa, abbiamo terra nelle Filippine; però non è che abbiamo dei risparmi. E quindi dobbiamo chiedere il prestito personale della banca italiana. E quindi... adesso abbiamo anche debito! Abbiamo chiesto un prestito prima per investire nelle Filippine; e adesso la vita è un po' difficile, diciamo... Se non hai un buon lavoro, praticamente... Non puoi..."

M: "Tuo marito di cosa si occupa?"

I: "Lui è un domestico. Domestico. Il suo sogno... lui è rimasto come domestico fino ad adesso, perché dice... il suo ragionamento è di... come si chiama?! ...di seguire prima... di seguire i miei figli finché non diventano autonomi e poi quando diventano autonomi e, poi, dopodiché, quando diventano autonomi, di seguire..."

(Squilla il cellulare. È il marito)

...ecco lui! Ecco lui! Mo' lascio...

M: "...e tornare giù!"

I: "No, no! Lui vuole costruire la sua attività qua."

M: "... ah, ho capito! Quindi il vostro progetto è comunque l'Italia."

I: "Lui vuole rimanere proprio in Italia."

M: "Il tuo?"

I: "Il mio..."

M: "Ti piacerebbe tornare?"

I: "Mi piacerebbe tornare nelle Filippine per fare altre cose. Come ho detto, vorrei studiare ancora visto... So che non ho l'età, ma... i miei obiettivi qua sono raggiunti e, però, se io ho la possibilità di tornare nelle Filippine anche un po' prima, io vorrei partecipare nella politica. Quello, il mio obiettivo! Voglio fare qualcosa giù di diverso; probabilmente vorrei..."

voglio rappresentare gli immigrati filippini, cioè però nelle Filippine. Però questa è un sogno così che probabilmente non viene, non viene... [ride] raggiunto. Qui... se vogliamo stare qua abbiamo..."

M: "Hai ancora tante cose belle da realizzare."

I: "Sì, sì."

M: "Se devi fare un bilancio? Un bilancio di questi anni: è positivo o negativo?"

I: "A livello professionale... come si dice? È positivo. A livello lavorativo, è positivo; però come precaria nel senso che io non ho un contratto a tempo determinato, per esempio..."

M: "Come tutti. [ridiamo]"

I: "...però ho un lavoro. Non è nemmeno un lavoro che è così, che finisce; ma c'è la continuità. C'è un continuo di lavoro e, quindi, non vuol dire che dopo un mese..."

M: "...rimani a casa."

I: "Io adesso rimango a casa; poi ritorno. Poi ci sono altri lavori; poi io faccio la ricerca. Cioè, lavori... A livello lavorativo questo anno io non ho guadagnato troppo... Quest'anno sono un po' così, perché... poi anche... fisicamente sono stanca, diciamo. Economicamente è diventato male. Siamo ritornati in Filippine; non abbiamo più risparmi; dobbiamo pagare l'affitto... lavoro non... non ti permette molto. Adesso dobbiamo stringere più forte per recuperare, diciamo... una fatica di tutto! A livello... cioè, politicamente... è sempre un continuo di novità, di... Imparo un sacco di cose, continuo di avere nuovi... come si dice?! Nuove conoscenze. Divento ancora più forte, però sono stanca. Voglio costruire altri leader filippini per sostituirmi: questo è il mio obiettivo. Ho detto che non divento più giovane, ma divento più vecchia! Chi prende il mio posto. Mia figlia: 'Io, io, io mamma; voglio diventare come te!' [ridiamo]. 'No, tu sei troppo piccola!'. Adesso mi serve..."

M: "...il ricambio."

I: "Già ho fatto un richiamo. Ho fatto..."

M: "Hai visto un po' in giro, diciamo."

I: "Sì, sì. Però dobbiamo... dobbiamo orientare queste persone; e non è facile fare questo. Come ho detto, trovare una persona che ha un cuore per aiutare senza niente in cambio è molto difficile. E mi dà fastidio queste persone che..."

M: "...che pensano di guadagnare su queste cose."

I: "Sì. Cioè, questi sono interessi personali; e mi dà fastidio. Probabilmente perché non..."

M: "Perché non tutti hanno la stessa vocazione, probabilmente."

I: "Sì. Probabilmente perché, probabilmente, anche il suo bisogno..."

M: "...materiale..."

I: “materiale. Sono costretti a fare queste cose. Però io credo che lui non dorme [rivolta a Dio]; ti fa diventare soddisfare tutto quello che c’è. Io, come ti ho detto, non frequento più le messe... Cioè, frequento ogni tanto, però dentro di me sono sempre religiosa...”

M: “...c’è sempre quell’atteggiamento religioso.”

I: “Questo è importante! Non so se ho detto... Se ho posto delle domande: ti ho raccontato la mia vita...”

M: “È quello che chiedevo [*ridiamo*]. Per cui va benissimo!”

I: “È positiva? [*ride*]”

M: “È molto, molto bella perché fa luce su delle cose... no?! Che dall’esterno si vedono non chiaramente, quindi...”

I: “Un giorno il libro!”

M: “Ah, il libro; è vero!”

I: “Il libro lo scriverò quando divento vecchia. Lascio ai miei figli; per i miei figli scrivo: racconto ai miei figli cosa ha fatto la sua mamma... la loro mamma. Come ha vissuto la sua vita, come...”

M: “Quindi, questo è un progetto, diciamo, tra le altre cose...”

I: “Qualcuno vuole scrivere un libro su di me; ma io ho detto: ‘Non ho fatto niente!’. Cioè... mi hanno detto: ‘Come non hai fatto niente?! Hai fatto un sacco di cose; hai costruito un sacco di cose! Fondato questo, fondato quest’altro... Come non hai fatto?!’. No; io...”

M: “Va bene, arriverà anche quel momento. Adesso non c’è tempo per scrivere. Ok; io ti ringrazio veramente tanto.”

Storia n. 3 – cod. 17 – Capo Verde, 34 anni

M: “[*introduco la ricerca e poi...*] Quello che ti chiedo: se hai voglia, quanta voglia hai – dipende anche dalla stanchezza del pomeriggio... – di raccontare la tua esperienza; come sei arrivata anche all’associazionismo. Quindi... Inizi tu... È una chiacchierata...”

I: “Io inizio e poi mi indirizzi tu verso le cose... Ok.”

M: “Quindi... niente... Quando hai iniziato?”

I: “Tenuto conto che io sono in Italia dall’81, quindi da quando ero piccolissima proprio...”

M: “Cioè?”

I: “Otto anni: sono arrivata ad otto anni. E io sempre ho visto le donne capoverdiane fare associazionismo, lavorare per l’associazionismo; in particolare le donne capoverdiane per [---], no?! ...che è l’associazione delle donne capoverdiane; e quindi ad un certo punto mi hanno chiesto di partecipare... mi hanno invitato a partecipare alla loro associazione, di entrare non solo come socia, ma nella direzione.

M: “Più o meno a che età hai iniziato?”

I: “Diciamo che io le seguo da quando avevo diciotto, diciannove anni; e partecipavo ai loro incontri... sempre mi invitavano alle serate dell’associazione.”

M: “I tuoi genitori sono impegnati nell’associazione o...”

I: “No, mia madre mai! Adesso lei vive a Capo Verde, è ritornata...”

M: “È ritornata giù...”

I: “...sì dopo tanti anni. E quindi penso che... molto tempo fa... quattro anni fa sono entrata nell’associazione; ho lavorato circa un anno: ho fatto prima la socia semplice e poi la segretaria; e poi ad un certo punto ho deciso di abbandonare l’associazione, perché avevo sempre l’angoscia dell’università che non avevo ancora finito...”

M: “...che incombeva [*ridiamo*]”

I: “Sì... e poi sono entrata anche in un periodo abbastanza difficile, perché mia madre era ritornata a Capo Verde; io ero appena ritornata dal Portogallo.”

M: “Tu sei stata in Portogallo?”

I: “Sono stata in Portogallo dieci mesi in Erasmus, quindi sono tornata e non c’era più mia madre; quindi avevo più responsabilità, più il ritardo negli studi, più una serie di cose che non mi piacevano all’interno dell’associazione e, quindi, ho deciso di abbandonare. In quel momento non era la mia priorità, diciamo...”

M: “E... in questa associazione... Cioè, come era composta?”

I: “Era composta essenzialmente da donne, da donne...”

M: “All’incirca un 80% da donne?”

I: “Diciamo... sono tutte donne.”

M: “Ok.”

I: “Però ogni tanto alcuni uomini collaborano; nel senso che danno una mano, così... aiutano a fare qualcosa, però la direzione è costituita da donne ed anche le socie sono quasi tutte donne.”

M: “Lo scopo dell’associazione quale è?”

I: “È quello di, insomma, promuovere la cultura capoverdiana in Italia, aiutare le donne... fare orientamento... no?!”

M: “... nell’ambito dei servizi...”

I: “...nell’ambito dei servizi; seguire un po’ le difficoltà delle donne capoverdiane in Italia. Aiutarle, non so..., ad inserirsi oppure per problematiche di salute... o... anche problematiche mentali, non so... Cercare un po’ di... no?! Però poi in concreto, secondo me, si è fatto poco.”

M: “Cioè?”

I: “... però poi tra le varie direzioni che si sono succedute; problemi interni, litigi e cose varie... diciamo che non riescono, secondo me, a tutt’oggi a... a dare... a rendere molto. Anche se è un’associazione molto... molto conosciuta.”

M: “Quante persone ci sono più o meno?”

I: “Eh... è difficile quantificare. Ha delle socie, però non tutte partecipano sempre alle riunioni; anzi alle riunioni ci sono sempre quattro gatti. A volte, per esempio, organizzano eventi importanti: una volta hanno organizzato un incontro sulla violenza in famiglia: quella era una cosa fatta bene; fatta veramente bene.”

M: “Ma operano soltanto su Roma o su...”

I: “Essenzialmente su Roma; no... fanno anche attività, organizzano incontri, invitano anche persone da Capo Verde, personalità di Capo Verde... però nella... nella... come posso dirti?!... nella quotidianità, nei problemi poi... no!?! più urgenti mancano un po’. È proprio una questione di organizzazione e di tranquillità che non hanno all’interno dell’associazione. Ci sono state coordinatrici molto in gamba, molto determinate: sono riuscite ad avere anche contatti importanti con le istituzioni italiane; una è stata conosciuta cavaliere, una delle fondatrici che è stata presidente per due volte. E, quindi, loro si sono aperte degli spazi nell’ambito delle istituzioni; e, quindi, è anche un’associazione anche...”

M: “...riconosciuta...”

I: "...riconosciuta. Però con gli anni hanno perso un po' quella grinta iniziale."

M: "Ho capito; e si tratta di donne venute in Italia più o meno quando?"

I: "Più o meno negli anni '70-'80..."

M: "È un'immigrazione anche..."

I: "Perché noi siamo una delle prime comunità immigrate, no!? E, quindi, sono donne arrivate negli anni '70-'80: poi alcune di loro sono riuscite anche a laurearsi facendo anche lavori domestici... E, quindi, a studiare lavorando; facevano le baby sitter, altre sono state al [---]; e, quindi... No, ce ne sono state di persone in gamba all'interno! Si sono date da fare; hanno rialzato un po' la figura della donna capoverdiana; però ultimamente si sono..."

M: "In che senso 'hanno rialzato la figura della donna capoverdiana'?"

I: "Nel senso che sono persone che sono venute per lavorare, però sono riuscite anche ad andare oltre: ad impegnarsi, a studiare, a diventare giornaliste; e, quindi... Una di loro ha lavorato... non so se ti ricordi quel programma 'Non solo nero!'..."

M: "Certo."

I: "...e quindi quello un po' ha fatto conoscere la comunità capoverdiana; un'altra è diventata cavaliere ed è conosciuta a livello delle istituzioni, comunque aiuta a livello personale molte persone, segue casi... non so... se c'è un problema mentali... l'associazione... quindi segnala. E, quindi, diciamo che sono stato un rialzo un po': hanno fatto conoscere la comunità alla..."

M: "Questo 'fare conoscere la comunità', no?!... (andiamo un po'... come vengono le cose...) Cioè, il fatto di aver successo nella vita si riflette anche sulla comunità?"

I: "Penso di sì."

M: "In che senso?"

I: "Prima di tutto perché diventano un esempio per la comunità. Cioè, per esempio, nel senso positivo: ok, siamo qui, siamo venute per lavorare e per sacrificarci, però chi vuole impegnarsi può riuscire. Perché poi non tutte possono riuscire nella stessa cosa: c'è chi riesce bene nel lavoro e allora lavora tanto, riesce a mettere i soldi da parte, mantiene la famiglia, si fa una casa, c'è chi è ritornato ed ha iniziato una piccola comunità, ha messo su un negozio. Anche quello è segno di successo, di realizzazione. E poi c'è chi studia e quindi, no!? cresce da un punto di vista culturale, si fa portavoce poi della comunità e poi diventa, quindi, un simbolo e, quindi comunque, una persona da seguire; e che in un certo senso... non ti garantisce, però comunque ti... fa da portavoce..."

M: "Ok. Quindi... diciamo che una donna che ha successo, in qualche maniera, è indice anche di una comunità che sa autopromuoversi..."

I: "Promuoversi!"

M: "...sa vivere l'inserimento in maniera..."

I: "...sì, dinamica. No?! Sa dialogare con le istituzioni, sa andare a chiedere, sa segnalare determinati cose quando serve... Comunque, la visibilità è importantissima."

M: "In che senso?"

I: "Nel senso che... Cioè, noi nell'ambito... non lo so... Siamo conosciuti come comunità innanzitutto perché siamo una delle prime e poi perché siamo una comunità che non ha dato mai grossi problemi: sono soprattutto donne che lavorano, che fanno le badanti... E, quindi, è un'immagine positiva che abbiamo e che ci favorisce alla fine."

M: "Le donne capoverdiane sono venute appunto per fare..."

I: "Le domestiche."

M: "...essenzialmente servizio per le famiglie."

I: "Sì, nelle famiglie."

M: "Adesso invece?"

I: "Purtroppo ancora adesso. È questo... Cioè... [---] Perché sono tutte venute a fare le domestiche; alcune sono riuscite a superare questa... no?! altre invece continuano a venire: adesso entrano pochi capoverdiani in Italia e quei pochi che entrano molte fanno sempre le domestiche; poi va be' ci sono le seconde generazioni che adesso iniziano... non so... a studiare, a fare altri lavori. Però secondo me manca ancora molta voglia di... di rompere questa..."

M: "...questa tradizione..."

I: "...questa tradizione. C'è una sorta di paura, no!?"

M: "...di fare il salto."

I: "...di fare il salto; perché quando fai il salto devi fare i conti pure con la comunità..."

M: "Cioè?"

I: "...perché non sei..."

M: "Hai rotto, forse, la solidarietà con il gruppo?"

I: "Sì, è questo. Quindi, vieni... vieni... non presa di mira, però sei sott'occhio [*ridiamo*] ... Se provi a fare qualcosa di diverso sei sotto osservazione. Un po' questa cosa viene... io un po'..."

M: "...ma anche nelle seconde generazioni?"

I: "Sì, sì. Perché per esempio... di studiare; di fare qualcosa di diverso; di riuscire da questo circolo... Oppure anche ad aprire un'attività... non lo so... un ristorante... di fare qualcosa di diverso: la vivono come un tradimento, no?! Tu non vuoi più far parte di questo e, quindi, cerchi altro perché ti senti altro, ti senti migliore. C'è... Dobbiamo emanciparci da questo punto di vista! E poi soprattutto... Già in altri paesi come in Francia, in Portogallo è diverso: l'immigrazione... l'immigrazione lì è assolutamente diversa. Perché per esempio in Portogallo lì trovi il capoverdiano medico, il capoverdiano avvocato, il capoverdiano manuale, il meccanico, il cameriere; no?! lì ci sono i diversi livelli. Invece, in Italia no!"

M: "C'è una storia anche diversa."

I: “Particolare.”

M: “C’è una storia migratoria... Cioè la storia migratoria in Italia è diversa...”

I: “È diversa... Ma questo ingabbia la comunità e tende anche ad ingabbiare anche le seconde generazioni, che vivono con questo viaggio sul collo, secondo me.”

M: “La prospettiva del ritorno, invece? Come la...”

I: “Quasi tutti hanno la prospettiva del ritorno. Questo è un altro problema; forse per questo non fanno il salto anche. Perché nel tempo hanno che devono tornare giù a Capo Verde; il loro obiettivo principale è fare una casa giù e tornare. No?! E, quindi, anche per questo accettano tanti sacrifici, tanti... si annullano, fanno una vita sociale non soddisfacente; a volte sacrificano anche la loro vita personale, di affetti, quindi è una serie di cose.... Anche sessuale, eh! È una sorta... si mettono in una sorta di limbo, secondo me... Un po’ ci ho pensato a queste cose [*ride*]... No?! A forza di... Rimangono un po’ sospesi, sospesi in attesa di... ‘di’... del ritorno: quindi si aspetta sempre questo ritorno a casa; e, quindi, lavorano e pensano solo a questo. Non vivono un po’ il presente; per questo non riescono a fare il salto. Già le seconde generazioni... è diverso. Le seconde generazioni di solito non hanno... no?! Come progetto il ritorno e, quindi, riescono a osare di più.”

M: “Il fatto che nelle seconde generazioni non ci sia questa prospettiva del ritorno come viene giudicato dalla prima generazione?”

I: “Dalla prima generazione? Oddio c’è comprensione, perché si capisce... uno è nato qui; a volte non parla la lingua. È normale che poi i ragazzi, i bambini si sentano italiani; quindi c’è una sorta di indifferenza nei confronti del Paese di origine dei genitori. Delle volte c’è invece un attaccamento... una voglia di tornare alle radici; per esempio c’è una ragazza capoverdiana, nata... cioè... italo-capoverdiana, nata in Italia e ha studiato in Italia; andava lì soltanto per le ferie... poi tra l’altro lei è di Scienze dell’Educazione: lei adesso vuole andare a Capo Verde, già c’è stata per fare ricerca (per lavorare con i bambini di strada, così...)... e lei vuole ritornare, assolutamente ritornare a lavorare giù a Capo Verde. No?! Quindi... Lei, poi, anche il papà è italiano; neanche a dire che... Lei ha sentito questo bisogno di ritornare giù. Invece altri che hanno entrambi i genitori capoverdiani fanno una scelta diversa. Dipende forse da come i genitori ti fanno vivere questa doppia appartenenza: quello che ti trasmettono. Se ti trasmettono un’immagine positiva, ti portano giù in vacanza a conoscere i cugini, i nonni; si crea un’affettività, un attaccamento. Invece chi ha genitori che dice: ‘Tu sei italiano; non ti preoccupare!’: molti rassicurano i figli, no?! ‘No, non ti preoccupare, tu sei italiano; devi parlare solo italiano’. Questi alla fine fanno pensare: ‘No, Capo Verde è un Paese povero, c’è la miseria.’: quindi si crea un’ostilità; una paura di appartenere a quel mondo che comunque è un mondo povero, visto come... No?!”

M: “A te, invece, cosa hanno detto?”

I: “[*ride*] A me è stato un po’... Cioè, ho incontrato l’occasione di turno, no?! ‘Stiamo qui per poco, dobbiamo ritornare!’; ci sono stati anni...”

M: “Ma sei figlia unica?”

I: “No, no. Ho anche un fratello qui in Italia e due a Capo Verde. E quindi anche io sono cresciuta con questa cosa del ritorno: ‘Stiamo qui provvisoriamente, ma poi torno’. Questa è una cosa che mi ha trasmesso mia madre; e, quindi, ancora adesso ci faccio i conti con questa cosa.”

M: “Il fatto che adesso lei sia tornata giù... È tornata in maniera definitiva o...”

I: “Definitiva.”

M: “... e questa cosa come la vivi? Al di là della distanza... ovvia...”

I: “No, mi fa piacere, perché almeno si è concluso un ciclo; no?! Invece l’idea... Cioè un po’ mi spaventava l’idea che non dovesse mai finire. Quindi tornare giù è un po’ una vittoria. Cioè, se penso a mia madre... no?! ...il fatto che sia venuta per lavorare; ha lavorato trent’anni in Italia; si è presa la pensione; si è fatta la casa... [ride]... no?! cresciuto i figli... e tutto quanto... Quindi, il fatto di tornare giù e godersi...”

M: “...il lavoro...”

I: “...il lavoro; la famiglia... gli amici del proprio paese è una bella cosa. Tanti non sono potuti tornare. Io ho una zia che, per esempio, è morta giovane a cinquantacinque anni e ha lavorato molto più di mia madre, è arrivata molto più giovane. Quindi, lei ha lavorato tanti anni; non ha potuto crescere il figlio, perché lui era rimasto giù; e, quindi, quella è una cosa veramente...”

M: “...straziante...”

I: “...straziante per me. No?! Cioè, esaurirsi qui e non potere... non aver potuto neanche godersi il figlio, i nipoti: almeno i nipoti. Non hai potuto crescere il figlio, ma almeno i nipoti. Goderti il minino di benessere che hai costruito, no?! Quindi, lo vivo positivamente questo ritorno.”

M: “Ok. Allora torniamo all’associazione: quindi, hai lasciato l’associazione delle donne capoverdiane... Questo è successo quanti anni fa?”

I: “Questo è successo quattro anni fa, più o meno: ero appena tornata... Quattro anni fa.”

M: “Quanti anni hai, scusa?”

I: “Io trentaquattro. Quattro anni fa...sì. E poi... ho continuato le mie cose... Un giorno andando lì alla Casa delle donne... per un’altra associazione NO.DI, di cui faceva parte anche un’ex delle donne capoverdiane che mi aveva invitata; e ho conosciuto P. V., M. R... ed ho fatto amicizia. Abbiamo iniziato a vederci per il caffè... non so... alla Stazione Termini. E quindi da lì. Era una psicoterapia di gruppo, poi. Parlavamo delle nostre esperienze qui in Italia; delle nostre cose personali, che riguardano un po’ tutti così; e ci trovavamo molto bene, no?! E quindi questi incontri continuavano. E poi ho deciso di invitare altre persone ad unirsi a noi. Non sono molto intraprendente; a girare, a cercare di coinvolgere altre seconde generazioni; e poi... quando il gruppo era un po’ più sostanzioso... abbiamo deciso di farlo diventare un vero e proprio... non un’associazione, l’associazione è arrivata dopo. Perché all’inizio dicevamo: ‘No, l’associazione no! Perché dobbiamo seguire tutte le cose burocratiche e non ci conviene!’; quindi è nato un gruppo più... ed abbiamo dato il nome al gruppo. prima ci chiamavamo le ‘degenerate’, eravamo un po’ così... E poi, con l’ingresso degli altri, il nome è diventato ‘XXX’ [---]. E poi piano piano...”

I: “Quindi tu sei tra le fondatrici...”

I: “Sì, sì. È iniziato da questo gruppetto di tre. Poi piano piano...”

M: “Dalla Stazione Termini... [ridiamo]”

I: “Dalla Casa delle donne della Lungara alla Stazione Termini. [ridiamo]”

E poi abbiamo deciso di farci conoscere, abbiamo... non so organizzato un workshop a luglio... abbiamo invitato l'assessore Touadi; abbiamo invitato un esperto di immigrazione; abbiamo affrontato il tema della cittadinanza e dei diritti. Quindi cittadinanza... E poi abbiamo realizzato un blog... quindi siamo su Internet: siamo andati fuori... non so.. a Mantova, a Ferrara per conoscere altre seconde generazioni, perché nel frattempo hanno iniziato ad invitarci. Quindi siamo anche riusciti ad allargare la rete; ed adesso siamo a livello nazionale, perché abbiamo contatti anche con altre seconde generazioni; quindi la rete si è allargata molto. E poi abbiamo iniziato anche a chiedere di essere.... Non so... ricevuti da alcuni politici: ci ha ricevuto Ferrero, la Lucidi e... insomma un po' di persone. Insomma, abbiamo pubblicizzato questo gruppo, però ci dicevano: 'Ragazzi, voi dovete assolutamente fondare un'associazione, altrimenti non riusciamo neanche – pur volendo – a fare qualcosa con voi.' E quindi abbiamo fondato l'associazione 'XXX', però lo consideriamo un braccio amministrativo... Non ci piace definirci associazione."

M: "Ecco... Prova a spiegare questa cosa. Perché non un'associazione?"

I: "Forse perché alcuni di noi hanno già avuto l'esperienza di associazioni passate; e, quindi, un po' ci spaventava l'idea appunto delle associazioni delle prime generazioni... in cui all'interno ci sono conflitti e cose varie; e poi... perdono il punto di vista. E poi per non creare una gerarchia all'interno del gruppo; per mantenerci al livello."

M: "Il sogno democratico!"

I: "Ecco, appunto! Quindi, per questo; per questo non ci piaceva tanto la cosa. Però poi abbiamo dovuto farlo per ragioni amministrative."

M: "Ed il passaggio dal sogno alla realtà come è stato? Cioè... il sogno era quello, appunto, democratico – quello che hai detto tu; adesso invece?"

I: "Adesso... Cioè, cerchiamo di mantenere comunque questo equilibrio; e finora riusciamo a mantenerlo. Anche se poi all'interno è normale che ognuno ha le sue idee; bisogna arrivare sempre a dei compromessi... Ed è un modo... e c'è sempre... Che poi penso che faccia parte, no?!, della natura delle cose. Cioè, lì dove c'è un gruppo c'è sempre la tendenza a formarsi una piccola élite..."

M: "...la leadership..."

I: "Ecco, sì. Cioè penso che sia psicologico. Quindi, bisogna fare i conti con quello, che è inevitabile. Quando c'è una persona che si impegna un po' di più, no?!, allora si sente legittimata a..."

M: "... a comandare!"

I: "Allora, lì bisogna sempre stabilire un po' l'equilibrio. Però... il gruppo è abbastanza... Riusciamo a mantenere una certa tranquillità. Quindi, funziona bene, insomma."

M: "Ed il rapporto tra generi, invece? ... all'interno della..."

I: "Bhe... non ci ho mai pensato."

M: "È più o meno pari il rapporto?"

I: "Diciamo che ci sono più donne; più donne."

M: "Dappertutto! [*ridiamo*]"

I: "Forse perché noi siamo più intraprendenti degli uomini; siamo più determinati."

M: "E nei quadri? Diciamo... non so come chiamarli in questo caso..."

I: "Anche lì, sì, prevalgono le donne."

M: "E l'età più o meno?"

I: "Età andiamo dai 35-36, cioè... da su... dal tetto..."

M: "[*ridiamo*] ...per vicinanza..."

I: "Chissà perché! [*ridiamo*]... ai 21 ai 22. Però abbiamo anche avuto diciannovenni: c'era una ragazza albanese, ma ultimamente non partecipa molto... va al Liceo; ha l'esame di maturità. L'anno scorso mi sa... sì, era l'anno scorso. Sì, ultimamente si vede poco. Non ci sono diciannovenni, ventenni; però io penso dai ventuno, ventitré fino ai trentacinque ai trentasei."

M: "E la frequenza delle riunioni, degli incontri quale è?"

I: "Due volte a settimana... due volte... no... una volta ogni quindici giorni."

M: "Quindi due volte al mese."

I: "Sì, però quando abbiamo tanti impegni... a volte ci vediamo anche tre o quattro volte a settimana. Perché... non so se dobbiamo essere ricevuti... ci va un gruppetto di tre; se poi non c'è nessuno che va il giorno dopo, allora lì vai tu da un'altra parte, a parlare con qualcun altro. Oppure c'è il gruppo 'Identità' che si vede il lunedì..."

M: "All'interno ci sono dei sottogruppi?"

I: "Poi... Ecco... Sì, c'è il gruppo identità al quale partecipano poi un po' tutti... alla fine... anche se poi molti avevano dato l'adesione ad altri... Ed il gruppo si vede regolarmente ogni lunedì; ogni quindici giorni; ogni lunedì ogni quindici..."

M: "E gli altri gruppi sono? I sottogruppi?"

I: "Perché poi non abbiamo rispettato molto questa cosa; perché inizialmente avevamo detto... dividevamo... dividevamo... non so... chi si occupava, il gruppo che si occupava di diritti, quindi tematiche della cittadinanza... E poi l'identità... no?! E poi la cosa... è andata diversamente. Quindi, c'è questo gruppo 'identità' che si vede ogni quindici giorni e poi ci sono questi incontri... o incontri i dirigenti che dobbiamo vedere delle cose, decidere... fare il punto della situazione o perché dobbiamo essere ricevuti da qualcuno. Quindi, in realtà ci vediamo... dipende dai momenti. Abbiamo momenti più tranquilli o... in cui in tre settimane non riusciamo a vederci."

M: "Allora... ritorniamo un po'... Facciamo un passo indietro: quale è stata la molla che ha... che ha fatto scattare... il fatto che questo gruppo di 'degenerate' si dovesse allargare..."

I: "È perché noi ci rendevamo conto..."

M: "Cioè, scusa se ti interrompo... Cioè non bastava quel vedersi come amiche, incontrarsi per un caffè ogni tanto? E basta?"

I: “E no... perché ci univa oltre alla simpatia, che può scattare comunque... no?! che può scattare anche nei confronti di un italiano, no?! C’era proprio anche un vissuto che ci accomunava; e, quindi, il fatto di aver vissuto determinate cose; di averle elaborate a volte nello stesso determinato modo, il fatto di aver subito delle ingiustizie: tutto questo ti porta a ricercare persone che condividono, no?! E, quindi, ad allargare il gruppo per poter ricondividere ancora...”

M: “...per trovare conferme...”

I: “... per trovare conferme, sì! È un modo per confrontarci e per superare certe cose. Cioè, penso che...”

M: “...una forma di autoanalisi collettiva.”

I: “... autoanalisi... Io lo vivevo, soprattutto quando eravamo in tre, e... quindi la concentrazione era maggiore... era un po’ come un’autoanalisi. A volte uscivo ed avevo la sensazione... non so... di aver fatto una seduta di... psicoterapia [*ridiamo*]. No?! E sì!”

M: “Quindi... rispetto all’altra associazione dove la rintracci la differenza?”

I: “Eh no! Si rintraccia! Perché innanzitutto cambia la mentalità, perché la mentalità di una prima generazione è difficile che coincida con una seconda; perché sono esperienze diverse, perché abbiamo vissuti diversi...”

M: “Ma... è una differenza solo generazionale, legata al fatto... ‘padre-figlio’ oppure...”

I: “No, no. Non è solo generazionale per l’età... No! È proprio il fatto di aver fatto esperienze diverse, perché noi abbiamo frequentato le scuole italiane e, quindi, ci sentiamo anche italiani. È un comunicare su un livello... su un altro livello. Cioè con le prime generazioni questo non... avviene. Invece, tra di noi non c’è bisogno neanche di parlare; cioè ci capiamo al volo. Un ragazzo ha scritto sul blog che quando lui... che è contento di far parte di ‘XXX’, di partecipare agli incontri, di vederci, perché non ha bisogno di spiegare tante cose. No?! Ci capiamo...”

M: “È nell’implicito, diciamo...”

I: “Sì. Questo è bello! Perché c’è una comunicazione; una metacomunicazione... È vero! Questo, secondo me, è il lato più bello.”

M: “E... questo, diciamo... questa solidarietà generazionale riesce a superare le differenze anche di provenienza?”

I: “Sì, sì. Non si avvertono proprio.”

M: “Invece nella prima generazione?”

I: “La prima generazione tende... Ecco, questa è la prima grossissima differenza... Perché la prima generazione fonda un’associazione fonda un’associazione prevalentemente etnica; invece noi no! Noi no! Noi siamo riusciti... All’interno del gruppo non ci sono differenze; non c’è una maggioranza. Veramente proveniamo da tutti i continenti: ci sono filippini, capoverdiani, etiopi, somali; a volte di genitori misti, coppia mista; indiani, bengalesi, cinesi; eh... libico (c’è un ragazzo libico); poi... Poi che altro? C’è un po’ di tutto. C’è una ragazza che è metà egiziana e metà filippina. No?! Per dirti... Come è variegato il gruppo! E non sentiamo nessun tipo di... Non abbiamo bisogno di autoaffermarci, secondo me... Mentre in un gruppo che... Non sto pensando a quello che ho vissuto io; penso agli altri

adesso... Mentre penso ad ragazzo cinese, bengalese, davanti agli italiani deve affermare la propria esistenza... no?! nel nostro gruppo non devi affermare niente; tu già esisti; ci sei. No?! Non devi stare lì o a cercare di mimetizzarti per non essere riconosciuto diverso; o a cercare di marcare la tua differenza, no?!, per essere comunque accettato nella tua diversità. E, quindi, cioè... viviamo in una situazione di... relax [*ridiamo*]. No?! Non c'è questo tipo di conflitto. E questa è la cosa più bella in assoluto!"

M: "Il rapporto invece con gli italiani? Tu hai fatto le scuole in Italia..."

I: "Sì, sì... Bhe... Normalissima, tranquilla; anche perché ho cercato sempre amici 'particolari'... [*ridiamo*]... speciali... No, non ho avuto nessun tipo di problema! Cioè..."

M: "...cioè... 'questa molla' è scattata su altri livelli..."

I: "... su altri livelli: sulla simpatia, sull'attrazione così a pelle verso una persona o... sull'istinto. Così sono nate le mie amicizie con gli italiani: sì, uno sceglie l'amico in modo un po' istintivo, oppure ti senti scelta ed accetti di essere scelta. Quindi è stato un modo per essere così... Di solito sì... le amiche italiane non sono... Non sono mai nella media... Non sono... non fanno parte dell'italiano medio, secondo me. O hanno un vissuto particolare, o... è strano!"

M: "Comunque, tu hai sempre ricercato la diversità, cioè... in qualche maniera..."

I: "...la diversità, no!"

M: "Tu dici 'diverso dall'italiano medio'..."

I: "... 'diversi dall'italiano medio' perché io... cioè... difficilmente potrei fare amicizia con... come ti posso dire?! Cioè, mi spiego forse meglio... Mo' ci devo pensare un attimo! Forse con... con le persone... con gli italiani con cui ho fatto amicizia... il fatto di essere straniera viene sempre dopo: era una scoperta che veniva con il tempo. Prima scattava l'amicizia e poi..."

M: "...prima viene T. e poi..."

I: "...prima viene T., no?! e poi tutto il resto. Avviene tutto in modo naturale; invece nel momento... Ogni volta che mi sono trovata di fronte all'italiano che ha cercato subito di mettere l'etichetta... forse inconsciamente ho 'decapitato'... In questo senso ti dico 'l'italiano medio'. Che poi... è normale che ci sia curiosità; però tu avverti quando non è semplicemente curiosità e quando è solo interesse superficiale nei tuoi confronti; ecco! Quando si è trattato di interesse superficiale nei miei confronti ho sempre capito e l'ho sempre allontanato questo tipo di amicizie."

M: "Ok. Quindi, da quello che tu dici, mi sembra che assuma rilevanza all'interno di questo gruppo più la dimensione esperienziale... del vissuto condiviso o della comunanza 'storica', in qualche maniera che... pur nella diversità, tendono ad assonanze, ad assomigliarsi... piuttosto che, diciamo, una tensione... chiamiamola (detta male!) 'politica'; no?! Cioè, la voglia di un impegno diretto..."

I: "Quello c'è. Prima, però, nasce in questo modo, no!? l'incontro, però subito dopo viene la voglia di agire e di essere protagonisti."

M: "Ecco. Cosa fa 'scattare' questo secondo... questo secondo step?"

I: "Fa scattare questo secondo step il fatto di aver subito tante ingiustizie, il fatto di non potersi sentire pienamente italiani per ragioni puramente burocratiche, per ragioni legate a

documenti... Questo viene vissuto come un'ingiustizia nei nostri confronti, no?! Un bambino che nasce qui... che non è mai stato... non so... nel paese di origine dei propri genitori, che però fino ai diciotto anni è... ha un impatto forte straniero, si sente straniero e molto spesso, non lo so... compiuti i diciotto anni si trova con una serie di problemi legati al permesso di soggiorno... no?! Un nostro amico cinese è arrivato in Italia a sei anni, lui stava qui alla Sapienza a studiare Ingegneria, ogni anno aveva questo problema di rinnovo di soggiorno; e gli davano il permesso di soggiorno e gli scadeva dopo un mese... quindi, psicologicamente è pesante! Ci si sente sempre irregolari! Una persona che cresce qui, che si deve sentire un immigrato irregolare; deve vivere la paura e l'angoscia; essere... espulso, non lo so... Poi un ragazzo vive in modo più drammatico: di essere espulso, di portare dei guai dal punto di vista legale, perché non ha potuto rinnovare il permesso di soggiorno e tutto quanto! E, quindi, questo fa scattare la voglia di agire, di modificare le leggi, di pretendere dei diritti. Cioè, dovrebbe essere scontato... ma non lo sono! Quindi scatta subito l'azione; in noi è scattato subito. Poi dobbiamo fare qualcosa assolutamente; poi con la legge Bossi-Fini quasi tutti noi seconde generazioni, a parte quelli che hanno genitori italiani (e, quindi, hanno la cittadinanza... almeno un genitore), gli altri hanno avuto tutti problemi gravissimi. Ci sono storie assurde all'interno del gruppo; e, quindi, questo ti... dà la consapevolezza che bisogna fare qualcosa e poi non vuoi che altre seconde generazioni (che ormai sono in numero sempre maggiore... vedi questi ragazzini piccoli a scuola)... non vuoi che altri vivano le cose che hai vissuto tu! E si ritrovino... non lo so... fra cinque, dieci anni nelle tue stesse condizioni. Questo è!"

M: "Ok. I tuoi genitori sono tutte e due capoverdiani?"

I: "Sì."

M: "Il fatto di essere stata sempre una persona impegnata, no!?, dell'associazionismo... Come è stato vissuto questo in famiglia?"

I: "Allora... premetto: mio padre non è mai stato in Italia; io sono stata solo con mia madre. No... lei non... lei la viveva come una perdita di tempo; mi diceva: 'Impegnati, ma non troppo; perché tu hai altre priorità, hai lo studio... Tendi a...'. ... perché io tendo a... in queste cose a voler seguire tutto, no?!, allora... un po' di cercava di..."

M: "... di calibrare [*ridiamo*]"

I: "...di calibrare, perché... E, quindi, lei ha cercato sempre di dire: 'No, tu hai altre priorità; hai lo studio!'. Quindi, viveva tutto questo come una perdita di tempo; forse perché lei non ha mai fatto parte di associazioni, di cose varie."

M: "Ma le attività che venivano per esempio organizzate dall'Associazione delle donne capoverdiane... Lei partecipava?"

I: "Lei partecipava, sì sì... Partecipava."

M: "...però come 'utente'... e non come..."

I: "...come utente, sì, sì. Come utente. Ma lei era contenta che io facessi una determinata cosa, ma non che mi impegnassi... in modo costante a destra e a sinistra; incontri, no!?"

M: "Nella comunità capoverdiana... il fatto che tu e... ad altri ragazzi come te si occupano di un'associazione che non è capoverdiana nello specifico come viene vissuto?"

I: “E... questo lo devo ancora scoprire. La maggior parte delle persone che hanno saputo che sono in ‘XXX’: ‘Ah, che bello... Sono contenta, so che...’; però in realtà non so bene come la vedono...”

M: “E... quelli della vecchia associazione, per esempio?”

I: “No... loro cercano ancora di... Mi fanno ancora proposte di rientrare o comunque di collaborare ogni tanto. Sanno che faccio parte del gruppo ‘XXX’; mi hanno invitato alla radio per parlare di ‘XXX’ e non ci sono andata... c’è andato un altro ragazzo ‘XXX’.”

M: “La radio capoverdiana è quindi...”

I: “Noi abbiamo uno spazio radiofonico che non è solo l’associazione delle donne, ma anche altre associazioni insieme...”

M: “Ma è quella di Radio V.? O no?”

A: “No, ‘Radio città aperta’.”

M: “Ah, ok.”

I: “Quella che lavora a Radio V. è la presidente dell’Associazione delle donne capoverdiane, D.”

M: “Sì, sì; l’ho incontrata.”

I: “Ecco. Lei è la presidente delle donne capoverdiane ed ogni tanto viene...”

M: “Invece ‘Radio città aperta’?”

A: “A ‘Radio città aperta’ abbiamo uno spazio che prima era gestito da un altro ragazzo capoverdiano molto bravo; poi l’hanno silurato... Adesso ci sono: l’associazione ‘XXX’ ed un’altra associazione ‘WWW’, e poi c’è la collaborazione di ‘YYY’, che è un’altra associazione. Quindi, ci sono varie persone che ruotano intorno alla gestione della radio.”

M: “Tu fai parte anche di questa...”

I: “Io ho lavorato alla radio, però quando... Perché prima era ‘Radio Spazio Aperto’, poi ‘Radio Città Futura’...”

M: “Ah... ‘Radio Città Futura’...”

I: “Eh... questo tanti anni fa: ti parlo di un po’ di anni fa, di sei o sette anni fa... Anzi, io ho fatto la prima trasmissione: facevo la speaker radiofonica, perché mi avevano invitata a fare la speaker insieme ad un altro ragazzo di seconda generazione. Quindi, ho lavorato e mi piaceva molto; poi alla radio non c’erano più soldi ed abbiamo... ci siamo fermati; poi hanno ripreso, poi nel frattempo io sono partita, è arrivato qualcun altro e... Però D.: ‘Prima di laurearti così... non so...’; però non so, posso giusto lavorare.”

M: “Un po’ lo si è già detto, però cerchiamo di metterlo meglio a fuoco. Il rapporto fra la partecipazione e la definizione del tuo sé, cioè di come tu stai diventando donna all’interno di...”

I: “...all’interno dell’associazione...”

M: "...all'interno dell'associazione, ma soprattutto grazie a questa partecipazione, anche di tipo politico (se vogliamo), cioè all'interno di uno spazio pubblico."

I: "Eh... figurati! Sicuramente è un'occasione di crescita, perché sicuramente il fatto di confrontarsi con un gruppo ti porta a crescere, perché devi, appunto, fare 'esercizio'..."

M: "In che senso? [*ridiamo*]"

I: "...fare esercizio di... di comunicazione, di convivenza, di compromessi. Quindi, per forza già quello ti aiuta, no?! Il fatto di rilassarsi quando ci sono altre persone ti porta un po' a riflettere su cosa devi dire e su cosa non devi dire; su quando vorresti essere equilibrata e quando, invece, vorresti... [*ridiamo*]... E invece no! E dici: 'No... Qua è meglio (ndr salvaguardare) il gruppo, no?! il gruppo!'. E, poi, il fatto di avere contatti con le istituzioni italiane, il fatto di essere ricevuti da politici, per esempio Amato ci ha fatto entrare nell'ambito di... Tutto questo ti porta a fare esperienza, anche a metterti... non in discussione, però a metterti alla prova. Comunque, ti mette alla prova e conosci un mondo, perché entri a contatto con un mondo diverso e... ti metti alla prova e... e rifletti un po' su quanto potere possiamo avere, su quali, invece, sono i nostri limiti (perché qualcuno di noi, a volte, perde il senso del limite)... e..."

M: "In che senso?"

I: "Nel senso che presi dall'ansia del voler fare o presi... Si rischia un po' di autoilludersi, secondo me. Bisogna sempre cercare di tenere i piedi per terra."

M: "Come gratificazione, invece, il fatto... questo avere un rapporto con le istituzioni... In che misura agisce?"

I: "È gratificante perché il fatto di essere ascoltata ti gratifica e dici: 'Però almeno mi ascoltano; ascoltano la mia...'. Io dico 'la mia', però parlo anche a nome degli altri, quindi ti gratifica, perché hai quel canale, quella chiave che non è facile avere. Cioè, noi ci siamo arrivati per caso; è stato un po' una fortuna il fatto che ultimamente si parli tanto di seconde generazioni; e, quindi, abbiamo potuto trovarci faccia a faccia... non lo so... con il ministro, con il ministro. Però, no!, non è facile accedere a questo; secondo me siamo stati fortunati in questa congiuntura particolare. Cioè, dobbiamo sfruttare l'occasione senza, però, pensare di poter... non so..."

M: "Questo 'tenere i piedi per terra' a cosa è legato? Ad un senso della misura oppure ad un dire 'se poi voliamo alto e caschiamo ci facciamo più male'?"

I: "Forse ad un senso della misura, perché le cose non si ottengono così... bisogna stare bene attenti. Bisogna... Cioè, secondo me, eh?! In ambito politico si è... è facile bruciarsi, perché ti possono pure far credere che ti danno retta, che ti danno... però può essere solo in quel momento, perché a loro può far comodo in quel momento far vedere ad altri che hanno... no?!"

M: "...questo tipo di attenzioni..."

I: "...questo tipo di attenzioni, questo tipo di sensibilità. Non è detto che poi corrisponda ad un interesse vero. Quindi, io in questo senso interpreto come un... Cioè..."

M: "Bisogna essere un po' più scaltri..."

I: "Ecco. Cosa?"

M: "Essere 'scaltri'..."

I: “Sì, bisogna essere molto cauti quando si ha a che fare con la politica. Bisogna essere cauti e non pensare che si riuscirà ad ottenere tutto. Perché poi se si casca... si cade di brutto. È questo secondo me! Bisogna darsi, certo, un obiettivo alto, senza però illudersi di poterlo raggiungere... di doverlo raggiungere a tutti i costi, perché se no... uno veramente si sente frustrato dopo. E quindi... questo secondo me! Anche se bisogna osare, bisogna osare; bisogna provare, bisogna essere coraggiosi: chiedere, pretendere... Tutto quanto. Però, allo stesso tempo, andare cauti e non... Perché molti stanno ascoltando, perché domani, se gli gira, non ti ascoltano più! E ti trovi tutte le porte chiuse.”

M: “Ritornando al discorso sulle seconde generazioni: quale è, secondo te, il ‘problema’ adesso più urgente? E, quindi, le risposte più adeguate... per essere elaborate in ambito politico?”

I: “Allora, secondo me, sicuramente, dovrebbero cambiare la legge sulla cittadinanza; e, quindi, cittadinanza automatica per chi nasce in Italia; facilitazioni per chi nasce in Italia. E, quindi, dovrebbero abolire, no?!, il criterio del reddito per la concessione della cittadinanza. Quindi, cittadinanza per chi nasce, senza criteri di reddito; non solo per chi nasce, ma anche chi cresce in Italia. E questo sarebbe il primo passo, che però non risolverebbe i problemi legati alle seconde generazioni. Accanto a questo, bisogna sviluppare in Italia una sensibilità nei confronti dell’altro, della diversità. E, quindi, bisogna favorire non l’integrazione come la intendono loro. Cioè, innanzitutto consentire l’accesso, cioè... diritti per tutti; e questo viene da sé con la cittadinanza: non possiamo fare concorsi pubblici, iscriverci ad albi, tante cose... Siamo bloccati in questo.

Quindi, partendo dai diritti: diritti per tutti... noi dovremmo avere gli stessi diritti di qualunque ragazzo italiano; e poi per il semplice fatto di essere nati qui, di andare a scuola qui, di andare alla scuola italiana, di parlare la lingua italiana. È questo il paese di molti. Io non dico il mio, perché sono nata a Capo Verde e ci tengo a Capo Verde [ridiamo]; ma caspita... dico... c’è chi è nato qui e non ha nient’altro rischia di perdere quello che aveva. E poi bisogna fare attenzione e lavorare molto sull’immagine che lo straniero, non l’immigrato ma lo straniero in generale... ha in Italia. Cioè, bisogna cercare in tutti i modi di far cadere quegli stereotipi, di disincentivare quelle paure infondate, no?! e migliorare l’immagine dello straniero. Cioè, lo straniero non è soltanto il disgraziato che viene a cercare lavoro, disposto a tutto e che vive in condizioni... Ma una persona che ha diritto, comunque, a realizzarsi nella vita e non necessariamente deve rimanere relegato in determinati ambiti. Quindi, bisogna riconoscere la persona, no?! Quindi bisogna lavorare tanto sull’immagine dello straniero che l’altro ha in Italia.”

M: “Ok. Quindi anche un lavoro educativo, diciamo.”

I: “Educativo. Educativo per gli italiani. In realtà gli italiani dovrebbero cogliere l’occasione che hanno di confrontarsi con l’altro e crescere per riflettere su loro stessi; per uscire da questo provincialismo. È un modo per... possiamo crescere entrambi: noi e voi... e loro...”

M: “[*rido*] ‘noi e voi’... Questo ‘noi e loro’ no?! La domanda, forse un po’ banale... e che forse te l’hanno detta in molti... Però [*rido*] me la chiami e quindi...”

I: “Me la sono cercata, insomma.”

M: “Sì. Tu come ti senti?”

I: “Bhe... Io mi sento... Io sono divisa...”

M: “Questa è una domanda che...”

I: “No, no... per me è normale. Il fatto è che io ho una doppia coscienza e me ne rendo conto sempre di più. Perché sono divisa: a volte mi sento parte di un ‘noi’, a volte no... mi sento parte di un ‘loro’. Ma questo nel giro di un minuto, un secondo... Non... Poi nasce... Poi tra l’altro non è soltanto ‘Italia-Capo Verde’, nel mio caso entra anche il bianco ed il nero. Il mio caso... Nel mio caso è un po’ particolare.”

M: “Tu la vivi questa cosa... chiamiamola ‘del colore?’”

I: “Ecco. No, non vivo il problema del colore; però, comunque, vivo la dualità bianco e nero.”

M: “Cioè?”

I: “Europeo ed africano, perché anche lì c’è una doppia coscienza, e mi sento in uno stato...”

M: “...in balia...”

I: “...in balia, no?! Non sto qui e non sto là; vado di là e poi ritorno. Cioè, è così. È uno stato di...”

M: “È una cosa che ti fa star male o ci convivi?”

I: “No, no; ci convivo e mi piace pure! È uno spazio di libertà! È uno spazio di libertà!”

M: “Poter scegliere dove stare!”

I: “L’ho scritto pure sulla tesi [*ridiamo*]. Quindi...”

M: “E che hai scritto sulla tesi?”

I: “Adesso non ricordo proprio... però analizzavo quest’aspetto, dei capoverdiani in generale: che hanno questa doppia identità; e che non si sentono mai pienamente né africani, né europei. Si sentono ‘altro’. E questo è uno spazio infinito, uno spazio di libertà; perché non sei coercizzabile; sei libera, no?! Non devi per forza essere inclusa in qualcosa che qualcun altro ha deciso per te! Se ci vuoi stare ci stai; se vuoi, sei tu che cambi e stai da un’altra parte!”

M: “E, quindi, la...”

I: “A me piace... e mi sento pure dall’altra parte, ma senza problemi; senza... no?! Forse proprio il marcare tanto la differenza, no?! che c’è, però bisogna viverla come fatto... come fatto naturale, come qualcosa che esiste, c’è però non deve costituire un problema. È questo che forse bisogna imparare in Italia.”

M: “Ma... se non ci fosse stata ‘XXX’, no?! ...se tu non fossi andata quel giorno alla Casa delle donne... avresti mai potuto far parte di un’associazione interculturale, o di italiani o...”

I: “Sì, sì... tranquillamente!”

M: “Quindi, diciamo, c’è il gene della partecipazione al di là... della...”

I: “Certo; se l’argomento è una cosa che mi stimola, indipendentemente dagli italiani potrei... non so... tranquillamente.”

M: “Ok. Tu hai detto prima che nell’ambito dell’associazione o comunque nell’ambito della comunità capoverdiana c’è una tendenza al conformismo... o comunque non bisogna uscire da certi codici, da certi canoni altrimenti si viene...”

I: “Sì...”

M: “...questa dinamica tu la scopri, la individui anche nell’associazione, nel gruppo oppure no?”

I: “In ‘XXX’ No! no!”

M: “Ed invece quale è il valore che viene valo... [*ridiamo*] il ‘valore che viene valorizzato?’”

I: “All’interno di ‘XXX’... innanzitutto noi non abbiamo nessun progetto, no?! perché un ragazzo che nasce qui non ha bisogno di avere un progetto come lo può avere una prima generazione...”

M: “In che senso? Un progetto...”

I: “Perché chi parte, parte con un’idea precisa, con un obiettivo da raggiungere; invece chi nasce qui...”

M: “...è un’immigrazione subita, diciamo...”

I: “Sì, subita sì... E bisogna fare i conti con la propria vita e con quello che si vuole diventare e fare; però è più... è più... ha più possibilità, è più libero... Nel senso che all’interno del gruppo c’è chi studia, chi lavora, chi fa una determinata esperienza, chi ne fa un’altra, però non è un problema... non è che vogliamo sentirci... sentire da quel punto di vista uguali. Non è che diciamo: ‘Ah, no bisogna assolutamente studiare, bisogna assolutamente lavorare e fare quel tipo di mestiere!’. No, ognuno... Anche lì c’è chi fa il giornalista, fa la giornalista... c’è chi fa lavori sociali... c’è chi studia ingegneria... c’è chi studia antropologia... c’è chi lavora e non so... fa la commessa, chi lavora come mediatore interculturale e va a volte giù in Sicilia. No?! C’è chi non è andato e c’ha solo il diploma... C’è un po’ di tutto e non è che stiamo lì a dire: ‘No, noi dobbiamo diventare questo!’. Questo poi dipende da ognuno...”

M: “Diciamo che il valore è il pluralismo nel senso...”

I: “Invece... non era tanto un problema dell’associazione delle donne, ma della comunità; sì della comunità. Invece noi non siamo comunità, il ‘XXX’ non è comunità; e, quindi, anche lì non c’è la chiusura, cioè c’è un appartenere, ma è un appartenere in modo diverso. Cioè, non è un appartenere alla comunità e devi seguire...”

M: “Ok. Invece, il tuo rapporto con... Cioè, perché hai scelto il corso di laurea in Lettere, pardon! in Lingue e Letterature straniere?”

I: “Perché mi piacevano le lingue, poi mi piaceva la letteratura; e, quindi, per questo. Poi ero indecisa se fare Giurisprudenza o Lingue e Letterature Straniere; ho scelto Lingue. Alla fine... Sono stata mesi a decidere: ‘Cosa fare?’ e poi ho scelto Lingue.”

M: “E la tesi su questo autore [*mi riferisco alla conversazione che ha preceduto l’intervista*] ha avuto un... riaffondare... non lo so come chiamare... un ritornare nelle proprie radici... non lo so... un...”

I: “Sì, sì. In fin dei conti è stato un... Non l’ho detto... non l’ho detto in partenza, però penso di sì. Poi alla fine l’ho capito dopo che era così.”

M: “Ok. Nell’ambito del gruppo tu sei tra le pioniere, diciamo... no?! nell’associazione... I nuovi arrivati come ti percepiscono?”

I: “Ma, a volte, alcuni non lo sanno neanche che...”

M: “E, comunque, i pionieri come vengono percepiti? Cioè, le persone che hanno fondato l’associazione come vengono percepite dai nuovi arrivati? Dai più piccoli...”

I: “Diciamo che nell’ambito dell’associazione ci sono delle persone che fanno ancora da punto di riferimento, perché ci sono sempre. Hanno più tempo ed anche maggiore interesse: le cose che fanno sono anche molto attinenti alla... al gruppo. E, quindi, riescono ad impegnarsi di più...”

M: “Cioè, tipo?”

I: “Cioè... C’è una che lavora nel campo del giornalismo ha anche più disponibilità di tempo e più interesse; comunque può girare... Può andare la mattina a quell’incontro e da quello ricavare... che ne so?! Per dirti, per farti un esempio. Oppure quelli che lavorano nel campo del sociale: ha più tempo. Mentre chi studia o comunque deve preparare un esame; o chi lavora e, quindi, ha un orario ben stabilito ha meno possibilità di essere libero la mattina e di andare ad un incontro. E, quindi, ci sono delle persone che sono un punto di riferimento all’interno del gruppo. E, quindi, vengono visti da quelli che entrano come leaders in un certo senso, no?! Cioè, anche se noi non volevamo questa cosa, poi vengono visti... Oppure, per non usare leaders, vengono visti come punti di riferimento; perché sono più aggiornate, è naturale! Più aggiornate sulle cose... su cosa sta succedendo: c’è stato un incontro, su quello che c’è stato prima... Sulla decisione da prendere... E, quindi, è normale!”

M: “Ok. Accanto a voi che vi impegnate ci sono tante persone, sempre seconda generazione, che, invece, sono poco interessate, diciamo... no?! Hanno i loro gruppetti... E, quindi, tu porti l’onere, oltre che l’onore, di dover mediare con questo mondo che non ha fatto della partecipazione attiva un...”

I: “Tu dici le seconde generazioni che non...”

M: “Sì. Questo come lo vivi? Come... O non te lo sei mai posto come...”

I: “Il mio sogno sarebbe quello di... infatti lo dico sempre al gruppo... sarebbe quello di fondare un grande movimento. No?! Perché a me non piace tanto questa... Cioè, se io passo dalla Stazione Termini e vedo il gruppetto che sta lì e non fa nulla... Ed un paio di volte siamo pure riusciti ad andare giù a convincere alcuni quando c’era il workshop, no?! Non è servito a niente! E... a me fa un po’ dispiacere, sinceramente. Anche quando vedo quelli più piccoli, diciottanni, ventanni... il gruppetto di filippini negli autobus... solo tra di loro. Oppure alla Stazione Termini il gruppetto misto, però che sta lì... Cioè, secondo me vive le cose, però non è pienamente consapevole: non ha ancora quella spinta ad agire... allora mi fa un po’ dispiacere e mi chiedo: ‘Ma sono legittimata io a parlare per loro?’. Questo me lo domando a volte: se sono legittimata a farlo e se... Cioè, vorrei che... che... appunto ci fosse un movimento di seconde generazioni, ma non perché dobbiamo fare la rivoluzione [ridiamo]... sarebbe troppo, facciamo paura... [ridiamo]... Ma proprio perché... un movimento di coscienza...”

M: “...di presa di coscienza...”

I: "... di presa di coscienza... di che cosa stiamo a fare qui; perché ci stiamo; che cosa dovremmo chiedere come minimo..."

M: "Ok. Vediamo un po'..."

I: "Io sono chiacchierona, eh..."

M: "Quando... C'entra poco, però mi è venuto in mente... Dopo che hai incontrato il Ministro, dopo questa attività anche di tipo istituzionale... no?! ne hai parlato a casa?"

I: "Allora... a casa ho il mio ragazzo, perché mia mamma sta già a Capo Verde. E, quindi, sì... gliel'ho detto: 'Sai dove siamo andati? Sai che abbiamo visto Ferrero?... Ah... c'ha accolto: abbiamo parlato di questo...'. Sì, sì. Fa piacere insomma essere presi in considerazione."

M: "Il tuo progetto adesso... Cioè, fra... non lo so... [*ridiamo*]... fra un po' di anni... Mi rendo conto che chiederlo dopo la tesi..."

I: "[*ridiamo*] mi sento..."

M: "... è anche il periodo..."

I: "... pensavo di non finire più, guarda! Adesso ho finito e sono stanchissima per tante cose, per tante ragioni. Cioè, ho tante cose da... da... non da realizzare... da chiudere, per cui è ancora una cosa... All'Ambasciata di Capo Verde per cui ho lavorato un anno e mezzo... Insomma, senza contratto... E, quindi, sono veramente stanca: ché anche lì sto ancora lottando... E... e il momento in cui..."

Cioè, io ho bisogno proprio in questo momento di staccare un attimo per ricominciare... per fare un po' di ordine; perché io ho lavorato due anni e mi hanno tolto tutte le energie; infatti non riuscivo a studiare, a fare un cavolo... e poi alla fine per disperazione me ne sono andata; mi sono licenziata.

Adesso ho tutta una vertenza con loro... Pure sta mattina sono andata al Ministero del Lavoro e non mi hanno dato una risposta. Quindi ho... E quindi ho lasciato l'Ambasciata sennò non finivo l'Università... e mi sentivo presa in giro. E, quindi, devo adesso chiudere pure con loro e poi prendere una pausa per vedere cosa voglio fare. Ho chiuso questi due capitoli per capire cosa voglio fare."

M: "C'è un problema, una questione 'donne' in questo momento in Italia?"

I: "In Italia? Donne? Sì, e grave pure!"

M: "Cioè?"

I: "Il problema... Cioè, io ti parlo di esperienza diretta con le donne immigrate capoverdiane, no?! lì c'è un problema perché le donne capoverdiane... appunto ti dico... non vivono pienamente. E, quindi, molto spesso... si creano tanti problemi, no!? Molti casi di esaurimento nervoso... altre malattie mentali, altre frustrazioni, altre depressioni... Quindi c'è un problema. Se tu calcoli che l'averne un figlio per una donna immigrata è difficilissimo! A volte passano delle cose terribili! Quelle che decidono di avere un figlio e poi vengono cacciate via dal lavoro o si trovano a doversi andare dalle suore... o dall'amica... E, quindi... Oppure quelle che non hanno un figlio poi arrivano ad una certa età e... iniziano a fare, no!? dei bilanci.

Sicuramente l'immigrazione non è facile per le donne... va bene, neanche per gli uomini... Ma c'è un problema. Vivono molto spesso in case con i loro datori di lavoro... Ecco... escono la domenica ed il giovedì: è una vita dura! E poi ci sono delle conseguenze pesanti, insomma. Quelle più forti, no!?, riescono comunque ad andare avanti: c'è chi ha i figli, riesce

a crescerli... insomma con tanti sacrifici. Però c'è chi o non riesce a realizzarsi e di questo soffre; oppure c'è chi si realizza, ma lo paga duramente. Quindi..."

M: "Quindi... una soluzione?"

I: "Una soluzione? Va bene, io penso che le donne capoverdiane... per l'Italia... sono sempre meno. E, comunque, non un numero rilevante; e spero che riusciamo un po' ad uscire da questa cosa del lavoro domestico... esclusivamente lavoro domestico. O comunque, lavoro domestico anche... una che viene e non sa fare altro, e quindi fa il lavoro domestico..."

M: "...però non il fatto che..."

I: "...ecco, non deve incidere nella tua vita. È normale fare lavoro domestico, no?! Fai la badante, un lavoro come un altro; però non deve poi..."

M: "...essere l'unica soluzione..."

I: "...non deve incidere così tanto sulla tua vita. Io questo... non lo so: la possibilità di una casa, di farsi una famiglia; pur facendo la badante, la domestica, la donna ad ore... No?! Realizzarsi nella propria vita! E poi... le seconde generazioni... speriamo pure bene: tanti abbandonano la scuola; alcuni non accettano di fare i lavori che facevano le mamme, però non vogliono fare quello e non sanno se vogliono fare qualcos'altro! E così pure loro rimangono un po' così! E quindi c'è pure il problema delle donne delle seconde generazioni."

M: "Certo. Quindi è anche una questione di rimodulare le aspettative delle seconde generazioni... delle donne."

I: "Sì, sicuramente sì."

M: "Un'esperienza bella legata alla vita in associazione in questi anni?"

I: "In questi anni? 'XXX' o l'altra?"

M: "Quello che ti viene in mente."

I: "Va bene. 'XXX', in generale, è un'esperienza bella; almeno per me. Forse perché l'avevo sempre sognata questa cosa, fin da piccola! Cioè, io c'avevo sempre questo pallino dell'associazione che doveva riuscire a fare chissà cosa, quindi... per me è una cosa bella. Nell'ambito dell'associazione capoverdiana, sì... Esperienze belle davvero non ne ho avute; non ne ho avute. Se penso lì... No, no."

M: "Perché hai accettato di starci?"

I: "Ho accettato perché pensavo di poter contribuire e... e... mi piaceva l'idea di far parte di un'associazione; e... tra l'altro è un'associazione che conosco fin da ragazzina. E, quindi, io c'avevo voglia di fare, no?! Però sono stata castrata in tante cose, quindi... Quando ho visto che non c'era spazio per le mie idee, ma c'era chi decideva e basta allora non mi è più piaciuta la cosa. E a me non piace fare la pecora in genere. [*ridiamo*] C'era questa parte un po' così: ci sono le pecorelle ed il pastore... Allora ho detto: 'No! O ci sto e ci sto pienamente e do anche un'idea che è la mia, sennò è inutile!'. Invece, siccome lì... Si gioca su questo... Ma siccome la formazione... Mo' io non è che voglio dire: 'la formazione... l'istruzione', però è chiaro che se una persona ha un certo tipo di formazione ha pure paura di parlare e di esprimersi, perché vede in chi ce l'ha... quello che dice l'altro..."

M: "... titolato a parlare..."

I: "... è titolato a parlare. Quindi, neanche mettono in questione se chi ha parlato... E quindi non c'è proprio l'educazione a mettere in discussione, a dire la propria o, comunque, a dialogare: manca il dialogo! Manca il confronto, più che il dialogo! Manca proprio il confronto! Cioè si adopera una cosa? Allora, prima ci confrontiamo, ognuno dice la sua e poi si trova... no?! un compromesso... una via di mezzo. Invece, no! Lì si discuteva, si discuteva tanto; ognuno... Cioè, alcuni si esoneravano proprio dal parlare e poi si decideva così!"

M: "Ok. Il tuo sogno?"

I: "Il mio sogno?! [*ride*] Il mio sogno?!"

M: "Bhe... visto che sei brava a realizzare i sogni... Hai detto che sognavi da piccola l'associazione, no?! E quindi..."

I: "Sì, di 'XXX': c'avevo... Ne parlavo con una mia amica, mi ricordo... Il mio sogno. Va bene, vivere tra l'Italia e Capo Verde."

M: "Quindi c'è la prospettiva... un pochettino... di un ritorno?"

I: "A Capo Verde?! Sì."

M: "Ad... altalena."

I: "Ecco, sì! Appunto..."

M: "Sempre per il discorso di prima."

I: "Ecco. Senza dover restare per forza qui. Ecco, questo! Un po' per il discorso di prima: riuscire a vivere così."

M: "Va bene. L'augurio è che tu lo possa realizzare [*ridiamo*]"

I: "Grazie."

M: "Io ti ringrazio..."

Bibliografia di riferimento

- Abbagnano N., Fornero G. (1996), *Protagonisti e testi della filosofia*, Torino, Paravia
- Abbruzzese S. (2005), *La sociologia di Tocqueville. Un'introduzione*, Soveria Mannelli, Rubbettino
- Accornero A. (2000), *Era il secolo del Lavoro*, Bologna, il Mulino
- Acquaviva S. e Pace E. (1998), *Sociologia delle religioni*, Roma, Carocci
- AIS (2004), *Anni In Salita. Speranze e paure degli italiani*, Milano, Franco Angeli
- Allievi S. (2006), "Ritorno della religione, scoperta delle differenze", in *Reset*, 97, pp. 34-37
- Ambrosini M. (2000), "Senza distinzioni di razza. Terzo Settore e integrazione degli immigrati", in *Sociologia e politiche sociali*, a. 3, n. 3, 2000, pp. 127-152
- Ambrosini M. (2005 a), *Sociologia delle migrazioni*, Bologna, Il Mulino
- Ambrosini M. (2005 b), *Scelte solidali. L'impegno per gli altri in tempi di soggettivismo*, Bologna, Il Mulino
- Ambrosini M., Molina S. (2004), *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli
- Anderson B. (2004), "Un lavoro come un altro? La mercificazione del lavoro domestico", in Ehrenreich B. e Hochschild A. R. (ed), *Donne globali. Tate, colf e badanti*, Milano, Feltrinelli, pp.108-117
- Appadurai A. (2001), *Modernità in polvere*, Roma, Meltemi
- Appadurai A. (2005), *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione*, Roma, Meltemi
- Ardigò A. (2006), *Famiglia, solidarietà, nuovo welfare*, Milano, Franco Angeli
- Arendt H. (1994), *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani
- Aronson E., Wilson T., Akert R (1999), *Psicologia sociale*, Bologna, Il Mulino
- Bagnasco A., Barbagli M. e Cavalli A. (1997), *Corso di sociologia*, Bologna, Il Mulino
- Balbo L. (1978), "La doppia presenza" in *Inchiesta*, 32/1978, pp. 3-7
- Balbo L. (1999), "L'Europa: (forse) una società con-cura, una società del lifelong learning" in AAVV, *Il libro della cura di sé, degli altri, del mondo*, Torino, Rosenberg & Sellier
- Basa C. e De la Rosa R. J. (2004), *Io, noi e loro: realtà e illusioni delle collaboratrici familiari filippine*, Roma, Ograro
- Bauman Z. (1999), *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, Laterza
- Bauman Z. (1999), *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino
- Bauman Z. (2002), *Modernità liquida*, Roma-Bari, Laterza
- Bauman Z. (2003), *Voglia di comunità*, Roma-Bari, Laterza
- Bauman Z. (2006), *Vita liquida*, Roma-Bari, Laterza
- Baumann, G. (2003), *L'enigma multiculturale. Stati, etnie, religioni*, Bologna, Il Mulino

- Beck U. (1999), *Che cos'è la globalizzazione: rischi e prospettive della società planetaria*, Roma, Carocci
- Beck U. (2000 a), *I rischi della libertà*, Bologna, Il Mulino
- Beck U. (2000 b), *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci
- Beck U., (2003), *La società cosmopolita: prospettive dell'epoca postnazionale*, Bologna, Il Mulino
- Beck U., Giddens A., Lash S. (1999), *Modernizzazione riflessiva. Politica, tradizione ed estetica nell'ordine sociale della modernità*, Trieste, Asterios
- bell hooks (1998), *Elogio del margine. Razza, sesso e mercato culturale*, Milano, Feltrinelli
- bell hooks (2000), *Tutto sull'amore*, Milano, Feltrinelli
- Bellah R. (1975), *Al di là delle fedi. Le religioni in un mondo post-tradizionale*, Brescia, Morcelliana
- Benhabib S. (2005), *La rivendicazione dell'identità culturale. Eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, Il Mulino
- Berger P. (1987), *L'imperativo eretico: possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Torino, Elle Di Ci
- Berger P., Berger B., Kellner H. (1974), *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*, Penguin Books, Harmondsworth
- Berger P. e Luckmann T. (1969), *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino
- Bertaux D. (2003), *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, Milano, Franco Angeli
- Bertilotti T. e Scattigno A. (ed) (2005), *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella
- Besozzi E. (ed) (2003), *Il genere come risorsa comunicativa*, Milano, Franco Angeli
- Bhabha H. K. (ed) (1997), *Nazione e narrazione*, Roma, Meltemi
- Bhabha H.K. (2001), *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma
- Bichi R. (2000), *La società raccontata. Metodi biografici e vite complesse*, Milano, Franco Angeli
- Bichi R. (2003), "Il campo biografico: lo sviluppo, le articolazioni, gli approcci e la tipologia" in Bertaux D., *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, Milano, Franco Angeli, pp. 9-28
- Bichi R. (2007 a), "L'intervista e la persona: quale statuto di parola?", in SPE (2007), *La sociologia per la persona. Approfondimenti tematici e prospettive*, Milano, Franco Angeli, pp. 130-143
- Bichi R. (2007 b), *La conduzione delle interviste nella ricerca sociale*, Carocci, Roma
- Bichi R., Valtolina G. G. (2005), *Nodi e snodi. Progetti e percorsi di integrazione degli stranieri immigrati*, Milano, Franco Angeli
- Blixen K. (2003), *La mia Africa*, Milano, Feltrinelli
- Bocchi G. e Ceruti M. (ed) (1994), *La sfida della complessità*, Milano, Feltrinelli
- Bonazzi G. (1995), *Storia del pensiero organizzativo*, Milano, Franco Angeli
- Bonhoeffer D. (1996), *Resistenza e resa. Lettere ed altri scritti dal carcere*, Milano, San Paolo
- Borghini A. (2003), *Metamorfosi del potere. Stato e società nell'era della globalizzazione*, Milano, Franco Angeli
- Boschetti A. (2003), *La rivoluzione simbolica di Pierre Bourdieu*, Venezia, Marsilio
- Boudon R. (1985), *Il posto del disordine. Critica delle teorie del mutamento sociale*, Bologna, Il Mulino
- Bourdieu P. (1993), *La misère du monde*, Paris, Editions du Seuil
- Bourdieu P. (2001), *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino
- Bourdieu P. (2002 a), *La domination masculin*, Paris, Editione du Seuil
- Bourdieu P. (2002 b), "Prefazione", in Sayad A. (2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Raffaello Cortina, pp. 3-7
- Bourdieu P. (2002 c), *Campo del potere e campo intellettuale*, Roma, Manifestolibri

- Bourdieu P. (2003), *Per una teoria della pratica*, Raffaello Cortina, Milano
- Bourdieu P. (2004), *Il mondo sociale mi riesce sopportabile perché posso arrabbiarmi*, Roma, Nottetempo
- Bourdieu P. (2005), *Questa non è un'autobiografia*, Milano, Feltrinelli
- Bovone L. (1984), *Storie di vita composita*, Milano, Franco Angeli
- Bracci F., Cardamone G. (2005), *Presenze. Migranti e accesso ai servizi socio-sanitari*, Milano, Franco Angeli
- Braidotti R. (2002), *Nuovi soggetti nomadi*, Roma, Sossella
- Braudel F. (2005), *Il Mediterraneo. Lo spazio, la storia, gli uomini e le tradizioni*, Milano, Bompiani
- Bruner S. (1991), "La costruzione narrativa della realtà", in Ammaniti M., Stern D. (ed), *Narrazione e rappresentazione*, Roma-Bari, Laterza, pp. 17-41
- Cacciari M. (1976), *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Milano, Feltrinelli
- Cacciari M. (1997), *L'arcipelago*, Milano, Adelphi
- Cacciatore G. (2006), "Capire il racconto degli altri", in *Reset*, 97, pp. 16-19
- Campelli E. (ed) (1999), *T.S. Kuhn: come mutano le idee sulla scienza*, Milano, Franco Angeli
- Cannavò L., Frudà L. (2007), *Ricerca sociale. Tecniche speciali di rilevazione, trattamento e analisi*, Roma, Carocci
- Canta C. C. (2004), *Sfondare la notte*, Milano, Franco Angeli
- Canta C. C. (2006), *Ricostruire la società*, Milano, Franco Angeli
- Canta C. C., Pepe M. (2007), *Abitare il dialogo*, Milano, Franco Angeli
- Cardano M. (2006), "La ricerca etnografica", in Ricolfi L., *La ricerca qualitativa*, Roma, Carocci, pp. 45-92
- Caritas (2006), *Polonia. Nuovo paese di frontiera*, Roma, Anterem
- Caritas-Migrantes (2005), *Immigrazione. Dossier Statistico 2005. XV Rapporto*, Roma, Anterem
- Caritas-Migrantes (2006), *Immigrazione. Dossier Statistico 2006. XVI Rapporto*, Roma, Anterem
- Caritas-Migrantes (2007), *Immigrazione. Dossier Statistico 2007. XVII Rapporto*, Anterem, Roma
- Caselli M. (2006), *Le associazioni di Migranti in Provincia di Milano*, Milano, Franco Angeli
- Cassano F. (1996), *Il pensiero meridiano*, Roma-Bari, Laterza
- Cassano F. (2003), *Approssimazione. Esercizi di esperienza dell'altro*, Bologna, Il Mulino
- Castells M. (1989), *The information City*, Oxford, Basil Blackwell
- Castells M. (2002), *La nascita delle società in rete*, Milano, Università Bocconi
- Castells M. (2004), *Il potere dell'identità*, Milano, Università Bocconi
- Castles S. e Miller M.J. (1993), *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*, New York, Guilford Press
- Cavarero A. (2005), *Tu che mi guardi. Tu che mi ascolti. Filosofia della narrazione*, Milano, Feltrinelli
- Ceruti M. (1989), *La danza che crea*, Milano, Feltrinelli
- Ceruti M. (1992), *Il vincolo e la possibilità*, Milano, Feltrinelli
- Ceruti M. e Laszlo E. (1988), *Phisis: abitare la terra*, Milano, Feltrinelli
- Cesareo V. (2002), *Società multiethniche e multiculturalismi*, Vita e Pensiero, Milano
- Cesareo V. (2003), *I protagonisti della società civile*, Soveria Mannelli, Rubbettino
- Cesareo V. (ed) (2005), *Ricomporre la vita*, Roma, Carocci
- Cesareo V., Vaccarini I. (2006), *La libertà responsabile. Soggettività e mutamento sociale*, Milano, Vita e Pensiero
- Chiaretti G. (ed) (2005), *C'è posto per la salute nel nuovo mercato del lavoro?*, Milano, Franco Angeli

- Cipriani R. (1995), *La metodologia delle storie di vita*, Roma, Euroma
- Conti C., Sgritta G. B. (ed) (2004), "Immigrazione e politiche socio-sanitarie. La salute degli altri", numero monografico di *Salute e Società*, Anno III – 2/2004
- Corbetta P. (1999), *Metodologie e tecniche della ricerca sociale*, Bologna, Il Mulino
- Corigliano E., Greco L. (2005), *Tra donne: vecchi e nuovi legami e nuovi spazi. Pratiche tradizionali e transnazionali nel lavoro delle immigrate*, Milano, Franco Angeli
- Corradi L., Perocco F. (2007), *Sociologia e globalizzazione*, Milano, Mimesis
- Crespi F. (1985), *Le vie della sociologia*, Bologna, Il Mulino
- Crespi F. (2003), *Manuale di sociologia della cultura*, Roma-Bari, Laterza
- Crespi F. (2004), *Identità e riconoscimento nella sociologia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza
- Culler J. (2003), *Sulla decostruzione*, Milano, Bompiani
- Curti L. (2006), *La voce dell'altra. Scritture ibride tra femminismo e postcoloniale*, Roma, Meltemi
- D'Ignazi P., Persi R. (2004), *Migrazione femminile*, Milano, Franco Angeli
- Dal Lago A. (2002), *Un certo sguardo. Introduzione all'etnografia sociale*, Roma-Bari, Laterza
- Dal Lago A. (2005), *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Fetrinelli
- Dallmayr F. R. (2006), "Per una fenomenologia dell'interculturale", in *Reset*, 95, pp. 27-29
- Dawkins R. (1976), *The Selfish Gene*, Oxford Paperbacks
- De Certeau M. (2005), *La scrittura dell'altro*, Milano, Raffaello Cortina
- De Finis G., Scartezzini R. (1996), *Universalità e differenza. Cosmopolitismo e relativismo nelle relazioni tra identità sociali e culture*, Milano, Franco Angeli
- De Vita R., *Identità e dialogo*, Milano, Franco Angeli
- De Vita R. e Berti F. (2003), *Pluralismo religioso e convivenza multiculturale*, Milano, Franco Angeli
- De Vita R., Berti F., Nasi L. (2004), *Identità multiculturale e multireligiosa. La costruzione di una cittadinanza pluralistica*, Milano, Franco Angeli
- De Vita R., Berti F., Nasi L. (2005), *Democrazia, laicità e società multireligiosa*, Milano, Franco Angeli
- De Vita R., Berti F., Nasi L. (2007), *Ugualmente diversi. Culture, religioni, diritti*, Milano, Franco Angeli
- Decimo F. (2005), *Quando emigrano le donne. Percorsi e reti femminili della mobilità transnazionale*, Bologna, Il Mulino
- Del Re A., Heinen J. (1996), *Quale cittadinanza per le donne?*, Milano, Franco Angeli
- Demetrio D. (1996), *Raccontarsi. L'autobiografia come cura di sé*, Milano, Raffaello Cortina
- Derrida J. (1967), *Della grammatologia*, Milano, Jaka Book
- Derrida J. (1995), *Politiche dell'amicizia*, Milano, Cortina
- Derrida J. (2003), *Stati canaglia*, Milano, Raffaello Cortina
- Di Nicola P. (1998), *La rete: metafora dell'appartenenza. Analisi strutturale e paradigma di rete*, Milano, Franco Angeli
- Di Nicola P. (2002), *Amichevolmente parlando. La costruzione delle relazioni sociali in una società di legami deboli*, Milano, Franco Angeli
- Dolci D. (1964), *Verso un mondo nuovo*, Torino, Einaudi
- Dolci D. (1985), *Palpitare di nesi*, Roma, Armando
- Dolci D. (1993), *Nesi fra esperienza, etica e politica*, Manduria-Bari-Roma, Lacaíta
- Dolci D. (1996), *La struttura maieutica e l'evolgerci*, Scandicci (Fi), La nuova Italia
- Donati P. (1991), *Teoria relazionale della società*, Milano, Franco Angeli
- Donati P. (1998), *Fondamenti di politica sociale*, Roma, Carocci
- Donati P. (2001), *Il lavoro che emerge*, Torino, Bollati Boringhieri
- Donati P. (2002), *Introduzione alla sociologia relazionale*, Milano, Franco Angeli
- Donati P. (ed) (2007), *Il capitale sociale. L'approccio relazionale*, Milano, Franco Angeli

- Donati P., Colozzi I. (2001), *Religione, società civile e stato: quale progetto?*, Bologna, EDB
- Donati P., Colozzi I. (2002), *La cultura civile in Italia: fra Stato, mercato e privato sociale*, Bologna, Il Mulino
- Donati P., Di Nicola P. (2002), *Lineamenti di sociologia della famiglia*, Firenze, La Nuova Italia
- Donati P., Terenzi P. (2005), *Invito alla sociologia relazionale*, Milano, Franco Angeli
- Dubar C. (2004), *La socializzazione. Come si costruisce l'identità sociale*, Bologna, Il Mulino
- Dukheim E. (1962), *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Edizioni di Comunità
- Durkheim E. (2003), *Il suicidio. Studio di sociologia*, Milano, Rizzoli
- Durkheim E. (2005), *Le forme elementari della vita religiosa*, Roma, Meltemi
- Ehrenreich B., Hochschild A. R. (ed) (2004), *Donne globali. Tate, colf e badanti*, Milano, Feltrinelli
- Einaudi L. (2007), *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità a oggi*, Roma-Bari, Laterza
- Elias N. (1990), *La società degli individui*, Bologna, Il Mulino
- Elias N., Scotson J. L. (2004), *Strategie dell'esclusione*, Bologna, Il Mulino
- Ergas Y. (2003), "La costituzione del soggetto femminile: il femminismo negli anni '60/'70" in Duby G., Perrot M., *Storia delle donne in Occidente. Il novecento*, Roma-Bari, Laterza, pp. 564-593
- Esping-Andersen G. (1990), *The Three Worlds of Welfare Capitalism*, Cambridge, Polity Press
- Esping-Andersen G. (2000), *I fondamenti sociali delle economie post-industriali*, Bologna, Il Mulino
- Ferrarotti F. (1997), *Storia e storie di vita*, Roma-Bari, Laterza
- Folgheraiter F. (1998), *Teoria e metodologia del servizio sociale*, Milano, Franco Angeli
- Fonzi Kliemann C. (2007), "Venezia 64. Il 'noi' e il 'loro' del cinema impegnato", in *Psicologia contemporanea*, nov-dic 2007, n. 204, pp. 14-17
- Fouad Allam K. (2006), *La solitudine dell'Occidente*, Milano, Rizzoli
- Foucault M. (1978), *La volontà di sapere*, Milano, Feltrinelli
- Foucault M. (2001), *Storia della sessualità. La cura di sé*, Milano, Feltrinelli
- Foucault M. (2004), *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Milano, Feltrinelli
- Foucault M. (2005), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi
- Fraire M. (1978), "Il personale è politico" in Fraire M. (ed), *Lessico politico delle donne: teorie del femminismo*, Milano, Gulliver, pp. 91-111
- Fraire M. (2005) "Donne nuove: le ragazze degli anni Settanta", in Bertilotti T. e Scattigno A. (ed), *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella, pp. 69-79
- Fukuyama F. (2003), *Fine della Storia e l'ultimo uomo*, Milano, Rizzoli
- Gadamer H. G. (1983), *Verità e metodo*, Milano, Bompiani
- Garavaso P., Vassallo N. (2007), *Filosofia delle donne*, Roma-Bari, Laterza
- Gareth Morgan (2007), *Images. Le metafore dell'organizzazione*, Milano, Franco Angeli
- Garfinkel H. (2004), *La fiducia*, Roma, Armando
- Gattamorta L. (2005), *Teorie del simbolo. Studio sulla sociologia fenomenologica*, Milano, Franco Angeli
- Geertz C. (1998), *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino
- Geertz C. (1999), *Mondo globale, mondi locali. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo*, Bologna, Il Mulino
- Gherardi S., Poggio B. (2003), *Donna per fortuna, uomo per destino*, Bologna, ETAS
- Giaccardi C., Magatti M. (2001), *La globalizzazione non è un destino. Mutamenti strutturali ed esperienze soggettive nell'età contemporanea*, Roma-Bari, Laterza
- Giaccardi C., Magatti M. (2005), *L'io globale. Dinamiche della socialità contemporanea*, Roma-Bari, Laterza

- Giddens A. (1994), *Le conseguenze della modernità*, Bologna, Il Mulino
- Giddens A. (1995), *Le trasformazioni della modernità*, Bologna, Il Mulino
- Giddens A. (2000), *Il mondo che cambia. Come la globalizzazione ridisegna le nostre vite*, Bologna, Il Mulino
- Giglioli P.P. e Dal Lago A. (ed) (1983), *Etnometodologia*, Bologna, Il Mulino
- Gili G. (2005), *La credibilità. Quando e perché la comunicazione ha successo*, Soveria Mannelli, Rubbettino
- Gili G. (2006), "Credibilità", in Belardinelli S., Allodi L. (ed), *Sociologia della cultura*, Milano, Franco Angeli
- Gilligan C. (1987), *Con voce di donna*, Milano, Feltrinelli
- Ginsborg P. (2006), *La democrazia che non c'è*, Torino, Einaudi
- Giorgi A. (2000), *Zero tolleranza. Strategie e pratiche della società di controllo*, Roma, DeriveApprodi
- Girotti F. (1998), *Welfare State. Storia, modelli e critica*, Roma, Carocci
- Giuffrè M. (2007), *Donne di Capo Verde. Esperienze di antropologia dialogica a Ponta do Sol*, Roma, CISU
- Gobo G. (2001), *Descrivere il mondo. Teoria e pratica del mondo etnografico in sociologia*, Roma, Carocci
- Goffman E. (1969), *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna, il Mulino
- Goldsmith E., Mander J. (1998), *Glocalismo. L'alternativa strategica alla globalizzazione*, Casalecchio (Bo), Arianna
- Gordimer N. (1999), *Nessuno al mio fianco*, Milano, Feltrinelli
- Griswold W. (2005), *Sociologia della cultura*, Bologna, Il Mulino
- Guerra E. (2005), "Una nuova soggettività: femminismo e femminismi nel passaggio degli anni Settanta" in Bertilotti T. e Scattigno A. (ed), *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella, pp. 25-67
- Habermas J. (1987), *Il discorso filosofico della modernità*, Roma-Bari, Laterza
- Habermas J. (1990), *Conoscenza e interesse*, Roma-Bari, Laterza
- Habermas J. (1997 a), *Solidarietà tra estranei*, Milano, Guerini e Associati
- Habermas J. (1997 b), *Teoria dell'agire comunicativo*, Bologna, Il Mulino
- Habermas J. (1998), *La nuova oscurità. Crisi dello Stato Sociale ed esaurimento delle utopie*, Roma, Edizioni Lavoro
- Habermas J. (2004), *Etica del discorso*, Roma-Bari, Laterza
- Habermas J. (2006), *Tra scienza e fede*, Roma-Bari, Laterza
- Habermas J. E Taylor C. (2006), *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli
- Habermas J., Ratzinger J. (2005 a), *Ragione e fede in dialogo*, Venezia, Marsilio
- Habermas J., Ratzinger J. (2005 b), *Etica, religione e stato liberale*, Roma, Morcelliana
- Hanafi H. (2006a), "Il mio pensiero mediterraneo", in *Reset*, 97, pp. 23-26
- Hanafi H. (2006b), "La storia riscritta dall'Altro", in *Reset*, 95, pp. 30-33
- Hannerz U. (1998), *La complessità culturale*, Bologna, Il Mulino
- Heidegger M. (1980), "La questione della tecnica", in Vattimo G. (1980), *Saggi e discorsi*, Milano, Mursia, pp. 5-27
- Hirsch J. (1995), "Stato-nazione, regolazione internazionale e questione democratica", in *Review of International Political Economy*, 2:2 Spring 1995, pp. 267-284
- Hobsbawm E.J. (1999), *Il secolo breve*, Milano, Rizzoli
- Hochschild A. R. (2006), *Per amore o per denaro. La commercializzazione della vita intima*, Bologna, Il Mulino
- Hong S. (1999), *Habitus, corps, domination*, Paris, L'Harmattan
- Huntington S. P. (2000), *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Milano, Garzanti
- ISMU (2007), *Dodicesimo Rapporto sulle migrazioni 2006*, Milano, Franco Angeli
- Joas H. (1992), *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

- Jonas H. (1990), *Il principio responsabilità: un'etica per la civiltà tecnologica*, Torino, Einaudi
- Jung C. G. (1977), *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Torino, Bollati Boringhieri
- Kimmel M. (2004), *The Gendered Society*, New York-Oxford, Oxford University Press
- Kuhn T. S. (1999), *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, Torino, Einaudi
- La Rosa M., Zanfrini L. (2003), *Percorsi migratori tra reti etniche, istituzioni e mercato del lavoro*, Milano, Franco Angeli
- Latouche S. (1993), *Il pianeta dei naufraghi*, Torino, Bollati Boringhieri
- Latouche S. (2005), *Come sopravvivere allo sviluppo. Dalla decolonizzazione dell'immaginario economico alla costruzione di una società alternativa*, Torino, Bollati Boringhieri
- Laurent A. (2000), *Storia dell'individualismo*, Bologna, Il Mulino
- Leccardi C. (2005), "La reinvenzione della vita quotidiana", in Bertilotti T. e Scattigno A., *Il femminismo degli anni Settanta*, Roma, Viella, pp. 99-113
- Lévy P. (1999), *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Milano, Feltrinelli
- Liquori A. (2003), "Allocazione del capitale umano, ruolo del capitale sociale e crescita economica. Considerazioni teoriche e suggestioni di politica economica", in *Rivista Economica del Mezzogiorno*, XVII, n. 3, pp. 547-588
- Liquori A. (2005), "Capitale sociale e letteratura economica: storia di un 'lavoro sporco'", in *Istituzioni e sviluppo economico*, anno III, pp. 143-176
- Luhmann N (2001), *Sistemi sociali. Fondamenti di una teoria generale*, Bologna, Il Mulino
- Lytard J.-F. (1990), *La condizione postmoderna*, Milano, Feltrinelli
- Maalouf A. (2005), *L'identità*, Milano, Bompiani
- Macioti M. I., Pugliese E. (2003), *L'esperienza migratoria. Immigrati e rifugiati in Italia*, Roma-Bari, Laterza
- Macioti M.I., Gioia V., Persano P. (ed), (2006), *Migrazioni al femminile. Identità culturale e prospettiva di genere*, Macerata, Eum
- Maffesoli M. (2004), *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individualismo nelle società postmoderne*, Guerini Associati, Milano
- Maffesoli M. (2005), *Note sulla postmodernità*, Milano, Lupetti
- Magatti M. (ed) (1996), *Per la società civile*, Milano, Franco Angeli
- Magatti M. (2005), *Il potere istituyente della società civile*, Roma-Bari, Laterza
- Magnier A., Russo P. (2002), *Sociologia dei sistemi urbani*, Bologna, Il Mulino
- Mangano A. (1992), *Danilo Dolci educatore. Un nuovo modo di pensare e di essere nell'era atomica*, San Domenico di Fiesole (Fi), Edizioni cultura della Pace
- Mannheim K. (1974), "Il problema delle generazioni" in *Sociologia della conoscenza*, Bari, Dedalo, pp. 336-371
- Mannheim K. (1998), *Saggi di sociologia della cultura*, Roma, Armando
- Mannheim K. (1999), *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino
- Marcuse H. (1999), *L'uomo a una dimensione*, Torino, Einaudi
- Marger M. N. (2001), "The use of social and human capital among Canadian business immigrants", in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, n. 3, pp. 439-453
- Marramao G. (2005), *Kairós. Apologia del tempo debito*, Roma-Bari, Laterza
- Martinelli M. (2003), "Le donne nelle migrazioni internazionali: immagini e realtà di una risorsa nascosta dei regimi di welfare", in *Studi di Sociologia*, 41, n.2, pp. 149-172
- Mashall T. H. (1964), *Cittadinanza e classe sociale*, Torino, Einaudi
- Matvejevic P. (2006), *Breviario mediterraneo*, Milano, Garzanti
- Mauss M. (2002), *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino, Einaudi
- Memoli R. (2004), *Strategie e strumenti della ricerca sociale*, Milano, Franco Angeli
- Mernissi F. (1997), *Donne del Profeta. La condizione femminile nell'Islam*, Genova, Ecig
- Mernissi F. (2000), *L'Harem e l'Occidente*, Firenze, Giunti

- Mernissi F. (2002), *Islam e democrazia. La paura della modernità*, Firenze, Giunti
- Mernissi F. (2004), *Karawan. Dal deserto al web*, Firenze, Giunti
- Mernissi F. (2005), *La terrazza proibita*, Firenze, Giunti
- Meyer J.W, Rowan B. (1986), “Le organizzazioni istituzionalizzate: la struttura formale come mito e cerimonia”, in Gagliardi P. (ed), *Le imprese come culture*, Torino, ISEDI, pp. 417-445
- Minardi E., Cifiello S. (2005), *Ricercazione. Teoria e metodo del lavoro sociologico*, Milano, Franco Angeli
- Moller Okin S. (2007), *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Milano, Raffaello Cortina
- Morgante T. R. (1992), *Maieutica e sviluppo planetario in Danilo Dolci*, Manduria-Bari-Roma, Lacaita
- Morin E. (1987), *La vita della vita*, Milano, Feltrinelli
- Morin E. (1989), *Per uscire dal Ventesimo secolo*, Bergamo, Lubrina
- Morin E. (1997), “Réforme de pensée, transdisciplinarité, réforme de l’Université”, in *Motivation*, n. 24/1997
- Morin E. (2000), *Introduzione a una politica dell’uomo*, Roma, Meltemi
- Morin E. (2001), *Sette saperi necessari all’educazione del futuro*, Milano, Raffaello Cortina
- Morin E. (2003), “Società-mondo o impero-mondo? Oltre la globalizzazione e lo sviluppo” in Bambara E. (ed), *Vibo Valentia frontiera di culture mediterranee*, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 101-113
- Morin E. (2004), *Il metodo II. La vita della vita*, Milano, Raffaello Cortina
- Morin E. e Kern A.B. (1994), *Terra-Patria*, Milano, Raffaello Cortina
- Moscovici S. (2005), *Le rappresentazioni sociali*, Bologna, Il Mulino
- Moscovici S. e Farr R. (1989), *Rappresentazioni sociali*, Bologna, Il Mulino
- Mucchi Faina A. (1996), *L’influenza sociale*, Bologna, Il Mulino
- Muel-Dreyfus (1993), “La messagère”, in Bourdieu P., *La misère du monde*, Paris, Editions du Seuil, pp. 1301-1322
- Myrdal G. (1952), *I negri in America*, Torino, Einaudi
- Naro M. (ed) (2005), *Il dialogo possibile. I cristiani di fronte all’islam oggi*, Caltanissetta-Roma, Sciascia
- Nigris D. (2003), *Standard e non-standard nella ricerca sociale*, Milano, Franco Angeli
- Nussbaum M. C. (2002), *Giustizia sociale e dignità umana. Da individui a persone*, Bologna, Il Mulino
- Pace E. (2005), *L’islam in Europa: modelli di integrazione*, Roma, Carocci
- Pace E., Guolo R. (2001), *I fondamentalismi*, Roma-Bari, Laterza
- Palidda S. (2002), “Introduzione all’edizione italiana” in Sayad A., *La doppia assenza. Dalle illusioni dell’emigrato alle sofferenze dell’immigrato*, Milano, Raffaello Cortina, pp. VII-XVI
- Panikkar R. (2006), *Pace e interculturalità. Una riflessione filosofica*, Milano, Jaca Book
- Panikkar, R. (2001), *L’incontro indispensabile: dialogo delle religioni*, Milano, Jaca Book
- Parrenas R.S. (2001), *Servants of Globalization. Women, Migration, and Domestic Work*, Stanford University Press, Stanford
- Pateman C. (1997), *Il contratto sessuale*, Roma, Editori Riuniti
- Pedraza S. (1991), “Women and migration: The social consequences of gender”, in *Annual Review of Sociology*, n.17, pp. 303-325
- Pepe M. (2006), “Nel segno della cura”, in *Rassegna di Servizio Sociale*, 4/2006, pp.40-50
- Pepe M. (2007), “Immigrata donna. Trame di vita per sottrazione” in *La Rivista delle Politiche Sociali* 3/2007, pp. 215-233
- Perrone L. (ed) (1998), *Né qui né altrove*, Tivoli (Rm), Sensibili alle foglie
- Persano P. (2006), “Donne migranti e rottura dell’ordine simbolico patriarcale. Un approccio storico-concettuale”, in Maciotti M.I., Gioia V., Persano P. (ed),

- Migrazioni al femminile. Identità culturale e prospettiva di genere*, Macerata, Eum, pp. 217-231
- Peter J. P., Donnelly J. H. (2003), *Marketing*, Milano, McGraw-Hill
- Petilli S. (ed) (2004), *Mutamento sociale, diritti, parità di genere*, Milano, Led
- Piccone Stella S., Saraceno C. (ed) (1996), *Genere. La costruzione sociale del femminile e del maschile*, Bologna, Il Mulino
- Piore M. J. (1979), *Birds of Passage*, New York, Cambridge University Press
- Pizzorno A. (2001), "Perché si paga il benzinaio. Per una teoria del capitale sociale", in Bagnasco A., Piselli F., Pizzorno A., Triglia C., *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso*, Bologna, Il Mulino, pp. 19-45
- Polany M. (1966), *The Tacit Dimension*, Garden City (NY), Doubleday
- Pollini G., Scidà G. (2002), *Sociologia delle migrazioni e della società multi-etnica*, Milano, Franco Angeli
- Portes A. (1998), "Social capital: Its origins and the applications in modern sociology", in *Annual Review of Sociology*, n. 24, pp. 1-24
- Potente A. e Gómez G. (2006), *Caterina e Teresa. Passione e sapienza nella mistica delle donne*, Roma, Icone
- Pulcini E. (2001), *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Torino, Bollati Boringhieri
- Pulcini E. (2003), *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Torino, Bollati Boringhieri
- Putnam R. (1993), *La tradizione civica nelle regioni italiane*, Milano, Mondadori
- Putnam R. (2004), *Capitale sociale e individualismo*, Bologna, Il Mulino
- Raineri M. L. (2005), "Community work" in *La rivista del lavoro sociale*, vol.5, n.3, dicembre 2005, pp 421-427
- Resta C. (2003), *L'evento dell'altro. Etica e politica in Jacques Derrida*, Torino, Bollati Boringhieri
- Ricolfi L. (2006), *La ricerca qualitativa*, Roma, Carocci
- Rizza S. (2003), *Il presente del futuro*, Milano, Franco Angeli
- Rizza S. (2005), "Politiche sociali e lavoro sociale in cammino: le ragioni di un dialogo" in Corposanto C. e Fazzi L. (ed), *Il Servizio Sociale in un'epoca di cambiamento: scenari, nodi e prospettive*, Roma, Eiss, pp. 43-55
- Robertson R. (1999), *Globalizzazione: teoria sociale e cultura globale*, Trieste, Asterios
- Rosati M. (2002), *Solidarietà e sacro*, Roma-Bari, Laterza
- Santoni C. (2006), "Nuova socialità delle donne nella società ricevente: famiglie in emigrazione", in Maciotti M.I., Gioia V., Persano P., *Migrazioni al femminile*, Macerata, EUM, pp. 145-167
- Saraceno C. (1986), *Corso della vita e approccio biografico*, Quaderno 9, Trento, Dipartimento di Politica Sociale – Università di Trento
- Saraceno C. (1988), *Mutamenti della famiglia e politiche sociali in Italia*, Bologna, Il Mulino
- Saraceno C., Naldini M. (2001), *Sociologia della famiglia*, Bologna, Il Mulino
- Sassen S. (1997), *Città globali. New York, London, Tokyo*, Torino, Utet
- Sassen S. (1999), *Migranti, coloni, rifugiati. Dall'emigrazione di massa alla fortezza Europa*, Milano, Feltrinelli
- Sassen S. (2002), *Globalizzati e scontenti*, Milano, Il Saggiatore
- Sassen S. (2004 a), "Città globali e circuiti di sopravvivenza" in Ehrenreich, B. e Hochschild, A.R. (ed), *Donne globali. Tate, colf e badanti*, Milano, Feltrinelli, pp. 233-252
- Sassen S. (2004 b), "Globalizzazione e migrazioni" in *La Rivista delle Politiche Sociali*, 3/04, pp. 59-87
- Sayad A. (1993), "La malediction", in Bourdieu P., *La misère du monde*, Paris, Editions du Seuil, pp. 1267-1300

- Sayad A. (2002), *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano, Raffaello Cortina
- Schutz A. (1974), *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna
- Schutz A. (1979), *Saggi sociologici*, Torino, UTET
- Schwartz H. e Jacobs J. (1987), *Sociologia qualitativa. Un metodo nella follia*, Bologna, Il Mulino
- Sclavi M. (2000), *Arte di ascoltare e mondi possibili. Come si esce dalle cornici di cui siamo parte*, Pescara, Le Vespe
- Seligman, A. B. (2002), *La scommessa della modernità*, Roma, Meltemi
- Semerari (1991), *Filosofia: lezioni preliminari*, Milano, Guerini
- Sen A. K. (1994), *La diseguaglianza*, Bologna, Il Mulino
- Shiva V. (1995), *Monoculture della mente*, Torino, Bollati Boringhieri
- Signorelli A. (2000), *Genere e generazioni*, Milano, Franco Angeli
- Simmel G. (1998), *Sociologia*, Torino, Edizioni di Comunità
- Sparti D. (1992), *Se un leone potesse parlare. Indagine sul comprendere e lo spiegare*, Firenze, Sansoni
- Sparti D. (2002), *Epistemologia delle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino
- Sparti D. (2005), *Suoni inauditi. L'improvvisazione nel jazz e nelle vita quotidiana*, Bologna, Il Mulino
- SPE (2007), *La sociologia per la persona. Approfondimenti tematici e prospettive*, Milano, Franco Angeli
- Spini D. (2006), *La società civile postnazionale*, Roma, Meltemi
- Stella G. A. (2003), *L'orda. Quando gli albanesi eravamo noi*, Milano, RCS
- Strati A. (1998), *Sociologia dell'organizzazione. Paradigmi teorici e metodi di ricerca*, Roma, Carocci
- Susi F. (1999), *Come si è stretto il mondo. L'educazione interculturale in Italia e in Europa. Teorie, esperienze e strumenti*, Roma, Armando
- Susi F., Fiorucci M. (ed) (2004), *Mediazione e mediatori in Italia*, Roma, Anicia
- Swidler A. (2001), *Talk of Love: How Culture Matters*, Chicago, Ill., University of Chicago Press
- Tarter S. (2004), *Evento e ospitalità. Lévinas, Derrida e la questione straniera*, Assisi (Pg), Cittadella
- Tocqueville A. (1982), *La democrazia in America*, Milano, Rizzoli
- Tognetti Bordogna M. (2004), *I colori del welfare. Servizi alla persona di fronte all'utenza che cambia*, Milano, Franco Angeli
- Tomasi di Lampedusa G. (1961), *Il gattopardo*, Milano, Feltrinelli
- Tronca L. (2007), "Paradigma relazionale e capitale sociale comunitario allargato", in Donati P. (ed), *Il capitale sociale. L'approccio relazionale*, Milano, Franco Angeli, pp. 75-101
- Wallerstein E. (1978), *Il sistema mondiale dell'economia moderna, I. L'agricoltura capitalista e le origini dell'economia-mondo europea nel XVI secolo*, Bologna, Il Mulino
- Wallerstein E. (2000), *Capitalismo storico e civiltà capitalistica*, Trieste, Asterios
- Weber M. (1961), *Economia e Società*, Milano, Comunità
- Weber M. (1991), *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Milano, Rizzoli
- Williams F. (2006), "L'etica del prendersi cura" in *La rivista del lavoro sociale*, vol.6, n.1, aprile 2006, pp 13-30
- Young R. J. C. (2005), *Introduzione al postcolonialismo*, Roma, Meltemi
- Zanfrini L. (2003), "Il capitale sociale nello studio delle migrazioni. Appunti per una prima riflessione", in Rizza R., Scidà G., *Capitale sociale, lavoro e sviluppo*, Milano, Franco Angeli, pp. 63-91
- Zanfrini L. (2004 a), *Sociologia della convivenza interetnica*, Roma-Bari, Laterza
- Zanfrini L. (2004 b), *Sociologia delle migrazioni*, Roma-Bari, Laterza
- Zanfrini L. (2005), *La rivoluzione incompiuta*, Roma, Edizioni Lavoro

- Zanfrini L. (2007), "Il lavoro", in ISMU, *Dodicesimo Rapporto sulle migrazioni 2006*, Milano, Franco Angeli, pp. 103-128
- Zanfrini L., Asis M.M.B. (2006), *Orgoglio e pregiudizio. Una ricerca tra Filippine e Italia sulla transizione all'età attiva dei figli di emigrati e dei figli di immigrati*, Milano, Franco Angeli
- Zaniecki F. (1995), "Il valore sociologico dell'autobiografia", in Cipriani R., *La metodologia delle storie di vita*, Roma, Euroma, pp. 33-42
- Zincone G. (1994), *Uno schermo contro il razzismo*, Roma, Donzelli
- Zincone G. (ed) (2006), *Familismo legale. Come (non) diventare italiani*, Roma-Bari, Laterza
- Zu Fürstenberg N. (2006), "Anche per loro 'effetto Caruso'?", in *Reset*, Marzo-Aprile 2006, Numero 94, pp. 84-85

Documenti internazionali:

- Assemblea generale delle Nazioni Unite (1959), "Dichiarazione dei Diritti del Fanciullo"
- Division for the Advancement of Women (DAW) (1995), "Fourth World Conference on Women Beijing Declaration"
- Division for the Advancement of Women (DAW) (2000), "Beijing +5. Women 2000: Gender Equality, Development and Peace for the 21st Century"
- UNFPA (2006), "L'état de la population mondiale 2006"
- Ocse (2003), "Tendances des migrations internationales"

Documenti on-line:

- ISTAT (2004), "Come cambia la vita delle donne"
http://www.istat.it/salastampa/comunicati/non_calendario/20040308_00/volume.pdf
- ISTAT (2005), "Diventare padri in Italia. Fecondità e figli secondo un approccio di genere"
http://www.istat.it/dati/catalogo/20051020_00/Arg_ediz_prov_v_diventare_padri.pdf
- ISTAT (2007), "La violenza e i maltrattamenti contro le donne dentro e fuori la famiglia"
http://www.istat.it/salastampa/comunicati/non_calendario/20070221_00/testointegrale.pdf
- Eurispes (2006), "Rapporto Italia 2006"
www.eurispes.it
- Unicef (1989), "Convenzione sui diritti dell'infanzia"
http://www.unicef.it/flex/files/D.91c789321639442e798b/Convenzione_1989.pdf
- Unifem, "Annual Report 2004-2005"
www.reliefweb.int/library/documents/2005/unifem-gen-13jul.pdf
- Universität Oldenburg (Giugno 2004-Settembre 2007), "Politis: Building Europe with New Citizens? An Inquiry into the Civic Participation of Naturalised Citizens and Foreign Residents in 25 Countries"
<http://www.uni-oldenburg.de/politis-europe/>