



UNIVERSITÀ  
DEGLI STUDI  
DI PADOVA

**UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PADOVA**

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata  
(FISPPA)

---

SCUOLA DI DOTTORATO DI RICERCA IN SCIENZE SOCIALI  
“Interazioni, comunicazione e costruzioni culturali”

CICLO XXVI

***cittadinanze contemporanee***  
**costruire la partecipazione**

**Direttore della Scuola** : Ch.mo Prof. Marco Sambin

**Supervisore** :Ch.mo Prof. Adriano Zamperini

**Dottoranda** : Ingrid Tere Powell



### *ABSTRACT (ITA)*

Lo studio analizza, attraverso le prospettive postcoloniali e transnazionali, il concetto di cittadinanza – in quanto partecipazione alla vita sociale – a fronte dei fenomeni migratori e degli eventi globalizzazione-relati che interessano la società odierna. Questa ricerca qualitativa è stata condotta nella città di Padova: la scelta è stata quella di adottare, ai fini dello studio, un approccio sia partecipato che etnografico.

L'indagine riguarda l'impegno, nei contesti di vita ritenuti significativi, da parte delle e dei giovani partecipanti di età compresa tra i 21 e i 34 anni, provenienti da diversi paesi del pianeta. A questo studio hanno preso parte e contribuito giovani coinvolti in associazioni, gruppi formali e informali di promozione sociale, ecc.; nello specifico, vengono esplorate le diverse forme di partecipazione, gli obiettivi preposti ed i rispettivi significati che i e le partecipanti riportano in merito al proprio impegno.

### *ABSTRACT (ESP)*

Este estudio explora, a través de perspectivas poscoloniales y transnacionales, el concepto de ciudadanía como participación en la vida social. La investigación cualitativa, basada tanto en un enfoque participativo como etnográfico, fue llevada a cabo en la ciudad de Padua.

La investigación se centra en cómo las y los jóvenes migrantes procedentes de diferentes países participan activamente en la vida social. A este estudio han contribuido jóvenes migrantes (con edades comprendidas entre 21-34 años) involucrados y comprometidos con asociaciones, grupos formales e informales de promoción social, etc.; en lo específico, la tesis explora las diferentes formas de participación, los objetivos y los significados que los y las participantes atribuyen a sus experiencias.

### *ABSTRACT (ENG)*

This study explores, through postcolonial and transnational perspectives, the concept of citizenship as participation in the social life. The qualitative research,

based on both participatory and ethnographic approaches, was conducted in the city of Padua.

The research focuses on how young migrants from different countries actively participate in the social life. This study has involved young migrants (ranging in age from 21 to 34 years) involved and committed to associations, formal and informal groups of social promotion, etc.; specifically, the dissertation explores different forms of participation, goals and respective meanings which are reported by participants.



## INDICE

### INTRODUZIONE

Presentazione dell'elaborato	1
------------------------------	---

### 1. MIGRAZIONI E CITTADINANZA 5

<b>1.1 Migrazioni transnazionali e rivendicazioni postcoloniali</b>	5
---	---

<i>1.1.1. Le migrazioni transnazionali nell'era globale</i>	8
---	---

<i>1.1.2. Migrazione e rivendicazioni postcoloniali</i>	11
---	----

<b>1.2. Cittadinanza: diverse prospettive e diversi significati</b>	14
---	----

<i>1.2.1. Cittadinanza: quali significati?</i>	14
--	----

<i>1.2.2. Diverse prospettive</i>	16
-----------------------------------	----

<b>1.3. Il contesto europeo</b>	22
---------------------------------	----

<i>1.3.1. Politiche di "incorporazione" in un mondo transnazionale</i>	24
--	----

<i>1.3.2. L'Europa: in cerca di società interculturali</i>	26
--	----

<b>1.4. Conclusioni</b>	28
-------------------------	----

### 2. CAPITOLO METODOLOGICO 29

<b>2.1. Disegno di ricerca</b>	29
--------------------------------	----

<i>2.1.1. Obiettivi specifici</i>	30
-----------------------------------	----

<i>2.1.2. Approccio metodologico</i>	31
--------------------------------------	----

<i>2.1.3. Il luogo della ricerca e l'accesso al campo</i>	33
---	----

<i>2.1.4. Interviste e partecipazione</i>	36
---	----

<i>2.1.5. Traccia di intervista</i>	39
-------------------------------------	----

<i>2.1.6. Partecipanti alla ricerca</i>	41
---	----

<i>2.1.7. Valutazione in itinere</i>	43
--------------------------------------	----

<b>2.2. Analisi dei dati</b>	44
------------------------------	----

<b>2.3. Questioni etiche</b>	47
------------------------------	----

<i>2.3.1. Considerazioni circa la riflessività</i>	47
--	----

<i>2.3.2. Oltre la ricerca predatoria, verso la restituzione</i>	49
--	----

<b>2.4. Conclusioni</b>	52
-------------------------	----

### 3. LE ESPRESSIONI DELLA PARTECIPAZIONE 55

<b>3.1. Forme di auto-posizionamento nello spazio sociale</b>	55
---	----

<i>3.1.1. Pratiche di genere: ridefinire ruoli e spazi</i>	56
--	----

3.1.2. Rivendicazioni generazionali	59
3.1.3. Partecipare un privilegio? Non è solo una questione di tempo	60
<b>3.2. La dimensione identitaria di dedicarsi a</b>	62
3.2.1. Definire il campo d'azione fin da subito	62
3.2.2. Le responsabilità legate all'agire	63
3.2.3. Le responsabilità legate al re-agire	64
3.2.4. Esperire benessere e crescita personale	65
<b>3.3. Conclusioni</b>	67
<b>4. COSTRUIRE LA PARTECIPAZIONE</b>	69
<b>4.1. Introduzione: Forme di impegno verso il riconoscimento</b>	69
4.1.1. Cittadinanza "attiva"	74
4.1.2. Attuare nella società civile	76
<b>4.2. L'instaurazione dei contatti nella costruzione della rete partecipativa</b>	77
<b>4.3. La costruzione della rete partecipativa</b>	82
4.3.1. Costruzione delle reti partecipative sulla base della provenienza nazionale e continentale	83
4.3.2. Costruzione delle reti partecipative sulla base della fede religiosa	88
<b>4.4. Tra conoscenza e riconoscimento</b>	91
4.4.1. Per un diverso dialogo	91
4.4.2. Diffondere conoscenze e valori di riferimento nella comunità	95
4.4.3. Ri-concettualizzare l'integrazione: l'esempio multiculturale	97
<b>4.5. Attivismo ed empowerment</b>	101
<b>4.6. Conclusioni</b>	103
<b>5. PARTECIPAZIONE E RELAZIONI TRANSNAZIONALI</b>	105
<b>5.1. Introduzione: Globalità e migrazioni</b>	105
5.1.1. Il contesto europeo: politiche di esclusione in un mondo transnazionale	110
<b>5.2. Partecipazione come pratica transnazionale e diasporica</b>	114

5.2.1. <i>Partecipazione de-territorializzata e diasporica</i>	115
<b>5.3. Forme di partecipazione nel paese di provenienza</b>	116
5.3.1. <i>Creare reti di supporto economico, favorire forme altre di socializzazione</i>	117
<b>5.4. Pratiche di partecipazione nelle “comunità” transnazionali in Italia</b>	120
5.4.1. <i>La costruzione della “comunità”</i>	122
5.4.2. <i>I significati delle pratiche comunitarie nei contesti transnazionali</i>	124
<b>5.5. Racconti migratori: chi parte e chi resta...</b>	127
5.5.1. <i>La costruzione di “trans-linguaggi” nella famiglia transnazionale</i>	129
5.5.2. <i>Aspettative transnazionali: la questione rimesse</i>	130
<b>5.5. Conclusioni</b>	132
<b>6. ENGAGEMENT E RAZZISMO</b>	135
6.1. <b>Introduzione: razza e modernità</b>	135
6.2. <b>Il contesto italiano: ridefinizioni identitarie in quanto processi storici</b>	138
6.2.1. <i>Il caso italiano</i>	138
6.2.2. <i>Il caso padano</i>	139
6.3. <b>Fare i conti con l'eredità storica</b>	142
6.4. <b>La percezione del contesto di vita</b>	145
6.4.1. <i>Esperire il “paradigma assimilazionista”</i>	147
6.4.2. <i>La questione dei media</i>	150
6.5. <b>Partecipare: una negoziazione identitaria del sapere</b>	151
6.5.1. <i>Oltre la soggettivazione dell'eredità storica</i>	152
6.5.2. <i>Rivendicazioni identitarie e negoziazioni del sapere</i>	155
6.6. <b>Conclusioni</b>	158
<b>7. COSTRUIRE INTERAZIONI INTERCULTURALI</b>	159
7.1. <b>Introduzione</b>	159
7.2. <b>Dal multiculturalismo in poi: due modelli di cittadinanza a confronto...</b>	160



<b>7.3. La costruzione di interazioni interculturali</b>	163
<i>7.3.1. Oltre l'assolutismo etnico-culturale</i>	168
<i>7.3.2. L'impegno nel tempo</i>	170
<i>7.3.3. Tra apprendimento e conoscenza</i>	174
<i>7.3.4. Esperire e costruire le emozioni</i>	177
<i>7.3.5. Vivere le interazioni interculturali</i>	179
<b>7.4. Conclusioni</b>	181
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	185

# INTRODUZIONE

## Presentazione dell'elaborato

Da un'analisi del fenomeno migratorio viene definito come il concetto di cittadinanza si declini a fronte di diversi mutamenti che attualmente interessano le società occidentali, ma non solo. Si considera che le attuali rivendicazioni post-coloniali di riconoscimento fanno emergere concezioni di “cittadinanze”, in grado di mettere in discussione i significati eurocentrici di questa istituzione.

Nel primo capitolo viene delineato il quadro teorico di riferimento adottato per la ricerca, il quale si avvale di più contributi provenienti dalle prospettive transnazionali (cfr. Schiller et al., 1992; Bauböck, 1994; Brah, 1996; Anthias, 1998; Bosniak, 2000; Faist, 2000; 2001; Faist et al., 2004; Ambrosini, 2008; Goulbourne, 2010) e da quelle postcoloniali e della colonialità (cfr. Fanon, 1967; Fanon, 1970; Bhabha, 1984; Thiong'o, 1985; Seed, 1991; Shohat, 1992; Mignolo, 1993; Fuss, 1994; Williams e Chrisman, 1994; John, 1996; Quijano, 2000b; Bhabha, 2001; Mbembé, 1992; Blackwell, 2003; Said, 2003; Treacher, 2005).

Vengono presentate le diverse politiche di “inclusione” della popolazione migrante residente in Europa, allo scopo di focalizzare gli approcci sino ad ora adottati: quello assimilazionista, il multicultural e il segregazionista (cfr. Grillo, 2005; Vertovec, 2007; Rodríguez García, 2010). A conclusione del capitolo si introduce come alla luce delle criticità emerse, con le politiche definite multiculturali, stia prendendo corpo nel dibattito pubblico europeo il tema dell'intercultura (Council of Europe, 2008).

Nel capitolo secondo, invece, vengono esplicitati gli obiettivi e giustificate le scelte metodologiche che hanno interessato questa ricerca qualitativa (Bryman, 1988). Il capitolo si divide in diverse sezioni che descrivono la scelta del sito di ricerca, l'accesso al campo, il coinvolgimento dei partecipanti alla ricerca, le interviste, le attività di partecipazione e la restituzione. Inoltre, si argomenta il tipo di approccio partecipativo (cfr. Fals-Borda e Rahman, 1991) che ha guidato il ricercatore durante la ricerca sul campo. Vengono descritti i metodi utilizzati e le modalità con cui è stata svolta l'analisi dei dati provenienti dalle interviste condotte

e dalle note di osservazione partecipante. In conclusione si argomentano alcuni aspetti di carattere etico attraverso la prospettiva riflessiva.

Il terzo capitolo, dal titolo *le espressioni della partecipazione*, delinea come i diversi posizionamenti degli attori sociali nel narrare la propria partecipazione mostrino la valenza identitaria del partecipare. Con l'espressione "valenza identitaria", si vuole proprio sottolineare la fluidità di tali processi, piuttosto che la loro staticità. Si analizzano quei "marcatori" di *identità* che gli attori sociali riportano durante la narrazione, evidenziando aspetti di salienza soggettiva che concorrono a definire e significare la partecipazione nel contesto sociale.

Il quarto capitolo esplora la costruzione della partecipazione. Attraverso la teoria della *Political Opportunity Structure* (Meyer e Staggenborg, 1996; Koopman e Statham, 2000; Meyer, 2004; Caponio, 2005) si delinea la partecipazione in quanto forma di mobilitazione della popolazione migrante nel contesto italiano (Berti, 2000; Di Friedberg, 2002; Palidda e Consoli, 2006; Mantovan, 2007). Inoltre, si definirà nello specifico cosa si intende con partecipazione, cercando di svincolare il concetto di "cittadinanza attiva" dalla retorica politica attuale e dall'agenda economica neo-liberista. Si espongono inoltre le modalità con cui avviene l'instaurazione dei contatti nella costruzione della rete partecipativa attraverso tre tipologie di canali informativi: la *rete inter-personale* (amicale, parentale, religiosa, nazionale, continentale, comunitaria, ecc.); la *rete istituzionale-statale*; e la *rete della società civile*.

Il quinto capitolo empirico tratta le modalità di partecipazione transnazionale. Mediante una presentazione del contesto europeo in merito alle politiche di "esclusione" della popolazione migrante, si mettono a fuoco i significati e le pratiche che caratterizzano le reti transnazionali. L'obiettivo è quello di definire un fenomeno, il transnazionalismo (cfr. Shiller et al., 1992; Bauböck, 1994; Ong, 1999b; Faist, 2000; Tambiah, 2000; Grillo, 2004), diffuso nelle pratiche della popolazione migrante e non solo. Attraverso una prospettiva postcoloniale si introducono alcuni dei risultati emersi, allo scopo di delineare non solo il carattere "diasporico" (cfr. Safran, 1991; Clifford, 1994; Gilroy, 1994; Sheffer, 1995; Cohen, 1996; Faist, 2000; Tambiah, 2000; Menyhart, 2003; Ho, 2011) di alcune pratiche associative e di aggregazione, ma anche la valenza identitaria delle stesse.

Mediante l'esplorazione delle reti comunitarie, amicali e parentali transnazionali si esploreranno i tratti salienti che caratterizzano gli spazi transnazionali odierni nel contesto italiano.

Il sesto capitolo, invece, indaga la questione dell'impegno politico ed ideologico all'interno di un più vasto fenomeno che caratterizza il contesto italiano, ossia il razzismo. Si analizza la questione della *razza* (Miles, 1982; Carbado, 2005; Lopez, 1996) in quanto prodotto moderno dello stato-nazione (Bauman, 1989; Gilroy, 1999) ed elemento cruciale che ci permette di dipingere il contesto in cui gli attori sociali partecipano. Mediante la prospettiva postcoloniale (cfr. Fanon, 1970; Said, 2003; Sartre, 2006) si posizionano differenti esperienze connesse alla partecipazione. Si esplora inoltre come i processi che sottostanno alla costruzione di una *resistance identity* (Castell, 1997) si esplicitino attraverso due modalità individuate: una che nasce dalla presa di coscienza a partire dai processi di soggettivazione dell'eredità storica e l'altra che cerca di risolversi attraverso un progetto di periodizzazione storica e una ricostruzione del sapere pre-coloniale.

Considerando come il contesto italiano venga percepito dai partecipanti si mette in evidenza come la partecipazione nello spazio pubblico rappresenti anche uno strumento per costruire un sapere che sia de-colonizzato.

Il settimo ed ultimo capitolo esplora le pratiche di partecipazione interculturale dei e delle giovani coinvolte in attività di associazionismo e di aggregazione formale atte a costruire un dialogo plurale. Si focalizza sui processi di costruzione delle interazioni *interculturali* in cui hanno luogo la produzione di saperi che cercano di essere "plurali". Viene contestualizzato il dibattito sulla cittadinanza multiculturale ed interculturale attraverso la presentazione di studi comparati di recenti (Levey, 2012; Modood e Meer, 2012) che, a seguito del rilascio del *White Paper* nel 2008 da parte del Consiglio d'Europa, hanno problematizzato il tema. L'intento è di evidenziare e definire come le pratiche interculturali si possano articolare nel contesto italiano e come in realtà ciò stia già accadendo. Si analizzano quegli aspetti dell'intercultura (Kymlicka, 2003), quali la fiducia, la costruzione di una rete affettiva attraverso il dialogo, la reciprocità, che hanno permesso di definire le caratteristiche salienti delle relazioni interculturali.



# 1. MIGRAZIONI E CITTADINANZA

In ciò che segue verrà analizzato il contesto migratorio attuale alla luce dei processi di trasformazione sociale globalizzazione-relati e, al tempo stesso, verrà definito come il concetto di cittadinanza si declini a fronte di diversi mutamenti che interessano, ad esempio, le società occidentali. Attraverso un'esplorazione del fenomeno migratorio transnazionale e delle attuali rivendicazioni post-coloniali di riconoscimento, si introdurranno i diversi significati di "cittadinanza" in diverse regioni del pianeta.

Mediante un'analisi delle varie politiche di "incorporazione" della popolazione migrante residente in Europa si esporranno non solo le politiche già note, ma anche prospettive *altre*. Ciò permetterà di comprendere come diverse pratiche di "cittadinanza" si contestualizzano nell'attuale società odierna.

## 1.1 Migrazioni transnazionali e rivendicazioni postcoloniali

Le migrazioni di fine Ottocento e primi Novecento trovarono spazio in aree "strutturate" i cui confini delimitavano incontestabilmente gli stati-nazione, le colonie, i protettorati, ecc. Questi processi migratori, furono favoriti, contrattati e altamente controllati da un sistema di politiche migratorie istituzionalizzate, a forte carattere nazionale. Al contrario gli attuali processi migratori (Castles e Miller, 2009) si situano in un quadro lievemente più complesso in cui i confini, anche quando "fortificati", vengono di fatto messi in discussione soprattutto a fronte di un fenomeno di globalizzazione, la cui peculiarità sta anche in quell'accorciamento delle distanze geofisiche dato dal progresso tecnologico (Faist, 2000) nel settore delle telecomunicazioni e dell'informazione (cfr. Wolf, 1997) e, non da meno, in quello dei trasporti. Con l'incremento dei flussi migratori in Europa si sta assistendo alla crescita di istanze connesse alla rivendicazione di diritti da parte delle popolazioni migranti, le quali si vedono coinvolte sul fronte del riconoscimento dei diritti civili, religiosi, ecc. (cfr. Pennix, 2003; Abbas, 2005; Però, 2005). L'Italia, come altri paesi della Comunità Europea, è "plurale", di fatto, caratterizzata dalla presenza di migranti provenienti da diverse aree geografiche;

tuttavia, le politiche migratorie, nello specifico riguardanti le modalità di soggiorno e residenza in Italia, sono ben lungi dall'implementare forme di riconoscimento che permettano di favorire un'inclusione sociale stabile nella "comunità politica nazionale" – basti vedere quanto la breve durata del permesso di soggiorno contribuisca alla precarietà abitativa e lavorativa dei migranti residenti in Italia.

Smith evidenzia come nell'era della globalizzazione, "la riorganizzazione spaziale della vita sociale è non solo un processo politico, ma anche economico e culturale" (1989, p. 151). Nel contesto globale odierno, "cittadinanza" diviene un concetto polisemico, i cui significati si svincolano da un punto di vista puramente *legale* relato ai soli diritti e doveri formali. A tal proposito, Koopman e Statham adottano un approccio teorico verso il concetto di cittadinanza che va oltre la prospettiva puramente etnica, di stampo assimilazionista o multiculturale, e sottolineano come la cittadinanza non sia una "categoria statica", anche quando è connessa ad una specifica tipologia di regime o modello di gestione delle questioni inerenti i fenomeni migratori; al contrario, essa è da considerarsi come lo "spazio politico e concettuale in cui i diversi attori e le diverse politiche possono essere situati...[evidenziando come] i contorni di questo spazio concettuale siano definiti da quelle che sono le dimensioni culturali e formali della cittadinanza" (2000, p. 20). È proprio attraverso una siffatta accezione che divengono possibili delle formulazioni di cittadinanza de-nazionalizzate (Bosniak, 2000) che bene si conciliano con i temi inerenti la partecipazione alla vita sociale: tra queste vi è la cittadinanza emotiva, "affective citizenship", che definisce come le persone interagiscano creando coesione sociale<sup>1</sup> attraverso la costruzione di una rete affettiva ed identitaria che sostiene le azioni volte al riconoscimento, in altre parole l'autonomia dei cittadini prende forma non attraverso un set unico di legami affettivi, ma attraverso l'impegno verso comunità multiple (Mookherjee, 2005, p. 37); oppure nel caso della "cittadinanza intima" (Plummer, 2003; Yip, 2008) in cui i temi della partecipazione e del riconoscimento si snodano tra ciò che è considerato "culturalmente" sfera pubblica e sfera privata svelando quanto questi due domini siano fortemente interconnessi. Queste formulazioni – prodotto di un cambiamento della cultura politica dei paesi *occidentali* (van Oenen, 2010) – prendono forma

---

<sup>1</sup> Per un approfondimento sul tema della "coesione sociale" cfr. Friedkin (2004).

all'interno delle tradizionali teorizzazioni del pensiero liberale (cfr. Taylor, 1994; Kymlicka, 1995; Schuck, 2002), ma anche repubblicano e comunitario (cfr. Dagger, 2002; Delanty, 2002), in merito ai diritti di cittadinanza, facendo emergere di più la dimensione *personale* e relazionale<sup>2</sup>. In letteratura (cfr. Isin e Turner, 2002) si individuano quattro diversi approcci circa la cittadinanza nello stato-nazione moderno: quello liberale, ove la libertà e i diritti individuali si collocano al di sopra degli interessi comuni; quello repubblicano, che concepisce il singolo individuo come soggetto alla sovranità statale, i cui interessi personali sono secondari a quelli comuni (Dagger, 2002, p. 155); l'approccio comunitario, che interpreta la cittadinanza in quanto partecipazione ad una comunità politica che spesso si identifica con lo stato-nazione e che tende alla preservazione identitaria; ed infine l'approccio radicale e democratico che concepisce la cittadinanza non tanto come una relazione tra diversi attori politici, ma piuttosto come un'interazione tra attori che sono parte di un contesto storico e spaziale preciso:

“La cittadinanza non può essere concepita come un set unico di elementi o principi, ma diviene un concetto riformulato di continuo attraverso un impegno [engagement] politico contestualizzato.” (Rasmussen e Brown, 2002, p. 179)

Gli approcci qui presentati non si escludono a vicenda. All'interno di essi hanno preso forma diverse concezioni, o meglio rivendicazioni di cittadinanza, nell'intento di scardinare le teorizzazioni che hanno caratterizzato il diciannovesimo e il ventesimo secolo: ad esempio, nell'Ottocento la cittadinanza era il metro di esclusione razziale che ha permesso di consolidare il concetto di “mascolinità nazionale” (Isin e Turner, 2002, p. 6), mentre nel Novecento la cittadinanza è stata direttamente relata alla costruzione e promozione di un mercato di lavoro globale costituito da “ospiti e alieni” (Sassen, 1999 citata da Isin e Turner, 2002, p. 6). Ad oggi, come già menzionato, si assiste a rivendicazioni di cittadinanza sessuale,

---

<sup>2</sup> Un contributo interessante a questo proposito lo da Scorza (2004) nel suo articolo *Liberal citizenship and civic friendship*. Va tenuto presente, che queste nuove formulazioni che teorizzano forme di cittadinanza ad un livello più astratto – come evidenzia Kymlicka definendole in termini di post-liberale, post-moderna e post-coloniale – rischiano, in certi casi, di dare per scontato quei principi liberali che ne hanno in qualche modo promosso la diffusione (1998, p. 159).



culturale e multiculturale, ecc. in un contesto storico e spaziale caratterizzato da processi di globalizzazione economica, culturale, ecc.

### 1.1.1. *Le migrazioni transnazionali nell'era globale*

Le migrazioni transnazionali sono in rapida crescita, con alta componente femminile (Boyd e Grieco, 2003; Pessar e Mahler, 2001) e vigilate da leggi nazionali ed internazionali che ne vorrebbero prevedere in certa misura l'arresto attraverso politiche non sempre in linea con i principi democratici liberali (Grillo, 2005; Hill e Smith, 2011). L'Italia, a tal proposito, si ritrova parte di questi mutamenti: essa diviene da paese di forte emigrazione fino alla metà degli anni settanta (Stella, 2003; Frigo, 2005), paese di immigrazione soprattutto con l'inizio degli anni novanta, in seguito alla crisi nei Balcani e a causa dell'incremento delle politiche economiche globalizzate. Mantenendo una prospettiva meno distaccata, quindi assumendo una prospettiva di analisi *bottom-up* piuttosto che *top-down* si capisce come il fenomeno migratorio non possa essere rappresentato mediante un sistema a scomparti in cui le persone viaggiano e si stabilizzano da uno stato-nazione all'altro; al contrario, i fenomeni migratori odierni mettono in questione gli immaginari collettivi associati agli stati-nazione ed evidenziano il legame che intercorre tra i concetti di spazio e di cittadinanza (Painter e Philo, 1995). Ambrosini sostiene che adottare un approccio transnazionale nello studio delle migrazioni permette di analizzare i "campi sociali" che i trasmigranti costruiscono per collegare i vari poli del movimento migratorio (2006, p. 33); ed è forse in questo senso che si può cogliere come i fenomeni migratori si proiettino al di là della dicotomia emigrazione-immigrazione permeando diverse dimensioni di realtà. Di fatto, si assiste all'emersione di concetti come cittadinanza transnazionale, pratiche transnazionali, campi transnazionali, in cui la sovranità dello stato-nazione, per quanto insita in questa terminologia, viene paradossalmente contestata e ridefinita:

“Da un punto di vista normativo, le migrazioni transnazionali fanno emergere il dilemma principale che sta al cuore delle democrazie liberali: da una parte, le rivendicazione di sovranità e di autodeterminazione dei

popoli, mentre dall'altra l'adesione ai diritti umani universali.” (Benhabib, 2005, p. 673)

Ed è proprio sulla base di questo dilemma che si sostiene come i tradizionali diritti di cittadinanza dovrebbero essere situati in un più ampio contesto transnazionale. A tal proposito, Menyhart identifica due modelli alternativi di cittadinanza, diaspora e cosmopolitismo, ove il primo definisce le modalità in cui le persone mantengono legami sociali, culturali e politici con il posto di provenienza a prescindere dai confini nazionali; mentre il secondo rappresenta una visione di tipo umanista che concepisce l'umanità nella sua natura de-territorializzata (2003, p. 177).

Una prospettiva transnazionale della cittadinanza permette di evidenziare gli aspetti relazionali all'interno della rete migratoria (Faist, 2000) e, di conseguenza, consente di individuare le pratiche di partecipazione caratterizzanti questo fenomeno non solo all'interno del “regime” analitico proposto dallo stato-nazione – caratterizzato in molti casi da specifiche pratiche di esclusione della popolazione migrante (cfr. Halfmann, 1998) – ma anche attraverso una prospettiva in cui sono nuovamente le città, o le metropoli, i siti di cittadinanza (Holston e Appadurai, 1996). Ad esempio, se si considera il tema della cittadinanza come elemento di appartenenza nazionale si evince quanto l'apparato stato-nazione sia sempre più in balia di rinegoziazioni di tale istituzione di fronte ai fenomeni migratori (cfr. Joppke, 2010; Bosniak, 2006) e alle emergenti forme di appartenenze multiple.

L'esperienza migratoria è stata spesso definita nella letteratura secondo un'accezione di genere, come anche il concetto di cittadinanza. L'immagine della persona migrante è stata ed è rappresentata dalla figura maschile (Boyd, 1989). Come rivela la ricerca condotta da Datta et al. (2009), spesso nell'immaginario dei giovani uomini migranti studiati, la migrazione diventa parte di un rito di iniziazione in cui non solo si dà prova di indipendenza dalle figure “genitoriali”, ma anche di virilità. Tuttavia, ad oggi si sta anche registrando una diversa tendenza che coltiva anche altri immaginari connessi all'esperienza migratoria. Per esempio, riguardo al fenomeno dell'emigrazione femminile dalle Filippine si è assistito alla diffusione di pratiche di “eroizzazione” nazionale delle lavoratrici migranti oltreoceano da parte

delle istituzioni statali filippine a fronte di un interesse sulle copiose rimesse (Rodriguez, 2002); un fenomeno questo di riabilitazione degli emigranti, dapprima visti come “traditori” e poi come “patrioti” che attraverso l'invio di rimesse e investimenti transnazionali contribuiscono alle economie nazionali.

Le questioni inerenti i diritti di cittadinanza, sono state messe in discussione da politiche transnazionali de-territorializzate (Basch et al., 1994; Bosniak, 2000); tali politiche sono caratterizzate da un profilo economico che considera la “diaspora” migrante (cfr. Ho, 2011) una risorsa in grado di contribuire a sollevare le economie nazionali (cfr. Aguilar, 1999; Rodriguez, 2002; Barry, 2006; Iheduru, 2011).

Nuove formulazioni dei diritti di cittadinanza in chiave transnazionale hanno preso piede anche in alcuni stati dell'Africa sub-sahariana, come ad esempio la Nigeria e il Ghana (Iheduru, 2011). Tali politiche transnazionali sono emotivamente caratterizzate: Johnson (2010) nella sua definizione di “affective citizenship”, evidenzia come attraverso specifiche emozioni vengano costruite immagini di quello che è ritenuto essere un cittadino desiderabile<sup>3</sup>, e come oggi, con l'addensarsi delle migrazioni transnazionali, la figura dell'emigrante in taluni stati-nazione sembri godere di desiderabilità. Con una diversa formulazione, Ho definisce con il concetto di “emotional citizenship” (2009) come la cittadinanza, in quanto politica di appartenenza, riesca ad evocare emozioni capaci di stabilire ed alimentare rapporti in cui il contratto sociale tra stato ed individuo non si erode a seguito del percorso migratorio.

“La relazione continua che persiste tra gli emigranti e le persone, i luoghi e le istituzioni a casa [home], soddisfa il bisogno di stare in contatto, di essere ricordati, e di essere una presenza vitale che contribuisce nel proprio paese di provenienza. Il tipo di cittadinanza che [alcuni] emigranti praticano all'estero si articola attraverso un continuum che va dal privato e individuale a ciò che è pubblico ed in comune.” (Barry, 2006, p. 31)

---

<sup>3</sup> Per un approfondimento circa la costruzione identitaria del cittadino e l'educazione alla cittadinanza cfr. Haste, (2004)

Di conseguenza, l'individuo migrante, come anche l'individuo nato in un contesto dove le relazioni transnazionali sono parte delle pratiche quotidiane, vive forme di appartenenza multiple a realtà ritenute significative.

Va notato come con la progressiva diffusione delle migrazioni transnazionali si è andata configurando parallelamente, in alcuni paesi, un'accezione di cittadinanza rispondente alle imposizioni dettate dalle politiche securitarie. In queste politiche forme di controllo “bio-tecnologiche” vengono sempre più implementate all'interno del sistema economico globale neo-liberista: Ajana le definisce attraverso l'espressione di “biometric citizenship”, in cui pratiche di cittadinanza basate “sull'autonomia, la flessibilità e l'imprenditorialismo” (2012, p. 856) – che ben si sposano con il “globalismo” finanziario (Beck, 2000) – vengono sempre più incoraggiate. Ne consegue che con l'intensificarsi del fenomeno migratorio transnazionale, si sta sempre più assistendo anche al diffondersi di pratiche “elitarie” di cittadinanza; le quali sembrano, non solo voler sfuggire al controllo esercitato dalla sovranità statale, bensì sfidarla sul terreno del libero mercato, in un gioco di forze tra gruppi di potere, che non solo riconfigurano i confini dello stato-nazione, ma ridefiniscono le regole della *transnazionalità* e chi vi è ammesso appieno a giovarne (Ong, 1999b).

### *1.1.2. Migrazione e rivendicazioni postcoloniali*

Dopo lo smantellamento delle diverse colonie e la nascita di stati con propria sovranità, si è assistito all'emergere di compagnie e corporazioni transnazionali con mire “imperiali” e con lo scopo di dar vita ad un mercato economico globale. L'egemonia di questo mercato mette in discussione la sovranità degli stati-nazione, e nello specifico i sistemi statali di welfare; questa tendenza neoliberista ha dato vita a strutture di “governance transnazionali” – IMF, WB, G-7, G-8, ecc – con pochissime responsabilità politiche verso le persone e caratterizzate dalla mancanza di “trasparenza e di valori cosmopoliti” (Benhabib, 2005, p. 676). Va aggiunto che in risposta a questi eventi politico-economici globalizzazione-relati, hanno preso forma, parallelamente, movimenti planetari di mobilitazione che non solo contrastano i regimi di governance transnazionali, come il Fondo Monetario

Internazionale o la Banca Mondiale, ma si battono in difesa dell'ecosistema del pianeta, contrastando la povertà e la precarizzazione della vita sociale (cfr. Mayo, 2005).

Si può affermare che il concetto di globalizzazione, nel suo iniquo potenziale, rappresenta un fenomeno che velocizza le migrazioni, ma non le “agevola” e pone resistenze alla mobilità sociale. Il complesso circuito di dogane, controlli e sanzioni a cui le persone nei loro spostamenti si devono sottomettere risponde alle istanze di una globalizzazione d'élite e per le élite, i cui benefici, garantiti dalle politiche neo-liberali, sono a vantaggio delle classi agiate (Bauman, 1998).

Come sostiene Rigo in merito al contesto europeo, la persona migrante è “un soggetto post-coloniale, sia in quanto eredità del periodo coloniale, sia perché i migranti ...[con la loro presenza]... contestano in forma radicale il posto che gli è stato assegnato dalle frontiere politiche e legali” (2005, p. 5). Il soggetto-oggetto coloniale viene percepito in quanto figura aliena e moralmente alienata. Molti migranti in Europa, come anche in Italia, provengono dai territori del Nord Africa, dell'Africa sub-sahariana, del Medio Oriente, dell'Asia, del Centro e Sud America, territori che hanno vissuto decenni o secoli di colonialismo – da notare che questa suddivisione del mondo è anch'essa un'imposizione che nasce da un *discorso* coloniale nato nell'Europa moderna. Durante lo sfruttamento coloniale gli avi di una parte della popolazione oggi migrante – ad esempio in Europa, ma non solo – hanno assistito ad un continuo annullamento della propria autonomia e ad un costante annientamento dei propri valori e della propria storia (cfr. Du Bois, 1992). Le persone, che hanno incarnato questi territori per scelta o costrizione – l'attuale divisione dell'Africa è il frutto di un'imposizione sanguinosa – hanno sopportato e hanno cercato di ribellarsi ad un'immagine di loro stessi “inferiorizzata” (Fanon, 1967) che veniva imposta dai dominatori europei e statunitensi (cfr. Said, 1989). Molte regioni della terra che sono state dominate dal “sistema coloniale” (Sartre, 2006) raccontano una storia di ribellione e di emancipazione che non può essere ignorata, che anzi deve essere considerata nell'ambito di questa ricerca. Di fatto, come evidenzia Blackwell, l'analisi psicologica di Fanon sui rapporti tra popolazioni colonizzate e colonizzatrici non può essere solamente limitata alle sole popolazioni di pelle nera, poiché essa è fortemente rappresentativa anche di altri casi di

dominio coloniale, come quello scozzese, irlandese, o gallese durante la dominazione inglese (2003, p. 453). Quindi è sulla base di un discorso più ampio, che considera *la linea del colore* (Du Bois, 1992), ma che va oltre a questa – situando anche quei migranti che provengono da regioni pressate dalle imposizioni economiche neo-liberiste – che si vuole studiare il fenomeno della partecipazione. Se si prende ad esempio il fenomeno migratorio in Italia – stato-nazione dove diversi episodi di rimozione storica (Labanca, 2002; Palumbo, 2003) hanno preso piede sin dalla fine del ventennio fascista – si nota come la conoscenza coloniale che è parte del capitale culturale dell'attuale società, non solo non venga ridiscussa, ma provochi una sorta di senso di *alienazione* della stessa popolazione italiana che ad oggi esperisce il fenomeno migratorio come una minaccia alla propria “identità nazionale”<sup>4</sup>. Il continuo verificarsi di episodi di xenofobia e discriminazione (Council of Europe, 2011), svela le paure correlate a ciò che viene percepito come l'*altro*. L'alterità viene caricaturizzata e di conseguenza non conosciuta: l'*altro* sembra imprevedibile, non intellegibile, ambiguo e persino al di fuori dal controllo degli stereotipi (Bhabha, 2001) e dei pregiudizi costruiti su misura per categorizzarlo, renderlo omogeneo.

Said, riprendendo il pensiero di Fanon e Césaire, evidenzia come questi ultimi mostrino la necessità di andare oltre la fissità del concetto di identità o di cultura imposti per “divenire differenti, in modo che il nostro destino di persone colonizzate possa essere differente” (1989, p. 225). Va precisato che, trattare i fenomeni migratori all'interno di un contesto planetario di globalizzazione implica analizzare i mutamenti sociali contestualizzati in un regime economico in parte non nuovo, poiché gli aspetti salienti che lo contraddistinguono per molti versi attingono ai vecchi schemi del colonialismo (Blackwell, 2003; *The End of Poverty?*, 2008)<sup>5</sup>; ad esempio, Quijano con il termine “colonialidad” evidenzia proprio quell'elemento costitutivo del capitalismo moderno globale, ossia la classificazione della

---

<sup>4</sup> È interessante riportare a tal proposito lo studio condotto da Timotijevic e Breakwell (2000) che si focalizza proprio su come l'esperienza migratoria venga esperita in termini di minaccia alla propria identità; nello specifico di questo studio, i migranti provengono dalla ex-Yugoslavia e risiedono in Gran Bretagna. Per un approfondimento riguardo a sentimenti, esperienze personali ed identità nazionale, cfr. Mann e Fenton, 2009. Per quello riguarda il concetto di casa (home) ed identità nazionale nel contesto delle migrazioni transnazionali, cfr. Lam e Yeoh, 2004.

<sup>5</sup> Un contributo non scontato di entrambi i fenomeni si ritrova nell'articolo di During (1998), *Postcolonialism and globalisation: a dialectical relation after all?*

popolazione globale secondo tre diverse categorie: il lavoro, la razza ed il genere (2000b, p. 368). Nel suo saggio intitolato *Capitalism and Slavery*, Eric Williams (1944) evidenzia come il capitalismo moderno è maturato, e continua a progredire, secondo l'assunzione che ci sono categorie di esseri umani che sono accessibili allo sfruttamento. A tal proposito, Hall (2005) propone di situare i concetti di razza, etnicità e classe all'interno del contesto storico contemporaneo; egli ispirandosi a Gramsci, evidenzia la necessità di superare le interpretazioni dicotomiche tra "razza" e "classe" proprio attraverso un'analisi della divisione del lavoro nel capitalismo moderno<sup>6</sup>, che non si polarizza, ma che si situa storicamente e culturalmente in differenti realtà del pianeta attraverso queste due dimensioni.

## **1.2. Cittadinanza: diverse prospettive e diversi significati**

### *1.2.1. Cittadinanza: quali significati?*

Cosa significa essere cittadino? Qual è il significato di questo *status*? Ciò che definiamo "cittadinanza" è un'istituzione a cui si attribuisce uno specifico luogo d'origine, la *polis* greca; essa, tuttavia, muta di significati nel corso della storia e, a seconda della sua diffusione, nei diversi territori del mondo. Va precisato, che la cittadinanza è stata spesso implementata in chiave esclusivista. Ad esempio, nell'*Urbe* e nelle città dell'impero romano, solo il *paterfamilias* possedeva automaticamente la cittadinanza, mentre le donne e i minori di età ne erano privi e rimanevano alle sue dipendenze (Di Marzo, 1954, p. 60). Un principio base di questo riconoscimento era che coloro che non godevano del titolo di cittadini erano anche ritenuti non-persone, e come tali parte del patrimonio mobiliare e immobiliare e perciò soggetti alle leggi che tutelavano la proprietà.

Se le antiche *poleis* greche come le città romane rappresentavano i *loci* in cui lo status di cittadinanza veniva esercitato, oggi, le città, nello specifico le metropoli, secondo alcuni autori tendono a rappresentare il fallimento di quel tipo

---

<sup>6</sup> "... la mancanza di una presunta corrispondenza tra le dimensioni economiche, politiche ed ideologiche nel modello gramsciano... come effetto teorico ci induce ad abbandonare quelle costruzioni schematiche su come le classi sociali dovrebbero, in astratto, comportarsi politicamente e ci permette di studiare in concreto come realmente si comportano in specifiche condizioni storiche." (Hall, 2005, p. 438)

di cittadinanza. Ad esempio, Dagger sostiene che la frammentazione dello spazio urbano – dove diversi sobborghi nascono attorno ad uno spazio centrale e vengono sottoposti a differenti giurisdizioni – erode in qualche modo la “memoria civica” di un luogo (1981, p. 731). Comunque, va precisato che questa considerazione in parte ignora i processi che stanno coinvolgendo la cittadinanza e, al tempo stesso, non considera come il fenomeno migratorio possa contribuire nel fare emergere i limiti di una concezione “tradizionale” della stessa. Va però detto che lo status di cittadinanza in molte società occidentali continua a presupporre che non tutti possano prendere parte alla sfera pubblica, economica e politica della società con pari opportunità – non tanto diversamente da quei progetti di cittadinanza repubblicana promossi a fine settecento in Europa e in Nord America (cfr. Leonard e Tronto, 2007).

Marshall, nel dopoguerra, teorizza le tre componenti fondamentali della cittadinanza, che sono: i diritti civili, politici e sociali (1992, p. 8); egli sostiene che con l'introduzione dei diritti civili durante il novecento “si volle distribuire una sorta di potere legale di fatto revocato a causa dei pregiudizi di classe e della mancanza di opportunità economiche che imperversavano nella società europea (in particolare britannica) del tempo. Allo stesso modo i diritti politici si proponevano di diffondere un potere il cui esercizio però richiedeva esperienza, organizzazione e un ricambio di idee per l'attuazione delle funzioni di governo ... [mentre per quanto riguardava] ... i diritti sociali, questi erano al minimo storico e non erano contemplati nel tessuto di cittadinanza” (Marshall, 1992, p. 27). Questa visione è strettamente ancorata al caso britannico e a ciò che storicamente è accaduto prima dell'inizio dei processi di globalizzazione – nello specifico di liberalizzazione economica durante il ben noto decennio Thatcher-Reagan. Come evidenziano Kymlicka e Norman “per Marshall la piena espressione di cittadinanza richiede un welfare state liberal-democratico...[poiché]... garantendo i diritti civili, politici e sociali a tutti lo stato si assicura che ogni membro della società si senta appieno... partecipe ed in grado di fruire della vita comune della società” (1994, p. 354). Tuttavia, va detto che Marshall con questa teorizzazione trascura di collocare lo stato-nazione all'interno di una rete complessa di relazioni e flussi internazionali (Stevenson, 2003, p. 6); ciò è dovuto al fatto che in questa teorizzazione non è



stato tenuto in considerazione il fenomeno migratorio e le sue conseguenze, e come sostiene Banks, i migranti non sono stati contemplati in questo modello di cittadinanza di tipo nazionale (2008, p. 130). Come evidenzia Turner (2001) il modello di cittadinanza di Marshall è stato “eroso” proprio dai cambiamenti delle relazioni economiche, dalle innovazioni tecnologiche e dalla globalizzazione:

“... [i suddetti eventi]... hanno trasformato la natura del lavoro, della guerra e delle relazioni sociali di riproduzione. Per cui le tre vie per una cittadinanza effettiva non forniscono più il framework socio-economico stabile all'interno di cui i diritti sociali possono essere soddisfatti.” (Turner, 2001, p. 203)

Tuttavia, ci sono studiosi come Koopmans e Statham (1999) che sostengono quanto il modello di cittadinanza “nazionale” sia preponderante; allo stesso tempo, i due autori evidenziano come non sia possibile parlare di una cittadinanza “post-nazionale”<sup>7</sup> che vada a sostituire integralmente quella nazionale, proprio perché lo stato-nazione, seppur nella fragilità dell'attuale contesto storico globale, riveste ancora una centralità nelle rivendicazioni di parte della popolazione migrante. Questo è un aspetto critico, che potrebbe apparire contraddittorio perché al tempo stesso si assiste sempre più alla nascita di pratiche di cittadinanza de-territorializzate, talvolta svincolate dai concetti di identità ed appartenenza nazionale (cfr. Soysal, 1994; Tambini, 2001). Allo stato attuale in cui sempre più rivendicazioni di cittadinanza e sfide impreviste emergono è proprio attraverso diritti di cittadinanza differenziati (Young, 1989) che si potrebbe dare voce, e in questo senso riconoscimento, a quei gruppi, come ad esempio le donne, ma non solo, che sono stati esclusi dal progetto di cittadinanza universale.

### *1.2.2. Diverse prospettive*

In ciò che segue verrà evidenziato come lo status di cittadinanza eurocentrico, abbia implicato, pratiche di esclusione-inclusione in differenti regioni del pianeta. Ciò ci permetterà di notare come questa istituzione sia spesso sottoposta a

---

<sup>7</sup> Sul dibattito riguardo la cittadinanza post-nazionale cfr. Bosniak, 2000.

ridefinizioni e negoziazioni. Un esempio interessante a questo proposito è riportato da Moallem (1999) in merito al periodo di “occidentalizzazione” che ha interessato l'Iran tra il 1934 e il 1935. Moallem racconta un episodio che interessò le donne della sua famiglia mentre facevano ritorno dai bagni pubblici, all'epoca la polizia le forzò brutalmente a togliersi il velo:

“[All'epoca]... il corpo di mia nonna – come il mio più tardi...[sotto la leadership di Khomeini] – fu marchiato da *iscrizioni corporee di cittadinanza*. Sia io che lei condividiamo incorporato un ricordo traumatico del concetto di cittadinanza nel moderno stato-nazione. Lei fu forzata a togliersi il velo; io fui forzata ad indossarlo. Anche vivendo in diversi periodi entrambe siamo state costrette dagli uomini del nostro paese a rifiutare o adottare di velarci.” (1999, p. 324)

L'implementazione di una concezione di cittadinanza in linea con i precetti eurocentrici, ha dato vita all'importazione di modelli di identità di genere a cui la popolazione è stata costretta ad adeguarsi attraverso pratiche coercitive. La differenziazione dei generi secondo i canoni europei ha fortemente contribuito a radicare pratiche aliene che presupponevano una ridefinizione del genere attraverso la continua esternazione della propria eterosessualità nello spazio pubblico (Moallem, 1999, p. 325).

Come più volte menzionato, i diritti di cittadinanza in molti paesi occidentali sono stati concettualizzati ed istituzionalizzati sull'immagine di uomo, bianco, appartenente alla classe borghese (cfr. Mann, 1987; Gordon, 2006), piuttosto che in relazione alle donne o ad altri gruppi non dominanti; come afferma Yuval-Davis, la storia della “cittadinanza” varia da paese a paese: “in paesi come la Francia o gli Stati Uniti d'America essa è stata il risultato di lotte popolari rivoluzionarie, mentre in altri come la Gran Bretagna e la Germania è stato un processo diretto dall'alto; al contrario nei paesi post-coloniali, come ad esempio l'India e il Kenya, la cittadinanza è stata conseguita dopo l'indipendenza nazionale e attraverso un lungo periodo di lotte popolari; mentre in altri paesi come in alcune isole dei Caraibi la transizione è stata [relativamente] più pacifica” (1997, p. 15). Verdery (1998) evidenzia come nei paesi che fino al 1989 costituivano il blocco sovietico, con la

caduta dei regimi socialisti, si è andata diffondendo un'idea di democrazia basata su forme di individualismo possessivo in cui la riformulazione del concetto di cittadinanza in forma privatistica ha consolidato la costituzione di stati-nazione "etnocratici", in diversi casi fondati sul "nazionalismo costituzionale" – proprio grazie alla ratifica delle costituzioni antecedenti l'entrata a far parte nell'Unione delle Repubbliche Socialiste Sovietiche.

Secondo Hudson, non esiste una forma unitaria di cittadinanza, ma esistono *cittadinanze multiple* come la cittadinanza nazionale, la cittadinanza religiosa, la cittadinanza riproduttiva, ecc.:

"[primo,]... la cittadinanza è differente in base ai luoghi, i contesti e i domini; [secondo,]... diverse forme di cittadinanza richiedono capacità multiple; [e terzo,]... le capacità civiche non sono riconducibili ad un solo tipo di cittadinanza; e non tutti i tipi di cittadinanza possono essere totalizzati e riferiti alla cittadinanza nazionale" (2003, p. 426)

In diversi stati del Nord Africa e del Medio Oriente, durante la dominazione degli imperi coloniali europei, i concetti di stato-nazione e cittadinanza sono stati recepiti prendendo le distanze dalle premesse occidentali (cfr. Joseph, 2000), basate sull'idea di cittadino-individuo vincolato ad un contratto sociale dettato dallo stato-nazione (cfr. Bauböck, 1994). In molti casi tali premesse non sono state implementate, ed è forse per questo che spesso si parla di "fallimento" dello stato-nazione in quei paesi di fede islamica dove il concetto di comunità, *Umma*, assume un ruolo centrale (Castells, 1997, p. 15), mentre la nozione di stato territoriale con cittadinanza individuale, leggi secolari e principio di sovranità risulta in parte aliena (Zubaida, 1989, p. 122). Per esempio in Giordania lo stato concede alle donne i diritti in quanto cittadine, tuttavia questi diritti sono concretizzati attraverso gli uomini della famiglia che hanno il controllo sulla condotta e le azioni delle donne (Amawi, 2000, p. 159); in Arabia Saudita l'impegno delle donne nella sfera sociale viene articolato attraverso reti familiari costituite da donne in cui la reciprocità, la fiducia e la solidarietà, piuttosto che l'individualismo, sono gli elementi cardine della relazione (Altorki, 2000, p. 216).

In Siria, l'inclusione da parte dello stato delle leggi religiose all'interno delle leggi di stato sulla famiglia ha di fatto abrogato taluni diritti di cittadinanza alle donne, poiché specifiche interpretazioni dei principi religiosi a sostegno di un modello di famiglia in linea con lo stato-nazione hanno rafforzato le differenze di genere tra cittadini e cittadine alimentando pratiche patriarcali (Maktabi, 2010). Ciò che segue, considera per l'appunto il fenomeno di interpretazione delle leggi religiose, soprattutto quando esse sono rappresentative in quanto leggi di stato capaci di regolare l'accesso alla cittadinanza.

Ong evidenzia come le femministe musulmane malesi contro-definiscono nel dibattito pubblico le interpretazioni "maschili" dei precetti contenuti nel Corano, poiché le interpretazioni ufficiali della *Sharia'a* (la Legge islamica) in Malesia sono mascolinamente (*ulamas*) connotate e spesso a svantaggio dei diritti di cittadinanza delle donne: "le femministe sostenendo che le interpretazioni maschiline della *Sharia'a* non sono rivelazioni divine, ma fatte dagli uomini, invocano la partecipazione da parte di tutte le donne nel dibattito pubblico in merito alle verità religiose" (1999a, p. 361).

Da qui si evince come sia fuorviante parlare di cittadinanza in termini assolutistici. L'istituzione della cittadinanza e di ciò che è il cittadino o la cittadina vengono costruite contestualmente e di conseguenza sono culturalmente relate (cfr. Haste, 2004). Ad esempio Joseph mette in evidenza le trasformazioni subite dalla società libanese con l'introduzione delle norme di impostazione francese in materia di cittadinanza: va premesso che in Libano, sotto l'impero Ottomano, la discendenza era sia patrilineare che matrilineare, poiché le donne potevano trasmettere la cittadinanza ai figli attraverso lo *ius soli* (1999, p. 313). Fu proprio durante il mandato coloniale francese – a seguito dell'implementazione del progetto di stato-nazione – che la cittadinanza fu disciplinata nella sola forma patrilineare attraverso lo *ius sanguinis*, svantaggiando le donne, che in base al diritto romano non potevano possedere proprietà, e rendendole per legge aliene alla stessa proprietà nei riguardi della loro persona (Joseph, 1999, p. 314).

Proseguendo in questa trattazione si potrebbe evidenziare come in molti paesi dell'Africa i contenziosi circa l'acquisizione del diritto di cittadinanza sono esacerbati proprio in quei territori dove la dominazione coloniale è stata

caratterizzata anche da una forte immigrazione di persone provenienti dall'Europa e dall'Asia, dando vita ad un sistema di esclusione e stratificazione su base etnico-culturale e di genere. Ancora una volta si evidenzia un conflitto che origina nel passato coloniale e che si snoda con l'indipendenza delle ex-colonie, e attualmente interessa processi di nation-building e state-building, in cui la nozione di cittadinanza fortemente eurocentrica – ed espressione di una realtà “borghese” e comunque “gendered” – viene a posizionarsi in un contesto in qualche modo “alieno”. Ad esempio, i concetti europei di stato-nazione e cittadinanza nazionale non trovano premesse accomodanti in molti paesi africani e spesso sono soggetti a contestazioni: primo, perché la discriminazione del periodo coloniale basata sulla linea del colore e dell'appartenenza etnica ha creato e riverberato un vasto sistema di disuguaglianze (Jackson, 2007; Manby, 2009), che si riflettono tutt'oggi anche nei contenziosi sulla proprietà e la distribuzione delle terre (Berry, 2009); secondo, perché da un punto di vista giuridico tali istituzioni creano scarse possibilità di rinegoziare una cittadinanza “flessibile” alle esigenze plurali delle realtà africane (Nyamnjoh, 2007); e terzo, perché la maggior parte delle più antiche tradizioni africane relative all'appartenenza e all'identità etnico-culturale sono sempre state concepite in forma matrilineare, mentre ad oggi in molti stati africani l'acquisizione del diritto di cittadinanza tende a favorire gli uomini, poiché la cittadinanza, secondo una normativa di stampo europeo nei diversi paesi dell'area sub-sahariana, viene tramandata in forma patrilineare (Manby, 2009).

In questi passaggi è stato argomentato come la nozione di cittadinanza investa prepotentemente la dimensione di genere anche in contesti molto differenti tra loro, ciò non significa però che si esaurisca solo attraverso questa dimensione. Va aggiunto come pratiche di esclusione dalla cittadinanza stiano prendendo piede in molti paesi e stati-nazione africani proprio alla luce di concezioni di cittadinanza fortemente basate sull'appartenenza etnica; queste vengono implementate arbitrariamente in risposta sia ad una diffusione dei fenomeni migratori che interessano il continente, sia al restringimento dei diritti politici e sociali per alcune minoranze (cfr. Sall, 2004; Jackson, 2007; Nyamnjoh, 2007).

In diverse regioni dell'America Latina, la costituzione degli stati-nazioni è stata implementata spesso in assenza di una “comunità politica” (Sábato, 1999) e di

conseguenza non vi è stata un'effettiva presa di governo di tipo *bottom-up* in grado di promuovere la mobilitazione di quei gruppi che in secoli di colonialismo sono stati relegati ai margini della società:

“La coscienza creola dei neri, contrariamente alla coscienza creola dei bianchi (sassone o iberica), non era la coscienza ereditaria dei colonizzatori e degli emigranti, bensì della schiavitù. Per questo l'idea dell'emisfero occidentale, o come lo definirà in seguito Martí, *nostra America*, non era comune tra loro. In breve, *emisfero occidentale* e *nostra America* sono figure fondamentali dell'immaginario creolo, sassone ed iberico, però non dell'immaginario amerindio (sia del nord che del sud), o dell'immaginario afro-americano (sia in America Latina, come nei Caraibi che nel Nord America)... ” (Mignolo, 2000, p. 68)

Di fatto, l'esercizio di governo è stato attuato dalle classi elitarie il cui potere si era già ben consolidato attraverso l'eredità storica lasciata dalla dominazione coloniale spagnola, portoghese e francese (cfr. Lander, 2000). Come evidenzia Roniger, in passato, in talune realtà come il Brasile, l'Argentina e il Messico si sono costituiti regimi di cittadinanza paternalistici in cui lo stato da una parte promuoveva i diritti sociali e dall'altra precludeva ai cittadini quelli politici e civili; tale forma di “*state-ship*” anziché “*citizenship*” (2006, p. 492) ha prodotto due specifici regimi di cittadinanza in diverse regioni dell'America Latina: un regime corporativista di tipo nazionale, promosso nella maggioranza dei casi dai leaders di governo populistici, a cui ha fatto seguito un regime di cittadinanza neo-liberale caratteristico degli anni ottanta e novanta (Roniger, 2006, p. 499).

Se prendiamo in considerazione alcune regioni del continente asiatico, noteremo come l'implementazione dei diritti di cittadinanza, ad esempio nelle Filippine, abbia contribuito al consolidamento di pratiche di stigmatizzazione ed esclusione dalla “cittadinanza culturale” per coloro che sono di fede musulmana (Horvatic, 2003): questo ha comportato da una parte una politica atta all'inclusione dei cittadini musulmani nelle istituzioni, dall'altra un rigetto dall'immaginario nazionale, da parte dello stato-nazione, di quel preciso universo simbolico identificabile con l'Islam. In parte ciò è accaduto proprio perché la

colonizzazione delle Filippine è stata affiancata da un processo di cristianizzazione durante la dominazione spagnola che poi, durante la dominazione statunitense, ha ceduto il passo ad un processo di “filippinizzazione”, ossia di omologazione identitaria a prescindere dalla pluralità religiosa presente nel paese (Blanchetti-Revelli, 2003).

La tipologia statalista di cittadinanza che si è andata diffondendo in Cina ed in Giappone ci permette di comprendere cosa significa essere cittadini in alcuni contesti sociali: ad esempio, gli ideogrammi di “cittadino” sia in cinese che in giapponese sono traducibili con “state/nation-people”, cioè con l'adozione di una cittadinanza basata sullo *ius sanguinis* a forte valenza “etnico-nazionale” che in questo caso rappresenta proprio una forma di rigetto dei valori occidentali *liberali* associati ad una cittadinanza egualitaria che contempla diritti politici e civili particolari per tutti (Narramore, 1998, p. 80).

I diversi casi qui presentati mettono in evidenza come sia importante considerare ai fini di questa ricerca anche la possibilità che ci siano immaginari di “cittadinanza” che riportano differenti significati, allo scopo di avere una visione più ampia ai fini dello studio.

### **1.3. Il contesto europeo**

Alla base del concetto di stato-nazione, ritroviamo due elementi centrali per poter comprendere la questione dello status di cittadinanza, i concetti di etnicità e comunità. Il fenomeno migratorio gioca in Europa un ruolo rilevante, poiché colloca il concetto di comunità all'interno di un dibattito più ampio: in esso vengono posti in questione aspetti inerenti la vicinanza o la distanza culturale, il locale o il globale, ma al tempo stesso si diffondono paure di “contaminazione” le cui radici affondano nella produzione di conoscenza coloniale sedimentatasi nel tempo (cfr. Worley, 2005).

Gli *exit polls* in Francia, Austria, Italia, Belgio, Norvegia e Danimarca, durante gli anni novanta dimostrano chiaramente come diversi partiti politici di estrema destra siano riusciti a guadagnare l'apprezzamento e il successo degli elettori (Hainsworth, 2000), in taluni casi, attraverso l'uso di una propaganda politica che

ha reso i migranti o le “minoranze” etnico-culturale capri espiatori (cfr. Castles, 2000). Tale fenomeno ha interessato sia i paesi dell'Europa occidentale (cfr. Boswell e Hough, 2009; Geddes, 2009), sia quelli dell'Europa orientale (cfr. Cox e Shearman, 2000). Stolcke afferma che l'Europa ha sviluppato una retorica politica di esclusione proprio di quei migranti provenienti dalle sue ex-colonie; essi vengono rappresentati, e perciò costruiti, nel linguaggio pubblico come se fossero una minaccia all'unità nazionale del paese “ospitante” proprio perché culturalmente differenti (1993, p. 1). Emerge così nel discorso politico la necessità di proiettare una comunità politica nazionale omogenea: alimentando, quindi, la polarizzazione tra il *noi* interno ed il *loro* esterno. Come sostengono Greenfeld e Eastwood, il nazionalismo è una forma di interpretazione della società circostante, che essi definiscono “a secular form of consciousness” (2005, p. 252); questa forma di coscienza secolare si basa sui principi di sovranità popolare – la quale sembra venir meno se nel concetto di popolo si includono anche le popolazioni migranti – e di eguale appartenenza degli individui ad una specifica *comunità* politica. Kymlicka (1995) sostiene che una nazione è una comunità storica più o meno istituzionalmente realizzata, con il termine “stato multinazionale” egli intende proprio l'inglobamento di più nazioni, comunità storiche, che precedentemente si autogovernavano all'interno di una realtà ben più ampia. In questo senso l'Italia è un esempio chiaro di stato multinazionale, come lo è il Regno Unito, la Germania, la Spagna.

Da qui si evince come la questione dei flussi migratori possa essere analizzata all'interno di rapporti di potere asimmetrici che affondano le loro radici nel passato coloniale ed imperiale e parallelamente nella costruzione dei diversi stati-nazione che caratterizzano il continente europeo. Ad esempio Baumann sostiene che in Gran Bretagna le riflessioni attorno al tema di “comunità” originano proprio dal passato coloniale e si rifanno direttamente al modo in cui alcune colonie sono state gestite durante il periodo di dominazione: ne consegue che, considerando le minoranze etnico-culturali come comunità definite da una cultura reificata, si tende a riprodurre tutti i tratti distintivi della dominanza, al servizio degli scopi dell'ordine istituzionale stabilito (1996, p. 28-30). Va precisato che il concetto di comunità, soprattutto nel panorama delle migrazioni, tende a super-semplificare la realtà,



creando talvolta marginalità o esclusione; a tal proposito, Phillips afferma che, quando le *culture* delle varie comunità vengono pubblicamente interpretate da parte dei portavoce ufficialmente riconosciuti, accade che essi tendano a rappresentare per lo più la propria visione di cultura o di comunità (2007, p. 161). Ciò ci permette di sottolineare come il termine di comunità sia ambiguo, sia quando indirizzato dall'alto verso una specifica comunità nazionale, sia quando viene usato per descrivere le realtà *comunitarie* delle popolazioni migranti.

### *1.3.1. Politiche di inclusione ed esclusione in un mondo transnazionale*

Secondo Castles (2000) la situazione precaria dei migranti nell'Europa di oggi può essere analizzata alla luce del nuovo framework globale; egli sostiene che le politiche attuali di integrazione dei migranti sono decisamente ambigue per diversi motivi:

“[Primo,] le politiche di esclusione che negano la cittadinanza e altri diritti ... [ad essa connessa] ... prevengono l'integrazione nelle istituzioni politiche e esacerbano problemi di ordine pubblico. [Secondo,] il controllo dell'immigrazione e i rimpatri espongono l'attuale condizione precaria delle minoranze poiché criminalizzano segmenti della catena migratoria. [Terzo, le] politiche migratorie che sfruttano lavoratori sprovvisti di documenti, da una parte garantiscono il profitto di certi segmenti di mercato, dall'altra minano le politiche generali del mercato del lavoro. [Quarto,] ... le strategie di gestione delle crisi basate sulla colpevolizzazione del “nemico interno” contribuiscono ad accrescere la violenza di stampo razzista e minacciano l'ordine pubblico. [Quinto,] i tentativi di stabilizzare e accrescere il senso di identità nazionale attraverso il rafforzamento di confini etnici portano ad una crescita di episodi di razzismo e spingono le minoranze migranti nell'isolamento e, talvolta, verso derive fondamentaliste.” (Castles, 2000, p. 86)

La discussione che segue mostra la debolezza di certe politiche di “incorporazione” delle popolazioni migranti in Europa. Le principali politiche

presenti nelle società europee sono solitamente ben note e sono quelle assimilazioniste, multiculturali e segregazioniste. La prima di queste si basa “sull’idea che l’eguaglianza ... [tra i migranti e gli autoctoni] ... può essere raggiunta solo attraverso la piena adozione delle regole e dei valori della società dominante e ed evitando di privilegiare qualsiasi elemento di diversità” (Rodríguez García, 2010, p. 253).

A tal proposito, la Francia è il caso di assimilazionismo più conosciuto e i risultati di questa politica, che esclude e stigmatizza coloro che non si conformano, sono evidenti in quegli episodi recenti come le rivolte nelle *banlieues* parigine del 2005, dove giovani nati in Francia, figli di migranti ivi residenti da decenni, protestarono a causa della disparità di mobilità sociale; oppure, altro caso che ha destato un certo scalpore mediatico nel 2010 è stato il divieto di indossare nei luoghi pubblici indumenti o ornamenti di natura religiosa (Banks, 2008, p. 133)<sup>8</sup> con l’intenzione di colpire le donne di fede islamica che indossano il *niqab* (cfr. Scott, 2007; Chrisafis, 2011).

Per quanto riguarda, invece, l’approccio multiculturale si può affermare che esso è “basato sul rispetto e la protezione della diversità culturale all’interno di un framework di appartenenza condivisa, come nel caso della Svezia, dell’Olanda e del Regno Unito” (Rodríguez García, 2010, p. 253); questo approccio, tuttavia, non è scevro da critiche ed implicazioni perché nella maggioranza dei casi i gruppi migranti e non, che vivono e risiedono nelle società contraddistinte da politiche multiculturali, corrono il rischio di essere emarginati e ghettizzati in specifiche “postal-code areas” (Vertovec, 2007, p. 1045), ossia aree di residenza identificabili per codice postale. Questo per ribadire che le politiche multiculturali, spesso citate ad esempio per la loro lungimiranza, possono non essere così promettenti nel contrastare gli episodi di razzismo e discriminazione (cfr. Abbas, 2005). Molto spesso, esse danno vita a pratiche assimilazioniste nella sfera pubblica, creando disuguaglianza da un punto di vista economico, sociale e politico (Grillo, 2005).

Le politiche segregazioniste, per concludere, sono caratterizzate dalla separazione della popolazione in base ad una categorizzazione etnico-culturale e

---

<sup>8</sup> Di recente, 10 settembre 2013, anche in Quebec (Canada), si è proposta una risoluzione per secolarizzare gli ambiti pubblici; tale provvedimento però ha destato alcune controversie poiché sembra violare le stesse politiche di identità, alla luce del fatto che 8 milioni di Québécois si identificano in quanto cattolici (The Economist, settembre 14 – 20, p. 48).

dalla differenziazione della stessa sulla base di un sistema legale restrittivo, soprattutto in materia di cittadinanza, fondato sul criterio etnico dello *ius sanguinis*, come nel caso dell'Austria, della Germania e della Svizzera (Rodríguez García, 2010, p. 253). Questo tipo di politiche è stato dominante in Germania fino al 2000, quando è stata introdotta la nuova legge sulla cittadinanza basata anche sullo *ius soli* moderato (Benhabib, 2000; Kastoryano, 2010). Ad oggi, 2013, in Italia l'acquisizione automatica dei diritti di cittadinanza si fonda sul criterio dello *ius sanguinis*, solo in casi specifici via *ius soli* e in forma non automatica mediante richiesta di naturalizzazione (Ministero dell'interno, 1992)<sup>9</sup>.

Concludendo, le politiche di “integrazione-incorporazione” della popolazione migrante residente in Europa sembrano, in certi casi, progettate allo scopo di mantenere uno specifico ordine in grado di alimentare le disuguaglianze sociali. Queste scelte politiche di amministrazione del fenomeno migratorio continuano, proprio per il loro carattere *top-down*, a generare episodi di emarginazione e stigmatizzazione di buona parte dei migranti residenti nel contesto europeo (cfr. ENAR, 2011).

### 1.3.2. L'Europa: in cerca di società interculturali

In questa sezione conclusiva si cercherà di introdurre brevemente come, a livello europeo, abbiano preso forma sulla carta, nuove politiche di inclusione atte a promuovere la coesione sociale (cfr. Soysal, 2012). Nel 2008 è stato pubblicato il *White Paper on Intercultural Dialogue* redatto dai Ministri degli Affari Esteri del Consiglio Europeo. Tale rapporto si propone di diffondere un diverso sguardo verso il pluralismo culturale in Europa e allo stesso tempo cerca di delineare nuove

---

<sup>9</sup> Ad oggi l'acquisizione della cittadinanza italiana avviene per *ius sanguinis* o per *ius soli*, in quest'ultimo caso solo se i genitori sono ignoti o apolidi, o lo Stato di provenienza dei genitori ha una normativa per cui non riconosce i nati in suolo straniero. Per i figli dei migranti nati o cresciuti in Italia la legge prevede che possano diventare italiani, dopo un periodo di residenza ininterrotta e regolare, solamente sino al compimento della maggiore età e su presentazione di istanza di *naturalizzazione*. Di seguito il testo del primo articolo che esplicita i requisiti di acquisizione della la Legge 5 febbraio 1992 n. 91: “Articolo 1. E' cittadino per nascita: Il figlio di padre o di madre cittadini. Chi è nato nel territorio della Repubblica se entrambi i genitori sono ignoti o apolidi, ovvero se il figlio non segue la cittadinanza dei genitori secondo la legge dello Stato al quale questi appartengono. E' considerato cittadino per nascita il figlio di ignoti trovato nel territorio della Repubblica, se non venga provato il possesso di altra cittadinanza.” (Ministero dell'Interno, 1992)

pratiche di dialogo che vadano al di là delle politiche di riconoscimento multiculturali. Il *White Paper* sembra voler prendere le distanze da quelle che sono state le politiche del multiculturalismo, ad oggi spesso criticate perché poco promettenti, e di fatto propone cinque ipotetiche politiche per la promozione del dialogo interculturale: la prima riguarda la gestione democratica della diversità culturale, in cui il concetto di democrazia non implica che le visioni della maggioranza debbano sempre prevalere; la seconda riguarda la partecipazione e la cittadinanza democratica, quindi la partecipazione attiva di tutti i residenti alla comunità locale; la terza politica si basa sull'apprendimento e l'insegnamento di competenze interculturali in ambito scolastico e più in generale nelle diverse istituzioni; la quarta, invece, si propone di promuovere spazi concreti di dialogo interculturale ove le persone possano incontrarsi e condividere idee ed opinioni; ed infine, la quinta politica si prefigge la promozione del dialogo interculturale nelle relazioni internazionali tra i diversi stati (Council of Europe, 2008). Alla luce di questa presentazione, la promozione di un diverso dialogo interculturale sembra dunque rappresentare l'esortazione ad un cambiamento per apportare pratiche inclusive della popolazione migrante in Europa, così da coltivare il dialogo plurale.

Secondo Simeoni, la società interculturale si differenzia dal multiculturalismo proprio perché le diverse identità non dovrebbero essere considerate come entità separate, ma “compartecipi della medesima umanità” (2005, p. 57). Di fatto, il multiculturalismo liberale da una parte implica che diverse culture possano coesistere senza la necessità di doversi standardizzare, o di doversi assimilare ad un unico modello dominante all'interno di una specifica società; dall'altra tende, sulla base del relativismo culturale, a fornire un'immagine rigida ed immutabile di cultura (cfr. Anthias, 2002a; Mantovani, 2004) che perpetua le disuguaglianze tra gruppi minoritari e maggioritari, come anche tra i rispettivi appartenenti. A questo si può aggiungere che, se i processi di etichettamento e categorizzazione rappresentano euristiche di ragionamento fondate su antecedenti storici, queste strategie di interpretazione della realtà circostante si rivelano tuttavia estremamente perniciose, soprattutto nel caso in cui restano gli unici espedienti di ragionamento e di conoscenza.

## **1.4. Conclusioni**

In questa trattazione teorica sono stati presentati alcuni studi sulla cittadinanza che caratterizzano il dibattito attuale sul tema alla luce del fenomeno migratorio, il quale mette in evidenza le questioni di un riconoscimento “inclusivo” della popolazione migrante. Nelle sezioni introduttive dei capitoli empirici presenti in questa trattazione, più volte verranno ripresi e approfonditi i concetti sino ad ora delineati allo scopo di meglio definire ciò che qui è stato brevemente accennato.

## 2. CAPITOLO METODOLOGICO

In questo capitolo vengono esplicitati gli obiettivi e giustificate le scelte metodologiche che hanno interessato questa ricerca qualitativa. Il capitolo si divide in diverse sezioni che descrivono la scelta del sito di ricerca, l'accesso al campo, il coinvolgimento dei partecipanti alla ricerca, le interviste, le attività di partecipazione e la restituzione. Verranno giustificati i metodi utilizzati in relazione al fenomeno studiato, ossia la partecipazione nel contesto sociale da parte dei e delle giovani che hanno vissuto un'esperienza migratoria in prima persona. Una sezione verrà dedicata alle modalità con cui è stata svolta l'analisi dei dati provenienti dalle interviste biografiche condotte. In conclusione si argomenteranno alcuni aspetti di carattere etico attraverso la prospettiva riflessiva, così da presentare al lettore le criticità che si sono incontrate e si è provato ad affrontare.

### 2.1. Disegno di ricerca

Gli obiettivi qui di seguito presentati sono stati formulati a seguito di un periodo di documentazione sulla cittadinanza nel contesto italiano che interessassero la popolazione giovane di migranti. Questa documentazione ha permesso di riflettere sulla definizione degli obiettivi che avrebbero delineato la ricerca di dottorato. Si è iniziato prendendo in considerazione le ricerche, imperniate sui concetti di identità, appartenenza e cittadinanza, focalizzate sui giovani in età scolare nati da genitori migranti o venuti a seguito di una migrazione e cresciuti nel contesto educativo in Italia (cfr. Padovano, 2000; Andall, 2002; Rebughini, 2004; Gallo & Paluzzi, 2005; Ricucci, 2005; Ambrosini, 2006; Valtolina e Marazzi, 2006; Zanfrini e Asis, 2006; Ambrosini 2009; Colombo et al., 2009b; Colombo et al., 2009c; Dalla Zuanna et al., 2009; Erminio, 2009; Colombo, 2010a; Queirolo-Palmas, 2010; Lo Schiavo, 2011). Questa documentazione preliminare ha fatto sì che si delineasse il tema della cittadinanza in quanto partecipazione e mobilitazione (cfr. Berti, 2000; Danese, 2001; Palidda e Consoli, 2006; Mantovan, 2007; Girardi, 2012) da parte dei giovani migranti nel contesto sociale, alla luce dei mutamenti globali attuali in cui sempre più rivendicazioni di *cittadinanze* stanno via via emergendo. Ad esempio, Vogel e

Triandafyllidou si rifanno ad un'idea di cittadinanza in cui è la dimensione della partecipazione civica ad essere centrale: richiamandosi ad una prospettiva di ispirazione femminista – le cui pratiche mostrano le contiguità tra dominio pubblico e privato – le autrici mettono in luce come questo genere di approccio trascenda i limiti di ciò che è considerato formale, come ad esempio le associazioni, e ciò che è informale, come le reti familiari e amicali (2005, p. 11). Questa accezione è quella che ha caratterizzato la ricerca sul campo.

### *2.1.1. Obiettivi specifici*

Come è stato argomentato nel capitolo teorico, la “cittadinanza” in chiave eurocentrica rappresenta un corpus di istituzioni esportate durante la dominazione coloniale – come anche con l'avvenuta indipendenza delle ex-colonie – che hanno contribuito a dar vita a differenti progetti di stato-nazione in diverse parti del mondo. Riconoscendo che molti dei partecipanti a questa ricerca si sono formati in diversi contesti, si ipotizza che in qualche modo una pluralità di esperienze abbia avuto un ruolo rilevante nel favorire differenti forme di socializzazione e concezioni di cittadinanza. Il prodotto di un incontro siffatto, che qui definiremo post-coloniale, riconfigura ancora una volta la questione della cittadinanza – se vista ad esempio in termini di appartenenza ed identità – proprio a fronte delle migrazioni globali transnazionali. In sintesi gli obiettivi principali sono:

- Comprendere quali sono le diverse modalità di partecipazione, allo scopo di situare lo studio della “cittadinanza”.
- Capire come queste pratiche si articolano nell'esperienza “migratoria”, in senso ampio, attraverso le narrazioni dei partecipanti alla ricerca coinvolti nell'associazionismo, ad esempio nel volontariato, in attività di promozione sociale, in gruppi formali ed informali di aggregazione socio-culturale.
- Approfondire le modalità e le rivendicazioni di queste forme di partecipazione in quanto post-coloniali e transnazionali (dati taluni aspetti specifici delle migrazioni odierne in Europa e in Italia).
- Cogliere i significati identitari della partecipazione.

### 2.1.2. Approccio metodologico

La ricerca di dottorato si fonda su un processo d'investigazione basato su metodi qualitativi<sup>10</sup>, che consentono di rispondere agli obiettivi che questo studio si propone. La scelta di un approccio qualitativo serve a dare voce a realtà che spesso vengono connotate negativamente nei dibattiti attuali circa la cittadinanza e le migrazioni, dibattiti che si focalizzano il più delle volte su aspetti di carattere statistico che trovano facilmente appoggio e manipolazioni da parte dei mass media.

Lo scopo di questo lavoro è quello di esplorare taluni aspetti inerenti il fenomeno della partecipazione alla vita sociale mediante “un approccio allo studio del mondo sociale, che cerca di descrivere e analizzare la cultura e il comportamento degli esseri umani e dei loro gruppi dal punto di vista di coloro che si vuole studiare” (Bryman, 1988, p. 46).

Il lavoro di campo, *fieldwork*, elemento caratteristico dell'etnografia (Davies, 1999; Hammersley e Atkinson, 2007; Fetterman, 2010), in sociologia assume differenti accezioni e spesso implica diversi gradi di osservazione partecipante congiunta ad interviste strutturate o semi-strutturate (Wolf, 1996, p. 6). In questo studio la ricerca sul campo ha avuto la durata di un anno ed è stata caratterizzata dalla conduzione di interviste e dall'osservazione *partecipante*. Nella trattazione che segue verrà narrato l'accesso al campo, con quegli spazi d'ombra che lo caratterizzano (cfr. McLean e Leibing, 2007, Parte I e II), e che prendono forma parallelamente all'attività di ricerca.

L'approccio partecipativo (cfr. Bourke, 2009; Bozalek, 2011) è sembrato essere adeguato ai fini di questa indagine, che verte sui significati e le modalità di partecipazione alla sfera sociale. Come già accennato in precedenza, due sono le tecniche con cui si è proceduto: 1) le interviste biografiche; e 2) l'osservazione partecipante.

Per non incorrere in quello che viene definito “nazionalismo metodologico” (Wimmer e Schiller, 2002), si è cercato di non interpretare la parola degli intervistati

---

<sup>10</sup> In merito alla ricerca qualitativa cfr. Bryman (1988), Flick (2009).



ad uso di un discorso nazionalistico, provando a superare quel terreno ove i concetti di *stato-nazione* e *società* coincidono immutabili.

Wildburger (2004) sottolinea come buona parte dei ricercatori occidentali sostengono di riconoscere le differenze, ma in realtà promuovono una metodologia di stampo universalista, che di fatto esclude l'altro, così contribuendo a rafforzare quella cornice "scientifica" che ha giustificato il colonialismo (2004, p. 105) e l'oggettivazione dell'alterità "non-occidentale" in quanto "superstiziosa pagana e primitiva" (Akbar, 1984, p. 402). Con questi presupposti si è cercato di mettere in discussione non solo il proprio sistema di credenze, ma nello specifico la propria formazione "occidentale" laddove si è avvertito di avere una visione omogeneizzante – cercando di non adottare un comportamento etnocentrico.

Partendo dalle considerazioni di alcuni autori in merito all'approccio etnografico, facilmente soggetto ad un particolare etnocentrismo<sup>11</sup> (Said, 1989) – così come anche l'attività di ricerca nelle scienze sociali più in generale (Lander, 2000) – si è cercato di privilegiare per questa indagine l'aspetto partecipativo.

Come ampiamente riconosciuto, l'oggettività è un concetto che nasce da una visione maschile dell'universo, poiché la conoscenza è "situata" (Haraway, 1988), in quanto prodotto di un posizionamento cosciente. Altrettanto "radicali" su questa tematica sono Hull, Scott e Smith (1982) che, nel loro tentativo di costruire ed implementare i *Black Women' Studies*, sostengono come l'oggettività non esista come valore assoluto dell'attività scientifica:

"L'*oggettività* è in se stessa l'esempio della reificazione del pensiero del maschio bianco. Che cosa potrebbe essere meno oggettivo di tutti gli studi dominati dal maschio bianco che ad oggi sono ancora considerati *conoscenza*? Tutto ciò a cui gli esseri umani partecipano è fino a prova contraria soggettivo e di parte, e non c'è niente di sbagliato in questo. [Ad esempio]... il bias dei Black Women's Studies deve essere considerato in principio la conoscenza che salverà la vita delle donne Nere." (Hull et al., 1982, p. XXV)

---

<sup>11</sup> Tuttavia, Foltz e Griffin (1996) mettono in discussione l'oggettività evidenziando come gli etnologi post-moderni rifiutino il concetto di "verità oggettiva", riconoscendo che un'etnografia è una costruzione culturale (1996, p. 302).

Nell'evidenziare come la conoscenza sia dominata dalle leggi dell'uomo bianco "occidentale", le autrici qui citate si riconoscono come agenti situati ai margini della ricerca. Queste considerazioni ci permettono di mettere in prospettiva la ricerca – nelle scienze sociali, ma non solo – in quanto strumento di rivendicazione, lotta e "salvezza". Ad esempio, i principi metodologici definiti "afrocentrici" (cfr. Reviere, 2001) dell'equità e dell'armonia si contrappongono a quelli eurocentrici basati sul *divide et impera* che ha giustificato il colonialismo. È in tal senso che questi principi sollecitano gli individui a prendere parte alla costruzione delle proprie esistenze assumendo consapevolezza. Ed è secondo le prospettive qui presentate che si è cercato, per quanto possibile, di svincolarsi da uno sguardo "dominante" e fazioso.

Mignolo sostiene che i ricercatori che studiano le culture a cui sentono di appartenere non sono per forza sempre soggettivi, come non sono oggettivi quelli che studiano culture alle quali sentono di non appartenere<sup>12</sup>; in realtà, dal suo punto di vista questo è un aspetto poco rilevante perché le teorie non sono strumenti che permettono di comprendere ciò che sta al di là della teoria stessa, piuttosto esse sono strumenti per costruire ulteriore conoscenza (Mignolo, 1993, p. 127). In tal senso la "partecipazione" – più che l'osservazione che ha rischiato di relegare chi scrive al ruolo di spettatore – ad attività di promozione sociale non solo rappresenta una rivendicazione, ma diviene anche uno strumento che permette di costruire conoscenza condivisa; quindi, al di là della presa di responsabilità, partecipare ha permesso di analizzare in modo critico quegli strumenti di conoscenza acquisiti all'interno di specifici contesti formativi. Traendo ispirazione dai principi di ricerca-azione partecipata riportati nel lavoro di Fals-Borda e Rahman (1991), si è provato ad assumere una visione negoziata tra attori sociali.

### 2.1.3. Il luogo della ricerca e l'accesso al campo

Nella fase preliminare di questo studio, si è proceduto ad una raccolta dei dati demografici che sono conservati sul sito del Comune di Padova ([www.padovanet.it](http://www.padovanet.it), 2011). Ciò è stato fatto allo scopo di capire come si distribuisse

---

<sup>12</sup> A tal proposito cfr. Wolf, 1996, capitolo 1.

la popolazione migrante nella città e come venisse rappresentata dalle fonti ufficiali. I dati recuperati erano compresi nell'arco di tempo che va dal 2004 al 2010 e riguardavano i sei quartieri che compongono la città e le diverse popolazioni migranti che vi abitano.

La città di Padova negli ultimi anni ha aperto un dibattito sulla cittadinanza che ha interessato gli ambienti accademici, e soprattutto le istituzioni municipali. Durante il periodo di lavoro sul campo si è potuto assistere a diversi eventi che trattavano il tema della cittadinanza soprattutto in termini di riconoscimento dei diritti di cittadinanza (ad esempio, Progetto: Parlami di me, Luoghi “Comuni”)<sup>13</sup>. Parallelamente è maturato un interesse crescente in merito alle migrazioni<sup>14</sup>, alla convivenza<sup>15</sup> “multiculturale”<sup>16</sup> nell'attuale realtà migratoria italiana e, non da ultimo, al dialogo interculturale<sup>17</sup> in contesti plurali come quello padovano<sup>18</sup>.

Va precisato, che è stata scelta la città di Padova perché rappresentava un luogo conosciuto, dove si era trascorso il periodo di studi universitari. Il significato di condurre una ricerca sul tema della “cittadinanza”, in principio, rivelava diversi paradossi. Le impressioni che mi aveva lasciato la città ai tempi in cui studiavo non erano del tutto positive proprio perché ricordavo taluni episodi spiacevoli connessi alla discriminazione. Mi affascinava come sito di ricerca, ma mi preoccupava la mia personale visione del luogo. Da una parte poter fare ricerca a Padova, significava tentare di “riappropriarsi” di uno spazio che era stato interpretato come ostile;

<sup>13</sup> Va precisato che non tutti gli incontri a cui si è preso parte erano a favore della concessione dei diritti di cittadinanza, come nel caso della conferenza “Acquisizione della cittadinanza italiana, *ius sanguinis, ius soli*”, Prof.ssa E. Maschio. Molte volte sul tema si è incontrato scetticismo e diffidenza da parte della popolazione cosiddetta “autoctona”.

<sup>14</sup> “Migrazioni: il Racconto Cantato. Cento anni di emigrazione e trent'anni di immigrazione nel loro impatto sulla società triveneta e italiana”. Incontro organizzato dal giornalista e scrittore Sergio Frigo per la promozione dei diritti di cittadinanza.

<sup>15</sup> Cfr. Romania e Zamperini (2010) in merito al progetto “Facilitatori Culturali” promosso dal Comune di Padova.

<sup>16</sup> Tra gli eventi più importanti da riportare a cui si assistito: “Paura dell'Altro” diretta da Gian Antonio Stella; sul tema della Multiculturalità “Paese che vai, usanze che trovi!!”, presso la sede SAP BSR (Servizio di Assistenza Psicologica, Benessere Senza Rischio) di Padova; come anche sul tema l'incontro “Donne nel bivio: tra occidente e oriente, tra passato e futuro” a cura dell'Associazione Generazioni Kosmo (Agk).

<sup>17</sup> Ad esempio, la serata PROGRESS in viaggio tra generazioni e culture, con l'intervento del Prof. Giuseppe Milan (Pedagogia interculturale, UniPd) e dell'Imam del Veneto Kamel Layachi.

<sup>18</sup> Da notare che proprio durante l'attività di ricerca è stata eletta e si è insediata a Palazzo Moroni (sede del Municipio) la Commissione per la rappresentanza dei cittadini e delle cittadine straniere residenti a Padova (Il Mattino, 2011, novembre 27; Padovanet, 2013). Questo aspetto diviene rilevante proprio a fronte del fatto che da anni le amministrazioni comunali lavoravano sui temi della rappresentanza politica (Il Mattino, 2006, maggio 4) e del voto amministrativo per la popolazione migrante residente (*Il Voto un Diritto*, 2007).

dall'altra era agire ed elaborare una visione differente del campo che non fosse ostacolante perché alimentata da ricordi passati, ma che fosse situata in un diverso contesto in cui io e la città potessimo “riconciliarci”.

Ai fini di questo studio, ho deciso che sarebbe stato opportuno intendere il concetto di “cittadinanza” nei termini di partecipazione alla vita sociale, di conseguenza mi sono focalizzata sulle associazioni, i gruppi formali ed informali coinvolti in attività di promozione sociale, volontariato, socio-culturali ecc. La presenza di associazioni costituite da migranti ha contribuito a mostrarmi come nell'arco di dieci anni la realtà urbana fosse ampiamente mutata, svelando quella che potremmo definire usando il concetto “globalità” (Beck, 2000), essendo gli spazi chiusi illusori da sempre. Quindi, la presenza delle associazioni ha fatto sì che all'inizio mi avvicinassi a questo ambito per poter esplorare la partecipazione.

Ho contattato tramite posta elettronica, in certi casi telefonicamente, diverse associazioni presenti sul territorio della Provincia di Padova, il più delle volte senza ricevere alcuna risposta. Tuttavia, sono riuscita a prendere contatto con un gruppo formale (Rete Oltre i Confini di Cittadinanza – ROCC), costituito da giovani di differenti paesi di provenienza, che stava nascendo grazie al supporto del Comune di Padova e dell'associazione Karibu Africa. Attraverso la pubblicità su di un volantino ho contattato la coordinatrice di questo progetto, che mi ha invitato ad una delle riunioni del gruppo. In tale occasione ho conosciuto i giovani che partecipavano a questo progetto, ed ho presentato la ricerca; inoltre, ho chiesto di poter prendere parte ad alcune delle riunioni. A quel tempo stavano organizzando alcune attività per le scuole, da avviare nei mesi a venire, oltre alla campagna per i diritti di cittadinanza “L'Italia sono anch'io” del 2012. Ho trovato fin da subito i progetti molto interessanti e questo ha fatto sì che maturasse in me il desiderio di partecipare attivamente. Trascorsi tre mesi ho contattato alcuni dei componenti del gruppo che avevano acconsentito a rilasciarmi delle interviste.

Di fatto, molti dei e delle partecipanti che nei mesi successivi hanno deciso di contribuire a questa ricerca fanno parte anche di altre associazioni con cui si è entrati in contatto proprio attraverso la partecipazione a conferenze e attività di sensibilizzazione circa i temi della migrazione, della cittadinanza, ecc. In questo

modo si sono costruiti progressivamente contatti con persone appartenenti a diverse realtà associative e di aggregazione.

#### *2.1.4 Interviste e partecipazione*

L'importanza dell'intervista ai fini di questa ricerca sta nel fatto che rappresenta uno strumento di riconoscimento delle pratiche e dei significati che gli attori sociali riportano durante l'interazione. I partecipanti coinvolti, intervistatore compreso, costruiscono l'intervista attraverso un'interazione dialogica (cfr. Banaka, 1981). L'intervista rappresenta una forma di narrarsi e di definirsi in un dato contesto in cui l'espressione della parola è rivendicazione, e al tempo stesso negoziazione tra partecipanti che si ritrovano a co-gestire la relazione (cfr. La Mendola, 2009). In tale accezione la "visibilità" di entrambi è parte integrante dei processi di auto-definizione e implica che diversi elementi del linguaggio verbale e, soprattutto, non verbale di ogni partecipante contribuiscano a modellare l'interazione. I significati che ne emergono narrano un'esperienza che può fondersi a sua volta con quelle pregresse e forse con quelle a venire. Va ricordato che le interviste sono state condotte allo scopo di scandagliare ciò che spesso rischia di restare sommerso: se si assume che la partecipazione sia la cima dell'iceberg, l'intervista può rappresentare il mezzo in grado di portare alla luce ciò che le azioni non dicono, quei significati che giacciono in profondità.

Le interviste, con il permesso dei partecipanti, sono state audio registrate. Il modulo di consenso informato veniva inviato ai partecipanti via posta elettronica con un certo anticipo dalla data fissata per l'intervista, così da potersi confrontare e chiarire.

Si è cercato di individuare dei luoghi di incontro pubblici che potessero mettere a proprio agio i e le partecipanti. È stato precisato, come da consenso informato, che l'audio-registrazione non era obbligatoria, ma che il o la partecipante erano liberi di scegliere e se contrari avrei annotato le risposte a mano. Fin da subito è stato chiarito che le interviste riportate sotto forma di citazione sarebbero state anonime e che gli intervistati avrebbero potuto interrompere in ogni momento la registrazione. È capitato più di una volta che dovessi sospendere la registrazione e

ciò che in quei momenti è stato confidato non risulta né dai file audio, né dalle annotazioni. In alcuni casi, invece, non mi è stato detto di mettere in pausa la registrazione, ma mi è stato esplicitamente richiesto di non utilizzare alcuni passi dell'intervista.

Spesso ci si è dimenticati del registratore in funzione, altre volte, invece, una volta spento alcuni dei e delle partecipanti tiravano un respiro di sollievo e si raccontavano più spontaneamente. Ho ritenuto importante riportare queste considerazioni perché hanno contribuito più volte a farmi riflettere sul come gestire le interviste in modo da non alimentare quel senso di tensione dato dalla presenza del registratore. Come già menzionato, le interviste sono state condotte durante il periodo di osservazione partecipante; tale metodo di ricerca ha permesso di analizzare dall'interno le modalità che definiscono le attività di partecipazione alla vita sociale. Le note raccolte solitamente venivano trascritte ad incontri conclusi.

Si è scelto di partecipare sia per una questione di principio, sia per una questione di metodo. La partecipazione permette di andare al nocciolo della questione assumendo una posizione privilegiata, quindi esplorando il fenomeno gradualmente con il contatto reciproco poiché non si vincola ad un momento; tale processo ha consentito di apprendere come ci fossero vissuti di partecipazione, ad esempio relativi alla fede religiosa, la cui importanza non era stata considerata in profondità in un primo momento. Allo stesso tempo, ciò ha permesso di incidere sulla realtà circostante, per cui la partecipazione ha fatto sì che la ricerca non si arrestasse ad una fase di raccolta di informazioni, ma che si potesse intervenire attivamente su tematiche inerenti il fenomeno studiato.

Gli incontri settimanali a cui si è preso parte vertevano sui temi di diritti di cittadinanza, sulla condivisione dei vissuti riguardanti l'esperienza migratoria, la narrazione di eventi e legami significativi in relazione a diversi luoghi tra cui quello di provenienza, di residenza, ecc. Ai fini dello studio sulle interazioni interculturali è stato centrale il confronto su temi di interesse comune in cui posizioni divergenti potessero emergere, allo scopo di definire e meglio progettare le attività da implementare. Attività che avrebbero riguardato percorsi di sensibilizzazione che sarebbero poi stati presentati ad un più vasto pubblico.

La sede in cui si sono tenute le riunioni è stata fornita dal Comune di Padova, il quale ha promosso molte delle attività del gruppo. La collaborazione con le istituzioni statali presenti sul territorio, è stata importante per l'implementazione di diverse attività programmate – tra cui incontri con le scuole secondarie superiori<sup>19</sup>, interventi all'università<sup>20</sup>, ecc. – a cui ho partecipato in quanto componente del gruppo<sup>21</sup>. Tali attività non erano limitate al solo tema della cittadinanza, ma hanno anche interessato tematiche di respiro più ampio come ad esempio, la discriminazione, le disparità connesse alle questioni di genere, le esperienze legate alla confessione religiosa e le difficoltà relate all'entrata nel mercato del lavoro.

Fra gli eventi chiave, a cui ho preso parte in qualità di osservatore ce ne sono due in particolare che vorrei riportare proprio per la loro importanza “conoscitiva”. Il primo evento è stata la partecipazione ad un incontro religioso *Sufi*; mentre, l'altro riguardava l'elezione dei rappresentanti di un'associazione gestita da studenti che si definiscono appartenenti alla diaspora africana. Ai due eventi ho partecipato a seguito di un invito da parte di persone affiliate. Queste occasioni mi hanno dato la possibilità di vedere come le diverse forme di partecipazione si affermano nel territorio padovano. Inoltre, grazie a questi inviti sono riuscita ad entrare in contatto con persone che, dopo, hanno deciso di fornire un prezioso contributo a questa ricerca. Gli avvenimenti pubblici a cui ho preso parte in qualità di uditore sono stati audio-registrati, le sezioni di interesse trascritte. Le note dell'osservazione partecipante, come anche le note del diario, sono state riportate nell'elaborato per meglio definire alcuni passaggi, tuttavia va detto che non hanno ricevuto la stessa considerazione che è stata dedicata alle interviste, interpretate come accesso diretto alla comprensione dei significati.

---

<sup>19</sup> Ad esempio, “Una Giornata sull'Intercultura” organizzata dall'Unità di Progetto Accoglienza e Immigrazione, per le Scuole Secondarie Superiori; e i seminari nelle classi, ecc.

<sup>20</sup> Interventi ai corsi di "Antropologia dei processi socio-culturali in ambito scolastico" e ai corsi di "Antropologia Culturale", Prof. Spagna; e l'intervento riguardante i temi di cittadinanza al Master in Studi Interculturali, Prof. Brandalise e Prof. Rhazzali.

<sup>21</sup> Come ad esempio, la campagna per i Diritti di Cittadinanza e il Diritto di Voto per le Persone di Origine Straniera” organizzata dal Comune di Piove di Sacco e dalle associazioni a sostegno della campagna “l'Italia sono anch'io”; oppure la partecipazione alla trasmissione televisiva “Tv7 alle 7”, presso la redazione di Triveneta Tv di Padova a sostegno della campagna per i diritti di cittadinanza; ecc...

### 2.1.5. Traccia di intervista

Di seguito viene riportata la traccia d'intervista adottata, divisa in tre fasi. Tale suddivisione è stata concepita secondo una visione lineare "ingenua" articolata lungo un continuum temporale che attraversa il passato, il presente e il futuro; tuttavia questa accezione va contestualizzata nella sua dimensione storica e di conseguenza culturale, poiché di fatto la ricercatrice compie un'imposizione culturale, quando adotta specifici strumenti per indagare la realtà circostante. La traccia è stata formulata allo scopo di porre la persona al centro dell'indagine di ricerca, senza dimenticare l'esperienza di "transfert" e "contro-transfert" che caratterizza l'interazione (Lovell, 2007, p. 66).

Durante l'intervista il e la partecipante hanno spaziato su temi biografici e sui vissuti circa la quotidianità; domande di chiarimento sono state poste solo quando necessario ai fini della comprensione. Gli stessi partecipanti sono stati portati a riflettere sul loro *passato*, il loro *divenire* e *avvenire* allo scopo di costruire narrazioni riguardanti il proprio e l'altrui Sé (Benhabib, 1999a). Tali riflessioni hanno interessato talvolta momenti antecedenti l'intervista o, nel caso della restituzione, momenti successivi: ad esempio, un partecipante riporta come l'incontro per l'intervista lo ha portato a riflettere su un'esperienza di vita che sentiva di dover raccontare, proprio perché l'aveva "conservata" per l'occasione<sup>22</sup>.

Nella prima fase dell'interazione, quella *autobiografica*, ho chiesto alla o al partecipante di raccontare luoghi, persone, significativi che concorrono a delineare la sua storia personale. Procedere in questa modalità ha permesso di comprendere come il partecipante preferisse narrarsi e allo stesso tempo cogliere cosa fosse di importanza significativa. Questo consente all'intervistato di presentare dimensioni intime su cui il ricercatore può riflettere per articolare l'interazione durante il corso dell'intervista; la narrazione, che può poggiare su più "livelli" di auto-riflessione, acquisisce così nuovi significati che risentono della presenza del ricercatore e del contesto. Ciò che viene detto e percepito è inoltre caratterizzato dalle aspettative che entrambi gli interlocutori ripongono nel momento dell'intervista e dalle diverse conoscenze riguardo al mondo e ai

---

<sup>22</sup> Note relative all'intervista del 22 febbraio 2012.



significati connessi alla “natura” dell’evento che si sta svolgendo. E non da ultimo dall'uso della lingua italiana, ossia l'assunzione di una lingua con cui i partecipanti alla ricerca hanno diversi gradi di familiarità o estraneità<sup>23</sup>.

Per quanto riguarda la seconda fase, abbiamo messo a fuoco aspetti inerenti la *quotidianità*, ossia, l'esplorazione di ciò che diviene “prossimo” e parte dell'esperienza giornaliera; questo ha permesso di far emergere le modalità in cui si esperisce il luogo di residenza e soprattutto i temi relati alla *partecipazione* anche laddove emergesse la dimensione transnazionale nell'esperienza quotidiana<sup>24</sup>. Mi sono concentrata su specifici significati e modalità di partecipazione attraverso la narrazione di episodi ed eventi legati alle attività associative di appartenenza, e non solo, ritenute significative. Si è dunque esplorato l'insieme di reti relazionali che consentono di organizzare e costruire la partecipazione nel tempo.

La terza, ed ultima, fase della traccia di intervista ha riguardato le *prospettive per il futuro*: questa sezione ha rappresentato un rituale di chiusura dell'interazione condotta sino a quel momento. Spesso è stato proprio durante questa fase che sono emersi diversi elementi centrali, proprio perché certe tensioni sono andate allentandosi, visto che non tutti sono portati a raccontarsi con facilità. Il tema delle prospettive future non è di immediata trattazione: esso riguarda la progettualità delle proprie azioni e la definizione dei propri spazi di vita, oltre che come singoli anche come individui all'interno di una rete di relazioni complesse ed in continuo mutamento. Questa fase però è importante perché può mettere in evidenza quali siano i bisogni degli attori sociali e come essi articolino diverse rappresentazioni di sé.

È bene fare una precisazione in merito alle interviste narrative. Accade talvolta che esse possano risentire di alcuni limiti dati da una violazione di aspettative (Flick, 2009, p. 183); in alcune occasioni, è accaduto che i partecipanti si aspettassero un maggiore intervento da parte dell'intervistatrice nel delineare i confini dell'intervista. Di conseguenza, si è provveduto a sottolineare come le domande poste, anche se non predefinite, sarebbero scaturite proprio da quegli

---

<sup>23</sup> Ad esempio cfr. Lovell, 2007.

<sup>24</sup> Cfr. Appadurai, 1991.

aspetti di interesse in grado di favorire una più ampia comprensione di ciò che si stava trattando.

#### *2.1.6. Partecipanti alla ricerca*

Come ho già detto, l'indagine si è occupata dei significati connessi al tema della cittadinanza come partecipazione dei giovani e delle giovani migranti, con diversi paesi di provenienza, giunti in Italia durante l'infanzia, l'adolescenza, o dopo la maggior età, ed oggi impegnati in attività di associazionismo, promozione sociale e volontariato, e residenti, o non residenti che lavorano e studiano nella città di Padova.

Le interviste condotte sono state n.24, tra cui n.3 testimonianze di giovani che non hanno vissuto un'esperienza migratoria, perché nate in Italia da genitori migranti, impegnate in realtà associative che si occupano di fenomeni migratori. I partecipanti attivamente coinvolti nell'associazionismo o in gruppi di promozione sociale sono stati n.22, quelli mai stati attivi in gruppi riconosciuti n.2; infine, tutti erano di età compresa tra i 18-35 anni per un totale di 15 maschi e 9 femmine.

Inizialmente avevo deciso di coinvolgere in questo studio partecipanti nati sia all'estero che in Italia, ma da genitori con diverso paese di provenienza. Tuttavia, non è stato semplice riuscire a coinvolgere giovani che fossero nati in Italia: la maggior parte di coloro che hanno partecipato sono persone che hanno vissuto un'esperienza migratoria in prima persona. Il contributo fornito ai fini di questa ricerca dalle tre partecipanti nate in Italia con genitori di diversa provenienza è stato considerato in veste di testimonianza. In tutti e i tre casi le partecipanti erano in contatto e lavoravano per associazioni composte da giovani migranti. Vi sono state nello specifico due testimonianze – che vertevano sulle attività e obiettivi delle associazioni e gruppi di appartenenza – di grande portata conoscitiva: proprio perché le partecipanti erano state tra le fondatrici di queste realtà. Per evitare di creare confusione ho usato la dicitura “testimonianza” a fine citazione, anziché “intervista” quando ho riferito questi preziosi contributi.

Nelle tabelle seguenti ho presentato alcune caratteristiche dei e delle partecipanti alla ricerca i cui contributi risultano nel testo. Come si vedrà nella

stessa esposizione degli estratti di intervista, si è preferito riportare a fine testo la data in cui sono state condotte, proprio perché frutto di una relazione dialogica, piuttosto che attribuire un nome di finzione ai vari estratti, dato che in sede di intervista non lo si era chiesto ai partecipanti.

*Tabella 1. Formazione, professioni e attività di associazionismo delle e dei partecipanti*

<b>ETÀ</b>	<b>PROFESSIONI</b>	<b>TITOLI DI STUDIO CONSEGUITO</b>	<b>INCARICHI E ATTIVITÀ</b>
26 anni	Studentessa	Laurea magistrale in giurisprudenza	Attiva in campagne pubbliche a favore dei migranti
26 anni	Lavoratrice	Laurea specialistica in giurisprudenza	Attiva in campagne pubbliche a favore della convivenza interculturale
23 anni	Studente	Diploma scuole superiori (n.d.)	Attivo in gruppi di aggregazione ludica
21 anni	Studente	Diploma scuole superiori (indirizzo di elettricista)	Attivo in organizzazioni internazionali a tutela dei diritti umani
25 anni	Studente e lavoratore	Laurea magistrale in scienze politiche	Attivo in organizzazioni internazionali e volontariato; organizzazioni di aggregazione ludica
24 anni	Studente	Laurea magistrale in ingegneria	Attivo in associazioni a tutela delle persone migranti
34 anni	Lavoratore e studente	Diploma scuole superiori (liceo scientifico)	Attivo in passato (comitati di protesta)
21 anni	Studente	Diploma scuole superiori (n.d.)	Non attivo in gruppi riconosciuti
30 anni	Studente	Laurea magistrale in statistica	Attivo in associazioni di promozione sociale e a tutela delle persone migranti
22 anni	In cerca di occupazione lavorativa	Diploma scuole superiori (ragioneria)	Attiva in campagne pubbliche a favore delle realtà migranti
32 anni	Lavoratore	Laurea specialistica in scienze della comunicazione	Attiva in campagne pubbliche a favore della convivenza interculturale; Attivo da diversi anni in associazioni
29 anni	In cerca di occupazione lavorativa	Laurea specialistica in farmacia	Organizzatrice di eventi "multiculturali"; attiva in gruppi di aggregazione socio-culturale
35 anni	Lavoratrice	Laurea specialistica	Attiva in diverse associazioni di promozione sociale, di promozione della convivenza interculturale e a tutela dei migranti
26 anni	Lavoratrice	Laurea specialistica in scienze politiche	Attiva: in campagne pubbliche a favore della convivenza interculturale; attiva in associazioni a tutela dei diritti dei migranti, richiedenti asilo e rifugiati; attiva in passato anche in

			contesti extraeuropei
30 anni	Lavoratore	Laurea specialistica in farmacia	Non attivo in gruppi riconosciuti
22 anni	Studentessa	Diploma liceale linguistico	Attiva in campagne pubbliche a favore della convivenza interculturale; in gruppi religiosi
25 anni	Lavoratore	Laurea specialistica in giurisprudenza	Attivo in campagne pubbliche a favore della convivenza interculturale; in gruppi religiosi; in organizzazioni internazionali
25 anni	Lavoratore	Diploma scuole superiori (indirizzo alberghiero)	Attivo in campagne pubbliche a favore della convivenza interculturale e nel volontariato nazionale
25 anni	Studente	Laurea magistrale in ingegneria	Attivo in associazioni con fini sindacali a tutela dei migranti
26 anni	Lavoratrice e studentessa	Diploma scuole superiori (liceo linguistico)	Attiva in campagne pubbliche a favore della convivenza interculturale
24 anni	Studentessa	Diploma scuole superiori (liceo linguistico)	Attiva in associazione di volontariato nazionale ed internazionale
22 anni	Studente	Diploma scuole superiori (indirizzo alberghiero)	Attivo in campagne pubbliche a favore della convivenza interculturale e in gruppi religiosi
27 anni	Studente	Laurea magistrale in scienze politiche	Attivo in campagne pubbliche a favore della convivenza interculturale e in gruppi religiosi
31 anni	Lavoratore	Laurea specialistica in scienze politiche	Attivo in associazioni a supporto dei migranti e della convivenza

\*(Contributi delle partecipanti nate in Italia considerati in quanto testimonianze privilegiate)

### 2.1.7. Valutazione in itinere

In questa sezione verranno brevemente introdotti il tema vincolato “Cittadinanza psicologica: l'impegno comunitario nei giovani migranti” e le motivazioni che hanno portato ad una presa di distanze dal concetto di cittadinanza psicologica, allo scopo di adottare una prospettiva che lascia un più ampio margine di espressione alle e ai partecipanti alla ricerca.

A seguito di una prima stesura del progetto di ricerca agli inizi di maggio 2011, mi è stato richiesto esplicitamente in più occasioni di definire il concetto di “cittadinanza psicologica”, il che mi ha creato non poche difficoltà poiché non vi erano studi di riferimento specifici su tale tema. In seguito è stato ipotizzato che il concetto di “cittadinanza psicologica” definisce “un senso soggettivo di

attaccamento emozionale e di identificazione con la comunità ospitante e con le persone che la costituiscono” (Zamperini et al., 2011, p.1)<sup>25</sup>.

Tuttavia, nel delineare i significati che questo concetto abbraccia, si è colto come la definizione di “cittadinanza psicologica” fosse poco esplicitiva della pluralità che caratterizza le rivendicazioni di “cittadinanza” nel contesto globale attuale. Forse uno dei più grandi limiti che mi hanno portato ad abbandonare questo concetto è il fatto che il significato di “cittadinanza psicologica”, trascura specifiche rivendicazioni “post-nazionali”, evidenziate nel capitolo teorico.

A conclusione delle prime interviste, colti i limiti e le fragilità dell'affermazione di cittadinanza psicologica nell'attività di ricerca, questo concetto si faceva sempre più alieno e difficilmente “incorporabile” nei vissuti di partecipazione riferiti; la questione riguardo al tema dell'attaccamento emotivo e dell'identificazione con la “comunità *ospitante*”, se intesa questa in quanto “autoctona”, quando esplorata produceva vissuti di esclusione e discriminazione, limitando non solo l'emergere dei significati soggettivi della partecipazione, ma oscurando rivendicazioni altre.

Di conseguenza, ho preferito allontanarmi dal concetto e focalizzarmi su altri aspetti in relazione con il tema vincolato.

*Cittadinanza*, in questo modo, è divenuto un termine da rinegoziare: perché riflette una istituzione che in molte realtà del pianeta è stata importata e imposta (vedi capitolo teorico); inoltre, come evidenzia anche un partecipante<sup>26</sup>, la sua accezione cambia non solo a seconda dello stato di provenienza, ma anche a seconda delle aree, urbane o rurali, e quanto queste siano state toccate dalle politiche coloniali, ad esempio, o dalle politiche di nation-building. Si osserva poi, che vi è un universo di significati a cui si può accedere attraverso quelle narrazioni che i partecipanti ci forniscono quando decidono di partecipare a questo studio.

## **2.2. Analisi dei dati**

Le interviste audio-registrate sono state trascritte mediante l'impiego del software gratuito *f4*. Le trascrizioni sono state effettuate nella maggior parte dei

---

<sup>25</sup> Invece, in un altro articolo (Sindic, 2011) definisce un senso soggettivo di sentirsi cittadini dato dall'identificazione con la comunità, in termini di identità nazionale.

<sup>26</sup> Note relative alla restituzione del 10 dicembre 2013.

casi a seguito dell'intervista in modo che l'interazione fosse un ricordo recente e, di conseguenza, le parole di facile individuazione. Gli estratti di intervista sono fedeli alle audio-registrazioni, le alterazioni al testo sono minime e poste tra parentesi quadre. Di seguito l'intero processo di analisi verrà presentato allo scopo di illustrare la procedura impiegata.

La "codifica aperta" degli estratti di intervista è stata condotta ispirandosi al manuale sulle procedure e tecniche di ricerca della Grounded Theory (Strauss & Corbin, 1990). Questa indagine di dottorato non si avvale fedelmente di tale metodo, anche se si è cercato di comprenderne i principi per capire come potessero contribuire nello svolgimento dell'analisi. L'uso del software *Atlas.ti* ha permesso di gestire il materiale come se fosse stato fatto "carta e matita". Si è deciso di avvalersi di questo programma in veste di magazzino-archivio delle interviste. La fase di codifica è stata preceduta da una presa in esame di alcuni concetti allo scopo di coglierne l'ambiguità (cfr. Becker, 2007, Capitolo IV); tali concetti, comunità, etnicità, cittadinanza, sono stati argomentati nel capitolo teorico, come in quelli successivi.

Le interviste sono state analizzate nella loro interezza allo scopo di avere un quadro più completo per l'interpretazione degli estratti. Di conseguenza, anche se i temi salienti erano quelli inerenti la partecipazione e la migrazione, si sono considerati anche altri aspetti, come le modalità di socializzazione, le strategie di "adattamento", le emozioni ad esse connesse, i valori di riferimento, la percezione del contesto, le figure significative parentali e non, il tema del viaggio.

Sono stati attribuiti dei codici alle porzioni di testo. Alcuni dei codici ritenuti più salienti sono stati ulteriormente approfonditi e accompagnati da commenti, in modo da avere un quadro complessivo dell'intera intervista e di specifici aspetti relati alle esperienze riportate nella narrazione. Durante questa seconda fase, sono stati selezionati i macro codici rappresentativi: ad esempio, è stata esplorata l'etichetta di "associazionismo" allo scopo di definire le modalità di partecipazione, i significati e altri aspetti caratterizzanti e, dove fosse possibile, le emozioni che le persone riportavano esplicitamente nelle narrazioni. Se da una parte la codifica ha necessitato di alcuni mesi, dall'altra ha permesso di estrapolare direttamente quegli

elementi che avrebbero strutturato i capitoli empirici. Infatti, una volta definiti i codici “chiave” si è trattato di lavorare sugli aspetti caratteristici di questi ultimi.

È a questo punto che ha avuto inizio la terza fase, la quale ha consentito di strutturare la stesura dell'elaborato. Quest'ultima parte del lavoro è stata portata a termine su di un semplice foglio word, con uno spazio per poter scrivere a mano, una volta stampato, commenti e altre note salienti a lato degli estratti rappresentativi. Sono stati tenuti a mente alcuni punti chiave che mi hanno permesso di argomentare l'interpretazione durante la stesura della tesi, tali punti sono: le aspettative e le regole di base che descrivono il fenomeno indagato, le interazioni tra ruoli e i significati, le risorse e i mezzi a disposizione degli attori sociali, le pratiche caratterizzanti la partecipazione e, infine, i valori di riferimento riportati dagli attori sociali.

Come si vedrà nei capitoli successivi, questa è una ricerca qualitativa, ove solo alcuni degli estratti di intervista ritenuti significativi sono stati riportati e interpretati; ma va detto che è stata la totalità e complessità a contribuire alle scelte teoriche, e anche stilistiche, che sono state adottate nell'interpretazione e argomentazione degli estratti.

Il materiale proveniente dall'osservazione partecipante e dalle audio-registrazioni di eventi pubblici a cui si è preso parte – come anche le conversazioni tenute informalmente – è stato considerato ai fini della ricerca e riportato nel testo con la dicitura “note osservazione partecipante” e “note dal diario”. Questo materiale, analizzato “carta e matita” ma non sottoposto a codifica, ha permesso di formulare nel dettaglio alcune sezioni presentate nei capitoli empirici, così da chiarire taluni processi inerenti la partecipazione. Va detto che la stesura delle note dell'osservazione come del diario mi ha permesso di apprendere come elaborare specifici vissuti ed esperienze connesse all'attività di ricerca.

In conclusione, va detto che l'analisi non è stata una fase lineare poiché in alcuni casi i vissuti riportati dai partecipanti hanno richiesto che sospendessi la codifica. Questo aspetto era già accaduto durante la fase di trascrizione e si è ripetuto sia durante la codifica, che in seguito durante la stesura dell'elaborato. La vividezza e il potere rievocativo emersi dalla lettura e riletture di talune narrazioni

riportate ha dato forma a sentimenti di empatia, che nella sezione in merito alle questioni etiche proverò a giustificare.

## **2.3. Questioni etiche**

### *2.3.1. Considerazioni circa la riflessività*

Un aspetto utile da mettere in rilievo è il concetto di “riflessività” (cfr. Edelman, 1996; Foltz e Griffin, 1996; Davies, 1999; Cardano, 2009) che, se considerato in termini di auto-posizionamento (John, 1996) implica alcune considerazioni riguardo al coinvolgimento della ricercatrice in questo studio. La riflessività non è qui intesa in termini di maggiore oggettività, ma piuttosto come esplicitazione della soggettività caratterizzante la ricerca. Ad esempio l'osservazione partecipante, coinvolge al medesimo tempo la dimensione *personale* e *professionale* (cfr. Goslinga e Frank, 2007) poiché il lavoro di campo prevede che la persona, ossia il ricercatore, sia egli o ella stessa uno strumento di ricerca.

In questo caso, mi sono posizionata all'interno di uno specifico contesto, quello italiano in quanto donna, di carnagione scura, migrante e al tempo stesso giuridicamente cittadina cubana ed italiana, dottoranda (ruolo spesso ignorato al di fuori del sistema universitario) e anche come persona coinvolta nei temi di indagine.

Attraverso il concetto di “doppia coscienza” di Du Bois, ripreso da Mignolo (2000, p. 64), mi soffermerò su un aspetto che mi consente di situare la scelta delle cornici teoriche di riferimento per questa ricerca. L'esperienza della *colonialità*<sup>27</sup>, non è casuale e non è dettata dalla sola esperienza migratoria. In altre parole, le soggettività che si sono formate nella differenza coloniale possono esperire la colonialità prima ancora che scelgano di intraprendere una migrazione; ciò avviene, ad esempio, quando la “differenza coloniale” ricostruita sulla linea del colore è stata prodotto del “colonialismo interno” (Mignolo, 2000) allo stato-nazione e alle sue stesse istituzioni, tra cui la cittadinanza. La migrazione in un contesto

---

<sup>27</sup> Cfr. Quijano, 2000a.



che tende all'assimilazionismo, esaspera il senso soggettivo di “differenza coloniale”, anche se non sussiste un rapporto di causa ed effetto.

Nel caso di chi scrive l'esperienza migratoria italiana ha contribuito ad eclissare quel colonialismo interno al paese di provenienza, di cui sono venuta a conoscenza crescendo. Di fatto, l'aver studiato in Italia e, per un breve periodo nel Regno Unito – realtà a sua volta definita post-coloniale e a tutt'oggi etnicamente stratificata – ha contribuito ad una maggior presa di coscienza di come la *colonialità* si può articolare nell'esperienza di vita. È in questo senso che si sostiene come una pluralità di elementi politici e storici concorra a ridefinire in modo sincretico i significati soggettivi di “cittadinanza”, intesa in quanto partecipazione. Quindi, al di là dell'esperienza migratoria personale e della rivendicazione dei diritti di cittadinanza, vi è un'adozione non casuale delle lenti teoriche impiegate per condurre la ricerca di dottorato; tali lenti però, proprio perché riconosciute, sono state problematizzate. Infatti, durante le fasi di analisi ho riflettuto sulle categorie adottate e su come queste risentissero della formazione scolastica ed universitaria ricevuta; grazie al confronto continuo con i partecipanti, ho imparato a considerare diverse prospettive circa le tematiche studiate.

È stata necessaria un'analisi delle mie aspettative circa le esperienze soggettive altrui in merito alle concezioni di cittadinanza; di fatto, la partecipazione, come anche l'intervista aperta, hanno permesso di far emergere narrazioni difformi dalle aspettative della ricercatrice e che hanno presupposto una riconsiderazione degli altrui vissuti.

Concludendo, mi soffermerò su di un'ultima considerazione, che riguarda la relazione con i partecipanti che hanno contribuito a questa ricerca. Se da una parte ci sono state difficoltà legate alla disponibilità dei partecipanti che spesso avevano poco tempo da dedicare a causa di impegni familiari, lavorativi, di studio e di *partecipazione*, dall'altra bisogna sottolineare come in molti casi, al momento dell'intervista, vi sia stata apertura nell'affrontare questioni sensibili inerenti l'esperienza migratoria e le relazioni interpersonali.

John (1996) nel trattare il concetto di posizionamento, analizza il ruolo di chi fa ricerca in e per l'occidente e viene identificato come “native informant”, una persona spesso relegata nella subalternità proprio per il suo “esotismo” e confinata

entro uno specifico ambito di studi. Partendo da questa considerazione vorrei rovesciare il concetto di “native informant” per metterlo in relazione con i partecipanti all'intervista. Durante la ricerca sul campo mi sono domandata quanto io potessi assomigliare al *native informant* di John agli occhi delle persone che hanno contribuito alla ricerca: posso affermare che in più di un'occasione mi hanno fatto capire quanto fossimo legati dall'aver vissuto un'esperienza migratoria; questo aspetto, in certi casi, ha contribuito a creare nelle relazioni un clima di fiducia e distensione anche nel momento in cui temi sensibili venivano affrontati: soprattutto quelli connessi ai vissuti di discriminazione e alle disuguaglianze percepite nel contesto di vita. In diversi casi la percezione che ci fosse “fiducia” reciproca ha contribuito a creare un buon clima di intervista facendo emergere dei sentimenti e delle impressioni che fino ad allora erano state poco considerate.

“... c'è stato un momento in cui durante l'intervista si è stropicciato gli occhi e il viso; il suo volto è cambiato... lo l'ho guardato bene e in quel momento ho visto i tratti di un volto femminile, il volto di sua madre. Quasi mi veniva da piangere. Lui aveva gli occhi stanchi, come se il momento di scherzare fosse finito da molto; sembrava quasi che i suoi occhiali da vista, quelli appoggiati lì sul tavolo del bar avessero nascosto un volto stanco. Avevo gli occhi che si stavano per inondare di lacrime... Mentre lui mi raccontava tutte le sue sofferenze, le sue paure e frustrazioni, io sentivo le parole di un figlio, e cercavo di trattenere dentro tutto e di non esternare niente, non potevo sciupare l'intervista. Ho faticato a sopportare il dolore di quelle sue parole, sembravano le parole di un figlio, che dice alla madre che è stanco della vita che sta facendo, che gli stanno facendo del male, che cerca l'amore, la famiglia, che si sente solo... Mi sono sentita impotente di fronte al dolore altrui...”

(Note del diario 03 marzo 2012)

### 2.3.2. Oltre la ricerca predatoria, verso la restituzione

All'incirca due anni fa ho avuto un'illuminante conversazione con una ricercatrice indipendente che lavora per un centro culturale non universitario; e si

occupa di migrazioni. Ci siamo confrontate in merito a certe modalità di coinvolgere i partecipanti nella ricerca: rifacendomi ad una prospettiva di tipo riflessivo dovevo prendere seriamente in esame le modalità di coinvolgimento dei potenziali partecipanti, come anche la conduzione della relazione, e la restituzione; inoltre, il mio timore di essere invadente o dominante poneva al centro delle nostre considerazioni alcuni principi di carattere etico. Il suo suggerimento è stato quello di evitare quella che ha chiamato *ricerca predatoria*.

Spesso, durante il lavoro, ho avuto la sensazione di essere insistente proprio per le difficoltà che ho incontrato nel coinvolgere i partecipanti. I primi tempi, tra una intervista e l'altra trascorrevano settimane in cui non ricevevo risposta dalle associazioni e delle persone che contattavo.

“Questo primo periodo è stato per qualche verso teso, non so se dato dalla difficoltà di familiarizzare o dal fatto che spesso sono preoccupata per le interviste... Sento come una certa pressione all'idea di dover cominciare, e non voglio diffondere questo agli altri...”

(Note del diario 24 gennaio 2012)

Quando riuscivo ad organizzare più incontri a settimana le cose andavano meglio – da notare che alcune interviste sono state condotte nel medesimo giorno – ma erano appuntamenti presi con settimane o mesi di anticipo. Spesso oltre ai rifiuti c'erano dimenticanze o ripensamenti<sup>28</sup>.

Tenere a bada l'ansia di non trovare partecipanti mi portava a riflettere sull'espressione *ricerca predatoria*, mi portava a considerare che le mie esigenze dovessero essere sempre negoziate con le persone che decidevano di prendere parte alla ricerca: che si trattava di una collaborazione e di una condivisione di conoscenze. Anche se il mio studio non presupponeva un vasto numero di interviste, essendo di tipo qualitativo, l'intervista la ritenevo di importanza fondamentale, come emerge molto chiaramente dall'elaborato. Ho cercato di accettare le difficoltà che incontravo e quando i potenziali partecipanti non rispondevano al mio secondo invito o si mostravano disinteressati cercavo di non

---

<sup>28</sup> Note del diario 03 marzo 2012

insistere; se invece erano solo dubbiosi a causa dell'intervista audio-registrata, provavo a rassicurarli.

È stato un periodo complesso per quello che riguarda il coinvolgimento dei partecipanti. Tale periodo ha coinciso con un boom di ricerche sulla cittadinanza. Da una parte pensavo che qualcosa si stesse muovendo, che un interesse sul tema dei diritti di cittadinanza non potesse che svegliare le coscienze; dall'altra, dovevo gestire le richieste di chi mi domandava i nominativi delle persone che avevano contribuito a questa ricerca o di chi mi chiedeva di fare da “mediatore”, per coinvolgere chi aveva partecipato a questo studio in ricerche simili. Per questioni etiche non ho voluto e potuto accogliere queste richieste, che però hanno creato tensioni nelle relazioni con alcuni dei e delle partecipanti. L'importanza di coinvolgere persone che non avessero partecipato già ad altre ricerche su tematiche affini è stato un aspetto fondamentale per riuscire ad instaurare una buona collaborazione. Ad esempio, è molto probabile che le persone che partecipano nell'associazionismo, si ritrovino spesso impegnate in dibattiti pubblici (conferenze, seminari, interviste televisive, ecc.). Da una parte ciò è produttivo, perché la rielaborazione di idee può favorire un diverso grado di consapevolezza e di riflessione; dall'altra però, vi è il rischio che emergano narrazioni in qualche modo “standardizzate” che per quanto utili possono evitare di affrontare significati intimi.

Con la fine di novembre 2013 ho iniziato il percorso di restituzione. Ho contattato i partecipanti via email per stabilire un incontro e riferire i principali risultati della ricerca. Si era deciso di fare una restituzione individuale, sapendo che non sarebbe stato possibile coinvolgere tutti per uno stesso giorno, mentre con alcuni colleghi del gruppo ci siamo ritrovati in un incontro collettivo. La restituzione è stata condotta secondo modalità diverse, proprio perché alcuni dei partecipanti non si trovavano più in Italia. Con quelli disponibili che si trovavano ancora a Padova ci si è visti di persona, negli altri casi si è comunicato attraverso email e Skype™. La restituzione di persona e via Skype™ si è svolta come una conversazione dove presentavo i macro-temi trattati ed i risultati della ricerca; sulla base di ciò, i partecipanti ponevano domande e riportavano opinioni sulle questioni affrontate, ma anche su tematiche affini che ritenevano rilevanti e che non avevo

trattato nell'elaborato, come la questione della crisi economica e la precarietà lavorativa.

La necessità di condurre una restituzione era anche in linea con le esigenze degli stessi partecipanti che, in molte circostanze, hanno apertamente manifestato interesse per i risultati di questo studio. La centralità della restituzione sta sia nel discostarsi dalla *ricerca predatoria*, sia come ringraziamento del dono fatto con la narrazione dei vissuti personali; inoltre, favorisce la costruzione di un rituale di chiusura che rende gli attori sociali protagonisti di una storia corale. La restituzione narra infatti l'atto conclusivo della ricerca, avviando anche un confronto che non sempre mette tutti d'accordo, come nel caso di un partecipante che mi ha fatto notare come avrei dovuto focalizzare maggiormente il tema del razzismo nel contesto italiano<sup>29</sup>. Questa osservazione mi ha aiutato a rivedere il capitolo sul razzismo, che rischiava di essere poco esplicativo.

Altre volte, è stata un'occasione per apprendere come la partecipazione nell'associazionismo fosse maturata e si fosse conciliata con la formazione universitaria e lavorativa: ad esempio, un partecipante evidenzia come le sue competenze di ingegnere le stia attualmente mettendo a disposizione dell'associazione di cui fa parte, allo scopo di promuovere informazioni scevre da pregiudizi, riguardo al paese di provenienza<sup>30</sup>, da caricare su una piattaforma virtuale.

Nell'immaginario di chi scrive, infine, la restituzione ha consentito di ridare pienezza di significato ad alcune interazioni rimaste “sospese” nel tempo, quando possibile.

## 2.4. Conclusioni

In questo capitolo è stata descritta e giustificata la metodologia impiegata; inoltre, sono stati descritti gli elementi caratterizzanti la scelta del sito di ricerca, l'accesso al campo, il coinvolgimento dei partecipanti e le tecniche adottate. Attraverso la giustificazione delle scelte metodologiche effettuate si è delineato il procedere di questo studio. Ciò è stato fatto allo scopo di chiarire al lettore come

---

<sup>29</sup> Note relative alla restituzione del 15 dicembre 2013.

<sup>30</sup> Note relative alla restituzione del 22 novembre 2013.

esso si posiziona nel più vasto circuito di studi in merito alle questioni inerenti la cittadinanza nella società odierna.



### **3. LE ESPRESSIONI DELLA PARTECIPAZIONE**

In questo capitolo si provvederà a fare luce sulle modalità in cui i partecipanti alla ricerca narrano l'*engagement*, inteso qui come impegno “pervasivo” più che estemporaneo, mediante la ridefinizione di aspetti identitari che concorrono all'auto-posizionamento nel contesto sociale. Si potrà cogliere quali sono i significati identitari della partecipazione emersi, come anche della *non* partecipazione. Le tre sezioni che seguono si focalizzano su dimensioni rilevanti allo scopo di problematizzare la “cittadinanza” in quanto partecipazione. La prima delle seguenti sezioni cerca di mettere in luce l'importanza che la dimensione di genere riveste nel definire i ruoli e gli spazi dell'agire e del reagire. La seconda sezione si focalizza sulla partecipazione in quanto espressione generazionale, mentre la terza mette in questione come la partecipazione intersechi la dimensione temporale e di classe. La quarta e conclusiva evidenzia come il senso di benessere dato dal partecipare venga percepito ed elaborato.

#### **3.1. Forme di auto-posizionamento nello spazio sociale**

Berger e Luckmann sul tema della costruzione dell'identità (1990, p. 31) si soffermano sul processo interattivo che intercorre tra identità ed alterità nel momento in cui gli individui prendono coscienza di sé – evidenziando ancora una volta l'estemporaneità di questo fenomeno che non si riduce ad un prodotto stabile nel tempo, ma si riproduce continuamente sia durante le interazioni, come anche durante l'introspezione per mezzo di quel linguaggio interno che si traduce in pensiero. Come evidenzia Bhabha, analizzando il pensiero di Fanon, i processi di “identificazione non si risolvono mai in una identità data, non è mai una profezia auto-realizzantesi; al contrario, si manifestano sempre attraverso la creazione di un'immagine identitaria, che trasforma il soggetto nel momento stesso in cui la fa propria.” (2001, p. 67).



### 3.1.1. Pratiche di genere: ridefinire ruoli e spazi

“perché io sono un fondatore di associazioni ... sono una persona che non sta tranquilla ...sono un *partoritore* – tra virgolette – di realtà sociali insomma.”

(Intervista del 12 aprile 2012)

Le rappresentazioni di sé legate all'*identità* di genere evidenziano come esse siano intrinsecamente legate alle pratiche di partecipazione nello spazio sociale. Partecipazione e pratiche di genere in ciò che segue sembrano articolarsi parallelamente definendo i ruoli, i tempi, come anche gli spazi in cui si situano le azioni delle partecipanti e dei partecipanti. È in questa accezione che si vuole fare luce sulle modalità in cui la dimensione di genere si articola nel contesto partecipativo. La partecipazione in quanto cittadinanza implica una presa in esame di quello che è lo spazio pubblico e di come l'*agency*, secondo un'accezione di genere, vada a costituirsi. La cittadinanza, come evidenziato anche da Yuval-Davis (1997), è stata negli ultimi due secoli politicamente concettualizzata ed implementata secondo specifici criteri formulati in merito all'appartenenza di classe, di genere e alla “razza”. Soffermandoci sulla dimensione di genere possiamo ulteriormente affermare come tale istituzione, la cittadinanza, a sua volta risponda per lo più ad una costruzione storica del genere (cfr. De Beauvoir, 2008) basata sul sesso in quanto criterio di differenziazione. Tale costruzione storica non solo ha permesso di definire le dimensioni del *potere* a seconda del sesso, ma anche le pratiche di dominio (Bourdieu, 1998) che vengono prodotte e riprodotte durante l'interazione tra gli individui all'interno dello spazio sociale.

“... [tra] gli obiettivi principali di questa associazione c'è prima di tutto quello di fare rete tra le donne musulmane che vivono in Italia e che hanno le loro difficoltà: prima di tutto come donne, che magari molto spesso sono madri di famiglia; sono di recente immigrazione perché molto spesso sono i mariti che precedono e le donne che arrivano con i ricongiungimenti familiari successivamente con tutti problemi connessi all'inserimento in una società nuova, del fatto di non avere una rete

familiare, del fatto di dover confrontarsi con figli che culturalmente sono italiani e del fatto che hanno, sentono il bisogno di essere sostenute anche come formatrici dei, come trasmettitori dell'identità religiosa islamica a cui molte madri e molti padri tengono... quest'anno dati gli eventi a livello internazionale ci siamo occupate appunto del ruolo che hanno avuto le donne, ruolo non indifferente nella, nella primavera araba... le donne dell'Xxxxx organizzano delle conferenze, degli incontri pubblici per informare e cercare di contribuire a superare i pregiudizi che riguardano la donna musulmana e in generale. ”

(Testimonianza del 26 maggio 2012)

Le modalità attraverso cui l'associazione si consolida dà forma ad una rete di supporto, basata sulla dimensione di genere e sulla confessione religiosa.

L'esperienza migratoria assume significati che implicano al tempo stesso forme altre di auto-posizionamento nel nuovo contesto di vita, ma all'interno di un differente *contesto* familiare. L'espressione “prima di tutto come donne, che magari molto spesso sono madri di famiglia” ci permette non solo di meglio definire i ruoli, ma anche di comprendere come questi si declinino nello spazio. La realtà associativa rappresenta un potente fattore di coesione per le donne che ne fanno parte, perché dà loro la possibilità di coltivare la dimensione identitaria dell'essere trasmettitori dell'educazione religiosa e di attuare così pratiche di cittadinanza, in grado di favorire forme di inclusione sociale; cosa questa che la società italiana di residenza non contempla – proprio perché promuove una diversa concezione dei ruoli legati al genere, come ad esempio il ruolo di madre.

Castells individua oltre alla *legitimizing identity*, di cui si accennerà nel capitolo successivo, altri due processi di costruzione dell'identità, ossia il *resistance identity* e il *project identity*: quest'ultimo si ha quando gli attori sociali costruiscono una nuova identità a partire da specifiche premesse culturali, questa nuova identità ridefinisce la loro posizione all'interno della società e allo stesso tempo cerca di trasformarne la struttura (1997, p. 8). Di conseguenza, una volta che le pratiche ad esempio associative vengono negoziate e ridefinite nella nuova realtà abitativa, esse concorrono a ri-articolare “specifiche premesse culturali”.

“[Nell'associazione xxxxx]... le italiane sono tutte ragazze, non ci sono uomini italiani e invece gli africani sono tutti ragazzi. ma per gli africani si spiega un po' perché la donna africana non - penso che non sia la paura - ma non ha *più* questa- perché prima ne avevano perché la società africana è sempre stata basata sulle donne, ma adesso la donna non ha più questo impegno di, di lottare, in francese si dice *engagée* ... di impegnarsi e di portare le sue idee, di fare conoscere le sue idee, di dare il suo punto di vista, impegnarsi per le cose sociali; è vero che ce ne sono, ma non tante. facciamo del nostro meglio, contattiamo le ragazze africane così che fanno parte, ma spesso vengono alla prima riunione, ma dopo non le vediamo più ... spesso non ti danno il vero motivo, spesso quando chiedi ti dicono: sono occupato con gli studi, con il lavoro, non ho il tempo; spesso è lo stesso motivo che danno.”

(Intervista del 22 maggio 2012)

Durante la ricerca sul campo è stato difficile entrare in contatto con giovani donne migranti provenienti dall'Africa sub-sahariana. Fatto questo inciso, va aggiunto che qui non si vuole né confutare né corroborare ciò che il partecipante all'intervista riporta ma, al contrario, fare una più ampia riflessione su come le rappresentazioni di sé relate all'identità di genere vadano a posizionarsi nello spazio a partire dall'esperienza del partecipante stesso: in altre parole, come a fronte dell'esperienza migratoria vengano definiti e *ridefiniti* i ruoli e gli spazi in merito alle pratiche di cittadinanza a seconda del genere. Il partecipante all'intervista sostiene come nel nuovo contesto sociale, a differenza di quello di provenienza, la partecipazione va a definirsi attraverso strutture *patrilineari* e non *matrilineari*: “la società africana è sempre stata basata sulle donne, ma adesso la donna non ha più questo impegno di, di lottare, in francese si dice *engagement*”. Il percorso migratorio contribuisce a ridefinire il ruolo delle “donne africane” nella nuova società di residenza, limitando l'impegno ideologico e politico (*engagement*) al contesto di provenienza. Le pratiche di genere sono relate al contesto: la partecipazione viene situata e declinata al maschile, ridefinire le modalità di partecipazione al contesto sociale è ridefinire le pratiche di genere.

### 3.1.2. Rivendicazioni generazionali

“[Il gruppo]... è tutto composto di giovani che fanno lavori vari tipo anche abbastanza faticosi... quando vedi che son tutti insieme, tutti ragazzi giovani, nessuno è esperto, s'impara al momento il lavoro e gli viene insegnato; non tutti sono bravissimi, s'impara tutti così, quindi è tutto- c'è una bella atmosfera.”

(Intervista del 11 giugno 2012)

Partecipare nel contesto sociale rappresenta una forma di attuare nello spazio sociale. La discriminante età sembra essere un aspetto chiave per poter comprendere in che termini la partecipazione assume valenza identitaria soprattutto a fronte di una realtà, quella italiana, che si caratterizza per un aumento del tasso di anzianità della popolazione – parallelamente ad una progressiva precarizzazione della *gioventù*.

“... fare un servizio che fanno praticamente solo anziani, perché aiutare nel xxxxx la maggioranza diciamo se non è il settanta o l'ottanta per cento sono anziani, [dai miei amici]... sono visto come, mi vedono come un anziano, però a me questo non conta niente ... questo non partecipare, questo non partecipare nella società purtroppo è una cosa molta brutta, bisogna dire, ma anche gli italiani stessi, i giovani italiani non ci sono. dentro la struttura dove ci sono io, ti ho detto l'ottanta per cento sono anziani, anziani significa che sono, che hanno superato i settanta anni, settanta anni nella media. i giovani non ci sono né italiani, né immigrati, questo qua non so se è un virus che l'abbiamo preso tutti i giovani di oggi. per cui questa cosa fa preoccupare anche gli italiani stessi perché comunque significa che c'è qualcosa che non va nella società, ma non solo in Italia in tutto il mondo. per cui non so se fare volontariato significa integrarsi perché se fare volontariato significa integrarsi gli italiani stessi non sono integrati nel loro paese.”

(Intervista del 07 maggio 2012)

Questa percezione di “inattività” e di scarsa partecipazione alla vita sociale e politica è sostenuta da studi sulla cittadinanza attiva<sup>31</sup>. È interessante notare come le rappresentazioni di sé, in quanto *giovane* partecipante, paiono non combaciare con quelle della rete amicale: “mi vedono come un anziano, però a me questo non conta niente”. La dimensione identitaria diviene saliente nel confronto con la rete amicale e, in un più ampio confronto con i giovani “immigrati” e “italiani”, percepiti come assenti nella realtà associativa.

### 3.1.3. *Partecipare un privilegio? Non è solo una questione di tempo*

Ronkainen, mediante uno studio che analizza la doppia cittadinanza in quanto *pratica*, evidenzia come la cittadinanza, intesa in chiave nazionale riveste un ruolo decisivo nel costruire e definire l'identità degli individui; in questa accezione la “cittadinanza-identità” non rappresenta solo l'appartenenza alla comunità politica, ma anche il sentirsi accettati da quest'ultima e il prenderne parte (2011, p. 250). Qui, invece, si vuole mettere in evidenza come la dimensione identitaria non sia “nazionalisticamente satura”, poiché altri elementi di identificazione e di attaccamento giocano un ruolo importante nel definire la partecipazione. Di seguito, si analizzerà come la rappresentazione del tempo diventi rilevante dal punto di vista identitario; contribuendo al posizionamento nello spazio di riferimento, *vis a vis* con il contesto di vita percepito.

“... io credo che da una parte l'impegno sociale sia importante ... che poi non cambi niente si può discutere e un po' è vero, molto è vero e però anche il semplice fatto di impegnarsi. credo che occupare il proprio tempo, anche semplicemente *occupare il proprio tempo* per cose che non siano dannose, ma se possibilmente utili, credo che sia importante.”  
(Intervista del 23 maggio 2012)

“... finalmente un'attività che mi possa impegnare fuori dal lavoro e dall'università. sì che possa utilizzare le mie energie per qualcosa di diverso, per cui mi ispirava il fatto di *investire il mio tempo* in un

---

<sup>31</sup> Cfr. Condor e Gibson, 2007

argomento che mi poteva interessare fuori dalle classe attività che avevo già, che ormai occupavano tutta la mia vita, l'università e il lavoro, e soprattutto il lavoro, cioè volevo qualcosa fuori dal lavoro, fuori dal bar. per cui sì ho, poi man mano mi sono entusiasmata alla cosa.”

(Intervista del 06 marzo 2012)

“... all'inizio era quello, *avevo tempo* perché dopo che mi sono licenziata io per giusta causa dal lavoro ho detto: va be' allora, è l'ora di riprendere un altro passo... io son disoccupata, però comunque mi piace, mi piace questo ambito nel senso: parlo con altre nazionalità, capisco le loro esigenze, capisco anche le loro tradizioni...”

(Intervista del 31 maggio 2012)

La necessità di gestire la dimensione *tempo*, emerge dagli estratti in quanto elemento attraverso cui attuare. In questi tre casi l'appropriazione del tempo attraverso la partecipazione mette in luce il bisogno di ridefinire la propria appartenenza ad altri contesti che vanno, ad esempio, oltre la sfera lavorativa e la sfera universitaria.

La nozione di *tempo dedicato*, da intendersi proprio come impegno *rivolto a* pare consentire un più ampio margine di analisi per quanto riguarda gli estratti di intervista qui riportati. Di fatto il secondo estratto evidenzia come l'impegno nel sociale sia prodotto della partecipante e atto allo scopo di costruirsi del *tempo dedicato*, in modo da coltivare differenti ruoli, non solo in quanto lavoratrice e studente.

Durante la ricerca sul campo si è potuto notare come coloro che partecipavano con costanza erano quelli che non erano impegnati in turni lavorativi estenuanti e che avevano, anche in condizioni di disoccupazione, le possibilità di poter gestire il proprio tempo. Questo inciso serve a sottolineare come la partecipazione in attività associative, aggregative, ecc. nel contesto sociale risenta sia delle condizioni materiali, come anche delle rappresentazioni culturali legate alla partecipazione stessa. Se da una parte in questa trattazione le scelte degli attori possono apparire di “singoli” individui, dall'altra va ribadito che il partecipare è una scelta collettiva, prodotto di negoziazione tra attori sociali ed una più vasta rete sociale: parentale,

amicale, ecc. Al di là dell'impegno e delle responsabilità che i e le partecipanti esperiscono in quanto aspetto identitario, ci sono dimensioni altre la cui rilevanza concorre nel definire la partecipazione. In ciò che segue si riporta l'estratto di un'intervista in cui l'intervistato sottolinea come il far parte di realtà associative di volontariato rappresenti valori e pratiche di una "cultura" diversa dalla sua – nonostante nel paese di provenienza tali pratiche siano contemplate nella società.

“... non so nel mio paese non si fa. si fa, lo fanno forse solo le classi più alte. nel mio paese ci sono due, tre mondi diversissimi che come se fosse un altro paese, culture diverse, quelle della classe alta, la classe mezza e la classe bassa. ma questo forse è più famoso nelle classi alte. io sarei di classe mezza e non si fa.”

(Intervista del 31 maggio 2012)

Quest'ultimo estratto è rappresentativo di come la partecipazione possa declinarsi secondo un'accezione di classe. L'assenza di partecipazione nel volontariato è un prodotto “transnazionale”; Il non partecipare diviene una scelta congruente con i propri valori di riferimento, i quali sembrano essere legati ad una specifica cultura di classe: “questo forse è più famoso nelle classi alte. io sarei di classe mezza e non si fa”.

## **3.2. La dimensione identitaria di *dedicarsi a***

### *3.2.1. Definire il campo d'azione fin da subito*

Attraverso le seguenti narrazioni le ed i partecipanti all'intervista esprimono la significatività di far parte di associazioni che si costituiscono *ex novo* in cui loro stesse definiscono obiettivi e campi d'azione.

“... si sta ancora costruendo per cui ognuno prova a contribuire con quelli che pensa siano gli strumenti più adatti a entr-, se ci sono tante associazioni sull'argomento, entrando in un'associazione che è già formata con anni di esperienza, entri e utilizzi gli strumenti che loro

hanno già messo in movimento. entri in qualcosa che è già costruito e contribuisci a quel meccanismo lì. mentre qua stiamo ancora creando il meccanismo, secondo me è quello il bello. cioè partecipiamo proprio alla nascita di questa condivisione.”

(Intervista del 06 marzo 2012)

Entrare a far parte di un'associazione già definita da altri significa dover acquisire un sistema di conoscenze già scritto – ad esempio obiettivi, regole, ecc. – a cui inizialmente si può contribuire solo in modo marginale. L'espressione “partecipiamo proprio alla nascita” suggerisce la salienza identitaria del coinvolgimento per la partecipante.

### *3.2.2. Le responsabilità legate all'agire*

La partecipazione alla vita sociale che sembra delinarsi in questo studio è in antitesi con quei processi di individualizzazione a cui una parte delle società “occidentali” sembra andare progressivamente incontro (Bauman, 2000). Come si evince da ciò che segue, i e le partecipanti si sentono chiamati ad operare nel sociale; questa forma di attuare riflette una presa di responsabilità che ha forte valenza identitaria. La rivendicazione delle finalità della partecipazione permette agli attori sociali di auto-definirsi sulla base delle responsabilità assunte e da soddisfare – in quanto individui responsabili nei confronti degli altri.

“... quando sono entrata ho acquisito appunto anche un senso di responsabilità sapendo che in base a quei lavori che facciamo c'è gente che proprio mangia, che riceve il cibo e tutto, quindi è questo che magari mi ha attirato; anche perché questo lo faccio nel tempo libero e piuttosto di stare lì sul divano a guardare la tv appunto preferirei appunto questo darmi da fare insomma per qualcuno che ha bisogno, dato che in realtà io non è che, va be' che ho bisogno di lavorare adesso per carità, però riesco a sopravvivere, c'è chi fa proprio fatica ad andare avanti insomma. almeno questo. cioè io ho tutto e tento almeno dal mio tutto di dare a qualcun altro, così.”



(Intervista del 11 giugno 2012)

Questa assunzione di responsabilità sembra amplificarsi quando subentra e viene esplicitata la dimensione religiosa del partecipare. L'identità religiosa viene coltivata attraverso la partecipazione, divenendo al tempo stesso imprescindibile da essa (cfr. Ahmed, 1991).

“... ecco l'idea di fare volontariato è partita dopo, dopo un lungo diciamo-, fondamentalmente l'ho fatto perché volevo fare qualcosa anche per gli altri. qualcosa che non sia solo per me anche per gli altri. oltre a fare la mia vita privata, secondo me è giusto, ritengo che è un obbligo morale farlo... io questa, questa cosa qua del volontariato l'ho scelta come una cosa personale proprio per ... non pensare a se stessi e anche di aiutare gli altri ché comunque è sempre collegato alla nostra religione.”

(Intervista del 07 maggio 2012)

“... dal punto di vista islamico c'è un detto del profeta molto bello che dice che il musulmano è come la pioggia benefica, la pioggerellina leggera che è benefica non la tempesta, e in qualsiasi posto cada, come si dice, *Nafah* in arabo come si può tradurre, è benefica punto. si rende utile. e quindi questo dovere religioso di rendersi utile, essere positivi... il fatto di credere è sempre accostato all'azione. nel Corano ogni volta che si parla di coloro che credono, coloro che credono e agiscono rettamente, e compiono il bene e fanno il bene.”

(Testimonianza del 26 maggio 2012)

### *3.2.3. Le responsabilità legate al re-agire*

Il senso di responsabilità interessa processi in cui gli attori sociali intessono una trama di aspettative che delineano l'agire e il reagire durante la partecipazione. Anche se va aggiunto che non è scontato che i partecipanti assumano tali aspettative come rivolte a loro. Attraverso gli estratti qui riportati, si coglie l'importanza che i partecipanti ripongono nelle aspettative che vengono loro attribuite.

“... abbiamo bussato, abbiamo messo la faccia su questa cosa, abbiamo telefonato a famiglia per famiglia perché questa cosa funzioni. adesso insomma *non soltanto per noi stessi, ma anche per quelli che hanno creduto in noi* dobbiamo, dobbiamo fare. la volontà c'è di tutti, poi siccome la cosa è volontaria, insomma a noi non ci pagano lo facciamo volentieri, lo sappiamo dall'inizio, lo sappiamo adesso e continueremo a farlo...”

(Intervista del 13 aprile 2012)

“... poi c'è un altro impegno quello che secondo me - poi magari non serve a niente lo stesso - però secondo me è più sostanziale, meno formale, è quello che dicevo prima, occuparsi del problema che ho sotto casa... cercare di fare aprire gli occhi alla gente, alle persone ... perché loro [i colleghi attivisti] la buttavano sempre sul: eh ma ci aggrediscono soprattutto verbalmente; ... *io dico di essere un attivista, di impegnarmi, io son disposto a prendermi quelle parole e se no che senso ha, se no sono, come dicevo prima, un attivista formale che io faccio è sì faccio e cerco di fare del mio meglio. va be'... son troppo pragmatico, però se non vedo dei piccoli risultati, secondo me per primo io, se io sono il primo a non crederci in quell'attivismo come posso pretendere da una persona che passa lì, per esempio, ad una festa nel parco e noi siamo col gazebo, col banchetto, come posso pretendere che lui ci creda veramente...*”

(Intervista del 23 maggio 2012)

In ciò che è stato presentato si è voluto mettere in evidenza differenti modi di sentirsi responsabili da parte dei partecipanti alla ricerca. Le responsabilità si legano all'azione e a come questa viene supportata nel tempo.

#### ***3.2.4. Esperire benessere e crescita personale***

In questa sezione viene dato spazio e rilievo alle dimensioni intime dell'impegno. In ciò che è stato analizzato si potranno cogliere le modalità con cui

viene coltivata la *sfera emotiva* in quanto elemento caratterizzante la sensazione di benessere, o meglio il senso di benessere percepito. Quest'ultimo è di rilevanza proprio perché ci fornisce ulteriori significati circa la partecipazione.

“... quando si fa volontariato spesso lo si fa anche per se stessi, perché ti consente di renderti utile e quindi emotivamente è una bella sensazione soprattutto se lo fai volentieri ed è proprio quello che hai sempre voluto, ti dà una gioia, un benessere fisico, mentale, eccetera veramente... la mia propensione per i temi attinenti ai diritti umani al diritto internazionale hanno influito anche per la mia partecipazione... a me è sempre piaciuto aiutare il prossimo...”

(Intervista del 05 aprile 2012)

“io tipo ci vado là appunto volentieri perché mi piace sentirmi utile, dare una mano e senza chiedere niente, cioè senza ricevere per forza niente in cambio, perché appunto è il discorso del volontariato, è questo in realtà non devi per forza pretendere qualcosa se no diventa un lavoro e basta... è molto bello vedere come tutta la fatica che fai, tipo c'hai molta stanchezza, magari anche ti fai male ogni tanto così, però vedi, sai che almeno hai un motivo per cui tu fai questa fatica [ed] è abbastanza nobile come motivo, come ragione, quindi ti fa stare anche bene...”

(Intervista del 11 giugno 2012)

“... [l]'esperienza che ho dentro questa struttura xxxxx... ti fa crescere, ti fa vivere nel modo più semplice che possa esistere perché un conto è che uno sta male, un conto è uno che sta bene e vivendo sta esperienza capisce che la vita ha molte belle cose non solo brutte... io sono dell'idea che fare del bene fa bene. nel senso che è anche un modo per crescere, crescere non pensando solo a se stessi ma anche aiutare gli altri. comunque alla fine fai una opera di bene, comunque vieni diciamo stimato dagli altri... questa cosa a me rende molto felice. nel senso, l'obiettivo è anche quello, quello di aiutare una persona che ha bisogno e vederlo soddisfatto del tuo aiuto è una grande cosa.”

(Intervista del 07 maggio 2012)

“... sento in verità di sviluppare una stima personale che lo faccio, non lo so, ma mi sono reso conto che noi tutti abbiamo questa mania di sempre giudicare - cioè per dire oh questa qua non va - e bisogna smettere di farlo e poi fare qualcosa in quel senso lì.”

(Intervista del 06 giugno 2012)

La soddisfazione di un'intima necessità è parte caratterizzante e significativa della partecipazione: “se lo fai volentieri ed è proprio quello che hai sempre voluto, ti dà una gioia, un benessere fisico, mentale”; il sentirsi dedicati agli altri, oltre ad essere parte di una scelta coerente, “la mia propensione per i temi attinenti ai diritti umani al diritto internazionale hanno influito anche per la mia partecipazione”, sottostà anche ad una specifica condizione: ci si sente bene solo se lo si fa volentieri. Le sensazioni di benessere percepite dai partecipanti all'intervista si snodano attraverso sentimenti quali la fiducia, la solidarietà e non da ultimo l'empatia. La capacità di *sentire* le altrui esperienze, di condividerle e di *sentire* le proprie e le altrui emozioni permette di instaurare quel senso di crescita con gli altri.

### 3.3. Conclusioni

In questo breve capitolo è stata presentata la valenza identitaria del partecipare, del sentirsi dedicati e i modi in cui si partecipa. Con l'espressione valenza identitaria si vuole per l'appunto sottolineare la fluidità con cui gli attori sociali si posizionino situazionalmente e contestualmente nel momento in cui si narrano.

Come evidenzia Yuval-Davis, quando le persone vengono definite, o si definiscono, come appartenenti ad un genere, una classe sociale o ad una certa professione esse assumono uno specifico posizionamento lungo un asse del potere (2006, p. 199) che è contestuale e situazionale. Le persone si collocano e definiscono la loro appartenenza a determinate realtà, o realtà di *gruppo*, sulla base di talune di queste categorie che fungono da marcatori ritenuti significativi. Tuttavia, bisogna tenere a mente che il concetto di identità può rappresentare

anch'esso, come quello di appartenenza, un'euristica interpretativa: Anthias, nel decostruire il concetto di "identità" si avvale del termine "posizionalità" proprio allo scopo di evidenziare come in un processo migratorio esso riguardi narrazioni di posizionamento e de-posizionamento su livelli multipli: "strutturali, culturali e personali" (2002b, p. 499).

## 4. COSTRUIRE LA PARTECIPAZIONE

Nell'introduzione di questo capitolo viene esposto come il concetto di cittadinanza nel contesto attuale risenta sempre più di influenze che ne scardinano la "natura" giuridico-normativa allo scopo di abbracciare il carattere *personale* della cittadinanza e della partecipazione.

Tale incipit permette di esplorare forme altre di partecipazione che ricadono al di sotto dell'ombrello dell'associazionismo e dei gruppi di aggregazione formale ed informale: attraverso le teorie di *political opportunity structure* (POS) si delinea come ad oggi vengano legittimate specifiche concezioni di cittadinanza piuttosto che "altre", spesso rappresentative di gruppi che subiscono marginalizzazione e stigmatizzazione. Inoltre, si definisce nello specifico cosa si intende con partecipazione, cercando di svincolare il concetto di "cittadinanza attiva" dalla retorica politica (cfr. Marinetto, 2003) attuale e dall'agenda economica neo-liberista; ciò permette di situare la partecipazione dei e delle giovani migranti e analizzare i significati che sottostanno ad essa.

### 4.1. Introduzione: Forme di impegno verso il riconoscimento

In questa introduzione è messo in evidenza come l'associazionismo (cfr. Berti, 2000; Di Friedberg, 2002; Palidda e Consoli, 2006) della popolazione migrante rappresenti: sia una forma di partecipazione e, in taluni casi, di vera e propria mobilitazione socio-politica (cfr. Bousetta, 2000; Però, 2007) in quanto esercizio di cittadinanza sostanziale, sia una risorsa a disposizione di coloro che cercano di occupare uno spazio riconosciuto – in veste di gruppi organizzati con specifici interessi (cfr. Granados e Knoke, 2005) – all'interno di un sistema istituzionale e politico (cfr. Danese, 1998; Caponio, 2006). George et al. evidenziano come le popolazioni "marginalizzate" nel contesto sociale esperiscano la cittadinanza in una accezione diversa da quelle dei gruppi dominanti (2004, p. 75); quindi la popolazione migrante, spesso stigmatizzata nel contesto italiano, usufruirebbe di taluni diritti solo in forma parziale.

In ciò che segue viene situato l'associazionismo, ma anche le attività a cui si è preso parte in quanto appartenente ad un gruppo formale, non solo come fenomeno di partecipazione, ma anche di mobilitazione della popolazione migrante (Mantovan, 2007) nella società civile allo scopo di acquisire potere in risposta alle pratiche di esclusione da parte dei gruppi egemoni.

Questa trattazione non intende schierarsi in modo rigido con le teorie di *political-opportunity-structure* (Koopman e Statham, 2000; Meyer, 2004) tralasciando fattori rilevanti quali la classe socio-economica, le appartenenze etnico-culturali e di genere; vuole al contrario tenere presente "l'offerta" del sistema sociale, con le sue proprie istituzioni, e la ricezione di queste ultime da parte di quegli individui che non facendo parte di gruppi dominanti adottano determinati "strumenti" di mobilitazione. È bene sottolineare che in Italia le diverse realtà regionali, provinciali e locali presentano differenti *institutional opportunity structures* (Caponio, 2005), che non sono sempre in linea con la realtà nazionale; inoltre, è bene evidenziare come la popolazione migrante non sia scevra da un "capitale sociale" (cfr. Coleman, 1988, 1990; Putnam, 1993; 2004) proprio, che si articola lungo le relazioni e i legami degli individui – più che nella sola struttura sociale – all'interno di un sistema di appartenenze (Scidà e Pendenza, 2000; Lodigiani, 2006). Detto ciò, è importante sempre considerare le risorse a disposizione delle popolazioni migranti, senza ignorarne le specificità di queste ultime in quanto attori sociali non strutturalmente determinati, ma in grado di compiere scelte strategiche (Bousetta, 2000, p. 235). Queste "strategie di azione" sono anche relate a repertori culturali mutevoli e di conseguenza rinegoziabili (Swidler, 1986). Infatti, per andare oltre la fissità che il paradigma dell'opportunità politica può suggerire, Meyer e Staggenborg, avvalendosi di un modello interazionista di *political opportunity structure*, mettono in luce come i movimenti sociali (fra i quali si può includere la partecipazione la popolazioni migranti) ridefiniscano e modifichino, per mezzo di azioni collettive, le stesse *political opportunities*, gli allineamenti politici di altri movimenti, come anche gli allineamenti all'interno degli stessi partiti politici (1996, p. 1648).

Anthias introduce il concetto di "*translocational positionality*", posizionalità trans-localizzata, allo scopo di suggerire come "le questioni di inclusione, di

mobilitazione politica sulla base di un'identità collettiva e narrazioni di appartenenza, e alterità, non possano essere appieno indagate a meno che non vengano posizionate all'interno di altre costruzioni di differenza ed identità, in particolare in relazione al genere e alla classe sociale” (2002b, p. 502). In questo senso la partecipazione può rappresentare un modalità di acquisire *agency* in quanto persone (cfr. Hardina, 2004) – a fronte di una realtà che esclude e stigmatizza – ed è allo stesso tempo sia una delle forme attraverso cui costruire un cambiamento in politiche contenziose, il cui impatto si riverbera nell'interazione tra i gruppi<sup>32</sup>. Come evidenzia Mantovan in merito all'auto-organizzazione e partecipazione dei migranti in Veneto, l'associazionismo migrante rappresenta una forma di mobilitazione locale<sup>33</sup> allo scopo di acquisire voce in merito alle proprie istanze di riconoscimento in un contesto in cui “gli italiani hanno monopolizzato tutte le posizioni di potere nel campo dell'immigrazione locale”, perpetrando un tipo di “tutela paternalistica” nei confronti della popolazione migrante (2007, p. 221-222). Sulla stessa posizione, Danese individua i rischi nei quali i gruppi di migranti incorrono quando si ritrovano ad avere le loro istanze curate e “tutelate” da quei mediatori che agiscono da filtro nel dialogo con la sfera politica, come nel caso delle associazioni di carità promosse dalla Chiesa in Italia o i sindacati locali di lavoratori:

“[Alcuni rischi sono:]... la limitazione dei migranti nella scelta delle forme di organizzazione, dei loro obiettivi e dei campi d'azione; il controllo del gruppo e delle loro azioni dall'esterno; il legame [alle volte esclusivo] tra il destino delle organizzazioni e coloro che le supportano; il possibile abbandono di queste organizzazioni di supporto con il seguente rischio che il gruppo supportato non possa sopravvivere...” (2001, p. 72)

---

<sup>32</sup> Cfr. Moscovici, 1981; Granados e Knoke, 2005

<sup>33</sup> Hassan Boussetta nel suo approfondimento critico sulla teoria POS, Political-Opportunity-Structure, evidenzia come le mobilitazioni da parte della popolazione migrante che portano con sé istanze etnico-culturali si collochino su tre diversi livelli: ossia, il livello del *potere politico dello stato*, il livello delle *infra-political actions* e quello dell'*organisational political actions*; nel secondo caso si evidenzia come le azioni vengono portate avanti da gruppi che tendono ad essere marginali e che si mobilitano più in contesti “comunitari”, mentre nel terzo siamo in presenza di gruppi organizzati che con le loro azioni rispondono, e in taluni casi contestano, all'agenda politica. Questi due livelli sono interrelati e non sono degli spazi isolati tra loro, per cui coloro che vi partecipano possono passare da un livello all'altro. (2000, pp. 236-237).



Da notare, che molte delle forme di partecipazione all'interno della società civile tendono a sostituirsi allo stato nel sistema di welfare e servizi ai cittadini con la stessa discesa in campo e co-responsabilizzazione della popolazione. Quindi, la popolazione viene chiamata ad adempiere a due compiti: mantenere economicamente lo stato e tutto il suo apparato burocratico-amministrativo e sostituirlo laddove emergono i limiti di quest'ultimo.

Un esempio di strumentalizzazione della partecipazione può essere l'attuale propaganda sulla "cittadinanza attiva" che ha preso piede in Gran Bretagna, e che non è scevra dalla pressione delle politiche economiche che hanno interessato diversi paesi occidentali e non solo (cfr. Ignatieff, 1987; Kymlicka e Norman, 1994; Soysal, 2012), né dalle "politiche delle emozioni" alimentate dalla retorica dominante. Johnson (2010) nella sua accezione di "affective citizenship", evidenzia come attraverso specifiche emozioni vengano costruite immagini di ciò che è ritenuto essere un cittadino desiderabile<sup>34</sup> – ciò che Ho definisce con il concetto di "emotional citizenship" (2009) in quanto politica di appartenenza – la cui identità viene spesso definita nella retorica politica. In altre parole, ai "cittadini" non viene solo richiesto di esperire determinati sentimenti, tra cui la lealtà e l'onesta, ma vengono forniti dei modelli "politici" di cittadinanza<sup>35</sup> e di cittadino (Rak, 2010) in grado di consolidare queste emozioni; allo stesso modo va aggiunto che coloro i quali sono sospettati di non provare quegli specifici sentimenti – e come evidenzia il caso britannico, ma anche quello italiano e non solo, i sospetti cadono spesso su donne di fede musulmana che indossano il velo – vengono identificati come soggetti la cui identità di cittadino è "problematica" e perciò fonte di paure (Johnson, 2010, p. 501). Questa identità di cittadino, in quanto portatrice di significati emotivi (Gordon, 2006; Ho, 2009; Zembylas, 2009; Fortier, 2010), rievoca la prima delle tre tipologie di processi di costruzione dell'identità individuati

---

<sup>34</sup> Per un approfondimento circa la costruzione identitaria del cittadino e l'educazione alla cittadinanza cfr. Haste, (2004)

<sup>35</sup> A tal proposito Rak (2010) mette in evidenza come le memorie di esponenti politici come Barack Obama (*Dreams from my father*) oppure di Michael Ignatieff (*The Russian Album*), pubblicate prima dell'ascesa nel mondo politico, non solo rivelino come la commistione tra pubblico e privato sia in grado di suscitare nel lettore una certa curiosità nello specifico caso di questi esponenti politici, ma anche di promuovere specifiche rappresentazioni di cittadinanza attraverso pratiche intime di memoria.

da Castells, definita *legitimizing identity*<sup>36</sup>, ossia dei processi di costruzione dell'identità legittimati dalle istituzioni politiche e attuati “allo scopo di estendere e razionalizzare il dominio *vis à vis* sugli attori sociali” (1997, p. 8) e di riprodurre le logiche della dominazione; ed è proprio in questo senso che Brubaker afferma come lo stato-nazione sia un rilevante agente di identificazione e categorizzazione, “un potente *identifier*, non perché può creare identità in un senso letterale – in generale, non può farlo – ma perché ha le risorse materiali e simboliche per imporre categorie e schemi classificatori...” (2000, p. 16). Isin (2004) sottolinea come queste logiche di dominazione vengano costruite attraverso politiche atte a governare specifiche emozioni, come ad esempio la paura: egli evidenzia, ad esempio, come il “neurotic citizen” è quella persona che governa se stessa e si lascia governare attraverso stati d'ansia. A tal proposito si può evidenziare come questo cittadino “nevrotico” sia in parte legittimato da politiche di “biometric citizenship” (Ajana, 2012), in cui il cittadino desiderabile viene individualizzato e ridotto a consumatore (Bauman, 2000) le cui pratiche vengono sempre più monitorate mediante le nuove tecnologie (l'identificazione dell'identità mediante chip, l'identificazione retinica, il monitoraggio dei consumi attraverso carte di debito e credito, ecc...). Il cittadino ideale è dunque colui che rispecchia gli standard, non solo etnici, ma anche economici in rispetto a una specifica *identità legittimata* da un preciso modello economico.

In ciò che segue viene brevemente discussa la questione della cittadinanza attiva per ripercorrere questo concetto a partire da alcune criticità che emergono nel contesto britannico, dove ultimamente è divenuto preponderante. Anche se la concezione di cittadinanza attiva può differire da quella diffusa comunemente in Italia, vi restano tuttavia degli spazi d'ombra che implicano una seppur breve considerazione.

---

<sup>36</sup> Castells, inoltre, individua oltre alla *legitimizing identity*, altre due forme di processi di costruzione dell'identità, ossia il *resistance identity* e il *project identity*: nel primo caso, questo tipo di identità è costruita da coloro che vengono relegati a posizioni stigmatizzate nella società grazie alle logiche della dominazione; mentre nel secondo caso, questo tipo di processo di costruzione si ha quando gli attori sociali costruiscono una nuova identità a partire da specifiche premesse culturali, questa nuova identità ridefinisce la loro posizione all'interno della società e allo stesso tempo cerca di trasformarne la struttura (1997, p. 8).

#### 4.1.1. Cittadinanza “attiva”

In questa breve introduzione si analizzano due realtà che all'apparenza possono sembrare molto distanti tra loro, quella italiana e quella britannica, allo scopo di far emergere non tanto punti di confronto, ma piuttosto specifiche riflessioni critiche sul corso degli eventi attuali, come ad esempio la crisi economica, con cui la società italiana si sta confrontando. Laddove l'attività svolta all'interno di un ipotetico progetto di cittadinanza attiva (cfr. Turner, 2001; Soysal, 2012) vada a tamponare il fallimento di determinate politiche di inclusione sociale e di welfare – a cui la società e le istituzioni faticano a provvedere – viene a crearsi un vuoto istituzionale, che date le circostanze attuali lascia sempre più spazi alle imposizioni del mercato finanziario. Il concetto di “cittadinanza attiva” nell'odierno dibattito pubblico parafrasa in realtà un fallimento, che coinvolge più domini dello stato-nazione. Ad esempio, nel Regno Unito durante gli anni ottanta sono state ampiamente promosse politiche di “cittadinanza attiva” da parte del governo dell'allora Prima Ministra Margaret Thatcher, sia per delegare alle associazioni di volontariato e ai cittadini l'attuazione di politiche sociali e sostituendosi così al welfare system (Kearnes, 1992), sia per lasciare ampio margine d'azione alle politiche economiche neo-liberiste. Come mette in evidenza Turner, sebbene il settore volontario provveda in forma parziale a sostenere la società civile, questa assunzione è in parte idealistica poiché va riconosciuto che lo stesso settore è al tempo stesso plasmato dalle condizioni economiche di competizione che sono in qualche modo avverse agli stessi obiettivi di democrazia associativa (2001, p. 203)<sup>37</sup>. Tuttavia, si evince come la retorica sulla cittadinanza attiva (cfr. Mannarini,

---

<sup>37</sup> In Inghilterra dopo i *riots* del 2001 (cfr. Amin, 2002) ci si è pronunciati sulle politiche del multiculturalismo asserendo che queste fossero “morte” e che fosse giunto il tempo di dar vita alle politiche di *community cohesion* (Worley, 2005; Fortier, 2010) e a quelle di appartenenza (Yuval-Davis, 2006, pp. 211); tali politiche sono poi confluite e diventate parte integrante del progetto di *Big Society* (cfr. Rowson et al., 2012), promosso dal Primo Ministro David Cameron, che trova il suo pilastro portante proprio nella *cittadinanza attiva* – i cui benefici vengono spesso celebrati e promossi attraverso un sistema scolastico che ne prevede l'educazione (Davies e Evans, 2002; Bauer et al., 2003). Le politiche di *community cohesion* (cfr. Home Office, 2001; Department for Communities and Local Government, 2010; Cabinet Office, 2010) vanno a sostituire quelle multiculturali rendono i cittadini più malleabili alle esigenze di mercato; quindi l'idea di cittadinanza attiva che si sta diffondendo in Gran Bretagna tende proprio a legittimare quell'attivismo che sprona una società fatta di più comunità (con tutte le implicazioni politiche connesse a questo concetto) i cui membri sono impegnati in associazioni di volontariato atte a sostituire di fatto lo stato-nazione.

2009) abbia fatto presa nella realtà italiana in forma diversa perché indirizzata verso le pratiche di democrazia partecipativa e deliberativa (cfr. Cannavò, 2002) quindi sui temi di coinvolgimento e responsabilizzazione dei cittadini nell'implementazione ed attuazione delle politiche. A tal proposito, alcuni teorici (cfr. Holston e Appadurai, 1996; Rufo e Atchison, 2011) evidenziano come l'attuale cultura politica, che incentiva i cittadini a partecipare alla vita pubblica, ad esempio interagendo con altri cittadini sulla progettazione delle politiche, da una parte abbia creato una sorta di "interpassività" (van Oenen, 2010) degli stessi cittadini, mentre dall'altra ha reso gli individui co-responsabili nei processi di policy-making.

Kymlicka e Norman (1994) evidenziano come molti esponenti repubblicani insistano sull'inattività della popolazione odierna, sostenendo come la qualità della vita pubblica si sia impoverita rispetto al passato, con specifico riferimento a quello della Grecia antica; tuttavia i due autori ci rivelano una diversa lettura di questo fenomeno:

"... sembra plausibile leggere il nostro...[da intendersi in termini di occidentale e "cristiano"]... attaccamento alla vita privata, non come il risultato di un impoverimento della vita pubblica, ma di un arricchimento della vita privata. Non cerchiamo più gratificazione nella politica perché la nostra vita sociale e personale è molto più ricca di quella dei Greci antichi. Ci sono diverse ragioni che spiegano questo cambiamento storico, incluso sia la nascita dell'amore romantico e la famiglia nucleare (e la sua enfasi su questioni di intimità e privacy), sia un aumento di prosperità (e quindi più forme di piacere e consumo), sia un impegno in chiave cristiana nei confronti della dignità del lavoro (che i Greci disprezzavano), che un crescente disgusto per la guerra (che i Greci ammiravano)." (Kymlicka e Norman, 1994, p. 362)

L'importanza del contributo qui riportato sta, più che nella giustificazione dell'inattività attraverso una comparazione tra due realtà storiche e politiche molto diverse tra loro, nella valorizzazione di come la dimensione privata sia riuscita ad assorbire in termini "positivi" quella pubblica, mettendo in luce la compenetrazione tra due domini, pubblico e privato, che nei secoli sono stati connotati da accezioni

di genere, come anche “razziali” (Smith, 1989) e che hanno legittimato pratiche di esclusione dalla cittadinanza basate sul *corpo* (Beasley e Bacchi, 2000); le quali, come sostiene Young, non sono “accidentali” (1989, p. 255).

Partecipare ed essere cittadini attivi ha i suoi costi, per lo più costi che interessano il tempo e le possibilità economiche dei singoli, non da ultimo partecipare implica il riconoscimento dei diritti sociali in quanto promotori della partecipazione (George et al., 2004). Talune forme di partecipazione si sono delineate in un contesto mutevole in cui la stessa definizione di “cittadinanza attiva”, che origina da un’idea di democrazia partecipativa, evidenzia alcuni paradossi proprio alla luce delle migrazioni transnazionali.

#### *4.1.2. Attuare nella società civile*

I seguenti estratti narrano l’esperienza degli attori sociali coinvolti in differenti tipi di attività aggregative, formali ed informali, che rappresentano uno strumento “legittimo” per poter perseguire il riconoscimento delle proprie istanze. Infatti, il far parte di una realtà associativa riconosciuta rappresenta uno spazio in cui muoversi, tra forme di controllo e garanzie: come evidenzia Isin, la cittadinanza – anche nella sua accezione partecipativa – è al tempo stesso una forma di dominazione e di empowerment (2009, p. 369). Ad esempio, non si tratta solo di fare attività di promozione sociale, ma di riscrivere e ridefinirne prima di tutto le modalità in cui si può fare, a partire dalle tematiche che gli stessi attori ritengono d’interesse. Alcuni degli estratti di intervista qui riportati esplorano proprio questi significati, che sono centrali per i e le giovani che partecipano. Come si evince dagli estratti, la partecipazione all’associazionismo ad esempio, rappresenta la possibilità di dar voce a specifiche istanze proprio in quanto migranti (Mantovan, 2007) e al tempo stesso attuare nello spazio sociale al fine di modificarlo.

“... il far associazionismo eccetera è sempre stato una cosa che mi è, sì è di mio interesse insomma, perché comunque anche a Vicenza facevo già parte di un’associazione di, di stranieri seppur piccola, però piccola ... erano stranieri di diverse nazionalità, però era più, non era attiva come cosa. cioè, infatti ho fatto parte un anno come volontario... l’attività

praticamente era durante alcune feste, feste popolari che ne so io, si aveva un banchetto in cui si vendevano le cose artigianali africane che andavano ad un'associazione italiana che lavorava in Africa, non so adesso in quale, quale paese. quindi una specie di *fundraising* per questa cosa qua.”

(Intervista del 30 marzo 2012)

“... ho fatto amicizie con, coi miei colleghi anche attraverso i viaggi che vengono organizzati dalla struttura, sono comunque l'unico marocchino dentro questa, questa struttura dove ci sono più di seicento persone che collaboravano. è una cosa, è una cosa strana per tutti anche nei convegni sono tanto, come si dice-, nel senso tutti mi guardano, tutti vogliono parlare con me e mi fa molto piacere sta cosa. spero che anche giovani, insomma altre persone di nostra nazionalità o anche di nostra età entrano nella società in questo modo qua. ... allora io adesso faccio ... volontariato. ... insieme all'ufficio xxxxx hanno studiato un po' [la situazione] e han detto è meglio che sto dentro la struttura che sono più utile perché grazie alle mie conoscenze della lingua araba sono, sono dentro e sono più utile...”

(Intervista del 07 maggio 2012)

“... queste organizzazioni sono utili per questo motivo qua... la vedo come questa possibilità no (?), di dare questa possibilità agli stessi immigrati e altri immigrati che vengono o sono nelle situazioni-. poi dipende ... ci sono persone che sono molto diffidenti e quindi rompere questa diffidenza è molto difficile, non basta soltanto il dialogo, il dialogo, ma hanno proprio bisogno di una vera, di vedere che [questo] si può realizzare.”

(Intervista del 20 marzo 2012)

#### **4.2. L'instaurazione dei contatti nella costruzione della rete partecipativa**

Di seguito si evidenziano aspetti riguardanti la costruzione delle reti partecipative allo scopo di comprendere come le persone instaurino i contatti tra loro e decidano di perseguire obiettivi condivisi in spazi di aggregazione formale ed

informale. Secondo Coleman, il capitale sociale, in quanto aspetto incorporato nelle *relazioni*, viene creato quando le interazioni tra persone favoriscono modalità di promozione dell'azione basate sulla fiducia reciproca (1990, p. 304). Partendo da questa concezione si mette in evidenza come “le informazioni possano essere forme di capitale sociale” (Coleman, 1990, p. 317) attraverso una analisi delle pratiche di instaurazione dei contatti nella costruzione della rete partecipativa. In linea generale si analizzano tre modalità “macro”, che saranno definite come “reti”.

Va infatti premesso come la partecipazione richieda alla base la costruzione di una rete di contatti in grado di promuovere forme di comunicazione condivise e rielaborate dagli attori sociali, allo scopo di costruire la mobilitazione di coloro che ne prendono parte. Le tre modalità macro di instaurazione dei contatti sono:

1) la *rete inter-personale*, che nei casi riportati verrà denominata *rete amicale* (e, come si vedrà nelle sezioni successive, può essere su base *nazionale, comunitaria, religiosa e parentale*, indipendentemente e/o simultaneamente). Questa rete, proprio per essere un sistema di comunicazione inter-personale, è in grado di promuovere in forma diretta la costruzione di pratiche di partecipazione di tipo associativo e cooperativo formale e/o informale;

2) la *rete istituzionale-statale*, ossia quella modalità di instaurazione dei contatti che è istituzionalizzata attraverso enti che rispondono alla sovranità statale e che si distribuisce in forma più o meno estesa sull'intero territorio della Repubblica italiana: le scuole, gli ospedali, le carceri, i comuni, ossia enti la cui posizione egemone all'interno del contesto attuale, permette di esercitare funzioni di controllo sui cittadini<sup>38</sup>; 3) infine la *rete della società civile*, ossia quell'insieme di istituzioni che non sono “uniformemente” distribuite sull'intero territorio – ad esempio specifiche associazioni, charities, circoli di aggregazione, ecc. – e che rappresentano fenomeni locali di partecipazione prodotti dalle esigenze dei cittadini laddove le istituzioni statali non riescono a provvedere nei termini richiesti dalla popolazione. Queste tre ipotetiche modalità macro di instaurazione dei contatti esplicitano come la partecipazione si crei attraverso reti che non sono compartimentate, ma in stretta connessione tra loro poiché interessano domini intersecanti. Analizzando la prima modalità, ossia la *rete inter-personale*, si

---

<sup>38</sup> Cfr. Foucault, 1975.

potranno meglio comprendere le dinamiche comunicative nelle interazioni personali basate non solo sulla fiducia, ma anche sulla connessione tra partecipanti o potenziali partecipanti.

“... in realtà non sono andata io alla ricerca, ma ho rincontrato, dopo un po' di tempo che ormai avevo perso un po' i contatti, le mie ex coinquiline che mi hanno parlato di questa cosa che stavano seguendo, c'era la manifestazione davanti al [Palazzo] Bo... ed ero passata di lì, loro mi hanno spiegato un po' cosa stavano facendo comunque anche in quel momento...”

(Intervista del 06 marzo 2012)

“... ho sempre cercato di informarmi a riguardo degli eventi qui a Padova ma non c'erano mai particolari eventi. poi attraverso una ragazza, la xxxxxx, non so se la conosci (?), abbiamo fatto le cento cinquanta ore insieme. il gruppo doveva partecipare ad un incontro in novembre sulla cittadinanza e [lei] mi ha chiesto se volevo partecipare e in questo modo ho conosciuto anche il gruppo. sì certo la mia propensione per i temi attinenti ai diritti umani al diritto internazionale hanno influito anche per la mia partecipazione insomma a questo gruppo.”

(Intervista del 5 aprile 2012)

Le interviste qui presentate vengono riportate da due giovani partecipanti a gruppi formali di promozione sociale, impegnate in percorsi di sensibilizzazione della popolazione padovana riguardo ai temi di cittadinanza, migrazioni e convivenza interculturale. L'entrare a far parte di un progetto di aggregazione con obiettivi articolati secondo tematiche di interesse condivise è in questo caso caratterizzato dalla presenza di una *rete inter-personale* di tipo *amicale*. Questa rete non solo implica un'ipotetica complicità o confidenza tra gli interlocutori, ma lascia presupporre di poter regolare le “conseguenze” dell'esposizione degli stessi attori nelle pratiche di partecipazione e di mobilitazione. Infatti, partecipare in forme di mobilitazione collettiva è “esporsi” e anche “esporre” specifiche tematiche nello spazio pubblico ed in qualche misura la *rete inter-personale* – a seconda dei



significati che i e le partecipanti le attribuiscono – può rappresentare una sorta di catalizzatore delle tensioni derivante dall'esposizione<sup>39</sup>.

In questi primi esempi è stata introdotta la prima modalità di creare rete allo scopo di promuovere pratiche partecipative; in ciò che segue si introdurranno le altre due modalità, ossia l'instaurazione dei contatti attraverso le reti *istituzionale-statale e della società civile*.

“... di solito loro fanno le proposte alla *scuola* e quindi alcuni amici hanno avuto questa proposta di andare a fare lo stage in gruppo, poi chi voleva restare a formarsi lì a far parte del gruppo si formava insomma. quindi un amico si è fermato, ha attirato un altro amico, lui ha attirato il mio ragazzo, il mio ragazzo me e quindi tutto così insomma siamo rimasti.”

(Intervista del 11 giugno 2012)

L'associazione, essendo già consolidata, attiva una rete di canali di comunicazione coinvolgendo le istituzioni, in questo caso scolastiche, attraverso il “reclutamento” di giovani che vengono successivamente impiegati in attività di tirocinio e formazione; di conseguenza, i percorsi di instaurazione dei contatti e le modalità di aggregazione risultano in un primo momento regolamentati e standardizzati. Tuttavia come si evince dall'estratto di questa intervista, i soggetti coinvolti si riappropriano di una dimensione “informale”, in qualche modo alienata da pratiche istituzionalizzate di instaurazione dei contatti, attivando una *rete interpersonale* all'interno dell'associazione stessa.

“Lui stesso ha detto che ha iniziato a frequentare il gruppo quando era appena arrivato in Italia, poiché il gruppo nasce come iniziativa all'interno di un percorso scolastico rivolto a migranti... una volta finito il percorso scolastico la sua insegnante gli ha chiesto di restare...”

(Note osservazione partecipante 14 febbraio 2012)

Come emerge, l'istituzione scolastica chiama direttamente i partecipanti allo scopo di coinvolgerli a prendere parte a specifiche attività. Va comunque aggiunto

---

<sup>39</sup> Note etnografiche del 30 gennaio 2012

che non vi è una netta separazione, perché la *rete della società civile* e quella *istituzionale-statale* si intersecano al fine di collaborare e andare a colmare quelli che vengono percepiti dei “vuoti” di rappresentanza all'interno della società.

“... e poi abbiamo un altro tipo di associazioni come l'associazione con i rapporti di dialogo con il vicariato ... e quindi diciamo che abbiamo sempre lavorato verso il dialogo inter-religioso. noi da ultimo abbiamo fatto un ultimo incontro pochissimo tempo fa con una parrocchia importante, con un oratorio importante dove abbiamo scambiato: i catechisti un giorno son venuti a fare gli educatori da noi e i nostri educatori son andati a far gli educatori al catechismo...”

(Intervista del 05 maggio 2012)

Nell'esempio che segue si prende in considerazione la modalità di instaurazione dei contatti che riguarda la *rete della società civile*, ossia il dialogo tra le associazioni<sup>40</sup>.

“... le nuove amicizie sono nate dopo, dopo la scuola attraverso tipo il volontariato o gli incontri fuori dal volontariato... ma l'altro volontariato quello di collaborare con altri gruppi che sono qua in Italia, o associazioni che sono qua in Italia per quanto riguarda l'interazione eccetera, eccetera, andando ai loro convegni, ai loro incontri conosci sempre altre persone tante volte teniamo il contatto per un po' di tempo.”

(Intervista del 07 maggio 2012)

“... sono delle associazioni che sono a livello locale quindi un tipo di associazione è il xxxxxx con cui noi intratteniamo da anni un percorso di dialogo, addirittura è un'associazione interculturale per il dialogo religioso... e oltre a questo ci spediamo molto per quanto riguarda la difesa dei diritti umani e quindi molti nostri appartenenti come giovani musulmani o anche come semplici ragazzi del centro islamico lavorano o

---

<sup>40</sup> Putnam evidenzia che l'appartenenza a gruppi religiosi è strettamente connessa anche ad altre forme di impegno civico (2004, p. 84) e molti dei e delle partecipanti alle interviste facenti parte di gruppi o associazioni religiose riportano “appartenenze multiple” in merito alla partecipazione alla vita sociale – nello specifico in questo studio si fa riferimento ai e alle giovani impegnati in associazioni religiose di fede musulmana.

partecipano ad associazioni di volontariato di stampo internazionale... e abbiamo alcuni ragazzi che fanno volontariato alla protezione civile e quindi diciamo che c'è un livello di partecipazione attiva alla società perché i ragazzi ecco vogliono essere, non vogliono essere passivi (text) dell'andare avanti di questo tempo, ma vogliono essere attivi costruttori della società.”

(Intervista del 05 maggio 2012)

“... mi ricordo che anche un anno abbiamo fatto una settimana culturale dove [con] l'associazione nigeriana qui di casa giocavamo a football insieme. quindi tutte le associazioni che possono partecipare le invitiamo, anche se, vediamo, non so qualunque associazione.”

(Intervista del 06 giugno 2012)

“All'incontro di oggi si è discusso degli eventi a cui siamo stati invitati e come procedere per creare una rete di associazioni con cui lavorare... Inoltre si è deciso che per la volta successiva avremo stilato un elenco con le associazioni che avevamo in mente o che conoscevamo, in modo da instaurare dei contatti ed iniziare a frequentarle; ossia, si pensava a recarci noi da loro proprio perché l'interesse nasceva in questo momento da una nostra necessità, allo scopo di iniziare a costruire una rete e progettare attività insieme.”

(Note osservazione partecipante del 27 maggio 2012)

“tra le attività dell'associazione c'è quella di fare rete anche con le altre associazioni femminili del territorio non musulmane, laiche, eccetera.”

(Testimonianza del 26 maggio 2012)

#### **4.3. La costruzione della rete partecipativa**

Le tre tipologie argomentate nella sezione precedente permettono di comprendere come le persone costruiscano e riproducano specifiche modalità di interazione e canali di informazione (cfr. Coleman, 1988); inoltre, questa tripartizione reticolare permette di delineare un contesto di tipo “comunicativo”

macro in cui situare la costruzione della rete partecipativa. Si è esplicitato che la *rete inter-personale* è caratterizzata da specifici significati che vengono attribuiti dagli stessi partecipanti alle proprie pratiche. Detto questo, ci si soffermerà su i due aspetti principali emersi che caratterizzano la costruzione della rete partecipativa, quello su base nazionale e/o continentale, e quello su base religiosa. Per quanto riguarda invece la costruzione della rete partecipativa su base interculturale si cercherà di focalizzare specifici processi nell'ultimo capitolo dell'elaborato.

#### *4.3.1. Costruzione delle reti partecipative sulla base della provenienza nazionale e continentale*

Gli estratti che seguono riescono a mettere in evidenza talune peculiarità della *rete-interpersonale*, soprattutto nei casi in cui non risponde ad una rete che a monte è affettiva in quanto solamente *amicale* o *parentale*, ma nazionale o continentale. È in questa accezione che il concetto di “comunità immaginate” (Anderson, 1991) diviene esplicativo ai fini di questa analisi.

“... quindi speravo, sapevo che c'erano delle, dei compatrioti del mio paese che erano già qua, alcuni. quindi quando arrivavo sapevo perché prima di prendere anche l'aereo nel mio paese eravamo in contatto... abbiamo dormito a Roma perché siamo arrivati un po' tardi - non potevamo prendere il treno per venire a Padova - abbiamo dormito lì da un fratello. quando diciamo fratello non è che è un diciamo, che siamo dello stesso padre, quando dico fratello è uno dello stesso paese no (?). abbiamo dormito da lui e l'indomani abbiamo preso il treno per venire a Padova perché avevo degli amici qua... conoscevo uno del paese, avevano un'associazione con un gruppo, ma musicale e volevano interpretare oppure fare le coreografie africane e questo ragazzo congolese che era qui prima di me... mi ha contattato per imparare a questi italiani di alcuni passi del ballo del Congo...”

(Intervista del 22 maggio 2012)

“... poi per me è sempre stato importante comunque avere un gruppo d'incontro per gli studenti africani. beh diciamo, sì diciamo che l'idea di

far parte dell'associazione mi è venuta cinque anni fa quando, quando ho iniziato l'università qua a Padova perché durante quel momento lì che si cercava di cominciare a creare un gruppo, un'associazione degli studenti africani e sono stato chiamato all'epoca per, per rappresentare uno dei paesi anglofoni sempre, sempre da xxxxx; lui è uno di quelli che hanno sempre avuto questa idea di avere un gruppo degli studenti africani qua a Padova ... diciamo che purtroppo all'epoca la cosa non è andata a buon fine e poi per me è sempre stato importante comunque avere un gruppo d'incontro per gli studenti africani. cioè nel senso che, qua siamo in Europa, però avendo un sacco di studenti africani qua a Padova ho sempre pensato che sarebbe stato meglio magari avere un punto dove gli studenti africani possono incontrarsi e magari parlare, condividere delle idee, delle informazioni e anche poter aiutare e dare più informazioni alla gente. e quindi, quindi avendo questo in mente ho sempre, ho sempre voluto essere parte di un gruppo di studenti africani anche perché sono africano. e quindi diciamo che quest'anno sono stato informato che ci sarebbe stata una nuova iniziativa per poter portare su questa associazione degli studenti africani. quindi ho avuto l'occasione di rientrare e ho ricominciato..."

(Intervista del 12 giugno 2012)

Gli estratti di intervista ricapitolano in dettaglio ciò che è stato affermato nei precedenti paragrafi. La *rete-interpersonale* attraverso cui vengono instaurati i contatti si ancora ad un immaginario di tipo nazionale, che nel primo estratto si può definire nazionale-parentale, alla luce delle espressioni “fratello” e “compatrioti” – che, nell'immaginario comunitario, assumono un significato complementare. Va sottolineato come questa complementarità non sia casuale, ma espressione di appartenenza ad una società fortemente basata sui rapporti di parentela, o di lignaggio<sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Come evidenzia Joseph, ad esempio nel caso del Libano, la parentela rappresenta un aspetto centrale delle interazioni sociali, per cui la retorica tra ciò che è pubblico e ciò che è privato non è separabile:

“In Libano, la terminologia riguardo ai rapporti di parentela è comunemente usata ed offre espressioni chiave e metaforiche per le relazioni pubbliche. È comune per una persona giovane parlare ad una persona più anziana, anche sconosciuta, come se fosse *ammi* (fratello del padre), *khalti* (sorella della madre), *jiddi* (nonno), oppure *sitti* (nonna), come espressione di

La costruzione della rete partecipativa prende forma in termini di associazioni attraverso cui si possono riprodurre e valorizzare specifiche pratiche culturali riferite ad un'area territoriale definita soggettivamente. Nel primo estratto vi sono le danze congolese, nel secondo il linguaggio di un territorio che non viene menzionato, ma di cui si è a conoscenza e risponde ad un'area anglofona; quindi, l'espressione "sono stato chiamato all'epoca per rappresentare uno dei paesi anglofoni" evidenzia in maniera indiretta i significati che gli attori sociali ripongono sulla figura della persona chiamata ad assumere quel ruolo di rappresentanza. Tali significati si ancorano ad un diverso immaginario, rispondente a dimensioni culturali che l'interlocutore nel suo linguaggio non localizza in termini di territori fisici, poiché li incorpora in un'accezione più ampia, ossia l'Africa, facendo sì che gli immaginari nazionali e continentali si fagocitino a vicenda.

Va precisato che i giovani intervistati, anche se facenti parti di associazioni diverse tra loro, si riconoscono, e partecipano, in realtà associative che avallano i principi del pan-africanismo, alla luce di questa spiegazione possiamo credere che Manby abbia in parte ragione quando afferma che è più ricorrente che gli africani tendano ad identificarsi con un'idea di Africa, che gli europei con quella di Europa (Manby, 2009, p. 158). Queste dinamiche di compenetrazione tra immaginario nazionale e continentale anche in chiave postcoloniale, sono state più volte riscontrate durante l'osservazione partecipante.

"Il giorno in cui abbiamo ricordato tutti insieme il genocidio in Ruanda, Xxxxxx mi ha detto che domenica ci sarebbe stata una festa... Più passavano i giorni più avevo qualche dubbio che la festa non fosse un evento pubblico, ma qualcosa di privato perché non la vedevo pubblicizzata da nessuna parte. .... Dopo qualche giorno gli ho scritto per confermare la riunione e lui mi ha detto che la cosa "teneva", ho chiesto inoltre se l'evento era privato e se la mia presenza non avrebbe creato disturbo, lui mi ha tranquillizzato dicendomi che potevo andare e che prima del mio arrivo avrebbe informato i presenti che ci sarei stata. Tuttavia mi ha chiesto di arrivare per le 16.30 anziché le 15.00 la data

---

rispetto... la terminologia riguardante la parentela è ampiamente usata sia nella sfera economica, che politica dove i leaders frequentemente l'adottano con clienti ed impiegati." (Joseph, 1999, p. 300)

effettiva di inizio incontro. ... Ho bussato e sono entrata, e in quel momento con mio grande stupore mentre salutavo dicendo “buongiorno” ho scoperto che erano tutti uomini... Finita la presentazione dei candidati si è proceduto all’elezione: sono stata invitata a votare assieme a tutti gli altri e questo non me lo aspettavo perché chi mi ha invitato mi ha tenuto nascosto questo aspetto; io conoscevo solo uno dei candidati ed ero sempre più perplessa... io ero stata ammessa lì per un motivo preciso e la ricerca non lo giustificava, la mia votazione aveva un significato diverso che prescindeva dal mio ruolo, questo l'ho scoperto una volta lì... Ero stata ammessa perché avevo avuto un avo, mio bisnonno, di genitori congolesi, questo è stato esplicitato durante l'assemblea.. Dopo che mi è stato lasciato il tempo di presentare la mia ricerca, alcuni ragazzi si sono avvicinati ed hanno iniziato a chiedermi del mio bisnonno, io ho spiegato un po' la sua storia, dicendo anche che non ne sapevo molto visto che i genitori erano arrivati come schiavi ad Haiti. Così ho chiesto come mai fosse importante questo aspetto dato che io ho avi anche di altre regioni del pianeta: tutti mi dicevano di che parte del Congo fossero e mi spiegavano che anche gli angolani erano stati parte del Regno del Congo. Mi hanno detto come il Regno del Congo fosse in realtà la loro unica terra di provenienza, tant'è che due ragazzi angolani c'hanno tenuto a precisare quanto per loro è importante essere considerati congolesi...”

(Note osservazione partecipante del 13 maggio 2012)

Nonostante chi mi aveva invitato a prendere parte a questo evento, sapesse che altri miei avi provenivano da differenti paesi sia europei che asiatici, aveva tuttavia preferito non considerare questo aspetto rilevante, poiché era l'origine africana ad essere dominante, e totalizzante, in quanto rappresentativa di una comunità diasporica la cui identità si rifà ai principi dello *ius sanguinis* e dello *ius soli* in quanto riscatto post-coloniale e pan-africanista.

“... ha iniziato a parlare dei compiti del nuovo direttivo e di come da quel momento in avanti non spettasse più a lui ne agli ideatori prendere le decisioni riguardo alla associazione; ha fatto una presentazione Power

Point con riportate le clausole che devono caratterizzare i compiti dei fondatori e come consolidare le finalità dell'associazione... è stato esplicitato tra le clausole che il segretario generale deve essere iscritto non solo all'università, ma deve essere un *panafricanista* convinto... e infine non deve ricoprire cariche di ordine superiore, inferiore, parallelo in altre associazioni...”

(Note osservazione partecipante del 13 maggio 2012)

La costruzione della rete partecipativa non solo si articola su *reti inter-personali* nazionali e continentali, ma allo stesso tempo rievoca rappresentazioni di “comunità” ed identità diasporiche (cfr. Bauböck e Faist, 2010) che legittimano pratiche di inclusione e ridefinizioni identitarie. Avere messo in evidenza come la costruzione della rete partecipativa possa sovrapporre sia la dimensione nazionale che continentale, permette di analizzare in che modo la *rete-interpersonale* non sia isolata dal nuovo contesto di residenza, ma assuma significati transnazionali.

“... ah va be' l'associazione esisteva già prima che arrivassi, cioè quando son arrivato a Padova mio zio che era già qua ne faceva già parte e insomma domenica andavamo lì insieme...”

(Intervista del 06 giugno 2012)

Da questo estratto si evince come la costruzione della rete partecipativa nasca da una *rete-interpersonale* di tipo parentale già consolidata. L'interconnessione di queste reti si infittisce maggiormente quando ci si sofferma su realtà storico-politiche che richiamano recenti controversie di *nation-building*. Un esempio a tal proposito è rappresentato dal Kosovo e dall'egemonia dell'*identità* albanese in questa realtà territoriale. Nell'estratto che segue, la compenetrazione tra il territorio kosovaro e quello albanese diventa secondaria, mentre la costruzione della rete partecipativa è parentale e basata su di un immaginario di comunità diasporica, che l'intervistato evidenzia attraverso la prospettiva dell'esperienza migratoria propria, dei genitori e dell'associazione di cittadini kosovari a cui prende parte.



“... da un po' di tempo anch'io dico ai miei di, soprattutto a mio papà che è uno abbastanza più attivo e a mia mamma, di cercare gruppi e associazioni culturali provenienti dalla nostra zona insomma, di lingua albanese, che dopo ci sono quelli kosovari che sono molto più attivi per dirti... [Andare all'associazione] è stata un'esperienza nuova per me perché, non solo non mi sono mai relazionato più di tanto con persone che non fossero della mia nazionalità che non fossero miei parenti, ma in più trovarsi solo semplicemente per il gusto, come dicevo prima, di condividere le cose per la prima volta. io ho visto in tv ...[che] gli immigrati albanesi, kosovari che in fondo loro si ritengono albanesi, quindi se ti dico kosovari è come se dicessi albanesi no (?) tu sai che loro, diciamo solo il fatto di avere una bandiera diversa da quella albanese, loro non la capiscono sta cosa... insomma io cercherò sicuramente di convincere mio papà a tornare perché credo che sia importante per loro. poi è stata una bella esperienza comunque. mancava e serviva secondo me.”

(Intervista del 23 maggio 2013)

Questo estratto introduce attraverso quali modalità la costruzione della rete partecipativa coinvolge la rete familiare in quanto caratterizzata da un vissuto migratorio di rilevanza soggettiva. L'intervistato considera importante che i propri genitori prendano parte ad esperienze di tipo associativo proprio a fronte di un'esperienza migratoria che l'interessato percepisce aver eroso quel capitale sociale parte della realtà extra-familiare.

#### *4.3.2. Costruzione delle reti partecipative sulla base della fede religiosa*

In questa sezione verrà analizzato come la costruzione della partecipazione possa investire la rete inter-personale di tipo religioso e come questa, alla pari di quella nazionale e/o continentale, sia in grado di rispondere a rivendicazioni di “cittadinanza” che si contestualizzano al di fuori della territorialità dello stato-nazione (Turner, 2002). Come evidenzia Putnam, lo stato-nazione non è la sola *entità* in grado di essere pervasiva attraverso il linguaggio e le pratiche; di fatto altre istituzioni, come quelle religiose riescono a mantenere credito e potere

altrettanto incisivi nella vita degli individui ed in diverse attività sociali che vanno oltre il culto ordinario (2004, p. 80). Queste forme di partecipazione basate sulla confessione religiosa, in questo caso islamica<sup>42</sup>, mettono in primo piano un aspetto pregnante, la costruzione di dialoghi interculturali, inter-religiosi, che nel capitolo successivo verranno approfonditi in dettaglio.

“... quando si sono fatti numerosi i marocchini, i marocchini hanno formato delle associazioni marocchine che hanno cominciato a diventare sempre più forti, hanno creato un legame con gli istituti qua del comune e hanno, e partecipavano a questi incontri. Hanno cominciato a partecipare a questi incontri fra le varie religioni. Quindi non ero più solo io, ma c'erano un sacco di altri musulmani in questi incontri.”

(Intervista del 20 marzo 2012)

“... eravamo in pochi a quei tempi, ci riunivamo tutti i venerdì per la preghiera del venerdì e il sabato sera per degli incontri di tipo formativo - religioso, ma non solo perché oltre a leggere il corano e a studiare l'interpretazione di alcuni versetti e leggere altri testi di tipo religioso si parlava anche di intercultura che era un argomento che stava nascendo in quei tempi e ricordo che in quei tempi abbiamo contribuito ad organizzare insieme ad altre associazioni che stavano nascendo...eventi che riguardavano il fenomeno migratorio, il fenomeno interculturale, la convivenza.”

(Testimonianza del 26 maggio 2012)

Come si evince dal primo estratto, la costruzione della rete partecipativa si snoda attraverso un sistema di conoscenze che assume rilevanza nazionale, in cui i migranti sono cittadini marocchini e al tempo stesso parte di una collettività musulmana che è predominante rispetto alla nazionalità. Va precisato, che la costruzione di queste reti in parallelo secondo tali dinamiche risponde anche alle peculiarità del territorio italiano, in cui è la dimensione nazionale a demarcare le differenze tra le popolazioni migranti e quelle cosiddette autoctone. In breve, si mette in evidenza come la *rete inter-personale religiosa* si intersechi con quella

---

<sup>42</sup> Per ciò che riguarda l'Islam in Italia e in Veneto, cfr. Saint-Blancat, 1999.

*istituzionale-statale* nell'instaurazione dei contatti allo scopo di costruire il riconoscimento di una collettività di fede musulmana<sup>43</sup>.

Per quanto riguarda il secondo estratto di intervista, esso descrive più propriamente come la costruzione della rete partecipativa, definita sulla base della fede religiosa, sia caratterizzata dalla significatività delle stesse pratiche religiose in cui i e le partecipanti si identificano; e allo stesso tempo si configuri come un luogo di elaborazione di modalità di convivenza in una realtà percepita in mutamento proprio a fronte dei fenomeni migratori. Come sottolinea Ahmed, per una persona di fede musulmana, l'Islam "non è divisibile" dalla sfera politica (1991, p. 221). Ed è forse in questo senso che le pratiche di "cittadinanza religiosa", o meglio, di partecipazione e mobilitazione religiosa, in un contesto come quello italiano permettono di costruire, in taluni casi, più ampi spazi di impegno in cui l'appartenenza religiosa essendo di tipo *comunitario* coinvolge dimensioni affettive.

"... il bello di questi incontri [è] ora che non sono più costruiti. quindi non ci sono più gli imbarazzi, non ci sono, ma *si è diventata una comunità unica*. ci è voluto del tempo circa due anni per arrivare a questo risultato, però oggi tutto avviene con spontaneità e non si sente neanche più la differenza del diverso, cioè non si sente neanche più ecco appunto la differenza della provenienza o dell'origine o del pensiero... [ci sono]... cristiani, atei, protestanti comunque alcuni ragazzi ebrei che partecipano con noi in questo percorso di, di associazionismo interculturale inter-religioso... però all'interno dei giovani musulmani siamo prevalentemente musulmani quasi la totalità musulmani."

(Intervista del 05 maggio 2012)

Entrambi gli estratti presentati focalizzano come l'aggregazione su base religiosa nell'associazionismo sia improntata alla creazione di una rete comunitaria la cui fluidità e porosità viene definita dai e dalle partecipanti.

---

<sup>43</sup> Per una mappatura sulla presenza territoriale della popolazione di fede musulmana e i luoghi di culto in Italia cfr. Rhazzali e Equizi, 2013; per un approfondimento sul tema dei giovani e dell'associazionismo islamico cfr. Frisina, 2007.

## 4.4. Tra conoscenza e riconoscimento

### 4.4.1. Per un diverso dialogo

Negli estratti seguenti si mette in luce come tra i primi obiettivi della realtà associativa vi sia quello di contribuire a diffondere conoscenza su questioni ritenute di rilevanza da parte della popolazione, questo obiettivo viene riportato anche da alcuni di coloro che si vedono impegnati in lavori di volontariato di supporto alle persone.

“penso che a livello associativo la strutturazione sia identica. quello che magari cambia è l'obiettivo, semplicemente l'obiettivo e quindi prima dell'obiettivo lo scopo; cioè nel senso la volontà di fare che è diversa: se noi prendiamo ad esempio Amnesty l'obiettivo è sensibilizzare sui diritti umani, non è rivolto ai amnestyani, ma è rivolto alla comunità. l'obiettivo invece di questi incontri non è rivolto alla comunità, cioè è rivolto alla comunità, ma in *secondo luogo* in primo luogo è rivolto a coloro che ne fanno parte... quando lavoro con i giovani musulmani in pratica ci si incontra tutti insieme, c'è un ordine del giorno, quindi c'è una parte ludica e una parte invece di studio, comunque di formazione dei ragazzi, si uniscono, si cercano di unire queste due, queste due componenti. ... si cerca di formare i ragazzi su, su elementi quali, non so adesso, i principi della fede, per quanto riguarda i giovani musulmani, sulla storia del profeta... invece il lavoro di Amnesty è un lavoro diverso perché è un lavoro di sensibilizzazione della popolazione su sui diritti umani e sulla violazioni di questi e lo si fa spesso con banchetti o con conferenze. quindi da ultimo adesso stiamo organizzando una conferenza ... e cercheremo di trattare appunto il tema della prigionia dei giovani palestinesi che sono imprigionati senza capi d'imputazione...”

(Intervista del 5 maggio 2012)

In ciò che segue si evidenziano gli obiettivi che le specifiche realtà associative si prefiggono nell'informare la popolazione riguardo a specifiche tematiche. Questo tipo di trattazione consente di dare forma a quel contesto in cui situare i significati

condivisi: ossia, ciò che la collettività, parte dell'associazione, conviene su determinate questioni o riporta nel proprio statuto associativo.

“... in un secondo contesto invece si cerca di - quindi quello di Xxxxx - si cerca invece di, dire acculturare non mi piace però, si cerca di aumentare il livello di conoscenza o comunque anche il livello di attenzione delle persone nei confronti di determinati temi, come lo sono anche i diritti umani.”

(Intervista del 05 maggio 2012)

“... il nostro obiettivo è comunicare comunque la nostra cultura no (?) vista la disinformazione che c'è sui nostri paesi, su noi africani in generale... per esempio ti rendi conto che chiacchierando con certi italiani che ne so manca l'informazione, dicono delle cose che non sono proprio vere...”

(Intervista del 06 giugno 2012)

“... noi comunque siamo immigrati in Italia e siamo di altre culture, almeno io sono di altra cultura, però la maggior parte delle loro domande rimangono, *da dove vieni? la tua religione?* tante volte, sì tutte le robe che c'entrano con le nostre culture, le nostre- e alla fine io lo vedo anche come una bella cosa perché comunque fai conoscere, faccio conoscere la mia cultura agli altri come io imparo da altre persone insomma.”

(Intervista del 07 maggio 2012)

Si coglie come le associazioni non si rivolgano solo alle persone presenti al loro interno, ma anche alla popolazione che si colloca al di fuori, con l'obiettivo di trasmettere saperi e costruire modalità di relazione di cui tutti possono beneficiare. La necessità di costruire una coscienza collettiva in merito a determinate questioni è rappresentativa delle finalità associative qui presentate, le quali sembrano andare a colmare un vuoto istituzionale che viene percepito anche da coloro che collaborano con le associazioni coinvolte in attività di promozione sociale.

“... qui in Italia è più su l'informare, più su l'informare perché io quando sono arrivato qua, è vero che ci sono altri posti che conoscevo ma, ho imparato molto. in conclusione, mi rendo conto che quello che ci divide è solo la mancanza di informazione perché non conosciamo alcune cose e pensiamo che siamo diversi, ma non siamo diversi perché non conosciamo e ci sono delle persone che usano l'informazione per, per i loro interessi, altri per dividere, altri per farsi votare.”

(Intervista del 22 maggio 2012)

Il partecipante all'intervista riporta la necessità di promuovere discorsi in grado di facilitare una presa di coscienza della popolazione e, inoltre, esplicita quanto ciò sia necessario in un contesto italiano che tende ad alienare l'alterità, ignorandone la storia. Da una parte, l'intervistato pone l'accento sul fatto che vi sia “mancanza di informazione”, quindi manchi un discorso rappresentativo di realtà altre; dall'altra, tuttavia, questa mancanza viene in parte anche attribuita a relazioni asimmetriche di potere, per cui ciò che qui è inteso come informazione, sta ad indicare un disequilibrio di potere sulla conoscenza.

“...ti rendi conto che chiacchierando con certi italiani che ne so manca l'informazione... e se per esempio non so riesci a mettere il piede in una conferenza dove li inviterai e poi fai rete... quindi ne parlerete e poi forse ognuno ne guadagnerà abbastanza visto che nessuno può sapere tutto, no (?); e promuovere la cultura in quel senso lì. secondo me uscendo da là [l'incontro] abbiamo, avranno loro un modo di pensare un pochino diverso da ciò che hanno visto che non sono tanto positive insomma, a volte.”

(Intervista del 6 giugno 2012)

“... le donne dell'xxxxx organizzano delle conferenze, degli incontri pubblici per informare e cercare di contribuire a superare i pregiudizi che riguardano la donna musulmana e in generale. ai nostri incontri pubblici [le donne] partecipano molto numerose, questo ci ha fatto piacere perché per noi era anche un riconoscimento dal punto di vista culturale e dell'utilità sociale anche di quello, di quello che facciamo...”

(Testimonianza del 26 maggio 2012)

“... non dico cambiare perché è brutto dire la parola cambiare sempre, si usa sempre questa parola, però possiamo aiutarla ad informarsi ... bastano solo delle cavolate, ché basta spiegare alla persona e magari farle conoscere capito, magari mangia qualcosa con te ti vede un po' di più, si rende conto di tante cose capisci (?) quindi nel nostro piccolo si può assolutamente, da lì poi è una cosa che secondo me si espanderà come un virus, piano piano. però nel nostro piccolo si possiamo assolutamente diciamo informare: cercare di far vedere le cose in un'altra, in un'altra prospettiva che della solita del leghista...”

(Intervista del 22 febbraio 2012)

L'estratto sopra riportato ricapitola quanto fino ad ora detto sulla necessità di “divulgare” nuovi *discorsi* riguardo all'alterità, che si discostano dalla retorica razzista di una certa cultura politica. Ed è forse in questo senso che l'espressione “si espanderà come un virus” riesce ad essere rappresentativa di come specifici contenuti d'informazione possano diffondersi in maniera capillare e pervasiva all'interno della società italiana.

“a volte bisogna passarci sopra (0.5) perché a volte il tempo non è che è maturo per forza, altre volte si cerca di continuare comunque a promuovere il messaggio ecco. se noi dovessimo intenderla in questo senso qua, cioè nel senso bisogna continuare a spingere quel tasto lì, detta come quindi a fare pressing. e dipende dal tipo di argomento, ci sono alcuni argomenti che non possono più aspettare come il diritto di libertà religiosa, come il diritto ad, ad avere un nucleo familiare, il diritto ad avere un'attività lavorativa; mentre invece ci sono altri campi per i quali occorre svolgere questa attività con una certa graduazione e quindi si si cerca appunto di sviluppare queste tematiche con più leggerezza. poi è normale purtroppo al giorno d'oggi la popolazione è molto, molto disattenta su questi temi, è viene molto calibrata dai mass media e viene molto, molto distolta ecco da questi temi che noi riteniamo essenziali...”

quindi nel primo contesto [associativo] si sviluppa ecco essenzialmente in questo...”

(Intervista del 05 maggio 2012)

Nei precedenti paragrafi è stato messo in rilievo come sia basilare costruire nuove rappresentazioni di conoscenza in cui non solo la popolazione migrante, ma tutta la popolazione nella sua complessità possa riconoscersi per incominciare ad avviare un nuovo dialogo e nuove forme di convivenza.

#### *4.4.2. Diffondere conoscenze e valori di riferimento nella comunità*

In questa sezione si esplora come la costruzione di conoscenza, intesa come diffusione di specifiche informazioni, venga coltivata nella comunità narrata.

“quindi diciamo che quello che noi cerchiamo di fare all'interno di una comunità o dell'altra, nella prima è far capire l'importanza e la necessità di una cittadinanza attiva perché è solo, è solo scendendo in campo e quindi solo giocando la partita che si può essere apprezzati o odiati. essere odiati a priori per una falsa rappresentazione abbiamo fatto capire ai nostri ragazzi, stiamo cercando di far capire ai nostri ragazzi è un qualcosa che non nuoce solo oggi, ma nuocerà anche per i tempi a venire...”

(Intervista del 05 maggio 2012)

Il termine “comunità” si riferisce alle associazioni di cui l'intervistato fa parte. L'estratto sottolinea l'importanza della “cittadinanza attiva” in quanto partecipazione “visibile” da parte dei giovani e delle giovani migranti. Costruire la società attraverso la cittadinanza “attiva”, significa partecipare nel sociale secondo specifiche modalità. L'espressione “essere odiati a priori per una falsa rappresentazione” rimanda a fenomeni di discriminazione basati su un pregiudizio che passa attraverso ciò che è materialmente visibile e tangibile, il corpo e le forme di stigma a cui può essere sottoposto. Il corpo dei “migranti”, nel contesto italiano, è accessibile ed ispezionabile, viene etichettato e ridotto ad essere *oggetto* e



*soggetto* allo sguardo. Il campo d'azione, che viene qui definito attraverso le pratiche di associazionismo, è pensato in grado di produrre degli effetti che vanno al di là della sola “cittadinanza attiva” di per sé: di fatto, i e le partecipanti sono dunque esortate a prendere parte ad un sistema di responsabilità che si svincola dal momento e dagli interessi individuali allo scopo di garantire che il campo d'azione della partecipazione possa incidere sia al di là della comunità dove si attua, ossia nella più ampia società, sia al di là dell'estemporaneità: “non nuoce solo oggi, ma nuocerà per i tempi a venire”.

“...[con] informare la gente ciò che intendevo era, era quello di dare più informazioni soprattutto agli studenti africani ché magari la maggior parte di loro come sappiamo ogni anno arrivano a Padova per studiare. quindi informare vorrebbe dire dare più informazione a *loro*, sia per ciò che riguarda i benefici, gli aiuti e tante altre cose che loro possono ricavare dalla regione e dall'università, perché normalmente la maggior parte di questi [studenti] appena arrivano, normalmente, non sanno come si devono muovere, a chi si devono rivolgere, eccetera, eccetera.”

(Intervista del 12 giugno 2012)

“... gli africani pensano che la storia dell'Africa comincia dalla colonizzazione fino adesso. ci sono state molte cose in Africa e diciamo che è un popolo che ha una storia molto gloriosa, ma non la conosce, vedi (?). quindi quando uno non conosce la sua storia è come un albero senza radici. quando non si sa da dove si viene, non si sa dove si va e si rifà gli stessi errori che gli altri, che nel passato gli altri hanno fatto perché non conosce, non conosci la tua storia. quindi soprattutto con gli africani organizziamo le conferenze così per parlare di questo.”

(Intervista del 22 maggio 2012)

È interessante notare come questo secondo estratto dimostri che il sentirsi “africani” è qualcosa che va costruito e non è scontato che i cittadini provenienti da diversi paesi africani, ad esempio “gli studenti africani” a cui si fa riferimento nel primo estratto, sentano di appartenere ad una “comune identità”. Inoltre, si evidenzia che è nell'assenza di una *memoria* comune che viene contestualizzato lo

smarrimento, collettivo prima che individuale, ed è soprattutto attraverso la ricostruzione di questa memoria che vengono poste le fondamenta di un progetto di emancipazione comunitaria, non solo continentale, ma anche *Pan-africanista*<sup>44</sup>.

“... c'è la scuola del fine settimana. il sabato pomeriggio ci sono cinque o sei gruppi che studiano lingua araba, ciascun bambino o ragazzo è inserito in gruppo a seconda del suo livello di conoscenza della lingua e la domenica mattina invece ci sono dei corsi formativi sulla religione islamica, su argomenti di attualità ... che molto spesso sono proposti e condotti anche dai giovani stessi con la presenza naturalmente di un educatore che dà il suo contributo...”

(Testimonianza del 26 maggio 2012)

Come è stato evidenziato, la diffusione di conoscenza è tra gli obiettivi principali verso cui tende l'attività associativa e di aggregazione delle persone che hanno preso parte alla ricerca. Tale forma di partecipazione si prefigge di produrre e diffondere conoscenza sia fra gli appartenenti – o quelli che si pensano possano divenire i futuri appartenenti alla realtà associativa – che in un più vasto pubblico, quello che metaforicamente pare restare al di fuori della dimensione “comunitaria”.

#### *4.4.3. Ri-concettualizzare l'integrazione: l'esempio multiculturale*

Come è emerso, vi è la necessità di diffondere specifiche conoscenze per costruire una presa di coscienza su temi ritenuti importanti e così favorire il reciproco riconoscimento.

Di seguito, invece, viene esposto come vi siano significati condivisi che vanno a ri-concettualizzare le pratiche di interazione in una società che potremo definire “culturalmente” plurale. Secondo Besozzi (2001) ci sono tre modalità di concepire l'integrazione, che l'autrice definisce in termini di *assimilazionista*, *pluralistico-tollerante* e *relazionale-processuale*:

---

<sup>44</sup> Cfr. Legum, 1964.

“La concezione assimilazionista dell'integrazione prevede il graduale riassorbimento delle differenze culturali o il loro occultamento, o la loro negazione, e una richiesta di conformità rispetto alla cultura ospitante... La concezione dell'integrazione nella forma pluralistico-tollerante esprime un'accettazione (tolleranza) della presenza di più culture (lo scenario di pluralismo culturale è condiviso), ritenendo tuttavia che debba essere la cultura ospitante (la cultura dominante)... a dover fissare regole e condizioni per la piena partecipazione-inclusione (fruizione dei diritti di cittadinanza) delle persone facenti parte di altri gruppi culturali (stranieri o minoranze)... [Per quanto riguarda la]... concezione dell'integrazione fondata sulla relazionalità (scambio reciproco) e sulla processualità essa non esprim[e] alcuna valutazione differenziale delle diverse culture, che hanno tutte una loro ragione d'essere e pari dignità...” (Besozzi, 2001, p. 73-74).

Gli estratti che seguono evidenziano l'esigenza di alcuni delle e dei partecipanti di *ri-definire* il concetto di integrazione presente nella retorica dominante, in chiave ad esempio “multiculturale” senza, tuttavia, relegarlo a questa unica interpretazione.

Quindi, questa sezione si concentra proprio sul concetto di integrazione – termine che colei che scrive non ha mai impiegato durante l'interazione di intervista, ma che è stato portato come significativo dai partecipanti allo studio. Parlare di integrazione in quanto concetto da ri-definire, serve anche a mettere in evidenza come nella società italiana vi siano tendenze assimilazioniste; mentre, la contestazione dei e delle partecipanti sembra richiamare forme di “integrazione” a cavallo tra quella “pluralistico tollerante” e “relazionale-processuale”.

“...[nel]l'associazione Xxxxx ... abbiamo un'accezione molto particolaristica dell'integrazione. non è, non è che gli stranieri si devono integrare, no, no. l'integrazione è mutua (0.5), gli autoctoni - che sono italiani - e gli stranieri devono cercare di convivere, ognuno deve cercare di integrarsi all'altro. e quindi, adesso io lavoro solo sugli Afro, quelli che vogliono. quindi abbiamo questa concezione multiculturalistica dell'integrazione... alcuni non amano i neri, cazzi loro, alcuni non amano i

bianchi, rimaniamo così. quelli che amano l'altro, lavoriamo con loro. non ci rompiamo più i coglioni.”

(Intervista del 12 aprile 2012)

“quindi io credo che ad esempio, parlando di integrazione, secondo me è proprio una cosa che la vivo come uno sforzo di quasi al cinquanta, cinquanta e cinquanta di entrambe le parti. non solo l'integrazione che sono gli immigrati che devono integrarsi, ma secondo me una volta che l'immigrato arriva conseguenza della globalizzazione, o quello che vuoi, c'è comunque una contaminazione, una cosa che fa sì che la strada è cambiata. cioè non sei più come prima, non puoi pretendere di essere come prima. *quindi questo richiede che tu faccia uno sforzo avanti per cambiare la tua posizione.* ma non è un male secondo me, perché però qui lo si vive magari come un male, ma non è un male però è un vantaggio per il paese, perché comunque è un arricchimento. volenti o nolenti insomma è un arricchimento. quindi io in questo senso poi va be' capisco, capisco i problemi del, degli immigrati, della delinquenza, di tante altre cose, però anche lì hanno fonti diverse su cui si può discutere. cioè io metto tutto in discussione, tutto insomma delle cose. si può migliorare, si può fare, però non possiamo neanche secondo me cercare di pretendere troppo. però dall'altra parte non si può pretendere troppo neanche dagli immigrati.”

(Intervista del 30 marzo 2012)

Secondo i partecipanti il concetto di integrazione non si dovrebbe arrestare alla sola questione della convivenza, nell'accezione di Gilroy (2006) “conviviality”, cioè nell'accettazione reciproca della presenza di “autoctoni” e “alloctoni”. Dovrebbe invece porre sfide sia in termini multiculturali che interculturali – “quindi questo richiede che tu faccia uno sforzo avanti per cambiare la tua posizione” – ossia favorire una condivisione che vada oltre la semplice tolleranza.

“... secondo me la persona integrata è quello che rispetta tutte, tutte le regole. il minimo indispensabile delle regole uno deve rispettarlo (2.0). l'integrazione non significa cambiare religione o cambiare la tua cultura.

integrazione [è] semplicemente rispettare quello che hai davanti, l'italiano o io che son marocchino se ho davanti a me un somalo devo dare lo stesso rispetto che hai dato all'italiano, devo darlo anche al somalo. l'integrazione è un, dev'essere una regola che tutti devono essere d'accordo, vivere la stessa vita, rispettando tutte le regole e basta, ma non significa che io devo cambiarmi, o se mi vesto, tutte le nostre donne che mettono il velo se se lo tolgono sono integrate, no. il velo fa parte della loro religione e chi vuole tenerlo lo tiene, ma non è detto che non è integrato, eh no. magari c'è più gente integrata col velo che senza perché purtroppo ultimamente si parla, di questa che ha tolto il velo allora questa qua è ben integrata, la donna col velo no perché qua non è integrata; non è così almeno per quanto riguarda la mia cultura, la mia religione... l'obiettivo di qualsiasi gruppo giusto secondo me è quello di dimostrare il, la nostra integrazione... io son d'accordo con tutte le persone che danno ... [un] bell'esempio di integrazione e collaboro con loro..."

(Intervista del 07 maggio 2012)

"... mi piacerebbe vedere l'Italia come Londra, nel senso che non c'è più differenza sociale, adesso ti dico almeno di facciata; però dico non c'è più differenza sociale e l'essere diverso, avere un colore diverso, portare un capo particolare, vestirsi in maniera diversa non diventa più un oggetto di attenzione o di odio, di differenziazione e discriminazione. vorrei una Italia meno discriminante - non nelle istituzioni perché grazie a Dio questo lo abbiamo raggiunto - ma a livello proprio sociale."

(Intervista del 05 maggio 2012)

In ciò che viene riportato vengono citati i diritti individuali di manifestare il proprio credo e di esistere con la propria persona senza subire le pressioni di un'Italia "discriminante". Prendendo ad esempio il tema del velo si sottolinea come indossarlo sia una scelta soggettiva: " il velo fa parte della loro religione e chi vuole tenerlo lo tiene", ma si chiarisce che la scelta soggettiva non può essere la cartina al tornasole dell'integrazione. In altre parole, usare i valori e le pratiche culturali come indici di integrazione è alquanto discutibile: implicherebbe, infatti, ancora una

volta un'accezione di integrazione di stampo assimilazionistico, che i partecipanti mettono in discussione.

Ed è proprio sulla base di queste testimonianze che si può evidenziare come concetto di “cittadinanza universale” sia per molti aspetti messo in questione da queste forme di partecipazione attuate dai e dalle giovani migranti che hanno contribuito a questo studio. Come sostiene Young, in una società dove alcuni gruppi hanno dei privilegi a discapito di altri, insistere che i cittadini debbano lasciarsi alle spalle le proprie specifiche affiliazioni per adottare il punto di vista generale serve solo a rafforzare i privilegi di coloro che li opprimono (1989, p. 257).

Si potrebbe ritenere che l'uso che si fa nella retorica politica del concetto di integrazione combacia molto spesso con il termine assimilazione<sup>45</sup>, ciò può contribuire a provocare più diffidenza tra gli individui, più episodi di discriminazione e emarginazione di specifici gruppi. Gli estratti presentati introducono come una prospettiva in chiave multiculturale dell'integrazione – ad esempio, nel secondo caso, di ispirazione londinese, in quanto “città globale” (Holston e Appadurai, 1996, p. 189) – non appare in realtà un controsenso, ma in linea con il panorama giuridico italiano.

#### **4.5. Attivismo ed empowerment**

Nella sezione precedente sono stati messi in evidenza i significati della partecipazione che emergono nel contesto italiano e, soprattutto nell'ultimo paragrafo, è stato delucidato come vi sia la necessità di ri-concettualizzare quella che viene definita integrazione attraverso un'ottica multiculturale, percepita come meno discriminante.

In quest'ultima parte del capitolo viene invece affrontata un'analisi dei significati soggettivi che i e le giovani migranti riportano in merito al loro coinvolgimento nell'associazionismo in quanto “cittadini attivi” e partecipanti.

Percepirsi come individuo attivo, soggettivamente coinvolto all'interno di multipli assetti sociali, rappresenta una forma di empowerment, come si evince in ciò che segue.

---

<sup>45</sup> Tuttavia, è bene precisare come le pratiche di assimilazione non siano il riflesso di un processo unitario e monolitico, bensì riflettono le specificità dei singoli individui, delle loro famiglie e della storia migratoria (cfr. Rumbaut, 1997).

“... ho scelto un inter-facoltà di cooperazione allo sviluppo... nella prospettiva comunque di ritornare in Ghana, aiutare comunque l'Africa eccetera per la povertà. quindi magari attraverso la cooperazione allo sviluppo avrei potuto fare questa cosa qua e in più viaggiare magari. però poi col tempo si è rivelato che era molto difficile in realtà riuscire a trovare lavoro in quel settore e... credo che essere cittadini attivi, cioè nel senso cercare di trovarsi insieme, avere obiettivi comuni, è sì come dicevo prima la cosa che mi è sempre interessato. quindi era un anche un modo per far cooperazione alla fine.”

(Intervista del 30 marzo 2012)

In questo caso il partecipante all'intervista evidenzia la propria personale concezione di cittadinanza attiva, mettendo a fuoco aspetti quali la condivisione e la messa in comune di obiettivi; egli esprime la necessità di tradurre i propri interessi e ambizioni – in questo estratto congruenti con la propria formazione universitaria – in pratiche da situare in più contesti di vita immaginati. Questa espressione di partecipazione, non solo rappresenta un impegno di carattere etico, ma anche una modalità di agire in forma transnazionale in previsione di attuare specifici obiettivi. Nell'estratto che segue si comprende ancora una volta come le espressioni di partecipazione “attiva” trovino la loro legittimazione in una dimensione di carattere religioso.

“... questa associazione è un'associazione che ha sempre promosso la partecipazione attiva e l'educazione civica dei giovani musulmani, quindi dei giovani che hanno origini islamiche o comunque sentono di appartenere alla fede islamica...”

(Intervista del 05 maggio 2012)

Di fatto, l'estratto evidenzia come la componente civica sia vincolata a quella religiosa anche sulla base di dinamiche transnazionali. Non a caso l'intervistato sottolinea “l'origine islamica” come marcatore identitario (al pari dello stesso senso di appartenenza) di un insieme di valori di riferimento de-territorializzati. Il piano di

realtà che emerge da questo estratto di intervista si contestualizza per l'appunto all'interno dell'associazione.

#### **4.6. Conclusioni**

In questo capitolo si sono evidenziati alcuni significati della partecipazione che sono rappresentativi poiché riportano la voce dei e delle partecipanti alla ricerca. Attraverso l'introduzione di questi significati ci si è inoltrati nelle modalità in cui avviene l'instaurazione dei contatti nella costruzione della rete partecipativa; sono stati individuate delle possibili tipologie di canali informativi: la *rete inter-personale* (amicale, parentale, religiosa, nazionale, continentale, comunitaria, ecc.); la *rete istituzionale-statale*; e la *rete della società civile*. Sulla base di questa introduzione si è voluto argomentare come la costruzione della rete partecipativa possa avvenire su base nazionale/continentale e religiosa.

Per meglio situare questi processi si è voluto puntare l'attenzione su taluni significati soggettivi emersi circa la partecipazione: prima di tutto il desiderio di diffondere conoscenza forme di dialogo inclusive e plurali; poi la necessità di articolare una storia da condividere scevra da pregiudizi e stereotipi; e allo stesso tempo consolidare valori e pratiche culturali di riferimento e, non da ultimo, la promozione di inclusione sociale.





## 5. PARTECIPAZIONE E RELAZIONI TRANSNAZIONALI

Questo capitolo, attraverso la definizione di taluni fenomeni globalizzazione relati, cerca di posizionare la pratiche di partecipazione e associazionismo transnazionale.

Dopo aver introdotto il contesto europeo attuale, attraverso un'analisi delle politiche di esclusione della popolazione migrante, si mettono a fuoco le pratiche che caratterizzano le comunità e le reti transnazionali, con l'obiettivo di definire un fenomeno, il transnazionalismo, diffuso e in continua crescita anche a fronte di un progresso tecnologico che vede impiegati i mezzi di comunicazione in forma massiva. Si introducono alcuni dei risultati emersi allo scopo di delineare non solo il carattere "diasporico", ma anche la valenza identitaria insita in talune pratiche transnazionali – che in molti casi sembrano riformulare forme di socializzazione *altre*. Mediante l'esplorazione delle reti comunitarie, amicali e parentali transnazionali si esploreranno i tratti salienti che caratterizzano gli spazi transnazionali odierni nel contesto italiano in cui questa ricerca ha avuto luogo, il Nordest.

### 5.1. Introduzione: Globalità e migrazioni

Di fronte ai recenti processi di globalizzazione molte delle previe strutture sociali si sono sgretolate, così svelando la necessità di ripensare ed implementare altre configurazioni. Prendendo ad esempio le diverse pratiche securitarie che vengono attuate allo scopo di contenere e sorvegliare le popolazioni migranti apprendiamo di vivere in balia dell'incertezza. Pare sedimentarsi quell'immaginario per cui gli stati-nazione, meta di migrazioni, sono alla mercé di un fenomeno spesso descritto come "osmotico" a cui sembra possibile dare freno solo per mezzo di azioni di contenimento e/o isolamento, avallate anche da pratiche discorsive e agite fisicamente violente. Un esempio di questa violenza è ben rappresentato dai movimenti affiliati alla politica di destra e di estrema destra che hanno preso piede negli ultimi anni in molti stati-nazione in Europa (Cox e Shearman, 2000; Boswell e Hough, 2009; Geddes, 2009), i cui linguaggi sono

sempre più fonte di discussione per la portata emotivamente violenta non scevra di conseguenze attualmente riscontrabili nella società<sup>46</sup>. Che la globalizzazione abbia messo in ginocchio quell'ideale di omogeneità nazionale nelle realtà occidentali è in parte osservabile e la cittadinanza è tra le istituzioni più soggette e messe in discussione da questi fenomeni migratori transnazionali (cfr. Basch et al., 1994; Faist, 2001; Faist et al., 2004; Bauböck, 2011).

Prima di inoltrarci nello specifico, è bene precisare cosa qui si intende con globalizzazione e, a tal proposito, Beck fa una distinzione importante tra tre concetti fondamentali globalismo, globalità, e globalizzazione:

“... con *globalismo* intendo il modo in cui il mercato globale elimina o sostituisce l'azione politica – ossia l'ideologia di governo basato sul mercato globale, l'ideologia del liberismo – e procede in maniera mono-casuale ed economicistica, riducendo la pluridimensionalità della globalizzazione in una singola dimensione economica, che è essa stessa concepita in modo lineare. [Al contrario]... *globalità* sta a significare che per molto tempo abbiamo vissuto in una società mondiale, tant'è che la nozione di spazi chiusi è diventata di per sé illusoria ... [invece con] ... *globalizzazione* denota il processo attraverso il quale stati-nazione sovrani vengono attraversati e messi in discussione da attori transnazionali con diverse prospettive di potere, orientamenti, identità e networks.” (2000, p. 9)

Le migrazioni mettono in discussione la spinta centripeta dello stato-nazione, svincolandosi dalla “norma”.

L'esperienza migratoria rappresenta il più delle volte una scelta collettiva, piuttosto che individuale: come evidenziato nella letteratura sul transnazionalismo, essa coinvolge reti di persone – ad esempio reti familiari ed amicali – ed implica, anche, una ri-distribuzione di responsabilità. Prova del fatto è che non tutti gli individui migrano, ma solo una parte lo fa, poiché ha i mezzi economici e gli

---

<sup>46</sup> La *Lega Nord* rappresenta un caso interessante poiché ingloba i temi chiave qui toccati: ossia promuove la proliferazione di una nuova identità etnica alimentata da istinti primordiali di preservazione; rivendica l'isolamento spaziale per mezzo di un linguaggio che incita alla violenza “razziale” – nonostante la Legge Mancino preveda l'incarcerazione per i reati di discriminazione e razzismo – e, soprattutto si consolida all'interno di un sistema di potere legittimato, ossia il partito politico. Per un approfondimento cfr. Pace, 1999; Spektorowski, 2003; McDonnell, 2006; Zaslove, 2007.

strumenti, tra cui anche una rete di supporto familiare (Boyd, 1989). È proprio a fronte di queste connessioni planetarie che la prospettiva transnazionale diventa un punto di riferimento per poter interpretare le attuali rivendicazioni di cittadinanza che sono sempre più caratterizzate da istanze e pratiche “transnazionali” – e che investono sia la sfera delle istituzioni laiche, sia quella dell'istituzioni religiose come nel caso dell'Islam<sup>47</sup> transnazionale europeo (Grillo, 2004). Nel testo *The Age of Migration* di Castles e Miller, vengono ipotizzati cinque modelli ideali di cittadinanza tra cui il *modello transnazionale* in cui le identità sociali e culturali delle comunità transnazionali trascendono i confini nazionali, riconfigurando forme di appartenenza multiple e differenziate (cfr. Goulbourne et al., 2010; Grillo, 2001) – allo scopo di costruire una rete complessa di affiliazioni e relazioni significative al di là dei confini dello stato-nazione (Cohen, 2006).

Sulla base di ciò che qui è stato esplicitato, vengono ripresentati i due modelli alternativi di cittadinanza proposti da Menyhart, rispettivamente la diaspora e il cosmopolitismo: il primo descrive per lo più il modo in cui le persone mantengono legami sociali, culturali e politici con il posto di provenienza a prescindere dai confini nazionali; mentre il secondo modello rappresenta una visione utopica di tipo umanista che concepisce l'umanità nella sua natura de-territorializzata (2003, p. 177). A tal proposito Beck sostiene che esistono diverse versioni di cosmopolitismo: che definisce cosmopolitismo normativo o filosofico, che rivendica l'armonia universale, “cross-culturale e cross-nazionale”; la nozione normativa di cosmopolitismo deve essere distinta dalla prospettiva descrittivo-analitica delle scienze sociali che Beck nomina “analytical-empirical cosmopolitanization”, secondo la cui prospettiva è possibile osservare come si articola la crescita di interdipendenza ed interconnessione tra gli attori sociali a dispetto dei confini nazionali. Questo tipo di cosmopolitismo è ciò che egli ritiene essere il cosmopolitismo reale o “the cosmopolitanization of reality”, che man mano va consolidandosi divenendo sempre più istituzionalizzato (2008, p. 26).

Appare sempre più chiaro che la teorizzazione di cittadinanza che collima con la tripartizione fatta da Marshall (1992) pare, ad oggi, avere una portata esplicativa

---

<sup>47</sup> Come evidenzia Kastoryano, le organizzazioni e associazioni islamiche in Europa tendono a mobilitare risorse in modo da promuovere un Islam transnazionale che vada al di là dei singoli stati membri allo scopo di creare una rete di solidarietà transnazionale (2010, p. 93).

insoddisfacente: c'è da chiedersi in che modo. Verrebbe da pensare che la ridefinizione dei territori politici, in risposta ad imposizioni di tipo economico, abbia avuto un'ampia influenza. Tuttavia sarebbe riduttivo e fuorviante leggere questo tipo di processi solo attraverso la prospettiva della liberalizzazione economica. Siamo di fatto in un rapporto di reciprocità in cui più che dall'alto, la cittadinanza è stata ed è tutt'oggi contestata dal basso, ad esempio dalle attività di partecipazione dei gruppi migranti, e da continue ridefinizioni di questi assetti di partecipazione e mobilitazione su scala globale. Stevenson (2002) sostiene che il cosmopolitismo e il multiculturalismo sono entrambi correnti di interpretazione attuali e centrali se si vuole fare una qualsiasi considerazione sul tema della cittadinanza, asserendo come una certa idea di riconoscimento di tipo particolaristico sia imprescindibile dall'universalismo delle teorie sui diritti.

Anche Kymlicka si pronuncia in termini molto simili quando afferma che vi è la necessità di supplementare ai tradizionali principi dei diritti umani una teoria dei diritti delle minoranze, soprattutto nelle politiche sociali degli stati multiculturali (1995, p. 16). Ne consegue che l'universalismo alla base del cosmopolitismo, come anche alla base della carta dei diritti umani, non incarna più gli ideali dell'umanesimo del ventesimo secolo, bensì rappresenta un appello alla convivenza (o sopravvivenza) a fronte di un fenomeno ampiamente emergente che vede nella profusione di diverse identità etnico-culturali maggiori attriti e tensioni tra le popolazioni. Rao ci fornisce una considerazione disincantata riguardo al cosmopolitismo, sottolineando che diversi rischi si celano dietro al fenomeno della "cosmopolitanization" – come processo di istituzionalizzazione del cosmopolitismo – perché il cosmopolitismo attuale sembra procedere in parallelo con la costruzione di un potere egemonico dove gli interventi cosiddetti "umanitari" nei paesi in via di sviluppo economico sono accompagnati da condizioni/imposizioni economiche vincolanti (2010, p. 37-47). A tal proposito, Smith evidenzia come i processi di globalizzazione abbiano relegato le persone ai voleri dei mercati globali<sup>48</sup>, *marketization*, rendendole in qualche modo "degradata" ed "umiliate" da

<sup>48</sup> Prendendo ad esempio il contesto europeo Benhabib evidenzia come:

"Per alcuni l'Europa non è un continente, una mera designazione geografica, bensì un ideale, la culla della filosofia occidentale e dell'illuminismo, delle rivoluzioni democratiche e dei diritti umani. Per altri non è che la foglia di fico dietro cui si cela il capitale finanziario (la Bundesbank tedesca in particolare) mosso dal proposito di smantellare lo stato sociale dei paesi dell'Unione.

una logica che si fonda sulla precarietà, promossa sia da una condizione cosmopolita, *cosmopolitan condition* – in grado di creare sempre più fenomeni di anomia nella società – che da impulsi imperiali, *imperial impulse*, i quali interessano emozioni (tra cui la paura e la rabbia) che vengono politicizzate allo scopo di dominare (2008, p. 374).

Come è già stato detto, gli spostamenti migratori sono in qualche modo connaturati alla storia degli esseri umani, anche se oggi, molto spesso si tende a percepire le migrazioni come un semplice epifenomeno: esse vengono ridotte ad un evento secondario ai processi di globalizzazione, spogliate di una propria esistenza “autonoma” in cui diviene preponderante la corrispondenza – fuorviante proprio alla luce delle disuguaglianze globali – tra migrazione e sviluppo economico (cfr. Raghuram, 2009). Ciò fa sì che la “migrazione”, una volta situata in una posizione subalterna, sia soggetta ad essere interpretata in chiave estemporanea (ossia come fenomeno derivato e *transitorio* alla globalizzazione) o in termini assoluti (la globalizzazione porta con sé una nuova configurazione di mondo a cui ci si può sottrarre solo delimitando e chiudendo i confini). Ed è proprio in questo senso che diviene riduttivo studiare i fenomeni migratori solo come evento sussidiario scatenato da *pull factors* o *push factors* (Mezzadra, 2004).

Ad oggi, la mobilità nello spazio è in grado di svelare le asimmetrie insite in questi processi globali, rivelando che sono spesso a svantaggio di coloro che sono privi di documenti di viaggio “desiderabili”, o sprovvisti di capitale economico sufficiente per sfuggire alle frange della povertà o, infine, facilmente esposti allo “stigma” (Goffman, 1983) a causa dell'orientamento sessuale, delle caratteristiche fenotipiche e del credo religioso.

Alla luce di tutto ciò, la mobilità è benvenuta qualora riguardi capitali economici piuttosto che esseri umani; le politiche neo-liberiste – accompagnate al potere pervasivo delle corporazioni transnazionali sempre in fuga dalle pressioni della burocrazia fiscale (Beck, 2000, p. 6) – alimentano l'idea nell'immaginario collettivo che gli spostamenti siano sempre più flessibili e “portatili”, e che la distanza fisica

---

Sin dal trattato di Maastricht e dall'imposizione ai governi nazionali di ridurre al 3 per cento il disavanzo del proprio bilancio annuale, gli stati membri hanno costretto i propri cittadini ad accettare la stabilità finanziaria a discapito della piena occupazione e a preferire la fiducia comune che i mercati finanziari internazionali ripongono nelle economie nazionali alla qualità della vita nei rispettivi paesi.” (2002, p. 201)

sia sempre più marginale a fronte di una distanza culturale che facilmente può essere livellata, o in qualche modo sottoposta ad un regime occidentalizzante (per cui la distanza culturale percepita pare contrarsi in presenza di *Coca-Cola*® o di altri beni di consumo prodotti dalle corporazioni transnazionali) in cui l'ideale di "società del consumo di massa", si impone attraverso politiche estere militarmente aggressive e discutibilmente democratiche.

Queste considerazioni permettono di ipotizzare che le attuali politiche di identità, in diversi stati-nazione, siano la risposta ad un processo di omologazione percepita. I processi di globalizzazione sembrano aver contribuito sia alla proliferazione di diverse identità etnico-culturali (Tomlinson, 2003) – e di regionalismi, o cittadinanze regionali (cfr. Painter, 2002; Narramore, 1998) – sia alla proliferazione di nuovi confini.

#### *5.1.1. Il contesto europeo: politiche di esclusione in un mondo transnazionale*

Il programma di integrazione europea fu introdotto per superare il fragile periodo che succedette la seconda guerra mondiale. Per soddisfare le decisioni del mercato di allora, tale programma si basava sul raggiungimento di obiettivi economici che poco avevano a che vedere con l'integrazione degli stati-nazione membri sotto una comune etnicità (Stråth, 2002, p. 390). Nello specifico il progetto di integrazione fu attuato sia per gestire la Germania del dopoguerra, sia per contrastare l'influenza dell'Unione Sovietica (Delanty, 2000, p. 109).

L'unificazione dell'Europa occidentale ebbe inizio nel 1957 con il Trattato di Roma; nello stesso anno fu costituita la Comunità Economica Europa (CEE) da stati quali il Belgio, la Francia, la Germania occidentale, l'Italia, il Lussemburgo e i Paesi Bassi (Deflem e Pampel, 1996, p. 119). In seguito a questi eventi di carattere politico ed economico, la necessità di consolidare dei legami di maggior prossimità tra i cittadini dei vari stati-membri fece sì che si lavorasse al fine di dar vita ad un'*identità europea*, che fungesse da collante nel processo di integrazione economica e da base per una *cittadinanza europea* che tutelasse i cittadini comunitari (Bartole, 1999). Durante il periodo post-bellico, i flussi migratori di lavoratori vennero incoraggiati e furono funzionali al compimento della

ricostruzione dell'Europa, appena uscita dalla devastante seconda guerra mondiale; diversi lavoratori migranti che intraprendevano il viaggio verso l'Europa, poi vi rimanevano a risiedere e a lavorare: tuttavia, essi rappresentavano per i governi dell'epoca un fenomeno estemporaneo (Geddes, 2000, p. 19). Nuove problematiche emersero quando questi “ospiti” decisero di permanere e ricongiungere le proprie famiglie.

Già nel 1986 il Parlamento Europeo aveva mobilitato diverse risorse allo scopo di implementare il Forum of Migrants, un ente transnazionale atto a garantire ai migranti residenti nell'unione la possibilità di riunirsi in associazioni volontarie; paradossalmente tale progetto ebbe fine nel 2001 (Kastoryano, 2010, p. 92), proprio a fronte di una crescita dei flussi migratori e dell'addensamento delle reti migratorie transnazionali.

Con l'aumento dell'immigrazione in diversi paesi membri, la creazione di una nuova forma di *fortezza Europa* ebbe inizio attraverso politiche di esclusione di determinati gruppi migranti. Come evidenzia Benhabib, tale *fortezza Europa* sembra essere un campo di contraddizioni in cui i principi di democrazia liberale e di giustizia sociale collidono con pratiche di esclusione e criminalizzazione – un esempio tangibile è la formulazione del “reato di clandestinità” – della popolazione migrante.

“In quanto democrazie liberali gli stati membri dell'Unione Europea non possono edificare una «fortezza Europa». Nessuna democrazia liberale può chiudere le proprie frontiere ai rifugiati o a quanti chiedono asilo politico, agli immigrati o ai lavoratori stranieri temporanei, poiché la porosità dei confini rappresenta una condizione necessaria, seppur non sufficiente, delle democrazie liberali. Per lo stesso motivo nessuna democrazia liberale sovrana può perdere il proprio diritto a stabilire politiche di immigrazione e di integrazione.” (Benhabib, 2002, pp. 199-200)

Attualmente le nuove politiche sulla gestione dei flussi migratori sono state oggetto di attenzione proprio perché relate a questioni di sicurezza interna; infatti, Geddes sostiene che la securitizzazione del fenomeno migratorio pone l'accento sulla contraddizione tra le relazioni di mercato incorporate nell'idea di libertà di



movimento e il controllo della popolazione” (2000, p. 26-27). Inoltre, è possibile affermare che l'implementazione di questi programmi di sicurezza in fatto di migrazioni porta alla discriminazione di taluni gruppi di migranti sulla base di aspetti etnico-culturali, di genere e di classe: ciò è abbastanza evidente per molti migranti provenienti da paesi in cui l'Islam è la principale confessione, solitamente sospettati di favorire e supportare il terrorismo di stampo religioso fondamentalista. Hill e Smith evidenziano come l'UE abbia gestito la questione della sicurezza interna attraverso il coinvolgimento di alcuni paesi dell'Europa centrale, dell'Est e dell'Africa settentrionale; in questi casi, è stata adottata la politica dei premi e delle punizioni per gli stati che hanno, o non hanno, collaborato all'arresto dei flussi di migranti “indesiderati”, diretti verso i paesi dell'Europa occidentale (Hill e Smith, 2011, p. 237-239). Questo tipo di politica ha avuto proficue implicazioni economiche, soprattutto per quei paesi che si sono dimostrati volenterosi di collaborare, come la Libia quando il Colonnello Gheddafi era ancora al potere.

L'Italia, in quanto membro dell'Unione Europea, si è allineata alle politiche che prevedevano l'arresto dei flussi migratori in entrata con la Legge 30 luglio 2002 n. 189, detta anche Legge Bossi-Fini<sup>49</sup>. Inoltre, la creazione dei concordati economici europei e mediterranei<sup>50</sup> rappresenta uno dei tanti aspetti di politiche di

---

<sup>49</sup> La Legge del 30 luglio 2002 n.189 è una modifica alla normativa in materia di immigrazione e di asilo ed è entrata in vigore nel settembre 2002, essa è ad oggi vigente ed ha incorporato l'articolo 1 della Legge n. 39 del 1990 ( Legge Martelli ) e la Legge n. 40 del 1998 (Legge Turco-Napolitano). Questa norma in aggiunta dispone nell'Articolo 1 la Cooperazione con Stati stranieri, riguardo al tema degli aiuti umanitari, ma soprattutto del contenimento e della prevenzione dei flussi migratori, come di seguito riportato:

*Articolo 1: Cooperazione con Stati stranieri*

“... Nella elaborazione e nella eventuale revisione dei programmi bilaterali di cooperazione e di aiuto per interventi non a scopo umanitario nei confronti dei Paesi non appartenenti all'Unione Europea, con esclusione delle iniziative a carattere umanitario, il Governo tiene conto anche della collaborazione prestata dai Paesi interessati alla prevenzione dei flussi migratori illegali e al contrasto delle organizzazioni criminali operanti nell'immigrazione clandestina, nel traffico di esseri umani, nello sfruttamento della prostituzione, nel traffico di stupefacenti, di armamenti, nonché in materia di cooperazione giudiziaria e penitenziaria e nella applicazione della normativa internazionale in materia di sicurezza della navigazione....”

<sup>50</sup> Il principale obiettivo di questi accordi fu quello di investire economicamente in quei paesi al di fuori dei confini dell'Unione Europea, che supportavano il programma di sicurezza dell'Unione. Questi accordi furono progettati per creare un regime economico simile al NAFTA (North American Free Trade Agreement). Venne assunto che, attraverso investimenti e finanziamenti, il *gap* economico che caratterizza l'area Mediterranea potesse essere colmato così da garantire l'interruzione dei flussi migratori da specifici paesi ed incentivare con nuove possibilità lavorative la permanenza dei cittadini nei rispettivi paesi. Gli elementi centrali alla base di questi programmi erano: 1) Il dialogo politico; 2) Il libero movimento di beni; 3) I diritti di insediamento da parte

monitoraggio delle frontiere; questi accordi hanno l'obiettivo di stabilire delle relazioni commerciali con lo scopo di abbattere la pressione dei flussi migratori che attraversavano i crocevia del Nord Africa e dei Balcani (cfr. Mistri, 2001; Mistri e Orcalli, 2001). Tali concordati di tipo finanziario ignorano però che i fenomeni migratori non sono dovuti a ragioni unicamente economiche, poiché alla base di un progetto migratorio ci sono svariate motivazioni. Va inoltre ricordato che tali interventi politico-economici sono stati stipulati tra paesi in posizione subordinata rispetto all'Europa, che è determinata ad implementare il suo progetto di sicurezza e a guadagnare più ampio accesso di intervento in paesi dallo sviluppo economico incerto.

La costruzione dell'UE e la concessione di diritti agli stati membri e ai loro cittadini ha dato origine a diverse pratiche di esclusione di quei paesi situati al di fuori del nuovo ordine e nello specifico dei loro cittadini. La nascita dell'Unione Europea è stata lo sprone alla nascita di una nuova coscienza europea esclusivista (Stolcke, 1995), piuttosto che di un'identità europea<sup>51</sup>, come evidenziano Deflem e Pampel (1996, p. 123).

È in questo sistema di pratiche di demarcazione e chiusura delle frontiere<sup>52</sup> che prende piede l'assunzione che le relazioni tra diverse culture siano ostili per natura e distruttive, perché è la stessa natura ad essere etnocentrica, quindi culture diverse devono essere separate per il loro stesso bene (Stolcke, 1995, p. 5). Negli ultimi anni nell'UE, l'attenzione si è spostata dalla dimensione delle "race-relations" a quelle delle "cultural-relations": proteggere e preservare gli elementi di carattere

---

delle aziende e la fornitura di servizi; 4) Il trasferimento di capitali, la competitività e altre misure di carattere economico...; 5) Rapporti di cooperazione culturale, sociale ed economica; 6) e infine la cooperazione finanziaria (Mistri e Orcalli, 2001, p. 272).

<sup>51</sup> Stråth afferma che il concetto di identità europea fu definito e messo in agenda durante il summit di Copenhagen nel dicembre 1973 alla luce della crisi petrolifera allo scopo di rafforzare l'Europa nell'ordine internazionale (2002, p. 390). Tuttavia, come sostiene Delanty, questo progetto di integrazione identitaria, che avrebbe dovuto favorire processi di coesione sociale a livello europeo, pecca nei suoi obiettivi poiché produce più margine perché nascano da una parte azioni contenziose fra i vari stati-membri, mentre dall'altra nuove forme di esclusione e polarizzazione (2000, p. 16).

<sup>52</sup> Va precisato che il rafforzamento dei programmi di sicurezza interna non solo hanno portato all'esclusione di una parte della popolazione migrante, ma anche dei richiedenti asilo politico, e dei rifugiati, in molti paesi dell'UE (ad esempio nel Regno Unito, da sempre una delle mete favorite). Le restrizioni e le barriere di sicurezza adottate da molti stati dell'Unione hanno drasticamente portato ad una diminuzione, dovuta per l'appunto ai respingimenti delle domande, delle richieste di asilo politico da 393,000 nell'anno 2002 a 180,000 nel 2006 (Castles e Miller, 2009, p. 195).

etnico-culturale è diventato predominante. Contestualmente, ha cominciato a diffondersi la rappresentazione di una Europa omogenea e attaccata da migranti; tale immaginario supportato in larga parte dai partiti di centro-destra di diversi stati-membri (cfr. Bale, 2009) si è focalizzato sul fenomeno migratorio demonizzandolo e criminalizzandolo.<sup>53</sup>

## **5.2. Partecipazione come pratica transnazionale e diasporica**

Gli studi sul transnazionalismo (Shiller et al., 1992; Bauböck, 1994; Ong, 1999b; Faist, 2000; Tambiah, 2000; Grillo, 2004) sottolineano come l'esperienza migratoria, ad oggi, sia sempre più de-territorializzata e coinvolga pratiche in grado di travalicare i confini geopolitici. Se si considera quante possibilità ogni giorno vengono offerte dalle telecomunicazioni, si comprende come le pratiche transnazionali siano sempre più parte integrante dell'esistenza di una buona fetta degli abitanti del pianeta e non solo della popolazione migrante. Diviene quasi difficile parlare di distanze che si accorciano, in realtà esse sembrano, in certi casi, svanire del tutto, dissolvendosi nell'etere: ad esempio, i servizi che offrono la possibilità di comunicare in qualsiasi condizione sempre più investono sulla "qualità" della comunicazione. Una nuova idea di prossimità si sta facendo largo, interessando un numero sempre maggior di persone che comunicano tramite i diversi dispositivi elettronici e intessono relazioni ed affetti in chiave transnazionale. Come emerge da diversi studi, le pratiche transnazionali pervadono sempre più la quotidianità delle popolazioni migranti e non; ne consegue che la partecipazione alla società, come riflesso di esperire la cittadinanza e al tempo stesso rivendicazione del diritto di attuare, riveste un'importante ruolo. Come sostiene Barry, i diritti di cittadinanza legalmente riconosciuti alimentano il terreno della cittadinanza partecipativa, anche se lo status di cittadinanza legale non è una condizione necessaria, di fatto migranti e cittadini residenti spesso partecipano in modo simile nella società in cui vivono (2006, p. 21).

---

<sup>53</sup> Il fenomeno migratorio in diverse occasioni è servito a creare nuove pratiche di criminalizzazione, creando un terreno fertile a ristabilire un nuovo ordine di "accoglienza" all'interno dello stato-nazione: i centri di identificazione e detenzione temporanea e lo sfruttamento della popolazione migrante più vulnerabile (cfr. Gatti, 2008).

Di seguito vengono presentati al lettore i modi in cui forme di partecipazione transnazionale e diasporica possano rispondere a rivendicazioni di cittadinanze “de-territorializzate” ed, in taluni casi, de-nazionalizzate. Ciò permette di cogliere gli assetti transnazionali, che si articolano in e attraverso la partecipazione formale ed informale nello spazio sociale.

### *5.2.1. Partecipazione de-territorializzata e diasporica*

“... credo che una persona una volta che - quando nasce una persona - una volta che viene educata su questi principi [del partecipare], è una cosa che si porta dentro per tutta la vita. Quindi indipendentemente dal contesto in cui uno si trova o che deciderà di affrontare il, il lavoro inteso come lavoro sociale, o lavoro attivo, o la cittadinanza attiva è un qualcosa che ti rimane dentro e che fai comunque indipendentemente dal contesto in cui tu sei, ecco.”

(Intervista del 05 maggio 2012)

In questa sezione vengono analizzati alcuni elementi di carattere identitario allo scopo di mostrare come le narrazioni di coloro che partecipano nella società civile vanno a posizionarsi all'interno di una realtà globale in cui le relazioni transnazionali divengono sempre più interconnesse.

Nell'estratto che segue l'intervistato riporta come la partecipazione non solo dà vita a specifiche pratiche transnazionali ma, al tempo stesso, investe anche la sfera valoriale ed identitaria del soggetto interessato.

“... penso che Dio mi ha permesso di avere queste informazioni di conoscere, di continuare ad accumulare queste (2.0) per fare qualcosa per, diciamo per il mondo perché adesso tutto il mondo è in crisi di valori ... a dire la verità io che faccio un po' di storia so che le persone che hanno apportato questi, questi valori: la giustizia, la saggezza, l'amore, la fedeltà, il diritto sono stati un popolo e io faccio parte di quel popolo lì. quindi penso che tiene sempre a noi di ridare questi valori al mondo; questo è un compito che tutti abbiamo.”

(Intervista del 22 maggio 2012)

La narrazione evidenzia i significati diasporici (cfr. Safran, 1991; Clifford, 1994; Gilroy, 1994; Sheffer, 1995; Cohen, 1996; Faist, 2000; Tambiah, 2000; Ho, 2011) della partecipazione. È facile notare come vi sia un connubio tra forme di cittadinanza religiosa e diasporica, in cui si fanno largo i temi della “missione” e della “redenzione”. Da questo estratto emerge l'identificazione e l'appartenenza ad un popolo i cui valori devono essere diffusi: è in questo passaggio che il concetto di missione si radica nella pratica associativa; dall'altra, i valori etici riportati nella narrazione sono “esportabili” e al medesimo tempo salvifici, alla luce di una crisi di valori percepita su scala globale. È proprio in questo ultimo senso che il tema della *missione cosmopolita* si fa largo nell'immaginario identitario diasporico, supportando quanto evidenzia Clifford, ossia che il cosmopolitismo che trapela nelle narrazioni di diaspora è costitutivamente in tensione con le ideologie assimilazioniste dello stato-nazione (1994, p. 308). Anthias sostiene che il concetto di diaspora è in grado di sottolineare l'esistenza di connessioni tra gruppi che attraversano i confini imposti dagli stati-nazione; inoltre, va sottolineato come “il comune denominatore tra questi gruppi è basato sull'esistenza di una patria originaria, in alcuni casi sottratta, cosicché diventa necessaria l'esigenza di costruire una nuova identità su scala mondiale” (1998, p. 559-560), un'identità diasporica.

Diviene, quindi, chiaro come questa forma di identità si basi su una combinazione di locale e globale che favorisce la costruzione di nuove e multiple comunità immaginate (Brah, 1996, p. 195).

### **5.3. Forme di partecipazione nel paese di provenienza**

In questa sezione vengono analizzate le pratiche di partecipazione riportate da alcuni dei e delle giovani che hanno preso parte alla ricerca allo scopo di comprendere e situare la partecipazione in un campo di azioni transnazionale, non scevro da uno specifico profilo storico e culturale. Si vuole evidenziare come l'importanza della partecipazione nel paese di provenienza, possa declinarsi nelle specifiche forme qui emerse: favorire il supporto economico, quindi dar vita a

forme di cooperazione nel locale e costruire ed implementare processi di socializzazione.

### 5.3.1. Creare reti di supporto economico, favorire forme altre di socializzazione

Le attività associative che di seguito vengono presentate si situano all'interno di un contesto storico-politico dove strategie di sopravvivenza ed emancipazione mettono in questione specifici simboli, i cui significati rimandano ad un passato preciso. In ciò che segue, i partecipanti mettono in evidenza forme di società che, in letteratura, vengono solitamente identificate, anche con nota provocatoria, come *postcolonie*. Con la nozione di postcolonia<sup>54</sup> si intende la “traiettoria storica di quelle società che di recente si sono emancipate dall'esperienza del colonialismo e dalla violenza delle relazioni coloniali” (Mbembé, 1992, p. 3).

“... quindi in Congo l'associazione era- perché sai adesso l'associazione in Africa è diventato difficile no (?). abbiamo trasportato, oppure continuiamo a trasportare in modo europeo in Africa. quindi non è più la stessa società che c'era prima perché prima c'era l'autosufficienza alimentare, c'era l'agricoltura, la gente (2.0), c'erano ad esempio delle caste, diciamo che c'erano delle categorie di persone specific[he]: c'erano degli agricoltori, c'erano i soldati, c'erano... *les scripts*... Quindi l'associazione lì era per organizzarsi al, aiutarci tra di noi, quindi avere un fondo, un fondo monetario e mettere i soldi insieme e quando c'è un problema possiamo, possiamo risolverlo perché adesso tutto si risolve con soldi. perciò ad esempio c'è uno che, che è qui e il parente è deceduto, oppure uno che si sposa, oppure uno che fa la sua laurea e quindi adesso molte associazioni in Africa sono così, no perché da solo è vero che ci sono delle persone che, ma diventa un po' più difficile. le cose costano care e la gente non ha, le ricchezze del paese non sono bene ripartite tra tutta la popolazione. quindi la grande maggioranza della popolazione è povera. quindi per risolvere molti problemi, ad esempio se c'è uno che è malato per pagare

---

<sup>54</sup> Più nello specifico, il concetto di postcolonia si focalizza sul grottesco del potere autoritario: l'autorità viene derisa, la stessa se ne compiace, ma in fine viene avallata dalla popolazione. Queste pratiche tra governanti e governati innescano un processo di disempowerment reciproco basato sul simulacro dei rapporti di potere. È in questa accezione che Mbembé (1992) definisce la postcolonia un *regime du simulacre*.

medicines per risolvere tutto questo bisogna aver i soldi... aver sempre un fondo monetario ad esempio per aiutare, aiutarci tra di noi. qui in Italia è diverso, diciamo che è molto diverso da quello che si fa in Africa.”

(Intervista del 22 maggio 2012)

Dall'estratto emergono i significati che il partecipante all'intervista dà all'associazionismo nella sua realtà di provenienza. Nella narrazione viene messo in evidenza l'influenza della previa dominazione coloniale nell'attuale sistema di produzione e consumo di beni. Attraverso l'analisi dell'associazionismo in una società divisa tra forme di “dipendenza” e di “emancipazione”, l'intervistato situa la partecipazione in quanto espressione di empowerment locale, in cui il mutuo aiuto soddisfa i bisogni degli attori sociali e, al contempo, si propone di ri-costruire forme di interazione sociale che provano a convivere con l'offerta postcoloniale di beni e servizi. Secondo Mbembé, il previo ordine coloniale ha istituito due meccanismi deputati ad organizzare la società e le politiche, entrambi giustificati dalla “ragione”: lo stato e il mercato; mentre con la fine della seconda guerra mondiale, il sistema coloniale presentò ai colonizzati altri tre beni: la cittadinanza, la società civile, lo stato-nazione (2002, p. 634). Ed è a fronte di questa considerazione che si può cogliere come, dalle esperienze qui riportate, la *ri-definizione* di questi “beni” avviene proprio attraverso pratiche *altre* di socializzazione promosse dagli attori sociali nel locale.

Per l'intervistato, l'associazionismo (etichetta che come quella di cittadinanza ci permette di muoverci in un spazio altro) è un *modus operandi* che, nel suo de-costruire precedenti assetti sociali, agisce in controtendenza a forme di consumo coloniale e capitalista. Attraverso una ricostruzione nostalgica della società “africana” pre-capitalista, il partecipante all'intervista esperisce le pratiche associative come una strategia di sopravvivenza.

“... in Camerun ci sono duecentocinquanta etnie, quindi siamo ancora – a cinquanta anni dell'indipendenza – siamo ancora in strutture un po' più etniche, quindi siamo ancora in quell'ambito lì, si ritrovano un po' più in etnie. va bon, diciamo che forse le nuove generazioni vanno un po' già al di là, ma i nostri genitori si ritrovavano per regione, etnia, provenienza e allora [i genitori] ti

dicono: ascolta quando vai da una parte dove non conosci tanta gente devi sempre chiedere oppure far parte di un gruppo; così ti permette di- insomma è sempre il consiglio che danno a tanta gente, no (?) ... Fare parte di associazioni etniche diverse (?) direi di sì. Per esempio nel mio quartiere a Yaoundé dove c'è tante, è la capitale, dove facevamo delle organizzazioni, per esempio fare del teatro così e poi organizzare feste dove bisognava gestire soldi, bisognava chiederli alle persone; ma io non- ero sempre e sono sempre il tipo che mi metto da parte, insomma osservo e [vedo] quando posso dare il mio contributo, non è che tipo prendo le iniziative. sono sempre, sì ho rappresentato abbastanza, abbastanza associazioni già prima di venire qui.”  
(Intervista del 06 giugno 2012)

La questione *etnica* rappresenta forse uno dei prodotti “tangibili” della modernità postcoloniale. Se da una parte le diversità etnico-culturali sono prodotti trasversali alla storia dell'umanità ed hanno spesso dato adito a discordie e conflitti; dall'altra va sottolineato come la dominazione coloniale nelle regioni africane – nonostante sia durata meno che in altre regioni del pianeta e si sia imposta in forma abbastanza uniforme verso la fine del diciannovesimo secolo – abbia consolidato, attraverso il principio del *divide et impera*, un terreno di conflitto perpetuo in cui la costruzione di gerarchie etniche si riflette nelle pratiche di esclusione e di disconoscimento dagli attuali diritti di cittadinanza (Manby, 2009). Ed è proprio compiendo un percorso a ritroso che si riesce a comprendere specifiche dinamiche di dominio e di redistribuzione del potere, che attraverso i *corpi* divengono marchi quasi indelebili; Thiong'o sottolinea come il trattato di “Berlino [del] 1884 fu messo in pratica attraverso la spada e le pallottole. Ma la notte della spada e della pallottola fu seguita dalla mattina del gesso e della lavagna. La violenza fisica del campo di battaglia fu seguita dalla violenza psicologica della classe di scuola” (1985, p. 113). È mediante tale prospettiva che, in questa sede, si vuole concatenare i temi di differenziazione etnica, associazionismo ed emancipazione, poiché come si evince dall'estratto questi tre elementi si articolano attraverso forme *altre* di socializzazione inter-etnica e soprattutto inter-generazionale. Esplicativa è l'espressione “diciamo che forse le nuove generazioni vanno un po' già al di là, ma i nostri genitori si ritrovavano per



regione, etnia, provenienza”: attraverso queste parole si può cogliere come le esperienze associative e le forme di aggregazione che l'intervistato tesse rappresentino non solo una ricerca di convivenza tra passato e presente, ma anche una sfida alle precedenti forme di socializzazione “coloniale” – che in qualche modo la generazione dei genitori sembra ancora incarnare.

#### **5.4. Pratiche di partecipazione nelle “comunità” transnazionali in Italia**

In questa sezione vengono esplorati ed analizzati alcuni aspetti fondamentali che riguardano le realtà associative, soprattutto quando queste divengono riflesso di pratiche comunitarie.

Va premesso che gli spazi sociali transnazionali non sono sempre intellegibili come comunità transnazionali, ed in questo senso Faist esplicita diversi “spazi sociali transnazionali” che denomina: “gruppi di parentela transnazionali”, “circuiti transnazionali” e “comunità transnazionali” (2000, p. 195-196). Discutere di comunità, come già più volte affermato nei precedenti capitoli, può essere problematico soprattutto quando le comunità vengono interpretate come realtà date e non come prodotti mutevoli di un'esperienza collettiva. In altre parole, le comunità transnazionali esistono nelle interazioni e nelle modalità che ne determinano gli assetti ed i confini all'interno di tempi e spazi stabiliti da coloro che sentono di esserne appartenenti; ma soprattutto, esse sono “visibili” attraverso quei repertori discorsivi dei e delle partecipanti. Bauman evidenzia come il riemergere del comunitarismo nelle democrazie liberali, in cui la comunità sembra essere un “*compleat mappa mundi*” (2000, p. 172), sia una risposta all'individualismo crescente nell'era della “modernità liquida”; tuttavia, le *comunità* transnazionali, di cui si discute in questa trattazione, sembrano rappresentare prima di tutto un fenomeno di condivisione che investe pratiche di memoria ed identitarie, piuttosto che il solo riflesso di politiche *top-down* dello stato-nazione nei confronti della popolazione migrante. Come è stato già argomentato la comunità è immaginata dagli attori sociali ed è raccontata attraverso le proprie narrazioni.

“sono albanese e devo dire con malincuore che la comunità qua non è organizzata. insomma se tu guardi i filippini, i moldavi, ucraini li trovi nelle chiese, li trovi in piccoli gruppi, delle donne che si incontrano ogni diciamo venerdì, ogni domenica. gli albanesi no. gli albanesi no, anche, anche tra gli studenti tu trovi tipo un gruppetto di dieci, quindici, ragazzi che si conoscono poi un altro gruppetto di trenta al massimo.”

(Intervista del 13 aprile 2012)

Un esempio, che sembra mettere in luce la fluidità del concetto di comunità sta proprio nelle modalità in cui viene riconosciuta dai partecipanti alla vita sociale. Ne consegue che le comunità “sono vissute attraverso reti incorporate di individui, di famiglie e di gruppi le cui storie, esperienze e traiettorie sono in grado di contraddire le rappresentazioni e i discorsi dominanti” (Alexander et al., 2007, p. 788).

#### 5.4.1. La costruzione della “comunità”

“... l'associazione esisteva già prima che arrivassi. cioè quando son arrivato a Padova mio zio che era già qua e ne faceva già parte e insomma domenica andavamo lì insieme, visto che noi camerunesi in generale - e quelli che vengono dalla mia regione - siamo abituati, è importante stare in comunità... nel Paese diciamo i nostri genitori ci iniziano ad organizzare i giovani fra di loro, gestire queste cose qua: progetti, soldi, tutto il resto. quindi per me era normalissimo venire in una città e chiedere dove si trova la comunità camerunese...”

(Intervista del 06 giugno 2012)

In questa narrazione la comunità si costruisce attraverso l'associazione, quindi più che il riflesso di politiche dall'alto, diviene una modalità di attuare dal basso, dalla *rete inter-personale*. Egli sottolinea come le pratiche di aggregazione e di associazione siano parte fondante dell'educazione genitoriale e come queste pratiche siano centrali nella costruzione dell'esperienza comunitaria. Questo tipo di esperienza, che è in grado di consolidare la *rete inter-personale*, in quanto realtà

percepita in termini comunitari, viene ricondotta ad un capitale culturale dei soggetti coinvolti; tale capitale è intessuto in quello che è la rete nazionale –“noi camerunesi in generale”. La rappresentazione di ciò che è considerato comunità – sia essa globale, nazionale, regionale o come nel caso qui trattato transnazionale – è un processo di costruzione ed incorporazione di relazioni di reciprocità che si avvalgono anche di ridefinizioni identitarie attraverso cui viene rinegoziato il senso di appartenenza e non-appartenenza. Bisogna sottolineare come la *consapevolezza di appartenere* non è un processo unidimensionale (cfr. Rowe, 2005), poiché come evidenzia Yuval-Davis ci sono “diversi modi di appartenere e diversi oggetti di attaccamento” (2006, p. 199).

Negli estratti che seguono, le narrazioni dei partecipanti all'intervista ci proiettano sulle dimensioni di identità e appartenenza (cfr. Anthias, 2002b) e attraverso queste ci permettono di indagare il concetto di comunità transnazionale per svelarne alcune delle caratteristiche salienti.

“Quando ci ritroviamo non è che uno prega, scegliamo uno che prega e spesso preghiamo quando facciamo, quando siamo incompleti prima di cominciare a fare la seduta preghiamo e spesso quando, prima di mangiare scegliamo sempre una persona che sia cattolica perché nel mio Paese... sono cattolici, la maggioranza delle persone sono cattoliche, protestanti e altri. sono pochi i musulmani, pochissimi diciamo forse due per cento, uno per cento della popolazione, ma spesso sono, sono stranieri. infatti per *noi* sono stranieri perché io considero che tutti gli africani è lo stesso popolo, che sia del Senegal, che sia della Mauritania è lo stesso popolo. quindi dico straniero per l'educazione che abbiamo ricevuto qua, uno che è di un altro paese, sono le persone che vengono da un'altra area geografica e non le persone musulmane. quindi quando ci ritroviamo scegliamo una persona che fa la preghiera, ma dentro di noi ci sono delle persone che sono di religioni diverse. questo non ci impedisce di pregare insieme.”

(Intervista del 22 maggio 2012)

L'estratto qui riportato è rilevante perché favorisce una rappresentazione di comunità anche al di là dell'associazionismo. L'intervistato narra la “comunità” in un

preciso contesto, quello del lutto di un familiare. La comunità si costruisce, e riunisce, in quanto *rete di supporto* attorno ad un membro di fede cattolica, depositario dell'esperienza di assenza, di lutto. La preghiera, in quanto espressione di una confessione, diviene transnazionale a tutti gli effetti: il rito è cattolico perché è rappresentativo di una maggioranza cattolica non tanto in quella che è la comunità transnazionale, ma nel paese di provenienza. Gli assetti del potere religioso vengono regolati sulla base di una rappresentazione nazionale delle confessioni religiose. Il rito funebre, diviene fulcro dell'interazione comunitaria poiché funge da elemento aggregatore ed evoca anche un preciso modo di esperire in comunione, di solidarizzare nell'assenza, risvegliando pratiche di appartenenza ad una stessa "comunità politica". Come evidenzia Kastoryano:

"I paesi di provenienza ...[di parte della popolazione migrante]... cercano di radunare i propri cittadini allo scopo di mobilitare emozioni che siano in grado di mantenere i legami tra loro. Quindi, riattivando rapporti di fedeltà attraverso la religione e la nazionalità per contribuire a creare una «comunità transnazionale»." (2010, p. 93)

In questo caso è interessante notare, come non sia richiesto un esplicito intervento dello stato-nazione, ma sia sufficiente la rappresentazione delle asimmetrie presenti in esso – ad esempio quelle in merito alle confessioni religiose – in quanto custode di specifici repertori emotivi, a dar vita alla costruzione di comunità transnazionali, prodotto di un'esperienza collettiva.

"... mi capita appunto di parlare di queste difficoltà [la disoccupazione], perché magari gli altri che lavorano già trovano qualcosa anche per me. io comunque racconto sempre, dico sempre che è molto difficile trovare lavoro e anche gli altri ragazzi lo condividono. tipo anche quando vado in parrocchia oppure al tempio ... dove facciamo le prove, gli altri lavorano, altri studenti, altri disoccupati proprio un misto di persone con diverse categorie tra di loro. noi ci parliamo, gli altri raccontano come han trovato lavoro, anche loro hanno avuto difficoltà..."

(Intervista del 31 maggio 2012)

“... insomma c'era quel rispetto che avevamo per quelli che sono stati qua più di, più anni di noi no. ... poi era interessante stare con loro perché ci davano consiglio, per esempio potevi incontrare uno dallo stesso posto di te e ti diceva ((riporta)) *ascolta, questa materia non lasciarla, devi seguirla fino alla fine e superarla al primo appello oppure fare compiti*; cioè ti dava informazioni, tantissime. tutto il resto [ad esempio] come facevano a vivere e tutto resto insomma... comunque ognuno raccontava la sua e venendo ascoltati e poi i *nuovi arrivati* ci chiamavano a noi e noi dicevamo *voi anziani* ... così sviluppi più rispetto da ciò, cioè sviluppi più attenzione da ciò che ti dice no (?)...”  
(Intervista del 06 giugno 2012)

Come anche evidenziato da Faist (2000), le comunità transnazionali non sono intrappolate tra due mondi, ma sono spazi di ridefinizione che in qualche modo si basano su rapporti di mutualità, solidarietà (cfr. Tilly, 2007) e di negoziazione di interessi individuali e collettivi. La comunità nel suo prender corpo a partire dall'interazione tra gli attori sociali, diviene fenomeno di “comune dominio”, che presuppone al suo interno ruoli e gradi di potere diversi. Essa nel suo costituirsi può divenire, come dimostrato negli esempi qui riportati, *rete di supporto* (e non solo di controllo e di disciplinamento) basata su interazioni di reciprocità; tale rete sembra avere il potere di distendere, da un punto di vista emotivo, le situazioni di tensione e conflitto che i partecipanti esperiscono nell'affrontare la quotidianità.

#### *5.4.2. I significati delle pratiche comunitarie nei contesti transnazionali*

La costruzione di ciò che è cultura e delle pratiche ad essa relate è espressione dell'azione umana e proprio per tale ragione è sempre mutevole. Di seguito, ci si focalizza su come questo tipo di fenomeno si articola in base ad interazioni comunitarie complesse in cui non vi sono ridefinizioni di valori e pratiche culturali che trovano legittimazione proprio perché contestualizzate in uno spazio sociale transnazionale. Come mette in evidenza Nagel la costruzione di ciò che è cultura riflette processi di gruppo in cui le costruzioni e ricostruzioni culturali, in cui “nuovi e

rinnovati simboli, pratiche e strumenti culturali, vengono costantemente aggiunti e rimossi dai repertori culturali esistenti” (1994, p. 162).

“... per le feste d'indipendenza *loro* e la festa della bandiera albanese – infatti questo, perché questo qua fa capire il legame che c'è – lì si fanno i concerti, si balla. infatti i ragazzi e le ragazze del gruppo... hanno chiesto anche a me se volevo andare, adesso vediamo. si preparano con questi balli tradizionali, i vestiti tradizionali... alla lingua, ad esempio, loro ci tengono tanto soprattutto i più anziani, questo qua della lingua ci tengono. poi io quando mi giravo parlavo in Italiano con i ragazzi perché essendo qua ti viene anche più fluido. certi discorsi che non son della vita quotidiana ...[è più difficile]... non perché non vuoi, ma perché non parli a casa ...”

(Intervista del 23 maggio 2012)

Come già evidenziato altrove, il legame tra i due paesi, Kosovo e Albania, investe, non solo questioni politiche di nation-building, ma anche elementi caratterizzanti di tipo linguistico. Il partecipante sottolinea come nell'associazione le generazioni più anziane facciano leva sul conservare e coltivare la lingua albanese; tale pratica riflette proprio il coltivare una cultura condivisa dal gruppo.

“[I]n quei sei mesi, è molto difficile perché devi prendere le persone che son capaci, che hanno voglia di imparare quei balli perché noi essendo nati nelle Filippine non è che acquisiamo subito la tradizione; ad esempio non si impara subito il ballo perché ci sono appunto dei periodi che devono passare. comunque qua, in quei sei mesi è molto difficile imparare ... uno si è fatto male. comunque ci siamo divertiti tanto. ogni sabato ci trovavamo ... poi appunto dopo le sei si andava a fare dei giri in centro a prender lo spritz, però comunque in quelle tre ore ci impegnavamo anche.”

(Intervista del 31 maggio 2012)

L'espressione “noi essendo nati nelle Filippine non è che acquisiamo subito la tradizione: ad esempio, non si impara subito il ballo perché ci sono appunto dei periodi” è saliente, poiché evidenzia come l'implementazione di ciò che la partecipante definisce tradizione, ossia il repertorio di usi e costumi, sia

processuale ed indipendente dall'essere semplicemente nati in luogo; di fatto, i membri appartenenti hanno esperito il processo migratorio in diverse fasi della loro esistenza. Ciò evidenzia come le interazioni transnazionali vadano non solo a riconfigurare le pratiche culturali associate alle “tradizioni”, ma anche riescano a mettere in discussione le disparità generazionali: per apprendere il ballo ci sono periodi della vita stabiliti dagli usi e costumi della cultura dominante, che però nel contesto transnazionale vengono ri-negoziati. L'esperienza di riunirsi per implementare le attività di ballo rappresenta in tutto per tutto un “prodotto” transnazionale, poiché scardina gli stadi sanciti da quello che potremo definire la cultura nazionale di riferimento, articolando diverse pratiche di inclusione intergenerazionali. È qui interessante fare un breve appunto circa le pratiche di ballo, che compaiono in entrambi i due estratti riportati. Il ballo sembra assumere un significato saliente nel contesto comunitario transnazionale. Esso è parte di un'esperienza corporea pervasiva che, attraverso l'esaltazione della fisicità, si riappropria dello spazio definendolo in quanto luogo abitato, occupato transnazionalmente.

“... quando uno è andato in Francia, quando torna col cibo del paese, cucina cibo del paese e chiama tutti della città; dici ho cucinato - per esempio come si dice - il Saka-Saka, conosci il Saka-Saka (?) sono foglie degli igname... sono verdi, si schiaccia, si mette con il burro di arachidi, con l'olio, l'olio del palma, è molto buono con la carne... quando ha cucinato il cibo del paese deve chiamare gli altri... quindi chiama e dice ho cucinato questo, venite a casa a mangiarlo e andiamo lì, mangiamo, balliamo e fa molto bene perché è il nostro, questa queste cose ti mancano... è un po' un piccolo ritorno nella nostra società, nel nostro Paese. mangiamo, balliamo, c'è un po' di musica e: (3.0), ci ridà un po' il coraggio, ci si risente vivere.”

(Intervista del 22 maggio 2012)

La comunità transnazionale innesca, sulla base della reciprocità, un *sistema di doveri e responsabilità* che devono essere soddisfatti. L'espressione “quando ha cucinato il cibo del Paese deve chiamare gli altri” evidenzia come l'instaurazione di relazioni di reciprocità e responsabilità interseca i sentimenti di fiducia, elementi

fondanti della relazione; di fatto, è proprio sulla base della fiducia che il cibo viene consumato. Il cibo diviene così un simbolo in grado di amplificare e colmare un vuoto esperienziale, ove il *piacere* del momento riflette sia la sensazione di un ritorno nel paese di provenienza, sia il sentirsi rivivere in una realtà *de-territorializzata*.

### **5.5. Racconti migratori: chi parte e chi resta...**

In questa sezione si cercheranno di delineare e focalizzare le reti transnazionali familiari e amicali dei e delle giovani che hanno partecipato a questo studio. La transnazionalità è un aspetto che riguarda non solo le relazioni tra migranti, ma anche tra migranti e coloro che non hanno intrapreso un percorso migratorio e che hanno intessuto nel tempo rapporti transnazionali.

“... quando ogni tanto ci sentiamo anche qua anche grazie ad Internet così che è facile, però sì appunto quando vado nel mio paese non con tutti riesco a ritrovarmi magari perché [c'è] chi è andato a studiare nella capitale, chi lavora da un'altra parte, chi è venuto anche all'estero... cioè più tempo passa meno spesso ci sentiamo ecco questo. però sì, ho comunque migliori amici che tento di tenermi in contatto così da non perdere ... ci raccontiamo tutto, magari ci teniamo comunque appunti su cosa mi è successo così, quindi ce li raccontiamo sempre...”

(Intervista del 11 giugno 2012)

“io sento i miei amici attraverso Facebook, attraverso Yahoo Messenger con la quale possiamo video-chattare anche. loro appunto mi raccontano delle loro storie perché da tanto comunque che non torno, cioè non da tanto, da un anno e mezzo, ma comunque ormai son già successe altre cose. loro mi raccontano via internet, li sento finora comunque. ho un bel legame con loro... mi chiedono com'è qui, i soldi qui, cosa faccio qui, tutto, tutto. ... mi chiedono anche del lavoro perché là anche se non sei diplomata trovi, trovi ... mi chiedono della vita qui perché appunto là è difficile...”

(Intervista del 31 maggio 2012)



Come menzionato nella parte introduttiva di questo capitolo, le relazioni transnazionali sono ampiamente favorite da una maggiore diffusione dei mezzi di comunicazione, che per quanto riguarda le realtà occidentali – ancora oggi mete rappresentative di migrazione – sono sempre più usufruibili dal consumo massivo. Internet sembra avere un ruolo centrale nel mantenimento dei legami costituenti la rete parentale transnazionale; tuttavia, la possibilità di usufruire della comunicazione via *Web* riflette una scelta ponderata anche sulla base di aspettative e responsabilità a queste connesse.

“... l'ho vista solo un paio di giorni fa su Skype finalmente dopo tanto tempo. è perché qua ti succede sai [an]che tu, qui ho preso un po' della mia vita, queste cose uno a volte non le fa neanche apposta. va be' che sono sbadato di mio... poi son sempre preoccupato, ho la testa sul trovare un lavoro che, più che altro mi mette, più che altro mi mette a disagio dirle che non sto lavorando queste cose. quindi voglio chiamarla, quando diciamo, tra virgolette, ho qualcosa in mano. e allora, va be' [lei] non mi dice nulla, mi fa: cerca cerca; e basta. però a parte questo nella vita di tutti i giorni sono un po' preso capisci? poi non sono sempre su Skype a chiamare.”

(Intervista del 22 febbraio 2012)

“... io non son venuta da piccola qua, i miei cari e i miei affetti ce li ho là e son ben, ben costruiti insomma son venuta qua alla maggior età diciamo così e:: il primo anno tornavo là tipo ogni due mesi, sì, sì... se passava il secondo mese era una tragedia che non mi vedevano. però adesso se devo dire che anche se è un'ora di viaggio il biglietto, il biglietto costa... però grazie a Skype, telefonate e tutto. mio papà, mio papà, adesso mi prendono in giro anche gli amici ... perché mi chiama tre volte al giorno...”

(Intervista del 13 aprile 2012)

La solidità degli affetti viene sottoposta a conferme che rispondono ad uno specifico sistema di aspettative costruito dai e dalle partecipanti alla relazione. Ed è proprio in questa dimensione collettiva che ha luogo la negoziazione dello spazio sociale familiare transnazionale; esso non solo si costruisce attraverso un processo di attraversamento di confini, ma anche mediante una ridefinizione dei

tempi: “se passava il secondo mese era una tragedia che non mi vedevano”; tale espressione è esplicativa di come i tempi che definiscono la relazione parentale transnazionale riescano ad influire sulla sfera affettiva: paradossalmente, i tempi di attesa, possono divenire i tempi di assenza.

L'esperienza familiare transnazionale prende forma attraverso le nuove tecnologie, incidendo anche sul grado di utilizzo delle stesse che divengono fondamentali nel dare continuità alle interazioni. Va detto che la relazione familiare transnazionale richiede agli attori sociali risorse economiche, emotive, ecc., evidenziando come i legami familiari vengano spesso riscritti dall'esperienza migratoria.

#### *5.5.1. La costruzione di “trans-linguaggi” nella famiglia transnazionale*

In ciò che segue si prendono in considerazione specifici aspetti relativi a come l'esperienza transnazionale familiare vada a costruirsi in quanto immaginario “diasporico”, con un proprio capitale culturale, la cui peculiarità può essere ricondotta a fenomeni di sincretismo linguistico. I linguaggi che gli attori sociali costruiscono e coltivano all'interno della rete transnazionale divengono parte di una riconfigurazione delle modalità di condividere lo spazio sociale e al tempo stesso di riscrivere diversi immaginari culturali esperiti come significativi.

“... in che lingua che parliamo (!) è un casino terribile, per esempio la mia zia che è sposata con un camerunese da parte inglese, immagini i bambini, non so che lingua parlare alla piccola figlia, a volte l'inglese, il francese, il dialetto anche, e poi l'italiano; quindi è un casino terribile, fai delle combinazioni così non so, cioè il mescolare una lingua (h) *jego* ad esempio è francese e inglese, *je* che è francese e *go* che è inglese... anche il dialetto soprattutto perché essendomi reso conto che purtroppo io sfortunatamente non lo parlo molto fluentemente, molto liscio la mia lingua, ho detto adesso mi impegno a parlare in quella lingua con mia zia...”

(Intervista del 6 giugno 2012)

“... noi siamo un nucleo, pensiamo alla famiglia sempre, anche quelli più lontani, i parenti più lontani. e: non si deve, non si deve mai scordare, quindi noi che siamo qua in Italia è come se fossero qua con noi perché ci vediamo, o loro vengono qua in Italia o noi andiamo in America... è come un unico paese soltanto un po' più lontani gli uni dagli altri... cioè dobbiamo fare un tragitto un po' più lungo rispetto. ... vediamo comunque un'unica terra, per noi è questo. è uno scambio anche se ciascuno parla diverse lingue, chi parla tedesco, chi parla olandese, chi inglese. però ci si scherza allo stesso modo, parliamo un'unica lingua, ma diversi dialetti diciamo. dialetto somalo-tedesco, somalo-italiano, somalo, e quindi parliamo diversi dialetti, ma parliamo la stessa lingua comunque, perché siamo parenti...”

(Intervista del 20 marzo 2012)

La rete parentale viene descritta in qualità di insieme compatto: “noi siamo un nucleo”; tale sistema sembra essere capace di unificare le dimensioni di spazio e tempo. L'espressione “è come un unico paese soltanto un po' più lontani gli uni dagli altri” fornisce una chiara idea del fenomeno in questione, mettendo in luce il concetto di distanza, de-costruendone prima di tutto il carattere fisico. Il partecipante a questa intervista sottolinea come la rete parentale transnazionale si costruisca mediante pratiche di interazione diasporiche in cui *trans-linguaggi* prendono forma e significatività. Il repertorio di linguaggi che gli attori sociali mettono in comune nella rete parentale transnazionale è significativo in quanto rappresenta il capitale culturale della famiglia transnazionale<sup>55</sup>.

### 5.5.2. *Aspettative transnazionali: la questione rimesse*

In questa sezione conclusiva vengono evidenziate le modalità in cui le reti amicali e parentali transnazionali si articolano in termini non sempre percepiti anche positivi. I temi dell'esperienza migratoria e della mobilità sociale divengono aspetti chiave per analizzare le narrazioni dei partecipanti all'intervista, i quali sottolineano come le reti amicali, parentali e di conoscenti che restano nel paese di provenienza li coinvolgano, oppure cerchino di farlo, rendendoli in qualche modo

---

<sup>55</sup> Cfr. Goulborne et al., 2010.

soggetti ad un sistema di aspettative basato sull'espressione: migrazione=mobilità-  
sociale=rimesse economiche.

“... le amicizie non son vere, raramente ci son delle amicizie vere... [chi] abita lì ti vede più come un'opportunità che come un amico. tu hai l'opportunità di dargli una mano. quindi diciamo le amicizie ci son state finché siam stati giovani, in genere son state molto belle, quindi avevamo dei gruppi. adesso quando si torna lì un po' il gruppo si è sfaldato perché quelli che abitavano nel mio quartiere non ci sono più... le altre persone che tu incontri sanno che tu vieni dall'estero e ti vedono più come un'opportunità e invece quando ero piccolo non vedevo sempre l'ora di ritornare perché avevo amicizie, ero felice. ero felice di avere amicizie qua come di averle lì.”

(Intervista del 05 maggio 2012)

“... loro cercano di avere più aiuto da me ora ed è una cosa che a me non mi è sembrato tanto piacevole ecco. ... ciò che intendevo è che loro sapendo che tu sei una persona che può servire a loro e cercano sempre di sfruttarti, cioè nel senso ti chiamano dicendoti ((riporta)) *ho questi problemi, potresti aiutarmi? ho questi problemi, potresti aiutarmi?* quando pure io ero nella stessa posizione, con loro non avevo scelta, cercavo sempre ad arrangiarmi, di arrivare da solo a fare le cose che dovevo fare. e quindi dovendo ascoltare e sentire questa gente che prima non ti prendevano in considerazione, ora che ti chiama e cerca, cerca di avere delle informazioni, degli aiuti da te è una cosa che non è piacevole diciamo. ”

(Intervista del 12 giugno 2012)

“... io sono in Italia da diciotto anni adesso e all'inizio era un rapporto molto nostalgico, nel senso che mi scrivevo da qua ogni settimana, diciamo, con i miei amici giù, ci scrivevamo. quindi era un rapporto forte, qui erano erano spesso i miei riferimenti. ... col tempo il rapporto è un po' cambiato. ... Adesso il rapporto è più sulle rimesse, *schei*, soldi. perché appunto, sì come ben saprai anche tu che i parenti giù comunque sapendoti qua in Europa ti chiedono aiuti, eccetera. quindi molto spesso quando ho l'opportunità cerco di dargli una mano. quindi il mio rapporto è più, adesso un po' meno, meno forte, però abbiamo, però li sento. durante le feste gli mando soldi.”

(Intervista del 30 marzo 2012)

I partecipanti ci riportano un'esperienza di rete di conoscenze transnazionali carica di vissuti emotivi. L'espressione "tu vieni dall'estero e ti vedono più come un'opportunità" ci svela come entrambi i partecipanti, si sentano "incapsulati" in immagini stereotipate del migrante all'estero. Gli intervistati incarnano, agli occhi di coloro che sono rimasti nel paese di provenienza, il "successo" della migrazione all'estero ed è proprio in tal accezione che ne restano affetti.

## **5.5. Conclusioni**

In questo capitolo ci si è occupati della definizione delle pratiche di partecipazione transnazionale. L'obiettivo è stato quello di definire un fenomeno in continua crescita, ossia quello delle reti transnazionali. Si è visto come le attività di partecipazione, in certi casi, cerchino di ridefinire forme di socializzazione altre, come anche un riposizionamento identitario che non si estingue nella esperienza migratoria, ma al contrario si arricchisce attraverso quest'ultima.

L'esplorazione delle reti comunitarie, amicali e parentali transnazionali ci ha consentito di cogliere quei tratti salienti che caratterizzano gli spazi transnazionali odierni, peculiari proprio a fronte di un progresso tecnologico che vede impiegati i nuovi mezzi di comunicazione.

Gli spazi sociali transnazionali si distinguono per la capacità di essere reti di supporto e "canalizzatori" emotivi dell'esperienza migratoria; ciò emerge, soprattutto, quando vengono riportati da parte dei e delle partecipanti vissuti connessi alle esperienze quotidiane di precarietà sia essa economica, che socio-affettiva. L'analisi delle reti familiari e amicali ci ha permesso di individuare nello specifico come le reti transnazionali siano sempre più *interconnesse* e quindi in grado di dar vita a sistemi di responsabilità in cui gli attori sociali, migranti e non migranti, si vedono in diversi modi coinvolti. Inoltre, tali reti transnazionali si contraddistinguono poiché sono in grado di costruire *loci* che scardinano le dimensioni di spazio e tempo nella loro più comune accezione, andando così ad

investire non solo sul capitale socio-affettivo che gli attori transnazionali costruiscono nel corso della loro relazione, ma anche sul capitale culturale.



## 6. ENGAGEMENT E RAZZISMO

Attraverso un'introduzione riguardo al concetto di razza in quanto prodotto moderno dello stato-nazione – ed elemento cruciale che ci permette di dipingere il contesto italiano – verranno presentati i vissuti riportati dai e dalle partecipanti a questo studio. In ciò che segue verrà analizzato in breve il contesto italiano per far luce sulla complessità dello spazio pubblico in cui i e le giovani migranti si trovano a partecipare.

### 6.1. Introduzione: razza e modernità

Il concetto di razza si fonda sulla categorizzazione ed inferiorizzazione degli esseri umani secondo elementi di carattere fenotipico e genotipico; questi elementi, soprattutto quelli fenotipici che sono maggiormente percepibili, hanno legittimato la costruzione di *gerarchie* in cui incapsulare gli esseri umani (cfr. Miles, 1982). L'ordine gerarchico, che questo tipo di operazioni produce, divide la realtà sociale in nicchie, specificamente *razze*, dove gli individui vengono collocati ed etichettati in modo stereotipico, attraverso un processo di “naturalizzazione razziale” (Carbado, 2005; Lopez, 1996). Come sostiene Brubaker i concetti di etnicità, razza o nazionalità non esistono di per sé nel mondo, ma sono prospettive attraverso le quali interpretare la realtà circostante (2009, p. 33); prospettive però la cui portata esplicativa non solo è soggetta a fraintendimenti, ma spesso facilmente strumentalizzata. Miles evidenzia come le razze non esistono di per sé, ma piuttosto vivono nei discorsi delle persone e nelle relazioni di potere:

“Le razze non esistono e perciò non ci sono relazioni tra razze. C'è solo la credenza che tali cose esistano, una credenza di cui alcuni gruppi sociali si avvalgono per costruire l'*Altro* (e perciò il *Sè*) allo scopo di perpetrare l'esclusione e il dominio, mentre altri se ne avvalgono per definire il *Sè* (così da poter costruire l'*Altro*) come mezzo di resistenza a fronte dell'esclusione...” (citato in Reisigl e Wodak, 2001, p. 7)



Da questa asserzione si evince un importante elemento alla base dei processi di costruzione dell'identità – che prendono forma durante le interazioni tra gli individui – ossia la stretta interconnessione con la costruzione di relazioni di potere. Come noto, durante i processi di costruzione dell'alterità e del Sé hanno luogo pratiche di esclusione e di reciproca resistenza che concorrono a consolidare parallelamente diversi assetti e gradi di potere. Di fatto, il potere non è statico né iscritto o limitato agli status e ai ruoli socialmente attribuiti e conseguiti, è trasversale a questi e situazionale, reificandosi anche nelle pratiche discorsive. Wetherell and Potter nel discutere la questione delle ideologie razziste evidenziano come la dimensione discorsiva abbia un ruolo prominente sia nel legittimare che nell'istituire lo svantaggio formale (1992, p. 60). La semantica di carattere razzista, con le sue intrinseche dinamiche di potere, è faziosa. Espressioni “innocue” e spesso frequenti, come: viviamo in una società *multirazziale*, tutte le *razze* hanno pari dignità, ecc. producono e riproducono non solo atteggiamenti discriminatori, ma perpetrano un sistema di conoscenze riguardo l'*alterità* in quanto soggetta ed oggettivabile.

L'istituzionalizzazione delle razze ha trovato terreno fertile su cui germinare nella produzione scientifica della seconda metà dell'Ottocento, attraverso il riconoscimento di discipline quali la biologia, la genetica, l'antropologia, ecc.; questo fenomeno ha fatto sì che le diseguaglianze tra gli esseri umani venissero esasperate e legittimate in quanto prove di differenze razziali (Miles, 1982, p. 13-15) attraverso un'ecologia moralista in grado di elevare a virtù alcune specifiche caratteristiche e, al tempo stesso, condannarne altre in quanto segno di inciviltà. Queste pratiche hanno dato forma ad un ordine gerarchico dell'umanità basato non solo su una presunta appartenenza razziale, ma anche su di una *linea del colore* (Du Bois, 1988; 1992) in chiave euro-centrica, in relazione all'uomo “bianco” borghese europeo. A tale individuo, l'Uomo *par excellence*, è consentito occupare i vertici della gerarchia umana con in pugno la sua scala di valori morali, metro di giudizio provvidenziale e scientifico. Proprio per il ruolo che le scienze europee hanno avuto nella costruzione di questo sistema di dominio, Bauman sostiene che il razzismo è un prodotto moderno poiché è grazie alle pressioni delle scienze moderne nella quotidianità occidentale che le teorie concernenti le razze hanno

avuto modo di proliferare; ma va oltre, evidenziando come il “razzismo si manifesta sulla convinzione che una certa categoria di esseri umani non possa essere incorporata all'interno di un ordine razionale a dispetto di qualsiasi sforzo fatto” (1989, p. 65). Di fatto è proprio con l'*invenzione* della modernità (cfr. Lander, 2000) che si è voluto creare un sistema di verità fondato sullo studio delle cosiddette razze, ciò che va sotto il nome di “raciology” (Gilroy, 1999, p. 185).

Reisigl e Wodak nell'analizzare il fenomeno del razzismo e i comportamenti relati individuano nella letteratura otto approcci di interpretazione di questo fenomeno: il primo, definito *Social cognitive*, si focalizza sulla categorizzazione e i processi di stereotipizzazione, sostenendo che i pregiudizi sono in primo luogo un problema di percezione sociale; il secondo approccio è quello della *Teoria dell'identità sociale* in cui il razzismo e l'etnocentrismo sono in larga parte descritti come gli effetti psicologici dell'identificazione con un gruppo specifico; il terzo, delle *Teorie psicoanalitiche* ritiene che il razzismo è analizzabile in termini di conflitti tra l'io e il super-io e conflitti tra l'io e il Sè; il quarto, quello della *Teoria critica*, vede nei pregiudizi razzisti elementi di un più generale sistema di atteggiamenti che è strettamente connesso alle disposizioni caratteriali del singolo; il quinto, è il *Paradigma coloniale* che studia il razzismo alla luce dello sviluppo del sistema economico capitalista; il sesto approccio è quello dell'*Economia politica del paradigma delle migrazioni* che analizza i processi di razzializzazione nei poli capitalistici in connessione ai fenomeni migratori, all'accumulazione di capitale e alla formazione delle classi. Il settimo e l'ottavo, sono l'approccio *Post-moderno* e la prospettiva dei *Cultural Studies* che entrambe si focalizzano sul razzismo come prodotto dell'era moderna (2001, p. 10-19).

Questa presentazione permette di cogliere e capire come la prospettiva che segue rifletta sia il *paradigma coloniale* che le prospettive “*post-moderne*”. Questa eredità non è relegata ad un lontano periodo storico, ma si ritrova, a dispetto dell'indipendenza delle ex colonie<sup>56</sup>, nei *luoghi* e nelle esperienze quotidiane di molta parte della popolazione del pianeta.

---

<sup>56</sup> Per un approfondimento sull'indipendenza dal dominio coloniale degli stati africani cfr. Mazrui e Wondji, 1993.

## 6.2. Il contesto italiano: ridefinizioni identitarie in quanto processi storici

Nelle due seguenti sezioni si cerca di tracciare in breve la costruzione dell'etnicità italiana in quanto prodotto storico situato all'interno dell'impresa imperiale, nello specifico della dominazione coloniale in Africa.

Secondo Nagel identità e cultura sono i due punti cardine del concetto di etnicità, perché l'identità etnica è “il risultato di un processo dialettico che interessa processi ed opinioni esterni ed interni e che coinvolge sia quelle che sono le dinamiche di auto-identificazione che le dinamiche di designazione etnica attribuite dagli altri – i.e., ciò che *tu* pensi possa essere la *tua* etnicità *versus* ciò che *loro* pensano la tua etnicità sia” (1994, p. 154). Tale osservazione enfatizza la fluidità di ciò che comunemente definiamo etnicità e che, in qualche modo, siamo spesso tentati di percepire e “codificare” rigidamente, secondo un'euristica che tende a limitare la possibilità di cogliere gli aspetti situazionali.

Da una parte, ciò ci permetterà di comprendere come la costruzione dell'italianità si sia consolidata su concezioni di superiorità razziale e come queste concezioni ad oggi si continuino a riprodurre nell'odierna società (cfr. Giuliani, 2013). Nella seconda sezione, prendendo in esame il caso dell'identità padana, si mostra come tale forma di costruzione identitaria presupponga un'ideologia della razza, già parte integrante dell'idea di italianità, e nonostante ciò un'ulteriore presa di distanze da quest'ultima, poiché secondo la Lega Nord “l'Africa comincia a Roma” (Agnew et al., 1995, p.160) e l'Africa in questa retorica rappresenta popolazioni percepite come tribali, *non-civilizzate*: soggetti-oggetti coloniali.

### 6.2.1. Il caso italiano

La costruzione dell'etnicità italiana, è un processo che si è “materialmente” avviato dopo l'unificazione del 1861, poiché prima di allora non esisteva una coscienza collettiva “italiana” nei termini attuali. I movimenti nazionalistici del Novecento, con il consenso dei partiti liberali, hanno dato vita a questo progetto identitario, con l'obiettivo di creare e promuovere un'etnicità italiana che in qualche

modo si allineasse a quella degli altri stati-nazione europei. Questa etnicità fu costruita attraverso le imprese coloniali.

Come evidenziano Giuliani e Lombardi-Diop (2013) tale etnicità, anche se autoreferente, è per lo più eteroreferente, poiché si costruisce in opposizione ad un'alterità, il “soggetto coloniale”, che si distingue proprio per la sua “nerezza”. La demarcazione tra “bianco” e “nero” diventa sempre più saliente con il consolidarsi del regime fascista. Come evidenzia Del Boca, con l'avvento del fascismo i processi di colonizzazione divengono via via sempre più sistematici, sia a causa della scomparsa dell'opposizione politica che aveva criticato i costi dell'impresa coloniale (2007, p. 179), sia a causa di una retorica di propaganda che dipingeva l'italianità moralmente superiore dato il passato romano e cristiano, e per questo legittimata a portare avanti la sua missione civilizzatrice. Durante il periodo liberale, coloro che sostenevano l'impresa coloniale in Africa Orientale Italiana (AOI) enfatizzavano il fatto di aver conquistato un'area i cui territori erano quelli dei Camiti, che nell'immaginario sulle razze occupavano un posto di rilevanza perché ritenuti geneticamente legati agli antichi Egizi (Sòrgoni, 2003, p. 67). La divisione razziale che ebbe luogo in Libia, soprattutto in Tripolitania (Del Boca, 1994, p. 50) e la segregazione razziale che fu promossa in Eritrea (Barrera, 2003; Palumbo, 2003), svelano le paure di allora, connesse alla contaminazione e alla degenerazione razziale dei coloni.<sup>57</sup>

### 6.2.2. *Il caso padano*

“...va be' che dobbiam dire che qua nel veneto è tutto cioè, io non è che voglio dire che son tutti leghisti o no, però va be' che il nord è un'altra storia diversa dal sud... come possibile che c'è il discorso del leghismo, dei leghisti che vedi in tv che non so uno come si chiama gli mette l'acqua in testa, ah lo benedice sul Po. com'è possibile che l'Italia un paese diciamo moderno (text) succedano cose di questo genere? praticamente è razzismo liberale, sì dice così?...”

---

<sup>57</sup> Tuttavia, va precisato che la dominazione coloniale italiana non si può solo circoscrivere al Corno d'Africa e al Nord Africa, poiché l'impresa coloniale si spinse in Cina, anche se limitatamente a Tientsin, come anche attraverso l'invasione e l'instaurazione del Protettorato Italiano del Regno d'Albania.

(Intervista del 22 febbraio 2012)

Il Nordest è stata ed è una delle aree settentrionali che ha esperito la realtà dei flussi migratori – in quanto polo industriale di rilievo in Italia (Stella, 2000) – in concomitanza con l'affermarsi di un partito politico quale la Lega Nord (cfr. Frigo, 2010)<sup>58</sup>. Questo fenomeno in cui i due eventi si sono articolati in forma ravvicinata ha contribuito a diffondere non solo tendenze di preservazione “identitaria” da parte della popolazione “autoctona”, ma anche una ferma opposizione alla presenza nello spazio pubblico della popolazione migrante, che viene spesso rappresentata esclusivamente come forza lavoro. Con l'inizio dei flussi migratori diretti verso l'Italia, all'inizio degli anni novanta, la Lega Nord ha trovato terreno fertile su cui coltivare la sua presenza nelle aree settentrionali per mezzo di rivendicazioni di carattere identitario, i cui fondamenti sono:

“... le radici della civiltà Celtica; l'evocazione di un sistema di simboli esoterici e religiosi che includono il Dio fiume Po... [e] l'identificazione di una terra sacra chiamata Padania, delimitata a nord dalle Alpi e a sud dal fiume Po; [e infine]... la dichiarazione di un'identità linguistica, la lingua padana.” (Pace, 1999, p. 64-65)

---

<sup>58</sup> Durante le crisi petrolifere degli anni '70 e l'inizio degli anni '80 diversi partiti anti-centralisti ed anti-elitari emersero in tutta Europa, proprio in questo periodo in Italia ebbero la loro origine la Lega Veneta e la Lega per l'Autonomia Lombarda (Hobsbawm, 1995, p. 427). Questi partiti secessionisti nella loro propaganda e nei propositi al tempo rappresentavano le istanze di una piccola parte della popolazione italiana delle regioni settentrionali; tali movimenti separatisti rivendicavano di essere i legittimi portavoce della popolazione di queste regioni. Questi due partiti, che in seguito confluiranno nella nota Lega Nord, esplicitavano le loro rivendicazioni soprattutto in chiave identitaria. Ad esempio La Lega Veneta si identificava nella precedente Repubblica di Venezia poiché percepita come la concreta evidenza in supporto all'esistenza di una data identità etnico-culturale; al contrario la Lega per l'Autonomia Lombarda, formata nel 1984, non aveva una comune eredità culturale a cui appellarsi ed è per questo che provvide a costruirne una nuova: proprio nel 1991 il leader della Lega per l'Autonomia Lombarda Umberto Bossi vinse le elezioni regionali in Lombardia e annunciò che avrebbe dato vita ad una Repubblica del Nord dove tutti i movimenti regionali settentrionali sarebbero confluiti allo scopo di perseguire obiettivi comuni (Gallagher, 1994, p. 459-462). Va detto che la Lega Nord è emersa in un periodo complesso della Repubblica italiana, proprio a fronte di una disillusione della popolazione nei confronti dei partiti dominanti DC (Democrazia Cristiana) e PCI (Partito Comunista Italiano) e in concomitanza con lo scandalo *Tangentopoli*. Di fatto la Lega Nord guadagnò terreno proprio in quelle aree che prima erano controllate da questi due grossi partiti (Messina, 1998, p. 464), soprattutto in Veneto che da sempre era stato in mano alla Democrazia Cristiana. Alcuni studiosi (cfr. Beirich e Woods, 2000; Zaslove, 2007) sostengono che la Lega Nord abbia guadagnato potere proprio grazie alle paure della classe lavoratrice verso le politiche neo-liberali degli anni '80 – proprio quando i processi di globalizzazione economica furono avviati a regime.

La retorica sulla nuova regione Padania inventata attorno al 1995 si rifà ai simboli della gloriosa Repubblica Veneta, anche perché Venezia aveva un distinto e autonomo passato quando ancora molte zone d'Italia erano sotto il dominio straniero (Agnew et al., 2002, p. 280). La costruzione dell'identità padana ha guadagnato sempre più consenso in talune regioni proprio con l'aumentare dei flussi migratori in entrata: come già menzionato in precedenza, durante gli anni novanta e duemila, con l'arrivo di nuovi flussi migratori, si è assistito al consolidamento della propaganda discriminatoria e razzista (cfr. Corriere del Veneto, 4 settembre 2008; Repubblica, 29 marzo 2011; Repubblica, 12 aprile 2011) che, se prima era diretta verso gli italiani provenienti dalle regioni meridionali, poi si è indirizzata verso i e le migranti, definiti nel linguaggio leghista, ma non solo, come “extracomunitari” – ossia non appartenenti alla Comunità Europea – e clandestini. La razzializzazione della popolazione migrante nella propaganda leghista non ha ricevuto rilevante considerazione politica sino ad oggi, anno 2013, con la nomina della Ministra per l'Integrazione Cécile Kyenge, cittadina congolese ed italiana. La retorica razzista è diventata una questione bollente nel dibattito pubblico italiano ed internazionale (The Economist, 31 agosto – 06 settembre 2013, p. 20). La presenza della Ministra Kyenge nel parlamento *italiano* per molti esponenti della Lega Nord, come anche del movimento di estrema destra Forza Nuova, dissacra la “bianchezza” dell'italianità – da ricordare che, oltre al lancio di banane, la Ministra è stata oggetto di gravi offese (Di Raimondo, 27 luglio 2013) chiamata prostituta (Piccardo, 24 agosto 2013) e paragonata ad un orango-tango (Davies, 14 luglio 2013). È interessante notare l'ambiguità su cui scivola la retorica leghista, perché nel suo fare appello all'italianità si declina anche in chiave regionalista. Secondo Ignatieff, le attuali forme di razzismo che si stanno diffondendo in Europa rappresentano delle “forme di nazionalismo etnico bianco (*white ethnic nationalism*) – di fatto sono una rivolta contro lo stesso nazionalismo civico, contro l'idea di uno stato-nazione basato sulla *cittadinanza* piuttosto che sull'etnia” (1993, p. 8). Il caso qui introdotto sembra confermare questa considerazione. In ciò che segue si cercherà di focalizzare i significati della partecipazione in un contesto sociale che si caratterizza proprio in quanto pervaso

da una certa eredità storica, spesso ignorata o “politicamente” rimossa (cfr. Labanca, 2002; Palumbo, 2003), ma incorporata nella cultura dominante. Si presenteranno i vissuti dei giovani e delle giovani partecipanti per tracciare come la percezione del contesto si intesse con la partecipazione nello spazio sociale.

### 6.3. Fare i conti con l'eredità storica

Il colonialismo è un sistema sociale, “una realtà incorporata in milioni di coloni, figli e nipoti di coloni, che sono stati formati dal colonialismo e che pensano, parlano e agiscono secondo i principi del sistema coloniale” (Sartre, 2006, p. 51). Affermare che il colonialismo è un sistema sociale incorporato inter e trans-generazionale, che è stato in grado di modellare la storia europea, è sostenere che la sua eredità storica si perpetua a dispetto dell'indipendenza “politica” delle colonie. Di conseguenza, ci sono atteggiamenti parte di questo sistema che sono tutt'altro che residuali, ma al contrario persistono inespugnati nei sistemi economico, politico, sociale e, più precisamente, linguistico-concettuale che caratterizzano la società odierna (cfr. Chambers, 2002). Ad esempio, Fanon sostiene che i linguaggi dominanti e i rispettivi vocabolari hanno di gran lunga influenzato, ed influenzano, le relazioni tra precedenti colonizzatori e colonizzati (1967, p. 17), soprattutto nel caso in cui ricadano nelle categorie di “bianco” e “nero”; inoltre, egli aggiunge che le persone i cui antenati sono stati “vittime” del regime coloniale hanno incorporato una particolare forma di auto-identificazione a seconda del modo in cui i fatti storici sono stati narrati e gli stessi individui parte di tale narrazione storica sono stati “etichettati” (Fanon, 1970). L'estratto seguente evidenzia proprio questi processi.

“no, sai abbiamo avuto una educazione europea come ti dicevo prima, quindi: *tutte le vostre cose sono sbagliate perché la vostra lingua è la lingua della capra* tipo ci dicevano, cioè ai nostri antenati. lì quando ti rendi conto che quella è la tua personalità, che quella sei tu, quella lingua, quella identità, quel luogo dove sei cresciuto, sei tu. adesso insomma ti rendi conto di quale realtà, ti rendi conto che wow (!) siete stati ingannati e la lingua sta andando, cioè tutta sta generazione che

non sa neanche esprimersi nella sua lingua. rendendosi anche conto che tu non puoi, io ciò che mi sono reso conto che tu non puoi essere più francese di un francese, oppure più italiano di un italiano, no (?). l'unica cosa che tu puoi essere sei tu, insomma sei tu, i tuoi antenati, i tuoi genitori. allora li cominci a fare il massimo per recuperare ciò che puoi recuperare, no (?)... i miei genitori [dicono] *perché parli soltanto il dialetto?* capisci fino a quanto è profonda la- quindi comunque dai proviamo e poi speriamo che ci si rendano conto, ci rendiamo conto di queste cose qua...”

(Intervista del 06 giugno 2012)

In secoli di colonialismo la cultura dominante è stata quella europea, che nella volontà esasperata e sanguinaria di imporsi in quanto egemone, ha riprodotto rappresentazioni dell'alterità coloniale non solo esportate dall'Europa verso le sue colonie, ma anche riproposte con la forza alle popolazioni colonizzate, ovviamente non senza resistenze e opposizioni (cfr. James, 2006). Attraverso una riproposizione della *propria* storia, della *propria* immagine “caricaturizzata”, alienata dalla *propria* volontà, si è cercato di consolidare un sapere concernente il “soggetto coloniale”; tale sapere è stato costruito talvolta mediante la complicità, molto più spesso per mezzo di una violenta brutalità. Lloyd, riprendendo il pensiero di Fanon e di Gramsci, non solo ripropone la concezione del colonialismo come “condizione nervosa” evidenziandone il carattere traumatico, ma va oltre sostenendo come la violenza caratterizzante questa condizione non sia data dal solo “controllo dell'apparato tecnologico di coercizione”, ma dal controllo degli strumenti che permettono ai soggetti di costruire il senso della propria esperienza; ed è proprio quest'ultima forma di controllo che riproduce i sintomi della “traumatizzazione” (2000, p. 215). Il *linguaggio* è lo strumento principale, riflesso di questo processo di coercizione, che come evidenziato nell'estratto seguente si traduce nelle interazioni inter-generazionali.

“è vero che questo, questo fatto di parlare la mia lingua è iniziato molto recentemente, no (?) ... e poi ti dici *ma cosa è successo prima* (?) e poi il fatto di parlare la sua lingua ti, sì mi affermo, sono, capisci (?). e ti rendi



conto adesso quando chiamo per esempio [mia] madre, lei ti dice le cose e così tantissime cose che in francese non riusciva a dirti perché c'era il problema del *em em*, capisci (?), adesso lei ti parla, ti dice, ti dice. oppure il padre che ti racconta, ti prende con più rispetto, cioè con più maturità oppure uno zio che ti vede *wow, tu adesso parli soltanto [la lingua] ...*”

(Intervista del 6 giugno 2012)

L'eredità storica del dominio coloniale – al di là delle politiche estere e commerciali riflesso dei modelli neo-liberali di sviluppo economico – si declina ancora oggi sulla *linea del colore*, la quale si basa sull'assunzione che per nascita una minoranza europea *bianca* è chiamata a governare l'umanità, la propria classe lavoratrice oppressa e le popolazioni gialle, brune e nere (Du Bois, 1992, p. 17)<sup>59</sup>. Come emerge dall'estratto che segue le politiche di inclusione della popolazione migrante nella società rischiano di riprodurre marginalità e di fatto esclusione.

“... veniamo sul razzismo, chiedi a tutti gli Afro che incontri ti diranno che hanno scoperto quella roba, qui... tra di noi non abbiamo dei termini legati al color di pelle e quindi si scopre quando si arriva qui che qualcuno può essere discriminato negativamente per il suo color di pelle, già questo ci squilibra ma davvero, proprio in modo forte e questo va a contrastare le idee mitiche che gli Afro si fanno degli europei e dell'Europa quando arrivano. ed è la prima crisi che tutti gli Afro vivono. ... poi vai a vedere, non c'è in nessuna lingua africana il corrispettivo della parola "razzismo", non esiste. dire, quando dico "l'uomo bianco" parlo una lingua occidentale. quindi *loro* si sono definiti uomini bianchi nella loro lingua, ma a vedere bene non sono bianchi, non sono bianchi, ok? e hanno chiamato gli altri di colore e poi in questo calderone ci sono quelli che chiamavano prima gialli, che adesso non sono più gialli perché hanno tanti soldi - cinesi intendo... nella mia lingua il bianco si chiama *yovò*, ma *yovò* letteralmente, etimologicamente, non

---

<sup>59</sup> Vedi le politiche di *mestizaje* (Moreno Figueroa, 2010) in alcuni paesi del Centro e del Sud America, in cui la promessa di una società equa ed emancipata si accompagna a campagne insidiose sull'esaltazione di ciò che è “meticcio”, in quanto “ambrato”, e l'emarginazione di coloro che sono considerati “neri”; oppure i canoni di bellezza “occidentali” promossi in Asia, o le pratiche di sbiancamento in Africa (cfr. De Souza, 2008).

vuol dire bianco. bianco nella mia lingua è xè hè, e l'uomo è amè. avremo potuto dire amè xè per dire uomo bianco, ma non esiste diciamo. cosa vuol dire yovò (?) yovò significa gli uomini scaltri che per la loro scaltrezza dominano gli altri...”

(Intervista del 12 aprile 2012)

#### 6.4. La percezione del contesto di vita

Vivere il contesto in cui si abita significa agire nello spazio con la propria presenza e “visibilità”, proprio per il carattere relazionale di tale esperienza si attua con e attraverso il corpo. Tuttavia, se si pensa allo spazio in cui si attua, si coglie fin da subito che quest'ultimo non è un contesto “de-storicizzato” proprio perché vive per mezzo del *corpo* e al di là di esso.

“... sono sempre cresciuto a contatto con altre persone in Camerun, il Camerun è pieno di diversità quindi non era, non era un contrasto per me arrivare qui e trovare un sacco di, di *colorati* come ho detto io prima, non era un problema... vedo una signora che sale sull'autobus e io ero seduto *signora*, le faccio, *signora si sieda*, mi sono alzato e la signora ha detto di *no* che non voleva sedersi, non voleva sedersi affatto. si alza una ragazza dall'altro, proprio dall'altro lato uguale, non è che cambiava il lato - si alza lei e lei decide di sedersi là. questa cosa mi ha fatto male tantissimo perché ho capito che c'era una specie di pregiudizio...”

(Intervista del 26 aprile 2012)

“... nelle Filippine quando vedevo una di color bianca dicevo *americano*, non pensavo che anche gli italiani erano di questo colore, proprio l'ignoranza da bambina... beh mi ricordo il primo giorno di scuola... sono arrivata e vedevo tutti gli italiani, poi gli altri stranieri però non capivo la differenza, cioè sono arrivata là e non sapevo niente veramente.”

(Intervista del 31 maggio 2012)

Come evidenzia il secondo estratto, le differenze di carnagione se prima riconducibili ad una specifica realtà “storicizzata” quelle delle Filippine, nel nuovo

contesto di vita vengono a venir meno: “vedevo tutti gli italiani, poi gli altri stranieri però non capivo la differenza”; quella *differenza* costruita a posteriori – “ sono arrivata là e non sapevo niente” – tra italiani e *stranieri* si è andata ad articolare abitando il contesto. Tale *differenza* non è più limitata ad aspetti fenotipici, ma diviene poi carica di specifici significati.

I vissuti quotidiani di discriminazione che trapelano dalle narrazioni di intervista evidenziano un contesto percepito connotato da pregiudizi. L'esperire questi pregiudizi nella propria quotidianità concorre a dar vita ad un insieme di *emozioni* che si ancorano a vissuti di esclusione e stigmatizzazione.

“... ho sentito commenti discriminatori nei confronti degli stranieri ... anche fatti davanti a me, persone che parlavano davanti a me di sti rumeni, sti albanesi ... sapendo perfettamente che io fossi straniera, *però tu sei diversa*. e questa cosa mi ha dato sempre fastidio, quindi nei miei confronti sarà che ho la faccia gentile, non lo so qual'è, qual'è la ragione, il fatto che riesco comunque a spiegarmi. andando alle superiori comunque ho imparato velocemente l'italiano per cui ... riesco a spiegarmi tranquillamente, non era evidente il fatto che io fossi straniera. però anche chi lo sapesse, *no ma non tu, vale per tutti gli altri, per i rumeni, ma non tu*. boh, abbastanza fastidioso ...”

(Intervista del 6 marzo 2012)

“... come ti stavo dicendo, qua devi avere dietro un biglietto da visita anche per il lavoro, è molto difficile per uno straniero. non è perché per fare del vittimismo... ti porto i dati reali, cioè viene qui uno che può essere russo, quello che vuoi forse, anche se adesso però comunque sempre tra me e lui, è lui che è più facilitato che io. cioè anche trovare un lavoro, se io fai conto un esempio classico, se io vado in un ristorante qualsiasi e voglio lasciare il curriculum, la prima cosa che fanno è che ti guardano in un modo strano, *va va è arrivato il negretto, va va cosa vuole*. non troppi, però lo pensano.... vorrei andare ad un posto dove basta il mio, basta la *mia* storia come biglietto da visita, perché qui devi avere, qualcuno dev'essere con te, un italiano. poi magari gli altri dopo ti accettano: *ah ma allora è con un italiano*.”

(Intervista del 22 febbraio 2012)

Ignatieff (1993) evidenzia che anche il nazionalismo risponde alla logica del razzismo poiché essenzializza la popolazione mondiale suddividendola in stati-nazione – spesso poi le gerarchie tra stati-nazioni paiono combaciare con la razzializzazione della popolazione; tuttavia il nazionalismo non si basa sulla medesima costruzione *scientifica* dell'inferiorizzazione delle differenze che ha interessato il concetto di razza. La logica nazionalistica, in qualche modo, sembra non aver avuto lo stesso impatto che la *raciology* ha avuto negli immaginari collettivi, anche se i suoi effetti vengono qui riportati come parte del vissuto quotidiano.

#### 6.4.1. *Esperire il “paradigma assimilazionista”*

Partecipando a diverse attività di sensibilizzazione circa i temi del razzismo e della discriminazione mi è capitata spesso l'occasione di confrontarmi con i e le giovani iscritti alle scuole medie superiori. In una circostanza, la *Giornata dell'Intercultura*, a fine incontro due ragazze giovani si sono avvicinate per conoscerci perché desideravano avere il nostro contatto email e Facebook® così da poter venire ad una nostra riunione: erano rimaste colpite e in qualche modo rasserenate dal fatto di aver scoperto che non c'era nulla di male ad avere multiple identità o appartenenze<sup>60</sup>.

“... sai che ci sono due paradigmi, tu hai fatto sociologia (?), l'assimilazionistico e il multiculturalistico o anche c'è un altro nome. nell'assimilazionistico tu devi farti assimilare devi abbandonare i tuoi usi e costumi, i tuoi costumi e devi adattarti a nuovi, e il sistema non ti lascia la possibilità di esprimerti nella tua interezza, nella tua *identità*, nella tua *alterità*. quello ti uccide. ed è molto brutto per noi Afro che abbiamo avuto comunque un percorso in cui la nostra identità è stata alterata per secoli...”

(Intervista del 12 aprile 2012)

<sup>60</sup> Note osservazione partecipante del 27 marzo 2012; e del 29 marzo 2012 (è stato durante quest'ultima riunione che abbiamo affrontato le nostre impressioni circa questo intervento).

Come già evidenziato nel capitolo teorico, il modello di cittadinanza repubblicano di tipo francese – che definisce la nazione come una comunità politica, basata sulla costituzione, le leggi e la cittadinanza (Castles e Miller, 2009, p. 45) – tende riguardo alle politiche di inclusione della popolazione ad adottare uno stampo assimilazionista, il quale esclude e stigmatizza coloro che non si conformano ai gruppi dominanti. In Italia anche in assenza di specifiche politiche di inclusione della popolazione migrante, le tendenze assimilazioniste si verificano nella sfera pubblica e vengono percepite nell'esperienza di vita quotidiana.

“semplicemente penso che in Italia ti devono per forza uniformare, annientare la tua identità passata cioè e:: vien fuori una frase cattiva che mi ha detto la mia prof... ha detto tu non sarai mai italiano, tu sei somalo punto. non sarai mai italiano. io all'inizio (text), la prima volta ci son un po', ci son rimasto male, ma poi oggi adesso son contento, perché è così è vero io non sono italiano, non voglio neanche esserlo, ma in Italia ti viene proprio la forzatura a uniformarti a essere italiano. non considerano la tua la tua religione, la tua storia non vengono conservate. ti devono uniformare come gli altri italiani punto, stop...”

(Intervista del 22 febbraio 2012)

“... quando siamo dentro a casa siamo marocchini e arabi, quando usciamo da casa siamo italiani. nel senso ci comportiamo, almeno cerchiamo di comportarci da italiani perché a casa, a casa mia, non si parla italiano per esempio. a casa mia si mangia marocchino per cui penso che è una cosa molto bella comunque perché uno vive là, quel poco di marocchino che è rimasto, cioè dentro casa, quelle poche ore che passiamo a casa insomma. Poi, se sei fuori dalla porta di casa si vive da italiani insomma...”

(Intervista del 07 maggio 2012)

“... mio padre è cattolico, mia madre è musulmana e festeggiamo tutte le feste basta che sia festa. c'è questa tolleranza in Albania, ma non soltanto nella mia famiglia da per tutto. basta che sia festa e tutti

festeggiano e non è che tu vieni in uno stato dove si pratica un'altra religione e trovi difficoltà, perché anche questo è un passo che insomma è grosso e fa delle differenze in mentalità. ... però io penso che nessuno vuole che si assimilano tutti alle le tradizioni italiane, basta che ci conosciamo reciprocamente e viviamo in modo civile...”

(Intervista del 13 aprile)

Come evidenziano Recchi e Allam (2002) anche alcune istituzioni pubbliche italiane si sono allineate su posizioni che prediligono un'assimilazione della popolazione migrante ai propri valori culturali di riferimento, piuttosto che il pluralismo “multiculturale”, e ciò è avvenuto soprattutto nei casi in cui si doveva aprire un “dialogo” con la popolazione migrante di fede musulmana. L'Italia da questo punto di vista non si è espressa apertamente per politiche di tipo assimilazionista, ma si è spesso indirizzata verso la popolazione migrante in quanto ospite transitorio, rimanendo in sintonia con uno spirito assimilazionista nei confronti di coloro che in Italia decidevano di stabilizzarsi. Questa idea del migrante o della migrante in quanto ospite emerge chiaramente durante un incontro formativo sulla cittadinanza e le politiche di inclusione della popolazione migrante in Europa.

“Avevo preparato un'introduzione sul tema della cittadinanza seguita da un approfondimento sulle questioni connesse al genere in Italia, sempre in merito ai diritti di cittadinanza. Non siamo riusciti ad affrontare tutti gli argomenti, perché abbiamo deciso di intavolare una discussione... Uno dei partecipanti tendeva a parlare di “migranti” in quanto ospiti ... Mi ha chiesto cosa ne pensavo ed io gli ho spiegato perché non ero d'accordo con la sua posizione così come hanno fatto altri partecipanti. A quel punto lui ha detto che forse ragiona così perché qui la società tende a far sentire le persone ospiti e di conseguenza uno poi finisce per crederci e se i paesi europei investissero di più in regioni in via di sviluppo le migrazioni forse diminuirebbero.”

(Note osservazione partecipante 24 gennaio 2012)

#### 6.4.2. La questione dei media

La percezione generale di coloro che partecipano nel sociale e che hanno contribuito a questa ricerca pare supportare l'idea che l'adozione di uno sguardo assimilazionista, nel gestire le questioni che emergono a fronte del fenomeno migratorio, porti a sottostimare, e talvolta negligenza, gli episodi di razzismo e i vissuti di discriminazione di coloro che si sentono coinvolti.

“... secondo me alla fine è molto facile essere stranieri quando si è veramente piccoli, eccetera. nel senso non lo vivi, non lo vivi forte; però quando insomma diventi grande, cresciuto lo noti, esiste e purtroppo a me mi fa tristezza che in Italia purtroppo qualsiasi episodio di razzismo oppure di situazione che succeda cercano, si cerca spesso di minimizzare la cosa, no (?). quindi è tutto un minimizzare la cosa *no, non esiste eccetera, no non esiste...*”

(Intervista del 30 marzo 2012)

“... lo stato deve combattere, in Italia il razzismo non viene assolutamente combattuto o viene combattuto sotto in modo, diciamo non in un modo forte, in un modo così. Le associazioni come le nostre sì ma sono poche, bisogna, bisogna prendere più voce capisci (?) lo stato dovrebbe venire più incontro a queste cose. Metton sempre quelle cavolate lì in tv di come si chiama delle dei-, ci sono dei poveri africani di un villaggio sperduto così fan vedere che questo è senza pane, mettete anche queste cose qua... ”

(Intervista del 22 febbraio 2012)

Un aspetto non meno rilevante, è la questione mediatica (Naldi, 2000), che propone sempre più immagini stereotipiche di specifiche popolazioni allo scopo di rinforzare un'immagine carica di vissuti emotivi circa la popolazione migrante sul territorio. Ed è proprio sulla questione dell'immagine che certe iniziative allo scopo di sensibilizzare hanno avuto luogo.

“Le foto sono state scattate dai membri del gruppo e cercano di mettere in rilievo “differenze” che dovrebbero mostrare come la *convivenza* è una realtà ed è possibile... l’agenda quella che il Comune vuole distribuire prevede che vicino alle foto vengano inserite le nostre frasi, quelle significative che sono state dette agli incontri così da sensibilizzare la popolazione...”

(Note osservazione partecipante del 13 marzo 2012)

“... ormai ahimè ci siamo abituati ad un'informazione che non è sempre puntuale e oggettiva. molto spesso è più propaganda politica... il contesto generale attraverso cui queste proposte arrivano è un contesto che sicuramente è, diciamo, ostile a un certo tipo di impostazione che è quella dei due disegni di legge, in particolare quello sulla cittadinanza. ... nel novantadue, quindi i primi anni novanta, l'Italia si accorgeva... di essere paese di immigrazione. e se ne accorgeva anche visivamente perché erano gli anni in cui le televisioni rappresentavano quotidianamente, in maniera anche molto enfatica, il fenomeno diciamo degli arrivi, in particolare dall'Albania, dal canale d'Otranto, su questi barconi stracolmi di persone...”

(Evento pubblico: *L'Italia sono Anch'io*, Avv. M. Ferrero, Piove di Sacco, Padova, 20 dicembre 2011)

Come si dimostra nei paragrafi seguenti partecipare per attivare una diversa presa di coscienza e sensibilizzare la popolazione circa il razzismo, rappresenta anche la modalità di smuovere la coscienza pubblica. In altre parole, attraverso la partecipazione si può tradurre nel pubblico i vissuti di discriminazione esperiti nell'intimo – una forma questa di *intimate citizenship* (Plummer, 2003; Yip, 2008) che viene esplorata in ciò che segue.

## **6.5. Partecipare: una negoziazione identitaria del sapere**

I processi di costruzione delle rappresentazioni di sé si articolano all'interno delle pratiche associative e, al medesimo tempo, consolidano quella che Castell (1997) definisce *resistance identity*, ossia quel tipo di processi di costruzione



dell'*identità* da intendersi qui in quanto posizionamento identitario, costruiti da coloro che vengono relegati a posizioni stigmatizzate nella società. In questa trattazione ci si trova in presenza di pratiche di resistenza definite e prodotte attraverso le attività di partecipazione nel contesto italiano; tali pratiche ci permettono di delineare la complessità in cui si situa la dimensione identitaria in un contesto post-coloniale, mantenendo come dimensioni di analisi la questione del controllo sul corpo e della produzione di sapere.

### 6.5.1. *Oltre la soggettivazione dell'eredità storica*

La disparità del potere coloniale pone come questione centrale il corpo del soggetto<sup>61</sup>, ma anche gli strumenti che quest'ultimo costruisce ed impiega per produrre conoscenza.

“ti dico una cosa magari che tu non sai. sai che la penetrazione coloniale esordì con le armi? ... se vedi ci sono degli archivi del Congo in cui vedi che se tu non riesci a prendere il legno secondo il ritmo ti tagliavano le mani, allo stesso momento parlavano di diritti umani di qua [in Europa]. e gli unici africani che sono riusciti ad uscire da quella situazione di sottomissione disumana sono quelli che hanno dovuto emulare il bianco nel suo modo di parlare, di vestirsi, camminare, di arrabbiarsi, di esprimersi, di concepire la politica, la società, la donna. i valori del bianco sono stati assimilati, ma non avevi altra scelta per uscire dalla schiavitù e dunque questo fenomeno, processo, ha alterato l'identità degli africani e tutti volevano assomigliare al bianco, ma anche adesso. e dunque noi stiamo cercando di aiutare gli africani a recuperare la loro identità. ci insegnavano che i nostri antenati erano i franchi, i galli, com'è possibile? se l'umanità nacque in Africa, com'è possibile che poi gli antenati dei neri siano i bianchi. capito? ma quelle cose sono scritte sui libri, dichiarate scientifiche e ci insegnavano... ma gli africani non sanno, perché hanno visto che in Genesi Adamo e Eva nati dove (?) in Mesopotamia, vedi? e quindi non è l'Africa e se tu dici che non è così ti dicono che sei scienziato contro Dio. ci son tutte queste cose che fanno sì che-, ma lo

---

<sup>61</sup> Cfr. introduzione del testo di Butler (2005).

sai che con la stessa vicenda di Noè son convinti che gli Afro sono stati maledetti e che comunque è giusto che siano *schiavi inferiori* agli altri (?)”

(Intervista del 12 aprile 2012)

“gli africani pensano che la storia dell’Africa comincia dalla colonizzazione fino adesso. ci sono state molte cose in Africa e diciamo che è un popolo che ha una storia molto gloriosa, ma non la conosce, vedi (?). quindi quando uno non conosce la sua storia è come un albero senza radici... [Quindi]... per gli africani cerchiamo di ridare agli africani la loro fierté, la loro, si dice fierté, no?...”

(Intervista del 22 maggio 2012)

Entrambi gli estratti ci consentono di mettere a fuoco una realtà complessa, ossia l’eredità dei processi di *assoggettamento coloniale*. Tuttavia, va precisato che i due estratti di intervista qui presentati mettono in evidenza due modalità distinte di esprimere la soggettivazione del dominio coloniale: una si focalizza sulla dimensione di potere, ove il “soggetto coloniale” è portatore di un’identità oggettivabile e inferiorizzata la cui permanenza nel tempo è dettata dal momento in cui ha luogo la presa di coscienza; l’altra evidenza come è necessario si verifichi un processo di storicizzazione del periodo coloniale.

Soffermandoci ulteriormente sul primo estratto si può cogliere come l’articolazione del potere coloniale incida sulla dimensione identitaria. Anche se le parti coinvolte sono assoggettate, la relazione di potere coloniale sono a *discapito di*, in altre parole l’unica forma di resistenza e riscatto, sta nel rendere, da parte di colui che è “dominato”, il suo dominatore dipendente e assoggettato da quella stessa relazione. Secondo Patterson (1982), il processo di asservimento, o meglio schiavitù (*enslavement*) si snoda mediante riti di passaggio che sono parte di un più ampio processo di asservimento psicologico definito “natal alienation”, alienazione natale, in cui l’individuo viene ridotto allo status di *non-persona*; lo “schiavo” è desocializzato e depersonalizzato; inoltre, una volta relegato alla comunità del “master” vive in una condizione liminale, in “uno stato marginale di morte sociale [*social death*]” (1982, p. 48). Come evidenzia Thiong’o, la violenza

fisica del campo di battaglia durante la penetrazione coloniale fu seguita dalla violenza psicologica della classe di scuola (1985, p. 113); quindi, attraverso specifici riti di passaggio si è andata costruendo quell'identità del *soggetto coloniale* – da notare che la dominazione coloniale non è monolitica – di cui il partecipante all'intervista ci narra: “gli unici africani che sono riusciti ad uscire da quella situazione di sottomissione disumana sono quelli che hanno dovuto emulare il bianco”. In questi termini, l'incorporazione dell'immagine stereotipica del “bianco” non solo rappresenta una forma di de-socializzazione, ma è soprattutto una via di accesso alla “comunità del master” a cui i *soggetti* sono sottoposti e si “sottopongono” rinunciando alla loro *persona*. Tale rito di passaggio non solo rappresenta una traiettoria “negoziata” in nome della sopravvivenza verso la “morte sociale”, ma implica che il soggetto rinunci a se stesso e si realizzi solo in corrispondenza alla superiorità presunta dell'altro.

“La creazione del soggetto coloniale nel discorso, e l'esercizio del potere coloniale mediante il discorso, richiedono un'articolazione delle forme della differenza, razziale e sessuale. Si tratta di un'articolazione che diviene essenziale se si accetta che il corpo è sempre simultaneamente (anche se conflittualmente) iscritto sia nell'economia del piacere e del desiderio che in quella del discorso del dominio e del potere” (Bhabha, 2001, pp. 98-99)

Al corpo del “soggetto coloniale” non sarebbe consentito realizzarsi appieno, poiché è vincolato alla logica che sottostà al processo di “alienazione natale”. Di fatto la dimensione identitaria è confinata ad essere il simulacro di uno stereotipo di genere, l'Uomo bianco. Con il perseguimento di un progetto di empowerment gli attori sociali ricostruiscono un'*identità altra* che si colloca in modo differente nell'intento di rinegoziare l'eredità storica<sup>62</sup>. È in questo senso che si ritiene fuorviante ridurre il significato della violenza coloniale ai soli aspetti economici. Come sostiene Mbembé (1992) nel caso della violenza coloniale in Africa, essa servì a plasmare un'identità, che proprio sulla base della nerezza, consentisse agli africani di muoversi in uno spazio in cui esibire in modo incondizionato la propria

---

<sup>62</sup> Cfr. Cabral (1994) e Senghor (1994).

sottomissione. Come evidenziano in alcuni estratti qui presentati, i partecipanti attraverso l'engagement, vanno ad "occupare" uno "spazio" che va a caratterizzarsi come *post-coloniale*, non tanto perché ridefiniscono e contestano la "comunità del master", bensì perché attraverso la partecipazione ricostruiscono nuove forme di socializzazione all'interno di uno spazio che non gli era stato inizialmente assegnato (Rigo, 2005; Mellino, 2012).

### 6.5.2. Rivendicazioni identitarie e negoziazioni del sapere

Said (2003) nel suo saggio *Orientalism* mette chiaramente in evidenza come una certa produzione artistico-letteraria e scientifica abbia giovato al consolidamento del potere egemonico europeo attraverso la costruzione dell'*Oriente* in quanto entità data e contrapposta al mondo *occidentale* (2003, p. 73). Tale fenomeno ha preso forma attraverso la costruzione di un apparato di conoscenze in grado di accomunare le popolazioni europee sulla base di quella presunta superiorità a cui nei paragrafi antecedenti si è accennato. Questo fenomeno non concerne solamente l'Oriente, ma anche altre realtà "geografiche" ed ha contribuito a definire gli ambiti di dominio su quei popoli che erano stati assoggettati. Che questa non sia una sola peculiarità delle sole popolazioni europee è cosa nota (cfr. Banks, 2008): nel corso della storia diverse popolazioni hanno spesso creato conoscenze faziose e stereotipate<sup>63</sup> di civiltà altre, sia in prospettiva di future conquiste, che in difesa a fronte di minacce percepite. Tuttavia, la singolarità di questo processo sta nelle pratiche scientifiche di inferiorizzazione dell'umanità.

In questa sezione verrà brevemente introdotto come il sistema educativo scolastico concorra sia alla definizione della sfera identitaria degli attori sociali, sia a costruire e consolidare specifiche rappresentazioni di cittadinanza, come evidenziato da alcuni studi (cfr. Zembylas, 2007; Banks, 2008). Come mostrato nella sezione precedente, in merito alle modalità di soggettivazione dell'eredità storica, la partecipazione assume diversi significati in cui l'impegno sociale si configura in taluni casi in quanto engagement, ossia impegno politico ed

---

<sup>63</sup> Per un approfondimento cfr. Palmore, 1962; Colombo, 1999; Stella, 2009.

ideologico. In ciò che segue verrà esplorato come i e le partecipanti, attraverso specifiche rivendicazioni identitarie, costruiscano a partire da un discorso politico rivendicazioni sulla gestione del *sapere*.

“... il master xxxxx faceva parte di una politica di potenza europea ... l'obiettivo del programma quale era, era di integrare di creare uno spazio integrato inter-mediterraneo, di integrare l'Africa del Nord all'Europa mediterranea in modo da far sì che l'Africa si divida in due. lo sai che è in corso in Africa il processo di panafricanismo che cerca di riunire tutti gli stati nonostante l'arabità delle popolazioni del nord (?) ... lì ho capito che io mi son trovato in un programma accademico che avrebbe combattuto i miei ideali - perché sono un panafricanista convinto - e ho deciso lì all'aeroporto di Tripoli di disdire al master, di fare un percorso lineare, e poi di impegnarmi per l'Africa per i suoi popoli ... abbiamo un programma per passare per le case e insegnare la storia del loro paese di provenienza... è importante per l'africano recuperare prima la sua identità per poi scambiare nel contesto dell'intercultura con l'altro. [quando l'ho detto alla] professoressa mi ha detto: *no, se tu dici che l'africano deve recuperare la sua identità vuol dire che lui deve rinchiudersi*; ho detto: *no, non posso scambiare se non so chi sono, se penso che non posso dare nulla all'altro, se ho sempre la mentalità della mano tesa, perché penso che superiore è l'altro che devo per forza emulare*. non lo capiscono...”

(Intervista del 12 aprile 2012)

Il partecipante all'intervista rimarca come la sua concezione di “identità africana” sia rimasta in qualche modo stigmatizzata dai processi di “natal alienation” (Patterson, 1982), ossia intrappolata nella “comunità del master”, la quale è regolata dalle logiche di emulazione. Il partecipante affermando l'importanza del recupero dell'identità ai fini del dialogo interculturale, evidenzia come quest'ultimo non possa rispondere alle logiche di emulazione – se inteso come via di accesso per la rivendicazione del sapere – poiché si andrebbe incontro ad una potenziale delegittimazione identitaria e, non da meno, della produzione di sapere.

“... c'era mi ricordo un libro di testo di religione in cui si parlava dell'islam e dei musulmani... c'era scritto del profeta Mohamed che era un beduino, un cammelliere molto avido di cammelli che aveva l'obiettivo di crearsi il gregge più grande di cammelli di tutta l'Arabia e per questo si era inventato questa religione, e aveva cominciato a fare la guerra a tutti quelli che non volevano sottomettersi a lui. questo era nel libro di testo di religione... quindi avevamo fatto appunto, avevamo raccolto tutte queste strane diciture e avevamo fatto una visita in parlamento per chiedere che avvenisse una revisione dei libri di testo e una maggiore sensibilità verso i ragazzi musulmani che devono studiare, ma anche verso gli italiani che hanno diritto ad avere un immagine dell'Islam più corretta e più libera da pregiudizi e stereotipi.”

(Testimonianza del 26 maggio 2012)

La necessità di costruire uno spazio di dialogo *interculturale* emerge nel primo estratto in modo peculiare poiché evidenzia come esso sia possibile a fronte di processi di ridefinizione identitaria che potrebbero apparire unilaterali: “è importante per l'africano recuperare prima la sua identità per poi scambiare nel contesto dell'intercultura”. Fenton sostiene che le *identità* “etnico-culturali” prendono forma attraverso la condivisione delle esperienze materiali, dello spazio sociale e dei processi di socializzazione, ribadendo che queste “identità” hanno una presenza pubblica e vengono socialmente definite in più contesti (2003, p. 194). Lo spazio sociale diviene, così, l'*arena* in cui avviene la ridefinizione dei valori e delle pratiche culturali, come evidenzia l'estratto.

Concludendo, come evidenzia il secondo estratto, la produzione di conoscenza attraverso le istituzioni scolastiche tende a promuovere un sapere che difficilmente si è svincolato dallo sguardo “coloniale”. I libri di testo in quanto veicolo di immagine stereotipiche delle culture altre (cfr. Pittau, 1998) divengono strumenti legittimati dai gruppi dominanti e tendono ad alimentare pregiudizi e false credenze.

## 6.6. Conclusioni

In questo capitolo sono state analizzate differenti esperienze di partecipazione. È stato messo in evidenza come la partecipazione sia espressione di pratiche che hanno l'intento di ridefinire il sapere in forma plurale, poiché implicano una negoziazione non etnocentrica di quest'ultimo. La partecipazione dei e delle giovani migranti riflette forme di "cittadinanza" differenti tra loro che con la loro messa in atto, in qualche modo, ridefiniscono la posizione degli individui in rapporto a questa stessa istituzione – la quale è stata nei secoli articolata sulla "bianchezza" in quanto caratteristica *connaturata* dell'immaginario nazionalistico (cfr. Appadurai, 1993).

## 7. COSTRUIRE INTERAZIONI INTERCULTURALI

Questo capitolo si focalizza sui processi di costruzione di interazioni *interculturali* in cui ha luogo la produzione di conoscenze condivise e plurali. La seguente introduzione teorica cerca di contestualizzare il dibattito sulla cittadinanza e l'inclusione delle popolazioni migranti in Europa, a fronte del rilascio del *White Paper* nel 2008 da parte del Consiglio d'Europa. L'intento è di individuare e definire come le pratiche interculturali si possano articolare nel contesto italiano.

In questo capitolo si sostiene che le interazioni interculturali si fondano su reti di fiducia e più in generale reti emotive, costruite ed esperite dai e dalle partecipanti. Inoltre, viene esplorato come le rappresentazioni di conoscenza riguardo all'Alterità e al Sé vengano ogni volta negoziate attraverso processi di riconoscimento reciproco. Va precisato che le pratiche interculturali sono legate a differenti concezioni circa la nozione di cittadinanza e, di conseguenza, riflettono diverse forme di partecipazione che, con il “consolidarsi” del fenomeno migratorio in Italia, stanno guadagnando sempre più considerazione in quella che è la società civile.

### 7.1. Introduzione

Nell'introduzione delinea le accezioni presenti in letteratura in merito al concetto di “cittadinanza interculturale” e soprattutto come questa possa essere interpretata all'interno di un pensiero più ampio, ossia quello delle politiche multiculturali. Con l'uscita del *White Paper on Intercultural Dialogue* (2008) redatto dai Ministri degli Affari Esteri del Consiglio Europeo, si è voluto diffondere un diverso sguardo verso il pluralismo culturale in Europa. Il *White Paper* sembra voler portare in scena le politiche interculturali e prendere le distanze da quelle che sono state le politiche del multiculturalismo, ritenute non più promettenti. Nel testo il dialogo interculturale viene definito come “un processo che consiste in uno scambio di vedute aperto e rispettoso, sulla base della comprensione reciproca, tra diversi individui e gruppi che hanno differenti background etnici, culturali, religiosi e linguistici...” (Council of Europe, 2008). Tuttavia in questo studio si ritiene che tale definizione di dialogo interculturale, per quanto affascinante, sia pur sempre limitata: non si tratta solo di



interazione fine a se stessa, al contrario – come verrà messo in rilievo e dimostrato nei seguenti paragrafi – il dialogo verte proprio sul costruire nuovi *percorsi di interazione* fino ad ora inesplorati dalle attuali politiche di “inclusione” in Europa, in cui nuove rappresentazioni di conoscenza e di sé vengono negoziate attraverso una forma di dialogo che promuove e “favorisce azioni di tipo cooperativo” (Vargas Peña, 2007, p. 5).

In questo senso, con il concetto di dialogo interculturale si intende un insieme di processi specifici che riguardano sia le relazioni tra gli individui in quanto *persone*, che il superamento di posizioni essenzialiste in merito al concetto di cultura. L'*UNESCO World Report* del 2009 enfatizza la promozione del dialogo interculturale sulla base del fatto che la diversità culturale non è impermeabile e chiusa; anzi essa non dovrebbe essere dettata da politiche top-down, ma dalle esperienze degli individui, in continua trasformazione. Un aspetto cruciale, che il Report enfatizza, è il più grande ostacolo al dialogo interculturale: la subordinazione delle donne alle interpretazioni di ciò che è cultura e non solo per ciò che riguarda la dimensione religiosa (UNESCO World Report, 2009, p. 10). Questi esempi ci permettono di inoltrarci in un tema complesso, quello dell'intercultura e, nello specifico, in quello che è il recente dibattito tra politiche di cittadinanza multiculturale e politiche di cittadinanza interculturale, che di seguito viene trattato.

## **7.2. Dal multiculturalismo in poi: due modelli di cittadinanza a confronto...**

In questa sezione si analizza il controverso dibattito tra cittadinanza multiculturale e cittadinanza interculturale come dimensioni “teoriche” per concepire le “diversità culturali”, da notare come il termine diversità non è scevro da malintesi perché, come sostiene Anthias, la diversità è contestuale e situazionale proprio in quanto parte di quel “caleidoscopio” che sono le società umane (2002a, p. 284).

L'approccio multiculturale alla cittadinanza si basa sul rispetto reciproco e la protezione delle diversità (Rodríguez García 2010, p. 253); la cultura è un aspetto pervasivo dell'esistenza umana, e allo stesso tempo fluido, poiché attinge ad un

sistema che gode di un linguaggio condiviso e che è in continua rinegoziazione e ridefinizione da parte dei membri che ne riproducono le pratiche e ne interpretano i significati (cfr. Kimlicka, 1995). Va aggiunto che l'approccio multiculturale non è scevro da critiche e implicazioni perché le minoranze cosiddette etnico-culturali corrono spesso il rischio di venire marginalizzate e ghettizzate (Vertovec, 2007, p. 1045). A tal proposito, Grillo afferma che le pratiche multiculturali in Europa molto spesso vengono accettate nella sfera privata, ma per quello che riguarda la sfera pubblica siamo in presenza di un alto grado di assimilazione, facilmente visibile soprattutto nella distribuzione dei servizi, come nella richiesta di alloggio, di impiego e nell'istruzione (2005, p. 6); tuttavia, Habermas sostiene che il multiculturalismo non è un fenomeno uniforme e prevedibile: quando le minoranze acquistano consapevolezza delle proprie identità, emergono diverse sfide fino a quel momento impreviste (2007, p. 75).

Per quanto riguarda l'approccio interculturale alla cittadinanza, lo si può interpretare come “un processo interattivo del vivere insieme in diversità che oltre al riconoscimento, si prefigge la piena partecipazione e l'impegno civico – e lo scambio sociale – di tutti i membri della società” (Rodríguez García 2010, pp. 260-261). La retorica alla base di questo approccio è alimentata da espressioni come partecipazione ed impegno civico, che evidenziano come esso si basi sulla necessità di fornire a tutta la popolazione, migrante e non, gli *strumenti* necessari per poter partecipare. Sul piano concreto, si può affermare che il passaggio da una *cittadinanza* multiculturale ad una interculturale può essere un azzardo, vista anche la vaghezza del concetto di “cittadinanza interculturale” soprattutto da un punto di vista giuridico (cfr. Meer and Modood, 2011).

Secondo Taylor i suffissi “multi” ed “inter” che precedono “culturalismo” vengono diversamente incorporati nelle politiche d'inclusione, nella società canadese e in quella québécoise; egli sostiene che in Canada il multiculturalismo riguarda le politiche di riconoscimento, differenza ed inclusione, e che l'interculturalismo in Quebec riguarda per lo più aspetti di integrazione, e in parte di assimilazione, similmente a quello che accade in molti paesi europei (2012, pp. 416-420). Al contrario, in questo studio si sostiene che il caso italiano si discosta da questa visione di stampo assimilatorio (cfr. Colombo, 2010), soprattutto quando le

interpretazioni del concetto di intercultura vengono argomentate da coloro che ne rivendicano il valore. In Europa, a differenza del Quebec, l'interculturalismo politico è stato interpretato ed applicato meno a livello di stato-nazione e di identità nazionale e più a livello di comunità locale, anche se questa tendenza sta cambiando, soprattutto alla luce delle recenti politiche interculturali promosse dal Consiglio d'Europa (Levey, 2012, pp. 219-220). Va però detto che queste politiche interculturali non guadagnano consenso tra tutti gli intellettuali, ad esempio Modood e Meer sostengono ad esempio che le politiche interculturali promosse dal Consiglio d'Europa, rappresentano una vera e propria critica alle politiche del multiculturalismo, a fronte di un più ampio sostegno a favore di una politica interculturale basata “sull'individualismo apolitico tra soli attori locali” (2012, p. 235). Come si evince, le politiche interculturali richiedono un coinvolgimento della popolazione, che sembrerebbe potenzialmente implementabile a livello locale, mentre su larga scala parrebbe più arduo – vista anche l'attuale stagnazione economica in alcuni stati europei ed il continuo accentuarsi di episodi di discriminazione e di marginalizzazione di buona parte della popolazione migrante (cfr. Council of Europe, 2011).

Nel contesto attuale, le rivendicazioni sulla cittadinanza e il suo riconoscimento coinvolgono sia pratiche di partecipazione multiculturale che interculturale, allo scopo di costruire un *diverso dialogo* in cui molteplici conoscenze possono concorrere nel tentativo di de-costruire concezioni coloniali e “orientaliste”<sup>64</sup>. Sánchez e Rodríguez concepiscono la cittadinanza interculturale come “un modello valido di esperire la città, [in quanto spazio pubblico]... che si articola attraverso l'idea di un mondo comune da condividere, da negoziare, da reinventare ...” (2004, p. 34). Le premesse del modello interculturale di cittadinanza sembrerebbero voler andare oltre a quel pensiero liberale di *giustizia sociale* che è poi stato tradotto nelle attuali politiche multiculturali (Kymlicka, 1995; Benhabib, 1999b; van Oenen, 2010) i cui limiti ad oggi vengono sempre più discussi (Cuccioletta, 2001/2002; Festenstein, 2005); l'intento di un tale modello potrebbe essere proprio quello di superare la politica basata sulle sole *affirmative actions*,

---

<sup>64</sup> Ad esempio si considerino i libri di testo italiani nelle scuole dell'obbligo, i quali spesso promuovono una visione etnocentrica, riduzionista e sovraccarica di stereotipi e pregiudizi del mondo e delle sue popolazioni (Pittau, 1998, pp. 60-77)

per costruire partecipazione e condivisione proprio alla luce del fatto che molto spesso i criteri usati per dare giudizi riguardo ad altre culture sono etnocentrici – poiché l'interpretazione di culture altre passa attraverso i mezzi di comprensione che abbiamo a disposizione (Taylor, 1994, p. 62).

### **7.3. La costruzione di interazioni interculturali**

Attraverso le note raccolte durante l'osservazione partecipante e le relazioni di intervista è emerso il tema dell'intercultura come elemento saliente delle attività e degli obiettivi della partecipazione nel contesto sociale. In ciò che segue si cerca di tracciare un percorso così da introdurre il tema centrale di questo capitolo: le interazioni interculturali.

“... Il gruppo faceva fatica a costituirsi perché non era facile conciliare le esigenze di tutti, questo è ciò che mi è stato detto... mi è stato riferito che il primo anno è stato un po' difficile perché si è rischiato il fallimento di questo progetto. Poi con il tempo i legami si sono rafforzati fra i vari membri e il gruppo ha raggiunto una sua certa autonomia... nel gruppo ci sono ragazzi di diversa provenienza, somala, marocchina, romena, albanese... il gruppo è indipendente e non vuole affiliarsi a nessun partito politico e allo stesso tempo si propone di essere interculturale. Mi è stato inoltre spiegato che il gruppo più che concentrarsi sulla cittadinanza in particolare fa attività di sensibilizzazione nelle scuole e che vuole far passare un messaggio diverso che non sia troppo ancorato alle questioni di cittadinanza, bensì al dialogo interculturale...”

(Note osservazione partecipante del 24 novembre 2011)

Fin dai primi momenti di osservazione partecipante, mi sono state esplicitate le caratteristiche intrinseche del progetto riportato nell'estratto. È possibile evidenziare tre punti rilevanti: primo, l'importanza della costruzione di specifici legami che permettano alla realtà in questione, ossia il “gruppo”, di mantenere una sua “autonomia” – in altre parole, di funzionare indipendentemente dai suoi ideatori, che nel caso in questione sono istituzioni statali e associative già

consolidate – e di conseguenza di ridistribuire poteri e responsabilità; secondo, l'obiettivo di dar vita a nuove forme di dialogo per poter costruire una dimensione interculturale delle relazioni che possa essere traslata anche all'esterno della realtà di gruppo, attraverso campagne di sensibilizzazione; terzo, far sì che questa forma di dialogo interculturale possa essere una via alternativa verso un nuovo modo di “fare convivenza”. Quest'ultimo punto assume rilevanza proprio alla luce del fatto che in contesti ufficiali i progetti centrati sul tema dell'intercultura tendono spesso ad essere strumentalizzati in termini di politiche multiculturali<sup>65</sup>. È importante precisare come le interazioni interculturali vadano oltre l'idea di convivenza e convivialità<sup>66</sup>, perché si situano ad un livello *interattivo* che presuppone necessariamente un auto ed etero riposizionamento: scardinano così sia quella sorta di passività insita nella nozione di convivenza, che la tolleranza apparente insita nel concetto di convivialità.

Gilroy si riferisce a “convivialità” come a quel fenomeno per cui diversi gruppi metropolitani coabitano in stretta prossimità, senza che le loro pratiche culturali provochino un'esperienza di discontinuità o problemi di comunicazione insuperabili, come la logica “dell'assolutismo etnico” potrebbe suggerire (2006, p. 40). Va detto, che limitare lo spazio interculturale ad una questione di convivialità sarebbe improprio, perché esso riguarda pratiche di interazione che mettono in discussione rappresentazioni di conoscenza. Le interazioni interculturali hanno come caratteristica intrinseca una propensione alla decostruzione dell'assolutismo etnico, ossia di quell'immaginario per cui gruppi che condividono determinate pratiche culturali tendono all'auto-isolamento o sono soggetti ad essere percepiti come entità chiuse ed immutabili. Tuttavia, parlare di sola sfida all'*assolutismo etnico* è per lo più riduttivo, perché sarebbe come ammettere che tutte le energie riposte nella costruzione del dialogo interculturale tendono a questo obiettivo. In realtà, si tratta di ideare nuove strategie di partecipazione, sulla base di una condivisione di conoscenze, allo scopo di negoziare gli strumenti per attuare nella società, per dare significato al contesto circostante e alle dinamiche che lo caratterizzano.

---

<sup>65</sup> Note etnografiche 20 dicembre 2011.

<sup>66</sup> Per un approfondimento sui temi di convivialità, conflitto e solidarietà inter-etnica cfr. lo studio di Karner e Parker (2011) nell'area di Alum Rock, Birmingham (UK).

In ciò che segue si individuano ed analizzano i temi significativi per i e le partecipanti alle interazioni interculturali, tra cui ad esempio: il tema delle relazioni di genere, quello della fede religiosa e della laicità, il significato di ciò che è “famiglia”, il tema del precariato lavorativo o della “condizione” giovanile, poiché l'intento è quello di creare delle serate a tema affrontate attraverso una prospettiva soggettiva in merito al paese di origine<sup>67</sup>. La consapevolezza di come il *sapere* nella realtà circostante sia stato costruito proprio su relazioni di potere – che si articolano trasversalmente al *genere*, alla *linea del colore*, alle *appartenenze etnico-culturali*, ecc. – è fonte di argomentazioni e discussioni; tali interazioni provano a mettere in questione e de-costruire un insieme di conoscenze percepite dai partecipanti faziose, cariche di pregiudizi e di stereotipi.

“... I ragazzi provenienti dalla Somalia hanno raccontato i loro ricordi riguardo alle relazioni di genere in riferimento alle regioni in cui sono cresciuti da piccoli; ad esempio si è parlato di come l'uomo in Somalia si occupi del bestiame e dei pascoli e sia solito trascorrere il tempo sulle alture con in testa un cappello e in bocca un tipo di erba che fa tenere i denti bianchi e puliti. Invece per quanto riguarda la donna questa si occupa della casa, del cibo, di andare al pozzo a prendere l'acqua e dell'accudimento e dell'educazione dei figli... Si è affrontato il tema della donna a Cuba, come anche in Romania, questo confronto ha permesso di cercare delle possibili somiglianze in relazione alla figura della donna e alle relazioni basate sulle pratiche di genere tra i due paesi in quanto realtà che hanno vissuto e che, come nel caso di Cuba, stanno sperimentando il socialismo reale...”

(Note osservazione partecipante del 17 gennaio 2012)

“si è iniziato a parlare degli eventi da presentare ed è emersa la questione del matrimonio, dei matrimoni contratti tra partner di diversi credi religiosi, come anche la libertà di poter scegliere la propria fede religiosa. ... è stato interessante che si affrontasse la questione del matrimonio nella religione cristiana, le procedure per sbattezzarsi e dei corsi di preparazione al matrimonio. Le ragazze di fede musulmana

---

<sup>67</sup> Note osservazione partecipante del 17 gennaio 2012)

erano rimaste colpite da molte cose della religione cattolica che non conoscevano...”

(Note osservazione partecipante del 12 aprile 2012)

“... Oggi si è affrontato il tema delle vacanze e del fatto che anche in alcune zone del Marocco è diventato costume fare l'albero natalizio; questo lo diceva una partecipante di provenienza marocchina, ma l'altra proveniente da una regione diversa del Marocco non ne era del tutto convinta che anche nella sue regione si facesse lo stesso, pensava fosse qualcosa che riguardasse le grandi città... Parlare di religione ha fatto emergere diverse opinioni, c'erano disaccordi anche tra coloro che avevano la stessa confessione e ci sono stati anche dei momenti di tensione. Nonostante ciò, si è convenuto sul fatto che per quanto fosse un tema soggettivo, tuttavia ci si poteva confrontare insieme... Ad esempio, c'era chi cercava di analizzare e spiegare le proprie credenze religiose interagendo con gli altri, mentre alcuni restavano più fermi sulle proprie posizioni e si sbilanciavano meno.”

(Note osservazione partecipante del 22 dicembre 2011)

Come emerge dalle note, gli argomenti trattati riguardano la quotidianità, i vissuti personali, e quindi le rappresentazioni di conoscenze pregresse, come anche le pratiche e valori di riferimento. Il primo estratto, che risale ai primi accessi al campo, evidenzia come i e le partecipanti mettano in condivisione determinate conoscenze, o meglio rappresentazioni di conoscenza che sono prodotto di percorsi esperienziali, ove la riflessività diviene focale. È in questo senso che si situano le interazioni interculturali durante la partecipazione. Al contrario il terzo estratto della nota, rivela come l'interazione non si limiti solo ad esposizioni soggettive, ma si fondi sul principio di interattività tra i partecipanti.

“Ad un tratto ci ha preso alla sprovvista e coinvolto all'interno della discussione sul tema della fede religiosa sia a me che ad un'altra partecipante, abbiamo cercato di spiegare come la questione sia molto soggettiva e come sia difficile dibattere su un tema così personale. In quel momento è intervenuta un'altra partecipante che ha detto che se il

nostro era un gruppo di *interazione* tutti dovevano portare le loro esperienze così il confronto si è ampliato coinvolgendo tutti i presenti seduti al tavolo...”

(Note osservazione partecipante del 22 dicembre 2011)

Le interazioni interculturali non dovrebbero essere lette come riflesso di un fenomeno isolato e marginale nella società italiana attuale (cfr. Mantovani, 2008), giacché esistono anche in assenza di un'esperienza migratoria quando si incontrano persone con capitali culturali differenti – certo è, che il fenomeno migratorio odierno permette di metterne in evidenza le dinamiche.

“Mi è stato spiegato che l’obiettivo è quello di sensibilizzare la popolazione padovana circa le relazioni interculturali... attraverso attività che vertono sul tema della città di Padova e come cambia la città con la presenza dei flussi migratori secondo la prospettiva delle persone che abitano gli spazi urbani. Mi è stato inoltre detta l'importanza di organizzare delle serate a tema da affrontate attraverso una prospettiva soggettiva in merito a ciò che sono le proprie pratiche culturali e i valori di riferimento, allo scopo di far vedere come l'interpretazione di ciò che è culturale è personale e per questo eterogenea... Poi mi è stato detto che il gruppo vorrebbe costituirsi come associazione e che sta cercando di organizzare delle serate anche con l'intento di farsi conoscere meglio in questo senso.”

(Note osservazione partecipante del 14 febbraio 2012)

In queste note si espone come vengano intessuti i rapporti con gli interlocutori. Nello specifico, la capacità di coinvolgere attori esterni, ed instaurare contatti, passa attraverso la salienza delle attività progettate e si articola proprio mediante un processo di condivisione collettiva delle esperienze soggettive nell'interazione<sup>68</sup>.

Da quanto detto, si evince come la costruzione di interazioni interculturali presupponga una ricerca di contiguità tra il proprio sé e l'altrui sé, e tra le proprie pratiche culturali e le altrui pratiche. Secondo Kymlicka, i cittadini interculturali dovrebbero avere particolari caratteristiche legate ad aspetti relazionali: un

---

<sup>68</sup> Note osservazione partecipante del 27 marzo 2012.



atteggiamento personale positivo nei confronti della diversità, curiosità, apertura verso altri stili di vita e la capacità di sentirsi a proprio agio anche quando l'interazione coinvolge persone che hanno diversi background culturali (2003, p. 157). In queste sezioni vengono individuate e argomentate proprio quelle dimensioni a cui Kymlicka fa riferimento.

### 7.3.1. Oltre l'assolutismo etnico-culturale

La sezione seguente evidenzia come la costruzione di interazioni interculturali poggia sulla de-costruzione di specifici "confini", spesso radicati negli immaginari collettivi. È risaputo che il perpetuarsi di una specifica retorica è in grado di riprodurre certe rappresentazioni di realtà ed è proprio in questo senso che agire "interculturalmente" implica una rielaborazione e una attribuzione di significati ad un vocabolario in parte "sedimentato".

L'estratto seguente mostra come i e le partecipanti coinvolti nella promozione di interazioni interculturali percepiscono la realtà che li circonda divisa in comparti, ed è questa una delle tante ragioni che favorisce la costruzione di aree di contiguità, attraverso le quali poter ridefinire forme diverse di comunicazione e partecipazione.

"personalmente piace molto rimanere qui, mi piace come città, trovo anche da fare sinceramente qua per le varie associazioni eccetera. perché lì a Vicenza mancano. tipo anche come il gruppo, cioè lì a Vicenza non ce ne. cioè ogni comunità ha una sua associazione, però tipo un gruppo che raggruppa tutti, non c'è. quindi ogni volta ti confronti sempre con i tuoi connazionali... la cosa che mi piace molto di Padova è che ti permette molto di conoscere gente diversa... adesso all'università [a Padova] ho ripreso quello prima del duemila e dieci, cioè ho più amici italiani, magari moldavi, rumeni, dell'europa occidentale che magari arabi. il motivo per cui ci conosciamo all'inizio e poi da cui nasce l'amicizia è sempre così, cioè perché hanno qualcosa da chiedere. *perché metti questo velo*, capiscono che non, non sei di qua, appartieni ad una religione, quindi hai una tradizione e un popolo e loro c'hanno questa curiosità di chiedere..."

(Intervista del 15 marzo 2012)

L'estratto mette in luce come le interazioni interculturali<sup>69</sup> si posizionino in un contesto fortemente caratterizzato dal coinvolgimento attivo, poiché richiedono un prender parte dei singoli.

“... infatti noi tra l'altro abbiamo alcuni nostri appartenenti che sono di fede cristiana e tramite questa associazione qua abbiamo iniziato appunto questo percorso di apertura verso la società, di apertura verso appunto la cittadinanza... tutto grazie a professori che ci hanno, ci hanno educato all'interno di questa associazione perché noi annualmente svolgiamo dei convegni due volte all'anno, uno a dicembre e uno, uno nel periodo delle vacanze natalizie e uno nel periodo delle vacanze pasquali e in queste vacanze qua noi invitiamo i giovani a partecipare...l'ultimo tema è stato quello del, del diritto civile, il diritto alla partecipazione alla società; cioè nel senso lo spingere i giovani, lo spronare i giovani ad essere, ad essere elementi costruttivi e non distruttivi della società... [ci sono] cristiani, atei, protestanti comunque alcuni ragazzi ebrei che partecipano con noi in questo percorso di, di associazionismo interculturale interreligioso ... abbiamo musulmani di origine extracomunitaria comunque araba e anche invece musulmani che sono convertiti, quindi giovani ragazzi di diciotto, diciannove anni che hanno deciso - ad un certo punto della loro vita - di abbracciare l'Islam.”

(Intervista del 05 maggio 2012)

La partecipazione *interculturale* rappresenta una terza via in grado di colmare quei vuoti istituzionali che molte politiche non solo di ispirazione assimilazionista (cfr. Campomori e Caponio, 2013), ma anche multiculturale tendono a lasciare scoperti. Come evidenzia Frisina (2010; 2011), in Italia, tra i giovani vi è una forte presa di coscienza riguardo al fatto che la società è caratterizzata da una crescente pluralità di confessioni religiose, a dispetto del fatto che non vi siano

---

<sup>69</sup> Da notare che in questo contesto di ricerca le pratiche religiose sono state interpretate e situate all'interno di una concezione di cultura, ovviamente non immutabile ed isolata, e a dispetto di quanto sostenuto da alcuni autori (cfr. Modood e Meer, 2012; Werbner, 2012; Wieviorka, 2012) in merito al concetto di religione e cultura in quanto dimensioni distinte, qui sono state interpretate come una “inglobata” nell'altra.

politiche atte a favorire il pluralismo religioso all'interno delle scuole e di altre istituzioni.

La costruzione di elementi di contiguità è un aspetto cardine della costruzione di interazioni interculturali durante la partecipazione, perché rappresenta il momento in cui le persone coinvolte in questi processi devono orientare le loro risorse attentive e motivazionali verso l'alterità, ossia ciò che percepiscono tale rispetto ai propri valori di riferimento. Tuttavia, è interessante notare che ciò che viene percepito *in comune* in quanto da "condividere" assume, per coloro che sono impegnati in questo tipo attività interculturali, il ruolo di perno su cui ruota parte della comunicazione. Come evidenzia Vargas Peña, il dialogo interculturale pone prioritaria la ricerca di ciò che è in comune allo scopo di favorire azioni di tipo cooperativo (2007, p. 5), ciò legittima la continua ricerca di elementi di contiguità, anche se ciò che è *in comune* è spesso soggetto a rinegoziazioni a seconda di contesti e situazioni.

### 7.3.2. *L'impegno nel tempo*

In questa sezione, si evidenzia come le attività all'interno della partecipazione interculturale richiedano, a coloro che vi partecipano, di destinare risorse cognitive che si articolano lungo un arco di tempo e sono alla base dell'interazione stessa. È in questo senso che ci si riferisce al concetto di "impegno", sottolineando per l'appunto quegli atteggiamenti che concorrono verso obiettivi negoziati e condivisi. Garfinkel sostiene che le persone reificano il flusso di esperienze in sezioni temporali allo scopo di produrre un "arco di eventi sensati e *conosciuti-in-comune del mondo esterno*"; ne consegue che l'uso del tempo per una persona è una questione di coordinamento tra i propri interessi e quelli degli altri (2013, p. 48). I processi di aggregazione durante le interazioni interculturali si articolano lungo un periodo temporale, in cui le persone gestiscono il *proprio* tempo: alla luce dell'impegno rivolto a specifiche pratiche, la dimensione temporale assume carattere centrale anche se va detto che essa non è esaustiva. Di fatto, in questi processi è il concetto di fiducia che gioca un ruolo basilare: la fiducia è un aspetto elementare della vita sociale senza la quale la società non esisterebbe, essa è una

dimensione “psichica” di carattere sociologico (Simmel, 1950<sup>70</sup>; Luhmann, 2002; Barbalet, 2009). Lewis e Weigert (1985) sottolineano come la fiducia sia un fenomeno “inter-soggettivo”, in cui le componenti sociali ed emotive rivestono ruoli di centrale rilevanza spesso ignorati da concezioni iper-razionali del concetto di fiducia presenti nelle letterature psicologica – nello specifico, le teorie del *paradigma della scelta razionale* e degli studi sui tratti di personalità – e delle scienze politiche.

In questa trattazione non si vuole fare del tempo dedicato e condiviso un'analisi di tipo dicotomico tra quantità e qualità, ma focalizzarsi più sulla relazione affettiva, di fiducia, nel suo articolarsi. A tal proposito Luhmann sostiene che la fiducia non può essere semplicemente concepita in termini di “superamento del tempo... poiché il fondamento di ogni forma di fiducia è piuttosto il presente come continuum” (2002, p. 18-19). Alla luce di questa considerazione verrà privilegiata una visione del tempo di tipo relazionale dove l'uso del concetto di *tempo dedicato* diventa centrale per questa argomentazione.

“All'inizio non capivo bene cosa si volesse fare, come costruire il lavoro, dove volessimo arrivare, per me era un po' fumosa la situazione; quindi non capivo, e poi invece lentamente, perché è stato comunque un processo lungo ho capito che c'era del potenziale, ma secondo me negli ultimi mesi più che, negli ultimi mesi quando abbiamo cominciato a trovarci con delle idee magari un po' più mirate eccetera, abbiamo iniziato a conoscerci meglio, sono entrate anche nuove persone ... e si è creato secondo me un gruppo più solido, più propositivo eccetera, per cui e: ho visto che poteva esserci effettivamente un obiettivo comune e poi anche degli sbocchi pratici, fare delle cose insieme; e secondo me, chiaramente dobbiamo ancora trovare, cioè è all'inizio tutto questo...”

(Testimonianza del 20 aprile 2012)

---

<sup>70</sup> Da notare che Simmel a differenza di altri autori qui citati che trattano il tema della fiducia, si riferisce a quest'ultima per mezzo della parola *faithfulness* (così tradotto in inglese) che significa fedeltà; al contrario gli altri autori usano la parola *trust*, precisamente fiducia. Tuttavia nel testo qui citato (*The Sociology of George Simmel*) emerge in modo chiaro, ed egli stesso lo specifica, come *faithfulness* nella sua trattazione coincida con fiducia.

La costruzione dell'interazione, come anche la ridefinizione degli obiettivi e delle prassi condivise si snodano lungo un arco di tempo che, come si evince anche dalle parole della partecipante, non è possibile "quantificare". Ed è in questa accezione che la dimensione binaria del tempo non può essere funzionale per riuscire a spiegare come le relazioni vengano intessute.

Come si evince dall'estratto, gli interessi individuali non sono stati ancora pienamente esplicitati secondo quella forma tale da metterli a disposizione, ossia renderli "proprietà" comune. Secondo Simmel, la fiducia rappresenta un fattore affettivo in grado di preservare le unità sociali:

"Ogni inizio di relazione è accompagnato da uno specifico sentimento, interesse, impulso diretto verso i partecipanti. Se la relazione prosegue si sviluppa un particolare sentimento in interazione con tale continuità di processo – o meglio, spesso, anche se non sempre, gli stati psichici originari si trasformano in ciò che noi definiamo fiducia. Essa è una risorsa psicologica, una forma comprensiva ed unitaria dei più diversi interessi, affetti, e ragioni che sottostanno alla base della reciprocità nei legami." (Simmel, 1950, p. 381)

Da una parte questo avviene perché gli individui danno vita a quel processo di condivisione di conoscenze, che andrà a costituire il background di valori e pratiche condivise; dall'altra perché la ridefinizione e negoziazione di ciò che è in comune implica, parallelamente, la formazione di una rete di legami affettivi che avvicinino i e le partecipanti secondo diversi gradi di intensità.

"resistenze vere e proprie no. c'era la diffidenza perché gli incontri che sono stati promossi da i due esponenti delle comunità, quindi la comunità cristiana e la comunità [musulmana] - che si conoscevano e che erano amici e hanno detto: proviamo a farle incontrare. quindi c'era un po' una diffidenza. poi questa diffidenza col dialogare con lo scambio, è come, è come se noi volessimo far l'esempio del primo giorno di scuola di una classe. il primo giorno di scuola di una classe troviamo una diffidenza iniziale dei compagni poi col tempo si crea il gruppo classe, magari si

creano più gruppi, più gruppi all'interno della classe, però si crea un gruppo che condivide determinati pensieri che condivide determinate scelte e allo stesso modo all'interno di questi nostri gruppi è stata condivisa una scelta molto precisa che è stata quella di non essere ostili verso il diverso, ma di conoscersi e quindi di scambiarsi pareri e opinioni ecco.”

(Intervista del 05 maggio 2012)

È interessante notare come l'estratto riportato esemplifichi chiaramente questo tipo di fenomeno e metta nuovamente in luce quell'aspetto costituente della rete affettiva, ossia la *fiducia*<sup>71</sup>.

Nel caso delle relazioni transnazionali, Tilly usa l'espressione “reti di fiducia interpersonale” e afferma che queste sono costruite proprio da coloro che si impegnano in attività a lungo termine (impegno politico, religioso o un progetto migratorio) e consistano di legami solidi dove le persone pongono a disposizione di coloro che fan parte della rete risorse a cui attribuiscono valore (2007, p. 5-7). Traslando le reti di fiducia a cui si riferisce Tilly nel contesto delle interazioni interculturali, diviene possibile andare ad esplorare come si articola l'instaurazione della rete affettiva. Va comunque precisato che il concetto di fiducia, che nei seguenti paragrafi viene indagato, non riflette solo un'assunzione implicita (ossia di esso è un elemento caratterizzante dell'esistenza umana) bensì, si esprime esplicitamente attraverso la parola degli attori sociali che, ad esempio, ne problematizzano la presenza o l'assenza – “resistenze vere e proprie no. c'era la diffidenza”.

La rete di fiducia permette di ridurre il senso di estraniamento tra i membri appartenenti, soprattutto nelle prime fasi in cui si costruisce lo spazio di interazione; secondo Garfinkel “lo *straniero* utilizza con difficoltà la cultura del gruppo di cui vorrebbe entrare a far parte perché non si può fidare di essa” (2013, p. 74). I partecipanti, nelle prime fasi dell'interazione, sono reciprocamente stranieri, estranei; tuttavia, se vogliono perseguire specifici obiettivi, devono

---

<sup>71</sup> Per un approfondimento sul tema della fiducia cfr. Fukuyama, 1996 (per quanto riguarda un'analisi di questo concetto in relazione allo sviluppo economico); Luhmann, 2002; Garfinkel, 2013 (il tema della fiducia viene analizzato attraverso le dinamiche e le regole del gioco per poi venir applicato nelle interazioni della vita quotidiana).

confrontarsi su questioni che ritengono di interesse collettivo, allo scopo di produrre nuove rappresentazioni di conoscenza; queste rappresentazioni, nel momento in cui verranno percepite come familiari, godranno anche di fiducia e verranno prese a riferimento. A tal proposito Marotta, riallacciandosi al pensiero di Simmel, evidenzia come il senso di estraniamento si verifichi proprio quando coloro che sono fisicamente vicini, sono allo stesso tempo socialmente e culturalmente distanti (2009, p. 275). Come sostiene Luhmann, “familiarità e fiducia sono modi complementari di assorbimento della complessità” in grado di ridurre il rischio (2002, p. 30), ma per quanto riguarda le interazioni interculturali si potrebbe andare oltre e affermare che questi due concetti non solo rappresentano gli elementi su cui si basa e verso cui tende la rete affettiva dei partecipanti, ma anche i presupposti che favoriscono l'interazione; quindi più che ridurre la “complessità” la “regolano”.

### *7.3.3. Tra apprendimento e conoscenza*

Come specificato nella sezione precedente, il tema della fiducia affiora ogni qualvolta si trattano le interazioni interculturali all'interno del più ampio fenomeno della partecipazione alla vita sociale. In ciò che segue, il partecipante sottolinea come a fronte di un'educazione religiosa, percepita come rigida, abbia maturato sentimenti di diffidenza nei confronti del mondo cristiano e di coloro appartenenti alla fede cristiana. Entrare a far parte di un'associazione che favorisce il dialogo interculturale ha contribuito, attraverso un percorso formativo, a promuovere il senso di fiducia.

“quindi chi veniva ad ascoltare questi, questi incontri che erano, e c'erano sempre persone nuove, si cercava di dare fiducia... si creava questo legame, si creava questo legame di fiducia gli uni fra gli altri. e poi non di discordia, perché se non c'era questa possibilità poteva scaturire in altri, in qualcosa che, di negativo no. perché non potesse accadere qualcosa di negativo si preveniva con l'istruzione... quindi proprio per questo motivo che ti dicevo [data] l'istruzione che ho avuto in paesi, nel mio paese, in Kenya eccetera... questa sfiducia [che avevo] è diminuita, è

diminuita, sì non c'è più. non ho più la sfiducia, non guardo più come con diffidenza... quindi queste organizzazioni sono utili per questo motivo qua.”

(Intervista del 20 marzo 2012)

Il senso di fiducia non è solo obiettivo a cui tendere, esso viene conseguito, messo in discussione e riprodotto nelle pratiche di coloro che partecipano a questo tipo di interazioni.

“... diciamo che il bello di questa associazione è che si vedono spuntare o nascere vari punti di vista quindi una problematica che a noi pare semplice, semplice nella sua risoluzione o comunque pare banale vista da un'ottica diversa, quindi con lo scambio di conoscenze reciproche: innanzi tutto sensibilizza i ragazzi a porsi delle domande, quindi ad avere dei dubbi in più e d'altra parte spinge a pensare anche diversamente. quindi diciamo che questo scambio costruttivo lo si nota, lo si nota in maniera proprio palese in questi nostri incontri, in questi nostri dialoghi.”

(Intervista del 05 maggio 2012)

“... Poi lei ha chiesto a Xxxxx di raccontare le loro attività: lui ha detto che il gruppo di cui fa parte non è un'associazione... Lui stesso ha detto che ha iniziato a frequentare il gruppo quando era appena arrivato in Italia, poiché il gruppo nasce come iniziativa all'interno di un percorso scolastico rivolto a migranti... Fanno delle recite e solitamente riadattano opere di Shakespeare in chiave moderna toccando i temi dell'integrazione e in generale di attualità, usando più lingue e non solo quella italiana...”

(Note osservazione partecipante del 14 febbraio 2012)

La costruzione di nuove rappresentazioni di conoscenza è frutto di un'interazione dialogica che si fonda sulla consapevolezza di dover formulare e riformulare nuove strategie di interpretazione della realtà che in qualche modo sfuggono a quelle “canoniche”. Dagli estratti riportati emerge la consapevolezza che vi siano diverse forme di visione e interpretazione della realtà che sono



culturalmente relate, per cui per sfuggire all'assolutismo culturale, anche solo teoricamente, diviene necessario agire *diversamente*.

Secondo Swidler, il concetto di cultura inteso solo come insieme di valori è poco esplicativo, poiché la cultura fornisce risorse e promuove quelle che lei definisce “strategie di azione”: ad esempio, con l'accezione di “cultural lag” viene sostenuto come talune persone possano essere riluttanti nell'abbandonare strategie di azione – ed è in questo senso che si potrebbe tradurre in strategie di apprendimento – per cui hanno un “equipaggiamento culturale” (1986, p. 281). Tuttavia, essendo “l'equipaggiamento culturale” sempre negoziabile e ridefinibile accade che nuove strategie possano essere implementate proprio in situazioni di cambiamento e di trasformazione sociale, poiché è in codeste circostanze che i “significati culturali” vengono maggiormente articolati e resi espliciti (Swidler, 1986).

“a me piace tantissimo conoscere nuove culture. mi piace moltissimo vedere la diversità rispetto a me, quindi sono molto propensa a conoscere.... quando [lui] mi parlava della sua esperienza nel centro profughi o della sua esperienza di vita, le sue diverse tradizioni anche dal punto, sia dal punto di vista religioso, sia dal punto di vista culturale, quindi è un arricchimento personale notevole... mi è dispiaciuto in questi anni non aver conosciuto persone, non solo albanesi, ma anche di diverse culture. quindi conoscere qui nel gruppo persone che hanno avuto diverse esperienze rispetto a me è stato bello...”

(Intervista del 05 aprile 2012)

“... per me è sempre interessante sentire i vissuti di persone che hanno vissuto questo tipo di esperienza che io non ho vissuto perché ... mi mancano un sacco di cose, in particolare quando i ragazzi somali parlano della Somalia per me è bellissimo perché imparo a conoscere il paese di mio padre che io non conosco...”

(Testimonianza del 20 aprile 2012)

Come è stato già menzionato nei paragrafi precedenti, le interazioni interculturali sono caratterizzate da aspetti quali la fiducia, la condivisione, l'impegno, la costruzione di nuove rappresentazioni di conoscenza che vanno oltre

l'assolutismo etnico-culturale, all'interno di una rete di individui "plurale". Questi aspetti sono parte di quel *progetto* di co-costruzione della rete conoscitivo-affettiva a cui si era accennato.

#### 7.3.4. *Esperire e costruire le emozioni*

Nei paragrafi seguenti viene analizzato come i e le giovani migranti coinvolte nella costruzione delle interazioni interculturali esperiscano determinate emozioni<sup>72</sup> e costruiscano specifici sentimenti<sup>73</sup>, parte di quel *capitale sociale* (cfr. Coleman, 1990), su cui si fonderà la costruzione della rete affettiva. Un aspetto che merita attenzione in questa trattazione è l'esplicita consapevolezza, da parte dei e delle partecipanti, dell'importanza della componente emotiva<sup>74</sup> nello scambio interculturale.

“Inizialmente già nel novantotto il mio gruppo era un'organizzazione di tipo religioso dove ci si, i ragazzi si incontravano no (?), in un clima di fraternità mi dicevan perché non ci sia un odio nel confronto, non si crei anche odio nei confronti delle altre religioni, cominciare a vedere con aria positiva gli immigrati che sian cristiani, buddisti, qualsiasi fede, cercare di guardare il lato positivo in una religione, in ogni religione e vivere con attraverso questa idea positiva, convivere... si partecipava e quindi si era

---

<sup>72</sup> Cfr. Thoits (1989) per una breve rassegna sulle emozioni negli studi sociologici.

<sup>73</sup> Per quanto riguarda la costruzione delle emozioni secondo la prospettiva dell'interazionismo simbolico cfr. Shott (1979).

<sup>74</sup> Il concetto di emozione è "ampiamente diffuso" e ciò che in alcune realtà si definisce emozione ha significati diversi in differenti società e culture (Shott, 1979). Come evidenzia Russell (1991), le emozioni sono culturalmente relate e la stessa categorizzazione e definizione di quelle che potrebbero essere le più comuni emozioni per un individuo – rabbia, felicità, tristezza, ecc... – non vale per un altro poiché varia a seconda del "linguaggio" a cui si fa riferimento. Fatto questo appunto, va esplicitato che nell'analisi che segue non si intende descrivere le emozioni riconducendole ad una categorizzazione, bensì si cercherà di evidenziare la loro rilevanza nei vissuti dei partecipanti alle interviste, allo scopo di delineare l'importanza della dimensione affettiva negli spazi interculturali. Qui non si vuole analizzare una certa dicotomia categoriale di cui spesso risentono gli studi sulle emozioni in psicologia (cfr. Ortony e Turner, 1990; Ekman, 1992; Lazarus, 1993), né sostenere una teoria che riguarda le sole cosiddette "emozioni positive" in quanto promotrici di "repertori di pensiero-azione" che contribuiscono al benessere psicologico, come sostenuto da Fredrickson (1998; 2001; 2004); al contrario, si cercherà di attenersi ad una concezione delle emozioni significativamente "soggettiva" di carattere relazionale a prescindere dalla loro valenza (cfr. Tiedens e Leach, 2004; Riis e Woodhead, 2010).

attivi proprio, soprattutto si cercava di togliere quelle paure reciproche tra cristiani, ché c'erano i cristiani e c'erano i musulmani.”

(Intervista del 20 marzo 2012)

Dalla narrazione emergono dei temi fondamentali che ci consentono di comprendere appieno come le emozioni all'interno dell'interazione vengano gestite. Il tema della migrazione si fa largo parallelamente al tema della convivenza: le emozioni connesse all'alterità, e ai pregiudizi<sup>75</sup> riguardanti le pratiche culturali con cui si ha poca familiarità, vengono rielaborate dai e dalle partecipanti coinvolti nella costruzione dell'interazione interculturale, attraverso una decostruzione delle emozioni che la collettività percepisce come negative: ad esempio, l'odio o la paura. Va precisato che il clima di “fraternità”, di cui parla l'intervistato, implica a monte specifiche aspettative che si fondano sulla fiducia. Mediante l'interazione vengono riscritte nuove regole e costruiti nuovi sentimenti, la base della rete affettiva; in altre parole, la storia dell'interazione interculturale e dei suoi partecipanti. Di seguito, le narrazioni dei e delle partecipanti consentono di comprendere l'interattività intrinseca a questi processi di costruzione, che sono *cooperativi* (Barbalet, 1996, p. 77) proprio perché si basano sulla fiducia, emozione complessa orientata al futuro<sup>76</sup>.

“secondo me è conseguenza del fatto che sono momenti che stimolano la riflessione, il fatto che ognuno di noi porti un elemento della propria esistenza che ti fa riflettere, o perché ti ci ritrovi parzialmente o perché condividi un po' il suo, il suo sentimento. per cui sì bello. la riflessione, cioè il fatto di ripensare a tutti i momenti che abbiam dato per scontato. [Ad esempio]... non sono stata io che volevo assolutamente andar via per crearmi un futuro, no non c'era questo stimolo. mi son lasciata un po' trascinare... per cui il tutto [la migrazione] poi si è susseguito naturalmente senza sconvolgermi da farmi riflettere, per cui condividere sti mo-, i momenti che hanno vissuto anche gli altri mi fa pensare a tutto quello che è successo e trovare la, sì e ritorn- e ripescare le emozioni

<sup>75</sup> (cfr. Palmore, 1962; Birnbaum, 1971; Allport, 1973)

<sup>76</sup> Da notare che in Barbalet la fiducia, *trust*, è un prodotto della mancanza di sufficiente informazione allo scopo di fare delle previsioni, ossia è la mancanza di evidenza in un rapporto di “asymmetry of dependence” (2009, p. 372).

che ci sono state che ho messo da parte dando, dando tutto per scontato.”

(Intervista del 06 marzo 2012)

Come si evince, l'elaborazione delle emozioni dà vita ad uno scambio, ad una condivisione, che si riproduce attraverso la messa in comune di rappresentazioni personali del percorso migratorio: il capitale esperienziale altrui permette di costruire rappresentazioni nuove dell'esperienza migratoria e allo stesso tempo rielaborare quelle pregresse: “ripescare le emozioni”.

### *7.3.5. Vivere le interazioni interculturali*

In questa sezione viene analizzato il tema del riconoscimento e l'importanza che i e le partecipanti gli attribuiscono durante la partecipazione, soprattutto nel confronto con il vasto pubblico.

Nel momento in cui si attua la presa di coscienza e si accetta l'altro – o l'altra – nella sua interezza e complessità, lo si lascia “esistere”, ossia gli si permette di esprimersi in quanto persona. I processi di riconoscimento durante l'interazione garantiscono il consolidamento della rete affettivo-conoscitiva.

“... quindi come gruppo noi siamo un esempio, possiamo essere l'esempio diretto, no (?), la convivenza di una pluralità di etnie che ci dirigiamo verso la fiducia reciproca degli uni per gli altri (1.0) per rompere questa, per cercare di rompere, per cercare anche di insegnare agli altri. noi vogliamo essere d'esempio.”

(Intervista del 20 marzo 2012)

“... non è qualcosa di costruito. il bello di questi incontri ora che non sono più costruiti. quindi non ci sono più gli imbarazzi non ci sono, ma si è diventata una comunità unica. ci è voluto del tempo, circa due anni, per arrivare a questo risultato, però oggi tutto avviene con spontaneità e non si sente neanche più la differenza del diverso, cioè non si sente neanche più ecco appunto la differenza del, della provenienza o dell'origina o del

pensiero. si sa che all'interno di determinate questioni ci sono dei limiti, quindi all'interno di queste questioni questi limiti sono posti e vengono rispettati da tutti. ... quindi diciamo che quello che, come potrei descrivere io, quello che mi colpisce oggi è la spontaneità degli incontri e il bene che ci si vuole a vicenda. quindi, quindi si vede che alla base non c'è un interesse, ma lo si fa perché ci si trova bene insieme... ... quindi diciamo che è un'esperienza di dialogo che sta nascendo, che la politica vede male o cerca di ignorare, però che nonostante tutto sta prendendo piede e la popolazione sta cambiando un po' anche il suo punto di vista, nonostante i giornali continuano a spingere sulle, sul tema ecco del diverso, dell'extracomunitario eccetera.”

(Intervista del 5 maggio 2012)

Il riconoscimento reciproco, emerso in questi estratti, viene percepito essere in balia di specifiche resistenze che sono:

1) le istituzioni politiche italiane, che sottostimano o negano le risorse intrinseche al dialogo interculturale, perché portatore di un'idea di pluralismo che non viene contemplata – soprattutto quando il riconoscimento implica l'accettazione della religione islamica nello spazio pubblico<sup>77</sup>;

2) i mezzi di informazione, che sono controllati dalle più diverse culture politiche. Queste, da una parte, tendono proprio attraverso i mass media a legittimare determinati significati di cittadinanza<sup>78</sup> e di *cittadino* (Chambers, 2002; Hartley, 2010), mentre dall'altra, riproducono immagini stereotipate e in molti casi criminalizzate dell'*alterità* – dando vita così ad un fenomeno in cui emozioni e rappresentazioni negative si susseguono secondo una “tautologia della paura” (Dal Lago, 2004, p. 74).

Si precisa infine che una possibile resistenza è data anche dal linguaggio di tutti i giorni in cui non sempre vi è una precisa definizione tra intercultura e

---

<sup>77</sup> Per un approfondimento sul tema dell'Islam cfr. Saint-Blancat, 1999; Rhazzali e Equizi, 2013.

<sup>78</sup> A tal proposito Hartley mette in evidenza come attraverso il novecento i mezzi di comunicazione di massa (la stampa, la radio, il cinema e la televisione) hanno operato verso un pubblico, la cittadinanza, percepito come omogeneo e parte di una nazione; ad oggi però è proprio la presenza di piattaforme multiple che rivela come quel pubblico sia in realtà frammentato e diversificato (2010, p. 240).

multiculturalità. Spesso, si assiste ad una sovrapposizione dei termini che può implicare un mancato “riconoscimento”.

“Una volta arrivati al teatro siamo stati accolti dal presentatore e conduttore della serata, che non sapendo molto di noi, ci ha definito un gruppo multiculturale invece che interculturale mentre faceva la nostra conoscenza e ci presentava ad altre persone. Lo si è corretto, ma ho avuto l'impressione che non gli desse molta importanza.”

(Note osservazione partecipante del 20 dicembre 2011)

#### **7.4. Conclusioni**

In questo capitolo è stato riportato il dibattito inerente ai modelli di cittadinanza multiculturali ed interculturali. È stato messo in evidenza come le pratiche interculturali possano esistere e diffondersi nella società italiana in modo peculiare rispetto a ciò che spesso è definito intercultura in alcune realtà anglofone o francofone. Come evidenzia Abdallah-Pretceille, la riflessione sui temi interculturali si focalizza proprio sulla necessità di esplorare “come la cultura venga costruita in situazioni complesse” (2006, p. 480) ed è proprio in tale accezione che si è provato ad articolare le interazioni interculturali durante la partecipazione alla vita sociale. Focalizzarsi su aspetti quali la fiducia, la costruzione di una rete affettiva attraverso il dialogo, la reciprocità, emersi dalle interviste e dalle attività di osservazione partecipante, ha permesso di definire le caratteristiche salienti delle relazioni interculturali e dei partecipanti coinvolti.



## **RINGRAZIAMENTI**

Un grazie speciale a tutti i colleghi e le colleghe del gruppo Rete Oltre i Confini di Cittadinanza (ROCC) ed ai partecipanti, e alle partecipanti di altri gruppi ed associazioni, che hanno deciso di prender parte a questa ricerca, fornendo preziosi contributi e suggerimenti.

Inoltre, grazie alla mia famiglia che mi è stata sempre vicina supportandomi, consigliandomi e dandomi coraggio. Infine, grazie alle amiche, agli amici, ad esperti e docenti, che mi hanno dato preziosi suggerimenti durante la ricerca sul campo e la scrittura dell'elaborato.





## BIBLIOGRAFIA

- Abbas, T. (2005). *Muslim Britain: Communities Under Pressure*. London: Zed Books.
- Abdallah-Preteceille, M. (2006). Interculturalism as a paradigm for thinking about diversity. *Intercultural Education*, 17(5), 475-483.
- Agnew, J. Shin, M. e Bettoni, G. (2002). City versus metropolis: the Northern League in the Milan metropolitan area. *International Journal of Urban and Regional Research*, 26(2), 266-283.
- Aguilar, Jr. F. V. (1999). The triumph of instrumental citizenship? Migrations, identities, and the nation-state in Southeast Asia. *Asian Studies Review*, 23(3), 307-336.
- Ahmed, A. S. (1991). Postmodernist perceptions of Islam: observing the observer. *Asian Survey*, 31(3), 213-231.
- Ajana, B. (2012). Biometric citizenship. *Citizenship Studies*, 16(7), 815-870.
- Akbar, N. (1984). Africentric social sciences for human liberation. *Journal of Black Studies*, 14(4), 395-414.
- Alexander, C., Edwards, R. e Temple, B. (2007). Contesting cultural communities: language, ethnicity and citizenship in Britain. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33(5), 783-800.
- Allport, G. W. (1973). *La Natura del Pregiudizio*. Firenze: La Nuova Italia.
- Altorki, S. (2000). The concept and practice of citizenship in Saudi Arabia. In S. Joseph (Ed), *Gender and Citizenship in the Middle East* (pp. 215-236). New York: Syracuse University Press.
- Amawi, A. (2000). Gender and citizenship in Jordan. In S. Joseph (Ed), *Gender and Citizenship in the Middle East* (pp. 158-184). New York: Syracuse University Press.
- Ambrosini, M. (2006). Delle reti e oltre: processi migratori, legami sociali e istituzioni. In F. Decimo e G. Sciortino (Eds), *Stranieri in Italia. Reti Migranti* (pp. 21-55). Bologna: Il Mulino.
- Ambrosini, M. (2008). *Un'Altra Globalizzazione. La Sfida delle Migrazioni Transnazionali*. Bologna: Il Mulino.
- Ambrosini, M. (2009). Nuovi cittadini? I giovani di origine immigrata, vettore di cambiamento della società italiana. *Altre Modernità*, 2, 20-28.
- Amin, A. (2002). Ethnicity and the multicultural city: living with diversity. *Environment and Planning*, 34, 959-980.

- Andall, J. (2002). Second generation attitude? African-Italians in Milan. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28(3), 389-407.
- Anderson, B. (1991). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London: Verso.
- Anthias, F. (1998). Evaluating "diaspora": beyond ethnicity?. *Sociology*, 32(3), 557-580.
- Anthias, F. (2002a). Beyond feminism and multiculturalism: locating difference and the politics of location. *Women's Studies International Forum*, 25(3), 275-286.
- Anthias, F. (2002b). Where do I belong? Narrating collective identity and translocational positionality. *Ethnicities*, 2(4), 491-514.
- Appadurai, A. (1991). Global ethnoscaples: notes and queries for a transnational anthropology. In S. Vertovec e R. Cohen (Eds), *Migration, Diasporas and Transnationalism* (pp. 463-483). Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited.
- Appadurai, A. (1993). The heart of whiteness. *Callaloo*, 16(4), 796-807.
- Bale, T. (2009). *Immigration and Integration Policy in Europe. Why Politics-and the Centre-Right-Matter*. Edited by T. Bale. London: Routledge.
- Banaka, W. H. (1981). *L'Intervista in Profondità. Guida Pratica ad Uso degli Psicologi, degli Intervistatori e degli Operatori Sociali*. Milano: Franco Angeli Editore.
- Banks, J.A. (2008). Diversity, group identity, and citizenship education in a global age. *Educational Researcher*, 37(3), 129-139.
- Barbalet, J. (1996). Social emotions: confidence, trust and loyalty. *International Journal of Sociology and Social Policy*, 16(9/10), 75-96.
- Barbalet, J. (2009). A characterization of trust, and its consequences. *Theory and Society*, 34(4), 367-382.
- Barrera, G. (2003). The Construction of Racial Hierarchies in Colonial Eritrea: The Liberal and Early Fascist Period (1897--1934). In P. Palumbo (Ed), *A place in The Sun: Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present* (pp. 81-115). Berkeley: University of California Press.
- Barry, K. (2006). *Home and away: the Construction of Citizenship in an Emigration Context*. New York University Public Law and Legal Theory Working Papers, Paper 23.
- Bartole, S. (1999). *La Cittadinanza e l'Identità Europea*. Relazione presentata al Convegno annuale dell'Associazione Italiana Costituzionalisti, Perugia 7-9 ottobre 1999.
- Basch, L., Schiller, G. N. e Blanc, C. S. (1994). *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-State*. New York: Routledge.

- Bauböck, R. (1994). *Transnational Citizenship. Membership and Rights in International Migration*. Aldershot, Hants: Edward Elgar.
- Bauböck, R. e Faist, T. (2010). *Diaspora and Transnationalism. Concepts, Theories and Methods*. IMISCOE Research: Amsterdam University Press.
- Bauböck, R. (2011). Temporary migrants, partial citizenship and hypermigration. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 14(5), 665-693.
- Bauer, T., Clarke, M. e Dailidienė, E. (2003). Active learning and citizenship education in Europe. *Children's Identity and Citizenship in Europe Guidelines*. Disponibile online: <http://cice.londonmet.ac.uk/fms/MRSite/Research/cice/pubs/guidelines/guidelines-02.pdf>
- Bauman, Z. (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1998). *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (2000). *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Baumann, G. (1996). *Contesting Culture. Discourses of Identity in Multi-Ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beasley, C. e Bacchi, C. (2000). Citizen bodies: embodying citizens – a feminist analysis. *International Feminist Journal of Politics*, 2(3), 337-358.
- Beck, U. (2000). *What is Globalization?*. Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2008). Mobility and the cosmopolitan perspective. In W. Canzler, V. Kaufmann e S. Kesselring (Eds), *Tracing Mobilities: Contributions from the Cosmopolitan Network* (pp. 25-35). Abingdon, Oxon, GBR: Ashgate Publishing Group.
- Becker, H. (2007). *I Trucchi del Mestiere. Come Fare Ricerca Sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Beirich, H. e Woods, D. (2000). Globalisation, workers and the Northern League. *West European Politics*, 23(1), 130-143.
- Benhabib, S. (1999a). Sexual difference and collective identities: the new global constellation. *Signs*, 24(2), 335-361.
- Benhabib, S. (1999b). The liberal imagination and the four dogmas of multiculturalism. *The Yale Journal of Criticism*, 12(2), 401-413.
- Benhabib, S. (2002). *La Rivendicazione dell'Identità Culturale. Eguaglianza e Diversità nell'Era Globale*. Bologna: Il Mulino.
- Benhabib, S. (2005). Borders, boundaries and citizenship. *Political Sciences and Politics*, 38(4), 673-677.

- Berger, P.L. e Luckmann, T. (1969). *La Realtà Come Costruzione Sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Berry, S. (2009). Property, authority and citizenship: land claims, politics and the dynamics of social division in West Africa. *Development and Change*, 40(1), 23-45.
- Berti, F. (2000). La funzione di controllo sociale dell'associazionismo tra immigrati: tre casi in Provincia di Siena. In G. Scidà (Ed), *I Sociologi Italiani e le Dinamiche dei Processi Migratori* (pp. 103-111). Milano: FrancoAngeli.
- Besozzi, E. (2001). L'incontro tra culture e la possibile convivenza. *Studi di Sociologia*, 39(1), 65-85.
- Bhabha, H. (1984). Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse. *October*, 28, 125-133.
- Bhabha, H. (2001). *I Luoghi della Cultura*. Roma: Meltemi.
- Birnbaum, M. D. (1971). On the language of prejudice. *Western Folklore*, 30(4), 247-268.
- Blackwell, D. (2003). Colonialism and globalization: a group analytic perspective. *Group Analysis*, 36(4), 445-463.
- Blanchetti-Revelli, L. (2003). Moro, Muslim, or Filipino?. In R. Rosaldo (Ed), *Cultural Citizenship in Island Southeast Asia, Nation and Belonging in the Interlands* (pp. 44-75). Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Bosniak, L. (2000). Denationalized citizenship (the state of citizenship symposium). *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 7(2), 447-508.
- Bosniak, L. (2006). *The Citizen and the Alien*. Oxford: Princeton University Press.
- Boswell, C. e Hough, D. (2009). Politicizing migration: opportunity or liability for the centre-right in Germany. In T. Bales (Ed), *Immigration and Integration Policy in Europe. Why Politics – and the Centre Right - Matter* (pp. 17-34). New York, London: Routledge.
- Bourdieu, P. (1998). *Il Dominio Maschile*. Milano: Feltrinelli.
- Bourke, L. (2009). Reflections on doing participatory research in health: participation, method and power. *International Journal of Social Research Methodology*, 12(5), 457-474.
- Bousetta, H. (2000). Institutional theories of immigrant ethnic mobilisation: Relevance and limitations. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 26(2), 229-245.
- Boyd, M. (1989). Family and personal networks in international migration: recent developments and new agendas. *International Migration Review*, 23(3), 638-670.

- Boyd, M. e Grieco, E. (2003). Women and migration, incorporating gender into international migration theory. *Migration Information Source*, Washington: Migration Policy Institute. Disponibile online:  
<http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?id=106>
- Bozalek, V. (2011). Acknowledging privilege through encounters with difference: participatory Learning and Action techniques for decolonising methodologies in Southern contexts. *International Journal of Social Research Methodology*, 14(6), 469-484.
- Brah, A. (1996). *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London: Routledge.
- Brubaker, R. (2000). Beyond "identity". *Theory and Society*, 29(1), 1-47.
- Brubaker, R. (2009). Ethnicity, race and nationalism. *Annual Review of Sociology*, 35, 21-42.
- Bryman, A. (1988). *Quantity and Quality in Social Research*. London: Unwin Hyman.
- Butler, J. (2005). *La Vita Psichica del Potere*. Roma: Meltemi Editore.
- Cabinet Office. (2010). Giving. Green Paper. Retrieved February 8, 2011 from  
<http://www.cabinetoffice.gov.uk/sites/default/files/resources/Giving-Green-Paper.pdf>
- Cabral, A. (1994). [1973]. National liberation and culture. In P. Williams e L. Chrisman (Eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader* (pp. 53-65). London, England: Pearson Education Limited.
- Campomori, F. e Caponio, T. (2013). Competing frames of immigrant integration in the EU: geographies of social inclusion in Italian regions. *Policy Studies*, 34(2), 162-179.
- Cannavò, S. (2002). *Porto Alegre, Capitale dei Movimenti: Percorsi e Progetti di un Movimento Globale*. Roma: Manifestolibri.
- Caponio, T. (2005). Policy networks and immigrants' associations in Italy: the cases of Milan, Bologna and Naples. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31(5), 931-950.
- Caponio, T. (2006). *Città Italiane e Immigrazione. Discorso Pubblico e Politiche a Milano, Bologna e Napoli*. Bologna: Il Mulino.
- Carbado, D.W. (2005). Racial naturalization. *American Quarterly*, 57(3), 633-658.
- Cardano, M. (2009). *Ethnography and Reflexivity: Notes on the Construction of Objectivity in Ethnographic Research*. Net Paper del Dipartimento di Scienze Sociali, Università degli Studi di Torino.
- Castells, M. (1997). *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.

- Castles, S. (2000). *Ethnicity & Globalization*. London: Sage.
- Castles, S. e Miller, M.J. (2009). *The Age of Migration. International Population Movements in the Modern World*. NY: Palgrave Macmillan.
- Chambers, I. (2002). Citizenship, language, and modernity. *Modern Language Association*, 117(1), 24-31.
- Chrisafis, A. (2011, april 12). French veil ban: first woman fined for wearing niqab. *The Guardian*. Disponibile online: <http://www.guardian.co.uk/world/2011/apr/12/french-veil-ban-woman-niqab-fined>
- Clifford, J. (1994). Diasporas. *Cultural Anthropology*, 9(3), 302-338.
- Cohen, R. (1996). Diasporas and the nation-state: from victims to challengers. *International Affairs*, 72(3), 507-520. In S. Vertovec e R. Cohen (Eds), *Migration, Diasporas and Transnationalism* (pp. 266-279). Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited.
- Cohen, R. (2006). *Migration and Its Enemies. Global Capital, Migrant Labor and the Nation-State*. Aldershot: Ashgate.
- Coleman, J. S. (1988). Social capital in the creation of human capital. *American Journal of Sociology*, 94, 95-120.
- Coleman, J. S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press.
- Colombo, E. (1999). *Rappresentazioni dell'Altro. Lo Straniero nella Riflessione Occidentale*. Milano: Edizioni Angelo Guerini e Associati.
- Colombo, E., Domaneschi, L. e Marchetti, C. (2009a). *Nuovi Italiani e Trasformazioni della Cittadinanza. Come I figli di Immigrati Discutono di Inclusione, Partecipazione e Identificazione*. Working Papers del Dipartimento di Studi Sociali e Politici, Università degli Studi di Milano. Disponibile online: [http://www.sociol.unimi.it/papers/2009-03-10\\_Enzo%20Colombo,%20Lorenzo%20Domaneschi%20e%20Chiara%20Marchetti.pdf](http://www.sociol.unimi.it/papers/2009-03-10_Enzo%20Colombo,%20Lorenzo%20Domaneschi%20e%20Chiara%20Marchetti.pdf)
- Colombo, E. (2009b). Oltre la cittadinanza multiculturale. Le rappresentazioni dei diritti, dei doveri e delle appartenenze tra alcuni giovani delle scuole superiori. *Rassegna Italiana di Sociologia*, 3, luglio-settembre: 433-461.
- Colombo, E., Domaneschi, L. e Marchetti, C. (2009c). "Prigionieri della burocrazia?". Significati e pratiche della cittadinanza tra I giovani figli di immigrati in Italia. *Polis*, 23(1), 31-55.
- Colombo, E. (2010a). Changing citizenship: everyday representations of membership, belonging and identification among Italian senior secondary school students. *Italian Journal of Sociology of Education*, 1, 129-153.

- Colombo, E. (2010b). Crossing differences: how young children of immigrants keep everyday multiculturalism alive. *Journal of intercultural studies*, 31 (5), 455–70.
- Condor, S. e Gibson, S. (2007). “Everybody’s entitled to their opinion”: ideological dilemmas of liberal individualism and active citizenship. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 17, 115-140.
- Corriere del Veneto (2008, settembre 4). Gli islamici a Treviso non hanno diritto di pregare. *Corriere del Veneto*, p. 2.
- Council of Europe. (2008). *White Paper on Intercultural Dialogue. “Living Together as Equal in Dignity”*. Launched by the Council of Europe Ministers of Foreign Affairs at their 118<sup>th</sup> Ministerial Session, Strasbourg.
- Council of Europe. (2011). *Living Together. Combining Diversity and Freedom in 21st-century Europe*. Report of the Group of Eminent Persons of the Council of Europe.
- Cox, M. e Shearman, P. (2000). After the fall: nationalist extremism in post-communist Russia. In P. Hainsworth (Ed), *The Politics of The Extreme Right. From the Margin to the Mainstream* (pp. 224-244). New York, London: Pinter.
- Cuccioletta, D. (2001/2002). Multiculturalism or transculturalism: towards a cosmopolitan citizenship. *London Journal of Canadian Studies*, 17, 1-11.
- Dagger, R. (1981). Metropolis, memory, and citizenship. *American Journal of Political Science*, 25(4), 715-737.
- Dagger, R. (2002). Republican citizenship. In E. F. Isin e B. S. Turner (Eds), *Handbook of Citizenship Studies* (pp. 145-157). London: Sage Publications.
- Dal Lago, A. (2004). *Non Persone. L’Esclusione dei Migranti in una Società Globale*. Milano: Feltrinelli.
- Dalla Zuanna, G., Farina, P. e Strozza, S. (2009). *Nuovi Italiani. I Giovani Immigrati Cambieranno il Nostro Paese?*. Bologna: Il Mulino.
- Danese, G. (1998). Transnational collective action in Europe: the case of migrants in Italy and Spain. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 24(4), 715-733.
- Danese, G. (2001). Participation beyond citizenship: migrants’ associations in Italy and Spain. *Patterns of Prejudice*, 35(1), 69-89.
- Datta, K., McIlwaine, C., Herbert, J., Evans, Y., May, J., Wills, J. (2009). Men on the move: narratives of migration and work among low-paid migrant men in London. *Social and Cultural Geography*, 10(8), 853-873.
- Davies, C. (1999). *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*. London, GBR: Routledge.
- Davies, L. (2013, July 14). Italian senator says black minister has “features of orangutan”. *The Guardian.com*. Disponibile online:



<http://www.theguardian.com/world/2013/jul/14/italian-senator-roberto-calderoli-cecile-kyenge>

- De Beauvoir, S. (2008). *Il Secondo Sesso*. Milano: Il Saggiatore.
- Deflem, M. e Pampel, F.C. (1996). The myth of postnational identity: popular support for European unification. *Social Forces*, 75(1), 119-143.
- Delanty, G. (2000). *Citizenship in a Global Age*. Buckingham: Open University Press.
- Delanty, G. (2002). Communitarism and citizenship. In E. F. Isin e B. S. Turner (Eds), *Handbook of Citizenship Studies* (pp. 159-174). London: Sage Publications.
- Del Boca, A. (1994). *Gli Italiani in Libia: dal Fascismo a Gheddafi*. Milano: Arnoldo Mondadori Editore.
- Del Boca, A. (2007). *A un Passo dalla Forza: Atrocità e Infamie dell'Occupazione Italiana della Libia nelle Memorie del Patriota Mohamed Fekini*. Milano: Baldini Castoldi Dalai Editore.
- Department for Communities and Local Government. (2010). *Decentralisation and the Localism Bill: an Essential Guide*. Retrieved February 8, 2011 from <http://www.communities.gov.uk/documents/localgovernment/pdf/1793908.pdf>
- De Souza, M. (2008). The concept of skin bleaching in Africa and its devastating health implications. *Clinics in Dermatology*, 26, 27-29.
- Di Friedberg, O.S. (2002). Musulmani nello spazio pubblico: le associazioni islamiche a Torino e Trieste. In A. Colombo e G. Sciortino (Eds), *Stranieri in Italia. Assimilati ed Esclusi* (pp. 143-168). Bologna: Il Mulino.
- Di Marzo, S. (1954). *Manuale Elementare di Diritto Romano*. Torino: Unione Tipografica Editrice Torinese.
- Di Raimondo, R. (2013, luglio 27). Cervia, lancio di banane contro Kyenge. Lei: "Il coraggio di cambiare parte dalla base". *bologna.repubblica.it*. Disponibile online: [http://bologna.repubblica.it/cronaca/2013/07/27/news/forza\\_nuova\\_lancio\\_di\\_banane\\_contro\\_il\\_ministro\\_kyenge-63794163/](http://bologna.repubblica.it/cronaca/2013/07/27/news/forza_nuova_lancio_di_banane_contro_il_ministro_kyenge-63794163/)
- Du Bois, W. E. (1988). *[1887-1961] Against Racism: Unpublished Essays ed. H. Aptheker*. Massachusetts: University of Massachusetts Press.
- Du Bois, W. E. (1992). *The World and Africa. Un Inquiry into the Part Which Africa Has Played in World History*. New York: International Publishers.
- During, S. (1998). Postcolonialism and globalisation: a dialectical relation after all?. *Postcolonial Studies*, 1(1), 31-47.
- Edelman, M. (1996). Devil, not-quite-white, rootless cosmopolitan. Tsuris in Latin America, the Bronx, and the USSR. In C. Ellis e A. P. Bochner (Eds),

- Composing Ethnography. Alternative Forms of Qualitative Writing* (pp. 267-300). Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press, a division of Sage Publications, Inc.
- Ekman, P. (1992). An argument for basic emotions. *Cognition and Emotion*, 6(3/4), 169-200.
- European Network Against Racism (2011). *Racism in Europe. Enar Shadow Report 2009-2010*. Disponibile online:  
<http://cms.horus.be/files/99935/MediaArchive/FINAL%20SR%20-%20online%20version%202.pdf>
- Erminio, D. (2009). *Tra Adattamenti e Nuove Sintesi. Una Ricerca sulle Seconde Generazioni*. Rapporto di ricerca Synesis. Consultato in data 19 settembre, 2011 da [http://www.cesavo.it/doc\\_2009/Report2G.pdf](http://www.cesavo.it/doc_2009/Report2G.pdf)
- Faist, T. (2000). Transnationalization in international migration: implications for the study of citizenship and culture. *Ethnic and Racial Studies*, 23(2), 189-222.
- Faist, T. (2001). *Dual Citizenship as Overlapping Membership*. Willy Brandt Series of Working Papers in International Migration and Ethnic relations, 3/01. Disponibile online:<http://muep.mah.se/bitstream/handle/2043/691/Workingpaper301.pdf?sequence=1>
- Faist, T., Gerdes, J. e Rieple, B. (2004). *Dual Citizenship as a Path-Dependent Process*. Center on Migration, Citizenship and Development, Working Papers No. 7.
- Fals-Borda, O. e Rahman, M. A. (1991). *Action and Knowledge. Breaking the Monopoly with Participatory Action Research*. New York: The Apex Press.
- Fanon, F. (1967). *Black Skin, White Mask*. New York: Grove Weidenfeld.
- Fanon, F. (1970). *Toward the Africa Revolution*. Harmondsworth: Penguin books.
- Fenton, S. (2003). *Ethnicity*. Cambridge: Polity.
- Festenstein, M. (2005). *Negotiating Diversity. Culture, Deliberation, Trust*. Cambridge: Polity Press.
- Fetterman, D. M. (2010). *Ethnography. Step-by-Step. Third Edition*. California: SAGE Publications.
- Flick, U. (2009). *An Introduction to Qualitative Research*. London: SAGE Publications.
- Foltz, T. G. e Griffin, W. (1996). "She changes everything she touches". Ethnographic journey of self-discovery. In C. Ellis e A. P. Bochner (Eds), *Composing Ethnography. Alternative Forms of Qualitative Writing* (pp. 301-329). Walnut Creek, Calif.: AltaMira Press, a division of Sage Publications, Inc.

- Fortier, A.-M. (2010). Proximity by design? Affective citizenship and the management of unease. *Citizenship Studies*, 14(1), 17-30.
- Foucault, M. (1975). *Sorvegliare e Punire. Nascita della Prigione*. Torino: Einaudi.
- Fredrickson, B.L. (1998). What good are positive emotions?. *Review of General Psychology*, 2(3), 300-319.
- Fredrickson, B.L. (2001). The role of positive emotions in positive psychology. *American Psychologist*, 56(3), 218-226.
- Fredrickson, B.L. (2004). The broaden-and-build theory of positive emotions. *Philosophical Transactions: Biological Sciences*, 359(1449), 1367-1377.
- Friedkin, N. E. (2004). Social cohesion. *Annual Review of Sociology*, 30, 409-425.
- Frijo, S. (2005). *Noi e Loro. Il Nordest tra Emigrazione e Immigrazione*. Treviso: Edizioni Canova.
- Frijo, S. (2010). *Caro Zaia. Vorrei Essere Leghista ma Proprio non Ci Riesco*. Pordenone: Edizione Biblioteca dell'Immagine.
- Frisina, A. (2007). *Giovani Musulmani d'Italia*. Roma: Carocci.
- Frisina, A. (2010). Young Muslims' everyday tactics and strategies: resisting islamophobia, negotiating italianness, becoming citizens. *Journal of Intercultural Studies*, 31(5), 557-572.
- Frisina, A. (2011). The making of religious pluralism in Italy: discussing religious education from a new generational perspective. *Social Compass*, 58(2), 271-284.
- Fukuyama, F. (1996). *Fiducia*. Milano: Rizzoli.
- Fuss, D. (1994). Interior colonies: Frantz Fanon and the politics of identification. *Diacritics*, 24(2/3), 19-42.
- Gallagher, T. (1994). The regional dimension in Italy's political upheaval: role of the Northern League 1984-1993. *Parliamentary Affairs*, 47(3), 456-468.
- Gallo, G. e Paluzzi, E. (2005). *I Cittadini Italiani Naturalizzati: l'Analisi dei Dati Censuari del 2001, con un Confronto tra Immigrati di Prima e Seconda Generazione*. ISTAT, Direzione Centrale Censimento della Popolazione Territoriale e Ambiente. Disponibile online:  
[http://www3.istat.it/dati/pubbsci/contributi/Contributi/contr\\_2005/2005\\_15.pdf](http://www3.istat.it/dati/pubbsci/contributi/Contributi/contr_2005/2005_15.pdf)
- Garfinkel, H. (2013). *La Fiducia. Una Risorsa per Coordinare l'Interazione*. Roma: Armando Editore. Formato ebook.
- Gatti, F. (2008). *Bilal. Viaggiare, Lavorare, Morire da Clandestini*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli.
- Geddes, A. (2000). *Immigration and European Integration. Towards Fortress Europe?*. Manchester: Manchester University Press.

- Geddes, A. (2009). Il rombo dei cannoni? Immigration and the centre-right in Italy. In T. Bales (Ed), *Immigration and Integration Policy in Europe. Why Politics – and the Centre right - Matter* (pp. 35-68). New York, London: Routledge.
- George, U., Lee, B., Mcgrath, S., Moffat, K. (2004). Exploring citizenship in contemporary community work practice. *Journal of Community Practice*, 11(3), 71-86.
- Gilroy, P. (1990). Nationalism, history and ethnic absolutism. *History Workshop*, 30, 114-120.
- Gilroy, P. (1994). "Diaspora". *Paragraph*, 17(1), March, 207-212. In S. Vertovec e R. Cohen (Eds), *Migration, Diasporas and Transnationalism* (pp. 293-298). Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited.
- Gilroy, P. (1999). Between camps: race and culture in postmodernity. *Economy and Society*, 28(2), 183-197.
- Gilroy, P. (2006). Multiculture in times of war: an inaugural lecture given at the London School of Economics. *Critical Quarterly*, 48(4), 27-45.
- Girardi, D. (2012). *Gioventù Corte. Giovani Adulti di Origine Straniera*. Milano: Franco Angeli.
- Giuliani, G. (2013). La sottile linea bianca. Intersezioni di razza, genere e classe nell'Italia postcoloniale. Tavola rotonda. *Studi Culturali*, Anno X, 2, 253-344.
- Giuliani, G. e Lombardi-Diop, C. (2013). *Bianco e Nero. Storia dell'Identità Razziale degli Italiani*. Firenze: Le Monnier.
- Goulborne, H., Reynolds, T., Solomos, J. e Zontini, E. (2010). *Transnational Families. Relationships and Resources*. Abingdon, Oxon: Routledge.
- Goffman, E. (1983). *Stigma. L'Identità Negata*. Milano: Giuffrè Editore.
- Gordon, T. (2006). Girls in education: citizenship, agency and emotions. *Gender and Education*, 18(1), 1-15.
- Goslinga, G. e Frank, G. (2007). *Foreword*. in *The Shadows: Anthropological Encounters with Modernity*. In A. McLean e A. Leibing (Eds), *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders Between Ethnography and Life* (pp. xi-xix). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Granados, F. J. e Knoke, D. (2005). Organized interest groups and policy networks. In T. Janoski, R. T. Alford, A. M. Hicks e M. A. Schwartz (Eds), *The Handbook of Political Sociology: State, Civil Society, and Globalization* (pp. 287-309). Cambridge: Cambridge University Press.
- Greenfeld, L. e Eastwood, J. (2005). Nationalism in comparative perspective. In T. Janoski, R. T. Alford, A. M. Hicks e M. A. Schwartz (Eds), *The Handbook of Political Sociology: State, Civil Society, and Globalization* (pp. 247-265). Cambridge: Cambridge University Press.

- Grillo, R. (2001, April). *Transnational Migration and Multiculturalism in Europe*. Paper presented at the Centre for the Comparative Study of Culture, development e the Environment (CDE), University of Sussex.
- Grillo, R. (2004). Islam and transnationalism. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30(5), 861-878.
- Grillo, R. (2005). *Backlash Against Diversity? Identity and Cultural Politics in European Cities*. Paper presented at the Centre of Migration, Polity and Society, University of Oxford.
- Habermas, J. e Taylor, C. (2007). *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano: Feltrinelli, [ed.or. J. HABERMAS, *Kampf Um Anerkennung Im Demokratischen Rechtsstaat*, Suhrkamp Verlag Frankfurt an Main, 1996; ed.or. C. TAYLOR, *The Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1992].
- Hainsworth, P. (2000). Introduction: the extreme right. In P. Hainsworth (Ed), *The Politics of The Extreme Right. From the Margin to the Mainstream* (pp. 1-17). London: Pinter.
- Halfmann, J. (1998). Citizenship universalism, migration and the risks of exclusion. *The British Journal of Sociology*, 49(4), 513-533.
- Hall, S. (2005). Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity. In D. Morley e K. H. Chen (Eds), *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies* (pp. 411-441). e-Library: Taylor and Francis.
- Hammersley, M. e Atkinson, P. (2007). *Ethnography. Principles in Practice. Third Edition*. London: Routledge.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: the science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), 575-599.
- Hardina, D. (2004). Linking citizen participation to empowerment. *Journal of Community Practice*, 11(4), 11-38.
- Hartley, J. (2010). Silly citizenship. *Critical Discourse Studies*, 7(4), 233-248.
- Haste, H. (2004). Constructing the citizen. *Political Psychology*, 25(3), 413-439.
- Hill, C. e Smith, M. (2011). *International Relations and the European Union*. Oxford: Oxford University Press.
- Ho, E. L. E. (2009). Constituting citizenship through the emotions: singaporean transmigrants in London. *Annals of the Association of American Geographers*, 99(4), 788-804.
- Ho, E. L. E. (2011). "Claiming" the diaspora: elite mobility, sending state strategies and the spatialities of citizenship. *Progress in Human Geography*, 35(6), 757-772.
- Hobsbawm, E.J. (1995). *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*. London: Abacus.

- Holston, J. e Appadurai, A. (1996). Cities and citizenship. *Public Culture*, 8, 187-204.
- Home Office. (2001). *Community Cohesion: A Report of the Independent Review Team Chaired by Ted Cante*. Recuperato 16 febbraio 2011, from <http://image.guardian.co.uk/sys-files/Guardian/documents/2001/12/11/communitycohesionreport.pdf>
- Horvatic, P. (2003). The martyr and the mayor: on the politics of identity in the Southern Philippines. In R. Rosaldo (Ed), *Cultural Citizenship in Island Southeast Asia, Nation and Belonging in the Interlands* (pp. 16-43). Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Hudson, W. (2003). Religious citizenship. *Australian Journal of Politics and History*, 49(3), 425-429.
- Hull, G. T., Scott, P. B. e Smith, B. (1982). *All the Women are White, All the Blacks are Men: But Some of Us are Brave. Black Women's Studies*. New York: The Feminist Press at The City University.
- Ignatieff, M. (1987). The myth of citizenship. *Queen's Law Journal*, 12, 389-420.
- Ignatieff, M. (1993). *Blood and Belonging. Journeys into the New Nationalism*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Iheduru, O.C. (2011). African states, global migration, and transformations in citizenship politics. *Citizenship Studies*, 15(2), 181-203.
- Il Mattino (2006, maggio 4). Immigrati: nasce la commissione. *Il Mattino*. Disponibile online: [http://ricerca.gelocal.it/mattinopadova/archivio/mattinodipadova/2006/05/04/MC4PO\\_MC403.html](http://ricerca.gelocal.it/mattinopadova/archivio/mattinodipadova/2006/05/04/MC4PO_MC403.html)
- Il Mattino (2011, novembre 27). La cronaca/ Elezioni degli stranieri, è boom in Fiera: raggiunto il quorum, ora lo spoglio/ Foto. *Il Mattino*. Disponibile online: <http://mattinopadova.gelocal.it/cronaca/2011/11/27/news/elezioni-degli-stranieri-e-boom-in-fiera-verso-il-quorum-1.1701354>
- Il Voto un Diritto*. (2007). Il voto amministrativo agli immigrati: voci ed esperienze nel panorama italiano. Convegno Nazionale, Padova, ottobre 2005. Assessorato alle politiche dell'accoglienza e dell'immigrazione, Comune di Padova. Meeting Service S.p.A.
- Isin, E. F. e Turner, B. S. (2002). *Handbook of Citizenship Studies*. London: Sage Publications.
- Isin, E. F. (2004). The neurotic citizen. *Citizenship Studies*, 8(3), 217-235.
- Jackson, S. (2007). Of "doubtful nationality": political manipulation of citizenship in the D. R. Congo. *Citizenship Studies*, 11(5), 481-500.
- Jenkins, R. (1997). *Rethinking Ethnicity*. London: SAGE Publications.

- James, C. L. R. (2006). *I Giacobini Neri: la Prima Rivolta contro l'Uomo Bianco*. Roma: DeriveApprodi.
- John, M. E. (1996). *Discrepant Dislocation. Feminism Theory, and Postcolonial Histories*. Berkeley, Calif.: University of California Press.
- Johnson, C. (2010). The Politics of affective citizenship: from Blair to Obama. *Citizenship Studies*, 14(5), 495-509.
- Joppke, C. (2010). How immigration is changing citizenship: a comparative view. *Ethnic and Racial Studies*, 22(4), 629-652.
- Joseph, S. (1999). Descent of the nation: kinship and citizenship in Lebanon. *Citizenship Studies*, 3(3), 295-318.
- Joseph, S. (2000). Gendering citizenship in the Middle East. In S. Joseph (Ed), *Gender and Citizenship in the Middle East* (pp. 3-30). New York: Syracuse University Press.
- Karner, C. e Parker, D. (2011). Conviviality and conflict: pluralism, resilience and hope in inner-city Birmingham. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 37(3), 355-372.
- Kastoryano, R. (2010). Negotiations beyond borders: states and immigration in postcolonial Europe. *Journal of Interdisciplinary History*, 41(1), 79-95.
- Kearnes, A.J. (1992). Active citizenship and urban governance. *Transactions of the Institute of British Geographers, New Series*, 17(1), 20-34.
- Koopmans, R. e Statham, P. (1999). Challenging the liberal nation-state? Postnationalism, multiculturalism, and the collective claims making of migrants and ethnic minorities in Britain and Germany. *The American Journal of Sociology*, 105(3), 652-696.
- Koopmans, R. e Statham, P. (2000). *Challenging Immigration and Ethnic Relations Politics: Comparative European Perspectives*. New York: Oxford University Press.
- Kymlicka, W. e Norman, W. (1994). Return of the citizen: a survey of recent work on citizenship theory. *Ethics*, 104, 352-381.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*, Oxford: Clarendon Press.
- Kymlicka, W. (1998). Introduction: an Emerging consensus?. *Ethical Theory and Moral Practice*, 1(2), 143-157.
- Kymlicka, W. (2003). Multicultural states and intercultural citizenship. *Theory and research in education*, 1 (2), 147-169.
- Labanca, N. (2002). *Oltremare: Storia dell'Espansione Coloniale Italiana*. Bologna: Il Mulino.



- Lam, T. e Yeoh, B. S. A. (2004). Negotiating “home” and “national identity”: Chinese-Malaysian transmigrants in Singapore. *Asian Pacific Viewpoint*, 45(2), 141-164.
- La Mendola, S. (2009). *Centrato e Aperto: Dare Vita a Interviste Dialogiche*. Torino: Utet.
- Lander, E. (2000). *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO; UNESCO.
- La Repubblica (2011, marzo 29). Bossi: “Immigrati föra da i ball”. Berlusconi arriva sull'isola. *La Repubblica*. Disponibile online:  
[http://www.repubblica.it/politica/2011/03/29/news/bossi\\_immigrati\\_fora\\_da\\_i\\_ball-14227475/](http://www.repubblica.it/politica/2011/03/29/news/bossi_immigrati_fora_da_i_ball-14227475/)
- La Repubblica (2011, aprile 12). La ricetta di Castelli contro gli sbarchi. “Immigrati violenti? È giusto usare le armi”. *La Repubblica*. Disponibile online:  
[http://www.repubblica.it/politica/2011/04/12/news/castelli\\_immigrazione-14858138/?ref=HRER1-1](http://www.repubblica.it/politica/2011/04/12/news/castelli_immigrazione-14858138/?ref=HRER1-1)
- Lazarus, R. S. (1993). From psychological stress to the emotions: a history of changing outlooks. *Annual Review of Psychology*, 44(1), 1-22.
- Leonard, S. T. e Tronto, J. C. (2007). The genders of citizenship. *The American Political Science Review*, 101(1), 33-46.
- Legum, C. (1964). Pan-Africanism, the communists and the West. *African Affairs*, 63(252), 186-196.
- Levey, G. B. (2012). Interculturalism vs. multiculturalism: a distinction without a difference?. *Journal of Intercultural Studies*, 33(2), 217-224.
- Lewis, D. J. e Weigert, A. (1985). Trust as a social reality. *Social Forces*, 63(4), 967-985.
- Lister, R. (1997). Citizenship: towards a feminist synthesis. *Feminist Review*, 57, 28-48.
- Lloyd, D. (2000). Colonial trauma/postcolonial recovery?. *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 2(2), 212-228.
- Lodigiani, R. (2006). Capitale sociale, capitale umano e istituzioni nell'integrazione degli immigrati marocchini in Lombardia. *Sociologia del Lavoro*, 102(2), 192-212.
- Lopez, I.F. (1996). *White by Law: The Legal Construction of Race*. New York: NYU Press.
- Lo Schiavo, L. (2011). Sfera pubblica, giovani migranti, intersezionalità: alcuni elementi di analisi. *Quaderni di Intercultura*, III, 1-39.
- Lovell, A. M. (2007). When things get personal: secrecy, intimacy, and the production of experience in fieldwork. In A. McLean e A. Leibing (Eds), *The*



*Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders Between Ethnography and Life* (pp. 56-80). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

- Luhmann, N. (2002). *La Fiducia*. Bologna: Il Mulino.
- Maktabi, R. (2010). Gender, family law and citizenship in Syria. *Citizenship Studies*, 14(5), 557-572.
- Manby, B. (2009). *Struggle for Citizenship in Africa*. London, New York: Zed Books.
- Mann, M. (1987). Ruling class strategies and citizenship. *Sociology*, 21(3), 339-354.
- Mann, R. e Fenton, S. (2009). The personal contexts of national sentiments. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 35(4), 517-534.
- Mannarini, T. (2009). *Cittadinanza Attiva. Psicologia Sociale della partecipazione Pubblica*. Bologna: Il Mulino.
- Mantovan, C. (2007). *Immigrazione e Cittadinanza. Auto-organizzazione e Partecipazione dei Migranti in Italia*. Milano: FrancoAngeli.
- Mantovani, G. (2004). *Intercultura*. Bologna: Il Mulino.
- Mantovani, G. (2008). *Intercultura e Mediazione. Teorie ed Esperienze*. Roma: Carocci.
- Marinetto, M. (2003). Who wants to be an active citizen? The politics and practice of community involvement. *Sociology*, 37(1), 103-120.
- Marotta, V. (2009). Intercultural hermeneutics and the cross-cultural subject. *Journal of Intercultural Studies*, 30(3), 267-284.
- Marshall, T.H. e Bottomore, T. (1992). *Citizenship and Social Class*. London: Pluto Press.
- Mazrui, A. A. e Wondji, C. (1993). *UNESCO General History of Africa, VIII: Africa since 1935*. Berkeley: University of California Press.
- Mayo, M. (2005). *Global Citizens. Social Movements & the Challenge of Globalization*. New York; London: Zed Books.
- Mbembé, A. (1992). Provisional notes on the postcolony. *Africa: Journal of the International African Institute*, 62(1), 3-37.
- Mbembé, A. (2002). On the power of the false. *Public Culture*, 14(3), 629-641.
- McDonnell, D. (2006). A weekend in Padania: regionalist populism and the Lega Nord. *Politics*, 26(2), 126-132.
- McLean, A. e Leibing, A. (2007). *The Shadow Side of Fieldwork. Exploring the Blurred Borders Between Ethnography and Life*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

- Meer, N., Modood, T. 2012. How does interculturalism contrast with multiculturalism. *Journal of intercultural studies*, 33, 2: 175–96.
- Mellino, M. (2012). *Cittadinanze Postcoloniali. Appartenenze, Razza e Razzismo in Europa e in Italia*. Roma: Carocci Editore.
- Menyhart, R. (2003). Changing identities and changing law: possibilities for a global legal culture. *Indiana Journal of Global Legal Studies*, 10(2), 157-199.
- Messina, P. (1998). Opposition in Italy in the 1990s: local political cultures and the Northern League. *Government and Opposition*, 33(4), 462-478.
- Meyer, D.S. e Stuggenborg, S. (1996). Movements, countermovements, and the structure of political opportunity. *American Journal of Sociology*, 101(6), 1628-1660.
- Meyer, D.S. (2004). Protest and opportunities. *Annual Review of Sociology*, 30, 125-145.
- Mezzadra, S. (2004). Confini, migrazioni, cittadinanza. *Scienza e Politica*, 16(30), 83-91.
- Mignolo, W. D. (1993). Colonial and postcolonial discourse: cultural critique or academic colonialism?. *Latin American Research Review*, 28(3), 120-134.
- Mignolo, W. D. (2000). La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. In E. Lander (Ed), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 55-85). Buenos Aires: CLACSO; UNESCO.
- Miles, R. (1982). *Racism and Migrant Labour*. London: Routledge e Kegan Paul.
- Ministero dell'Interno (1992). *Gazzetta Ufficiale della Repubblica Italiana (n.38)*. Roma.  
Disponibile:[http://www.interno.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/servi\\_zi/legislazione/cittadinanza/legislazione\\_30.html](http://www.interno.it/mininterno/export/sites/default/it/sezioni/servi_zi/legislazione/cittadinanza/legislazione_30.html)
- Mistri, M. (2001). Immigrazione e modello di sviluppo economico italiano. *Argomenti*, 2, 73-103.
- Mistri, M. e Orcalli, G. (2001). Accordi mediterranei e flussi migratori. In M. C. Pellicani (Ed), *Componenti Demografiche ed Economiche nell'Integrazione Euro-Mediterranea* (pp. 267-286). Bari: Cacucci.
- Moallem, M. (1999). Universalization of particulars: the civic body and gendered citizenship in Iran. *Citizenship Studies*, 3(3), 319-335.
- Modood, T. e Meer, N. (2012). Rejoinder: assessing the divergences on our readings of interculturalism and multiculturalism. *Journal of Intercultural Studies*, 33(2), 233-244.
- Mookherjee, M. (2005). Affective citizenship: feminism, postcolonialism and the politics of recognition. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 8(1), 31-50.

- Moreno Figueroa, M.G. (2010). Distributed intensities: whiteness, mestizaje and the logics of Mexican racism. *Ethnicities*, 10(3), 387-401.
- Moscovici, S. (1981). *Psicologia delle Minoranze Attive*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Nagel, J. (1994). Constructing ethnicity: creating and recreating ethnic identity and culture. *Social Problems*, 41(1), 152-176.
- Naldi, A. (2000). "Clandestini" e "criminali"? La costruzione giornalistica dell'allarme sociale attorno alla figura dell'immigrato straniero in Italia. In G. Scidà (Ed), *I Sociologi Italiani e le Dinamiche dei Processi Migratori* (pp. 143-152). Milano: FrancoAngeli.
- Narramore, T. (1998). Communities and citizens: identity and difference in discourses of Asia-pacific regionalism. *Citizenship Studies*, 2(1), 69-88.
- Nyamnjoh, F. B. (2007). From bounded to flexible citizenship: lessons from Africa. *Citizenship Studies*, 11(1), 73-82.
- Ong, A. (1999a). Muslim feminism: citizenship in the shelter of corporatist Islam. *Citizenship Studies*, 3(3), 355-371.
- Ong, A. (1999b). *Flexible Citizenship. The Cultural Logics of Transnationality*. Durham and London: Duke University Press.
- Ortony, A. e Turner, J.T. (1990). What's basic about basic emotions?. *Psychological Review*, 97(3), 315-331.
- Pace, E. (1999). Padania resurrected or, how to invent an ethnic identity in a land with a thousand bell towers. In D. Turton e J. Gonzáles (Eds), *Cultural Identities and Ethnic Minorities in Europe* (pp. 65-70). Bilbao: University of Deusto Press.
- Padovanet (2011). *Popolazione con Cittadinanza Straniera. Dati sulla Popolazione Residente nel Comune con Cittadinanza Straniera*. Consultato in data 6 settembre, 2011 da <http://www.padovanet.it/dettaglio.jsp?tasstipo=S&tassidpadre=1743&tassid=1745&id=9836>
- Padovanet. (2013). *Commissione per la Rappresentanza delle Cittadine e dei Cittadini Stranieri Residenti a Padova. Composizione e Sedute*. Consultato in data 8 luglio, 2013 da <http://www.padovanet.it/dettaglio.jsp?id=16160#.UeAnzhhb1drM>
- Padovano, S. (2000). Esperienze in movimento: i percorsi dei giovani migranti. In G. Scidà (Ed), *I Sociologi Italiani e le Dinamiche dei Processi Migratori* (pp. 85-95). Milano: FrancoAngeli.
- Painter, J e Philo, C. (1995). Spaces of citizenship: an introduction. *Political Geography*, 14(2), 107-120.

- Painter, J. (2002). Multi-level citizenship, identity and regions in contemporary Europe. In J. Anderson (Ed), *Transnational Democracy: Political Spaces and Border Crossings* (pp. 93-110). London: Routledge.
- Palidda, R. e Consoli, T. (2006). L'associazionismo degli immigrati tra solidarietà e integrazione. In F. Decimo e G. Sciortino (Eds), *Stranieri in Italia. Reti Migranti* (pp. 115-149). Bologna: Il Mulino.
- Palmore, E. B. (1962). Ethnophaulisms and ethnocentrism. *American Journal of Sociology*, 67(4), 442-445.
- Palumbo, P. (2003). Introduction: Italian Colonial Culture. In P. Palumbo (Ed), *A place in The Sun: Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present* (pp. 1-14). Berkeley: University of California Press.
- Palumbo, P. (2003). Orphans for the Empire: Colonial Propaganda and Children's Literature during the Imperial Era. In P. Palumbo (Ed), *A place in The Sun: Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present* (pp. 225-251). Berkeley: University of California Press.
- Patterson, O. (1982). *Slavery and Social Death*. Cambridge: Harvard University Press.
- Pennix, R. (2003). Integration: the role of communities, istituzioni, and the State. *Migration Information Source*, Washington: Migration Policy Institute. Disponibile online:  
<http://www.migrationinformation.org/Feature/print.cfm?ID=168>
- Però, D. (2005). Left-wing politics, civil society and the immigration in Italy: the case of Bologna. *Ethnic and Racial Studies*, 28(5), 832-858.
- Però, D (2007). *Anthropological Perspectives on Migrant's Political Engagements*. Paper presentato al Centre on Migration, Policy and Society, University of Oxford. Disponibile online:  
<http://www.compas.ox.ac.uk/fileadmin/files/pdfs/WP0750%20Pero.pdf>
- Pessar, P.R. e Mahler, S.J. (2001, July). *Gender and Transnational Migration*. Paper presentato alla conferenza sulla Transnational Migration: Comparative Perspective, Princeton University. Disponibile online:  
<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/WPTC-01-20%20Pessar.doc.pdf>
- Phillips, A. (2007). *Multiculturalism without Cultures*. Princeton: Princeton University Press.
- Piccardo, G. (2013, agosto 24). Insulti a Cécile Kyenge, il vicesindaco pdl di Diano Marino (Im) le dà della prostituta. *L'Huffigton Post*. Disponibile online:  
[http://www.huffingtonpost.it/2013/08/24/insulti-kyenge-vicesindaco-pdl\\_n\\_3809872.html](http://www.huffingtonpost.it/2013/08/24/insulti-kyenge-vicesindaco-pdl_n_3809872.html)

- Pittau, F. (1998). *Migrazioni, Paesi e Culture. Esperienze Europee a Confronto*. Caritas di Roma – Forum per l'Intercultura. Roma: Sinnos Editrice.
- Plummer, K. (2003). *Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogues*. Seattle: University of Washington Press.
- Putnam, R. D. (1993). *The Prosperous Community: Social Capital and Public Life. If We Want Prosperity, We Might Begin by Working to Restore the Fabric of Community*. Disponibile online: <http://prospect.org/cs/articles?articleId=5175>
- Putnam, R. D. (2004). *Capitale Sociale e Individualismo. Crisi e Rinascita della Cultura Civica in America*. Bologna: Il Mulino.
- Queirolo-Palmas, L. (2010). *Atlantico Latino: Gang Giovanili e Culture Transnazionali*. Roma: Carocci Editore.
- Quijano, A. (2000a). Colonialidad del poder, eurocentrismo y America Latina. In E. Lander (Ed) *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas Latinoamericanas* (pp. 201-246). Buenos Aires: CLACSO; UNESCO.
- Quijano, A. (2000b). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of the World-System Research*, 11(2), 342-386.
- Raghuram, P. (2009). Which migration, what development? Unsettling the edifice of migration and development. *Population, Space and Place*, 15, 103-117.
- Rak, J. (2010). Insecure citizenship: Michael Ignatieff, memoir, Canada. *Biography*, 33(1), 1-23.
- Rao, R. (2010). *Third World Protest: Between Home and the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Rasmussen, C. e Brown, M. (2002). Radical democratic citizenship: amidst political theory and geography. In E. F. Isin e B. S. Turner (Eds), *Handbook of Citizenship Studies* (pp. 175-188). London: Sage Publications.
- Recchi, E. e Allam, M. (2002). L'assimilazione degli immigrati nella società italiana. In A. Colombo e G. Sciortino (Eds), *Stranieri in Italia. Assimilati ed Esclusi* (pp. 119-141). Bologna: Il Mulino.
- Rebughini, P. (2004). *I Giovani di Origine Straniera a Milano: tra Inserimento Sociale e Ricerca dell'Identità*. Working Papers del Dipartimento di Studi Sociali e Politici, Università degli Studi di Milano. Disponibile online: [http://www.sociol.unimi.it/papers/2004-6-23\\_Paola%20Rebughini.pdf](http://www.sociol.unimi.it/papers/2004-6-23_Paola%20Rebughini.pdf)
- Reisigl, M. e Wodak, R. (2001). *Discourse and Discrimination. Rhetorics of Racism and Antisemitism*. New York, London: Routledge.
- Reviere, R. (2001). Toward an afrocentric research methodology. *Journal of Black Studies*, 31(6), 709-728.

- Rhazzali, K. e Equizi, M. (2013). I Musulmani e i loro luoghi di culto. In E. Pace (Ed), *Le Religioni nell'Italia che Cambia* (pp. 47-72). Roma: Carocci.
- Ricucci, R. (2005). La generazione "1.5" di minori stranieri. Strategie di identità e percorsi di integrazione fra famiglia e tempo libero. *Polis*, XIX, 233-261.
- Rigo, E. (2005). Citizenship at Europe's borders: some reflections on the post-colonial condition of Europe in the context of EU enlargement. *Citizenship Studies*, 9(1), 3-22.
- Riis, O. e Woodhead, L. (2010). *A Sociology of Religious Emotion*. Oxford: Oxford University Press.
- Rodriguez, R. M. (2002). Migrant heroes: nationalism, citizenship and the politics of Filipino migrant labor. *Citizenship Studies*, 6(3), 341-356.
- Rodríguez-García, D. (2010). Beyond assimilationism and multiculturalism: a critical review of the debate on managing diversity. *International Migration & Integration*, 11, 251-271.
- Romania, V. e Zamperini, A. (2010). *La Città Interculturale*. Milano: Franco Angeli Editore.
- Roniger, L. (2006). Citizenship in Latin America: new works and debates. *Citizenship Studies*, 10(4), 489-502.
- Rowe, A. C. (2005). Be longing: toward a feminist politics of relation. *National Women's Studies Association Journal*, 17(2), 15-46.
- Rowson, J., Mezey, M. K., Dellot, B. e Norman, J. (2012). Beyond the big society: psychological foundations of active citizenship. *RSA Action and Research Centre projects*. Disponibile online: <http://www.thersa.org/?a=565411>
- Rufo, K. e Atchison, R. J. (2011). From circus to fasces: the disciplinary politics of citizen and citizenship. *Review of Communication*, 11(3), 193-215.
- Rumbaut, R. G. (1997). Assimilation and its discontents: between rhetoric and reality. *International Migration Review*, 31(4), 923-960.
- Russell, J.A. (1991). Culture and the categorization of emotions. *Psychological Bulletin*, 110(3), 426-450.
- Sábato, H. (1999). *Ciudadanía Política y Formación de las Naciones: Perspectivas Históricas de América Latina*. Editor: Colegio de México.
- Safran, W. (1991). Diasporas in modern societies: myths of homeland and return. *Diaspora*, 1(1), 83-99. In S. Vertovec e R. Cohen (Eds), *Migration, Diasporas and Transnationalism* (pp. 364-380). Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited.
- Said, E. (1989). Representing the colonized: anthropology's interlocutors. *Critical Inquiry*, 15 (2), 205-225.
- Said, E. (2003). *Orientalism*. London: Penguin Books.

- Saint-Blancat, C. (1999). *L'Islam in Italia. Una Presenza Plurale*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Sall, E. (2004). Social movements in the renegotiation of the bases for citizenship in West Africa. *Current Sociology*, 52(4), 595-614.
- Sánchez, P. A., Rodríguez, R. H. 2004. Ciudadanía e interculturalidad: claves para la educación del siglo XXI. *Educatio*, 22, 19–37.
- Sartre, J.P. (2006). *Colonialism and Neocolonialism*. Abingdon: Routledge.
- Sassen, S. (1999). *Guests and Alien*. New York: The New Press.
- Schiller, N., Basch, L., Blanc, C. (1992). Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration. *Annals of The New York Academy of Sciences*, 645, 1-24.
- Schuck, P. H. (2002). Liberal citizenship. In E. F. Isin e B. S. Turner (Eds), *Handbook of Citizenship Studies* (pp. 131-144). London: Sage Publications.
- Scidà, G. e Pendenza, M. (2000). Comunità transnazionali e capitale sociale: due concetti promettenti ma delicati. In G. Scidà (Ed), *I Sociologi Italiani e le Dinamiche dei Processi Migratori* (pp. 25-35). Milano: FrancoAngeli.
- Scorza, J. A. (2004). Liberal citizenship and civic friendship. *Political Theory*, 32(1), 85-108.
- Scott, J.W. (2007). *The Politics of the Veil*. Oxford: Princeton University Press.
- Seed, P. (1991). Colonial and postcolonial discourse. *Latin American Research Review*, 26(3), 181-200.
- Senghor, L. S. (1994). [1970]. Negritude: a humanism of the twentieth century. In P. Williams e L. Chrisman (Eds), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader* (pp. 27-35). London, England: Pearson Education Limited.
- Sheffer, G. (1995). The emergence of new ethno-national diasporas. *Migration*, 28, 5-28. In S. Vertovec e R. Cohen (Eds), *Migration, Diasporas and Transnationalism* (pp. 396-419). Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing Limited.
- Shohat, E. (1992). Notes on the “post-colonial”. *Social Text*, 31/32, 99-113.
- Shott, S. (1979). Emotion and social life: a symbolic interactionist analysis. *American Journal of Sociology*, 84(6), 1317-1334.
- Simeoni, M. (2005). *La Cittadinanza Interculturale. Consenso e Confronto*. Roma: Armando Editore.
- Simmel, G. (1950). *The Sociology of George Simmel*. Illinois, Glencoe: The Free Press.
- Sindic, D. (2011). Psychological citizenship and national identity. *Journal of Community and Applied Social Psychology*, 21, 202-214.



- Smith, D. (2008). Globalization, degradation and the dynamics of humiliation. *Current Sociology*, 56(3), 371-379.
- Smith, S. J. (1989). Society, space and citizenship: a human geography for the "New Times"? *Transactions of the Institute of British Geographers*, New Series, 14(2), 144-156.
- Sòrgoni, Barbara. 2003. Italian Anthropology and the Africans: The Early Colonial Period. In P. Palumbo (Ed), *A place in The Sun: Africa in Italian Colonial Culture from Post-Unification to the Present* (pp. 62-80). Berkeley: University of California Press.
- Soysal, Y. N. (1994). *Limits of Citizenship. Migrants and Postnational Membership in Europe*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Soysal, Y. N. (2012). Citizenship, immigration, and the European social project: rights and obligations of individuality. *The British Journal of Sociology*, 63(1), 1-21.
- Spektorowski, A. (2003). Ethnoregionalism: the intellectual new right and the Lega Nord. *The Global Review of Ethnopolitics*, 2(3), 55-70.
- Stella, G. A. (2000). *Schei. Dal Boom alla Rivolta: Il Mitico Nordest*. Milano: Mondadori Editore.
- Stella, G. A. (2003). *L'Orda. Quando gli Albanesi Eravamo Noi*. Milano: BUR universale Rizzoli.
- Stella, G. A. (2009). *Negri, Froci, Giudei & Co. L'Eterna Guerra contro l'Altro*. Milano: Rizzoli, BURbig.
- Stevenson, N. (2002). Cosmopolitanism, multiculturalism and citizenship. *Sociological Research Online*, 7(1). Disponibile online: <http://www.socresonline.org.uk/7/1/stevenson.html>
- Stevenson, N. (2003). *Cultural Citizenship. Cosmopolitan Questions*. Berkshire, England: Open University Press.
- Stråth, B. (2002). A European identity: to the historical limits of a concept. *European Journal of Social Theory*, 5(4), 387-401.
- Strauss, A. e Corbin, J. (1990). *Basic of Qualitative Research. Grounded Theory Procedures and Techniques*. Newbury Park, Calif.: Sage Publications.
- Stolcke, V. (1995). Talking culture. New boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology*, 36(1), 1-24.
- Swidler, A. (1986). Culture in action: symbols and strategies. *American Sociological Review*, 51(2), 273-286.
- Tambiah, S. J. (2000). Transnational movements, diaspora, and multiple modernities. *Daedalus*, 129(1), 163-194.



- Tambini, D. (2010). Post-national citizenship. *Ethnic and Racial Studies*, 24(2), 195-217.
- Taylor, C. (1994). The politics of recognition. In A. Gutman (Ed), *Multiculturalism, Examining the Politics of Recognition* (pp. 25-73). Ewing, NJ, USA: Princeton University Press.
- Taylor, C. 2012. Interculturalism or multiculturalism?. *Philosophy and social criticism*, 38 (4-5), 413–423.
- The Economist. (2013, settembre 14 – 20). When is a crucifix not religious? When it is the object of electoral calculation. *The Economist*, p. 48.
- The Economist. (2013, agosto 31 – settembre 06). Educating Cécile. Italy's first black minister has had a tough political baptism. *The Economist*, p. 20.
- The End of Poverty?*. (2008). Cinema Libre Studio & The Robert Schalkenbach Foundation.
- Thiong'o, N. W. (1985). The language of African literature. *New Left Review*, 1/150, 109-127.
- Thoits, P. A. (1989). The sociology of emotions. *Annual Review of Sociology*, 15, 317-342.
- Tiedens, L. Z. e Leach, C. W. (2004). *The Social Life of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilly, C. (2007). Trust networks in transnational migration. *Sociological Forum*, 22(1), 3-24.
- Timotijevic, L. e Breakwell, G. M. (2000). Migration and threat to identity. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, 10, 355-372.
- Tomlinson, J. (2003). Globalization and cultural identity. In a D. Held e A. G. McGrew (Eds), *The Global Transformation Readers* (pp. 269-277). Cambridge: Polity.
- Treacher, A. (2005). On postcolonial subjectivity. *Group Analysis*, 38(1), 43-57.
- Turner, B. S. (2001). The erosion of citizenship. *British Journal of Sociology*, 52(2), 189-209.
- Turner, B. S. (2002). Religion and politics: the elementary forms of citizenship. In E. F. Isin e B. S. Turner (Eds), *Handbook of Citizenship Studies* (pp. 259-275). London: Sage Publications.
- UNESCO World Report. (2009). *Investing in Cultural Diversity and Intercultural Dialogue*. United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, Paris, France.
- van Oenen, G. (2010). Three cultural turns: how multiculturalism, interactivity and interpassivity affect citizenship. *Citizenship studies*, 14(3), 293-306.

- Valtolina, G.G. e Marazzi, A. (2006). *Appartenenze multiple. L'esperienza dell'immigrazione nelle nuove generazioni*, Fondazione ISMU, Milano: Franco Angeli Editore.
- Vargas Peña, J. M. (2007). La diferencia como valor: hacia una ciudadanía intercultural. Conceptualización de la diversidad cultural e intervención educativa. *Profesorado, Revista de Curriculum y Formación del Profesorado*, 11(2), 1-11.
- Verdery, K. (1998). Transnationalism, nationalism, citizenship, and property: Eastern Europe since 1989. *American Ethnologist*, 25(2), 291-306.
- Vertovec, S. (2007). Super-diversity and its implications. *Ethnic and Racial Studies*, 30(6), 1024-1054.
- Vogel, D. e Triandafyllidou, A. (2005). *Civic Activation of Immigrants. An Introduction to Conceptual and Theoretical Issues*, University of Oldenburg. POLITIS-Working paper No.1, [http://www.politis-europe.uni-oldenburg.de/download/WP1\\_POLITIS\\_VogelTriandafyllidou\\_2005.pdf](http://www.politis-europe.uni-oldenburg.de/download/WP1_POLITIS_VogelTriandafyllidou_2005.pdf)
- Werbner, P. (2012): Multiculturalism from above and below: analysing a political discourse. *Journal of Intercultural Studies*, 33(2), 197-209.
- Wetherell, M. e Potter, J. (1992). *Mapping the Language of Racism: Discourse and the Legitimation of Exploitation*. New York: Columbia University Press.
- Wieviorka, M. (2012). Multiculturalism: a concept to be redefined and certainly not replaced by the extremely vague term of interculturalism. *Journal of Intercultural Studies*, 33(2), 225-231.
- Wildburger, E. (2004). Decolonizing methodologies: intercultural research ethics at stake. In D. Powell e F. Sze (Eds), *Interculturalism: Exploring Critical Issues* (pp. 105-109). Oxford: Inter-Disciplinary Press.
- Williams, E. (1944). *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Williams, P. e Chrisman, L. (1994). *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. London, England: Pearson Education Limited.
- Wimmer, A. e Schiller, G. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social science. *Global Network*, 2(4), 301-334.
- Wolf, D. L. (1996). Situating feminist dilemmas in fieldwork. In L. D. Wolf (Ed), *Feminist Dilemmas in Fieldwork* (pp. 1-55). Oxford: Westview Press, Inc.
- Wolf, M. (1997). Las influencias discretas. *Cuadernos de Información y Comunicación*, 3, 243-256.
- Worley, C. (2005). "It's not about race. It's about the community": New Labour and "community cohesion". *Critical Social Policy*, 25(4), 483-496.

- Yip, A.K.T. (2008). The quest for intimate/sexual citizenship: lived experiences of lesbian and bisexual Muslim women. *Contemporary Islam*, 2, 99-117.
- Young, I. M. (1989). Polity and group difference: a critique of the ideal of universal citizenship. *Ethics*, 99(2), 250-274.
- Yuval-Davis, N. (1997). Women, citizenship and difference. *Feminist Review*, 57, 4-27.
- Yuval-Davis, N. (2006). Belonging and the politics of belonging. *Pattern of Prejudice*, 40(3), 297-214.
- Zamperini, A., Menegatto, M., Travaglino, G.A., Powell, I.T., Nessenzia, J. (2011). *Cittadinanza Psicologica e Ostracismi Quotidiani: Essere il Partner Straniero di Coppie Miste in Italia*. Paper presentato al convegno "Cittadinanza Attiva, Multiculturalità ed Immigrazione", Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia, Reggio Emilia, Italia. Disponibile online:  
<http://www.rimilab.unimore.it/online/Home/Eventi/Abstractecontributifinali.html>
- Zanfrini, L. e Asis, M. M. (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 Editore.
- Zaslove, A. (2007). Alpine populism, Padania and Beyond: a response to Duncun McDonnell. *Politics*, 27(1), 64-68.
- Zembylas, M. (2009). Affect, citizenship, politics: implications for education. *Pedagogy, Culture & Society*, 17(3), 369-383.
- Zubaida, S. (1989). *Islam, the People and the State. Political Ideas and Movements in the Middle East*. London: Routledge.