



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 XXVIII

“NON È SOLO UNA QUESTIONE DI COLORE!”

L’africanità attraverso interazioni, pratiche
e rappresentazioni sociali

Direttore della Scuola: Ch.mo Prof. Marco Sambin

Supervisore: Ch.ma Prof.ssa Chantal Saint-Blancat

Dottoranda: Serena Scarabello

A mamma e papà, che mi hanno allenata alla complessità.

A Frank, Ethan e Isaiah, il mio presente e il mio futuro.

A Corrado, che da lassù sorridi.

INDICE

<i>Abstract</i>	I
<i>Grazie a</i>	VII
INTRODUZIONE: IL DIRSI AFRICANO	1
1 L'AFRICANITÀ NELLE SCIENZE SOCIALI.....	11
1.1 L'idea di Africa.....	11
1.2 Africa, africanità e blackness nella diaspora transatlantica.....	16
1.3 Dal "Black Atlantic" alla "Black Europe"	20
1.4 Colonialismo, alterità e africanità in Italia	26
1.5 Africani del mondo: soggettività cosmopolite nell'era della Global Africa	30
1.5.1 La prospettiva della "Global Africa"	31
1.5.2 Soggettività cosmopolite	33
2 INTERROGATIVI DI RICERCA E METODOLOGIA.....	37
2.1 Osservare l'africanità nelle pratiche	37
2.2 Immaginare un campo: il disegno della ricerca	41
2.3 La traccia dell'intervista	46
2.3.1 La scelta del campione.....	50
2.3.2 Giovani, professionisti, africani.....	66
2.3.3 Mobilità sociale ascendente	68
2.3.4 La ricerca sulle élite africane della diaspora	71
2.3.5 Oltre il nazionalismo metodologico	73
2.4 Il campo e la scrittura: posizionamento, riflessività e "riflettività"	75
2.4.1 L'analisi delle interviste.....	79
ESPLORANDO L'AFRICANITÀ.....	85
3. "ESSERE AFRICANI" IN ITALIA.....	87
3.1 La presenza africana in Italia: un mosaico composito e in continuo cambiamento	88
3.2 Giovani afrodiscendenti in Italia.....	93
3.3 "Essere africani" in Italia: le interazioni fanno la differenza?	96
3.3.1 Parlare dell'Africa in modo diverso "per sentirsi bene nella propria pelle": <i>l'African Summer School</i>	97
3.3.2 "Per loro siamo tutti neri e quindi tutti africani": " <i>condition noire</i> " e alterità reificate	102
3.3.3 Le tonalità del nero: sessismo, colonialismo, status sociale	106

3.3.4	Razzismo? “Io sono oltre: ho normalizzato quello che non dovrebbe essere normale”	111
3.4	Riappropriarsi dell’“africanità”	117
3.4.1	Tra il bianco e il nero: le sfumature del colore	120
3.4.2	Il revival del prefisso afro	126
3.4.3	Cosa resta dell’africanità?	130
4	LA CIRCONCISIONE: TRASMISSIONE, APPARTENENZA E REINTERPRETAZIONE.....	133
4.1	I contesti della circoncisione e la lettura delle scienze sociali	137
4.1.1	Le interpretazioni delle scienze sociali.....	139
4.2	La pratica situata: resilienza e relazione con le istituzioni.....	142
4.3	La riflessività e la connessione degli altrove	146
4.4	Somiglianze e differenze: le frontiere simboliche	152
4.5	La riflessività nei processi di trasmissione	155
4.6	Reinterpretare la tradizione: dal corpo sociale al corpo individuale.....	158
4.7	Riflessioni conclusive	163
5	“ESSERE AFRICANI” CON LA TESTA: STILI E RETI DI CURA DEI CAPELLI.....	165
5.1	“Parigi è stata la svolta della mia vita”:	167
5.2	Perché i capelli contano?	169
5.3	“Non è una questione razziale, ma io vado solo da chi conosce i miei capelli”: dai rituali familiari alle reti di cura	173
5.4	Dal normale al normativo: i capelli dritti e il taglio “africano”	180
5.5	Il far da sé: percorsi di autonomia e riscoperta dei capelli “naturali”	190
5.6	Molteplicità di stili e reti sociali: diversificare l’africanità	196
5.7	Riflessioni conclusive	204
6	IL COLORE SOPRA LA PELLE.....	207
6.1	L’abito fa l’africano?.....	209
6.2	“Per essere africano devi per forza essere diverso?”	215
6.3	Abit(u)are il corpo, abitare gli spazi sociali	220
6.4	Sentirsi bene nel vestire “tradizionale”	225
6.5	Dal “vero tradizionale” al “tradizionale europeo”: rendere “cool” lo stile afro	229
7.	COSTRUIRSI UN DESTINO: IMMAGINARSI DIVERSAMENTE, IMMAGINARSI ALTROVE	236
7.1.	Immaginazioni, aspirazioni e capitale sociale	238
7.2.	Reti sociali, repertorio simbolico e il peso dell’eccellenza	241
7.3.	“Non concedere agli altri di farti sentire inferiore”: il caso di <i>African- Italy Excellence Award</i>	249

7.4. Reti sociali, comunità di pratiche e spazi economici: quando l'africanità diventa imprenditorialità	254
7.5. Al di là dell'africanità: traiettorie individuali e conquista di status professionale.....	263
7.6. Proiettarsi nel futuro guardando altrove: quando si pensa all'Africa come opportunità ..	269
CONCLUSIONI.....	279
“Essere africani non è solo una questione di colore!” Interrogarsi sui paradigmi e sulle prospettive di ricerca.....	281
Il diventare “africani” come un work in progress: re-immaginare l'africanità, ridisegnare l'alterità	287
Bibliografia	295

*“Che cos’è l’Africa? Cosa indica questa parola?
Una mera espressione geografica? Semplicemente la residenza
della gente che si considera e si definisce africana?
La patria di una razza genericamente definita nera,
con certe caratteristiche di pelle, capelli e fisionomia?
La riserva di caccia dove rifornirsi di forza lavoro,
a basso costo, per più di duemila anni? [...]”*

*Questa silente mancanza di precisione
- o rumorosa molteplicità di definizioni -
non ha comunque impedito (anzi) alle generazioni
che nei secoli hanno migrato,
di identificarsi emotivamente,
culturalmente, e programmaticamente
con quella che considerano
la loro origine ancestrale.”*

(Wole Soyinka¹, Africa)

¹ Wole Soyinka, Premio Nobel per la letteratura nel 1986, è un drammaturgo, poeta, scrittore e saggista nigeriano, considerato uno dei più importanti esponenti della letteratura dell’Africa sub-sahariana. Nel 2013 pubblica “Of Africa”, tradotto in italiano, per i tipi di Bompiani, nel 2015

“NON É SOLO UNA QUESTIONE DI COLORE”

L' africanità attraverso pratiche, interazioni e rappresentazioni sociali

Questa ricerca prende avvio dalla crescente diffusione del termine “afroitaliano” come categoria di auto-rappresentazione tra i giovani di origine africana in Italia ed esplora come la nozione di africanità venga costruita o decostruita, reinterpretata o “usata con il trattino” nelle pratiche di vita quotidiana, nelle interazioni e nelle rappresentazioni sociali. Il crescente riferimento all' Africa e all'identità africana in iniziative di stampo culturale, sociale e imprenditoriale mostra infatti che i giovani nati e cresciuti in Italia, con diversi background africani, ricercano un patrimonio culturale africano condiviso (De Witte & Meyer 2012) e desiderano esibirlo pubblicamente, lottando per un suo riconoscimento all'interno del panorama culturale nazionale. Le molteplici intersezioni delle categorie di africanità, blackness e italianità nei contesti di vita quotidiana e nelle “politics of naming” locali mettono in luce che i giovani afrodiscendenti si appropriano del loro “essere africani” posizionandosi rispetto a più livelli storici e socio-culturali: quello del Black Atlantic e della blackness transnazionale, quello europeo dove vi è una crescente consapevolezza dell'afro-europeità, quello nazionale delle specifiche storie coloniali e formazioni razziali, infine quello locale delle interazioni della vita quotidiana.

Questa ricerca intende contribuire all'emergente campo di studi sull'Afro-Europa in due modi: analizzando la costruzione sociale dell'africanità in uno specifico contesto sud-europeo, quello italiano, e proponendo di considerare l'africanità come categorie di pratiche (Brubaker 2012) rilevante in vari contesti relazionali.

All'interno dello spazio culturale europeo, il contesto italiano presenta delle specificità dovute alla sua storia coloniale e alle traiettorie dell'immigrazione postcoloniale. Il lascito coloniale ha contribuito al consolidamento di rappresentazioni dell'alterità basate sul dispositivo del colore e su “cliché tribali” sugli africani, ma non ha determinato le mappe delle migrazioni, che non hanno seguito le rotte del colonialismo ma perlopiù progetti economici. In tale cornice storica e socio- culturale, l'africanità viene qui intesa come un'identità relazionale (Glissant 1990) che emerge in vari contesti sociali e nei processi di self-design (De Witte 2014). L' Africa e l'africanità non possono essere considerate categorie

analitiche, tantomeno ontologiche: sono nozioni che esistono solamente nelle produzioni discorsive e nelle politiche egemoniche che hanno “africanizzato” il continente e le persone che lo abitano (Palmié 2007). Perciò, osservare quando e dove gli attori sociali reclamano e si appropriano – anche creativamente - della propria africanità è più importante del tentativo di comprendere se un elemento, o un soggetto, è “autenticamente” africano (Chivallon 2004).

Questa ricerca si basa sia sul materiale empirico raccolto attraverso osservazioni etnografiche e 51 interviste narrative. Le interviste sono state condotte con giovani adulti di diverse origini africane ($\frac{1}{3}$ dall’Africa Occidentale, $\frac{1}{3}$ dall’Africa Orientale, $\frac{1}{3}$ dall’Africa centrale o meridionale), tra i 20 e i 35 anni, nati o residenti da almeno dieci anni in diverse regioni italiane. Nella scelta del campione è stato mantenuto un equilibrio di genere e tutti gli intervistati sono giovani professionisti, artisti, imprenditori o studenti universitari. Sono persone che, nonostante le umili origini o la scarsità di pari opportunità, cercano di attivare un processo di mobilità sociale facendo leva su molteplici competenze e sull’auto-imprenditorialità. Le osservazioni etnografiche sono state svolte in occasione di alcune feste familiari ed eventi rivolti all’intera diaspora africana (concorsi di bellezza, incontri di associazioni, festival, attività formative e convegni), ponendo la dovuta attenzione anche alle conversazioni online precedenti o successive agli eventi. Questo approccio al campo ha consentito di osservare la costruzione dell’africanità a diversi livelli sociali e culturali.

Nella prima parte (cap.3) la ricerca esplora come questa dimensione emerge nelle interazioni sociali in contesto italiano, come categoria di alterità etero-attribuita o come una delle molteplici identità che gli attori sociali creativamente ridefiniscono o utilizzano nei vari contesti della vita quotidiana. I giovani afrodiscendenti reagiscono infatti ai processi di razzializzazione anche riprendendosi il potere di definire cosa è, o non è, africano, e in che termini, rompendo anche con l’“idea di Africa” (Mudimbe 1988, 1994) come paradigma di alterità. Il livello transnazionale e diasporico diventa importante per gli attori sociali perché permette loro di sperimentare l’instabilità delle categorie razziali di blackness e whiteness, ma anche di partecipare, declinandolo localmente, al processo di re-branding dell’Africa che rende le produzioni culturali ed artistiche “afro” sempre più “cool” (De Witte 2014).

La seconda parte è dedicata alle pratiche del corpo (cap.4,5,6). Il “corpo nero” si trova infatti all’intersezione delle esperienze storiche e sociali delle popolazioni dell’Africa e della sua diaspora. Tuttavia, l’analisi dei processi di trasmissione e incorporazione di tecniche e norme estetiche ci permette di osservare i molteplici significati che i corpi assumono, al di là

dell'esperienza della loro razzializzazione. I soggettivi percorsi di riscoperta e riappropriazione dell'africanità si inseriscono perciò nella continua tensione che lega trasmissione generazionale, creatività individuale e performance nello spazio pubblico. Nel corso dei capitoli sono state analizzate pratiche del corpo che toccano tutte queste dimensioni della vita sociale: la circoncisione maschile, le tecniche di cura dei capelli e l'uso di tessuti e accessori "africani". Questo percorso ha permesso di analizzare come il significato dell'"essere africano" e dell'essere "nero" cambi nel corso delle biografie individuali e venga continuamente negoziato nelle interazioni sociali e nei processi di trasmissione.

Nell'ultimo capitolo, viene sottolineata la stretta interconnessione tra riappropriazione dell'africanità, aspirazioni e percorsi professionali, mostrando anche come il "lato africano" delle reti sociali e del personale bagaglio culturale possa essere capitalizzato e tradursi in nicchie di consumo e mercato. Ridefinita, contestata o celebrata, il recupero della propria africanità rientra perciò un processo di stilizzazione e promozione del sé, nello spazio pubblico come nelle politiche culturali ed economiche locali e globali.

In conclusione, la ricerca mette in evidenza come i giovani afrodiscendenti, ritrovando l'orgoglio nel "dirsi africano", negoziano il significato sociale della nerezza e della "tradizione africana". L' "essere africano/a" appare una dimensione non esclusivamente collegata al colore della pelle, nemmeno ad una presunta autenticità, ma a repertori simbolici ed estetici e a competenze – spesso cosmopolite - continuamente ridefinite e ricostruite.

IT'S NOT ONLY A MATTER OF COLOUR!

Africanness through interactions, practices and social representations

This research thesis focuses on the recent emergence of the “African-Italian” category of self-identification among young people in Italy with African origin. It explores how and to what extent the notion of Africanness is made and unmade, contested, reinterpreted and hyphenated in everyday practices, interactions and social representations. A common tendency shown by Italian-born youth with different African backgrounds is the increasing reference to Africa and African identity in cultural, social and entrepreneurial initiatives. This reveals their search for a new sense of their shared African heritage and at the same time a growing desire for public exposure and recognition of their Africanness.

Moreover, the multiple intersections of notions of Africanness, Blackness and Italianness in daily social interactions and in the local “politics of naming” shows that young people of African descent associate their “being African” with positioning themselves to local public debates about racism and in relation to transnational Blackness. Therefore, “being African” is not only an issue at the cultural and political levels, but it also represents a category of difference or belonging, which is an important matter for people in different relational contexts. Indeed, African-Italian youth politics of self-definition is situated at different spatial levels: the level of circulation of categories across the Black Atlantic, the European level of an increasing awareness of Afro-Europeanness, the national level of specific colonial histories and racial formations, and the local level of everyday interaction.

This PhD research aims at contributing to the emerging field of Afro-European studies in two ways. On the one hand it explores a specific South-European socio-historical context, Italy, on the other hand it proposes to approach Africanness and Blackness as categories of practices (Brubaker 2012). Firstly, the Italian specific colonial history together with the postcolonial African trajectories of migration and local integration consolidate the concept of alterity based on the colour of the skin as well as the “tribal *clichés*” on Africa and Africans. Both the social and historical elements have affected the evolution of the Italian-African diaspora, the racialization processes and the strategies to resist to racism. Secondly, this research intends to consider Africanness as an “identity of relation” (Glissant 1990) and a process of self-design (De Witte 2014). According to Palmié, in this research Africa and Africanness are not considered as analytical categories or ontological givens, but as

“problems to be empirically investigated in regard to both the historical forces and discursive formations that lastingly 'Africanized' the continent and its inhabitants” (Palmié 2007). Therefore, understanding whether an element is authentically African becomes less important than explore, through social practices, interactions and social representation, when and where the social actor claims his/ her Africanness or not (Chivallon 2004).

This research seeks to answer the following set of questions drawing on empirical data collected through ethnographic observations and narrative interviews. Who can be identified as an African? What does it entail to be a person with African origin in Italy and in Europe? When and to what extent does “being African” become (or cease to be) important? When does this dimension prevail over other levels of affiliations, *i.e.* national or ethnic, local or transnational? When is it contested? How does the notion of Africanness intersect with the notion of Blackness?

During the three-year project, the researcher collected 51 narrative gender-balanced interviews with young adults aged 20-35 with different national origins – *i.e.* 1/3 from West Africa, 1/3 from East Africa, 1/3 from Central and South Africa- who were born or have lived in Italy for at least ten years. These interviewees are young professionals, entrepreneurs, artists, social activists or university students. They can be considered as young people with great aspirations, involved in a process of social mobility and who improve their skills and knowledge through education or self-entrepreneurship. In addition, the author has ethnographically observed relevant events dedicated to the whole African diaspora – *i.e.* beauty pageants, association meetings, trainings and other events – as well as family contexts and online conversations.

This methodology allowed to observe the elaboration of Africanness at different cultural and social levels. In the first part (ch.3) the research explored how Africanness emerges in social interactions within the Italian context, focusing on how this dimension appears as a category of alterity or as one of the aspects of the actors' multiple identity, which is socially redefined and strategically used in daily life by the interviewees of this research. As a reaction to racism, young African-Italians appropriate the power to define what is African for themselves. This phenomenon challenges the “invention of Africa” (Mudimbe 1988), a notion relating Africanness to a paradigm of alterity. The transnational and diasporic levels of interactions carry a remarkable significance for social actors, allowing them to

realize the instability of notions such as Blackness and Whiteness, as well as the process of “re-branding” Africa (De Witte 2014) occurring at the global level.

In the second part the research explored some corporeal practices: male circumcision (ch.4), haircare (ch.5), use of African textiles and accessories (ch.6). On the one hand, the Black body is the intersection of the social and historical experiences of youth in Africa and in the diaspora. On the other hand, the analysis of corporeal practices shows how social actors position themselves in relation to traditional habits and consolidated aesthetic styles. The making of Africanness is here explored as a process of self-design. The individual experience and definition of Africanness are embedded in the continuous tensions between intergenerational transmission, individual appropriation, performance and creativity. The exploration of practices that involve these dimensions of social and individual life - *i.e.* male circumcision, haircare, use of African textiles and accessories – elucidates how the meaning of “being African” changes within evolving biographies. It becomes therefore important for self-understanding but also in the processes of self-promotion.

In the last chapter (ch.7) this contribution underlined the interconnections between professional aspirations and the elaboration of Africanness. To face the lack of equal opportunities, African-Italian young people can capitalize the “African part” of their social networks or cultural backgrounds, allowing for new economic spaces and consumer niches.

Contested or celebrated, the appropriation of Africanness arises as an act “of self-making” and “of self-promotion” that reduces racial categories and discrimination practices to be regarded only as one of the aspects of social life. The research showed that African-Italian young people express their subjectivities in relation both to racial paradigms and to what is considered “the African heritage”. They therefore underline the versatility of their “being African”, which appears a social construction not to be strictly related to the skin, but to a reserve of symbols, aesthetic styles and cosmopolitan competences usable, also strategically, in different life stages and relational contexts.

GRAZIE A....

Questa tesi non sarebbe stata realizzabile senza la disponibilità, la comprensione, la pazienza e le intelligenze di chi si è reso disponibile a narrare e condividere esperienze e storie di vita. Non potendo qui farlo singolarmente, ringrazio tutti i ragazzi e le ragazze incontrate in questo lungo periodo di ricerca e spero di essere riuscita a rendere, anche solo parzialmente, parte della complessità e della profondità che avete dato a ciascun incontro e a ciascuna conversazione. Grazie.

Sull'altro fronte, ringrazio di cuore la mia tutor, Chantal Saint-Blancat, per essere sempre stata presente, con professionalità ed equilibrio, in ogni fase di questa ricerca. Grazie per avermi continuamente stimolata a guardare oltre, a puntare in alto, ad andare in profondità. E a farlo in autonomia. Grazie per la comprensione nei momenti in cui la fatica di conciliare vita familiare e tempi della ricerca sembrava prendere il sopravvento e per avermi continuamente ricordato che la determinazione rende molte cose possibili.

Ringrazio Adone Brandalise, che mi è sempre stato vicino con saggezza e amicizia in questo lungo percorso. Grazie per aver sempre tenuto acceso il mio desiderio di far ricerca, anche quando questa mi sembrava una prospettiva inconciliabile con il lavoro di cura. E grazie per avere sempre ascoltato e dato importanza ai miei dubbi e alle mie domande e per avermi dato l'opportunità di crescere anche nel campo degli studi interculturali.

Durante questi tre anni di studio, ricerca e riflessione, sono stati numerosi docenti e ricercatori con cui mi sono confrontata e che mi sento qui di ringraziare per avermi aiutata a cercare risposte o ad aprire nuove domande, per gli sguardi attenti e competenti sul mio lavoro sul campo o sul testo e per avere accolto, con curiosità ed entusiasmo, il mio desiderio di discutere e confrontarmi. Ringrazio perciò Khalid Rhazzali e Andrea Celli per aver sempre creduto nelle mie capacità, Bruno Riccio e Selenia Marabello per l'attenzione e l'interesse dimostrato nelle prime fasi di questa ricerca, Salvatore La Mendola per avermi mostrato come intervistare con rispetto, Annalisa Frisina per aver creato numerose occasioni di discussione e formazione, Arjuna Tuzzi e Valerio Belotti per i consigli su delicati aspetti metodologici, Annalisa Butticci per aver discusso con passione limiti e potenzialità del mio progetto e per aver aperto connessioni altrove. Grazie ancora a Peggy Levitt, a Russell King e a tutto lo staff che ha reso possibile la preziosa settimana formativa dell'Imiscoe: questa è

stata la prima occasione in cui ho discusso a livello internazionale, il mio disegno di ricerca ed ha costituito una tappa fondamentale. Ringrazio tutto il gruppo di ricerca “*Globalizing Culture and quest for belonging*” del dipartimento di antropologia dell’Università di Amsterdam. Grazie per avermi accolta come visiting researcher e aver dedicato un intero seminario al mio lavoro di ricerca. In particolare, grazie a Marleen de Witte per avermi invitata in questo stimolante contesto e per continuare a discutere con professionalità e grande sensibilità antropologica, stilistica e umana il mio lavoro di ricerca. Grazie anche a Rachel Spronk per il sostegno e la chiarezza con cui mi ha aiutata ad analizzare alcuni nodi della ricerca e grazie a Maikee Kaag per l’entusiasmo con cui collega studi africanistici e studi sulla diaspora globale. Grazie anche a tutti i membri del collegio di dottorato, che mi hanno aiutata ad affrontare i punti critici della ricerca, ma anche a tutto lo staff di via Cesarotti e a tutti i dottorandi e dottorande, i ricercatori e le ricercatrici con che hanno reso allegra e simpatica la vita del dipartimento.

Grazie a mamma. Non ce l’avrei fatta senza di te e senza il tuo costante aiuto nella cura e nella crescita dei bambini. Grazie per aver sempre dimostrato che si può essere sempre tante cose assieme, lavoratrice, mamma, compagna, figlia, donna. Lo sai che sei un esempio e lo sai che bastano poche parole.

Grazie a papà. Grazie per avermi passato quell’articolo che ha fatto nascere l’idea di questa ricerca: sì, sei stato determinante questa volta. Grazie per aver insegnato che lo studio è uno stile di vita, che la fatica fa parte del gioco e che si hanno sempre le risorse per arrivare al traguardo, o per arrivare alla cima.

Grazie alle sorelle, Mari, Titti e Anna, grazie a Giacomo, per aver alleggerito, con l’ironia, con il sostegno concreto, anche con il silenzio i momenti belli e i momenti bui di questo percorso, senza mai domandare troppo ... anche perché mi conoscete molto bene ☺

Grazie a tutte le zie e gli zii, alle nonne e ai nonni che sono ancora qui e a quelli che sono altrove, per la stima, per l’affetto e per la tenerezza. Grazie alle grandi famiglie di Arre, Conselve e Vicenza e grazie a zia Nico per l’energia che ci mette in tutte le cose, soprattutto nello stimolarci a non fermarsi mai.

Grazie a Graziella e Lia: ve l’ho detto tante volte, ma ve lo ripeto anche qui che il vostro aiuto con i bambini è stato preziosissimo, e ha reso felici me oltre che loro.

E grazie a tutte le persone che rendono la mia quotidianità vivace, ricca intensa e che non mi hanno mai fatta sentire sola. Grazie ai tanti amici e amiche con cui festeggiato, ho chiacchierato o ho ascoltato, ho sognato e progettato, ho riso e ho pianto: Adri, Devi, Teo, Giò, Peggy, Sara, Chiara, Meno, Johan, Nassim, Corrado e Roberta, Ile e Sandro e a tutti coloro con cui ho scambiato chiacchiere e riflessioni. Grazie ai compagni di questo lungo percorso: Martin, Johann, Susan, Giulia, Pam e soprattutto ad Eriselda, con la quale ho condiviso la fatica mettere assieme il ruolo di madre e compagna con quello di ricercatrice.

Infine grazie a Frank. Grazie per avermi spinto ad intraprendere questo ambizioso percorso, anche se probabilmente eri ignaro della fatica che sarebbe costata a me, e quindi anche a te. Grazie per aver tollerato silenzi, assenze e sbalzi d' umore e per esserti preso cura dei bimbi durante i miei spostamenti. Infine grazie per aver sempre rispettato la mia autonomia e per essere stato, con discrezione, specchio critico dei miei ragionamenti. Questa ricerca parte da noi.

INTRODUZIONE: IL DIRSI AFRICANO

“Ma io mi sento africana in tutte le situazioni, [...] io me la sento dentro la mia africanità, io sono orgogliosa in tutti i momenti di sfoggiare la mia africanità, dire “cavoli sono africana!”, e basta! Non c'entra essere moderna o tradizionale, io sono africana e basta!”

(Cecile, 29 anni, Italia-Camerun)

Nel dicembre del 2014, Theophilus Imani, italiano di origini ghanesi, studente di medicina e anima del blog Futurafrika², pubblica un post dal titolo “Due cittadinanze, un’unica appartenenza” (Imani 2014), in cui si interroga sui significati delle molteplici categorie identitarie utilizzate dai giovani afrodiscendenti in Italia:

“Afro-italiani o italiani neri? A volte ci si pone il dubbio su come identificare i figli degli immigrati africani nati e/o cresciuti in Italia. Alcuni preferiscono la prima denominazione, altri la seconda. [...] Personalmente prediligo il termine 'afro-italiano' perché identificandosi ed identificando con 'italiano nero' si affermano implicitamente e/o inconsciamente concetti non irrilevanti. Spiego. Partendo dal presupposto che nella parola 'afro-italiano' il primo elemento del sostantivo sta a significare l'appartenenza al Continente e/o al paese d'origine africano, nel termine 'italiano nero' abbiamo un'esclusione (sradicamento) del legame col paese dei genitori e/o natio che molti di noi sentono. 'Italiano nero' sottende il concetto di assimilazione per cui il figlio dell'immigrato africano è unicamente ed esclusivamente italiano, con l'unica "pecca" che, a differenza degli italiani autoctoni, ha un colore di pelle diverso: da sempre infatti gli italiani nascono bianchi. [...]”

Theophilus esprime la sua posizione rispetto alla “politics of naming” che si sta attualmente sviluppando in contesto italiano attorno a termini quali “afro-italiano” e “black/ nero

² Il blog “Futurafrika: un nuovo volto dell’Africa e della diaspora” è stato creato nel 2013 ed ha come obiettivo quello di dare visibilità ad artisti ed intellettuali di origine africana che operano nel continente, o in altre zone del mondo. Il blog non intende, appiattire l’immagine dell’Africa, e della diaspora, su una posizione monocromatica, ma viene dato spazio sia agli artisti di origini miste, sia ad artisti del Nord Africa. <http://futurafrika.tumblr.com/>

italiano”. A questa “politica terminologica” partecipano molteplici attori - in ambito politico, accademico e mediatico - e tali categorie possono essere contestate, o strategicamente appropriate in molteplici modi. La scelta di una, o più, terminologie, in un determinato contesto relazionale, comporta infatti posizionamento rispetto alle molteplici genealogie culturali delle nozioni di africanità, blackness e italianità, e a temi quali appartenenza e nazione, razza e differenza. In questo post, Theophilus esprime la sua preferenza per il termine “afro-italiano” poiché questo sottolinea l’appartenenza al continente africano e alla sua diaspora e non la differenza somatica rispetto agli italiani:

“Sebbene sia consapevole del fatto che l'essere italiano non escluda l'essere africano (e viceversa), il mio senso di appartenenza non è legato all'Italia. Sin da piccolo, infatti, mi sono considerato ghanese e africano – pur essendo nato e cresciuto qui – e da sempre la mia anima si è rispecchiata nel paese nativo dei miei genitori e nel Continente. [...]Inoltre – essendo un africano della e nella diaspora – non mi sento solamente di appartenere al continente ma accomuno la mia esperienza anche alle comunità africane diasporiche sparse per il globo. Per me infatti, come afferma la professoressa Tina Campt, vivere nella diaspora significa sentirsi legato alle altre comunità diasporiche e utilizzare le loro risorse per dare validità, «make sense of», alla propria. E alla luce dei gravi fatti di Ferguson e New York, mi risuonano ancora più attuali le parole di Mamie Till-Mobley pronunciate nel 1955: ‘What happens to any of us, anywhere in the world, had better be the business of us all’.”

Amin Nour, fondatore del gruppo Facebook “Neri Italiani/ Black Italians”³ sceglie invece il termine black per sottolineare la difficoltà di integrazione e la mancanza di riconoscimento, culturale e politico, dei giovani afrodiscendenti in Italia. Per Amin, definirsi “neri italiani” è “una dichiarazione d’esistenza” necessaria per “creare una comunità nera, fare aggregazione, raccogliere le seconde generazioni e la loro amarezza per le situazioni di discriminazione razziale all’interno della società” (De Falco 2015). Ma proprio il lancio di questa iniziativa ha suscitato un acceso dibattito tra i membri dell’associazione G2 Seconde Generazioni⁴. Un giovane italiano di origini ugandesi sostiene che definirsi “black” significhi “continuare a guardarsi con gli occhi degli altri” e riproporre un modello sociale e culturale, quello afroamericano, che egli considera fallimentare in termini di riconoscimento delle differenze.

³<https://www.facebook.com/pages/Neri-italiani-black-italians/807751659280117> , ultimo accesso 19/07/2016

⁴ Si veda il dibattito nel gruppo Facebook “G2Seconde Generazioni” nato in seguito al post di “Neri Italiani/Black Italians” pubblicato il 7 aprile 2015

“Io sono orgoglioso di essere cittadino italiano, di un paese che ha avuto lati bui ma che è patetico definire razzista, e avere nel sangue due belle tradizioni ugandesi, del Regno di Busoga e di Buganda[...] Io preferisco rappresentare nella mia persona il meglio possibile di questi mondi essendone il prodotto e voglio che la gente lo sappia bene bene. Il nero non esiste.”

Queste riflessioni ci permettono di intuire che i significati del dirsi africano, afro-italiano o black sono tra loro strettamente intrecciati, ma non automaticamente sovrapponibili. Si tratta infatti di categorie identitarie che hanno un significato situazione e relazionale, che vengono contestate o appropriate in molteplici modi e che non sempre prevalgono su altre dimensioni della differenza, come quella etnica, nazionale, religiosa o di genere. Ma sono categorie che circolano incessantemente nello spazio pubblico e nelle interazioni della vita quotidiana. Blog e Facebook community e magazine quali “Arising Africans”, “AfroItalian Souls”, “The African-Italian project”, “Griot Mag”, “African Docs”, “Afroitalian.it”, “Neri Italiani- Black Italians”, prodotti culturali come le web serie “Strolling” e “Black in Rome”, l’esposizione “Nero su bianco”, festival, eventi ed iniziative imprenditoriali quali “Ottobre Africano”, “CreativAfrica”, “African-Italy Excellence Award”, “African Summer School”, “Afro-Italian Nappy Girls”, “African Fashion Wear” sono solo alcuni dei contesti che testimoniano la vivacità culturale dei giovani afrodiscendenti in Italia, ma anche il bisogno di discutere, condividere ed elaborare i molteplici significati della propria africanità. Il moltiplicarsi di dibattiti attorno a questi temi e la carica emotiva che accompagna queste discussioni mostrano infatti che la relazione tra africanità, italianità e blackness, nonché la definizione di chi e cosa sia africano e la ricerca di un patrimonio culturale comune sono questioni sempre più importanti per gli attori sociali.

Ma in quali situazioni la propria africanità diventa importante (o cessa di esserlo), in che termini e perché? In che relazione sta il “dirsi africano” con le molteplici differenze nazionali ed etniche del continente e della diaspora? Dirsi africano ha lo stesso significato di “dirsi black” o “afro-italiano”? E quali sono le specificità dell’esperienza italiana, ed europea, rispetto a quella del Black Atlantic?

Questa ricerca prende avvio da questi interrogativi ed intende esplorare empiricamente i diversi modi in cui l’aggettivo “africano”, la nozione di africanità e il riferimento all’Africa vengono usati, contestati e ridefiniti dai giovani afrodiscendenti in Italia. In questo lavoro, in

linea con De Franceschi (2013) e Fila-Bakabadio (2002), verrà adottato il termine “afrodiscendenti”⁵ per indicare coloro che hanno, o riconoscono, una discendenza africana, diretta o storica, indipendentemente dal percorso migratorio⁶. La ragione di questa scelta terminologica sta nel fatto che, per gli interlocutori della mia ricerca proprio il bisogno di riconoscimento di tale discendenza rende importante discutere i significati, gli usi e le rappresentazioni della propria africanità.

Per gli attori sociali, infatti, i significati dell’essere africano, nero, o afro-italiano rimandano ad una serie di pratiche culturali, estetiche e corporee, nonché a processi di distinzione e legami di appartenenza che si dispiegano a livello locale, transnazionale e diasporico. Nelle relazioni sociali, attorno alla categoria “africano” si istituiscono infatti differenze e appartenenze, non esattamente sovrapponibili a paradigmi di tipo razziale. Una giovane nata in Italia può essere considerata “non-africana” da coloro che sono cresciuti nel continente, oppure considerata “Black” (similmente agli afroamericani), o “White” (similmente agli europei) nel contesto di origine. Il definirsi africano, in uno specifico contesto sociale, è un atto legato all’ intima riflessività ed emotività, ma ha anche un significato relazionale e politico, è una presa di posizione rispetto alle strutture di potere locali e globali (De Witte e Spronk 2014), al continuo processo di “invenzione dell’Africa” (Mudimbe 1988), alle relazioni tra vecchie e nuove diaspore (Koser 2003).

I significati del “dirsi africano” e le forme dell’“afrofanìa” (Imani 2014) - ovvero le diverse “manifestazioni” ed espressioni dell’identità afro – in Italia sono strettamente correlati alle dinamiche socio-culturali locali, ma sono anche riconducibili ad una tendenza globale a

⁵ De Franceschi (2013) sottolinea inoltre che il termine è stato riconosciuto da molti studiosi come espressione di un’ampia rete di movimenti sociali che si sono battuti perché la nozione venisse adottata per definire tutti i soggetti e i popoli della diaspora africana (2013:41). È stato anche adottato dall’Onu, che ha istituito il decennio internazionale per “African descent”. Questo termine è inoltre funzionale alla riflessione di questa ricerca, in particolare all’intersezione di africanità e blackness, perché mantiene una certa neutralità rispetto alle categorie razziali e nazionali, pur mantenendo il riferimento generale all’Africa, come idea più che come entità geografica. Vedi anche (<http://www.un.org/en/events/africandescentdecade/fellowship.shtml>).

⁶ Come ricercatori inevitabilmente partecipiamo alle “*politics of naming*”: qualsiasi categoria definitoria da noi adottata è arbitraria e corre il rischio di “etnicizzare la normalità dell’ibrido e del diasporico” (Rivera 2013). Parallelamente, vi è la necessità di definire, per differenza, gli attori sociali con cui è vengono costruite le nostre ricerche: per questa ragione, si è ritenuto opportuno motivare la nostra preferenza per il termine “afrodiscendenti”, consapevoli che si tratta comunque di un termine comunque problematico e di una delle varie scelte possibili.

valorizzare la “cultura africana”, di cui lo “stile afropolitano” (Tuakli-Wosornu 2005) è solo un possibile esempio. I giovani afrodiscendenti, anche in risposta ai processi di razzializzazione e marginalizzazione sociale, ricercano infatti un significato condiviso della propria africanità, e lo “riabilitano” facendo leva anche sul rinnovato e crescente interesse per le produzioni estetiche e culturali del continente e della diaspora (Comaroff e Comaroff 2009) e sull’ inserzione delle società e delle economie africane nel sistema capitalistico globalizzato (Bayart 1999, Dietz et al. 2011, van Bisbergen & van Dijk 2004), Questi processi avvengono su scala globale e danno materialità al concetto di “Global Africa” (Sims & King-Hammond 2010). L’ africanità appare quindi come una nozione che acquisisce significato proprio nella connessione tra dinamiche locali e globali, tra consolidate tradizioni di pensiero e contesti e pratiche contemporanee (Sansone 2003). Questa ricerca si propone di osservare empiricamente come le diverse genealogie di blackness e africanità di intersecano, si sovrappongono o si scontrano, a livello individuale e collettivo, in una determinata fase di vita e nelle interazioni in uno specifico contesto storico e locale. In che modo, cioè, i nuovi panafricanismi (Mustapha 2012) o lo stile afropolitano dialogano con l’eredità culturale del panafricanismo classico, del nazionalismo nero, della creolità o della negritudine?

Durante le interviste condotte in questa ricerca con giovani di origine africana, come nelle argomentazioni sviluppate nei blog e nelle interazioni di vita quotidiana, si intrecciano riferimenti a numerose correnti di pensiero, come il panafricanismo, la negritudine, il *black nationalism*. Vengono spesso citate personalità del contesto afroamericano (come Barack Obama, Marcus Garvey, Martin Luther King o Malcom X), africano, (come Mandela, Nkrumah, Senghor, Sankara), o di specifiche realtà locali (un re dell’etnia Baganda, a un Asantehene ghanese, un Marabout senegalese, un musicista Peul). Altrettanto frequenti sono i riferimenti culturali ad icone pop quali Bob Marley, Fela Kuti, Miriam Makeba, scrittori quali Chinua Achebe, Toni Morrison, Chimamanda Ngozi Adichie, artisti quali Basquiat, Spike Lee, Lupita Nyong’o. Il dirsi africano può quindi essere declinato in diversi modi, e in relazione ai molteplici panorami culturali, stili estetici, narrativi, di pensiero che si intersecano in un ampio processo di “re-branding Africa” (De Witte 2014), che mette in discussione “l’invenzione dell’Africa” come emblema di alterità e subordinazione (Mudimbe 1988, 1994). Il definirsi africano può inoltre essere un processo “of becoming” (de Witte and Spronk 2014, Hall 1993) una scelta e una fonte di orgoglio all’interno di un processo di (ri)scoperta e valorizzazione di un patrimonio culturale condiviso

Questa ricerca intende investigare empiricamente i diversi modi in cui “l’essere africano” viene discusso e incorporato dai giovani afrodiscendenti in Italia. Non è una ricerca incentrata sul razzismo in Italia, anche se per interpretare il vissuto dei giovani afrodiscendenti è fondamentale comprendere le strutture razziali del contesto sociale e l’eredità dell’esperienza coloniale. Non è nemmeno uno studio sulla produzione intellettuale, cinematografica, letteraria ed artistica, anche se gli studi culturali restano un riferimento fondamentale per l’analisi di questi temi. L’obiettivo di questo lavoro è osservare l’africanità nelle pratiche, nelle interazioni sociali e nelle rappresentazioni sociali, a partire dall’ipotesi che l’africanità esiste solo nella molteplicità di discorsi che l’hanno storicamente costruita, (ri)prodotta e (ri)definita (Palmié 2007). L’africanità non viene perciò qui intesa come categoria analitica, tanto meno ontologica, ma come una “categoria di pratiche” (Brubaker 2012, Wacquant 1997) che va analizzata nei modi in cui gli attori sociali la impiegano, la costruiscono o la decostruiscono, nel continente e al di fuori di esso e in relazione alle formazioni discorsive e alle politiche egemoniche che hanno “africanizzato” l’Africa e le *sue* popolazioni (Palmié: 2007). Tale approccio permette di osservare l’eterogeneità, i conflitti e le dialettiche che nascono attorno all’ “essere” e al “dirsi africano” (Brubaker 2004, De Witte 2014) e di analizzare le pratiche e i contesti in cui si incontrano, si sovrappongono o si scontrano, diverse nozioni di africanità e blackness.

Nel primo capitolo, verranno ricostruite le produzioni discorsive che hanno contribuito a “inventare” e costruire l’idea di Africa, in varie epoche storiche e contesti sociali (Mudimbe 1988, 1994). Prima di addentrarci nell’analisi delle pratiche, delle interazioni e delle rappresentazioni sociali è importante comprendere le complesse genealogie storiche alla base delle nozioni di Africa e africanità. Le modalità con cui i giovani afrodiscendenti in Italia si interrogano su un comune “patrimonio culturale africano” sono strettamente collegate con un processo di “rebranding Africa” (Comaroff and Comaroff 2009, De Witte 2014) che avviene su scala globale, ma anche con i significati che l’aggettivo africano ha storicamente assunto in contesto europeo, afroamericano e africano, in epoca coloniale, pre e post-coloniale. L’ “invenzione dell’Africa” come paradigma di diversità (Mudimbe 1988,1994) è storicamente funzionale all’egemonia coloniale europea e, in quanto tale, è costituiva dell’idea di Europa stessa, a partire dalle storie degli antichi Greci, passando per la libreria coloniale sino ai contemporanei discorsi postmoderni. Anche i protagonisti del movimento panafricano, afrocentrico o della negritudine hanno contribuito alla produzione discorsiva sull’ Africa. Il

tentativo di conferire autorevolezza ad alcuni elementi simbolici alla base dell'identità africana ha comportato il rischio di reificare l'identità storica continente e di rappresentare in forma statica le espressioni culturali dei suoi popoli. In questa riflessione, un paradigma interpretativo imprescindibile è quello del "Black Atlantic" e degli studi sulla blackness transnazionale. Al contempo, vi è anche la necessità di spostare gli assi geografici della ricerca e valutare in che misura l'approccio del Black Atlantic sia appropriato per interpretare le specificità delle esperienze della diaspora africana in Europa (Grillo & Mazzucato 2008). In questo panorama intellettuale, il concetto di "Global Africa" (Sims & Hammond 2010, De Witte & Spronk 2014) e la cosiddetta "narrativa afropolita" (Tuakli-Wosornu 2005, Mbembe 2007, 2013) introducono delle nuove prospettive alla contemporaneità. Il prisma della "Global Africa" consente infatti di sottolineare la sempre più stretta interconnessione tra l'Africa e le sue diaspore, permettendo di vedere il contesto europeo e italiano come una delle molteplici località in cui vengono declinate specifiche "micro-politiche della diaspora" (Ifekwunigwe 2003, 2010). La narrativa afropolita sollecita invece ad osservare empiricamente i modi in cui i diversi attori della "Global Africa" usano l'africanità nelle pratiche e nelle interazioni della vita quotidiana, mettendo in luce i percorsi di soggettivazione e le innovazioni culturali e sociali.

Dopo la presentazione della metodologia di ricerca, nel secondo capitolo verrà descritto lo scenario italiano e come questo si colloca nel più ampio panorama europeo.

L'esperienza dei giovani afrodiscendenti si inserisce in un contesto socio-culturale specifico: come hanno messo in luce gli studi postcoloniali, il lascito dell'esperienza coloniale influisce nei processi di razzializzazione, ma anche nella costruzione di una memoria condivisa tra giovani afrodiscendenti. Gli studi sulle migrazioni sottolineano la complessità socio-demografica che caratterizza la presenza africana in Italia, estremamente diversificata per genere e generazione, nazionalità e appartenenza religiosa, mentre quelli sulle "seconde generazioni" evidenziano il difficile e lungo processo di riconoscimento della cittadinanza, politica e culturale dei figli della migrazione. Attraverso le interviste e le osservazioni etnografiche sarà possibile analizzare come i giovani afrodiscendenti reagiscono e gestiscono i processi di razzializzazione nella vita quotidiana, ma anche osservare quando, e in che termini, le categorie razziali vengono adottate o rifiutate come categorie etero-attribuite. Questo ci permetterà quindi di comprendere come l'africanità e la blackness si intersecano

nelle molteplici esperienze sociali e quando il dirsi o sentirsi “africano/a” prevale sul “dirsi black o nero”.

Nel quarto capitolo si analizzerà una delle pratiche attorno alla quale ruotano alcuni dei significati dell’essere africano, cioè la circoncisione maschile. Si vedrà come gli attori sociali, attraverso le scelte sulla circoncisione, si posizionano in una catena di trasmissione intra-generazionale e trans-africana, e negoziano il loro sentirsi africani contestando o risignificando questa pratica culturale. Le scelte relative alla circoncisione ci permettono di coglierne il carattere trans-locale (De Jong 1999) ma anche i significati che le vengono attribuiti soggettivamente e collettivamente. Si tratta infatti di una pratica rituale che permette di dare un collocamento extraterritoriale al soggetto, sia in termini temporali – cioè nella catena di trasmissione inter-generazionale – sia in termini spaziali - ovvero in relazione con un “altrove” costituito dal contesto africano di origine. Alcuni la ritengono è una pratica necessaria per fare “l’uomo africano” (Spronk 2014c) per differenza o per somiglianza, altri la contestano proprio in quanto istituzione tradizionale non si intende riproporre acriticamente. Proprio dalla riflessività degli attori sociali emerge che, in molti casi, il significato e lo stile del corpo individuale prevale sulle normatività del corpo sociale.

I processi di stilizzazione del corpo individuali sono centrali anche nel quinto capitolo, in cui verrà operato un passaggio dalla dimensione “intima” della circoncisione a quella “visibile” della cura e dello stile delle acconciature dei capelli. La scelta delle acconciature e delle tecniche di cura porta in rilievo la dimensione estetica e performativa dell’africanità, ma anche i processi attraverso cui le norme sullo “stile africano” vengono appropriate o contestate. Il focus sarà sui processi di trasmissione di tecniche di cura dei capelli e delle norme estetiche e stilistiche, veicolate anche nello spazio transnazionale e nella diaspora. Attraverso la costruzione di un “hairstory collettivo”, verrà osservato il rapporto di dipendenza che si instaura tra soggetti e operatori della cura dei capelli, madri, padri o parrucchieri. Il processo di scelta dello stile estetico – in particolare quello di portare i capelli “naturali” - comporta in molti casi una rottura con le pratiche apprese in contesto familiare e la costruzione di reti di cura alternative. Tali reti si sviluppano online o offline e connettono giovani afrodiscendenti che vivono in diverse località in Italia, ma anche in Europa e negli Stati Uniti.

In entrambi questi capitoli, la dimensione di genere è importante per comprendere i significati delle pratiche, che sono state osservate tenendo conto sia della prospettiva maschile che di

quella femminile. Nel sesto capitolo verrà osservato come l'africanità viene espressa e reinventata attraverso la pratica del "vestirsi". Il crescente uso di accessori e vestiti che vengono considerati "africani" ha un significato specifico a seconda delle relazioni intersoggettive e dei contesti sociali (ad esempio in Italia, nel paese di origine, in Europa, nel Black Atlantic) e rientra in un processo di valorizzazione e commercializzazione dell'etnico che avviene su scala globale (Comaroff & Comaroff 2009). Nelle pratiche di vita quotidiana, l'abito è da considerarsi anche come una "pelle sociale che segna l'appartenenza o una differenza a determinati gruppi e stili di vita, e in quanto "oggetto" può assumere un significato affettivo, legando emotivamente una persona ad un luogo, una storia e a delle relazioni sociali. Infine, la definizione di ciò che è o non è un abito o un accessorio "africano" comporta una riflessione sulle nozioni e sulle performance dell'alterità nello spazio pubblico. Gli attori sociali, dunque, possono operare delle scelte entro un'ampia gamma di possibilità: se esprimere, o meno, la propria africanità attraverso i vestiti e gli accessori, e come farlo, cioè contestando, reinventando e sincretizzando quello che viene considerato "lo stile tradizionale africano".

Attraverso le pratiche e le interazioni è stato dunque possibile esplorare se e come i giovani afrodiscendenti interrogano e valorizzano il lato "africano" della loro identità e appartenenza. Nell'ultimo capitolo, verrà dato spazio in maniera specifica alla relazione tra la riscoperta della propria africanità e le aspirazioni per il futuro, considerate, nell'ottica di Appadurai (2014) come una pratica culturale. Queste vengono elaborate, cioè, all'interno di un determinato tessuto sociale, costituito quindi da reti sociali ma anche da immaginari e rappresentazioni sociali. Osservare quindi in che modo i giovani afrodiscendenti si proiettano nel futuro coltivando delle forti ambizioni e talvolta anche il desiderio di un "altrove" rispetto all'Italia, ci permette quindi di tornare ad analizzare non solo le barriere sociali del contesto locale, ma anche le risorse che, in quanto (anche) africani i giovani sanno mobilitare e capitalizzare grazie alle reti e alle pratiche culturali. Riappropriarsi della propria africanità, attraverso pratiche, culturali, stilizzazione del sé e performance individuali e collettive implica anche cominciare ad immaginare l'Africa non solo (o non più) come alterità reificata, ma come spazio di opportunità.

1 L'AFRICANITÀ NELLE SCIENZE SOCIALI

“I am the only one I know of who has a Ghanaian passport,
a Somali passport and a South African passport.
My intention all my life, and I have now reached the age of 70,
is a Pan-Africanist intention.
I am an African and I am a Somali because I grew up with that identity
but I see myself, my Somaliness, as indivisible from my being an African”.
Nuruiddin Farah⁷

1.1 L' IDEA DI AFRICA

Vorrei introdurre questa ricerca ricostruendo le produzioni discorsive che hanno contribuito a delineare l'idea di Africa, in varie epoche storiche e in una molteplicità di contesti sociali. Non è una scelta casuale: le modalità con cui i giovani afrodiscendenti in Italia si interrogano su un comune “patrimonio culturale africano” sono strettamente collegate con un processo di “*rebranding Africa*” (Comaroff and Comaroff 2009, De Witte 2014) che avviene su scala globale, ma anche con i significati che l'aggettivo africano ha storicamente assunto in contesto europeo, afroamericano e africano, in epoca coloniale, pre e post-coloniale. La sfida per le scienze sociali rimane quella di comprendere come le molteplici genealogie storiche alla base delle nozioni di Africa e africanità riemergono nelle dinamiche attualmente in corso in specifici contesti e realtà locali (Schramm 2008, De Witte and Spronk 2014). Si tratta di un campo di ricerca recentemente aperto da diversi studiosi (vedi Pierre 2013, Fouquet 2014, De Witte and Spronk 2014, Mbembe and Nuttal 2004), che rimane però ancora ampiamente inesplorato.

I significati del “dirsi africano” oggi, in uno specifico contesto sociale, sono strettamente intrecciati con il processo di invenzione dell'Africa nel discorso e nella gnosi occidentale. Numerose riflessioni, prevalentemente di stampo storico e filosofico, hanno infatti contribuito a consolidare la consapevolezza che l' Africa non è solo un'entità geografica, ma soprattutto un'idea (Mudimbe 1994), un'invenzione (Mudimbe 1988, Appiah 1992), un'immaginazione,

⁷ <http://www.nation.co.ke/lifestyle/weekend/Nuruiddin-Farah-on-being-a-true-African/-/1220/2993330/-/axy73az/-/index.html>, (accesso 23/12/2015)

ovvero una nozione che non esiste al di fuori dei discorsi⁸ che l'hanno prodotta e continuano a riprodurla (Mbembe 2002).

Come l'Oriente, l'Africa è un prodotto europeo. I contributi di Mudimbe (1988, 1994) e Said (1978[1995]) mostrano che l'"invenzione" (e reinvenzione) dell'idea Africa, come quella di Oriente, e dell'Europa stessa, avviene in relazione a determinati scenari politici, e in funzione del mantenimento di specifici rapporti di potere. La collaborazione tra il sapere accademico e le amministrazioni coloniali ha reso infatti possibile l'invenzione⁹ dell' Africa e dell'Oriente¹⁰ come aree da studiare, colonizzare e sfruttare. Il colonialismo europeo, la cui genesi va collocata ben prima della sua formalizzazione nel XIX, bensì nella conquista delle Americhe e nella tratta transatlantica degli schiavi¹¹ (Césaire 1950, Mellino 2012, Quijano 2003, Schramm 2008), si è basato infatti non solo sulla forza delle armi, ma anche su potenti schemi di pensiero che hanno contribuito al mantenimento di rapporti di subordinazione gerarchica di popolazioni e territori. Sin dai loro primi contatti con l'Africa, gli Europei hanno infatti costruito e perpetuato una visione essenzialista del continente e delle sue popolazioni, percepiti e rappresentati come quintessenza dell'alterità rispetto all'Europa. Secondo Mudimbe (1994), l'invenzione del sapere sull'Africa, funzionale all'egemonia coloniale europea, ha radici antiche: da Erodoto in poi, infatti, l'auto-rappresentazione dell'Occidente si è costantemente basata sull'immagine di persone e popoli collocati al di là

⁸Sia Mudimbe (1988, 1994), sia Said (1978) fanno esplicitamente riferimento alla definizione foucaultiana di discorso, utilizzando l'approccio "archeologico" per ricostruire i molteplici elementi, di natura politica, sociale ed economica, che hanno concorso alla creazione di un ordine del discorso, rispettivamente sull'Africa e sull'Oriente.

⁹ Il dibattito sull'"invenzione della tradizione" nasce grazie al noto contributo di Hobsbawm e Ranger (1983), ed è stato ripreso da Mudimbe (1988) nella sua riflessione sulla gnosi Africana e l'Africanismo. Il termine "invenzione" è stato però sin da allora ampiamente criticato per il fatto che lascia intendere una sorta di intenzionalità. Nel suo studio sul nazionalismo moderno, Benedict Anderson preferisce invece usare il termine "immaginazione" (1983), poiché lascia spazio anche agli elementi collettivi inconsci che contribuiscono al processo di costruzione della nazione. Il punto di partenza comune a questo dibattito rimane la sfida di individuare le molteplici genealogie storiche alla base dell'idea di nazione, e porle in relazione con le dinamiche e i confini che continuano ad essere riprodotti nella realtà sociale contemporanea.

¹⁰ In merito alla relazione tra potere e complesso dei saperi, Said ritiene che "a meno di concepire l'orientalismo come discorso, risulti impossibile spiegare la disciplina costante e sistematica con cui la cultura europea ha saputo trattare - e persino creare, in una certa misura - l'Oriente in campo politico, sociologico, militare, ideologico, scientifico e immaginativo (1978).

¹¹ Schramm (2008) cita Opoku-Agyemang il quale afferma che *'the rain began to beat [Africans]' long before the formal colonialism of the nineteenth century, which was the focal point of Chinua Achebe's original remark, where he calls upon Africans to critically re-examine the historical foundations of their present condition'* (1996)

delle proprie frontiere culturali e simboliche (*Ibidem*: XII). L'idea di Africa, in quanto paradigma di diversità, appare perciò storicamente costitutiva dell'idea di Europa stessa, a partire dalle storie degli antichi Greci, passando per la "libreria coloniale" (De Witte and Spronk 2014) sino ai contemporanei discorsi postmoderni. Inoltre, il razzismo scientifico ha prodotto una gerarchia delle differenze tra le varie razze, considerandole strettamente separate le une dalle altre. Questo ha permesso al soggetto europeo e bianco (paradigma dell'idea di uomo stesso) di piazzarsi in cima alla scala gerarchica della civilizzazione, collocando invece il nero/ l'africano al fondo di essa (Schramm 2008). I commercianti del XVIII secolo, i missionari del XIX, gli amministratori coloniali a cavallo tra XIX e XX secolo hanno prodotto elementi che suffragavano l'idea di superiorità degli europei. Le descrizioni dell'Africa come il "continente nero", e dei suoi abitanti come selvaggi, barbari, primitivi, infantili, erano fondate sulla premessa di naturale inferiorità della razza nera e usate rispettivamente a giustificazione del commercio degli schiavi, della conversione al cristianesimo, dei progetti di "civilizzazione" e dominazione coloniale. Tali rappresentazioni che risuonano anche nel razzismo attuale, sono state riprodotte anche dal discorso accademico, che, come ricorda Truillot (1995), è esso stesso un prodotto storico che non può essere dissociato dal clima sociale in cui si sviluppa. Nel corso del XIX secolo, l'africanistica¹², come ambito di ricerca e riflessione accademica, ha dato un supporto decisivo all'impresa coloniale, non solo in termini di conoscenza delle lingue e abitudini locali, ma anche legittimando scientificamente la visione evoluzionista alla base dell'ideologia coloniale (Balandier 2007 , Falk Moore 2004, Pierre 2013, Schramm 2005: 3).

Una molteplicità di attori hanno quindi contribuito a consolidare, nell'immaginario occidentale, una visione reificata ed essenzialista dell'Africa e degli africani, come soggetti "altri" e subalterni. Anche gli intellettuali e i leader africani hanno contribuito alla riflessione sull' africanità, proponendo, sin dagli inizi XX secolo, una contro-narrazione sull' "essere africano". L' essere beneficiari della missione cristiana civilizzatrice (cioè formati negli istituti missionari e convertiti al cristianesimo) non ha comportato infatti un passivo adeguamento all'immagine che di loro avevano i coloni, ma "*they redefined themselves*,

¹² Per approfondimenti sull'evoluzione degli approcci e delle metodologie della ricerca in Africa nelle scienze sociali ed umane, si veda Bates, Mudimbe and O'Barr (eds.) (1993). Per un approfondimento sull'evoluzione degli studi africanistici in antropologia, si veda Falk Moore (2004): in questo testo, viene analizzato in maniera critica la ricostruzione realizzata da Mudimbe sull'"invenzione dell'Africa" nel pensiero occidentale (2004: 93-95)

combining the best of the two worlds into what became a modern African identity and a unique contribution to African modernity” (Ndletyana 2008: 5). Nel corso del Novecento, la correlazione tra progetti intellettuali e attivismo politico si è fatta sempre più stretta, soprattutto in relazione a temi quali la tratta degli schiavi, l'imperialismo e il colonialismo (Falola 2004: 148-149, Mkandawire 2005)¹³. Negli anni della decolonizzazione si è sviluppata quella che Mbembe definisce una *“politica dell'africanità”* (2002), cioè il progetto politico e culturale del panafricanismo. Leader politici e intellettuali quali Kwame Nkrumah, Léopold S. Senghor e Cheikh Anta Diop, nutrono la loro lotta per l'indipendenza con un progetto, al contempo culturale e politico, che mirava alla creazione di una identità sovranazionale, ritenuta il perno necessario per la riaffermazione culturale dell'identità africana. Le formulazioni di idee di *“personalità africana”* (Nkrumah), di *“negritudine”* (Senghor), e di *“unità culturale dell'Africa nera”* (Anta Diop), non nascono solo per sostenere un progetto politico sovranazionale, ma anche per rivendicare l'umanità delle popolazioni africane, la cui storia, nella visione hegeliana, altro non era che *“vuota oscurità”* (Miller 1985)

“philosopher sought to elaborate African philosophies, [...], historians to set out to tell Africa's past, not merely to glorify it and its ancient kings and empires, but also to establish the humanity of the people of Africa” (Falola 2004: 149).

Tuttavia, anche il discorso panafricanista ed afrocentrico elaborato dagli intellettuali della seconda metà nel Novecento, rischia di consolidare una rappresentazione statica dell'Africa e di riprodurre le categorie epistemologiche e le dicotomie razziali del discorso occidentale, lo stesso che intendevano contrastare (Mbembe 2002)¹⁴. Nel tentativo dei panafricanisti di

¹³ Mkandawire (2005) distingue due generazioni di intellettuali post-coloniali, che si distinguono per i diversi modi in cui si sono relazionati con i progetti nazionali post-indipendenza. La prima generazione di intellettuali ha accettato l'agenda di sviluppo della classe politica. Vi era una generale accettazione dei progetti nazionali, legata all'euforia post-indipendenza. La disillusione invece accomuna gli intellettuali degli anni '80, che invece assistono al declino dei progetti nazionali e denunciano il neocolonialismo, la corruzione, la decadenza morale ed economica, scegliendo frequentemente l'esilio all'estero.

¹⁴ Mbembe individua due principali correnti di pensiero del periodo postcoloniale, l'*“afro radicalismo”* e il *“nativismo”*. Con afro radicalismo Mbembe si riferisce ai pensatori e politici panafricanisti, che, nel fare un uso politico dell'africanità, riproducono una visione reificata della storia e una rappresentazione statica dell'identità africana. Con nativismo, intende invece la configurazione retorica che si è sviluppata attorno alla dimensione culturale e che sottolinea l'importanza della tradizione, dell'autenticità e dell'autoctonia delle tradizioni culturali africane. Nell'interpretazione di Mbembe, queste correnti di pensiero riproducono sia l'idea dell'Africa come

“conferire autorevolezza ad alcuni elementi simbolici alla base dell’identità africana”, Mbembe (2002) ritrova i presupposti centrali dell’approccio eurocentrico e coloniale: l’idea dell’Africa come entità storicamente vittima di politiche egemoniche, e la rappresentazione della cultura africana come sostanzialmente omogenea. Nel pensiero dell’epoca della decolonizzazione, dunque, viene perpetuata sia la reificazione della storia del continente, sia la rappresentazione statica delle espressioni culturali dei suoi popoli e, in quest’ottica, il significato dell’“essere africano” continua ad essere vincolato all’ “autenticità” geografica e razziale:

“cultural identity is derived from the relationship between these two terms, geography becoming the privileged site at which the black institutions and power are supposed to be embodied. It derives that racial and territorial authenticity are conflated, Africa become the land of Black people and the Idea of Africanness that is not black is simply unthinkable.”
(2002: 257)

Lo scritto provocatorio di Mbembe (2002) ha contribuito alla riflessione che nasce dagli interrogativi che hanno storicamente animato la relazione tra la diaspora transatlantica e il continente: dirsi africano equivale a dirsi nero? Essere considerato nero significa essere automaticamente essere considerato africano? Può essere considerato africano solo chi nasce e risiede nel continente?

Come vedremo nei prossimi paragrafi e nel corso di questa tesi, la pluralità di risposte possibili rimandano ai modi in cui l’Africa è stata inventata, sia nella prospettiva europea che in quella transatlantica. Nelle pratiche e nelle interazioni della vita quotidiana, nei processi di auto ed etero-rappresentazione e nelle relazioni tra le persone che vivono nel continente e in diaspora si intrecciano, infatti, varie nozioni di africanità e blackness (De Witte 2014, Pierre 2013, Schramm 2009, 2010).

soggetto storicamente subalterno, sia l’idea della sostanziale omogeneità culturale degli africani. Sull’ampio dibattito nato attorno a questo saggio, si vedano gli interventi Public Culture (2002), 14(3)

1.2. AFRICA, AFRICANITÀ E BLACKNESS NELLA DIASPORA TRANSATLANTICA

Le definizioni di africanità sviluppatesi negli anni della decolonizzazione del continente si intrecciano con il pensiero panafricanista promosso dagli intellettuali e attivisti e accademici afroamericani. Il Panafricanismo, definito, *strictu sensu*, l'adesione alla causa politica di unificazione dell'Africa postcoloniale, nell'accezione più ampia include infatti tutti i movimenti politici e culturali che hanno contribuito a creare sentimenti di solidarietà basati sull'identità "razziale" e sulla consapevolezza di avere, nell'Africa, una comune origine ancestrale (Geiss 1974:3). Nel pensiero panafricanista della diaspora transatlantica l'africanità viene intesa come l'elemento che struttura un senso di unità tra l'Africa e la sua diaspora, un legame di solidarietà basato su una comune esperienza di oppressione, come la schiavitù, e le sue conseguenze (Drake 1982: 461-462): il significato del dirsi africano è quindi strettamente connesso con la costruzione sociale della blackness, ovvero con l'eredità della schiavitù e le strutture razziali della società statunitense. Anche in questo contesto, però, i grandi intellettuali della diaspora, quali Du Bois, Crummel, Blyden sono stati criticati per aver mantenuto e consolidato sia il paradigma razziale

- ovvero la dicotomia tra bianchi e neri usata per giustificare la colonizzazione dell'Africa e le condizioni dei discendenti degli schiavi della diaspora americana (Appiah 1992) - sia per la rappresentazione dell'Africa come un'icona, carica di significati simbolici e idealizzata come fonte di storia, pratiche e identità per chi vive nel continente e o nella diaspora (Sansone 1999; Pierre 2004, 2013).

Le scienze sociali hanno dato molteplici letture ai modi in cui l'Africa è stata rappresentata dalla diaspora e alle implicazioni del "dirsi" africano pur vivendo fuori dal continente. Nel noto articolo "Unfinished migration: reflection on the African diaspora and the making of the new world" gli storici Patterson e Kelley affermano che "*the fundamental and still unresolved question is to what degree are New World black people "African", and what does it mean*" (2000: 15). Ma la questione può essere risolta, e in questi termini? Come possono essere verificati e individuati vari livelli di "africanità"? Le ricerche di stampo socio-antropologico della diaspora transatlantica, come le riflessioni degli esponenti dei *cultural studies* e i teorici della creolizzazione, mostrano che non esiste una semplice ed univoca risposta. Una delle prime riflessioni su questo tema è stata sviluppata agli inizi del XX secolo

dall'esploratore britannico Sir Harry Johnston in *"The negro in the new world"* (1910). Da allora, la questione è stata sistematicamente esplorata, con ricerche prevalentemente di stampo antropologico condotte in varie aree delle Americhe. Grande risonanza nel campo degli studi della diaspora hanno avuto, nella prima metà del Novecento, le riflessioni di Herskovits, e in particolare la sua "tesi sulla continuità": pur senza ignorare i cambiamenti culturali avvenuti nel "Nuovo Mondo", egli propone di analizzare le espressioni culturali della diaspora secondo una "scala di intensità degli africanismi" per riuscire ad individuare i vari livelli di conservazione della cultura africana tra le popolazioni nere delle Americhe. In questa prospettiva, l'Africa viene intesa come origine ancestrale comune, e l'essere più o meno africano dipende dal grado di fedeltà con cui in cui vengono mantenute e trasmesse tradizioni "africane".

Una rappresentazione reificata dell'Africa viene ripresa e promossa anche dai movimenti sociali per i diritti civili degli anni '60 negli Stati Uniti. Il movimento del *"Black nationalism"* è uno dei più chiari esempi della relazione tra attivismo politico, strutture sociali di tipo razziale e processi di ridefinizione dell'africanità. La lotta contro l'oppressione razziale, e i legami di solidarietà tra afroamericani, vengono infatti rafforzati attraverso la rappresentazione dell'Africa come terra ancestrale, senza distinzione etnica o nazionale. Tale movimento include due correnti di pensiero, il nazionalismo classico e l'afrocentrismo. I principali esponenti del nazionalismo classico, Martin Delany (1812-1885) e Marcus Garvey (1887-1940), promuovono un reale ritorno nel continente, mentre i teorici dell'afrocentrismo, perlopiù di estrazione accademica, teorizzano una forma di nazionalismo "culturale" (vedi Asante 1990¹⁵). Il progetto di ritorno nel continente viene sostituito dalla volontà di affermare il proprio essere africani anche se residenti, da generazioni, nel territorio statunitense. Il movimento culturale dell'Afrocentrismo intende infatti restituire storicità e dignità alle civiltà africane, e al contempo sottolineare la rilevanza che continuano ad avere nella storia e cultura afroamericana. Il discorso intellettuale ed accademico, che vede al suo interno approcci più o meno radicali, viene accompagnato anche dall'adozione di pratiche che producono un'"africanizzazione del territorio americano" (Tully Sitchet 2002) Il cibo, l'abbigliamento, l'adozione di nomi africani, o l'invenzione di rituali, come il Kwanzaa, sono considerati strumenti utili a consolidare i legami della comunità afroamericana attorno all'idea di un'unica origine ancestrale

¹⁵ Sulla storia del movimento afrocentrico vedi anche Chivallon 2004 e Fila-Bakabadio 2016.

Contro la visione essenzialista dell'identità africana sottesa nella "tesi della continuità" e nel pensiero afrocentrico si scagliano i teorici dei Cultural Studies e della tesi della creolità. Studi di stampo antropologico (Mintz and Price 1992) hanno posto grande enfasi sulla tesi della discontinuità, piuttosto che su quella della continuità. Mintz e Price infatti non si pongono come obiettivo quello di ricercare delle "sopravvivenze" di una statica e omogenea "cultura africana", ma di osservare i processi di creatività culturale che nascono nel contatto tra popolazioni, anche se tali relazioni avvengono nella forma dell'oppressione schiavista. Per questi antropologi, dunque, l'essere africano non è dato dal grado di fedeltà alla tradizione, ma piuttosto da un processo di creolizzazione e innovazione del patrimonio culturale trasmesso in diaspora. Nell'elaborazione di Glissant (1990) il concetto di creolità acquisisce particolare vigore intellettuale e poetico. Glissant mette inoltre in luce il carattere anti-egemonico dei processi di contatto culturale in contesto caraibico: la creolizzazione, imprevedibile prodotto del "vivere assieme razzializzato", spinge lo sforzo interpretativo oltre i codici razziali, decostruendo le definizioni occidentali di identità e appartenenza, che riproducono il rapporto binario io/altro e consolidano un ordine gerarchico della diversità. L'approccio rizomatico all'identità proposto da Glissant viene ereditato, in ambito letterario, da intellettuali quali Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau e Raphael Confiant. In "Elogio della creolità", manifesto al contempo politico e intellettuale del pensiero della creolizzazione (Bernabé, Chamoiseau, Confiant 1989), gli autori prendono le distanze da concetti basati su un'idea di un'Africa ancestrale e remota, e da categorie epistemologiche mutuata dal pensiero coloniale, come quella di bianco e di nero. Distinguendosi quindi dal concetto della negritudine, dichiarano che le culture creole non sono "né Europee, né Africane, né asiatiche (1989: 75). La creolità significa bensì "*to belong to a complex universe, an interactional and transactional aggregate of Caribbean, European, African, Asian and Levantine cultural elements unified on the same soil by the yoke of history*" (Ibidem: 87).

Il discorso sulla creolità, sviluppato in ambito letterario, risuona anche nella proposta intellettuale dei *Cultural Studies*, in particolare nella teoria dell'ibridità, applicata alle culture della diaspora transatlantica da Paul Gilroy e Stuart Hall. Entrambi gli intellettuali contestano l'ideologia del nazionalismo nero e le teorie afrocentriche, poiché in esse ritrovano "*an idea of tradition as invariant repetition rather than a stimulus toward innovation and change*

“(Gilroy 1993: X). La teoria dell’ibridità si fonda invece sulla fusione di elementi opposti: *continuity and rupture* per Hall, *same and change* per Gilroy. In “*Cultural identity e diaspora*” Stuart Hall propone il concetto di ibridità culturale come uno strumento analitico utile per comprendere le rotture, le discontinuità e le differenze che caratterizzano le culture della diaspora transatlantica. L’identità culturale, nell’approccio di Hall, “*it’s a matter of becoming as well of being*” (1993: 225), appartiene al futuro tanto quanto al passato e deve essere considerata un prodotto del contesto storico e sociale. Questa posizione converge con quella di Gilroy (1993), che propone un “anti-anti essenzialismo”: contestando l’idea che tutte le popolazioni del “Black Atlantic” possano riconoscersi in una singola narrativa legata ad un’Africa ancestrale e precoloniale, simultaneamente riconosce l’autentica realtà di una “*black community in performance*”, che ha, come comune denominatore, una storia di schiavitù e di lotte per il riconoscimento civile e culturale.

Il pensiero sulle culture creole e l’approccio dei *Cultural Studies* all’ ibridità innovano quindi il modo di interpretare i processi culturali della diaspora, in relazione al patrimonio culturale africano e al passato coloniale. Le culture africane vengono considerate parte di un’eredità culturale che viene elaborata, reinterpretata e trasmessa in molteplici forme, in una dimensione spazio-temporale in continua evoluzione, aperta alle contaminazioni, alla proiezione verso il futuro che nasce dalla riappropriazione creativa del passato, senza lasciare alcun margine ad interpretazioni che esaltano la fissità e la reificazione di identità tradizioni culturali. Ovvero, la prospettiva del Black Atlantic decostruisce l’idea di una razza nera, smarcandola da qualsiasi interpretazione essenzialista dell’identità africana, bensì mostrando la sua fluidità del contesto culturale transatlantico, considerato per eccellenza lo spazio della creolizzazione.

Ma fino a che punto queste prospettive possono essere utili per comprendere le dinamiche culturali delle nuove diaspore africane, che nascono in zone diverse dal Black Atlantic, come l’Italia? Se l’elemento condiviso dalle popolazioni della diaspora transatlantica è il “*middle passage*”, cioè la schiavitù e le sue conseguenze, allora cosa cambia quando guardiamo all’esperienza dei giovani afrodiscendenti nati Europa, dato che non hanno (non tutti almeno) una memoria diretta di tale esperienza?

Questi interrogativi ci spingono ad analizzare il dibattito nato attorno alla proposta interpretativa del Black Atlantic. L'estensione geografica della diaspora africana (che, come osserva Akyeampong (2000), non è storicamente limitata all'Europa e alle Americhe) e l'inserzione delle società africane nei processi di globalizzazione attuali, hanno portato numerosi studiosi a spingersi "oltre il Black Atlantic", sia in termini epistemologici che geografici (Zezeza 2005, 2010). La cultura black descritta da Gilroy (1993) affonda infatti le sue radici nell'esperienza dello schiavismo, del colonialismo e della decolonizzazione. Le culture afro e black contemporanee sono invece un mix poliedrico di culture giovanili e stili estetici, conformismo, individualismo e attivismo e sono determinate in maggior misura dalle dinamiche della globalizzazione e dalla circolazione, tra l'Africa e la sua diaspora, di una pluralità di stili e riferimenti identitari (Sansone 2003: 176). Inoltre, come osserva Chivallon (2002), nel rifiutare l'ideologia afrocentrica non solo in quanto teoria, ma anche come realtà sociale, la prospettiva del *Black Atlantic* non riesce ad includere la complessità delle pratiche contemporanee della diaspora. Come vedremo in questa tesi, le nozioni di africanità e blackness vengono declinate e negoziate in molteplici modi, in forme più o meno radicali (Fila-Bakabadio 2011) o contraddittorie, a seconda dei contesti storici e relazionali.

1.3. DAL "BLACK ATLANTIC" ALLA "BLACK EUROPE"

Uno dei nodi centrali della riflessione che si è sviluppata a partire dai contributi dei *Cultural Studies*, e in particolare attorno alla prospettiva del Black Atlantic, è proprio la questione dell'applicabilità dei suoi paradigmi epistemologici in contesti diversi da quello della diaspora transatlantica. L'approccio del Black Atlantic è stato criticato per la sua tendenza ad universalizzare uno specifico atlantico, quello anglofono, e un determinato approccio, alla diaspora africana, quello americano (Zezeza 2005, 2010). Il rischio conseguente è quello di considerare le collettività del Nuovo Mondo il sito principale della blackness moderna (Pierre 2013:212), e marginalizzare le storie e le genealogie che non si basano sulle traiettorie transatlantiche (Wekker 2009: 282). Se invece l'africanità deve essere considerata una costruzione sociale, allora è fondamentale comprendere la sua variabilità spostando gli assi geografici della ricerca (Akyeampong 2000, Zezeza 2005, Hine et al. 2009).

Per tale ragione, spostare il focus sulla diaspora africana in Europa consente di problematizzare i paradigmi del Black Atlantic, ma anche l'idea di Europa stessa, come spazio geografico e culturale. Lo studio della "Black Europe" viene oramai considerato un consolidato filone di ricerca nei dipartimenti di "*African and Diaspora Studies*" statunitensi (White 2016)¹⁶ e recenti contributi, come il volume "*Black Europe and African Diaspora*" (2009), sono dedicati alla comprensione dell'esperienza "*of being black in Europe, and Europe turning black*" (Essed, 2009: IX). Tale contributo intende storicizzare e documentare la vita sociale dei coloro che sono considerati, o si considerano "black" in Europa, mettendo simultaneamente in luce in che modo i processi di razzializzazione sono costitutivi dell'Europa stessa. A partire infatti dalla constatazione che "*you don't have to be black to be racialized as black*" (Small 2009: XXVI)¹⁷, osservare chi, quando e dove viene definito, o si autodefinisce come black, permette di comprendere le strutture sociali dominanti nella società europea, compresi i processi di differenziazione costruiti attorno al dispositivo del colore. Come afferma Philomena Essed (2009), il concetto di "Black Europe" permette di cogliere la persistenza di processi di "*othering*" a carattere razziale, e le contraddizioni della retorica europea, che tende a negarli¹⁸.

Giuliani e Lombardi Diop (2013) ci ricordano infatti che il termine "razza" in Europa è stato a lungo bandito dal discorso pubblico post-bellico, a seguito di una lettura del termine "razza" ipotocato dall'esperienza della Shoah e della critica al razzismo di stampo biologico operato dagli studi di genetica del dopoguerra (i quali riducevano se non annullavano le

¹⁶ Vedi anche associazioni e gruppi di ricerca quali <http://aswadiaspora.org/> Le ricerca sulla diaspora africana in Europa, se si considerano anche i lavori sull'etnicità e la razza in UK, non è un ambito completamente nuovo ma che negli Stati Uniti si è recentemente consolidato. Negli ultimi anni, si è infatti assistito ad una crescita esponenziale di contributi di accademici statunitensi che osservano le declinazioni della blackness in vari contesti europei. Tra tutti, vedi Brown 2005; Hine et.al. 2009; Keaton 2006; Thomas 2006; Twine 2011; White 2012. Per un approccio antropologico alla formazione della diaspora africana in Europa, vedi anche Carter 2010.

¹⁷ A questo proposito, e in linea con la tesi che il colonialismo europeo è strettamente connesso con processi di internazionalizzazione commerciale di stampo capitalista, Mellino (2012) ricorda che il concetto di razza nasce con la conquista delle Americhe, nel '600, ed è collegato più alla diversità religiosa che al colore della pelle dei popoli nativi americani.

¹⁸ "Frequently used, but misleading, arguments include the following: you do not understand "our" culture; "our" history is very special; racism is an American thing; we do not have the word "race" in our language, therefore there is no racism; we used to send immigrants to other countries, therefore we would never discriminate; "our" country is the most tolerant in Europe, therefore our traditions preclude racism; we fought against the Holocaust, therefore "we" are above sentiments such racism" (Essed 2009: IX)

ipotesi di raggruppamenti genetici degli esseri umani) (2013:139)¹⁹. Le questioni che emergono attraverso il prisma della Black Europe, cioè la funzione del dispositivo del colore, la relazione con il passato coloniale e la nozione di razza scuotono dunque l'idea di Europa stessa, non solo in quanto progetto economico e politico, ma anche come costruzione culturale (Balibar 2001, Baumann 2004, Deridda 1992, Mellino 2012, Ponzanesi 2016). In Europa, attorno al concetto di razza e razzismo, si sono costituite due principali scuole di pensiero: quella del “razzismo differenzialista” (Taguieff 1988, Wieworka 1992), e quella che si rifà alle teorie postcoloniali. Il “razzismo differenzialista”, detto anche “razzismo senza razze”, considera il razzismo come fenomeno riguardante soprattutto l'Europa del XIX secolo, intrinsecamente connesso alla “nazionalizzazione delle masse” (Mosse 1975) e all'aggressivo antisemitismo di questo periodo storico. All'interno di questa prospettiva, prevale la visione che considera il razzismo come un fenomeno “di reazione”, effetto secondario e negativo dei processi di modernizzazione che hanno investito le società europee a partire dall'800²⁰. A partire dalle stesse premesse, cioè dalla constatazione che “razzismo” e “antisemitismo” emersero come termini correnti in questo periodo, e che gli anni che vanno 1870 al 1945 costituirono un passaggio chiave nell'evoluzione storica del razzismo, gli studi di stampo postcoloniale arrivano a delle conclusioni diverse (vedi Mellino 2012). Basandosi su autori come Du Bois (1947), Césaire (1950), Arendt (1973), gli studi postcoloniali europei²¹ si concentrano sulla genealogia del razzismo anticipata da Foucault (1990), che lo considera un “effetto di ritorno” del capitalismo coloniale sull'Occidente stesso (Foucault 1990: 75). Ritengono, in linea con Fanon, che lo spazio proteiforme caratteristico delle colonie diventa, a partire dagli anni '60, costitutivo dell'Europa stessa e ne influenza le politiche e la gerarchizzazione della cittadinanza. In questa prospettiva, i razzismi di oggi sono considerati la prosecuzione della questione coloniale nei meccanismi di potere dell'Europa contemporanea. Le teorie postcoloniali, dunque, mettono in luce la profondità dell'“inconscio coloniale europeo” e i suoi effetti materiali nelle forme di colonialismo

¹⁹ Ancora oggi, in molti documenti ufficiali dell'Unione Europea e degli Stati Nazionali dell'Europa continentale vi è una forte reticenza all'uso del termine perché evidentemente ricollegato alla sua declinazione biologistica e deterministica (Giuliani e Lombardi-Diop 2013: 139) Per quanto riguarda invece gli studi sul razzismo, studiosi francesi ed inglesi si sono soffermati sulle sue trasformazioni avvenute negli ultimi vent'anni in Europa. Pur attestando il permanere del razzismo classicamente biologico e scientifico, essi hanno rilevato l'importanza sociale crescente del cosiddetto razzismo culturale, definito “nuovo razzismo” da Barker, “razzismo senza razze” da E. Balibar, “razzismo culturalista o differenzialista” da Paul Gilroy o P.A. Taguieff (Giuliani e Lombardi Diop 2013: 16).

²⁰ Si vedano, per esempio, Guillaumin (1972), Balibar (1992), Wieworka (1992), Taguieff (1988, 1999)

²¹ Per una rassegna sull'approccio postcoloniale all'Europa vedi, tra tutti, Ponzanesi and Colpani (2015)

interno- inteso come “necropolitica” (Mbembe 2003) contemporanea - che si manifestano prevalentemente nei meccanismi di controllo delle migrazioni e nei processi di razzializzazione. I contributi dell’ approccio postcoloniale e della sociologia statunitense hanno il merito di svelare il carattere strutturale²² e le profonde radici storiche dei razzismi contemporanei. Tuttavia, come afferma Bayart (2010), questa lettura rischia di oscurare le pratiche e le forme di resistenza dei vecchi e nuovi colonizzati. Bayart ricorda che il colonialismo è anche un momento di connessione che, per quanto traumatico, violento e iniquo, non cancella i patrimoni culturali e le economie morali degli assoggettati, che continuano a manifestarsi in pratiche culturali creole e sincretiche (2010: 97).

L’approccio della mia ricerca, pur considerando, con gli studi postcoloniali, il razzismo un elemento strutturale e dalle profonde radici storiche, osserva le ricadute materiali di questo (M’Charek 2013), ma si concentra sulle forme di resistenza e creatività culturale che contribuiscono alla riformulazione dello spazio culturale europeo (El-Tayeb 2001: XIII). Se i processi di razzializzazione costruiscono degli “*European others*”, proprio queste minoranze razzializzate (Balibar 2004) negoziano le frontiere interne ed esterne dell’Europa. I processi di creolizzazione - assieme ai flussi di persone - ritornano dalle periferie al cuore dell’Occidente: ne rimodulano il pensiero, il vocabolario, la rappresentazione di sé, ribaltando i tradizionali rapporti di egemonia e subalternità (Glissant e Chamoiseau 2009, Gutiérrez-Rodríguez & Tate 2015, El- Tayeb 2011):

“Instead of the cultural fusion of multicultural and hybridity discourses creolizing Europe means living with cacophonies, irritations and discordances within the raced intersectionalities of everyday life. Thus, creolization is not just a ‘syncretic process of transverse dynamism that endlessly reworks and transforms the cultural patterns of varied social and historical experiences and identities. Creolization speaks about the creation of new articulations not inscribed in any hegemonic script. It is the creation of a new vocabulary that transcends the normative order still invested in recreating the colonial gaze.” (Tate 2013)

La diaspora africana e le migrazioni dall’Africa contribuiscono in maniera significativa a questo processo di creolizzazione dell’Europa. Numerosi studi hanno messo in luce la profondità storica dei legami tra Africa ed Europa (Grillo e Mazzucato 2008), diversamente

²² Sul dibattito sul razzismo come elemento strutturale o meno della società contemporanea, si vedano, ad esempio, le posizioni, rispettivamente di Bonilla Silva (1997) e Wimmer (2015).

modulati nelle varie epoche storiche, precedenti, contemporanee o successive il periodo coloniale. Se, come visto sopra, l'idea di Europa nasce anche in relazione al consolidamento, geopolitico e culturale, di alterità emblematiche, come l'Africa e l'Oriente, le forme di presenza dell'Africa in Europa (Riccio 2009) non possono che rimettere in questione il modo in cui gli europei, e gli africani, pensano ed immaginano sé stessi, in relazione ad un noi collettivo, agli spazi geografici e alle "tradizionali" pratiche culturali.

Come gli africani definiscono/ridefiniscono sé stessi, e come definiscono/ ridefiniscono il posto in cui risiedono sono interrogativi significativi per i ricercatori che si sforzano di interpretare i processi culturali emici alla diaspora africana in Europa (Grillo e Mazzucato 2008), ma sono importanti anche per i giovani afrodiscendenti europei. Come nel contesto italiano, anche nel panorama europeo l'emergere di nuove categorie quali Afro-Europe²³ e Afropean²⁴ in blog, eventi²⁵, riflessioni accademiche, mette in luce la bi-focalità dei processi di creolizzazione: questi non interessano solo il versante europeo, ma comportano delle riflessioni e innovazioni culturali anche nella diaspora africana.

Uno dei primi post pubblicati nel blog "Afro-European" sottolinea, ad esempio, quanto importante sia, per i giovani afrodiscendenti in Europa, interrogarsi su un patrimonio culturale e una memoria collettiva condivisa. Con che linguaggio, in che termini, e con che obiettivi può essere immaginato e costruito un "noi" collettivo a livello europeo²⁶? Quanto incide, nella rappresentazione e nella percezione dell'africanità in Europa, l'assenza dell'esperienza diretta della schiavitù nella storia familiare dei giovani afrodiscendenti?

"Some who read this blog may think what the hell this is all about. Are we trying to imitate the USA and their 'racial' interpretation of society? Or we trying to pigeonhole the black people of Europe in a new category? What gives us the right to bring together topics related to black people in Europe in one blog? Isn't it racist to categorize black people in Europe as one group? Based on what? Skincolour? Culture? The central question is what a Nigerian in Italy, an Angolan in Sweden, a Jamaican in the UK and a mixed race Congolese in France or

²³ <http://afroeuropa.blogspot.it/>

²⁴ <http://afropean.com/>

²⁵ Si veda, in relazione al contesto italiano, l'esposizione fotografica AfroEuropa: Incontri, che si è tenuta presso Biagiotti Progetto Arte, Firenze, nel 2010 <http://www.artbiagiotti.com/afroeuropa-incontri/>

²⁶ Un esempio di network europeo antirazzista è Enpad, (European Network for people of African descent) <http://bethechangenetwork.tumblr.com/>

Germany have in common. Europe is not even united so how would black people coming from different nations feel united within Europe? We don't even have a common language."

Afro-Europe International blog, 1/09/2009 (accesso 9/01/2016)

L'intreccio tra le rappresentazioni e le dinamiche storiche che hanno collegato, storicamente, il continente europeo e quello africano, emerge anche nelle riflessioni del network inter-accademico e interdisciplinare AfroEurope@ns²⁷. Questa rete di studiosi nasce con l'intento di osservare i molteplici significati che l'essere africano può assumere in Europa, dove non è possibile ritrovare né una memoria né una lingua condivisa (López 2008). Le esperienze coloniali delle varie nazioni europee hanno nel complesso toccato tutte le aree del continente (dal Maghreb al Sudafrica, dal Senegal al Corno d'Africa), e questo si rispecchia nella composizione sociodemografica della diaspora africana in Europa (e, come vedremo, anche in quella italiana). Inoltre, le diversità linguistiche, culturali e sociali costitutive dell'Europa stessa determinano specifiche dinamiche di inserimento locale, che possono però coesistere con la costruzione di un "noi" sovranazionale (Saint-Blancat 2002) e trans-africano.

Tale complessità si rispecchia anche nei molteplici approcci europei allo studio della diaspora africana, in particolare nelle diverse interpretazioni proposte dalla scuola francese e quella britannica alla diaspora africana. (Gueye 2006, Fila-Bakabadio 2011, Awondo 2014). Gueye (2006), in un'accurata ricostruzione dell'evoluzione storica del campo di studi (inteso in senso bourdesiano) della diaspora nera in Francia, sottolinea due elementi specifici del filone di studi francese: l'introduzione molto recente degli studi sulla diaspora e delle teorie postcoloniali nelle scienze sociali francesi²⁸ e una generalizzata ritrosia nell'utilizzare la categoria di razza, anche nel senso di costruzione sociale. Rispecchiando la tendenza europea (come visto nei paragrafi precedenti), anche in Francia l'esperienza del razzismo scientifico, che ha prevalso durante la 3^o Repubblica, ha portato a considerare inadeguata la nozione di razza sia come categoria biologica che sociale (Gueye 2006: 15). Per affrontare il tema della diversità etnica, in Francia si è preferito utilizzare il concetto di "*question noire*", detta anche "*condition*", o "*probleme noire*" (vedi Fila-Bakabadio 2011, Ndiaye 2008, Nicaise 2006), che sposta l'accento dalla dimensione transnazionale a quella locale. Gli studi francesi, lasciando

²⁷ Questo il link alla più recente conferenza che si è tenuta a Munster (Germania) nel settembre 2016 <http://www.wwu.de/AFROEU2015/index.html>

²⁸ Per una posizione critica sui modi in cui gli studi postcoloniali sono entrati nel campo delle scienze sociali francesi si veda Bayart (2010).

sullo sfondo la pur importante dimensione diasporica, interpretano la dimensione razziale non in termini di auto-rappresentazioni, ma come una questione sociale strettamente legata alla dimensione di classe e alle barriere sociali attive in uno specifico territorio nazionale. L'approccio francese si propone come contrappunto alla lente postcoloniale che, sin dai tempi di *"The empire strikes back"* (CCCS 1982), ha dominato lo studio della blackness europea nell'ambito delle scienze sociali. In sintonia con gli studi che spingono per decentrare lo studio della blackness transnazionale, spostando per esempio lo sguardo dall'Atlantico settentrionale a quello meridionale, (Sansone 2003), l'approccio della *"condition noire"* ci ricorda che le nozioni di blackness e africanità si declinano in maniera diversa a seconda delle storie coloniale e postcoloniale di una specifica nazione.

1.4. COLONIALISMO, ALTERITÀ E AFRICANITÀ IN ITALIA

Come nell'ampio e diversificato panorama europeo, anche in Italia i migranti, e i loro figli, si devono confrontare con l'eredità coloniale e i suoi effetti nella costruzione dell'identità nazionale (Mellino 2012, Giuliani Diop 2013, Giuliani 2015). L'esperienza coloniale italiana è stata, per i modi e i tempi con cui si è sviluppata, molto diversa rispetto a quella di altre madrepatrie europee. Gli stessi giovani afrodiscendenti - non solo coloro che hanno origini nelle ex-colonie italiane, ma anche chi viene da esperienze coloniali diverse- ritengono che il contesto italiano sia molto diverso da quello di altre madrepatrie europee:

"L'Italia ha un passato coloniale, ma non ha lo stesso effetto che in Francia o in U.K. Penso che la storia coloniale italiana sia ancora molto sentita nell'Africa Orientale, perché quella era la parte che l'Italia ha tentato di colonizzare, Etiopia, Somalia, Eritrea, ma qui in Italia no, penso che gli italiani abbiano ignorato o dimenticato la loro storia coloniale"

(Strolling, episodio 2)

Nei contesti di vita quotidiana, i giovani afrodiscendenti registrano quella che Stoler (2011) definisce un'"afasia coloniale": non solo la rimozione della memoria coloniale, ma una vera e propria "occlusione della conoscenza", un blocco della capacità di recuperare concetti e vocabolari adatti a comprendere gli effetti tale memoria:

“Aphasia is a dismembering, a difficulty of speaking, a difficulty generating a vocabulary that associates appropriate words and concepts with appropriate things. Aphasia in its many forms describes a difficulty retrieving both conceptual and lexical vocabularies and, most important, a difficulty comprehending what is spoken” (Ibidem: IX)

Questa “afasia” comporta l’incapacità della nazione di misurarsi con la memoria del colonialismo e, più in generale, di rendere visibili le tracce dei legami che l’Italia ha avuto, ben prima del colonialismo, con i territori a sud del Mediterraneo. Come ricorda Butticci (2011) alcune figure emblematiche della storia d’Italia hanno origini africane, da Sant’Agostino ad Alessandro De’ Medici e, nell’iconografia religiosa, non mancano figure di santi di origine africana, come san Maurizio e san Benedetto il Moro²⁹.

Tuttavia, il passato coloniale costituisce il retroscena essenziale per interpretare i modi in cui si sviluppano, nella realtà sociale attuale, le categorie di differenza e i processi di razzializzazione che coinvolgono i giovani afrodiscendenti, anche quelli non direttamente coinvolti nell’esperienza coloniale italiana. La prospettiva postcoloniale permette infatti di analizzare infatti non solo lo sviluppo storico delle relazioni tra colonizzatori ed ex-colonizzati, ma anche di mettere in evidenza i modi in cui le relazioni di potere create dal colonialismo vengono riprodotte ed adattate al contesto locale attuale (Lombardi Diop e Romeo 2012:2). Un numero crescente di studiosi e gruppi di ricerca³⁰ contribuisce a mettere in evidenza la stretta correlazione tra “inconscio coloniale”, migrazioni e trasformazioni culturali in contesto: in questo corpo di studi si collocano anche i contributi che indagano la costruzione materiale e simbolica della bianchezza, ovvero del “soggetto dominante, della sua identificazione in una precisa razza (bianca) e della traslitterazione di tale identificazione in un’appartenenza culturale che nega e al contempo sottende un preciso riferimento al colore” (Giuliani e Lombardi Diop 2013: 4).

La genealogia delle “politiche della differenza”, soprattutto quelle basate sul dispositivo del colore, vanno infatti collocate nei processi di lunga durata che, dall’età liberale, passando per

²⁹ Altrettanto indicative di questa presenza nel panorama religioso sono le numerose immagini di Madonne nere, adorate e venerate in tutta Europa.

³⁰ Nello specifico, si vedano i gruppi di ricerca *Postcolonial Italia*, www.postcolonialitalia.it, il gruppo di ricerca interdisciplinare su razze e razzismi *InterGrace*, www.intergrace.it. Si vedano anche le attività del Centro di Studi Postcoloniali e di genere, diretto da Ian Chambers, presso L’Orientale, l’Università degli Studi di Napoli.

il fascismo e il periodo coloniale e postcoloniale, hanno “fatto gli italiani”³¹ e determinato la rappresentazione italiana di sé e dell’altro (Giuliani e Lombardi Diop 2013, Grillo e Pratt 2002). Nelle produzioni discorsive e nelle pratiche di separazione e subordinazione dei colonizzati³² è infatti possibile rintracciare degli elementi di continuità tra il periodo liberale e quello del tardo fascismo (Sorgoni 2002, Giuliani 2013), nonché i processi di “assegnazione dei colori bianco e nero” (Giuliani 2013: 22) che tuttora definiscono l’identità italiana e non-italiana.

Il pensiero e l’esperienza coloniale hanno contribuito alla rappresentazione dell’Italia come bianca, cattolica e civilizzata, per contrasto con l’altro, nero o non civilizzato. Tale alterità, inizialmente interna, è stata spostata in epoca fascista fuori dai confini nazionali, per poi rientrarvi nuovamente nel periodo post-coloniale e contemporaneo. Come afferma Giuliani (2013, 2015), in periodo liberale la “bianchezza” italiana era data infatti dall’ “elisione simbolica dei meridionali (“non-bianchi”). Successivamente, il fascismo ha fissato, dal punto di vista discorsivo, “il significato di italianità-come-mediterraneità”, in modo da distinguerla dall’identità razziale dei colonizzati” (*Ibidem*). Questo passaggio dal carattere “auto-referente” (relativo all’alterità interna/ i meridionali e i rurali) al carattere “etero-referente” dell’alterità (esterna, quella coloniale) (*Ibidem*) è un processo che appare circolare: le migrazioni contemporanee hanno infatti riportato all’interno dei confini nazionali quella “diversità”, nello specifico quella nerezza che era precedentemente collocata nello spazio delle colonie.

Il dibattito sulla costruzione della “bianchezza” apre un’importante spazio di riflessione sui processi di costruzione dell’alterità, sulle forme di gerarchizzazione della cittadinanza e sulle ricadute materiali nella vita quotidiana di molteplici attori sociali, non solo afrodiscendenti o neri. Gli “altri strategici” (Mai e King 2009), funzionali al mantenimento dell’idea di nazione italiana come bianca, cattolica e civilizzata, possono variare a seconda dei momenti storici: i processi di razzializzazione, e la riproduzione di precise relazioni e gerarchie di potere, non si

³¹ Il dazegliano proposito di “fare gli italiani” esplicita quello che un vasto corpo di studi ha osservato, da Mosse in poi, sotto diverse angolature. L’idea della nazione è essa stessa un processo storico e culturale che si basa su elementi e processi che garantiscono coesione sociale: invenzione delle tradizioni (Hobsbawm 1983), costruzione di immaginari (Anderson 1983) comuni e di un orizzonte di memorie collettivamente condivise.

³² Sulle pratiche di separazione tra coloni e colonizzati, in termini di intimità, educazione, accesso alle risorse economiche e posizioni lavorative, si veda Sorgoni 1998. Si vedano anche i contributi di Perilli e Petrovich in Giuliani 2015.

sviluppano esclusivamente lungo la linea del colore, ma anche sulla base di differenze religiose (come nel caso dell'Islam, vedi Saint-Blancat 2014, Frisina 2015), o sulla rappresentazione dell'altro come "non civilizzato" e colonizzato interno (come nell'interpretazione di Nicola Mai e Russell King (2009) i quali sostengono che, alla fine degli anni '90, una nuova identità italiana EU-compatibile e moderna sia stata costruita in continuità la rappresentazione dei migranti albanesi come un "colonizzati interno")

Se, da un lato, il passato coloniale opera a livello inconscio nella costruzione dell'identità della nazione italiana, tra i discendenti degli ex-coloni la memoria del colonialismo rimane molto viva, anche in contesto diasporico. Essa opera non solo nella relazione con la società italiana, ma anche nelle interazioni tra afrodiscendenti di diverse origini nazionali e nella rappresentazione di una condivisa africanità. La classificazione razziale operata nel primo periodo fascista, secondo cui gli "Abissini Semitici" erano considerati appartenenti alla "razza mediterranea" (Sorgoni 1998)³³, quindi superiori al resto degli africani, risuona nelle interviste che Arnone (2011) svolge con giovani di origine eritrea a Milano.

Questi discorsi, che non sono stati altrettanto problematizzati nella riflessione della nazione sul suo passato coloniale, possono quindi venir riprodotti anche da giovani nati o cresciuti in Italia, ed incidere nei modi di costruire, o contestare, un'africanità individuale o collettiva. Una giovane italo-eritrea preferisce definirsi "eritrea" piuttosto che "africana", poiché ritiene che gli africani siano normalmente rappresentati come "selvaggi" e "arretrati" e che le donne eritree siano generalmente considerate più belle rispetto a quelle provenienti da altre aree del continente (Arnone 2011: 521).

L' "inconscio coloniale" italiano opera quindi su due fronti: lo si ritrova nelle categorie di differenze e appartenenza costitutive dell'identità nazionale italiana, ma anche nelle distinzioni che si producono all'interno della collettività africana in Italia. Entrambi questi aspetti, cioè gli effetti e le reazioni al dispositivo del colore, ma anche trasmissione, e l'eventuale ricomposizione della memoria coloniale all'interno della diaspora africana in

³³ Sorgoni ricorda infatti che il discorso antropologico e la classificazione delle "razze" elaborata in periodo coloniale "assegnò ad etiopi ed eritrei una posizione ambigualmente vicina a quelle delle superiori razze bianche. Tuttavia, nonostante i contatti reali e le definizioni antropologiche ambigue, il programma politico era fin dall'inizio ossessionato dall'idea di preservare e riaffermare il prestigio dei bianchi" (Sorgoni 2002: 97). Infatti, quando il pensiero fascista abbracciò la teoria ariana, anche gli eritrei vennero "declassati" (su questo si veda Arnone 2008, Sorgoni 1998, Giuliani 2013, 2015)

Italia, sono delle questioni che fanno da cornice alla riflessione proposta in questa ricerca poiché hanno degli effetti nella costruzione di un condiviso patrimonio culturale tra giovani afrodiscendenti. Se infatti viene qui adottata l'ipotesi di Andall (2002) secondo cui anche nel contesto italiano - attraverso pratiche corporee, produzioni e consumi culturali, stili estetici e discorsivi - si sta andando costruendo una cultura giovanile "afro", non possono essere taciute le fratture che si producono (o si ricompongono) attorno alla memoria coloniale, e che rendono assai specifiche le modalità cui vengono localmente declinate nozioni di africanità e blackness che attualmente circolano globalmente. I modi in cui l'africanità viene incorporata, rappresentata e riprodotta in contesto italiano sono infatti il risultato dell'intreccio tra dimensione locale e globale e della continua interazione tra il continente africano e le diverse polarità della diaspora.

1.5. AFRICANI DEL MONDO: SOGGETTIVITÀ COSMOPOLITE NELL'ERA DELLA GLOBAL AFRICA

I significati del "dirsi africano" sono sempre situazionali e relazionali, determinati dai contesti relazionali ma anche dalla soggettiva rielaborazione del patrimonio culturale ed intellettuale trasmesso a livello familiare e veicolato a livello globale nella continua interazione tra l'Africa e la sua diaspora. Le culture afro contemporanee e i molteplici modi in cui l'africanità viene elaborata, incorporata e declinata nella vita sociale, rimettono in questione visioni semplificate dell'Africa, della diaspora, ma anche delle distinzioni tra esse. Spingono, piuttosto, ad interrogarsi sulle traiettorie contemporanee dell'africanità attraverso la prospettiva della "Global Africa" (Sims and King- Hammond 2010), che mette in luce il continuo processo di scambio di beni, saperi, pratiche, arti tra chi vive nel continente e chi vive altrove. L'estensione geografica della diaspora africana, l'inserzione dalle società africane nel sistema capitalistico globale, il crescente interesse per le cosiddette produzioni culturali ed estetiche "africane" (Comaroff and Comaroff 2009) sono alla base del revival, su scala globale, del prefisso "afro". L'ampio e diversificato uso che viene attualmente fatto dell'aggettivo "africano" nelle interazioni sociali, in progetti culturali, artistici e imprenditoriali, o nelle istituzioni e nei movimenti sociali, mette in luce la stratificazione di molteplici, e talvolta contrastanti, significati alla base della costruzione sociale dell'africanità oggi. Per gli attori sociali, navigare nel campo minato dell'identità africana (Adibe 2013)

comporta infatti un esercizio soggettivo, (riflessivo ed emozionale) un agire economico e un atto politico (non necessariamente esplicito, militante e collettivo) strettamente connesso alle strutture di potere che si dispiegano a livello locale e globale (De Witte and Spronk 2014). Ovvero, i modi di definire e rappresentare, individualmente, la propria africanità (intimamente o nello spazio pubblico) sono legati a sentimenti di appartenenza e a pratiche di inclusione o esclusione che si realizzano a livello locale, anche sulla base di processi di razzializzazione. Simultaneamente, il “dirsi africano” si colloca in una storia globale in cui si sono mutualmente rinforzati discorsi, spesso razzisti, sull’Africa, e sforzi di auto-ridefinizione da parte delle popolazioni africane o black.

1.5.1. La prospettiva della “Global Africa”

Come ha sottolineato Akyeampong (2000), l’analisi diacronica delle migrazioni internazionali africane mostra come le traiettorie della mobilità, in diverse epoche storiche, abbiano toccato vari continenti e favorito perciò la creazione di diaspore non solo nelle Americhe e in Europa, ma anche in Asia e nel Medio Oriente. Queste traiettorie di mobilità sono accomunate dalla stretta connessione con il sistema capitalistico globale, che ha determinato i fenomeni della schiavitù, come quello delle più recenti flussi di migrazioni economiche o di richiedenti asilo. Tuttavia, le specificità di ciascun periodo storico hanno radicalmente diversificato la natura e la composizione delle diaspore africane (vedi anche Byfield 2000, Harris 1993, Patterson and Kelley 2000, Zeleza 2005, 2010), i processi di inserimento nel contesto locale e le modalità di interazione nello spazio sociale transnazionale. Ovvero, ciascun contesto storico e sociale, compreso quello europeo (Grillo Mazzucato 2008) è caratterizzato non solo dalla specifica composizione socio-demografica delle diaspore, ma anche dai tipi di legami transnazionali mantenuti con il continente e con le collettività afrodiscendenti collocate in varie zone del mondo. È oramai risaputo che l’epoca contemporanea, nonostante il perpetuarsi di disuguaglianze nel diritto di migrare (Whitol De Wenden 2014, 2015), è caratterizzata da un’inedita intensità di pratiche transnazionali, favorite anche dalle tecniche di comunicazione e dai media digitali. Anche le popolazioni del continente e le sue diaspore, dell’era della schiavitù, del colonialismo, del post-colonialismo, e del post-guerra fredda (Piot 2010), sono interconnesse come mai finora (Byfield 2000: 6). Di conseguenza, i dibattiti, gli usi, le espressioni dell’africanità nella vita sociale si

intrecciano con i processi culturali e socio-politici che provengono dall’Africa stessa. Come afferma Paul Tyambe Zeleza (2010): “‘Africa’ is more ‘African’ today than it has never been because it is increasingly a construct produced and consumed across the continent itself, from sport to television to politics, from the All-Africa Games, to Big Brother Africa to the African Union” (Zeleza 2010:6 in de Witte Spronk 2014:167).

Nelle pratiche estetiche e culturali degli attori sociali, nella vita quotidiana come nell’ambito della moda (de Witte 2014, Picarelli 2015, Fila-Bakabadio 2015), della musica (Rastas 2014), dell’arte e della letteratura (Sims and King-Hammond 2010) sono evidenti le interazioni tra i vari attori e luoghi della “Africa globale”, in cui la distinzione tra spazi geografici del continente e delle diaspore vengono trascesi. Ovvero, le pratiche sociali, le produzioni culturali ed artistiche sono il frutto di estetiche, discorsi, immaginazioni che circolano a livello globale e che vengono declinati localmente. Uno degli elementi che sostengono le dinamiche della “Global Africa” è quindi il ruolo che il continente assume nei processi politici, sociali e culturali su scala internazionale. “*To write the world from Africa or to write Africa into the world*” (Mbembe and Nuttal 2004:1) costituisce ormai un progetto intellettuale e scientifico pienamente legittimato, anche se ancora largamente programmatico (Fouquet 2014). Negli ultimi decenni, infatti, numerosi contributi hanno documentato l’inserzione delle società africane nei processi storici globali, rompendo con i presupposti di isolamento e a-storicità che hanno sostanzialmente contribuito all’”invenzione dell’Africa” (Mudimbe 1988) da prospettiva eurocentrica, ma anche con la rappresentazione del continente come icona e contesto culturalmente omogeneo proposta tanto nel paradigma del Black Atlantic quanto nelle correnti di pensiero afrocentriche (Pierre 2013, Schramm 2008, Chivallon 2004, Mbembe 2002, Sansone 2003). Anche nell’ottica di Gilroy (1993), che osserva la formazione di una cultura transnazionale nera grazie all’interconnettività tra le persone che vivono nelle sponde dell’Atlantico, l’Africa rimane “*a mythical point of reference of diasporic groups*” (Schramm 2008: 7).

1.5.2. Soggettività cosmopolite

Nella vasta trama storica e sociale che delinea i processi di “estroversione” dell’Africa (Bayart 1999, Cooper 2010), alcune recenti tendenze culturali permettono di cogliere le sfide, sociali, culturali ed economiche con cui si confrontano gli attori sociali della *Global Africa*, ma anche le nuove fratture che si creano attorno al “dirsi africano”.

Neologismi quali “Afrochic” (Kauppineng and Spronk 2014) e “Afrocool” (de Witte 2014), narrative sull’ Afropolitanismo (Tuakli-Wosornu 2005), “Afrofuturism” (Mbembe 2014), sottolineano la crescente tendenza a mettere in discussione la subalternità politica e culturale dell’Africa attraverso la valorizzazione del suo patrimonio culturale. Come vedremo nei prossimi capitoli, questo è infatti un processo trasversale alle classi sociali: non solo le élite e le avanguardie culturali, ma una molteplicità di attori sociali si appropriano e valorizzano l’idea di Africa nei contesti di vita quotidiana, anche se con attingendo, in modo diversi, al patrimonio culturale e intellettuale che circola globalmente.

La narrativa afropolitana (Tuakli Wosornu 2005, Mbembe 2007, 2013), e il dibattito che tale concetto ha sollevato, permette di cogliere infatti non solo le sfide, culturali e sociali, con cui si confronta quotidianamente “*la nuova generazione di africani del mondo*”, ma anche le diversificazioni che si producono sulle linee di genere, di status e generazione, e tra chi vive nel continente e al di fuori di esso. Nel famoso testo “*Bye-bye Barbar*”, ritenuto il manifesto afropolitano, la scrittrice nigeriana-ghanese Taiye Selasi (allora Tuakli Wosornu 2005) problematizza “vecchi” e “nuovi” modi di intendere l’africanità, proponendo una “filosofia della mediazione”, alternativa alle ideologie della “chiusura identitaria” (Awondo 2014:), di natura eurocentrica o afrocentrica. Focalizzandosi sull’esperienza di giovani professionisti, figli dell’élite della diaspora postcoloniale, descrive come questi rimettano in questione il “pensiero della differenza” basato su paradigmi razziali o sulla rappresentazione dell’Africa come paradigma dell’alterità. Da un lato, desiderano “complicare” le rappresentazioni dominanti sull’Africa; dall’altro, la loro esperienza di vita in diversi contesti sociali - l’essere cioè “*lost in transnation*” (Tuakli Wosornu 2005) - permette loro di cogliere il carattere relazionale e socialmente costruito delle categorie razziali: “*brown-skinned without a bedrock sense of ‘blackness,’ on the one hand; and often teased by African family members for ‘acting white’ on the other*”.

Attribuendo quindi significati diversi all' "essere africano", si sentono accomunati dal desiderio di rappresentare l'Africa nella sua complessità, ma anche di mantenere un rapporto con le "parti d' Africa" importanti nella loro biografia ("*un legame con una nazione, una città, o la cucina di una zia, la conoscenza di una lingua o di una specifica pratica religiosa*"), criticandole, celebrandole e, più in generale, esprimendole nella vita quotidiana e nelle loro attività professionali come risorse e fonte di orgoglio.

"What distinguishes this lot and its like (in the West and at home) is a willingness to complicate Africa – namely, to engage with, critique, and celebrate the parts of Africa that mean most to them. Perhaps what most typifies the Afropolitan consciousness is the refusal to oversimplify; the effort to understand what is ailing in Africa alongside the desire to honor what is wonderful, unique. Rather than essentialising the geographical entity, we seek to comprehend the cultural complexity; to honor the intellectual and spiritual legacy; and to sustain our parents' cultures." (Tuakli-Wosornu 2005)

La "consapevolezza afropolitana" viene qui presentata come un elemento che accomuna giovani di diversa origine africana, indipendentemente dal luogo in cui vivono, ma anche come un elemento che distingue questa "nuova generazione di africani nel mondo" da quella dei genitori. Diversamente da loro, i giovani afropolitani non si sentono legati ad una specifica identità collettiva, nazionale o etnica, ma piuttosto a specifiche località, in Africa e altrove, importanti nella loro memoria biografica. Questo spostamento dell'asse dalla dimensione collettiva a quella soggettiva è stato apprezzato da numerosi intellettuali africani perché innova il discorso sull'alterità africana, proponendo "*one possible political and cultural stance in relation to nation, to race, and to the issue of difference in general*" (Mbembe 2007: 29). Il prevalere della dimensione individuale su quella collettiva è però anche un elemento che ha sollevato aspre critiche: per alcuni intellettuali, l'orientamento "afropolitano" rappresenta una deriva elitista (Dabiri 2014), utilizzata nelle grandi metropoli dove si parla di "Africa without Africa" (Ogbechi 2008). In particolare, lo scrittore keniota Wainaina critica l'afropolitanismo perché, a differenza del panafricanismo classico, "mercifica" l'africanità - adeguandola ai gusti e agli stili estetici occidentali - e sorvola sulla necessità di un impegno politico nel continente (Santana 2008).

Malgrado le riserve che suscita tra alcuni, la proposta intellettuale ed interpretativa dell'afropolitanismo rimane comunque importante ed originale, per due principali motivi. Il carattere innovativo del concetto di "afropolitanismo" sta, innanzitutto, nella fusione di

termini apparentemente contraddittori, cioè l'essere africano/a e cosmopolita³⁴: in tale abbinamento, le genealogie storiche delle categorie implodono. Come può essere cosmopolita un africano/a, soggetto normalmente rappresentato come economicamente e culturalmente subalterno (Mudimbe 1988, 1994), e con una mobilità vincolata dalle “politiche dei visti” (Whitol De Wenden 2014, 2015). Pur facendo un esplicito riferimento ad una dimensione elitaria, la narrativa afropolitana mette in luce l'esistenza di un “cosmopolitismo vernacolare” (Werbner 2008) favorito dai processi di globalizzazione e che coinvolge anche il continente africano (Awondo 2014)³⁵, mettendolo in relazione con la contemporanea società multipolare (Saint-Blancat 2001)

In secondo luogo, l'afropolitanismo propone una nuova fenomenologia dell'africanità, attingendo ed innovando le molteplici tradizioni di pensiero sull'africanità. Riprende la categoria di ibridità proposta dai *cultural studies*, senza però ridurre la vita sociale della diaspora nera ad una dimensione tragica e melanconica (Gikandi 2011, Mbembe 2013, Awondo 2014). I giovani afropolitani rifiutano infatti processi di alienazione identitaria e propongono l'africanità come un'identità **relazionale** (Glissant 1990), che viene utilizzata e valorizzata nei molteplici contesti sociali in cui vivono e lavorano. Nel far questo, sganciano ontologicamente l'africanità da presunti legami con identità nazionali o razziali e si collegano al progetto intellettuale di pensatori africani postmoderni (Mkandawire 2005), che intendono

³⁴ Il concetto di cosmopolitismo ha una lunga storia, molteplici interpretazioni e applicazioni. Derivando dall'abbinamento delle due parole greche “*cosmos*” e “*polis*”, il termine letteralmente significa “essere cittadini del mondo” e quindi sentirsi parte di una condizione umana universale, trascendendo legami con territori o nazioni specifiche (Cheah 2006: 487). Passando per Kant fino a Baumann, Balibar, Appiah, il concetto è stato al centro di riflessioni filosofiche sulla condizione umana e sulla creazione di confini sociali e culturali. Uno dei nodi del dibattito sul cosmopolitismo riguarda le forme e le condizioni dell'essere cosmopoliti. A lungo criticato come concetto che riguarda solo le élite che hanno le risorse economiche e culturali per attraversare barriere sociali e geografiche, e quindi come pratica che rispecchia le diseguaglianze globali, il concetto è stato però anche ripreso nelle scienze sociali come categoria interpretativa di descrivere forme “vernacolari” di cosmopolitismo (vedi, tra tutti, Werbner 2008, Beck 2004, Vertovec & Cohen 2002) e di diverse forme di mobilità umana nel contesto contemporaneo (Diouf 2000). L'elemento costante nella storia del concetto e nelle molteplici interpretazioni sta nel fatto che il cosmopolitismo indica un “orizzonte etico, e una modalità di relazionarsi che aspira al rispetto delle differenze attraverso il dialogo, pratiche estetiche e il rispetto” (Werbner 2008: 1)

³⁵ Nella riflessione che propone Mbembe (2007) il concetto di afropolitanismo è adeguato anche al continente stesso, che viene considerato cosmopolita sin da tempi immemori: “*The cultural mixing and the interweaving of worlds has long been an African way of belonging to the world—whether one resides on the continent or not (Ibidem: 28)*. Su questo si veda anche Mafeje 2000.

esplorare “*the understanding of Africa by Africans*”³⁶ (Falola 2004, Mafeje 2002, Mazrui 2002, Zeleza 2005).

Infine, il pensiero afropolitano offre l’opportunità di re-immaginare una traiettoria positiva per gli africani, del continente e della diaspora. In tal senso, l’afropolitanismo ha quindi “la vocazione di un’utopia che sa mobilitare” e “abbracciare le prassi della vita quotidiana” (Awondo 2014: 117). In tale senso, ricorda il pensiero di Fanon e della negritudine, ma lo declina nel contemporaneo contesto della “Global Africa”: i giovani “africani nel mondo” non solo ricercano un patrimonio “nero”, ma fanno anche “cosa farne” nei loro percorsi biografici, nella loro esperienza professionale, e nei molteplici contesti sociali in cui vivono.

“Après le nativisme, la négritude, le panafricanisme et tous les nationalismes africains, repenser le vieux projet mobilisateur, tel paraît être le projet de l’afropolitanisme.” (Awondo 2014: 118).

In conclusione, l’afropolitanismo, ponendo l’accento sulle soggettività e sull’uso empirico dell’africanità, ci suggerisce di osservare la molteplicità di significati che l’essere africano assume nelle pratiche sociali e nell’intersezione tra diverse genealogie e tradizioni culturali che circolano a livello locale e globale (Awondo 2014)

³⁶ Uno dei più importanti contributi è quello di Mazrui (2002), che considera l’africanità come un processo dinamico, “*an idea rather than a point of origin*”, che attraversa e si adatta a diversi contesti storici e sociali

2 INTERROGATIVI DI RICERCA E METODOLOGIA

2.1. OSSERVARE L'AFRICANITÀ NELLE PRATICHE

L'afropolitanismo ha il merito, secondo Mbembe, di farci “uscire dalla grande notte” del pensiero sull' identità africana, decolonizzandolo dai nerbi ontologici ed epistemologici che, dall'epoca coloniale in poi, lo hanno caratterizzato. L'afropolitanismo è infatti, per Mbembe, una “stilistica” e un'“estetica” e una “poetica” del mondo, che rifiuta rappresentazioni aprioristicamente vittimiste dell'essere africano, e spinge a ripensare le condizioni di produzione di soggettività e di redistribuzione delle differenze nell'ambito dell'Africa globale (2013: 232).

Considerando inoltre l'africanità come un processo di “self-styling” (2002), Mbembe ci spinge ad andare oltre alla dimensione elitaria che sottende la nozione di cosmopolitismo, tanto criticata alla narrativa afropolita. Nell'epoca contemporanea, infatti, la “condizione cosmopolita” fa parte dell'esistenza quotidiana degli attori sociali, indipendentemente dalla loro classe sociale o collocazione geografica (Agier 2013).

Se il concetto di cosmopolitismo, in termini di “visione”, “prospettiva”, “orientamento”, “coscienza”, è stato, da Kant in poi, ampiamente teorizzato, la “condizione cosmopolita” appare un dato di fatto, lo “stato delle cose” attuale (Agier 2013: 205), che prende forma “*en même temps que la modernité se transforme en un régime mondial, hybride, encore naissant*” (2013:7). L'essere “cosmopoliti di fatto”, ovvero l'essere “del” mondo e “nel” mondo, senza averlo né voluto né programmato, è dato dalle condizioni stesse di accessibilità alla società-mondo, in termini di mobilità, tecnologie di comunicazione e produzione culturale: questo rende la condizione cosmopolita “sempre più condivisa, in un numero crescente di situazioni della vita quotidiana” (2013:7). Il tratto caratteristico della condizione cosmopolita è l'esperienza quotidiana di attraversamento del confine, e di incontro di ciò che nasce in esso: luoghi, tempi, identità incerte ed indefinite, ambigue e incomplete, esperienze che mettono in relazione un qui e un altrove, *le même et l'autre*, il fatto “locale” con il contesto “globale”. La narrativa afropolita ci porta però ad osservare la specifica “condizione cosmopolita” degli “africani del mondo”, nel continente o al di fuori di esso. Si potrebbe parlare di “condizione”

afropolita”. L’esperienza africana “dell’essere nel mondo” comporta infatti la condivisione dell’esperienza della “*condition noire*”, data la pervasività delle strutture razziali, diverse ma costantemente presenti nei vari contesti storici e sociali, ma anche del desiderio di valorizzare il patrimonio culturale trasmesso e veicolato a livello globale (Mbembe 2013b).

Altro elemento messo in luce dall’afropolitanismo è il ruolo delle soggettività nella connessione tra locale e globale. Criticato per essere, a differenza del panafricanismo classico, un progetto estetico e individualista (Santana 2008), l’afropolitanismo pone l’accento proprio sulla dimensione soggettiva, centrale per esplorare l’elaborazione dell’africanità senza ricadere in una concezione culturalista dell’alterità o nelle opposizioni a carattere binario (Black/White, Africa/Occidente) che risuonano in molti approcci coloniali e postcoloniali (Schramm 2008). Nella “condizione afropolita” (in particolare in contesto europeo, dove non vi è una lingua e una memoria condivisa) le forme di identificazione appaiono più complesse rispetto a quelle descritte da Gilroy secondo la prospettiva duboisiana della “*double consciousness*” (Grillo Mazzucato 2008: 189). Gli elementi, i contesti, le tradizioni con cui i soggetti si possono di volta in volta identificare sono molteplici, vengono strategicamente scelti a seconda del loro valore situazionale e relazionale, e si intersecano con dimensioni altrettanto significative, quali quella di classe e di genere (Tuakli-Wosornu 2005, si veda anche Sansone 2003: 170). Gli afrodiscendenti non sono solo africani, ma, in alcuni momenti, questa dimensione diventa più rilevante delle altre.

L’essere africano, dunque, costituisce una delle molteplici categorie di differenza o appartenenza che può essere assegnata o appropriata, contestata o utilizzata nella vita sociale. Proprio perché non delinea i confini di un gruppo sociale coeso e definito, ma il suo significato varia a seconda dei contesti sociali, l’africanità viene qui intesa come una costruzione sociale, da analizzare empiricamente in relazione ai discorsi che l’hanno prodotta (Brubaker 2012). L’africanità dunque non viene intesa come una categoria analitica o ontologica, ma come una categoria di pratiche: tale prospettiva permette di capire come gli attori sociali, nel continente o al di fuori di esso, “hanno reso specifiche nozioni di africanità categorie socialmente rilevanti nelle strategie di identificazione” (Palmiè 2007). Il “diventare africano” è infatti perciò qualcosa che avviene nella realtà sociale, nell’incontro tra persone con diversi background, e nel corso di una specifica storia di vita: si tratta di un’identità di relazione più che di “filiazione” (Chivallon 2004). L’africanità è perciò da intendersi come

una “praxis” della messa in relazione (Glissant 1990) e ciò che diventa rilevante è capire quando, perché e in che termini gli attori sociali reclamano, o rifiutano, la loro africanità (Chivallon 2004, Glissant 1990).

In questa ricerca non si andranno quindi a ricercare “africanismi”, ad analizzare cioè se un elemento, un comportamento o una persona, è autenticamente “africano”, e gli attori sociali non vengono considerati appartenenti ad una specifica identità etnica (Brubaker 2004). Verranno piuttosto osservate le ambiguità e le contraddizioni che emergono nel processo di costruzione sociale dell’africanità, e come gli attori sociali si confrontano con essa nello specifico contesto italiano. Questo lavoro si colloca dunque in quella recente linea di ricerca che intende investigare come l’Africa, e i significati dell’essere africano, vengono re-immaginati e negoziati (Sansone 2003:11) nelle pratiche sociali, e come le diverse genealogie, intellettuali e discorsive, si intersecano nelle interazioni e nelle rappresentazioni dell’africanità in uno specifico contesto locale (Chivallon 2004, De Witte and Spronk 2014, Palmiè 2007). La ricerca empirica permette di osservare la pluralità dei significati che l’africanità assume presso i giovani afrodiscendenti in Italia, ma anche la sua instabilità e le sue contraddizioni, a partire dall’ipotesi che i significati dell’essere, o del dirsi africano, siano frutto di un continuo *work in progress*, una scelta, e un processo di “*becoming*” (De Witte 2014, Hall 1990).

Nei significati che l’africanità assume come identità relazionale e situazionale, incide in maniera significativa il punto di vista del soggetto e la sua biografia. Come afferma Mbembe (2002), l’africanità può essere considerata esclusivamente come una serie di *pratiche del sé*, che vengono individualmente assunte e risignificate in specifiche situazioni e contesti. I modi in cui una persona è, si dice, o diventa africana, in una specifica situazione, sono il frutto di un processo di *self-design*, una scelta soggettiva all’interno di un repertorio di stili disponibili a livello locale e globale. (De Witte 2014: 264-265, Nuttall 2004, Maffesoli 1996).

Se la dimensione individuale è una caratteristica della società contemporanea come della “condizione afropolita”, è importante allora osservare il soggetto in situazione e in relazione. L’approccio epistemologico di questa ricerca nasce perciò dall’intersezione tra la “politica del soggetto” di Agier (2013) e la teoria delle pratiche sociali di Ortner (2006).

Adottando la prospettiva di Agier, si osserveranno i posizionamenti che i soggetti assumono in determinati contesti e relazioni, in rapporto alla struttura sociale e ai dispositivi biopolitici che producono e fissano le assegnazioni identitarie. La “presa di parola” dei soggetti, le loro autorappresentazioni, la stilizzazione del sé emerge con evidenza in relazione alle pratiche rituali, estetiche e politiche. La “presa di parola” è il frutto di un “processo di soggettivazione”, attraverso il quale il soggetto diventa capace di “posizionarsi rispetto a sé stesso”, senza però astrarsi o trascendere completamente dalla condizione sociale in cui è collocato (Agier 2013: 192).

2 I processi di soggettivazione vengono declinati su più piani: rituale, estetico e politico. La dimensione rituale crea infatti le condizioni di un “soggetto parlante”: i riti di passaggio, di possessione, nelle celebrazioni rituali e religione, creano dei temporanei e relativi confini di un’identità “altra”, una rituale “messa in forma del sé” (2013: 203), al contempo individuale e collettiva. In secondo luogo, la dimensione estetica, intesa come creazione dello spazio e della scena del soggetto (2013: 203), permette di guardare non solo alla performance e al prodotto estetico, ma anche al soggetto come autore di una scelta. Si tratta, perciò, di guardare non solo alla performance, ma anche alla *performativity*, cioè all’intreccio tra agency e riflessività individuale: non solo gli attori compiono un atto sociale, ma riflettono su di esso, e vi attribuiscono uno specifico significato in relazione al proprio percorso biografico. Infine, entrambi questi piani si intrecciano con il significato politico dell’agire individuale: l’atto rituale, l’atto estetico, e, più esplicitamente l’attivismo sociale e l’agire economico mirano al riconoscimento “del proprio spazio nel mondo”, e segnano, in taluni casi, una presa di distanza non solo da assegnazioni identitarie, ma anche dalla rappresentazione di un sé sofferente (2013: 201).

Secondo Ortner, le pratiche sociali, siano esse rituali, estetiche o politiche, permettono di osservare la “cultura in pratica a livello individuale” (Ortner 2006: 14-16), ovvero la relazione tra la struttura sociale e agency, tra soggettività e contesti sociali. In modo particolare, le pratiche corporee sono estremamente significative perché definiscono un personale e soggettivo modo di essere nel mondo (Csordas 2003, Mattalucci-Ylmaz 2003). Il corpo, “condizione ontologica dell’esistenza” (Csordas 2003), può infatti essere abitato

attraverso processi di incorporazione di categorie estetiche, di genere e razziali. Fila-Bakabadio (2014) e Sansone (2003), da prospettive diverse – rispettivamente storica e antropologica - convergono nell'affermare che il corpo “nero”, il suo uso e la sua rappresentazione siano centrali nell'esperienza sociale degli afrodiscendenti e nella costruzione di un'identità collettiva. La stessa “condizione cosmopolita” assume per gli “africani nel mondo” delle specifiche caratteristiche, proprio perché intrecciata con il dispiegarsi di molteplici forme di “*condition noire*”. Il colore della pelle non è infatti un valore neutro, ma “è inserito storicamente in un campo sociale e simbolico che lo interpreta a partire da particolari interessi e gerarchie sociali” (Giuliani e Lombardi-Diop 2013:1). I modi in cui i colori bianco e nero vengono assegnati variano quindi da contesto a contesto, e, parallelamente, anche i processi di incorporazione.

Questa mia ricerca osserva quindi come il colore della pelle sia individualmente interpretato, gestito o trascorso, a livello individuale e collettivo, senza dimenticare però che i significati di africanità e blackness non sono automaticamente sovrapponibili: come disse un interlocutore della mia ricerca, “*essere africani non è solo una questione di colore*”.

2.2. IMMAGINARE UN CAMPO: IL DISEGNO DELLA RICERCA

A partire da queste premesse teoriche, e dopo aver analizzato il panorama sociale italiano in cui si collocano le esperienze degli attori sociali coinvolti in questa ricerca, si descriverà in questo capitolo come si è sviluppata la ricerca sul campo. La domanda e l'ipotesi di ricerca sono state definite grazie alle prime osservazioni etnografiche ed interviste pilota.

L'osservazione della prima edizione dell'African Summer School, che si è tenuta del luglio 2013 a Verona, presso la grande Villa Buri, alla periferia della città, è stata particolarmente rilevante per la formulazione della domanda e dell'ipotesi di ricerca.

Si è infatti osservato come giovani afrodiscendenti cerchino di incidere nella rappresentazione dell'africanità nello spazio pubblico, rielaborando e riproponendo il discorso panafricanista elaborato nel periodo post coloniale nei vari spazi della diaspora, ma anche attraverso la rielaborazione di stili estetici che circolano globalmente e la riappropriazione di pratiche e costumi culturali tradizionali, come la circoncisione maschile.

L'African Summer School è un corso di formazione che opera su due livelli: mira a decostruire le rappresentazioni stereotipate sull'Africa, attraverso un percorso di approfondimento culturale, ma è anche un *business incubator* di progetti imprenditoriali e investimenti nel continente africano. Durante la cerimonia inaugurale, si sono alternati sul palco non solo i promotori dell'iniziativa, ma anche le diverse personalità del mondo politico, associativo e culturale, nazionale e locale, che, in diversi modi, hanno sostenuto tale progetto formativo: l'allora ministra dell'Integrazione Cecile Kyenge, il sindaco di Verona Fabio Tosi, l'assessore alle politiche sociali e vari esponenti dell'associazionismo locale. Gli organizzatori e i docenti della scuola hanno spiegato che tale iniziativa intende proporre un discorso sull'Africa "adottando il punto di vista degli africani": questo permetterà ai giovani africani, nella diaspora e nel continente, di conoscere le risorse del continente di origine e di rappresentare la diaspora africana come una risorsa, e non un problema, per l'Italia e, quindi, di "sentirsi bene nella propria pelle".

In occasione dell'inaugurazione di questa iniziativa si è raccolta un'audience variegata. Sotto al palco, all'ombra della grande villa, sono presenti molti giovani ma anche numerosi adulti, di origine africana o autoctoni, diversi intellettuali, tra cui il medico-scrittore togolese Kossi Komla-Ebri, o il regista italo-ghanese Fred Kuwornu, molte donne, perlopiù attive nell'associazionismo locale. Queste persone interagivano tra loro su una molteplicità di piani: discorso politico ed intellettuale erano la cornice entro cui si potevano scorgere una pluralità di scelte relative a stili estetici. La maggior parte dei giovani avevano un abbigliamento semplice, altri erano molto eleganti, alcuni portavano un accessorio "afro" mentre molti adulti indossavano dei vestiti tradizionali. Molteplici erano anche le acconciature: alcune donne adulte indossavano un turbante "tradizionale", altre avevano i capelli corti, altre, soprattutto le giovani ancora sfoggiavano delle amplissime chiome afro, molte altre ancora avevano le treccine o lunghe extensions. Il contesto era anche denso di emotività: da un lato, si percepiva la tensione creata dalla presenza di volanti della polizia ai cancelli, dell'elicottero che sorvolava in continuazione la villa e di agenti, in borghese e non, a testimonianza della forza e della "pericolosità" delle minacce di stampo razziale rivolte alla ministra Kyenge; dall'altro, l'orgoglio traspariva non solo dalle parole degli organizzatori, ma anche nelle interazioni tra i partecipanti, nelle loro scelte estetiche, nei loro discorsi.

Che cosa significa, dunque, “dirsi africano” in questo contesto? Nei discorsi e nelle interazioni, questa dimensione appare più rilevante di quella nazionale ed etnica. L’essere africano, emerge, qui, come l’essere consapevoli di un condiviso patrimonio culturale, espresso nell’abbigliamento, nelle scelte estetiche, nel repertorio intellettuale, ma anche sentirsi impegnati in un percorso comune per la valorizzazione delle risorse del continente di origine e della diaspora africana in Italia, reagendo così a discriminazioni di stampo razziale.

Ma come vengono ricomposte le diversità interne alla diaspora, per genere, generazione e background migratorio? E come emergono le soggettività, tanto valorizzate nella narrativa afropolita? Il “dirsi africano”, e il riabilitare il proprio patrimonio culturale è solo una reazione al razzismo? E perché, nei discorsi, ci si rappresenta come “africani” e non come “black”?

La fierezza nel “dirsi africano” in questo contesto, è emersa non solo in relazioni a pratiche visibili nello spazio pubblico, ma anche rispetto a costumi culturali che riguardano una sfera più intima e familiare. Durante la cerimonia, mi sono infatti seduta vicino ad una coppia di amici, lei italiana, lui togolese, in attesa di un bambino. Conversando con loro della mia famiglia, ho raccontato che io e il mio compagno, di origine ghanese, avevamo deciso di circoncidere nostri due figli maschi. Questa affermazione ha assunto un significato particolare: l’amico congolese si è alzato, mi ha guardato negli occhi, mi stretto la mano e si è congratulato, dicendomi di essere fiero della mia scelta, perché ho capito “che i miei figli sono anche africani”.

In che senso, dunque, la circoncisione rende un bambino “africano”? Quali i significati che assume il corpo, al di là dell’aspetto fenotipico? Come viene risignificato nello spazio pubblico e nello spazio privato?

La partecipazione alla prima edizione dell’African Summer School, e l’articolarsi, anche in contesto italiano, di un discorso sull’afropolitanismo, ha permesso di avanzare l’ipotesi di ricerca, e cioè che l’africanità è una categoria prodotta a livello discorsivo, ma che viene empiricamente utilizzata, o contestata, dagli attori sociali in molteplici modi, a seconda dei contesti relazionali e dei percorsi biografici.

Proprio per la molteplicità di pratiche, e situazioni, nelle quali ci si può (temporaneamente) riconoscere (anche) come “africani”, si è deciso di utilizzare due strumenti di indagine, ovvero osservazioni etnografiche ed interviste di tipo dialogico (La Mendola 2009).

Le osservazioni etnografiche sono state condotte dal 2013 al 2015, in occasione di alcuni eventi rivolti ad un’audience diversificata per origine nazionale e percorso migratorio. Questa è stata una scelta metodologica necessaria per osservare in quali contesti, e in che termini, è stato proposto un discorso e delle pratiche che trascendono differenze (sub)nazionali o legate al percorso migratorio, e in che termini queste riemergono nelle rappresentazioni e interazioni sociali. Nello specifico, le etnografie sono state svolte durante due edizioni dell’African Summer School (Verona, 2013 e 2014), durante il Festival “Ottobre Africano” (Parma, 2013)³⁷, durante la seconda edizione dell’African-Italy Excellence Award³⁸ (Brescia, 2013). Si è partecipato, inoltre, numerosi meeting del gruppo Afro-Italian Nappy Girls³⁹ (il primo, nel marzo 2014 a Milano, poi i successivi sempre a Milano, nel maggio 2014, e a Verona, nel marzo 2015). A Torino, si è assistito al primo concorso di bellezza Miss West Africa⁴⁰ (ottobre 2014) e, durante il soggiorno di ricerca ad Amsterdam, si è partecipato a Miss Africa Netherlands⁴¹ (dicembre 2015). Sempre ad Amsterdam, si è partecipato all’evento annuale di

³⁷ L’ottobre Africano è un “festival culturale, itinerante, multidisciplinare” nato nel 2000 a Parma, ad opera di italiani e africani “stanchi di vedere e sentire l’Africa raccontata solo attraverso le sue piaghe”. Dal 2012 il festival assume una dimensione nazionale, organizzando eventi in collaborazione con associazioni presenti in varie regioni italiane. www.ottobreafricano.it

³⁸ African Italy Excellence Award è un’iniziativa nata nel 2011, che mira a valorizzare le eccellenze africane in Italia e che operano in vari ambiti (artistico, imprenditoriale, accademico, associativo, politico). Nata come iniziativa della comunità ghanese in Italia, è stato esteso per la prima volta, nel 2013, all’intera collettività africana della diaspora.

³⁹ Afro-Italian Nappy Girls nasce nel 2014 come pagina Facebook che intende sostenere i giovani e le giovani afrodiscendenti che decidono di tenere i capelli al naturale, attraverso la condivisione di foto ma anche di pratiche di cura e suggerimenti sulle acconciature. Data la grande adesione alla pagina Facebook, cominciano ad essere organizzati anche incontri off-line (i Nappy Hour), prima a Milano, in seguito in varie città italiane, durante i quali i/le partecipanti si confrontano su tematiche relative ai capelli naturali. Vedi cap. 5.

⁴⁰ Nel 2014 si svolge a Torino la terza edizione di Miss West Africa. Questa iniziativa è rivolta a ragazze originarie dell’Africa Occidentale Sub-sahariana (in particolare Benin, Burkina Faso, Capo Verde, Gambia, Costa d’Avorio, Ghana, Guinea, Guinea Bissau, Liberia, Mali, Mauritania, Niger, Nigeria, Senegal, Sierra Leone, Togo) residenti e nate in Italia. Si tratta di una delle l’edizione locale di un concorso internazionale, Miss West Africa International, al quale concorrono tutte le miss nazionali elette in vari paesi della diaspora e nei paesi dell’Africa Occidentale sopra elencati.

⁴¹ La terza edizione di Miss West Africa Netherlands si è svolta ad Amsterdam il 15 novembre 2015. Ha visto competere 11 candidate al titolo, e ha visto come vincitrice Adama Jobe, studentessa di origini gambiane. <http://missafricanetherlands.com/>

New Alkebulan⁴², un'associazione che riunisce afrodiscendenti residenti nei Paesi Bassi e che ha l'obiettivo di incidere nella rappresentazione collettiva dell'Africa attraverso eventi e prodotti artistici e culturali. Il soggiorno e le osservazioni etnografiche svolte ad Amsterdam hanno permesso di osservare similitudini e le differenze con il contesto diasporico in Italia. Oltre alle osservazioni in eventi pubblici, sono state svolte osservazioni anche contesti più intimi e familiari: è stato possibile incontrare più volte tre coppie miste, italo-ghanese, italo-ugandese e italo-togolese, residenti in diverse città del Veneto, e seguirli nel percorso di scelta e attuazione della circoncisione maschile dei loro figli. Si è inoltre partecipato, con una giovane italiana di origini ghanesi, ad una festa di compleanno ghanese "tradizionale", che si è tenuta a Varese.

Come si evince da questo elenco, non ci si è limitati ad un singolo contesto urbano, nemmeno ad uno specifico tema: anche nella ricerca sul campo, si è evitato di togliere complessità al tema della ricerca, aprendosi piuttosto alla complessità di dimensioni che si intrecciano attorno alla rappresentazione dell'africanità. Anche nelle osservazioni etnografiche, quindi, si sono intrecciate le dimensioni politiche, economiche, estetiche e culturali che erano emerse nella fase esplorativa di campo.

Parallelamente, sono state realizzate 51 interviste di tipo dialogico (La Mendola 2009). La definizione del campione, ma anche la stesura della traccia di intervista e la realizzazione delle stesse sono state frutto di analisi della letteratura, del campo e riflessività della ricercatrice, in un alternarsi di immersioni e allontanamenti dal campo che hanno permesso di verificare l'efficacia e la pertinenza degli strumenti e degli sguardi del ricercatore. Come ha messo in luce la *Grounded Theory* (Glasser Strauss 1967, Strati 1997, Tarozzi 2008), l'idea di separare la fase del campo da quella dell'analisi va ampiamente superata, per promuovere invece la continuità del dialogo tra dimensione empirica e analitica.

⁴² <http://www.newalkebulan.com/>

2.3. LA TRACCIA DELL'INTERVISTA

Nella stesura della traccia di intervista, e poi nella sua realizzazione, si è cercato di seguire lo stile dialogico proposto da La Mendola (2009), intendendo cioè l'intervista non come una raccolta di dati o di opinioni, ma come una "forma specifica di relazione che ha come focus il raccontare", e l'ascoltare (2009: XVI). L'intervista è, innanzitutto, un'interazione, corpo a corpo, che avviene tra due persone, in uno specifico spazio-tempo. Come sostiene La Mendola, intervistare è anche osservare ed è necessario valorizzare la pluralità di aspetti che ci parlano della persona che abbiamo davanti: "il suo modo di muoversi, di star seduta o gesticolare, le espressioni del suo viso, gli odori che emana, il sudore o il rossore che compare in alcuni momenti, la rigidità del suo corpo" (2009: XVII). Prendere in considerazione questi aspetti, infatti, permette di comprendere "la cornice entro la quale prende forma una data rappresentazione, un punto di vista del vivere personale e sociale" (*Ibidem*). Non si tratta, per La Mendola, di evocare un termine scivoloso, come quello di empatia, "il mettersi nei panni dell'altro", ma piuttosto di muoversi con l'intento di "entrare in contatto, di aprirsi alle rappresentazioni delle cornici di esperienza e di relazioni entro le quali prendono forma le singole relazioni". Nella parte finale di questo capitolo (par.4) spiegherò il modo in cui mi sono messa in relazione con l'altro nel campo e come il posizionamento del ricercatore sia un elemento che determina anche il processo interpretativo. Qui invece mi occuperò nello specifico di come è stata stesa la traccia di intervista. Trattandosi di uno strumento fondamentale, la costruzione della traccia è avvenuta in due fasi: una traccia pilota è stata utilizzata in alcune interviste ed è stata in seguito modificata in base a feedback e alle reazioni delle prime persone intervistate. Il lavoro di stesura della traccia è stato molto lungo ed impegnativo, perché si è trattato di individuare delle cornici di esperienza utili a rispondere alla mia domanda di ricerca principale, e lasciare spazio all'intervistato, o meglio al narratore, per narrare, etnograficamente una determinata esperienza. Non si è trattato, dunque, di cercare "opinioni" o discorsi su quello che significa essere africano in Italia oggi, ma piuttosto di ascoltare narrazioni su molteplici aspetti ed episodi della vita quotidiana e, in seguito, di interpretare la complessità delle rappresentazioni che ne danno gli attori sociali (*Ibidem* XVI). Per far questo, è stato necessario anche un rigoroso lavoro di scrittura: per instaurare una relazione di tipo dialogico, è necessario non solo individuare le cornici di relazione e di esperienza, ma anche trovare le parole, le frasi e

le domande più adeguate per togliere direttività alla relazione, e favorire la narrazione dell'altro. Scrivere la traccia, secondo La Mendola, è un “evento anticipatorio (Corsaro 1997), ossia “una specie di auto-interazione con cui ci si allena a stare in situazione, prevedendo gli scambi emozionali che avverranno nel rituale-intervista”. In questa fase di scrittura, è stato organizzato anche un lavoro di gruppo con alcune colleghe di dottorato che, come me, stavano elaborando la traccia di intervista: il fatto di leggere la traccia altrui, e di provare ad immedesimarci nel narratore, è stato molto utile per individuare le mosse comunicative più efficaci per “predisporre all’interazione d’ascolto” (La Mendola 2009: 88).

Una volta individuate le cornici di esperienza e di interazione utili alla mia domanda di ricerca, sono state formulate delle “domande cornice”, usando prevalentemente la formula “mi racconti...” e le relative sotto-domande, utili per guidare il narratore nella ricostruzione di un particolare evento, situazione o interazione. In alcuni casi, le sotto-domande hanno seguito un ordine cronologico, in altre invece hanno indotto il narratore a affrontare dei temi che, durante le etnografie, erano parsi rilevanti rispetto alla domanda di ricerca. Per individuare le sotto-domande, sono state molto utili le osservazioni etnografiche condotte nella prima parte della ricerca sul campo: avendo già osservato i momenti salienti di una determinata situazione o esperienza (ad esempio la circoncisione e la cura dei capelli), è stato possibile introdurre delle domande specifiche, che permettevano di esplorare i dettagli della situazione narrata.

La traccia di intervista è stata organizzata attorno al tema della vita quotidiana (Colombo e Semi 2007, De Certeau 2001), dimensione che permette di restituire la più ricca rappresentazione delle interazioni, delle pratiche e delle situazioni in cui può emergere (o no) la dimensione dell’africanità. Le narrazioni sulla vita quotidiana sono utili perché non si limitano a rappresentare quello che accade nel qui e nell’oggi, ma rimandano alla memoria di molteplici esperienze, in diversi spazi sociali e geografici. A partire dal racconto della “giornata di ieri” e dalla descrizione degli oggetti significativi della propria casa, si sono potuti rievocare i ricordi legati alle “altre case” in cui si è vissuto, per esempio prima di arrivare in Italia, o nei viaggi da soli o con la famiglia, e quindi anche le narrazioni di feste, pranzi, incontri e interazione avvenuti in questi molteplici spazi sociali, compresi quelli nel contesto di origine africano. Si è dato spazio inoltre alla narrazione delle relazioni tra pari, come a quelle tra connazionali, in occasioni di vita collettiva nello spazio pubblico, nei luoghi

di culto o durante festività particolari, ma anche alla descrizione di aspetti più personali ed individuali, relativi alle pratiche di cura del corpo, alle scelte relative a stili estetici (abbigliamento, capelli) o a pratiche rituali, come quella della circoncisione. All'interno della cornice della "vita quotidiana", è stato infine possibile raccogliere anche narrazioni relative ai percorsi professionali, sia in termini di formazione, strategie e ostacoli, ma anche in relazione alle aspirazioni e alle proiezioni nel futuro. La traccia dell'intervista si chiude chiedendo cosa evocano alcune parole-chiave: il nome della nazione e dell'etnia di appartenenza (loro o dei genitori), il termine "black", il termine "afro" e infine la parola "africa".

Le cornici di esperienza affrontate attraverso la traccia sono dunque le seguenti:

- ✓ Partecipazione a feste, ritualità, eventi pubblici, anche in luoghi di culto (quindi interazioni in vari contesti sociali e costruzione di reti sociali locali, transnazionali e diasporiche)
- ✓ Pratiche corporee e trasmissione di costumi culturali e stili estetici (circoncisione maschile, cura dei capelli, abbigliamento, cibo)
- ✓ Consumi e modelli culturali (in ambito letterario, artistico, musicale e cinematografico)
- ✓ Socializzazione transnazionale (esperienze nel contesto di origine dei genitori ma anche
- ✓ Fasi di vita e aspirazioni per il futuro (percorsi di mobilità sociale e geografica, aspirazioni ed evoluzione delle traiettorie professionali)
- ✓ Esperienze di discriminazione in vari contesti relazionali e gestione della differenza nello spazio pubblico (sentimenti di appartenenza, discriminazioni in contesto italiano di tipo razziale, ma anche differenze e conflitti interni alla diaspora o nei contesti di origine nel continente africano, strategie di risposta alle stigmatizzazioni e autorappresentazioni)
- ✓ Aspirazioni per il futuro, ostacoli e prospettive (percorsi di costruzione di un'identità professionale, agency nelle reti locali e transnazionali, ostacoli e discriminazioni e strategie di resistenza)
- ✓ Rappresentazioni sociali (rispetto a identità nazionale, etnica, panafricana, black e italiana)

La molteplicità di queste cornici sono evidentemente intrecciate nelle narrazioni delle persone intervistate, e le sotto-domande sono servite, in molti casi, per dare prevalenza ad alcune dimensioni della vita sociale, in modo che la narrazione potesse acquisire un determinato equilibrio. Ecco un esempio di domanda relativa ad una festa o ad un evento pubblico:

Ora, mi racconti dell'ultima grande festa, dell'ultimo grande evento pubblico a cui hai partecipato?

Prima di andare, ti sei preparato/a ...
e i capelli...
e i vestiti ... (mi racconti di questo vestito...)
Sei arrivato e ...
Nel posto c'erano altre persone ...
E l'ambiente....
E la musica...e il ballo....
E il cibo...
è stato preparato ...
è stato servito ...
E tu ... c'è stato un momento in cui ti sei sentito fuori posto? Me lo racconti...
c'è stato un momento in cui ti sei sentito a tuo agio? Me lo racconti ...

4a Ti ricordi somiglianze e differenze tra questa festa e altre organizzate con altre persone di origine africana? (se non ha parlato di festa africana prima)

E tu ... c'è stato un momento in cui ti sei sentito fuori posto? Me lo racconti...
c'è stato un momento in cui ti sei sentito a tuo agio? Me lo racconti

La scelta dell'evento viene lasciata al narratore, in modo che egli possa evocare un episodio che ricorda particolarmente bene, o in qualche modo correlato con la narrazione che ha preceduto questa domanda. Attraverso una singola domanda, dunque, è stato possibile non solo avere una descrizione di alcune reti sociali di riferimento, ma anche esplorare scelte estetiche individuali, preferenze relative al cibo, e la dimensione emotiva, quindi situazioni che hanno messo il soggetto a suo agio, o a disagio. La narrazione viene dunque aperta in molteplici direzioni, e nella fase interpretativa ed analitica sono state individuate e correlate le esperienze significative per comprendere i modi in cui l'africanità viene rielaborata e rappresentata, collettivamente e individualmente, nel contesto locale o transnazionale.

2.3.1. La scelta del campione

Parallelamente alla stesura della traccia di intervista, si è proceduto con la costruzione del campione della ricerca. Il campione della ricerca si inserisce nella cornice della presenza africana in Italia, documentata in queste due tabelle.

Tabella 1: La presenza africana in Italia per area (2014)

Cittadinanza	Totale	% su tot stranieri	% Donne	Variazione% 2013-2014
Africa settentrion.	675.457	13,5	42,4	+ 0,1
Africa occidentale	287.910	5,7	37,5	+ 3,1
Africa orientale	41.170	0,8	49,3	-0,4

Fonte: Centro studi e ricerche IDOS. Elaborazione su dati Istat 2014

Tabella 2: elenco delle prime 20 nazionalità in Italia per presenza nel 2014

Cittadinanza	Totale	% su tot. stranieri	%Donne	Variazione% 2013-2014
Marocco	449.058	9,0	45,9	-1,3
Egitto	103.713	2,1	32,5	8,0
Tunisia	96.012	1,9	38,1	-1,3
Senegal	94.030	1,9	27,4	3,5
Nigeria	71.158	1,4	50,2	6,5
Ghana	50.414	1,0	40,0	-2,3
Costa D'Avorio	25.362	0,5	43,0	-2,3
Algeria	22.679	0,5	38,3	-1,8
Burkina Faso	14.939	0,3	35,4	-2,4
Camerun	12.414	0,2	49,4	4,5
Eritrea	10.610	0,2	42,2	-5,2
Etiopia	8.100	0,2	61,1	0,1
Somalia	7.722	0,2	29,5	12,3
Mauritius	7.476	0,1	54,8	-6,3
Mali	6.245	0,1	9,2	39,7
Togo	5.163	0,1	36,9	1,3
Capo Verde	4.621	0,1	67,9	0,7
Guinea	4.490	0,1	33,5	2,7
Congo	3.692	0,1	50,2	-1,9
Rep.Dem.Congo	3.437	0,1	51,5	-2,3

Fonte: Centro studi e ricerche IDOS. Elaborazione su dati Istat 2014

Tabella 3: Evoluzione dei flussi migratori dall’Africa (1992- 2014) delle prime 20 nazionalità

	Africa Settentrionale				Africa Orientale			Africa Occidentale			
	Marocco*	Egitto	Tunisia*	Algeria	Eritrea	Etiopia	Somalia	Capo Verde	Costa D’avorio	Burkina Faso	Guinea
1992**	95.741	23.515	50.405	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	5.402	n.d.	n.d.	n.d.
2004	294.945	52.865	78.230	18.736	5.634	5.027	6.094	3.876	13.228	7.012	1.604
2014	449.058	103.713	96.012	22.679	10.610	8.100	7.722	4.621	25.362	14.939	4.490

	Africa Occidentale					Africa Centro-Meridionale			
	Senegal	Nigeria	Ghana	Mali	Togo	Cameroon	Mauritius	Congo	Rep. Dem Congo
1992**	27.572	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.	n.d.
2004	53.941	31.647	32.754	642	1.816	4.672	8.721	2.582	2.548
2014	94.030	71.158	50.414	6.245	5.163	12.414	7.476	3.629	3.437

Elaborazione su dati Istat 2014 (www.demo.istat.it)

* Per le queste nazionalità sono disponibili anche i dati relativi al censimento della popolazione del 1981: Marocco: 1.001 e Tunisia 8.184

**Fonte Istat, Censimenti generali della popolazione (1991)

Il campione è composto da 51 giovani adulti, di età compresa tra i 20 e i 35 anni, di origini nazionali diverse, ma tutti dell’Africa Sub-Sahariana. Di questi, un terzo sono nati in Italia, il resto risiedono nel territorio nazionale da almeno dieci anni. Si è mantenuto un equilibrio di genere e sono state monitorate anche le variabili relative allo stato di famiglia e alla religione. Una variabile che si è deciso di considerare centrale è quella dell’attività professionale e del livello di formazione: sono tutti giovani altamente qualificati o inseriti in percorsi di alta formazione, oppure hanno un’identità professionale acquisita o in via di acquisizione.

Il campione, come si può vedere dalla tabella n 4., è suddiviso in 4 ambiti professionali o di formazione: artistico (cantanti, fotografi, registi, musicisti), imprenditoriale, politico-associativo (leader e membri attivi di associazioni o organizzazioni politiche, mediatori culturali), universitario (studenti universitari o ricercatori). Tali ambiti sono intesi comunque come flessibili, nel senso che molti degli interlocutori della ricerca potevano essere collocati in due o più settori, come nel caso, per esempio, di leader associativi ancora in formazione all’università. In casi come questi, si è deciso di considerare che nelle auto-rappresentazioni degli interlocutori emergeva come prevalente. Tenendo in considerazione i dati sociodemografici sulla presenza africana in Italia (vedi tabella 1 e 2), si è cercato di ottenere la massima diversificazione possibile per origini nazionali, cercando però di coinvolgere persone delle nazionalità maggiormente presenti in Italia, e rispettando l’equilibrio tra le aree del continente di provenienza. Le regioni in cui si sono svolte le interviste sono la Lombardia, l’Emilia Romagna, il Veneto e il Lazio. Queste sono infatti le aree dove la presenza delle collettività di origine africana è più alta, e dove, non casualmente, vengono organizzati numerosi eventi che coinvolgono un’audience “trans-africana”.

Tabella 4: Elenco interviste (dati socio-demografici)

N°	GENERE	ETÀ	PAESE DI NASCITA	PROVENIENZA GENITORI	IN ITALIA DA	CITTÀ DI RESIDENZA	SITUAZIONE FAMILIARE	FORMAZIONE (conclusa o in corso)	PRINCIPALE ATTIVITÀ LAVORATIVA O ASSOCIATIVA
PROFILO ARTISTICO									
1	Donna	33	Italia	Congo	-	Roma	Non sposata	Diploma superiore	Cantante
2	Donna	31	Italia	Liberia	-	Roma	Non sposata	Diploma superiore	Cantante
3	Uomo	35	Nigeria	Nigeria	10 anni	Verona	Sposato senza figli	Laurea in giornalismo (in GB)	Regista
4	Uomo	21	Italia	Angola	-	Ravenna/Milano	Non sposato	Diploma superiore	Scrittore
5	Uomo	28	Senegal	Senegal	24 anni	Milano	Non sposato	Diploma superiore	Cantante
6	Uomo	24	Italia	Congo	-	Torino	Non sposato	Diploma superiore	Cantante
7	Uomo	32	Italia	Nigeria	32 anni	Roma	Non sposato	Laurea in Biotecnologia	Cantante e attore
8	Uomo	27	Giordania	Etiopia	25 anni	Milano	Non sposato	Diploma Accademia	Fotografo
9	Uomo	35	Etiopia	Etiopia	18 anni	Verona	Sposato con italiana, 2 figli	Laurea in Giurisprudenza	Regista
PROFILO POLITICO/ASSOCIATIVO									
10	Donna	23	Senegal	Senegal	19 anni	Pescara	Sposata con senegalese, 1 figlia	Studentessa Giurisprudenza	Studentessa ed attivista
11	Uomo	23	Italia	Uganda	-	Roma	Non sposato	Studente giurisprudenza	Studente universitario ed attivista
12	Uomo	35	Senegal	Senegal	12 anni	Padova	Sposato con italiana, 2 figlie	Diploma superiore	Operaio e attivista in partito politico
13	Uomo	35	Camerun	Camerun	13 anni	Verona	Sposato con camerunense, 2 figli	Laurea in Lingue straniere	Presidente associazione e giornalista
14	Donna	35	Eritrea	Eritrea	13 anni	Bologna	Non sposata	Laurea in Scienze Educazione	Mediatrice sociale e culturale
15	Donna	24	Eritrea	Eritrea	15 anni	Bologna	Non sposata	Diploma superiore	Attivista in partito politico

16	Donna	27	Francia	Ghana	26 anni	Milano	Non sposata	Studentessa economia	Imprenditrice e attivista
17	Donna	31	Somalia	Somalia	18 anni	Padova	Sposata con italiano, 1 figlio	Laurea in Mediazione linguistica	Mediatrice sociale e culturale
18	Donna	29	Nigeria	Nigeria	19 anni	Ferrara	Non sposata	Laurea in lingue	Mediatrice sociale e culturale
19	Donna	25	Somalia	Somalia	19 anni	Padova	Sposata con italiano	Laurea in mediazione linguistica	Mediatrice sociale e culturale
20	Donna	32	Eritrea	Eritrea	18 anni	Verona	Non sposata	Laurea in Lettere	Mediatrice culturale
21	Uomo	34	Guinea	Guinea	15 anni	Torino	Sposato con italiana, 2 figli	Laurea in Comunicazione	Operatore sociale e attivista
PROFILO UNIVERSITARIO									
22	Donna	22	Nigeria	Nigeria	18 anni	Treviso	Non Sposata	Studentessa in relazioni internazionali	Studentessa universitaria
23	Donna	23	Italia	Uganda	-	Roma	Non sposata	Studentessa in Lingue e culture straniere	Studentessa universitaria
24	Uomo	26	Italia	Nigeria-Congo	-	Roma/ Bruxelles	Non sposato	Studente in economia e finanza	Studente universitario
25	Uomo	25	Congo	Congo	17 anni	Pordenone	Non sposato	Studente in cooperazione allo sviluppo	Studente universitario
26	Donna	25	Costa d'Avorio	Costa d'Avorio	22 anni	Vicenza	Non sposata, 1 figlia	Studentessa sociologia	Studentessa universitaria
27	Uomo	31	Camerun	Camerun	15 anni	Padova	Non sposato	Studente in ingegneria	Studente universitario
28	Donna	22	Nigeria	Nigeria	13 anni	Milano	Non sposata	Studentessa in Scienze Politiche	Studentessa
29	Uomo	31	Costa d'Avorio	Costa d'Avorio	20 anni	Ferrara	Non sposato	Laurea in Economia. Studente in giurisprudenza	Studente universitario
30	Donna	20	Burkina Fasu	Burkina Fasu	15 anni	Parma	Non sposata	Studentessa in Cooperazione allo sviluppo	Studentessa universitaria
31	Uomo	25	Italia	Nigeria	-	Roma	Non sposato	Studente in ingegneria	Studente universitario

									e militante partito politico
32	Uomo	29	Somalia	Somalia	20 anni	Padova	Non sposato	Studente in scienze politiche	Studente universitario
33	Uomo	23	Italia	Ghana	-	Verona	Non sposato	Studente in medicina	Studente universitario
34	Uomo	24	Nigeria	Nigeria	18 anni	Treviso	Non sposato	Studente in ingegneria	Studente universitario
35	Uomo	25	Italia	Nigeria	-	Ferrara	Non sposato	Studente in ingegneria	Studente universitario e calciatore professionista
36	Donna	29	Senegal	Senegal	24 anni	Padova	Non sposata	Studentessa in giurisprudenza	Studentessa universitaria e operatrice legale immigrazione
37	Uomo	33	Eritrea	Eritrea	15 anni	Trento	Non sposato	Laurea in ingegneria	Ricercatore universitario
PROFILO PROFESSIONALE/IMPRENDITORIALE									
38	Donna	31	Italia	Congo	-	Roma	Sposata con italiano, 1 figlio	Laurea in Comunicazione (in GB)	Giornalista
39	Uomo	35	Senegal	Senegal	15 anni	Padova	Sposato con italiana, 2 figli	Diploma superiore	Operatore sociale
40	Donna	25	Camerun	Camerun	15 anni	Ferrara	Non sposata	Laurea in Scienze della Comunicazione	Giornalista
41	Donna	22	Burkina Faso	Burkina Faso	19 anni	Piacenza	Non sposata	Diploma superiore	Stilista ed imprenditrice
42	Donna	26	Ghana	Ghana	24 anni	Milano	Non sposata	Laurea in ostetricia	Stilista ed imprenditrice
43	Donna	31	Italia	Eritrea	-	Milano	Non sposata	Laurea in Relazioni internazionali	Giornalista e attivista
44	Donna	20	Costa d'Avorio	Costa d'Avorio	15 anni	Piacenza	Non sposata	Diploma superiore	Modella
45	Donna	24	Costa d'Avorio	Costa d'Avorio	20 anni	Parma	Non sposata	Diploma superiore	Modella
46	Donna	25	Ghana	Ghana	22 anni	Brescia	Non sposata	Laurea in economia (in GB)	Imprenditrice

47	Donna	29	Italia	Eritrea	-	Milano	Non sposata	Laurea in giurisprudenza	Avvocato
48	Donna	32	Italia	Costa d'Avorio	-	Roma	Non sposata	Laurea in lingue	Interprete
49	Uomo	30	Congo	Congo	17 anni	Verona	Sposato , 1 figlia	Laurea in Economia	Giornalista ed imprenditore
50	Donna	26	Italia	Ghana	-	Verona	Non sposata	Laurea in Servizio Sociale	Assistente sociale
51	Donna	25	Burundi	Burundi	16 anni	Verona	Non sposata	Diploma in Oculistica	imprenditrice

2.3.2. Giovani, professionisti, africani

Come abbiamo visto nella tabella precedente, le interviste sono state svolte con giovani attivi in determinati ambiti lavorativi o sociali, con alto livelli di istruzione e di qualifiche professionali e un ruolo sociale qualificato nella società italiana. Questa decisione non è casuale, ma motivata dal fatto che il percorso di mobilità sociale, collegato al ruolo e alla professione svolta, sono elementi molto importanti per comprendere come l'essere africano/a viene strategicamente usato nelle relazioni sociali, locali o transnazionali, in quali momenti diventa una risorsa o un ostacolo, e in quali termini questo avvenga. Come è emerso dalla fase esplorativa della ricerca, e come traspare dalla narrativa afropolitana, quello che conta per i "giovani africani nel mondo" non è solo il significato soggettivo e il contenuto "culturale" attribuito all'africanità, ma anche quello che *si fa* con l'africanità, il suo uso strategico nei vari contesti di vita e nel tentativo di attivare una mobilità sociale ascendente. Ovviamente, questo non significa dire che "l'essere africano" è l'unica risorsa, l'unico ostacolo, o l'unica identificazione degli attori sociali: è solo una delle possibili categorie di differenza o appartenenza, ma, come vedremo, in alcune situazioni è un elemento che diventa decisivo.

Questo approccio metodologico ha inoltre comportato una scelta terminologica: si è preferito utilizzare il termine "*giovani professionisti*" piuttosto che "*élite*", anche se quest'ultimo è un concetto utilizzato, sia in senso analitico che descrittivo, in molti studi sulla diaspora africana in Europa e in Italia (vedi Ceschi 2008, Werbner 2010, Kaag 2013). Questi giovani sono di fatto parte di un *élite* perché rappresentano un'avanguardia culturale nel panorama sociale italiano, indipendentemente dal riconoscimento sociale o economico della loro professionalità. Al contempo, il concetto di *élite* risulta particolarmente scivoloso sia nelle scienze sociali, che nell'africanistica. Come affermano Savage and Williams (2008) è stato fatto un uso talmente ampio di questo concetto da renderlo estremamente difficile da definire e da utilizzare come paradigma analitico (vedi anche Scott 2008:7). Inoltre, sia nella ricerca antropologica che in quella sociologica le ricerche sulle *élite* si sono prevalentemente focalizzate sulla dimensione del potere esercitato e trasmesso tra gruppi sociali elitari e le strategie di mantenimento e riproduzione dello stesso (vedi Cohen 1981, Marcus 1983, Nader 1972, Pedrosa de Lima 2000, Shore and Nugent 2000, Werbner 2010). Questo approccio ha caratterizzato anche lo studio sulla formazione delle *élite* migratorie in Europa e, negli studi

dedicati a questo tema, il focus è stato posto prevalentemente sui modi in cui le élite delle minoranze si sono inserite nei sistemi e nei gruppi di potere locale (vedi Gowricharn 2001). Nell'ambito dell'africanistica, il concetto di élite è stato utilizzato nell'analisi dei gruppi sociali economicamente e politicamente privilegiati del periodo post-coloniale e delle strategie di mantenimento di potere. Anche se, come afferma Werbner (2010) è comunque presente una letteratura che analizza questi gruppi sociali non tanto nell'ottica della riproduzione di privilegi acquisiti, ma nella loro capacità di creare reti superando differenze etniche e sociali (2010: 136), questo concetto, anche alla prova del campo, risulta difficilmente sganciabile dal peso della sua storia, scientifica e non. Nelle interazioni con i giovani afrodiscendenti nel campo, infatti, il termine élite ha sempre suscitato una certa perplessità: non è mai stato usato sistematicamente nelle interviste, ma solo raramente, e in conversazioni informali. Anche in queste occasioni, è parso evidente il rifiuto di tale concetto nelle auto-rappresentazioni, poiché, per gli attori sociali, rimanda a sistemi di potere nel contesto di origine di cui non si sentono parte⁴³, e, comunque, all'esercizio del potere politico.

Il termine “giovani professionisti” ci è sembrato più adeguato: da un lato, ricalca maggiormente le rappresentazioni che i giovani danno di sé e il ruolo sociale che aspirano a rivestire, dall'altro consente di spostare l'analisi sul processo di mobilità sociale ascendente, sulle aspirazioni e le identità professionali, centrali nel loro percorso di vita, ma anche sulla dimensione giovanile della diaspora. Come vedremo nei prossimi due paragrafi, il focus su questi due aspetti consente anche di posizionarsi rispetto al corpo di studi sulla mobilità sociale delle seconde generazioni, ma anche rispetto al filone di ricerca sulle élite della diaspora africana.

⁴³ Il rifiuto del concetto di élite è stato riscontrato anche da Ceschi (2009)

2.3.3. Mobilità sociale ascendente

La scelta di lavorare con “giovani professionisti” permette di porre attenzione anche ai percorsi di *mobilità sociale*, che costituiscono un prisma utile per osservare quali barriere o opportunità presenta un determinato contesto sociale (Crul et al 2014). La pluralità di posizionamenti e auto-rappresentazioni che gli attori sociali strategicamente adottano in vari contesti relazionali (locale, transnazionale e diasporico, ma anche familiare e comunitario) assumono quindi maggiore significato (Konyali 2014, Kaag 2013).

Le traiettorie di mobilità sociale attraversano diversi spazi sociali e toccano aspetti nevralgici sia della vita collettiva (le relazioni familiari e intra-generazionali, la classe sociale e la sua riproduzione tra generazioni, la formazione delle élite, la permeabilità delle istituzioni rispetto al merito e all’eccellenza, per nominarne solo alcuni) che di quella individuale (poiché comporta la ricerca di risorse, sociali, culturali o economiche da parte degli attori sociali).

Come ricordano Crul et al. (2014) il concetto di “mobilità” va inoltre inteso in maniera articolata, poiché il movimento può avvenire in molteplici modi e direzioni: si può trattare di mobilità individuale, o di interi gruppi sociali, può essere ascendente, discendente ma anche orizzontale, quando vi è un cambio di professione, all’interno dello stesso status sociale e può essere correlata, in alcune situazioni, con la mobilità geografica. Tali movimenti avvengono sempre *in relazione a qualcosa* (un luogo, una classe, un gruppo sociale) e in una *specifica dimensione temporale*. L’analisi delle traiettorie e delle aspirazioni professionali dei giovani afrodiscendenti permette quindi di osservare il dispiegarsi di dinamiche di potere e di strategie di resistenza ad esse nello spazio e nel tempo, nell’intersezione tra dimensione locale e globale, e al mutare di fasi storiche e fasi di vita. L’adozione di questa prospettiva risulta inoltre interessante perché comporta uno sguardo sia sulle dinamiche di integrazione delle seconde generazioni sia sui processi di formazione delle élite della diaspora africana, a livello locale ed europeo.

Il tema della mobilità sociale delle seconde generazioni non è nuovo nelle scienze sociali statunitensi e britanniche⁴⁴ ed è recentemente entrato con vigore anche nel panorama scientifico dell' Europa continentale. Questo tema verrà ripreso del capitolo 7, ma basti qui ricordare che la ricerca europea si è focalizzata prevalentemente sulla rilevanza dei fattori strutturali ed istituzionali nei percorsi di integrazione e nelle forme di partecipazione (economica, sociale, politica e culturale) dei giovani di seconda generazione, sottolineando l'importanza delle istituzioni scolastiche nel garantire pari opportunità e mobilità ascendente a giovani con background migratori differenziati (si vedano Crul e Vermulen 2003, Crul e Schneider 2010, Tucci 2010). Solo recentemente però sono state realizzate delle ricerche sui giovani di seconda generazione di "successo" (Crul e Vermeulen 2003; vedi anche Simon 2003, Crul et al. 2014): questi studi, pur mettendo in luce il carattere relativo del concetto di "successo", sottolineano la necessità di spostare il focus non solo sugli elementi che bloccano la mobilità sociale, ma anche sulle strategie di coloro che raggiungono uno status sociale ed economico elevato, perlomeno più elevato di quello dei genitori o del gruppo di pari.

Crul et al. (2014) sostengono che spostare l'attenzione sulle élite di seconda generazione è importante per tre ragioni: innanzitutto, il successo di questi giovani compensa l'enfasi che normalmente viene posta sulle dinamiche di fallimento, mettendo invece in luce le potenzialità dei giovani con background migratorio (per il caso italiano, vedi anche Colombo 2010). Secondariamente, il successo individuale può riverberarsi poi sull'intero gruppo sociale di provenienza. Infine, l'analisi delle traiettorie di successo può aiutare a comprendere come le difficoltà strutturali possono essere superate, e questo può indirizzare positivamente le politiche istituzionali e scolastiche. La prospettiva con cui possono essere studiati i percorsi di mobilità ascendente non è solo quella della relazione minoranza migrante-maggioranza autoctona: come sottolinea Konyali (2014) è infatti molto importante analizzare le relazioni - sia intra-generazionali che tra pari - all'interno dello stesso gruppo migratorio. Da questa

⁴⁴ Il focus sui processi di ascesa sociale è stato centrale negli studi americani sull'assimilazione dei giovani di seconda generazione: da una visione che poneva "assimilazione" e "mobilità sociale come linearmente consequenziali (l'assimilazione della prima generazione era seguita, nella seconda generazione, dalla mobilità sociale ascendente) (Warner e Srole 1945), si è passati al paradigma dell' "assimilazione segmentata" (Portes and Rumbaut, 2001; Portes and Zhou, 1993) che mette in luce come i processi di integrazione non garantiscano la mobilità sociale ascendente, ma gli esiti dipendano da variabili quali la classe sociale, l'etnicità, il capitale culturale e sociale (Moodod 2004). Questa teoria ha stimolato diverse riflessioni, ma ha trovato su un unico punto tutti gli studiosi d'accordo, e cioè che "assimilazione" e mobilità sociale" sono concetti che vanno tenuti analiticamente distinti (Gans 2007).

angolatura, è possibile osservare come i giovani di successo negozino la loro posizione all'interno di queste reti sociali, quali tipi di risorse vi ritrovino e come le valorizzino (Ambrosini 2000, Ambrosini e Abbatecola 2002, Ambrosini 2006, Reimer et al., 2008; Ryan et al., 2008, Saint-Blancat e Zaltron 2013). Dato che questi reti si sviluppano a livello transnazionale e diasporico, è necessario anche adottare un approccio che non consideri le traiettorie di mobilità sociale ascendente esclusivamente come un processo locale, e quindi relativo alle possibilità educative e di inserimento lavorativo, ma come percorsi stratificati che si sviluppano in relazione a molteplici piani. Come afferma Kaag (2013), non solo i giovani con background migratorio possono accedere a risorse diasporiche e transnazionali, ma anche le autorappresentazioni del loro status, e del grado di "successo", cambiano a seconda del contesto relazionale e sono il frutto dell'intersezione tra i processi di potere che si sviluppano nel paese di origine, nel paese di arrivo e nella più ampia diaspora (*Ibidem* 2013: 1436).

In contesto italiano, il tema dell'inserimento lavorativo dei giovani di seconda generazione rimane ampiamente inesplorato⁴⁵, e gli studi sulle formazioni di élite e di avanguardie culturali tra i giovani di seconda generazione sono ancora molto scarsi (si vedano Kaag 2013, Colombo e Rebughini 2012). Questo vuoto può essere in parte spiegato dal fatto che solo recentemente i giovani di seconda generazione si sono affacciati al mondo dell'alta formazione, ma si può anche ipotizzare un collegamento con la debolezza delle politiche italiane per l'attrazione di migranti qualificati e, più in generale, con la sottovalutazione del potenziale giovanile- autoctono o non - altamente qualificato.

In questo panorama, il caso di studio preso in considerazione da questa ricerca appare rilevante perché contribuisce allo sviluppo di questo filone di ricerca, collocando le esperienze di mobilità dei giovani professionisti afrodiscendenti sia nello spazio locale, che in quello più ampio della diaspora africana. Proprio per questo, è necessario osservare quanto accade nel più ampio scenario della diaspora africana, a partire da quella europea.

⁴⁵ Solo recentemente, infatti, alcuni studi hanno evidenziato le strategie collettive dei giovani di seconda generazione per "tracciare percorsi di pari opportunità con i propri coetanei autoctoni" (Riccio e Russo 2009), o l'agency individuale di questi attori sociali nel produrre, modellare e attivare *un capitale sociale* utile a superare gli ostacoli incontrati processi di integrazione sociale e lavorativa (Saint-Blancat e Zaltron 2013).

2.3.4. La ricerca sulle élite africane della diaspora

La scelta del nostro campione deriva anche da una riflessione fatta rispetto alla letteratura sulle élite della diaspora africana in Europa e ai paradigmi epistemologici adottati da questi studi. Lo spiega chiaramente Werbner (2010). Nella ricerca svolta a Londra, una “*gateway city*” dove convivono persone di origine africana dai background nazionali più disparati, adotta un’unità di analisi diversa da quella dell’origine nazionale per mettere in evidenza la tendenza delle élite africane ad creare reti e proporre repertori simbolici che trascendono le diversità (sub)nazionali. Per superare il “nazionalismo metodologico” frequentemente adottato nelle ricerche sulle migrazioni africane, l’antropologa decide di intervistare membri dell’élite della diaspora, provenienti da diverse aree dell’Africa Subsahariana. Werbner (2010) utilizza il termine élite non per indicare coloro che hanno un background privilegiata (di tipo economica o politico), ma per definire le persone con alto livello di educazione e attivismo sociale e, quindi con un notevole capitale sociale e culturale. Nello scenario londinese, sono questi gli attori sociali che, transcendendo diversità linguistiche, religiose, etniche, di nazionalità e di classe, promuovono una “*black African diasporic public sphere*” e creano una coesione sociale nella diaspora attorno alle nozioni etiche di cura, giustizia ed “*ethnic permeability*” (2010: 136) In questo agire sociale, Werbner ritrova una continuità con quanto osservato in alcuni contesti africani: anche nel continente, lo sforzo delle élite intellettuali è orientato a promuovere un dialogo inter-etnico, promuovendo una cittadinanza multiculturale, che non nega le specificità culturali, ma le mette in dialogo mobilitando valori ed interessi comuni ⁴⁶ (vedi Werbner 2004, Jacobson 1973, Mitchell 1956). Anche Triandafyllidou (2009), in uno studio comparativo, condotto in Finlandia, Germania, Irlanda, Lituania, Malta, Portogallo e Slovenia, spiega che, a prima vista, l’attivismo civico delle élite della diaspora africana, sembra focalizzarsi sulla dimensione “comunitaria”, ma di fatto costituisce una leva per la costruzione di un capitale “transculturale”, che supera cioè le diversità nazionali, etniche o religiose, anche in reazione a categorie, svantaggi e pregiudizi di tipo razziale (2009: 95). Anche in questa ricerca, l’elemento che accomuna gli attivisti è il fatto di essere parte di un élite migratoria: Triandafyllidou sostiene che l’alto livello di

⁴⁶ In particolare, il contributo di Richard Werbner (2004) rappresenta un’aperta critica al discorso dominante sulla “*politics of the belly*” (Bayart 1993), che rappresenta l’élite politica africana universalmente corrotta e tirannica (vedi Werbner 2004: 2,78)

capitale sociale e culturale è un elemento decisivo, anche se non strettamente necessario, nel favorire l'identificazione in una collettività "transculturale" (2009: 100). In contesto belga, sono Gregoire e Mazzocchetti (2013) che mostrano come le associazioni a carattere panafricano mettono in circolazione, nella sfera pubblica, un repertorio simbolico che trascende le diversità nazionali e valorizza un patrimonio culturale e memoriale condiviso. Le ricercatrici fanno inoltre un parallelismo con i giovani delle gang urbane, che utilizzano invece la categoria "black" per riappropriarsi di uno stigma di tipo razziale ma anche rimettere in primo piano il loro vissuto di emarginazione sociale. In Italia, l'unico studio disponibile sulle élite africane è quello di Ceschi et al. (2008), il quale indaga gli atteggiamenti, le relazioni e i progetti della diaspora africana in Italia rispetto alla tematica del co-sviluppo. Tale indagine rileva una frammentazione maggiore che altrove: pur essendoci un comune interesse, da parti di esponenti dell'élite della diaspora, ad agire sia sul versante del paese di origine che di quello di arrivo per migliorare rispettivamente i processi di sviluppo come quelli di integrazione, vi è una grande difficoltà a creare delle piattaforme comuni di azione e una confluenza proficua di forze attorno ad obiettivi concordati ed indirizzati al bene dell' "Africa" e degli "africani" (Ceschi 2008: 77).

Tutti questi studi prendono in considerazione prevalentemente adulti di prima generazione. Il campione considerato in questa ricerca è invece diverso non solo per l'esperienza migratoria (anche se non tutti sono nati in Italia, tutti sono arrivati durante l'infanzia nel nostro paese), ma soprattutto in termini generazionali, dato che include solo giovani-adulti. Tali contributi sono comunque rilevanti per collocare la scelta metodologica qui operata perché, superando il consolidato approccio del "nazionalismo metodologico", hanno empiricamente analizzato i modi in cui persone di origine africana, con diversi background creano network che superano le differenze nazionali. Senza nascondere la problematicità di tale scelta, Ceschi (2008) ritiene che utilizzare il concetto di élite nella definizione delle unità di analisi possa permettere di osservare e di interagire in maniera innovativa ed efficace con la diaspora africana in contesto italiano. Sul piano operativo, egli suggerisce di puntare sulle avanguardie intellettuali e professionali, e non unicamente sul tessuto associativo: così facendo, è possibile valorizzare le singole persone e fare leva sulle loro competenze e sulla loro agency, e non solo sulla loro origine nazionale. Sul piano analitico, invece, utilizzare unità di analisi diverse da quelle dell'appartenenza nazionale può essere utile per osservare come soggettivamente vengono negoziate, elaborate e condivise categorie di differenza e

appartenenza, come quella di africanità e blackness. Questa ricerca, focalizzandosi sui giovani professionisti afrodiscendenti, fa proprio il suggerimento di Ceschi (2008). In tal modo, anche questo lavoro spinge ad andare oltre alle categorie di comunità e rimette in gioco due dimensioni ancora poco esplorate negli studi sulle migrazioni africane in Italia: la gestione dello status sociale e le differenze che si producono sulle linee generazionali.

2.3.5. Oltre il nazionalismo metodologico

Dopo aver esplicitato le motivazioni che hanno portato a scegliere di lavorare con “giovani professionisti”, è necessario infine motivare perché è stato deciso di coinvolgere giovani di diversa nazionalità, accomunati solo dal fatto di avere origini in qualche paese dell’Africa Sub-Sahariana. Si è infatti deciso di non includere il Maghreb, poiché, come si è anticipato nel primo capitolo, questi attori sociali, nel contesto locale italiano, rientrano frequentemente in categorie di alterità legate alla rappresentazione dell’Islam e non dell’Africa (vedi Allievi 2007). Si osserverà empiricamente in quali contesti i giovani afrodiscendenti includono il Nord Africa nelle rappresentazioni dell’ africanità⁴⁷. La scelta di un campione “africano” è un ulteriore aspetto che differenzia questo lavoro dalla maggior parte dei contributi socio-antropologici sulla migrazione e sulla presenza africana in Italia.

Nel contesto italiano, tali studi si sono prevalentemente dedicati all’evoluzione di specifici flussi migratori, collocandosi nel più ampio ambito degli studi sulle migrazioni. La presenza migrante di origine africana è stata osservata da molteplici prospettive, focalizzandosi sulle forme associative e l’inserimento lavorativo, sulle relazioni di genere e tra generazioni, sulle pratiche transnazionali e diasporiche, sulle forme della cittadinanza. In alcuni casi, è stato esplicitamente adottato un approccio comparativo (vedi Riccio 2008), ma cioè che accomuna questo corpo di studi è la tendenza a mantenere un “nazionalismo metodologico” (Wimmer and Glick-Schiller 2002), poiché prendono come unità di analisi un gruppo sociale proveniente da una specifica area nazionale⁴⁸. Assumere come unità descrittive le comunità

⁴⁷ Come mostrano Frisina e Hawthorne (2015), possono essere fatti degli interessanti parallelismi sul piano delle discriminazioni razziali e dei processi di soggettivazione

⁴⁸ Nell’ambito della ricerca socio-antropologica, molti studi sono stati dedicati al flusso migratorio dal Senegal: tra tutti, vedi i contributi di Riccio B. (2007, 2011) Blanchard M., (2008, 2013), Schmidt di Friedberg O. (1994).

nazionali o etniche ha permesso di comprendere le specificità dei molteplici network migratori e le strategie collettive di inserimento locale: tali analisi sono state fondamentali nella prima fase degli studi sulle migrazioni. Ma, data l'evoluzione del panorama italiano, l'adozione esclusiva di questo approccio rischia di reificare le comunità sulla base di categorie istituzionali, quelle relative appunto alla nazionalità, e oscurare i posizionamenti soggettivi, e ciò che differenzia, o accomuna i migranti, o i loro figli, al di là delle differenze nazionali. L'approccio transnazionale ha permesso di evitare di appiattire le vite dei migranti solamente sulla dimensione stato/nazione di arrivo, ampliando lo sguardo ad uno spazio transnazionale che renda conto della loro presenza e azione simultanea in diversi luoghi (Levitt and Glick Schiller 2004). Ma resta comunque necessario "disaggregare" anche le comunità nazionali, rendendo visibili le tensioni interne a questo campo e l'emerge di una pluralità di traiettorie soggettive (Riccio 2000: 3), anche in base allo status sociale. Come afferma Riccio (2000:3), non basta andare oltre lo spazio dello stato-nazione, ma è necessario muoversi anche "against culture" (Abu Lughod 1991), evitando di "culturalizzare" i gruppi sociali e mettendo in luce i diversi posizionamenti soggettivi e il significato situazionale e relazionale delle appartenenze.

La critica al nazionalismo metodologico è particolarmente importante quando ci si relaziona con gli studi africanistici e con quelli sulla diaspora africana. Come sostiene Schramm (2008) l'adozione delle categorie nazionali come unità di analisi riproduce una mappatura realizzata a tavolino dalle nazioni occidentali, che risponde alle necessità imperiali più che alle storicità dei confini e delle relazioni tra le popolazioni locali. Tale approccio rischia perciò di riprodurre l'epistemologia coloniale, mentre risulta necessario rimettere al centro degli studi e delle scelte metodologiche "i molteplici movimenti diasporici che incrociano dimensioni spaziali e temporali" (*Ibidem*: 1). Le connessioni diasporiche sono infatti elementi costitutivi della realtà contemporanea africana, e comportano una radicale ripensamento degli obiettivi e dei significati degli studi di area. Questo non significa sottovalutare le specificità delle singole "diaspore africane" (Koser 2003), ovvero la molteplicità dei processi di inclusione ed esclusione (2003, p. 9) delle varie collettività con comuni origini nazionali. Ma proprio il

Per la migrazione dalla Nigeria, vedi Cingolani P. (2006). Per la migrazione ghanese, vedi Lucht (2012) e, con un focus specifico sul co-sviluppo, vedi Marabello S. (2012). Per la migrazione dall'Eritrea vedi Arnone A. (2005), per la migrazione dalla Somalia vedi Mezzetti e Guglielmo (2013). Tra gli studi che adottano un approccio comparativo, si segnalano; Decimo (2005); Riccio (2008), Schmidt di Friedberg (1995). Tra i lavori collettanei, si veda Riccio (2005); Clemente & Sobrero (1993)

riconoscimento della pluralità delle “diaspore africane” deve andare di pari passo con l’analisi, o almeno la consapevolezza, della possibile sovrapposizione di pratiche e discorsi tra di esse (Schramm 2008, Gueye 2006, Werbner 2010). Questo non significa nemmeno adottare un approccio culturalista nell’analisi dei legami tra gli afrodiscendenti e l’Africa, bensì spostare l’attenzione (anche) sui legami che, nella vita reale, trascendono nozioni di area e di comunità, e considerare le affermazioni e le appartenenze identitarie -nazionali o sovranazionali- come situate e relazionali, strettamente collegate con le relazioni di potere locali e con il flusso globale di idee ed immagini relative all’Africa.

Questo lavoro, dunque, intende dialogare con i filoni di ricerca esposti nei precedenti paragrafi, adottando, come si è visto, delle scelte epistemologiche e metodologiche per certi aspetti originali. La necessità di creare e osservare un campo con paradigmi diversi da quelli usualmente utilizzati in Italia è un’esigenza che nasce in primis dagli incontri e dalle osservazioni che hanno preceduto il disegno della ricerca. Tali osservazioni hanno anticipato che qualcosa di nuovo sta succedendo in Italia, e questo spinge anche la ricerca sociale ad osare approcci metodologici diversi. Si è cercato qui di motivare sul piano teorico queste scelte, e ci si assume il rischio di percorrere sino alla fine questa strada: solo alla conclusione del campo e dell’analisi sarà infatti possibile guardarsi indietro, e provare a rivalutare le scelte fatte nei bivi nevralgici. La ricerca sociale, come ogni altra attività umana, altro non è che un concatenarsi di scelte che necessariamente esclude una pluralità di altre possibilità. Non ci resta che appoggiarci a chi, come Clifford (1997) ci ricorda la parzialità di qualsiasi nostra conclusione: la ricerca sociale può restituire solo una parte della complessità del reale, nonostante i tentativi di “disciplinamento” attraverso categorie e metodologie.

2.4. IL CAMPO E LA SCRITTURA: POSIZIONAMENTO, RIFLESSIVITÀ E “RIFLETTIVITÀ”

Abbiamo sinora esposto le valutazioni che sono state fatte nella fase di costruzione del disegno della ricerca, relativa alla definizione della domanda di ricerca, all’ideazione degli strumenti di ricerca e alla definizione del campione. Altro elemento rilevante riguarda il processo di costruzione della documentazione empirica, quindi l’entrata nel campo, la costruzione di reti di riferimento e il posizionamento del ricercatore. Come anticipato in

precedenza, la ricerca empirica è stata intervallata da momenti di monitoraggio e controllo. In una prima fase esplorativa sono state condotte delle osservazioni etnografiche, utili alla definizione della domanda di ricerca. È seguita poi una fase pilota, durata circa due mesi, durante la quale sono state realizzate sette interviste per verificare e migliorare la traccia d'intervista. È iniziata poi una terza fase del lavoro campo, durante la quale è stata completata la raccolta del materiale empirico.

L'entrata nel campo è stata quindi graduale e monitorata, ma non per questo meno delicata: la fase di ricerca empirica è costituita infatti da un denso intreccio di relazioni, nelle quali l'ascolto, l'osservazione, il dialogo non sono mai unidirezionali. Il ricercatore è solo uno dei poli di queste interazioni, rispetto alle quali egli si posiziona facendo emergere, o meno, la propria soggettività (La Mendola 2009, Schramm 2005). Tale posizionamento determina il modo in cui egli arriva a conoscere, interpretare e rappresentare la realtà sociale (Clifford 1986)

Le problematiche relative alla presenza del ricercatore - l'esserci, il partecipare alle relazioni - e alla rappresentazione - lo scrivere, sono state al centro della riflessione antropologica a partire dal contributo di Clifford e Marcus in "*Writing culture*" (1986). Quest'opera ha contribuito a consolidare, nelle scienze sociali, la consapevolezza che il processo di scrittura non produce una descrizione "autentica" e "simultanea" della realtà sociale, ma una rappresentazione "mediata" dai tempi della scrittura e dall'interpretazione soggettiva di chi scrive. Tale "mediazione" è legata cioè alla riflessività del ricercatore che, cosciente di sé e come tale presente nel testo (Geertz 1995), opera delle scelte sul materiale empirico, nonché sulle categorie e i paradigmi epistemologici con cui tenta di "disciplinare" (Clifford 1997) la complessità del reale. Nel caso di questa ricerca, per esempio, i limiti di categorie quali "élite", "diaspora", "black" e "africano" sono evidenti sia al ricercatore che agli attori sociali: tale consapevolezza costringe quindi a motivare ciascuna scelta e a condurre il lavoro analitico sapendo che si andrà a proporre una rappresentazione "mediata" e "parziale" della realtà sociale.

L' "inevitabile parzialità" (Clifford 1986) della produzione scientifica non è determinata solo dal processo di scrittura, ma anche dalle modalità con cui si arriva a conoscere una realtà sociale. Le relazioni tra il ricercatore e gli attori sociali si realizzano in un determinato contesto socio-politico che condiziona i modi in cui si configurano tali interazioni. Come

afferma Abu-Lughod (1991) qualsiasi produzione scientifica va infatti intesa come “posizionale”: “*The outsider self never simply stands outside. He or she stands in a definite relation with the Other of the study ...What we call the outside is a position within a larger political-historical complex*’ (Abu-Lughod 1991:141)”

In altre parole, il posizionamento è solo in parte determinato dall’agire del ricercatore: certo, lui decide come entrare nel campo, come comunicare gli obiettivi della propria ricerca, come formulare le domande e come porsi in ascolto. Ma egli non è l’unico soggetto attivo nell’interazione: la costruzione del suo sapere è piuttosto il frutto di relazioni intersoggettive (Schütz 1974) nelle quali è centrale la dimensione della fiducia, accordata sulla base della condivisione degli obiettivi della ricerca, ma anche a seconda della percezione del ricercatore come persona, con un corpo, una biografia e una determinata posizione sociale. La rilevanza della corporeità del ricercatore nei modi in cui egli produce conoscenza ha portato i teorici della fenomenologia culturale ad integrare la nozione di riflessività con quella di *riflettività* (Csordas 2003). Csordas ritiene necessario infatti integrare alle nozioni di testualità, discorso e rappresentazione - che hanno dominato la riflessione sulla produzione del sapere antropologico negli anni Settanta e Ottanta- quella di *esperienza*, riportando l’attenzione non solo alla mediazione che si compie attraverso il linguaggio e la scrittura, ma anche attraverso l’esperienza corporea, che ritiene essere un elemento centrale della relazione con l’altro e uno degli strumenti di raccolta dei dati. Egli ricorda infatti che nel campo ci si muove “non solo con la testa”, ma con un corpo, sia nelle osservazioni etnografiche che durante la realizzazione delle interviste. Il significato storico e simbolico del corpo, non solo dei soggetti intervistati, ma del ricercatore stesso, è particolarmente evidente nel mio caso di studio: i miei tratti fenotipici, come il mio background culturale e biografico e il mio status sociale sono entrati vigorosamente nel campo, e hanno inciso nei modi in cui si sono create e sviluppate le interazioni.

Come afferma Schramm (2005), le rappresentazioni del colore hanno infatti ricadute materiali nelle relazioni che si instaurano nel campo, e riflettono la specificità con cui le nozioni di blackness vengono declinate localmente. L’essere parte della componente “White” della società italiana comporta il fatto che io sia immediatamente collocata in determinate relazioni di potere, che possono incidere negativamente nella percezione del mio lavoro di ricerca e quindi nel dialogo e nelle collaborazioni necessarie per la ricerca qualitativa. A

questo, si aggiunge il fatto che le persone con cui ho collaborato sono esponenti di un'avanguardia culturale: tutti altamente formati e molto colti, consapevoli e riflessivi, e alcuni con status sociali ed economici elevati (vedi Fumanti 2004 e Pinçon, Pinçon 1991). Questo secondo aspetto, intrecciato con la questione della mia origine nazionale, culturale e razziale, ha reso complessa la negoziazione della mia posizione, ma anche estremamente interessante dal punto di vista analitico. Lo status e la questione del colore sono infatti le caratteristiche peculiari del mio campione, e, tenere in considerazione la mia *esperienza* corporea nel campo non può che arricchire il mio lavoro interpretativo.

L'elemento del mio status sociale, del mio essere ricercatrice e antropologa, è stato l'aspetto più difficile da gestire: come affermano Pinçon, Pinçon (1991) e Fumanti (2004), il lavoro nel campo con le élite comporta una continua negoziazione del proprio ruolo, poiché i rapporti di potere possono essere facilmente ribaltati a favore degli interlocutori della ricerca. Si può certo sostenere che questo avviene in qualsiasi lavoro di ricerca sociale: gli attori nel campo hanno sempre delle strategie per resistere e bloccare il ricercatore, se percepiscono il rischio di un'invasione della propria intimità o non condividono gli obiettivi della ricerca. Se è vero che chi fa ricerca deve sempre negoziare il proprio modo di stare nel campo, nella relazione con esponenti di avanguardie culturali, le risorse che il ricercatore può utilizzare per creare delle sinergie sono specifiche.

In alcuni casi, si è trattato di adeguarsi alle norme estetiche del contesto: nelle osservazioni etnografiche di alcuni eventi, come l'African Italy Excellence Award, ma anche in alcune feste private, era esplicito il *dress code*. Non mi era mai capitato di fare ricerca in *dress code*. Il tema dell'eleganza e della cura del corpo, come vedremo, sono elementi molto importanti per l'analisi che viene condotta in questa ricerca e, la consapevolezza della centralità di questo elemento l'ho avuta proprio a partire dalla necessità di adeguarmi a dei canoni di eleganza, andando a comprare un vestito da sera. In molte altre occasioni, si è trattato invece di mettere in campo competenze culturali e smarcarmi dal mio ruolo istituzionale: il fatto di presentarmi come antropologa o sociologa non è infatti sempre stato efficace. Da un lato, in molti erano consapevoli del ruolo che gli antropologi hanno storicamente avuto nella rappresentazione dell'Africa in periodo coloniale, e tuttora ritengono che gli antropologi prendano, senza autorizzazione, la parola al posto degli "africani", proprio grazie al loro riconoscimento istituzionale ed accademico. In un altro caso, invece, nel momento in cui ho

chiesto la disponibilità per un'intervista, una persona mi è stato detto "spero tu non mi faccia un'intervista-interrogatorio!", facendo riferimento ad un precedente incontro con un'altra sociologa. In altre situazioni ancora, proprio per il profilo professionale, mi sono dovuta confrontare con l'aspettativa che l'incontro con me, in quanto ricercatrice, potesse dare visibilità al profilo professionale dell'intervistato. Insomma, in alcune situazioni, per trascendere rappresentazioni negative rispetto al mio essere bianca e appartenente al contesto accademico ho dovuto mettere in campo sia le mie competenze culturali, sia la mia esperienza biografica, cioè "*to allow my subjectivity to set in the field*" (Schramm 2005). Per smarcarmi dal peso della storia dell'antropologia, della sociologia e delle relazioni razziali è spesso stato utile cercare delle sintonie su altri argomenti, quali, ad esempio, la passione per le produzioni letterarie e musicali africane o della diaspora, o il mio essere implicata biograficamente in dinamiche relative alla migrazione, al razzismo, e ai significati relativi all'essere africano, mettendo in campo anche la mia sensibilità di madre di due bambini italo-ghanesi. E anche questa scelta è stata dettata da specificità relative al campo di ricerca italiano, e mi ha permesso di comprendere sulla mia pelle che la dimensione del colore, anche quello bianco, può costituire un ostacolo alla creazione di relazione, ma che nella maggior parte dei casi può essere trasceso lavorando su altre competenze culturali e esperienze biografiche. In molti casi sono stata definita e presentata come "afro-italiana": la flessibilità con cui ho visto usare questo termine è uno degli elementi che rendono evidente che il peso del colore è relativo e situazionale. L'adottare perciò un approccio dialogico nel campo, e considerare l'Altro "non come qualcosa di separato, un "oggetto di cui il ricercatore fa esperienza", ma come un "Tu" con il quale si entra in relazione (La Mendola 2009) è una condizione nella quale gli stessi interlocutori ci posizionano.

2.4.1. L'analisi delle interviste

Al lavoro di ricerca sul campo, è seguito quello di analisi del materiale empirico, cioè le narrazioni raccolte durante le interviste.

In questa fase, è ritornato utile il lavoro di stesura della traccia: il lavoro di individuazione delle domande-cornice e delle sotto-domande, è stato prezioso anche nella prima fase di analisi delle interviste, nella quale è stata effettuata la codifica con Atlas Ti. Per codifica si

intende il processo analitico di organizzazione del corpus narrativo in temi e categorie, che permette di procedere con un lavoro interpretativo ben ancorato (*grounded*) al materiale empirico. Questa procedura è stata introdotta, nell'ambito della Grounded Theory, da Glaser and Strauss (1967), e poi elaborata da Glaser (1978), Strauss (1987), Strauss e Corbin (1990) e Charmaz (2006). La procedura di codifica della Grounded Theory prevede una prima fase, detta "codifica aperta", che consiste nell'assegnare concetti e categorie a singole parti di testi. Il testo viene così segmentato in codici, che vengono raggruppati in "famiglie", cioè concetti più ampi, e messi in relazione tra loro nella fase della "codifica assiale". Infine, nella terza fase, si procede con un ulteriore lavoro di astrazione, raggruppando ulteriormente i codici in macro-concetti, che saranno centrali nella formulazione della teoria (Strauss and Corbin 1990). Negli anni successivi alla prima pubblicazione del 1967, sono stati formulati molti approcci all'analisi qualitativa dei dati, proponendo diversi livelli, fasi e tipologie di codici (vedi Tarozzi 2008). Nel susseguirsi di interpretazioni e modalità operative, si è consolidata la consapevolezza che il processo di codifica non è necessariamente lineare- non esiste un inizio e una fine, ma vi può essere un continuo rimbalzo tra interpretazione dei codici e ermeneutica dei testi (Demazière e Dubar 1997) - e che non esiste un unico modo per creare i codici nemmeno- possono esservi per esempio codici sia di tipo tematico che concettuale (Vardanega 2008).

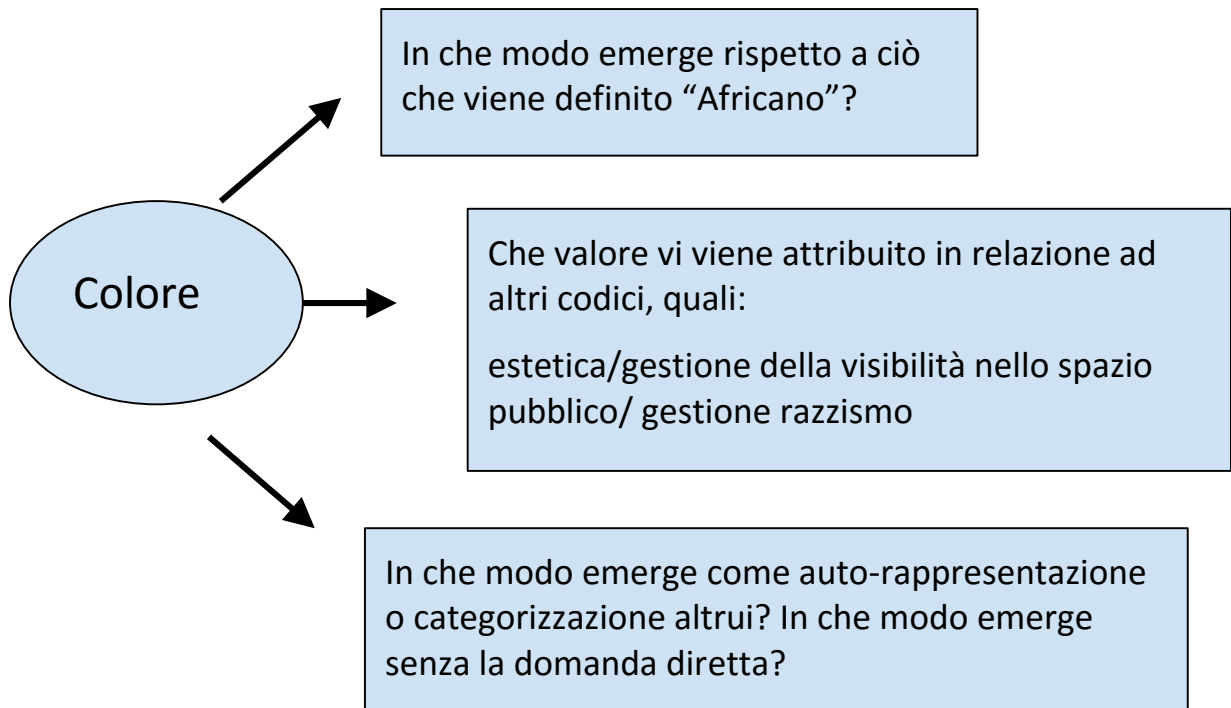
L'analisi delle mie interviste è iniziata con una "codifica aperta" e la traccia di intervista è stata molto utile in questa prima fase, poiché ha permesso di predisporre le aree tematiche da individuare durante l'analisi: in ciascuna intervista, ho inizialmente individuato le esperienze, le narrazioni, le pratiche che avevo considerato centrali nella fase di stesura della traccia. Le cornici e i fuochi di esperienza (le domande e le sotto-domande) hanno infatti costituito degli "interrogativi-guida", cioè dei criteri di rilevanza con cui sono stati creati, selezionati e poi raggruppati i primi codici. È stata quindi operata una "codifica a priori" di tipo tematico, alla quale è seguita l'analisi di ciascuna area tematica con codici a carattere "concettuale". Successivamente, sono passata alla fase della codifica "assiale": mi sono allontanata dalle narrazioni per comparare i codici e raggrupparli in "famiglie", cioè macro-categorie che hanno permesso di collegare concettualmente tra loro diverse aree tematiche. Sono stati accorpati i codici semanticamente simili, e si è osservata la frequenza di ciascun codice. Codici che si ipotizzava sarebbero stati molto utilizzati, come "il colore", sono risultati meno frequenti di altri, come per esempio "rito" o "spiritualità".

Le famiglie individuate sono le seguenti:

- **“Africa/ Africano”**: rientrano qui tutti quei codici e quelle narrazioni in cui vi è un riferimento esplicito all’Africa, come rappresentazione, come riferimento identitario, e all’ “essere africani” come categoria auto o etero attribuita. Le narrazioni raccolte in questa famiglia permettono di analizzare in che contesti, relazionali o discorsivi, la categoria “Africa” e “africano” viene utilizzata, con che frequenza e in riferimento a cosa. quando viene usato come categoria di appartenenza e di differenza, quando si parla di una “collettività” africana, sia in termini di relazioni di solidarietà, o conflitto.
- **“Interazioni sociali”**: in questa famiglia rientrano i codici relativi alle esperienze e ai contesti relazionali. Vi sono quindi i codici relativi a narrazioni di incontri pubblici e privati, alle reti sociali, ai posizionamenti e alla gestione soggettiva delle interazioni. Vi sono numerosi codici relativi quindi alle emozioni (orgoglio/ fierezza, rabbia, sollievo), ma anche al tipo di interazioni (conflitto, discriminazione, corresponsabilità, trasmissione, rifiuto) e alla gestione delle differenze (di genere, generazionali, razziali, identitarie, linguistiche) e all’uso, o al rifiuto, di categorie identitarie
- **“Mobilità Sociale”** in questa famiglia rientrano i codici relativi al percorso professionale, con un focus particolare sulle modalità di gestione della diversità e del capitale sociale. Vi sono inoltre codici che rimandano a narrazioni in cui emergono i modelli di riferimento e le proiezioni nel futuro, in termini di aspirazioni, in termini geografici o di innovazione nel campo professionale di riferimento.
- **“Pratiche del corpo”**: rientrano in questa famiglia i codici che rimandano a narrazioni di pratiche corporee, quali il cibo, il ballo, la circoncisione maschile, o ad altre che interessano maggiormente la dimensione estetica del corpo, quali la cura dei capelli e lo stile dell’abbigliamento. Rientrano anche codici che rimandano alla percezione del proprio corpo, in particolare al tema del colore della pelle. Vi sono infine narrazioni relative alla dimensione emotiva, in particolare alle emozioni di agio, o di disagio, provate in determinati contesti relazionali

- **“Rappresentazioni sociali”**: rientrano in questa categoria i codici relativi ai concetti chiave utilizzati nella domanda sulle rappresentazioni sociali: “Africa” “Afro” “afro-italiano”, “afropolita”, “etnia”, “europeo”, “nazione”, “nero/black”.
- **“Spazi di vita e Spazi Sociali”**: rientrano in questa famiglia tutti i codici relativi ai contesti sociali e geografici rilevanti nella biografia delle persone intervistate. Vi sono codici che rimandano a narrazioni sulla “casa”, sulla “comunità”, sulla “dimensione globale”, sulle reti sociali familiari e amicali, intergenerazionali o tra pari, locali o transnazionali.

Dopo la creazione delle famiglie concettuali, sono tornata a lavorare sul corpo narrativo: questa scelta, non perfettamente aderente alla procedura “classica”, è sostenuta da diversi autori che ritengono che il lavoro di codifica possa fermarsi a questa fase, senza arrivare cioè alla definizione di un modello interpretativo vero e proprio, previsto nella “*selective coding*” (Vardanega 2011). Dopo la creazione delle famiglie, sono ritornata dunque alle citazioni, cioè ai brani di intervista codificati tematicamente e concettualmente, che sono stati analizzati orizzontalmente - comparandoli tra narrazioni diverse - e verticalmente - all’interno della stessa intervista (Blanchet e Gotman 1992). Anche se ci si è fermati alla “codifica assiale”, alcuni codici, tematicamente e concettualmente rilevanti per la domanda di ricerca, sono stati analizzati in maniera più approfondita. Di seguito, un esempio del modo in cui mi sono interrogata sul collegamento tra loro di alcuni codici:



ESPLORANDO L'AFRICANITÀ...

*“I’ve actually found that the older I get,
the less interested I am in how the West sees Africa,
and the more interested I am in how Africa sees itself”*

*Chimamanda Ngozi Adichie,
Arthur Miller Freedom to Write lecture, 10/05/2015*

3. “ESSERE AFRICANI” IN ITALIA

Il contesto locale gioca un ruolo essenziale nei modi in cui le nozioni di africanità e blackness vengono empiricamente e soggettivamente prodotte, negoziate o contestate. Il dirsi “afro-italiano” o “nero-italiano” /Black Italian” presuppone un posizionamento sia rispetto al processo di costruzione dell’identità nazionale italiana, sia rispetto alle peculiarità della diaspora africana in Italia. I giovani afrodiscendenti, usando tali termini di auto-identificazione, rivendicano la possibilità di essere sia italiani, sia africani, contestando le richieste di autenticità che possono essere avanzate nei molteplici contesti di socializzazione in cui si muovono. Inoltre, come vedremo, usano il trattino come un elemento mobile che, a seconda dei contesti e delle fasi di vita, può sparire oppure diventare simbolo di sottrazione, rendendo prevalente uno dei due lemmi (Caglar 1997).

Non si tratta quindi di termini identitari statici, che definiscono un preciso gruppo sociale, ma piuttosto di categorie fluide, soggettivamente reinterpretate e strategicamente utilizzate in forme diverse a seconda dei contesti relazionali. Tuttavia, l’uso di tali terminologie nelle autorappresentazioni lascia trasparire una condivisa richiesta di cittadinanza politica e culturale, e mettono in discussione i confini - simbolici, culturali, istituzionali - che storicamente hanno definito l’immaginario dell’identità italiana (Grillo and Pratt 2002), tuttora ancorato ad una rappresentazione omogenea della nazione come cattolica (Frisina 2007) e bianca (Lombardi-Diop e Romeo 2012, Giuliani e Romeo 2013, Giuliani 2015).

Ma proprio la flessibilità con cui vengono utilizzate le categorie “black” e “afro” ne mette in luce il carattere relazionale e situazionale. Tracciando confini sociali permeabili e temporanei, i significati di tali categorie vengono soggettivamente elaborati, combinando la pluralità di risorse culturali provenienti dall’Europa, dall’Africa e dall’America. Come vedremo nel corso di questa ricerca, e come è stato empiricamente osservato in altri contesti europei (De Witte 2014, Fila Bakabadio 2002, Gregoire and Mazzocchetti 2013) in America Latina (Sansone 2003, Minvielle 2015) e nello stesso continente africano (Pierre 2012, Schramm 2009), non si può dare per scontato che i significati di “black”, “afro” e “africano” siano esattamente sovrapponibili, variano in base al posizionamento soggettivo e alle differenze di nazione, genere, generazione, status e classe sociale interne alla stessa diaspora africana. Rispetto agli altri spazi della diaspora africana, il contesto italiano presenta delle

specificità. Diversamente da nazioni europee con una lunga storia coloniale in Africa (ad esempio Gran Bretagna, Francia, Belgio), in Italia i flussi migratori non rispecchiano, dal punto di vista socio-demografico, le geografie dei possedimenti coloniali. Nonostante ciò, come vedremo, i processi di razzializzazione e di costruzione dell'alterità avvengono in continuità con il lascito coloniale, e, più in generale, con il processo storico di costruzione della nazione.

3.1 LA PRESENZA AFRICANA IN ITALIA: UN MOSAICO COMPOSITO E IN CONTINUO CAMBIAMENTO

Malgrado il peso significativo che il lascito coloniale – o meglio la sua afasia (Stoler 2011) hanno sul piano culturale in Italia, e a differenza di quanto accaduto in altre madrepatrie europee, i flussi migratori dall'Africa verso l'Italia non hanno seguito le mappe coloniali ma le rotte di progetti economici e, in misura di molto minore, formativi (Ceschi 2009). Questo è un elemento rilevante, che caratterizza il panorama sociale italiano dell'era post-coloniale. Di fatto, non si è verificato l'arrivo di studenti e professionisti nella misura in cui è accaduto in Francia e in Inghilterra, né si è assistito alla stabilizzazione di una massiccia immigrazione da parte delle colonie del Corno d'Africa, che rappresentano una minima parte della popolazione africana presente in Italia (vedi tabella 1, 2 e 3).

Un altro elemento significativo è il fatto che l'Italia, come altre nazioni dell'Europa meridionale (Grecia e Spagna) è un paese di recente immigrazione. I primi arrivi si registrano solo negli anni '70, e la presenza migrante comincia ad essere numericamente significativa solo nel corso degli anni '80. Questi sono anche gli anni in cui cambiano le modalità di emigrazione degli Italiani. Per un secolo, a partire dall'unificazione, l'Italia è stata un paese di massiccia emigrazione economica: gli Italiani si sono stabiliti in America del Sud e del Nord, Australia e Nuova Zelanda, e in altri paesi europei, come la Francia, il Belgio, la Svizzera, la Germania. Anche le imprese coloniali hanno aperto delle traiettorie migratorie, in Libia, Eritrea, Etiopia e Somalia, e nei Balcani, in Albania, in ex-Jugoslavia e nel Dodecaneso. L'emigrazione italiana ha segnato una battuta d'arresto a cavallo degli anni '60, ma è simultaneamente iniziato un diverso tipo di esodo, di proporzioni più ridotte e relativo ad uno specifico target di persone, cioè quello di giovani altamente qualificati, che si

spostano a livello europeo e globale. Questo tipo di emigrazione è cresciuto gradualmente negli anni '80 e '90, fino a raggiungere i picchi registrati ai giorni d'oggi, (Triandafyllidou, Gropas 2014) a seguito della crisi economica che ha duramente segnato il tessuto economico italiano. Non sono solo gli italiani a rimettersi in moto. Anche i migranti, residenti da decenni in Italia, hanno cominciato a ripartire, in alcuni casi beneficiando della cittadinanza italiana (Della Puppa, Salvador 2015) Si tratta di interi nuclei familiari, oppure possono essere solo i figli a emigrare, spesso in concomitanza con l'inizio del percorso universitario o professionale. Si spostano verso paesi dove si ritiene vi siano maggiori opportunità di lavoro, di mobilità sociale ma anche affinità linguistica e reti diasporiche disponibili: UK, USA, Canada, ma anche Svezia, Olanda, Francia e Norvegia sono le mete privilegiate. Al contempo, i figli degli italiani emigrati, grazie al persistere di una legge sulla cittadinanza basata sullo *ius sanguinis*, diventano più facilmente cittadini dei coetanei nati in Italia da genitori stranieri. I discendenti degli italiani nati in Sud America, come in Australia e negli Stati Uniti vengono facilitati nel rientro in Italia, e spesso, anche per loro, la cittadinanza Italiana è una via d'accesso alla più vasto spazio europeo (Di Maio 2009). Il territorio italiano nell'ultimo secolo è quindi stato interessato da molteplici movimenti migratori: se l'emigrazione è da considerarsi una costante nella storia italiana, tali partenze si intersecano con nuovi arrivi, ritorni, ripartenze e rendono lo scenario italiano un mosaico demografico e culturale in continuo mutamento (Di Maio 2009). Inoltre, è evidente che venga considerata sempre più un paese di transito verso altre mete europee, anche da coloro che vi sono nati o cresciuti, e questo incide nei sentimenti di appartenenza come nelle modalità di inserimento nel tessuto sociale e lavorativo.

In questo scenario, si sono sviluppati una molteplicità di flussi migratori dall'Africa all'Italia. Pionieristica è stata l'esperienza dei migranti dalle ex-colonie, soprattutto Somalia, Etiopi ed Eritrei. Pur essendo relativamente poco numerose dal punto di vista demografico, le collettività provenienti dalle ex-colonie hanno un radicamento storico sul territorio italiano ben più significativo di altre nazionalità. Vi è perciò una stratificazione di vissuti migratori diversificati sul piano generazionale. Si può affermare, con Arnone (2011) e Andall (2002), che sia la prima generazione, sia i loro figli, siano stati pionieri nel contesto politico e sociale italiano. Anche questo è un elemento che va tenuto in considerazione nel momento in cui si

analizzano i modi in cui vengono proposte, o ricomposte, differenti esperienze migratorie nella relazione tra africani con diverso background nazionale e coloniale⁴⁹.

Si possono individuare due fasi nell'evoluzione dei flussi dalle ex-colonie. Per un lungo periodo, che va dagli anni '60 fino agli anni '90, l'Italia ha rappresentato un riferimento culturale e politico specialmente per la diaspora somala ed eritrea. I primi arrivi di somali ed eritrei si registrano negli anni '60. Per un trentennio gli arrivi sul territorio italiano, nella forma di ricongiungimenti familiari o richieste di asilo politico, sono aumentati in maniera significativa (Arnone 2011, Mezzetti e Guglielmo 2009, Aden Sheikh e Petrucci 1991, Farah 2003). A partire dagli anni 2000, l'Italia smette di essere la principale meta di destinazione dei migranti del Corno D' Africa. Questo è dovuto alla perdita di centralità dello Stato Italiano nelle politiche internazionali relative al Corno d'Africa, ma anche alla consapevolezza, condivisa tra i giovani migranti, che i benefici garantiti dall'Italia ai richiedenti asilo, e più in generale ai migranti, sono molto più bassi di quelli di altre nazioni europee (Mezzetti e Guglielmo 2009). I giovani che raggiungono il territorio italiano, spesso dopo le rischiose traversate del Mediterraneo con i "barconi", considerano l'Italia un paese di transito verso altri stati Europei (Koser 2008, Mezzetti e Guglielmo 2009, Warnecke 2009). Questi "nuovi migranti", perlopiù richiedenti asilo, hanno evidentemente un'esperienza migratoria molto diversa da quella delle prime generazioni e il peso dei legami coloniali è per loro meno rilevante rispetto all'esigenza di trovare condizioni di vita dignitose. La capillarità delle reti della diaspora, come il loro forte radicamento in vari contesti sociali, è un elemento che orienta non le nuove traiettorie di mobilità dal Corno d'Africa, ma anche le aspirazioni dei giovani italo-somali e italo-eritrei che, anche se nati in Italia, spesso proiettano il loro futuro altrove (Andall 2002).

Verso la fine degli anni '70, oltre ai migranti delle ex-colonie, si registrano anche le prime presenze di capoverdiani, marocchini ed egiziani, migrazioni di prossimità geografica, e i primi studenti, soprattutto nigeriani, congolesi e camerunensi, che beneficiano di alcune borse di studio promosse dalle missioni cristiane, da enti pubblici e enti privati operativi in quei

⁴⁹ Diversi studi sono stati dedicati alla letteratura postcoloniale italiana. Tra tutti, si vedano in particolare si vedano Di Maio 2009, Ponzanesi 2004, Coppola 2011, Brioni 2015, Medugno 2015.

territori⁵⁰. Le migrazioni africane diventano significative solo negli anni '80 raggiungendo l'apice negli anni '90, per poi ridurre la propria incidenza rispetto ad altre provenienze migratorie negli anni 2000. Negli anni '80 cominciano a giungere migranti, perlopiù economici, da diverse nazioni sub-sahariane: alla fine degli anni '90, le più importanti comunità dell'Africa subsahariana sono quelle di origine senegalese, nigeriane e ghanese, che si vanno ad affiancare alle ben più numerose collettività di marocchini, tunisini ed egiziani. L'ultimo decennio registra una moderata e costante progressione di tutte le principali nazionalità, dovuta anche alle nascite e all'arrivo di minori sul nostro territorio.

La composizione socio-demografica della presenza africana, o afrodiscendente, in Italia è quindi estremamente eterogenea per provenienze nazionali, ma anche per percorsi migratori, livello di scolarizzazione, orientamento religioso, per status sociale, genere e generazione di appartenenza. Un elemento significativo è l'alta percentuale di persone di origine nordafricana, tra i primi ad insediarsi nel contesto italiano, tanto che il termine "marocchino" è entrato nel gergo comune per indicare, ed inglobare, qualsiasi tipo di diversità (Ribeiro Corossacz 2008), compresa quella relativa al colore, come racconta un'interlocutrice della mia ricerca, di origine senegalese:

“Quando ero piccola, tutti i bambini diversi erano “marocchini” Lo dicevano anche a me: “Marocchino, marocchino, marocchino!” nel pulmino della scuola! Ma insomma, se mi vuoi offendere, offendimi giustamente! C'erano solo i marocchini negli anni '90... ma insomma, offendimi bene!”

(donna, Italia- Senegal, assistente legale, in Italia da 24 anni)

Al contempo, la collettività marocchina non viene percepita dagli italiani come “africana”, ma la dimensione religiosa viene posta in primo piano: rappresentati *in primis* come “musulmani”, possono per questo essere oggetti di aggressioni, anche solo verbali, di stampo

⁵⁰ Cingolani (2005, 2006) ricorda che la migrazione nigeriana in Italia è solo un elemento di una più ampia dislocazione di beni, servizi, capitali. Negli anni '80 comincia la prima migrazione economica verso l'Italia (dovuta alla crisi economica e politica), ma i fattori di spinta sono complessi. Alcune evidenze mostrano infatti l'esistenza di accordi formali e informali che regolano i flussi migratori, trasferimenti di capitali, connessioni economiche. (la compagnia ENI-AGIP è uno dei maggiori giganti dell'economia nigeriana): per l'Italia infatti la Nigeria, dopo il Sudafrica, è il più grande partner commerciale africano. Nel caso delle migrazioni dal Congo, hanno invece avuto un peso più rilevante le missioni cattoliche che hanno sostenuto percorsi di formazione di giovani congolesi, arrivati prevalentemente a Roma.

islamofobo o razzista (Saint Blancat 2014, Frisina e Hawthorne 2015). Al contempo, il fatto che i marocchini non siano percepiti come africani denota il forte collegamento, nell'immaginario collettivo, tra africanità, colore della pelle e origine Sub-Sahariana. Nel corso di questa ricerca vedremo anche se gli attori sociali includano nelle rappresentazioni dell'africanità anche il nordafrica, e, se sì, in che termini.

Il panorama sociodemografico nel quale si colloca il “dirsi africano” o “afro-italiano” è quindi estremamente diversificato, per eredità coloniale, differenze nazionali, religiose e linguistiche. A questi elementi, si aggiungono le differenze di genere e generazione, ma anche di status e classe sociale. Quest'ultimo è un elemento significativo soprattutto quando si osservano le biografie di giovani nati in Italia. I percorsi di mobilità delle “seconde generazioni” sono infatti maggiormente diversificati rispetto a quelli della generazione: lo status e la classe sociale diventano quindi delle variabili importanti nell'interpretazione delle forme di autorappresentazione (Crul and Schneider 2014). Proprio alla luce di questa complessità è evidente che l'uso del termine “afro-italiano”, “black-nero” o “afrodiscendente” non può essere considerato un elemento che definisce un “gruppo etnico” che automaticamente include tutti coloro che possono ricostruire dei legami ancestrali in qualche luogo in Africa. Tali categorie rientrano in una più ampia “*politics of naming*” che esploreremo nei prossimi paragrafi, e che mette in luce i posizionamenti, le interpretazioni e gli usi soggettivi di categorie di appartenenza e differenza, quali possono essere “black” e “afro”. Quello che può essere qui anticipato è che si assiste, in vari ambiti sociali, alla seguente tendenza: un crescente numero di persone, molto diverse in termini di origini nazionali e background migratori, scelgono di usare il referente “afro” o “africano” per autorappresentarsi. Per evitare, dunque, di descrivere, in termini essenzializzanti, un determinato gruppo sociale, è importante considerare l'uso empirico che viene fatto di tali categorie, osservando come queste diventano parte di azioni ed eventi situati, progetti politici e creativi, cornici discorsive ed (Brubaker 2004: 11, De Witte 2014: 266).

3.2 GIOVANI AFRODISCENDENTI IN ITALIA

Per comprendere i modi in cui l'africanità e la blackness vengono declinate localmente, è necessario quindi osservare come gli attori sociali riproducono, negoziano o contestano le categorie di differenza e di appartenenza che si sono storicamente sviluppate nel contesto italiano. Come altri giovani di discendenza straniera, i giovani afrodiscendenti mettono in questione nozioni statiche di africanità e italianità, attraverso pratiche di vita quotidiana (Colombo Semi 2007), percorsi di soggettivazione (Frisina e Hawthorne 2015) e creando degli spazi sociali e politici in cui possono trovare luogo espressioni miste di appartenenza (Ambrosini e Molina 2004, Riccio e Russo 2009). Queste sono dinamiche che si collocano nella più ampia esperienza delle "seconde generazioni", tema a cui sono stati dedicati molti studi, sia di stampo antropologico (si vedano, tra tutti, Callari Galli e Scandurra 2009, Chiodi Benadusi 2006, Guerzoni e Riccio, 2009; Pazzagli e Tarabusi, 2009; Riccio e Russo 2009) che sociologico (si vedano Ambrosini e Molina 2004; Saint-Blancat 2004, Ricucci 2005; Marazzi, Valtolina 2006; Queirolo Palmas 2006; Colombo, Leonini, Rebughini 2009; Colombo 2010; Colombo, Rebughini 2012; Girardi 2012, Barbagli Schmoll 2011). Questo consolidato corpo di studi si è interessato alle esperienze sociali dei "figli delle migrazioni" proprio perché sono attori sociali, che possono rappresentare un fattore di profondo cambiamento degli assetti sociali, grazie alla discontinuità del proprio percorso rispetto a quello dei genitori o dei coetanei *nativi italiani*. Chiaramente, gli ambiti di osservazione delle biografie di questi attori sociali sono molteplici. Uno dei primi filoni di ricerca è stato quello relativo ai percorsi di integrazione scolastica ed educativa, focalizzandosi sul ruolo che le istituzioni scolastiche possono svolgere nei processi inclusione sociale (Queirolo Palmas 2006), anche per i minori non accompagnati (Petti 2004). Un secondo ambito di ricerca molto rilevante è quello che indaga i processi di costruzione delle identità, le appartenenze multiple e le istanze relative ai diritti di cittadinanza (Marazzi e Valtolina 2006, Ricucci 2005, Bosisio 2005, Chiodi e Benadusi 2006, Colombo e Rebughini 2009, 2012). Altri studiosi hanno orientato le loro ricerche sulle costruzioni quotidiane della cittadinanza in ambito associativo (Riccio e Russo 2009), sulle pratiche transnazionali (Ambrosini e Queirolo Palmas 2005, Barbagli e Schmoll 2011, Riccio e degli Uberti 2013), sui consumi culturali (Rebughini 2011) e sulla formazione del capitale sociale (Saint-Blancat, Zaltron 2013). Il tema dell'inserimento lavorativo, soprattutto di giovani altamente qualificati

rimane ancora ampiamente inesplorato: per quanto riguarda l'esperienza di giovani afrodiscendenti, solo Kaag (2013) esplora la formazione di una giovane élite nell'ambito della comunità senegalese in Italia.

Altri studiosi si sono invece dedicati a specifici gruppi sociali: molti lavori sono stati dedicati ai giovani musulmani, sottolineando le continuità e le fratture nei processi di trasmissione intra-generazionale, le attitudini religiose e le forme associative (Frisina 2007, Saint-Blancat 2004), anche adottando una prospettiva di genere (Acocella e Pepicelli 2015)⁵¹. Meno numerosi sono invece gli studi sui giovani di origine africana, e si sono principalmente focalizzati sulle strategie di resistenza alle discriminazioni di tipo razziale (Andall 2002, Frisina e Hawthorne 2015) oppure sulle esperienze di giovani membri di specifiche collettività nazionali, come quella eritrea (Arnone 2011) o senegalese (Riccio e degli Uberti 2013). Il contributo di Andall (2002) esplora i sentimenti di appartenenza e le strategie di identificazione di giovani afro-italiani a Milano (prevalentemente eritrei, ma anche egiziani e sierraleonesi). L'autrice mostra come questi attori sociali si proiettino in una dimensione diasporica, europea e globale, mettendo così in atto un transnazionalismo "di ripiego" (Caponio e Schmoll 2011: 135) in reazione alle pratiche escludenti del contesto locale e consapevoli delle risorse sociali a cui possono attingere nello spazio sovranazionale.

Il contesto della più ampia diaspora afroamericana emerge come fonte di "risorse" strategiche anche nei "percorsi di soggettivazione" delle ragazze afro-italiane osservate da Frisina e Hawthorne (2015). Le autrici, prediligendo una dimensione di genere e focalizzandosi sulla "visualità dei corpi razzializzati", mostrano come le "nappy girls"⁵², attraverso la scelta di acconciature afro naturali, contestano e rielaborano i canoni estetici "eurocentrici" dominanti in contesto italiano, agganciandosi anche ad un dibattito che è nato nelle comunità afroamericane negli anni '60. Frisina e Hawthorne comparano inoltre il percorso delle "nappy

⁵¹ Per una rassegna analitica della letteratura sulle seconde generazioni in Italia si veda Barbagli e Schmoll 2011: 130-146

⁵² Questa la definizione del termine nappy data nel sito di "Nappytalia": "*Nappy è un termine americano che veniva usato con un connotativo dispregiativo per descrivere i capelli degli schiavi Afro-americani durante il periodo della schiavitù accostandolo al cotone che raccoglievano nelle piantagioni. Nel 2000 è nato questo movimento di capelli Afro al naturale, definito "Natural Hair Movement", che ha voluto rivisitare quel termine, con una nuova chiave di lettura, unendo due parole, la "N" di Naturally e "appy" di Happy, che costituiscono la stessa parola NAPPY usata antecedente, ma con un nuovo significato, una rivendicazione di bellezze ed identitaria, dell'orgoglio black, che sfocia attraverso i capelli, FELICEMENTE AL NATURALE.*" (Afaawua 2014)

girls” con le scelte estetiche dalle giovani musulmane italiane che usano l’*hijab*, sottolineando così come le giovani di seconda generazione contribuiscono a rendere più inclusive le nozioni di bellezza veicolate a livello locale, transnazionale e diasporico.

La stretta correlazione tra processi di integrazione locale e risorse transnazionali viene messa in luce anche nel lavoro di Riccio e Degli Uberti (2013). Partendo dal presupposto che il transnazionalismo dei figli degli immigrati può assumere molteplici forme (emotivo e soggettivo, di reazione o di ripiego, come risorsa o come opportunità economica e sociale) Riccio e degli Uberti (*Ibidem*) osservano che i giovani senegalesi di seconda generazione superano la dicotomia tra i processi di integrazione e transnazionalismo. Prendendo come caso di studio alcune associazioni di giovani di seconda generazione, i due antropologi mostrano che le pratiche transnazionali non escludono un impegno a livello locale: l’obiettivo di ottenere una piena cittadinanza culturale e politica a livello locale viene perseguito anche valorizzando i legami che i giovani mantengono con il contesto di origine. Proprio la socializzazione nello spazio transnazionale consente a questi giovani di rappresentarsi come cosmopoliti, evitando di adottare un “essenzialismo strategico”, anche relativo al dispositivo del colore razza (2013: 236). Alle categorie di autorappresentazione è dedicato il contributo di Arnone (2011), che esplora le differenze che si sviluppano a livello generazionale tra gli eritrei a Milano. L’autrice osserva come nei discorsi dei giovani della comunità si intersechino riferimenti all’identità eritrea, africana e black, mettendo in luce in quali contesti relazionali ciascuna di queste dimensioni diventa prevalente. I giovani intervistati, esponendo le loro riflessioni sull’idea di “moderno” e “tradizionale”, mentalità “chiusa” e “aperta”, “nazione” e “etnia”, toccano temi sensibili per la società italiana quanto per la collettività eritrea, e si posizionano rispetto alle politiche della differenza con cui si confrontano in vari spazi sociali. Nelle auto-rappresentazioni dei giovani eritrei vi è un continuo rimando alla memoria dell’esperienza coloniale italiana.

Come è stato anticipato nel cap. 1 par.4 , il lascito culturale del colonialismo è un elemento che, più in generale, condiziona fortemente i sentimenti di appartenenza dei giovani di seconda generazione, con delle forme specifiche nel caso degli afrodiscendenti. L’ “inconscio coloniale” italiano (Mellino 2012) riemerge infatti nelle categorie di differenza basate sulla linea del colore e nelle rappresentazioni stereotipate dell’africanità. I giovani afrodiscendenti, nel cercare di rendere più inclusiva la nozione di italianità, esprimono nello spazio pubblico

le loro identità plurime, affermando con forza la legittima convivenza di molteplici appartenenze. Non rinunciano cioè alla loro “parte afro”. Questa viene riabilitata e rappresentata in una molteplicità di modi, rielaborando e declinando localmente il patrimonio di saperi e pratiche culturali, stili estetici ed intellettuali che vengono trasmessi a livello generazionale o che circolano tra l’Africa e la sua diaspora.

3.3 “ESSERE AFRICANI” IN ITALIA: LE INTERAZIONI FANNO LA DIFFERENZA?

Il riferimento all’Africa è sempre più frequente in una pluralità di interazioni e contesti sociali, e i dibattiti su cosa significhi essere (anche) africano stanno acquisendo sempre maggiore visibilità grazie alla proliferazione di discussioni nei blog, nei social network, nelle testate giornalistiche, ma anche in eventi ed attività collettive e pubbliche. Questo testimonia quanto i giovani afrodiscendenti ritengano importante conoscere, coltivare, rappresentare anche la loro parte “afro”, e, al contempo, la pluralità di orientamenti, narrative ed esperienze soggettive relative al significato dell’africanità. Al centro delle riflessioni e delle rappresentazioni dell’africanità vi sono questioni relative al razzismo, alla definizione di un patrimonio culturale africano, alle pratiche transnazionali, che vengono declinate in forme molto diverse, intersecandosi con differenze di genere, di generazione, ma anche di status e classe sociale. Sono strettamente connesse, dunque, con le micro-politiche locali della diaspora (Ifekwuningwe 2003), ma anche con l’attuale circolazione, a livello europeo e globale, di repertori stilistici, categorie identitarie e pratiche culturali; sono inoltre fenomeni legati alla contemporaneità, ma hanno genealogie storicamente profonde, legate alle produzioni culturali ed intellettuali del panafricanismo, del Black Atlantic e del nazionalismo nero.

Nel panorama sociale e culturale italiano descritto precedentemente, alcune iniziative risultano essere estremamente rilevanti non solo in termini di ricadute sociali, ma anche perché permettono di osservare quando, e in che termini, l’africanità viene evocata, come si intersechi con categorie razziali e come le diversità nazionali, etniche e generazionali vengano gestite o trascese. L’African Summer School è una di queste.

3.3.1 Parlare dell’Africa in modo diverso “per sentirsi bene nella propria pelle”: *l’African Summer School*

La prima edizione dell’*African Summer School* si è svolta nell’estate del 2013 a Verona. Questa scuola estiva, che “ha un focus tutto Africano”, prevede una settimana formativa organizzata in due principali ambiti di riflessione: quello umanistico e quello tecnico-economico. I contenuti tematici di questi due settori sono cambiati nel corso delle varie edizioni, ma è stata mantenuta la combinazione tra la dimensione teorico-riflessiva e il piano operativo. All’approfondimento di tematiche relative alla storia, alla filosofia, alla letteratura africana si alternano lezioni di economia e business planning. La scuola estiva vuole infatti essere sia un contesto di formazione, ma anche un incubatore di impresa per start up da sviluppare tra Italia e Africa. Il motivo di questa scelta didattica emerge chiaramente nei discorsi dei vari ospiti presenti alla giornata inaugurale della prima edizione. Jean Paul Pougala⁵³, il docente della prima edizione, Cécile Kyenge⁵⁴, l’allora ministro dell’integrazione, e il direttore della Summer School, Fortuna Ekutsu Mambulu⁵⁵, hanno insistito sullo stesso punto: è necessario che i giovani di origine africana, nel continente o nel mondo, eliminino definitivamente “quel senso di inferiorità che ha accompagnato tante generazioni e che mai, mai si vergognino delle proprie origini”. È possibile rintracciare in questo passaggio l’invito di Fanon a liberarsi dal peso del razzismo, mentre nel discorso del fondatore è esplicito un riferimento alla negritudine. Fortuna Ekutsu Mambulu legge infatti la poesia di un autore veronese dal titolo “Negritudine emergente”, dedicandola “a tutti i giovani presenti, indipendentemente dalla loro origine etnica” (Mambulu 2013)

*“Gioventù d’ Africa, orgoglio di un futuro comune,
il percorso del sapere d’ occidente modellatelo sulle tradizioni della vostra antica*

⁵³ Jean Paul Pougala è un cittadino italo-camerunense, laureato all’Università di Perugia in Scienze Economico-Aziendali. Imprenditore tra l’Italia, il Camerun e la Cina, ha pubblicato per i tipi di Einaudi la sua autobiografia (“In Fuga dalle tenebre”, 2007). Esperto in geopolitica, ha insegnato fino al 2011 “Storia del pensiero politico” alla scuola diplomatica di Ginevra. Ha insegnato “Geostrategia” alla prima edizione dell’African Summer School.

⁵⁴ Cécile Kyenge è una politica italiana di origini congolesi. Medico oculista di professione, è stata ministro dell’integrazione del governo Letta dall’aprile del 2013 al febbraio del 2014. Attualmente è parlamentare europea.

⁵⁵ Fortuna Ekutsu Mambulu è l’ideatore e il fondatore dell’African Summer School. Originario della Repubblica Democratica del Congo, arriva in Italia nel 2002 per motivi di studio, si laurea in Economia e legislazione d’impresa all’ Università di Verona e poi ottiene un Master in Diritto dell’immigrazione all’Università di Bergamo.

saggezza.

Le terre che vi legano alla storia del mondo, impongono che risorgiate nell' emancipazione e in una giustizia condivisa. Gli ultimi predoni dello sfruttamento dovranno cedervi il passo.

Abbate costanza, determinazione, il cammino non sarà breve, calcolate i rischi, amici miei, commetterete errori, ve li faranno commettere, ma siate tenaci nel raggiungere il fine, i diritti e la dignità rappresentino l'irrinunciabile.”

[Giorgio Maria Bellini]

Nel verso iniziale, “gioventù d’Africa, orgoglio di un futuro comune”, sono concentrate le parole chiave per comprendere gli obiettivi che questa iniziativa si pone. Gli ideatori dell’iniziativa ritengono sia necessario che i giovani africani o afrodiscendenti ritrovino l’orgoglio per le proprie “radici” e, per raggiungere questo obiettivo, propongono un percorso formativo nel quale l’“Africa viene presentata tramite la visione degli africani stessi” (Mambulu 2013). Questo è un modo per sganciarsi dalle rappresentazioni eurocentriche dell’Africa, preconditione necessaria per orientare un agire, individuale e collettivo, che ribalti l’“economia morale” (Fassin 2009) che ha caratterizzato i rapporti culturali ed economici tra Italia e Africa, dal periodo coloniale sino ai giorni d’oggi. Un’altra delle caratteristiche dell’African Summer School è proprio la sua indipendenza rispetto alle istituzioni accademiche locali. Pur instaurando reti e collaborazioni con singoli dipartimenti o docenti, l’African Summer School non è mai stata inglobata in percorsi accademici e questo ha consentito di mantenere l’autonomia nella scelta dei docenti. La linea della scuola estiva è infatti quella di coinvolgere, come docenti principali, esclusivamente intellettuali di origine africana, residenti in vari contesti della diaspora o nel continente. Per gli ideatori dell’iniziativa, questo permette di rispondere a due ordini di problemi, tra loro strettamente collegati: contrastare la consolidata rappresentazione dell’Africa come continente senza storia, da salvare e da civilizzare (Mudimbe 1988) e, simultaneamente, promuovere investimenti in vari paesi africani, creando così opportunità di lavoro per giovani italiani e africani altamente qualificati

African Summer School nasce a Verona, e questo non è un contesto casuale. Verona è una ricca città di media grandezza del Nord-Est italiano, ed è sede di una recente università. Il suo fitto tessuto industriale ha attirato, sin dagli anni ‘80, un alto numero di migranti economici, e

tra questi anche numerosi migranti dall’Africa, sub e nord sahariana. I figli di questi migranti sono cresciuti in un contesto di generalizzato benessere economico, e molti hanno avuto accesso alla formazione universitaria. Anche il mondo associativo è vivace, sia quello di impronta cattolica o laica, e sono presenti anche numerose organizzazioni politiche, tra cui alcune di stampo xenofobo o di estrema destra, come la Lega e Forza Nuova. In questo scenario, operano anche i Missionari Comboniani, che qui hanno la loro casa madre ma anche la redazione di Nigrizia, il mensile della Congregazione e una delle prime testate giornalistiche in Italia ad occuparsi esclusivamente di tematiche relative al continente Africano⁵⁶. Nell’ambito di questa attività giornalistica, è nato anche un progetto di comunicazione radiofonica, Afriradio, che ha come scopo quello di rendere protagonisti i giovani di origine africana nella produzione e diffusione di notizie sull’Africa. Tale iniziativa, afferma Fortuna Ekutsu Mambulu, testimonia quanto i suoi promotori abbiano a cuore “non solo l’Africa, ma anche gli africani”.

Tutti questi elementi hanno concorso a creare il clima adatto per dare vita a questa iniziativa. I fondatori di African Summer School hanno infatti una lunga esperienza come giornalisti in Afriradio, ma anche nell’associazionismo locale. In particolare, hanno partecipato alle attività di ASAV, l’Associazione degli Studenti Africani di Verona⁵⁷, che nasce con l’obiettivo di creare un punto di riferimento per i giovani studenti africani dell’Università locale, ma anche per essere “vetrina della cultura africana per l’Ateneo e per la città” (Mambulu 2013) attraverso l’organizzazione di iniziative ed eventi pubblici. Le attività svolte in ASAV ed Afriradio hanno permesso loro di conoscere il tessuto sociale della città e di comprendere la necessità di creare occasioni di confronto su temi relativi all’ Africa, con delle prospettive innovative. In continuità con queste esperienze, la scuola estiva nasce l’obiettivo di dar voce al pensiero di intellettuali di origine africana, ma anche di creare occasioni di confronto tra giovani italiani, africani afrodiscendenti. In particolare, gli organizzatori dell’iniziativa cercano di coinvolgere i giovani di origine africana, nati o cresciuti in Italia, per due principali motivi: ritengono che abbiano delle spiccate competenze interculturali ma anche un grande bisogno di conoscere le comuni origini africane.

⁵⁶ <http://www.nigrizia.it/>

⁵⁷ Le associazioni studentesche di giovani di origine africana sono numerose, ma sono poche quelle che hanno un carattere panafricano. Interessante l’esperienza di ASCAF (prima di stampo camerunense, poi a carattere panafricano: vedi intervista Michelle)

Come afferma l'ideatore della Summer School, i giovani italo-africani sono infatti:

“dei ponti importanti [...], riescono a sentire quello che i giovani italiani sentono e non riescono ad esprimere, sentono quello che gli africani sentono e gli italiani non possono sentire” (intervista del 20/08/2013, Verona)

Nelle sue intenzioni, proprio i giovani afrodiscendenti, che non hanno mai vissuto nel continente, dovrebbero quindi essere i primi beneficiari di questa iniziativa:

“un ambiente strano come quello della Summer School, dove si parla dell’Africa in modo così strano [...] e che spinge i giovani ad andare in Africa” potrebbe infatti fornire loro ulteriori strumenti per interagire nella società in cui vivono e far sì “che si sentano più forti, che si sentano bene, che si sentano bene nella loro pelle” (intervista del 20/08/2013, Verona)

La scuola estiva nasce quindi da un sentimento di “corresponsabilità” (Werbner 2004: 546) che alcuni giovani altamente qualificati, partiti dall’Africa in età adulta, provano nei confronti sia delle società di origine, sia degli afrodiscendenti incontrati in contesto di arrivo. A partire cioè dalla consapevolezza della pervasività dei processi di razzializzazione, e delle loro ricadute materiali in termini di benessere sociale e di pari opportunità, gli organizzatori dell’iniziativa si muovono con un duplice intento: mettere in discussione le consolidate rappresentazioni sull’Africa e sugli africani e sovvertire il “discorso morale dell’intervento umanitario e dello sviluppo” (Riester 2011, Rutherford 2011).

Come sostiene Werbner (2004) il “senso di corresponsabilità” caratterizza la condizione diasporica e spinge gli attori sociali a mantenere dei legami -non solo di tipo estetico, ma anche economico e politico- con i vari spazi e strati della diaspora, a livello internazionale come all’interno di uno stesso spazio nazionale. La Summer School viene infatti concepita come “un percorso per la diaspora africana, fatto anche con i giovani italiani che hanno un forte interesse per il tema”, ed aspira a creare un contesto policromatico di “*cultural intimacy*” (Herzfeld 2007) che riunisce persone di diversa estrazione sociale, culturale e nazionale, accomunate dal desiderio di ascoltare e partecipare ad un discorso “sull’Africa proposto dal punto di vista degli africani”. I docenti della scuola estiva rimettono in discussione “l’idea di Africa” diffusa in contesto europeo attingendo a piene mani dalla tradizione- di pensiero e di azione- panafricana e afrocentrica. Puntano così alla formazione

di un'avanguardia culturale che possa svolgere un ruolo incisivo nei processi di integrazione locale attraverso la valorizzazione delle risorse culturali e sociali del continente o della diaspora. Il riferimento alla Negritudine, esplicito sin dalla cerimonia inaugurale della prima edizione, la prospettiva diopista⁵⁸ adottata dai docenti di storia, il coinvolgimento di intellettuali e attivisti come Momi M' Buze, di origini congolese e residente in Belgio, autore di scritti e saggi da lui definiti "*outil de valorisation de l'Être africain, afro-descendant: ses réalisations, son passé mais surtout son futur*" (M'buze 2016)⁵⁹ . Anche la valorizzazione di percorsi di ritorno in Africa con progettualità imprenditoriali ad alto impatto sociale rimandano in maniera esplicita alla tradizione di pensiero panafricanista, sviluppatasi sia nel continente che in contesto afroamericano, come abbiamo visto nel cap. 1. par. 2.

Gli intellettuali che gravitano attorno a questa iniziativa propongono dunque una visione "afrocentrica" del patrimonio culturale africano (De Witte, Meyer 2012) e cercano di instillare un senso di appartenenza ad una comunità diasporica: questo, a loro avviso, può aiutare i soggetti a fronteggiare le gerarchizzazioni razziali della cittadinanza in contesto locale. Questa proposta intellettuale, unica nel suo genere in Italia, e i dibattiti nati attorno ad essa, sia tra italiani che afrodiscendenti, ci permettono di introdurre due tematiche centrali nei processi di elaborazione dell'africanità: le strategie di gestione del razzismo, la molteplicità di genealogie storiche e filosofiche insite nel "dirsi africano" e l'emersione di posizionamenti soggettivi rispetto all'africanità e l'italianità, come categoria di appartenenza o differenza.

⁵⁸ Il docente che tiene il corso di Storia all' African Summer School, José Do Nascimento (2015) distingue due possibili prospettive alla storia dell'Africa, quella hegeliana e quella diopista. La prima, di grande impatto nel mondo accademico europeo, si basa su due principali assunti epistemologici: l'Africa come continente storico e i popoli africani come incapaci di svilupparsi e ricevere un'educazione (Ibidem: 10). La seconda prospettiva trova sua fonte principale nell'interpretazione proposta dallo storico, antropologo e fisico senegalese Cheikh Anta Diop, che spinge per un approccio "razionalista" e per una lettura diacronica dei processi storici che hanno interessato le popolazioni del continente (Ibidem: 11)

⁵⁹ <http://www.mbuze.com/momi-mbuze/>, accesso 14/03/2016. M'Buze è anche organizzatore del Kwanzaa in Belgio. Sul Kwanzaa come festa "inventata" nell'ambito della corrente di pensiero afrocentrica più radicale, si veda il primo capitolo.

3.3.2 “Per loro siamo tutti neri e quindi tutti africani”: “*condition noire*” e alterità reificate

Il colore assegnato alla pelle di un individuo (Giuliani 2015) costituisce uno dei possibili elementi biosociali di esclusione: le caratteristiche fenotipiche dei giovani afrodiscendenti, e la loro “iper-visibilità” nello spazio pubblico sono degli aspetti che alimentano i processi di razzializzazione e la definizione dell’alterità in contesto italiano (anche se non sono gli unici, vedi Saint-Blancat 2014, Frisina e Hawthorne 2015). Il vivere in una “*condition noire*”, cioè l’essere oggetto di pratiche e sguardi che - in forme più o meno violente - continuamente sottolineano una presunta diversità è un elemento comune ai giovani afrodiscendenti, indipendentemente dal loro status sociale o background migratorio. Tuttavia, spostando lo sguardo oltre la linea del colore (Dubois 1961), emergono soggettività che mettono in discussione la reificazione dell’alterità razziale e che mostrano i molteplici modi in cui la differenza può venire incorporata, gestita e rappresentata, individualmente o collettivamente.

È importante sottolineare, infatti, che la polarizzazione della cittadinanza sulle categorie sociali di bianco e nero non comporta automaticamente la creazione alleanze e legami di solidarietà all’interno di questi gruppi sociali, tanto meno un’omologazione delle strategie di resistenza o dei modi di interpretare e rappresentare la propria parte “afro”. Come ci ricorda Sansone (2003) in relazione all’America Latina, ma anche Fila-Bakabadio (2011) e Grégoire e Mazzocchetti (2013) per il contesto europeo, il modo in cui viene costruita o immaginata una collettività black variano da contesto a contesto e dipendono non tanto dagli elementi socio-demografici, ma principalmente dalle condizioni storico-politiche locali e globali (Sansone 2003: 180). La prospettiva afrocentrica, proposta dalla Summer School, costituisce infatti solo una delle “molteplici strategie con cui gli attori sociali, nel continente o al di fuori di esso” reagiscono alle formazioni discorsive che hanno “africanizzato il continente e i suoi abitanti” (Palmié 2007).

L’esperienza di “essere guardati e di sentirsi ridotti alla propria apparenza corporea, “ritenuta anomala e fuori norma” (Frisina e Hawthorne 2015, vedi anche Mezzadra 2013) è condivisa dai giovani afrodiscendenti, ed è trasversale alla nazionalità, al background migratorio e al tipo di vissuto in contesto italiano. Di conseguenza, i giovani vivono in una comune “*condition noire*” (Ndiaye 2008), determinata dai processi di razzializzazione: questo comporta che le differenze socio-demografiche interne alla diaspora vengono assottigliate, mentre l’elemento del colore viene portato in primo piano, come comune elemento di

differenza rispetto agli “italiani”. Il fatto di “diventare neri” nelle interazioni sociali non è quindi qualcosa di necessariamente legato ad un’auto-rappresentazione, ma è dato dall’esperienza sociale di “essere considerati neri” (Ndiaye 2009: 29), e rappresenta primariamente una condizione sociale, nella quale si intersecano gli assi del genere, della generazione e dello status sociale. Il “diventare neri” in contesto italiano è strettamente correlato con “l’essere guardati come africani”, e quindi come “stranieri”: come abbiamo visto in precedenza, quella di “Africa” come quella di “nero” sono due nozioni socialmente costruite come emblema di alterità che si accavallano frequentemente nelle interazioni sociali:

“Sono sempre etichettata come africana... c’è il colore! Ma non ho vissuto episodi particolarmente negativi: le solite cose, tipo il vecchietto in autobus che dice “Eh, voi stranieri...!”

(donna, 27 anni, Italia-Eritrea, mediatrice culturale, in Italia da 13 anni)

Le narrazioni dei giovani coinvolti nella ricerca sottolineano innanzitutto che l’esperienza dell’alterità è data nei contesti di vita quotidiana, e prende la forma di “micro-aggressioni” cioè, “brevi e banali affronti verbali o non-verbali che comunicano, intenzionalmente o no, ostilità, disprezzo, offese a carattere razziale” (Sue et al. 2007: 271).

“Se vivi in Italia, se nasci in Italia però non sei visibilmente italiano, devi sorbirti le stesse domande per tutto l’arco della tua vita. E dopo un po’... mentre quando sei piccolo “ok rispondo” perché i miei genitori mi hanno insegnato ad essere educata, ad un certo punto è una rottura di scatole. Cioè sentirsi chiedere per 20 anni “ah, ma di dove sei?” O “ma i tuoi capelli sono super soffici, ma sembrano cotone, posso toccarli?” Cioè, per carità, può essere simpatico quando sei piccolo, può essere un modo per farti conoscere dagli altri, però dopo un po’ ... è veramente una rottura di scatole, dà proprio noia! [...] Queste domande mi facevano riflettere sul posto in cui ero, quindi sul livello di conoscenza media delle persone del posto in cui ero, e su dove avrei preferito trovarmi in futuro. Nel senso: voglio rimanere a rispondere alle domande delle persone o voglio andare in un posto in cui c’è un minimo di normalità e quindi non devi rispondere in continuazione a questo tipo di domande?”

(donna, 28 anni, Italia- Congo, giornalista, nata in Italia)

All’origine queste micro-aggressioni quotidiane vi è spesso l’inconsapevolezza di ciò che determinati comportamenti comunicano all’altro. Reazioni di curiosità o stupore per alcune caratteristiche fisiche, come i capelli afro, la sorpresa nell’incontrare un giovane afrodiscendente perfettamente italofono, le frequenti domande sulla provenienza geografica

lasciano trapelare delle “aspettative razzializzate” nei confronti dell’altro e sottolineano la sua (presunta) diversità. Tali atteggiamenti si perpetuano senza che vi sia una consapevolezza diffusa delle ricadute in termini di sofferenza sociale e percezione del sé (Quaranta 2006). Come afferma Fanon (1986) gli sguardi e pratiche sociali che riducono le soggettività al loro “involucro cutaneo”⁶⁰ rinforzano il carattere escludente del dispositivo del colore. Questo infatti, nelle rappresentazioni della maggioranza “bianca” costituisce un elemento che distingue un gruppo sociale “minoritario” posizionato ai margini delle strutture di potere locali e globali.

Tra gli intervistati, le ricadute delle micro-aggressioni (Sue 2007) in termini di benessere psicofisico sono spesso circoscritte a determinate fasi di vita. Il disorientamento identitario risulta particolarmente acuto in fase adolescenziale e la sofferenza legata alla propria “diversità” appare comunque transitoria perché vengono attivate, nel corso delle varie fasi di vita, diverse strategie di resistenza. Una giovane di origine ghanese, che qui chiamiamo Margaret, arrivata in Italia durante l’infanzia, parla della sua adolescenza come di un “incubo”, anni molto difficili durante i quali ha dovuto seguire una terapia ansiolitica:

“Ero a scuola, casa famiglia, chiesa, e mi concentravo sui miei studi, quando venivo invitata fuori dalle amiche non uscivo mai perché mi sentivo a disagio, mi sentivo osservata e anche solo il tragitto da casa a scuola, o da scuola a casa, sceglievo le case secondarie, le stradine...e anche le macchine che passavano, mi sentivo osservata ... come quella diversa! Come quella non italiana... non so come esprimere questa cosa!”

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

La sofferenza psicologica di Margaret si è attenuata nel corso degli anni, soprattutto nel momento in cui ha cominciato ad interpretare la sua “unicità” come fonte di orgoglio e autostima *“Io ho cominciato ad apprezzare quella che sono, a vedermi come un pezzo unico! È questo che mi rende felice, io non sono uguale né a lei, né a lei, né a lui, io sono proprio diversa, e non potrai mai incontrare nessun’ altra come me nella faccia della terra”* (Ibidem).

⁶⁰ Si prende in prestito questa efficace espressione da Riccio e Russo 2009

Margaret collega questo cambiamento anche al percorso universitario e alle gratificazioni personali avute in contesto accademico. Come vedremo nell'ultimo capitolo, quando parleremo delle aspirazioni professionali, e come ha ben descritto la narrativa afropolita (cap. 1. par.5), la proiezione nella dimensione imprenditoriale e professionale diventa talvolta decisiva nella gestione dei processi di razzializzazione.

Se la sofferenza psicologica legata al razzismo quotidiano sembra attenuarsi nel corso delle fasi di vita, sono molto meno lineari le evoluzioni delle reazioni emotive, che non sempre declinano e si riducono di intensità. Le reazioni di indifferenza descritte da molti degli intervistati, cioè il *“farci l'abitudine”* alla *“banalità del razzismo quotidiano”*, relegandolo ad una *“questione di ignoranza”* non è indice di accettazione e di impermeabilità emotiva, ma di una precisa scelta, legata alla consapevolezza, maturata nel corso degli anni, che determinati atteggiamenti e rappresentazioni possono difficilmente essere cambiati.

Le strategie di risposta al razzismo possono evolvere nelle varie fasi di vita, è innegabile che l'impatto emotivo rimane sempre forte. La rabbia e l'exasperazione possono anche aumentare nel corso degli anni, e sono spesso legate alla crescente consapevolezza del linguaggio morale (Riccio e Russo 2009) insito nelle aggressioni razziste e del loro carattere strutturale e ricorsivo. Inoltre, dato che il colore è *“un significante vuoto”* (Giuliani 2015), i suoi contenuti semantici possono variare, agganciandosi a fatti di cronaca, locale o internazionale, che possono aumentare o diminuire il grado di intensità delle micro-aggressioni.

Un giovane imprenditore italo-ghanese racconta che il livello di diffidenza nei suoi confronti aumenta in corrispondenza con fatti di attualità, ad alto impatto mediatico, che vedono come protagonisti negativi connazionali, ma anche generalmente africani o stranieri. Gli atteggiamenti ad alta violenza simbolica diventano più frequenti: il fatto che nessuno gli si sieda vicino in autobus, l'atto di stringere la borsa al suo passaggio, la diffidenza del controllore che verifica solo il suo biglietto, l'aggressività degli automobilisti nel momento in cui ci si contende un parcheggio. Tutti questi schemi comportamentali, e il loro impatto emotivo, aumentano in relazione al clima politico: l'ascesa di un nuovo sindaco e la sua attuazione di pratiche e retoriche xenofobe, o ancora il *“panico morale”* legato agli sbarchi di migranti e richiedenti asilo sulle spiagge dell'Italia meridionale, il clamore mediatico provocato da alcuni fatti di cronaca nera di cui sono protagonisti cittadini stranieri. La saldatura tra fatti di cronaca e micro-aggressioni, sommata al razzismo istituzionale, alle

difficoltà di accesso alla cittadinanza e alle pari opportunità nel mercato del lavoro rendono evidente il carattere socialmente costruito del dispositivo del colore, ma anche la dimensione strutturale dei processi di razzializzazione. Tale consapevolezza può far aumentare la rabbia e l'insoddisfazione da parte dei soggetti che vivono nella "condition noire" (Ndiaye 2008).

“Capita ogni giorno quando vedi la gente sul tram, come ti guarda, piuttosto che ti trattano come un idiota finché non parli...finché non gli dai del lei...allora “ah questo qui sa parlare bene italiano, allora è diverso” è sempre così [...] Cose a cui io cerco di non dare peso, però in questi ultimi anni pesano di più perché ormai siamo sotto gli occhi dei media e i politici e quindi siamo il nemico pubblico. Il nemico pubblico numero uno siamo noi. In questi anni è aumentato tantissimo: adesso la gente si vuole fare giustizia da sola, ci sono i gruppi di fascisti, nazisti che incitano la gente ad odiare gli immigrati. [...] In pratica ogni volta che c'è crisi i più deboli sono quelli che la pagano, quindi prima ci siamo noi, poi ci sono i pensionati, le fasce più deboli etc., e comunque siamo tutti sulla stessa barca secondo me. Ma sai prima cosa succedeva? Io sono sempre stata una persona molto calma e tranquilla, ma adesso no, visto che questi fatti più o meno succedono tutti i giorni, che continueranno a succedere, e quindi non mi faccio scappare, quindi se qualcuno apre la bocca e dice qualcosa che mi dà fastidio lo dico tranquillamente e basta, finisce lì la cosa sinceramente. Non è che sto a nascondermi perché sono immigrato: ho il permesso di soggiorno invece della cittadinanza, è un pezzo di carta diverso e basta, non è che cambia la vita. No, adesso me non me ne sto zitto perché mi dà fastidio troppo questa situazione.”

(uomo, 29 anni, Italia-Eritrea, fotografo, in Italia da 26 anni)

3.3.3 Le tonalità del nero: sessismo, colonialismo, status sociale

Se quindi la costruzione dell'alterità sulla base della triade “africano-nero-straniero” annulla differenze nazionali e di status sociale, appiattendole in una comune condizione sociale, le modalità con cui gli afrodiscendenti sono guardati, e i contenuti di tali sguardi, possono essere diversificati secondo linee di genere e generazione. La classificazione dei canoni estetici degli africani operata in periodo coloniale ritorna in alcune interazioni sociali, soprattutto in quelle in cui uno degli attori sociali ha una memoria diretta della retorica coloniale (come anticipato nel cap. 1, par. 4)

“Ieri sono andata a fare le analisi del sangue e stavamo aspettando, eravamo in coda, e arriva sta signora anziana e fanno “senti che pelle che ha, senti che morbida!!ma senti che pelle, non ha un brufolo, non ha una riga! non c'ha niente guarda che roba, ma magari che ‘gavesse’ questo colore!”. Mezza sala si è girata e mi ha guardata come per dire “va che se rivà...” ho detto grazie, e mi sono sentita fiera del complimento del colore di pelle, delle persone che ti dicono “madonna a me ci vogliono 9 ore sotto il sole per

diventare neanche rossa e neanche come te, e tu con niente sei così sei spettacolare" ridi e ti senti fiera, è bello, la natura ha qualcosa di bello, c'ha fatto anche a noi, è bello, ti senti...ti fanno piacere certi complimenti. [...] Altre volte mi sento fiera di essere somala perché magari ci sono vecchi signori che hanno vissuto in Somalia, o i loro di figli che sono andati in Somalia dopo la colonizzazione e li senti che ti dicono che i Somali e gli Eritrei sono gli africani più belli, soprattutto i Somali perché hanno le linee più delicate, sti occhi così aperti, belli, e li ti senti fiera di essere Somala perché dicono: "Si è africana è bella, ma i somali sono diversi sono più belli" e allora dici "cavolo vuoi mettere?" è bello! Ci sono delle persone che vanno in giro e adorano una parte dell'Africa, quelli che magari amano i labbroni, i nasoni, gli occhi, i capelli ricci sparati, magari poi ci sono quelli che amano gli africani più minuti, più piccoli, con lineature più delicate, è bello. Capisci che oltre ad apprezzare la persona, il suo fisico, hai anche la conoscenza del posto da dove arriva, vedere un signore che senza chiederti di dove sei ti dice "ah tu sei somala" ti fa piacere, capisci uno di quanto è informato, è aperto. Rispetto ad altri che magari ti dicono, sei africana punto, l'Africa è l'Africa...non importa quale parte dell'Africa, quindi è bello. Ma ce ne sono tanti che stravedono per l'Africa, anzi ne ho trovate anche tante persone che conoscono più di me la Somali, l'Africa e là, alzo le mani. Tipo c'è uno zio del mio fidanzato che ha vissuto per trent'anni in Somalia, che coincidenza vedi, e lui parla somalo, ma lo parla meglio di me il Somalo, una cosa incredibile, lui parla da Dio il somalo, dice certe parole, certi verbi, cioè certe maniere di parlare che è quasi dialettale che io dico "scusa, ripeti cosa hai detto?" (ride) e lui "ah io sono italiano e tu mi chiedi il somalo che sei somala!" oddio...quando vado giù spesso lo vado a trovare, mi fa sentire a casa, capito? "

(donna, 25 anni, Italia-Somalia, mediatrice culturale, in Italia da 19 anni)

Questa narrazione porta in rilievo due elementi che possono subentrare nella relazione con “l’alterità africana”: da un lato la memoria coloniale e il posizionamento, nella retorica fascista, delle popolazioni colonizzate ad un livello superiore rispetto agli altri africani, proprio per la “finezza” dei loro tratti fenotipici (vedi Sorgoni 1998, Arnone 2011, Giuliani 2015)⁶¹. Dall’altro, quando la rappresentazione dell’Africa viene sganciata dalla triade “africano-nero-straniero” e collegata con una conoscenza specifica ed approfondita di un determinato contesto o patrimonio culturale emerge l’orgoglio per un determinato patrimonio culturale, in questo caso quello somalo.

Partiamo dal primo elemento, cioè l’eredità della classificazione estetica coloniale e i suoi effetti sulla percezione delle differenze interne alla diaspora africana. Come ci racconta questa giovane, e come già emerso o tra i giovani eritrei incontrati da Arnone (2011) le categorie estetiche di origine coloniale sono incorporate anche dai coloro che, per età

⁶¹ Si veda anche il concetto di “colorism”, cioè le gerarchie sociali e razziali basate sulle diverse tonalità del colore. Per il contesto afroamericano, si veda, per esempio, Hunter 2007 e Burton et al.2010.

anagrafica, non sono stati esposti direttamente al colonialismo. La percezione di sentirsi più belli, “*più minuti, più piccoli, con lineature più delicate*”, come afferma la giovane somala citata precedentemente, viene riprodotta nelle interazioni con chi ha memoria diretta o indiretta del colonialismo. Non a caso, nella sua narrazione, il suo orgoglio e la sua fierezza somala emergono nelle conversazioni con anziani, o con persone che hanno avuto esperienze di vita in Somalia.

Come si è evidenziato nel cap. 1, par. 4, la memoria collettiva del colonialismo è radicata e trasmessa per via generazionale tra i giovani che vivono nelle ex-colonie o in diaspora. Proprio la consapevolezza della retorica che ha accompagnato il colonialismo rende talvolta possibile distinguere e rispondere diversamente nelle interazioni con anziani o con i giovani italiani. Mentre nei confronti dei primi si riesce ad essere più tolleranti poiché si interpretano le loro affermazioni come frutto di un vissuto, le dichiarazioni di tipo razzista dei coetanei italiani vengono più difficilmente accettate, poiché si ritiene che abbiano a disposizione tutte le risorse sociali e culturali necessarie per scegliere, deliberatamente, che tipo di atteggiamento adottare con “l’alterità”. Ce lo spiega questa giovane avvocatessa, milanese e di origine eritrea,

“Me l’aspetto, o forse giustifico un pochino di più l’anziano, perché il livello di istruzione, quello che ha vissuto, avrà vissuto anche il colonialismo, tutta la propaganda, un po’ faccetta nera, insomma, queste cose... dici vabbeh... gliele spiego! Però quando è un mio coetaneo, che ha internet, che ha studiato con me, che ha fatto le scuole, che ha sicuramente avuto in classe giovani di altre nazionalità, lì non giustifico proprio assolutamente!”

(donna, 29 anni, Italia-Eritrea, avvocatessa, nata in Italia)

A molti dei giovani eritrei e somali intervistati, parimenti alle donne originarie da altre aree dell’Africa, non sfugge l’elemento sessista insito negli apprezzamenti sulla bellezza eritrea, etiope e somala, e africana in generale. La rappresentazione della femminilità nera, come donna dall’erotismo spropositato e selvaggio, disponibile alla mercificazione del proprio corpo (Giuliani 2015) è un ulteriore elemento che fa ricadere gli attori sociali in una condivisa “*condition noire*”, esulando dalle sfumature del colore e dagli elogi sulla raffinatezza dei tratti delle donne delle ex-colonie. L’angoscia legata a questa rappresentazione dell’erotismo abbinato al corpo nero è trasversale alle nazionalità, alle generazioni, alla memoria coloniale e, infine, anche al genere. Se i riferimenti all’iper-

erotizzazione vengono indirizzati in maniera più esplicita e violenta alle donne, anche gli uomini facilmente ricadono in questa rappresentazione:

“Io non pensavo, poi mi sono messa ad ascoltare i miei fratelli e mi sono resa conto di quanti problemi hanno in più i ragazzi neri in realtà... sarò più preoccupato che non venga visto come il nero della situazione. Cioè quello che ha la mazza tanta, quello che ... proprio che ... è proprio brutto, tanto quanto mi preoccuperò purtroppo per mia figlia, perché le donne nere sono ancora delle puttane e basta! Sono solo oggetti sessuali e basta. E anche gli uomini sono oggetti sessuali e basta! Quindi io ... sono più preoccupata di questo!”

(donna, 28 anni, Italia- Eritrea, giornalista e attivista, nata in Italia)

Si ripropone qui un altro trinomio, quella di “nero-africano-eros”, che, di nuovo, appiattisce le pluralità di esperienze e differenze della diaspora in una condivisa condizione sociale. A questa se ne può aggiungere un altro, quella di “nero-africano-povero”, che si basa sulla presunta marginalità sociale ed economica dell’“africano”, in quanto soggetto “storicamente subordinato”, e del “nero” quanto soggetto storicamente privo di potere nelle società occidentali. Questi due trinomi si accavallano e si alimentano vicendevolmente nelle interazioni in cui viene data per scontata la disponibilità alla mercificazione dei soggetti afrodiscendenti.

Lo sguardo di sorpresa e incredulità nel vedere un ragazzo nero alla guida di una macchina costosa, ricorda, a chi riceve quello sguardo, che nessuno si aspetta che lui, in quanto nero, in quanto africano, possieda degli *status symbol* indicatori di un certo benessere economico e successo sociale, e viene celato un costante sospetto sulle modalità di raggiungimento di tale posizione economica:

“Perché l’africano...non può ...nel loro immaginario non ha una bella macchina, o cose del genere! Io ho una Mercedes, una classe b, e capita che la gente mi guardi e si domandi “ma come fa ad avere una macchina del genere?”

(uomo, Italia-Congo-Nigeria, studente di economia, nato in Italia)

I processi di razzializzazione, dunque, si dispiegano all’intersezione di molteplici assi, quello del colore, del genere, della classe sociale:

“A volte ti guardano. C'è chi ti guarda e ti ammira, che alta, che qua che là. C'è chi ti guarda e ti schiva: cioè questa nera c'ha la macchina. C'è chi ti guarda e gli sei indifferente e c'è chi ti guarda e non si capacita di come tu non, pur avendo, pur essendo in un certo modo, avendo la macchina, no tu sei un immigrato illegale. E non lo sei. Oppure sei una prostituta, però una prostituta che sta bene perché c'ha la macchina. [...] Poi invece io tendo sempre a sorridere. Ci provo. Però è veramente difficile qua. Allora, quand'era? Una settimana fa. Una settimana fa tornavo da Roma, da qui, ero ferma vicino a Capannelle e un signore anziano mi suona, con la macchina. Io mi giro. E lui: Ah, pure la macchina c'hai? Lavoro. Pago le tasse. Va bene, ok. Però era una persona anziana quindi magari ho capito. Ma anche tanti giovani.”

(donna, 33 anni, Italia-Congo, cantante, nata in Italia)

La forza reificante di questi sguardi si riduce nelle relazioni sociali “di prossimità”, nelle quali le soggettività trovano spazio di esprimersi e negoziare, o scindere, i trinomi fortemente cristallizzati nell'immaginario collettivo. Abena, giovane di origini ghanesi, cresciuta nella provincia milanese, racconta di essersi accorta di “essere nera”⁶² solo quando ha cominciato a frequentare quotidianamente, per lavoro, la metropoli di Milano :

“Io, guarda, del razzismo me ne sono accorta quando sono andata a lavorare a Milano: prima, nel mio paese, non mi sentivo di essere nera, mi sono accorta solo a Milano, nella metropoli, che ero vista come tale”

(donna, 27 anni, Italia- Ghana, imprenditrice, nata in Francia, in Italia da 26 anni)

Il capitale sociale (Saint- Blancat e Zaltron 2013) che gli attori sociali costruiscono nei vari contesti di vita, scolastici, lavorativi, di quartiere, costituisce una risorsa che può essere utilizzata non solo in termini di mobilità sociale ascendente, come vedremo nell'ultimo capitolo, ma anche in termini di “protezione” da sguardi e atteggiamenti di tipo discriminatorio:

“L'unica situazione in cui mi stava per capitare [di subire un'aggressione di stampo razzista] è stato alle medie. Eravamo in terza media ed è arrivato un compagno di classe nuovo. Lui ha cominciato ad insultarmi, però io non ho neanche dovuto aprire bocca perché c'erano gli altri compagni a dirgli su, a farlo star zitto, poi ha smesso.”

⁶² Anche questa è un'affermazione di fanoniana memoria

(uomo, 28 anni, Italia-Nigeria, studente di ingegneria, in Italia da 15 anni)

Nei contesti di vita quotidiana, in particolare nelle relazioni amicali, il significato dell'alterità viene risemantizzato e negoziato. Le soggettività e le biografie individuali trovano spazio di esprimersi, e si creano delle sinergie e sintonie su altre dimensioni identitarie, come quelle legate al percorso professionale (come vedremo nel cap 7). Ovvero, le categorie di nero, di africano, di straniero, di bello e brutto, pur essendo comunque presenti, possono intersecarsi in molteplici modi nelle interazioni sociali e diventare, di volta in volta, più o meno rilevanti.

3.3.4 Razzismo? “Io sono oltre: ho normalizzato quello che non dovrebbe essere normale”

In questo quadro sociale si possono osservare una molteplicità di strategie di gestione del razzismo e, in particolare, emergono con forza delle contro-narrazioni che mirano a decostruire rappresentazioni reificate dell'alterità e che rispondono al desiderio dei giovani afrodiscendenti di andare oltre al dispositivo del colore per essere “di essere visti come soggetti” (Delpino 2011). Come abbiamo visto, l'African Summer School è un progetto che punta a creare una contro-narrazione, saldando riflessione teorica con pratiche operative, e adottando un taglio afrocentrico: questo è però solo uno dei possibili contro-discorsi al razzismo. Michelle Wright (2006) ci ricorda infatti che “ciò che è nero e ciò che è bianco” (e, similmente, ciò che è africano e ciò che non è africano, aggiungiamo noi) è il frutto dell'articolazione di discorsi e contro-discorsi. Come abbiamo visto nel primo capitolo, le riflessioni teoriche di Du-Bois, Cesaire, Fanon, ma anche di Asante, Nkrumah, Mbembe costituiscono delle risposte, tra loro molto diverse, alle rappresentazioni statiche dell'Africa e degli africani. Similmente, anche nelle pratiche sociali non vi è un unico modo di rispondere al razzismo (Wievorka 1997, Mullings 2005): le forme di resistenza ai processi di razzializzazione possono contrastare, ma anche riprodurre, rappresentazioni essenzialiste del corpo e dell'identità nera, o africana, e rinforzare i confini sociali tracciati lungo la linea del colore.

L'analisi delle narrazioni degli attori sociali coinvolti in questa ricerca permette di far emergere la molteplicità di strategie identitarie e d'azione messe in campo dai giovani afrodiscendenti e di osservare che la tendenza più frequente è quella “prendersi gioco del razzismo” (Sansone 2003: 19). Un atteggiamento particolarmente diffuso è infatti quello di

riconsiderare il peso e il significato del razzismo. “*To put racism behind you*” come ci ricorda Ahmed (2010), e rifiutare di adottarlo come giustificazione del fallimento e della marginalità sociale è una delle possibili risposte ai processi di razzializzazione, e una strategia per depotenziarne gli effetti sul piano materiale. Questo è un atteggiamento trasversale alle nazionalità: il considerare le micro-aggressioni come delle “banalità”, delle “stupidaggini”, a cui rispondere con l’indifferenza è un atteggiamento diffuso tra gli intervistati, e spesso legato alla tenuta psicologica degli attori sociali in certe fasi di vita, o alla consapevolezza che certi atteggiamenti possono difficilmente mutare (anche se, come abbiamo visto precedentemente, la rabbia può, in taluni casi, aumentare, anziché diminuire, nel corso delle varie fasi di vita, e non è detto che la maggiore riflessività porti a risposte “non-violente”). Nel prendersi gioco del razzismo, anche l’ironia è una risorsa importante (Belkacem 2015) che viene messa in campo soprattutto in contesti di intimità amicale. In generale, il tentativo di “andare oltre” il razzismo si traduce in un atteggiamento che vuole essere diverso da quello definito “vittimismo nero”, che si ritiene diffuso soprattutto tra la prima generazione di africani in Italia:

“La parola black mi fa venire in mente... pregiudizi e vittimismo nero. Sia da bianco verso nero, che nero verso nero. Quando dico nero intendo i neri che si sottovalutano, che pensano che un nero non potrà mai diventare capo di una banca perché è nero! Ho litigato con mio zio una settimana fa perché dice “questo paese non ci offre niente, sono razzisti!” Ma se questo qua è il tuo pensiero di base, pensi di poter far qualcosa? Se pensi di essere nero e non poter mai fare niente nella vita, ti tagli le gambe da solo! Io conosco tante persone nere che hanno una posizione discreta, comunque apprezzabile! Quindi non ti devi tagliare le gambe da solo, anzi dovresti dire: ok, c’è questa mentalità? faccio di tutto per contrastarla! Non dire: ok, assecondo questa mentalità! Non ha senso!

(donna, 26 anni, Italia-Nigeria, studentessa di Scienze Politiche, arrivata in Italia a 13 anni)

Rispetto alla prima generazione di migranti, molti dei giovani intervistati tendono a “normalizzare” il razzismo quotidiano, ridimensionandone le ricadute materiali, e focalizzando la loro lotta sulle discriminazioni che ostacolano le pari opportunità in termini di accesso ai percorsi di alta formazione e di acquisizione della cittadinanza:

“Il razzismo non ha più bisogno di essere enfatizzato...per esempio nel contesto delle istituzioni potrei parlare di razzismo, ma non nel contesto di vita quotidiana: ormai

quello, proprio non me ne frega proprio più niente! Ma perché la mia mente è proprio su tutte altre cose. Io, in sé, non penso di avere avuto tutto questo, di vivere il razzismo in prima persona. Non è che ho sviluppato una strategia, però sono oltre, ma sono oltre perché sono consapevole di essere una nera in un paese dove a determinate cose alcune persone non ci sono ancora arrivate. Cioè, è normale. Forse perché io ho normalizzato quello che non dovrebbe essere normale. Non è la mia priorità, non fa parte delle cose importanti a cui dedicare tempo ... o almeno io... dopo c'è chi invece va in giro "Ah, no perché oggi mi han detto ... "E magari poi sta tutto il giorno ... quello è tempo sprecato".

(donna, 27 anni, Italia- Ghana, imprenditrice, nata in Francia, in Italia da 26 anni)

Lo sforzo è volto a cambiare radicalmente la narrativa collettiva relativa alla loro condizione sociale, cercando di mettere in luce le competenze, anche professionali (come vedremo nell'ultimo capitolo) piuttosto che la dimensione del colore e del razzismo. Come ci racconta questa giovane di origine nigeriana, le domande che un giornalista le rivolge al termine di un evento da lei organizzato le sono parte particolarmente inadeguate. A suo avviso, l'intervista rispecchia infatti quello che la società si aspetta di sentir dire da una giovane "nera" e di "seconda generazione". L'atteggiamento di questo giornalista rivela come esistono delle aspettative non solo rispetto a quello che le persone "altre" abbiano vissuto, ma anche rispetto ai sentimenti che esse provano: anche le emozioni, dunque, possono essere politicizzate e razzializzate (Ahmed 2010)

"Non mi piace molto parlare in pubblico, quindi il disagio è stato proprio perché era una ragazza di seconda generazione, nera, che organizzava una cosa di questo tipo, ha attratto molti giornalisti che volevano intervistarmi e fare proprio la parte della poverina ... ecco, questo mi ha dato molto fastidio! Nelle parole che usavano, volevano quasi che io mi esprimessi in maniera più intimista, che non mi si addice. Tipo: come sei arrivata in Italia? Hai trovato delle difficoltà? Sei stata vittima di razzismo? Hai avuto qualche episodio di qualcuno che ti ha denigrata? Ma proprio anche senza sensibilità! Che poi io non sono una che ama tanto raccontare le sue cose e dicevo: guardi, tutto a posto, come mi trattavano io rispondevo, non è che passo per la vittima perché ... no, assolutamente no, e poi devi saper trattare con le persone ignoranti, devi solamente spiegare determinate cose perché è pura ignoranza, determinate cose che non sanno! Poi se capiscono, passano le informazioni giuste, e piano piano rieducano i loro compagni! Riuscivo a dirglielo, ma mi dava fastidio l'approccio, perché deve essere così, non capisco per quale motivo un'immigrata deve sempre passare per la vittima, o deve fare il piagnisteo delle difficoltà che vive, o raccontare le origini... ma non è sempre così! Ci sono diverse storie! C'è chi l'ha passato, chi no, ma non deve sempre passare l'idea che l'immigrato abbia sofferto, da una condizione di povertà assurda!

Non è neanche il mio caso, perché io sono arrivata per i miei genitori, Ci sono diversi livelli da tenere in considerazione, non si deve generalizzare.”

(donna, 30 anni, Italia-Nigeria, mediatrice culturale, in Italia da 22 anni)

Il riferimento al colore della pelle, anche se in termini positivi, alimenta delle pratiche e delle discorsività che si rinsaldano fortemente con le rappresentazioni reificanti, di tipo razziale, diffuse nell'immaginario collettivo. Una strategia che i giovani intervistati utilizzano per affrontare la razzializzazione nei contesti di vita quotidiana è quella di rendere visibili e tangibili le “logiche meticce” (Amselle 1990, Sansone 2003) che caratterizzano le loro appartenenze e competenze culturali, attraverso degli atti di replica, o di “talking back” (bell hooks 1989, vedi anche Rastas 2014). Gli atti di “talking back” sono definiti da bell hooks (1989) come degli “atti liberatori”, attraverso i quali minoranze oppresse o marginalizzate reagiscono ai processi di reificazione, anche di tipo razziale, esprimendo le proprie soggettività in contrapposizione alle rappresentazioni dominanti. L'osservazione delle “repliche” al razzismo ci permette di esplorare i modi in cui gli attori sociali decostruiscono le consolidate nozioni di alterità e si appropriano, rielaborandole, di rappresentazioni statiche di blackness, africanità e italianità.

Per uscire dal labirinto delle rappresentazioni statiche e razzializzate della differenza, la strategia che molti attori sociali adottano è quella dei “salti verticali”. Viene così definita, da un intervistato, quella strategia di “talking back” che punta a creare un cortocircuito nell'interazione. Si tratta cioè di rompere l'ordine consolidato dell'interazione (Goffman 1967, vedi anche Romania 2008) usando anche la derisione per sorprendere l'altro e mettere in rilievo il carattere socialmente costruito, e quindi relativo, della rappresentazione dell'“africano-nero-straniero”. La narrazione che segue ci spiega dettagliatamente cosa si intende per “salto verticale”:

“Quando sei in un labirinto, l'unico modo per uscire sono i salti verticali, orizzontalmente no! Però bisogna fare attenzione a non volare troppo alto, ma dopo un po' ti abitui a gestire i rapporti con le persone. Un esempio banalissimo, ho preso la macchina da poco. Parcheggio, una signora aveva parcheggiato male. Io mi accosto a lei, esco fuori così stando attento, e lei ... era sera tardi, viene e mi dice “Tu, ascolta, aspetta che io esco!” Ti danno subito del tu quando sei straniero. E io le dico: ma scusi, ci conosciamo, come se fossi il tuo migliore amico? “Eh, ma voi fate sempre così!” “Ma voi chi? Io mi chiamo Bilal” “Ma voi date sempre del tu!” “No, ma guardi, è lei che ha

parcheggiato male e io stavo cercando di uscire!” Era lì che aspettava sua figlia. Io capisco come si possa sentire una madre alle 8 di sera che aspetta sua figlia, ma da lì a non prendersi le responsabilità: tu parcheggi male, tu mi dai del tu, e il tutto si risolve con una questione collettiva: “voi, che fate così!” Ma no, io sono Bilal. Un altro esempio, in cui mi danno sempre del tu. Ho un carissimo amico, che adesso lavora sempre per la Nasa, che ha studiato qua in Italia, sempre eritreo, abbiamo fatto la stessa scuola. Mi aveva ospitato un po’ di tempo fa, a casa sua. E sempre un mese fa era venuto in Italia, quindi abbiamo deciso di incontrarci a metà strada, a Verona, perché lui era in giro con la sua fidanzata. Facciamo il giro di Verona, arriviamo in un locale centrale. Ottima pizza, per carità. Cameriere tutto normalissimo, e parte subito con il “tu”: “Tu, cosa vuoi?” Vabbeh, faccio... “Possiamo avere... e il mio amico gli dice subito la pizza. “No, prima da bere”: prima del tu, poi se devi decidere fallo in maniera un po’ più gentile. È proprio questo, le persone non hanno più la percezione delle responsabilità, per cui non c’è più quella cosa della cortesia, il gioco di ruoli, tu sei cameriere, io cliente: se sei straniero saltano questi schemi, subentrano altri schemi, che ancora non capisco. E tu ci rimani male, hai un amico, vorresti che stesse bene, delle cazzate che hai in testa tu non mi interessa, son problemi tuoi, però non ti viene permesso di goderti quel momento! E quindi vedi che si crea un po’ di tensione, un po’ di ... e stranamente questo signore assomigliava a Schettino, era uguale! E gli faccio: “Sai che tu assomigli a Schettino?” E allora si è sciolto completamente, perché evidentemente glielo dicono in tanti, e la cosa gli fa piacere! Che poi... non è un grandissimo personaggio! né, non fare la fine di Icaro, non bisogna neanche andare troppo in alto.

(uomo, 35 anni, Italia-Eritrea, ricercatore universitario, in Italia a 15 anni)

Il narratore della precedente citazione è un giovane ricercatore di origine eritrea, giunto in Italia per continuare il suo percorso universitario dopo aver studiato in un liceo italiano ad Asmara. La sua perfetta conoscenza dell’italiano, ma anche la sua posizione sociale, e quella del suo amico, ricercatore alla Nasa, non sono sufficienti a garantire un rapporto alla pari con il cameriere: per uscire da tale dinamica, è risultato utile sviare il problema, e cercare di prendere in contropiede l’altro. Questa strategia di replica provoca sorpresa e turbamento, anche se non necessariamente un’immediata comprensione della dinamica intercorsa nell’interazione. Il considerare l’altro subordinato, o straniero, è uno schema che rispecchia il “conservatorismo che gli italiani vogliono conservare, perché quella è la melma in cui sanno nuotare: ma l’italo-nigeriano questa melma te la cambia”⁶³. Per smuovere la “melma” del “conservatorismo italiano” molti attori sociali considerano più efficace stupire che aggredire:

⁶³ (uomo, 25 anni, Italia-Nigeria, studente ingegneria, nato in Italia, Roma)

“Se prima mi dicevano come parli bene italiano, ed io rispondevo li mandavo a fanculo, ora rispondo grazie anche lei. E questo turba, però lo faccio in modo consapevole, perché tu sapendo che sono nato qua, che ti do il documento e lo leggi, e poi mi complimenti per il mio italiano, vedendo che sono nato in Italia, cioè dovrebbe essere una cosa scontata. Ormai non me ne faccio più un problema, ma aiuto queste persone per cui è un problema, e gli faccio capire come mi potrebbe dar fastidio un complimento di questo tipo”

(uomo, 32 anni, Italia-Nigeria, cantante, nato in Italia)

Questo brano d'intervista illustra un altro esempio di “salto verticale”, attraverso il quale un giovane afrodiscendente ribalta la narrazione razzista, acquisendo un senso di superiorità rispetto al potere definitorio dell'altro. Le persone incontrate in questa ricerca sono infatti consapevoli di avere le competenze culturali, linguistiche ma non solo, per esprimere la propria piena italianità, nonostante siano di discendenza straniera, che non viene negata, ma in molti casi valorizzate. Nelle narrazioni dei giovani afrodiscendenti emerge quanto abbiano a cuore anche la loro parte “afro”, e si adoperino simultaneamente per rendere più inclusive nozioni di italianità, ma anche per sgretolare rappresentazioni essenzialiste della diversità culturale, in questo caso quella “africana”. Vengono adottate delle posizioni soggettive e critiche non solo rispetto all'italianità, ma anche rispetto agli africanismi e alle categorie razziali. I giovani intervistati, infatti, non si identificano con una singola e data identità etnica o nazionale: beneficiano, piuttosto, della logica meticcica (Amselle 1990) che loro stessi contribuiscono a creare (Sansone 2003).

Anche l'ottenimento della cittadinanza italiana, come spiega una giovane di origine senegalese, può essere solo una delle tappe di una continua ricerca di un equilibrio identitario. *Mariam* racconta anzi di essersi stupita della sua stessa reazione emotiva: dopo aver affrontato un lungo iter burocratico, immaginava si sarebbe sentita finalmente serena una volta ottenuta la naturalizzazione. Invece, racconta, dopo essere diventata “cittadina italiana” per un lungo periodo ha quasi esclusivamente ascoltato canzoni in lingua *wolof*, e cucinato costantemente cibo senegalese: “*era come- conclude- se temessi di perdere la mia parte senegalese*”⁶⁴

⁶⁴ (donna, 29 anni, Italia- Senegal, assistente legale, in Italia da 24 anni)

3.4 RIAPPROPRIARSI DELL'“AFRICANITÀ”

La ricerca e l'interesse per il lato “africano” della propria biografia ed identità non è quindi esclusivamente una reazione al razzismo, ma è legato anche ad una dimensione affettiva – legata alla memoria di vissuti nel contesto di origine (proprio o dei genitori) o alle emozioni suscitate da lingue, suoni, colori, odori e gusti – che si intreccia con processo di “rebranding Africa” (De Witte 2014) che avviene a livello globale (De Witte 2014).

Il contesto locale gioca certamente un ruolo importante nei percorsi di recupero della propria africanità. Quello che emerge, infatti, è che i giovani afrodiscendenti qui incontrati non accettano di vedere riconosciuta la propria italianità a condizione di rinunciare alla propria africanità. Il proprio “lato afro” viene elaborato, definito, rappresentato in molteplici modi, a volte tra loro contraddittori, ma tutti con l'obiettivo di contrastare gli africanismi, così fortemente radicati in contesto italiano. Come Mudimbe ha ben spiegato (1988,1994) le rappresentazioni sull'”Africa” consolidate nell'immaginario occidentale sono il frutto di uno sguardo eurocentrico e sono funzionali al mantenimento di determinate gerarchie di potere (vedi cap. 1). Anche in contesto italiano, gli africanismi non riguardano solo “pelle nera” (“non esistono italiani neri”), ma anche la riproduzione di un'”immaginario tribale” che colloca gli africani, in toto, ad un livello di civilizzazione inferiore (vedi anche Riccio 2000, 2002). A questo tipo di rappresentazione, i giovani afrodiscendenti reagiscono proprio con la ricerca e rielaborazione del patrimonio storico e culturale relativo allo specifico contesto di origine, o all'Africa in generale

“Per me è importante partire proprio dalle considerazioni dei razzisti, che partono da un'idea di inferiorità degli africani, e questa è una cosa che non ho mai capito! Cioè proprio il loro punto di partenza! Cercare di capire perché le persone la pensano così e ... da quel punto di partenza vedi che molti di questi razzisti pensano che in Africa non ci sia stata storia, quindi una inferiorità sia intellettuale che culturale. Quindi, andando a cercare questo tipo di informazioni sulla storia dell'Africa, ti rendi conto che i presupposti dell'ideologia razzista non ci sono per niente, quindi ... questa è stata proprio l'illuminazione!”

(uomo, Italia-Congo-Nigeria, studente economia, nato in Italia)

Nei percorsi di ricerca e valorizzazione della propria africanità si intersecano molteplici livelli di azione, di interazione e di identificazione, che possono variare nel corso delle varie

fasi di vita, nelle pratiche e nelle interazioni sociali. Il piano pubblico e dell'attivismo culturale e politico, il piano privato e della riflessione personale, la dimensione dell'estetica e dei consumi culturali si intrecciano in modo diverso a seconda delle biografie e dei contesti relazionali. Le politiche di ridefinizione della propria africanità si sviluppano inoltre in relazione a diversi livelli spaziali e di identificazione: quello della circolazione delle categorie del Black Atlantic, quello europeo di una crescente consapevolezza della "Afro-Europeità", quello nazionale delle specifiche storie coloniali e processi di razzializzazione e infine quello locale delle interazioni della vita quotidiana. Queste dimensioni possono intrecciarsi tra loro e diventare più o meno rilevanti: il riferimento e il senso di appartenenza ad una specifica nazione (come quella ghanese o italiana), ad uno specifico contesto locale (in Italia o in Africa) o gruppo sociale (etnico, professionale, di genere o generazione) vengono quindi ridefiniti e assemblati (anche con il trattino) in modo diverso nei percorsi di soggettivazione dei giovani afrodiscendenti, andando ad alimentare, costruire o declinare localmente nozioni di blackness e africanità.

Ciò che accomuna questi percorsi è la ricerca di elementi che possano essere fonte di orgoglio individuale e collettivo. Nel corso della ricerca vedremo allora che per una persona può diventare importante conoscere i dettagli di un determinato rito tradizionale, approfondire la storia di una specifica etnia oppure l'opera di un intellettuale o di un artista africano o afroamericana, o ancora rielaborare e adottare determinati stili estetici nell'acconciatura o nell'abbigliamento: tutti elementi che contrastano con le consolidate rappresentazioni dell'Africa. Sono cioè dei modi di "parlare", di "pensare", di "immaginare", di "conoscere" l'Africa "in un modo strano", e che contribuiscono alla ridefinizione, nel contesto locale, di un "patrimonio culturale africano" (De Witte e Meyer 2012). Come afferma Barbara Kirshenblatt-Gimblett (1998), nel processo di definizione di un patrimonio culturale partecipano molteplici attori, anche in conflitto tra loro, che mettono continuamente in dialogo presente e passato (1998:7). Nel contesto italiano, i giovani afrodiscendenti sono i principali artefici del recupero e della rielaborazione di un patrimonio africano, e operano con consapevolezza e riflessività non solo rispetto a processi di trasmissione, ma anche nel campo transnazionale e diasporico.

È erroneo però pensare che la riappropriazione del proprio "essere africani" avvenga per tutti nello stesso modo, o che non sia fonte di conflittualità e di accesi dibattiti su cosa sia, o non

sia, africano. Considerare l'africanità e la blackness come categorie di pratiche (Brubaker 2004, 2012, De Witte e Spronk 2014) ci permette di individuare una molteplicità di posizionamenti soggettivi (Krause, Schramm 2011) rispetto a ciò - e a chi - viene definito africano (o non africano), nelle interazioni locali come in quelle transnazionali. Tale approccio consente quindi di analizzare i modi e le situazioni in cui categorie di appartenenza o di differenza, quali l'africanità e la blackness, diventano importanti per gli attori sociali, come vengano ridefinite, contestate oppure trascese e in che relazione stiano, di volta in volta, con altri livelli di identificazione, come quello nazionale o etnico (ad es. l'essere italiano, ghanese e Ashanti). Gli elementi del background culturale definiti come rilevanti e significativi per il proprio essere africani possono essere tra loro molto diversi, a seconda delle biografie, delle fasi di vita, del background migratorio o familiare, della posizione sociale, ma anche delle scelte che vengono operate rispetto al vasto repertorio di discorsi, di stili estetici e pratiche culturali che fanno parte di trend affermati globalmente (ad esempio fashion, arte, musica, letteratura).

I giovani afrodiscendenti possono definire la loro africanità in maniera molto diversa dai genitori, ma anche dai coetanei che vivono (o hanno vissuto) a lungo nel continente. Non è inoltre qualcosa di automaticamente sovrapponibile al "dirsi black", ma nemmeno alla prospettiva universalista proposta dal pensiero panafricanista. Per esempio, la lente afrocentrica, come quella proposta nelle prime edizioni dell'African Summer School (vedi cap. 3 par. 3.1), è solo una delle scelte possibili. Da molti giovani è infatti contestata, poiché ritenuta una posizione politicizzata, nata in contrapposizione al discorso occidentale e rappresentativa, per alcuni, solo dell'area occidentale del continente. Viene percepita, cioè, come una "politica dell'africanità" (Mbembe 2002) che rischia di appiattire le soggettività in un discorso che, anche se elaborato "dal punto di vista africano", può diventare egemonico. Osservando i modi in cui i giovani definiscono, individualmente o collettivamente, il loro "lato afro", si apre un panorama ben più diversificato ed instabile rispetto a quello proposto dall' "African Summer School", dove "soggettività politiche" (Krause, Schramm 2011) decostruiscono (o riproducono) categorie reificanti non solo di italianità, ma anche di africanità e blackness. Nei prossimi paragrafi, osserveremo come le categorie di "black" e "africano" si intersecano, o confliggono tra loro, nell'esperienza sociale degli attori sociali. I giovani afrodiscendenti diventano consapevoli del carattere relazionale di tali categorie proprio perché nei vari contesti relazionali possono essere usate non solo come categorie

“etero-attribuite” (come osservato nel paragrafo 3.6) ma anche come categorie di distinzione e di differenza (Boccagni 2013)

3.4.1 Tra il bianco e il nero: le sfumature del colore

Come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, i giovani afrodiscendenti condividono nel contesto italiano, una “*condition noire*” (Ndiaye 2009) determinata dai processi di razzializzazione che si sviluppano localmente. Ciononostante, l’uso della categoria “black” come termine di autorappresentazione, individuale e collettiva, viene ampiamente problematizzata nelle interazioni come nelle pratiche sociali. Ovvero, non solo le strategie di replica al razzismo sono diversificate (come visto nei paragrafi precedenti), ma lo sono anche i modi in cui le categorie razziali vengono appropriate, ridefinite o contestate.

Il contesto afroamericano è un importante riferimento per i giovani afrodiscendenti, non solo perché vi si può accedere abbastanza agevolmente grazie all’accesso alle reti diasporiche (familiari o etniche), ma anche perché costituisce un riferimento culturale importante nel contemporaneo panorama globale. È infatti un bacino al quale si attingono modelli di successo in ambito politico, artistico, intellettuale, (da Angela Davis a Barack Obama, passando per Malcom X e Martin Luther King), prodotti culturali (letterari, musicali, visuali), e stili estetici (capelli e fashion). Ma non è l’unico: anche il contesto africano, come abbiamo visto, diventa sempre più importante per i giovani afrodiscendenti, anche alla luce dei processi di “estroversione” del continente. L’emersione della “Global Africa”, e la dimensione transnazionale dei vissuti dei giovani afrodiscendenti, rende la categoria “black” una delle molteplici categorie di identificazione disponibili tanto nel repertorio collettivo quanto nell’esperienze sociali degli attori sociali.

Presso i nostri intervistati, la categoria “black” può assumere un significato politico, come nel caso del gruppo Facebook “Black Italians”. Come categoria di autorappresentazione viene però anche criticata poiché, per alcuni, reifica le differenze fenotipiche e oscura il rapporto con le società africane. La problematicità insita nella categoria black è determinata proprio dalle logiche meticce che orientano l’agire e le auto-rappresentazioni dei giovani, che vivono in un contesto storico e sociale molto specifico, quello italiano, ma che sono in continua connessione con altri contesti sociali, nel continente africano o nella diaspora. Come abbiamo

visto nel primo capitolo, le categorie razziali sono state usate con ritrosia nelle scienze sociali europee, proprio per la storia che ha caratterizzato e differenziato lo spazio culturale europeo da quello statunitense. Similmente, anche nelle interazioni sociali, si ritrova una disomogenea distribuzione e modalità di uso delle categorie di black o nero.

Lo stigma del colore è stato usato, ad esempio, nel movimento anti-razzista “Black Italians-Neri Italiani”. Il fondatore, un giovane italiano di origine etiope, spiega che *“l’intento di questa iniziativa è quello di creare una comunità nera, fare aggregazione [...], raccogliere le seconde generazioni e la loro amarezza per le situazioni di discriminazione razziale presenti all’interno della società”* (De Falco 2015). L’iniziativa nasce quindi in risposta all’inadeguatezza della categoria “seconde generazioni”, ma anche dalla convinzione che il dispositivo del colore (inclusivo anche di “latini, misti, adottati”) e le relative discriminazioni razziali, possano essere un elemento di aggregazione e mobilitazione politica (vedi anche Werbner & Anwar 1991). La nascita di questo gruppo ha suscitato un acceso dibattito tra i membri dell’associazione G2 Seconde Generazioni, come testimoniato dalla discussione che è nata nel gruppo Facebook “G2Seconde Generazioni”⁶⁵.

Anche nelle nostre interviste, alcuni giovani rifiutano di auto-definirsi “black” in quanto questo significa *“continuare a guardarsi con gli occhi degli altri”*⁶⁶ e quindi dare troppo spazio, nella rappresentazione di sé, all’esperienza del razzismo:

“è come ghettizzarsi, è quasi come dire che questi “neri” siano sempre i soli a rischio di razzismo perché ‘neri’”

(uomo, 23 anni, Italia-Uganda, studente di giurisprudenza, nato in Italia)

Contestare la categoria black significa, in questo caso, rifiutare che la rappresentazione della propria identità sociale venga ridotta all’esperienza delle discriminazioni. Significa inoltre rivendicare il carattere socialmente costruito dell’identità razziale e sottolineare le peculiarità che questa assume in un contesto specifico, quello italiano ed europeo. Certamente, come visto in precedenza, i giovani afro-italiani condividono una comune esperienza di razzializzazione, ma in molti casi rivendicano ed esplicitano il proprio posizionamento rispetto alle categorie, e alle esperienze, del Black Atlantic. Il modello afroamericano, ad

⁶⁵ Si veda al post pubblicato dal gruppo “Neri Italiani/Black Italians” il 7 aprile 2015

⁶⁶ *(donna, 22 anni, Italia-Uganda, studentessa lingue, nata in Italia, Roma)*

esempio, rimanda all'esperienza schiavitù, al vissuto della segregazione razziale e delle relative diseguaglianze che non appartiene alla memoria familiare diretta dei giovani afrodiscendenti in Italia. Proprio per questo, come espresso nella seguente citazione, ci si posiziona in maniera critica rispetto il riferimento socio-spaziale del "ghetto" che rappresenta, nello spazio del Black Atlantic, un vissuto condiviso e un elemento di identificazione collettiva (Modest & Jaffe 2014)

“La parola black mi fa venire in mente il ghetto, il black quasi stereotipato dei ghetti americani. Questa stereotipizzazione non l’ho mai vista come una cosa positiva e la gente ci ha speculato un po’ sopra, dimenticando che il periodo dei ghetti e della segregazione non erano periodi floridi, chi li ha vissuti non li ricorda con gran piacere. È stato un periodo triste della storia dei neri americani. Lo stereotipo vuole che il black per eccellenza sia per forza uno che venga dal ghetto... il personaggio famoso, black, perché alla fine molti di cui si parla sono personaggi famosi e che deve per forza deve aver avuto un passato in qualche ghetto, idealizzare il ghetto... Secondo me è visto come un luogo sacro, da trasformare in un mito! In realtà è un posto sicuramente da cui uno, quando aveva la possibilità, se ne andava volentieri!”

(uomo, 30 anni, Italia-Congo, cooperante, in Italia da 23 anni)

Nell'approcciare in maniera critica la nozione di blackness i giovani afrodiscendenti sottolineano dunque la differenza tra la storia afroamericana e quella della diaspora africana in Europa. Inoltre, molti di loro acquisiscono consapevolezza del carattere socialmente costruito delle categorie razziali. All'interno di una stessa famiglia o collettività africana, infatti una persona può diventare può essere definita, e quindi diventare, bianca o nera in base al "suo comportamento" o alla sua rete sociale di riferimento, andando quindi a segnare delle differenze spesso legate alla generazione e al background migratorio. La differenza dettata dal colore della pelle può invece essere trascesa nelle relazioni di intimità amicale con giovani italiani bianchi. La diversificazione degli utilizzi e dei significati che le categorie del colore possono assumere, come categorie etero o auto-attribuite, ne fa quindi emergere il carattere relazionale, quindi situato, mobile e permeabile, nonché l'intersezione di elementi legati al genere e allo status sociale:

“Ricordo una lite con i miei genitori che si era conclusa con la frase “tu ti credi di essere un bianco, ma prima o poi i bianchi ti faranno capire che tu non sei come loro!”. Questo perché mi ricordo... se non ricordo male... che ero un po’ in contrasto con quello che era una loro visione su come dovesse essere svolto, su come dovevo rapportarmi con loro... Perché c’erano dei momenti in cui eravamo un po’ in contrasto,

come è normale che sia, però nelle famiglie africane, soprattutto in africa, il figlio o la figlia non ha tanto potere, o comunque l'ardire di potersi mettere nello stesso piano dei genitori e discutere, un botta e risposta, anche se non offensivo. E quindi io, vivendo in questo contesto, in Europa, ho sviluppato questo modo di fare. Quindi quella volta era capitato che mia mamma mi stesse rimproverando di una cosa e io, non essendo d'accordo con questo suo modo di fare, mi sono messo un po' a discutere con lei! I miei si sono abbastanza indispettiti di questa cosa e da qui questa frase ... ti vedono che stai cominciando a diventare... tu ti credi di essere diventato, un bianco, ma ti dico che prima o poi anche loro stessi ti faranno capire che non sei come loro!" Mia madre mi diceva questo, ma non è mai successo. [...] Però in famiglia sono il bianco acquisito"

(uomo, 30 anni, Italia-Congo, cooperante, in Italia da 23 anni)

Come hanno osservato Grégoire e Mazzocchetti (2013) in contesto belga, il riferimento al colore come elemento di identificazione collettiva può essere contestato perché appiattisce le molteplici soggettività relative all'esperienza (sociale e culturale) dell'essere (o diventare) nero nelle relazioni sociali (vedi anche Keaton 2010). Nelle autorappresentazioni, infatti, gli attori sociali mostrano molteplici posizionamenti rispetto a sili di vita, percorsi professionali o stili estetici (per esempio attraverso l'abbigliamento o le acconciature) ma emerge con forza anche il riferimento al contesto africano, e quindi alla nazione, alla città o all'etnia di origine propria o della propria famiglia. Riportare in primo piano la propria africanità - rispetto alla blackness nelle interazioni con il contesto italiano significa, in questo caso, lasciare emergere la memoria della migrazione e il vissuto di socializzazione transnazionale che nutre legami e sentimenti di appartenenza con località e contesti socio-spaziali ben definiti:

"Io non mi sento "black Italian", io nello specifico mi sento ghanese. A me vien da dire che sono una ghanese, quindi di un paese del continente africano, che, assieme ad altri giovani di altri paesi africani, lavoriamo per fare qualcosa per l'Africa"

(donna, 27 anni, Italia-Ghana, assistente sociale, nata in Italia)

Il personale posizionamento rispetto alle categorie razziali nasce infatti nelle molteplici relazioni che si instaurano nei vari contesti sociali e una particolare rilevanza hanno le esperienze vissute in Africa. Come ci ricordano Schramm (2010) e Pierre (2013) nei loro studi sugli "African homecoming" degli afroamericani, in contesto africano non può essere data per scontata una "racially based cultural intimacy" (Schramm 2007). Come emerge nella narrazione riportata di seguito, anche i giovani afro-italiani che tornano nel continente, per periodi più o meno lunghi, sanno che inizialmente vengono operate delle distinzioni tra

chi è nato nel contesto locale, e chi è nato altrove, in diaspora⁶⁷. Come afferma una giovane italo-ghanese, “è più difficile l’essere accettato in Africa che in Italia”⁶⁸. Durante l’intervista, un giovane italo-ugandese, nato in Italia, ci racconta che, durante il suo soggiorno in Uganda, si è accorto che le terminologie utilizzate per definire i giovani della diaspora, come lui, non sono le stesse utilizzate per gli europei bianchi. Il riconoscimento della loro discendenza africana è simultaneo alla sottolineatura di quello che viene considerato il loro “stile di vita europeo” e all’assegnazione di uno status sociale superiore acquisito grazie all’esperienza della mobilità geografica (Nieswand 2011)

“A me non dicono mzungu [come agli europei bianchi], a me dicono noce di cocco, o bounty! Nero fuori, bianco dentro, a me questo molte persone me l’hanno detto! Il che mi offende pure, nel senso che ... perché sembra che in qualche modo tu abbia tradito le tue origine, e io non le ho tradite, per niente, ma nemmeno posso voltare le spalle a dove sono nato e all’Italia! [...] Mi dicono che questo perché... beh, parlo bene, pensano poi che sono impaccato de soldi, invece c’ho due lire! Pensano ah “perché vuoi fare il bianco!”

(uomo, 29 anni, Italia-Uganda, studente di giurisprudenza, nato in Italia)

Proprio lo status sociale che gli è assegnato per il suo essere nato e cresciuto in contesto europeo lo rende simile, nelle rappresentazioni collettive, agli afroamericani. Il disagio generato dall’essere considerato estraneo al contesto locale è pari a quello determinato proprio dalla somiglianza attribuitagli con i “Black Americans”, che egli invece ritiene inadeguata.

“Peraltro ho parlato con uno di quelli [afroamericani] e gli ho chiesto “what kind of african origin do you have?” Tanto per sapere. Lui mi ha risposto: “No, I am just black! I am just black!” E io ho detto: sono messi proprio male! Non c’è proprio.... ma che cazzo significa, cioè, boh! Ho detto “vabbeh, ok!” Capisco poi che magari, come i caraibici, tutte le cose là, tutto quello che hanno sofferto... però dire “just black!” che vuol dire? Boh!”

⁶⁷ Sulle rappresentazioni tra abitanti locali e soggetti diasporici che “ritornano a casa” si veda anche il contributo di Bonacci (2015). Questo contributo si focalizza sui movimenti Rastafariani di origine caraibica residenti a Shashemene, città nel Sud Est dell’Etiopia. Bonacci analizza le terminologie utilizzate per autorappresentarsi, mettendole in relazione con quelle invece utilizzate dalla popolazione locale, illustrando i processi di costruzione e negoziazione dell’alterità in contesto locale.

⁶⁸ (donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni, Milano)

(uomo, 29 anni, Italia-Uganda, studente di giurisprudenza, nato in Italia)

La cultura dell'emigrazione diffusa nei contesti di origine (Degli Uberti 2014) e lo status sociale che si acquisisce attraverso la mobilità geografica (Nieswand 2011) determinano fortemente le interazioni tra i giovani afro-italiani e le persone che incontrano nel contesto africano di provenienza (loro o dei genitori), diventando, infatti, “bianchi per contatto”:

“Giù c'è molta adorazione per il bianco! È visto come il dio che scende in terra e ti salva! Mentalità sbagliatissima! Sì, perché tu sei venuta a contatto con la cultura del bianco, quindi hai preso qualcosa del bianco, quindi un po' bianco lo sei anche tu, quindi sei migliore di me! Quello è il loro pensiero!”

(donna, 26 anni, Italia-Nigeria, studentessa di scienze politiche, in Italia da 13 anni)

Similmente, la distinzione tra chi è cresciuto in Africa, e chi no, avviene anche in contesto diasporico. L' “essere africano” può quindi essere utilizzata come categoria di differenza, nel momento in cui questa sottenda una qualche richiesta di autenticità. Questo tipo di distinzione è stata non intenzionalmente operata anche dagli ideatori dell'African Summer School (vedi cap. 3, par. 3.1) nel momento in cui hanno spiegato le difficoltà a coinvolgere i giovani nati in Italia “proprio perché sono un po' italiani”. La sottolineatura della diversità sulla base dell'appartenenza territoriale, e non su quella del colore, può creare disorientamento e spingere ad una riflessione sul proprio modo di essere africano, elaborando delle nozioni di “africanità” più inclusive. Il corpo, dunque, assume diversi significati, e l'incorporazione degli stili e abitudini creano distinzioni, o somiglianze, tra “africani” che crescono in contesti diversi:

“sì è avvicinato un ragazzo dal Gabon e mi ha detto” Io ti guardo e si vede che sei nata in Italia”. È un'affermazione che mi fanno in molti, cioè che anche se non parlo, dal modo di comportarsi, di atteggiarsi si vede che sono nata in Italia e non in Africa, non chiedermi perché, ... qualcuno dice che si vede anche da come cammino! Forse il mio modo, tendenzialmente poco espansivo, oppure che nelle chiese appena entro, non batto le mani come pazza o vengo presa talmente male quando prego, ecco...cioè forse c'è differenza, cioè chi è nato in Africa mi dice che mi vede diversa!

(donna, 27 anni, Italia-Ghana, assistente sociale, nata in Italia)

Il dispositivo del colore, dunque, non sempre crea un'omogeneità nelle rappresentazioni e nei processi di riconoscimento, né in diaspora, né in contesto africano. Nel contesto della "Global Africa", le categorie razziali assumono un significato relazione e situazionale, e talvolta, per i giovani afro-italiani, entrano talvolta contrasto con il "dirsi africano". Ma come il termine "Black", anche il riferimento all'Africa e prefisso "afro" viene usato in molteplici interazioni - come categoria etero o auto-attribuita o in riferimento a diverse pratiche culturali ed estetiche- sollevando un'ulteriore serie di interrogativi.

3.4.2 Il revival del prefisso afro

Il termine afro-italiano è usato sempre frequentemente come categoria di autorappresentazione e questa sua diffusione spinge gli attori sociali ad una riflessione, individuale o collettiva, rispetto alle sue valenze sociali e culturali. Nelle narrazioni raccolte durante le interviste, emergono infatti una molteplicità di posizionamenti: c'è chi lo ritiene un termine utile per descrivere un gruppo sociale a cui sente di appartenere, in termini culturali o politici, ma c'è anche chi lo rifiuta perché la ritiene l'ennesima categorizzazione che risponde solo ad un bisogno di semplificare la complessità sociale contemporanea. Proprio la vivace *politics of naming*, che nasce anche attorno al prefisso afro porta le persone ad operare delle scelte, e a motivarle, con un alto grado di consapevolezza del contesto sociale e del ruolo che vogliono giocare in esso:

"Vedi poi perché mi definisco afro-italiano! [...] Io uso il termine afro italiano, afro deve essere un senso di appartenenza. Cioè un ragazzo africano, un ragazzo ghanese non può non conoscere Kwame Nkrumah, oppure se sei congolese, non puoi non conoscere Lumumba, perché è da lì che si parte, se si vuole veramente una rivalse, un riscatto! Per questo dico Afro, sennò direi angolano-italiano. L' Africa è un continente diviso, ma se dici afro italiano c'è un senso di appartenenza, è un discorso un po' difficile da affrontare, io non so come affrontarlo... perché tra angolani e congolesi si trovano e non si trovano, nigeriano e ghanesi si trovano e non si trovano, tra nigeriani e senegalesi non si trovano! Quindi se dico italo-nigeriano, il senegalese non si trova. Se io dico afro-italiano, comprende tutti. Io ho fatto un video in cui parlavo di afro-italiani... e i ragazzi etiopi, eritrei, tutti hanno condiviso. È un discorso che in Italia si può fare, ma in Francia no! Perché in Francia c'è una comunità più vasta di congolesi,

in Germania c'è una comunità vasta di turchi, in Italia no, sono tanti pezzi, e se si vuole un riscatto sociale questi pezzi vanno messi assieme! Per questo dico afro-italiano!”
(uomo, 22 anni, Italia-Angola, scrittore, nato in Italia)

Questa narrazione ci introduce nella complessità che comporta la scelta del termine afro-italiano. Si tratta in questo caso di una scelta che questo giovane compie e dalla quale esplicitamente traspare un desiderio di superare le diversità, e talvolta le conflittualità, che caratterizzano le relazioni tra persone africane di nazionalità diversa. Si tratta cioè di collocarsi su un piano culturale che trascende, senza negarla, la pluralità di appartenenze che caratterizzano il continente africano, e, di riflesso, la diaspora italiana. Proprio la frammentazione della diaspora africana in Italia, estremamente diversificata per provenienze nazionali (vedi paragrafo 3.1), appare ai giovani di seconda generazione una motivazione ulteriore per ricercare un condiviso “patrimonio culturale” (De Witte Meyer 2012). Le grandi personalità della storia contemporanea africana, per esempio, possono quindi essere degli elementi che creano un senso di “fratellanza” e diventare strumenti, a disposizione di tutti, per un riscatto culturale. Come abbiamo visto nei precedenti paragrafi, risponde anche ad un bisogno di ribaltare il discorso di stampo razzista.

Molti si trovano d'accordo sull'uso “politico” di questo termine, come elemento che mobilita le coscienze, italiane e africane, rispetto alla necessità di riconoscere, sia dal punto di vista istituzionale che culturale, l'esperienza dei giovani afrodiscendenti. È interessante che venga esplicitato lo slittamento dalla dimensione nazionale a quella sovra-nazionale, anche a livello europeo. Da un lato, cioè, i legami con altri spazi della diaspora africana in Europa comporta la consapevolezza che in altre realtà nazionali i livelli di integrazione sociale e culturale sono molto più elevati, grazie alla profondità storica dei processi migratori, ma anche che vi sono degli elementi comuni nelle esperienze dei giovani afrodiscendenti che vivono nei vari paesi europei:

“Guarda, io sostengo la politica dell'afro-italiano e dell'afroeuropeo. Politica, cioè c'è già, è qualcosa di definito, c'è già, non è che bisogna... è qualcosa che va legalmente e civilmente riconosciuto! Io sono per lo ius soli, più per quello temperato. E poi, quando io Sì, io quando parlo di Afro-European, io vado in Belgio e loro capiscono senza che cosa significhi, senza che io debba descrivere...”
(uomo, 32 anni, Italia-Nigeria, cantante, nato in Italia)

Tuttavia, non entra in gioco solo il piano politico. L'affermazione della propria identità con il trattino (Caglar 1997) è anche espressione delle proprie plurime appartenenze e della capacità dei soggetti di "prendere il meglio" dai molteplici contesti culturali in cui sono cresciuti: italiano, africano, europeo. Questa giovane di origine senegalese ci racconta come ha trascorre normalmente le sue serate, e ci mostra come nelle pratiche religiose, nei consumi culturali, nel modo di agire e pensare vi sia un intreccio di appartenenze religiose, nazionali (Senegal e Italia), sub-nazionali (Pular) e sovranazionali (Europeo e Africano):

"Beh, ieri ... faccio la mia preghiera, come sempre, l'ultima preghiera, poi per rilassarmi mi metto a riflettere o a scrivere! Un modo un po' strano per rilassarmi, però boh, mi piace sempre scrivere! Ho un diario particolare dove annoto tutto, un pensiero, una riflessione, ascoltando Baaba Maall!! Baaba Maall è un cantante senegalese della mia etnia, Pular, un tipo di griot proprio africano. Ecco, in genere mi metto a letto a scrivere qualcosa e ascolto! Quello è l'unico modo che mi rilassa! E poi mi metto a progettare la giornata successiva, perché son molto, molto ... europea! Mi piace molto progettare e da questo punto di vista mi piace molto essere così, mi piace l'Europa, mi piace il modo in cui progetta le cose per l'avvenire! E infatti faccio spesso una riflessione e dicevo che "Il bello dell'Europa è nella sua progettazione [...] non si vive sempre giorno per giorno come in Africa, ma progettando sempre per il futuro!"

(donna, 23 anni, Italia- Senegal, studentessa giurisprudenza, in Italia da 19 anni)

La giovane infatti si presenta infatti come orgogliosa e consapevole delle sue molteplici appartenenze *"Io mi sento quindi italo-africana, anzi Senegal-italiana e Afroeuropea, per essere proprio più precisi!" (Ibidem).*

Nel proporre il concetto di "afroeuropea" questa giovane, come molti altri intervistati, propone di superare, nelle pratiche come nelle rappresentazioni collettive, le distinzioni tra Africa e Europa, entità immaginate come degli "altrove" sia dal punto di vista occidentale (vedi capitolo 1) che africano (Degli Uberti 2010, 2011, Fouquet 2005, 2007, Salazar 2010). Vi è, innanzitutto, un'attenzione agli equilibri logico-spaziali insiti nella costruzione dei vari lemmi: vanno tra loro poste in relazione le dimensioni nazionali (Senegal-Italia) e poi quelle continentali (Europa e Africa), senza confonderle tra loro. Questa è un'osservazione fatta anche da coloro che contestano il termine afro-italiano: Come la categoria "black", lo considerano un termine che ricalca l'esperienza afroamericana. Nasconde, cioè, la specificità dell'esperienza dei giovani della diaspora italiana, i quali sentono molto forte il legame con lo specifico contesto nazionale, etnico o territoriale di origine in Africa.

“Un giorno qualcuno mi ha definita afroitaliana, quindi ho detto: è un termine bellissimo, però afroitaliana è troppo generico, non voglio usarlo, mi ricorda troppo “afroamericani”. Sei afro, ok, ma di dove? Io preferisco essere definita italo-nigeriana più che afro... perché altrimenti afro paragoni un continente ad un paese, quindi mi sembra troppo squilibrato! Se vogliamo essere più corretti allora diciamo afroeuropeo! [...] Comunque, se io ti dico afro-italiano, tu non sai di dove sono, pensi all’Africa ma non sai... preferisco italo-nigeriana. Secondo me dice molto di più di me!”

(donna, 26 anni, Italia-Nigeria, studentessa di scienze politiche, in Italia da 13 anni)

Anche il concetto di “afro-italiano”, dunque, se da un lato esprime assume un significato politico nel contesto locale, dall’altro rischia di riprodurre un discorso reificante che lascia poco spazio alle soggettività. Rischia cioè di consolidare la rappresentazione dell’Africa come un’entità culturale omogenea.

“Afro” è un termine che non ha senso, che significa? Se non conosci le tue origini sì, ma se le conosci, almeno la nazionalità, dove sei cresciuto... capisci che c’è differenza! Eh, io non sopporto quelli che dicono per strada il classico “Ah, ma da dove vieni, vieni dall’Uganda! Ah, io dal Senegal, allora siamo vicini!” Ma da dove la vedi la vicinanza? Già ... per farti capire, il Darfur è diverso, ed è grande come la Francia! Quindi come pensi che l’Uganda e il Senegal siano vicini! Non lo sono, nemmeno come lingua... forse come cibo possiamo cavicchiaccarla, ma per il resto non ci vedo niente! Allora poi ti dicono” ma siamo tutti e due black e neri!” Allora potrei dirti di sì, ma anche che tu non hai vissuto niente di quello che ho vissuto io! Ma non è che voglio separarmi, fare la snob, ma penso che questo sia un po’ troppo abuso! Non è vero che siamo tutti fratelli africani. Poi è vero che i colonizzatori, pensavano che tutta gli africani erano uguali, e inferiori. C’è stata questa idea di globalizzare il continente, ed è rimasta questa idea di dire “comunque siamo tutti quanti africani!” Sì, però abbiamo delle differenze!”

(donna, 22 anni, Italia-Uganda, studentessa lingue, nata in Italia)

I modi in cui il termine afro-italiano, come quello black, vengono problematizzati e contestati sono quindi per certi versi simili: sul piano epistemologico, vengono considerati un retaggio del colonialismo, delle categorizzazioni storicamente e socialmente costruite, che hanno un significato relazionale e che possono avere una funzione sul piano socio-politico. Sul piano personale, emotivo e soggettivo, vi è un desiderio di essere visti come persone, andando al di là di consolidate categorie di appartenenza o differenza

“Afro? Afro-italiano? Afroeuropean? Non mi riconosco in niente!! Secondo me si mettono troppe, troppe, troppe etichette! Non credo che siano utili. [...] Io ho la filosofia da piccolo principe in testa, che diceva che gli adulti hanno sempre bisogno di capire

una persona che faccia come lavoro, da dove provenga... invece le cose che poi contano sono la persona di per sé, l'etichetta a volte t'aiuta soltanto a creare troppe differenze!"
(donna, 28 anni, Italia- Congo, giornalista, nata in Italia)

3.4.3 Cosa resta dell'africanità?

Spostare lo sguardo al di là della linea del colore ci ha permesso di osservare che, pur vivendo una simile "*condition noire*" (Ndiaye 2008), il quadro delle identificazioni dei giovani afrodiscendenti è alquanto ricco e plurale. Né i processi di razzializzazione, né il discorso panafricanista comportano automaticamente la creazione di identità collettive dai confini stabili, tantomeno narrative che riescano a mobilitare una collettività trans-africana e trans-generazionale. Categorie di blackness e africanità possono essere bensì contestate e variamente utilizzate sia come categorie di differenza che di appartenenza, all'interno dei vari spazi della diaspora, locali, transnazionali e globali.

All'interno di una vivace *politics of naming*, vi sono prese di posizione collettive ma anche posizionamenti soggettivi, che contribuiscono a problematizzare e a rielaborare nozioni di blackness, africanità, afroitalianità, europeità. La difficoltà di riconoscersi in categorie, che però sono sempre più presenti nel discorso pubblico, sono parte integrante dell'urgenza con cui i giovani discutono e riflettono sui significati sociali e culturali dell'africanità (De Witte 2014). Ciascuno, nel corso delle varie fasi di vita, sembra trovare una sintesi tra queste, ed altre dimensioni (per esempio etnica o spirituale), recuperando e "celebrando quelle parti d'Africa" importanti nella propria storia personale (Tuakli Wosornu 2005).

Proprio il desiderio di "celebrare" e valorizzare il proprio modo di essere (anche) africani è il filo rosso che collega tutte le esperienze degli attori sociali incontrati nella ricerca. Guardare al futuro dell'Africa e alle sue potenzialità, senza ricadere in retoriche esotizzanti, è un'esperienza che provoca "solievo", come ci racconta una giovane italo-eritrea che ha visitato una recente mostra sull'architettura contemporanea africana:

"Ah, quando ci sono queste cose, e sono non scontate, di sollievo, perché è proprio un ritrovarsi. Non ci si ritrova soltanto nelle parole delle persone, o che si conoscono, o che ci sono vicine, o nei personaggi. Ci si riconosce anche in quelle dinamiche che sai che

ad un certo punto servono a legittimarti. Quindi se sai che la triennale di Milano fa una mostra del genere sull'architettura in Africa, vuol dire che sicuramente ci sono degli interessi economici che fanno sì che sia interessante parlare di questo argomento, però... va bene così! Basta che se ne parli, basta avere le opportunità per fare qualcosa, sennò non ce se ne esce più”.

(donna, 28 anni, Italia- Eritrea, giornalista e attivista, nata in Italia)

Emerge quindi infatti un “attaccamento emotivo all’africanità” (Krause, Schramm 2011): oltre al “dirsi africano” vi è soprattutto un “sentirsi africano”, che difficilmente può essere racchiuso in una narrativa intellettuale o collettiva. Il sollievo è la sensazione che si prova nel vedere riconosciuta la propria africanità in termini diversi dall’*africanismo tribale*, ma anche nel momento in cui, nell’ambito di un percorso di ricerca personale, si individua quel “pezzo”, quell’elemento della propria storia personale e familiare, che permette di completare il “puzzle identitario”⁶⁹. Ciascuno ricomponi i pezzi della propria storia, e (ri)conosce e (ri)definisce il proprio “lato africano” attraverso viaggi, incontri, ricerche intellettuali, o lo (ri)trova in determinate pratiche religiose, estetiche, rituali, e in determinate fasi della propria vita.

Per una giovane italo-liberiana, il suo lato africano si esprime, per esempio, nel suo modo di abitare il corpo, che è cambiato dopo aver effettuato, per la prima volta, un viaggio nel paese di origine dei genitori. La nonna, incontrata in questa occasione, le ha regalato delle stoffe, che la giovane ha caricato di un grande significato spirituale ed emotivo e che indossa nelle sue performance artistiche:

“Il turbante per me è come avere... sai che si dice che i turbanti, così come i bindi per gli indiani, donano molta forza. Ed è vero! Non appena tu... lo senti che c’è qualcosa! Lo senti proprio! Prima sì, ma oggi non riuscirei a non metterlo. Ho proprio bisogno di sentire l’Africa addosso, di parlare attraverso l’Africa che sono”

(donna, 31 anni, Italia-Liberia, cantante, nata in Italia)

L’ africanità, dunque, pur problematizzata, non scompare ma riemerge come un processo di “self-styling” (De Witte 2014), in cui il corpo individuale è talvolta più rilevante del corpo sociale, e i posizionamenti soggettivi -rispetto a correnti intellettuali, riti tradizionali, stili e canoni estetici, visioni del passato e del futuro- non sempre, quasi mai, si ricompongono in

⁶⁹ *(donna, 33 anni, Italia-Congo, cantante, nata in Italia, Roma)*

un'unica voce collettiva. Per questo motivo abbiamo ritenuto importante ascoltare ed osservare i giovani afro-discendenti rispetto ad alcune pratiche culturali che vengono appropriate, o contestate, in molteplici modi. Attraverso il loro agire nei contesti di vita quotidiana è possibile dunque osservare l'emersione di soggettività plurali, nonché analizzare i molteplici significati e le varie motivazioni che spingono le persone a dirsi, o a non dirsi "africane".

4 LA CIRCONCISIONE: TRASMISSIONE, APPARTENENZA E REINTERPRETAZIONE

La circoncisione maschile viene praticata in numerose collettività africane presenti in Italia e può avere motivazioni sia culturali che religiose. Come vedremo nei paragrafi successivi, è un intervento diffuso in numerosi paesi del continente africano, che comporta l'escissione del prepuzio e presenta una varietà di stili e significati, non riconducibili esclusivamente alla norma religiosa (sia essa islamica, ebraica, copta o ortodosso-etiopica). La circoncisione maschile rientra piuttosto in una lunga tradizione di riti iniziatici, che segnano cioè il passaggio all'età adulta e definiscono l'identità di genere. La profondità storica della pratica ha inoltre comportato una stratificazione di significati e di tecniche rituali e, anche in un contesto di recente migrazione come quello italiano, essa mantiene un significato sociale, pur adattandosi alle diverse condizioni di attuazione. Tale pratica⁷⁰ viene infatti mantenuta e trasmessa all'interno delle famiglie di con diversi background africani, nonostante la sua realizzazione non sia priva di problematicità. A livello istituzionale, non vi è un esplicito divieto, come nel caso delle modificazioni genitali femminili (Fusaschi 2007, 2008a, 2008b, 2011, 2015, Miazzi 2010) ma piuttosto una difficile accessibilità al servizio. L'intervento non è a carico del Servizio Sanitario, ma esercitato solo in libera professione, quindi con costi elevati, che variano da regione a regione (Miazzi e Vanzan 2006, 2008) Inoltre, a livello di senso comune, è assente una condivisione del valore simbolico e sociale della pratica, e, nelle posizioni più drastiche, emerge un'aperta ostilità ad essa da parte di operatori sociali e sanitari.

In questo capitolo ci si propone di analizzare i significati e le forme che la pratica della circoncisione assume tra i giovani di origine africana in Italia, basandosi su tre osservazioni etnografiche (due coppie italo-africane e una keniota) e sulle narrazioni raccolte durante 50 interviste. La ricerca sul campo ha quindi permesso sia di osservare le modalità di attuazione

⁷⁰ In questo testo, per parlare della circoncisione, i termini, "pratica", "rito" e "pratica rituale" vengono considerati intercambiabili. Il termine rituale verrà quindi utilizzato come aggettivo e non come sostantivo, poiché questo rimanda ad una dimensione cerimoniale che in contesto migratorio non risulta essere molto presente. Si userà invece il termine rituale nel momento in cui verranno descritti degli interventi di circoncisione effettuati con stili tradizionali, che prevedono quindi una dimensione cerimoniale e collettiva. Per approfondimenti sul contenuto semantico delle parole rito, rituale, cerimonia e festa si rimanda a Segalen (2002: 11).

dell'intervento, sia di comprendere i significati attribuiti ad esso, anche da parte di giovani non ancora genitori.

Per introdurre la complessità dei significati legati alla circoncisione, descriverò brevemente l'esperienza di una coppia (madre italiana e padre ghanese, residente in Italia da venti anni) che ha deciso di circoncidere i due figli maschi. Nelle loro narrazioni emerge, con particolare chiarezza, non solo il processo che li ha portati ad elaborare un significato condiviso della circoncisione, ma anche le difficoltà di comunicazione con enti e attori sociali italiani. Per questi genitori, la scelta di operare l'intervento è stata il risultato di una lunga riflessione, sia sul significato di tale pratica, sia sui modi per attuarla in totale sicurezza per i figli. Ciò su cui i genitori si sono trovati subito d'accordo è la volontà di operare i figli in un ospedale italiano. Dopo aver consultato diversi pediatri che, più o meno esplicitamente, sconsigliavano l'intervento perché lo ritenevano non necessario per la salute dei bambini, hanno chiesto consiglio ad un'amica infermiera, di origine sierraleonese, che da poco aveva circonciso il suo primogenito. Lei ha fornito loro il contatto di un chirurgo, che ha compreso le ragioni del padre ed ha programmato l'intervento in un ospedale pubblico.

Quali tipi di significati entrano in gioco in questo processo decisionale? Innanzitutto, il padre non mette in discussione la necessità di praticare la circoncisione: per lui si tratta di una responsabilità genitoriale e costituisce un mezzo per comunicare ai figli un determinato messaggio, cioè che "sono anche africani" (Nota di campo, luglio 2013). La madre, dopo aver verificato che i rischi di questo intervento sono molto bassi, e che la circoncisione può anche apportare dei benefici in termini di salute, accetta le motivazioni del padre. Appare però preoccupata, perché si domanda quale sarà la narrazione adeguata per spiegare ai figli le motivazioni di questa loro scelta, che potrebbe costituire, in futuro, un'ulteriore diversità rispetto a molti dei loro coetanei italiani.

In questo contesto relazione, entrano in gioco non solo i diversi punti di vista dei genitori, ma anche quelli delle rispettive famiglie di origine. Quando infatti la scelta è stata comunicata ai nonni italiani dei bambini, la loro prima reazione è stata di stupore: la circoncisione era da loro immaginata come una pratica motivata esclusivamente da prescrizioni religiose (Islam e Ebraismo), e non come elemento che fa parte di un patrimonio di tradizioni, anche africane, che afferiscono alla sfera più strettamente culturale. Allo stupore, si è aggiunta poi la preoccupazione per l'esito dell'intervento, per la sofferenza che i

bambini avrebbero potuto esperire e, infine, per la non-reversibilità dell'atto, che avrebbe cioè dato una forma definitiva al corpo.

Alla richiesta di spiegazioni sulla motivazione della scelta, il padre ha risposto affermando che la circoncisione è una pratica molto importante per la famiglia che vive in Ghana. Tale motivazione non è apparsa per nulla esauriente agli occhi dei nonni italiani. Ha sollevato, anzi, numerosi altri interrogativi: perché l'opinione dei parenti in Ghana, che non sono in alcun modo presenti nella quotidianità dei bambini, è importante? E, se l'opinione dei parenti conta, allora perché non accogliere anche il desiderio della parte italiana della famiglia, cioè il battesimo? Infine, se la scelta di non battezzare i bambini è motivata dal fatto di voler lasciar loro libera scelta sulla pratica religiosa, perché non lasciarli ugualmente liberi di circoncidersi in età adulta, visto che, peraltro, si tratta di un segno sul corpo visibile ed irreversibile?

Le motivazioni portate dal padre ghanese, e gli interrogativi che queste hanno suscitato, confermano che la circoncisione, in quanto irreversibile modificazione del corpo, rimane una pratica significativa nelle interazioni sociali, anche nel caso in cui, in contesto migratorio, venga delocalizzata, medicalizzata e spogliata dei suoi caratteri di ritualità (Fusaschi 2003: 94). In tale contesto, inoltre, i suoi significati non sono più condivisi dalla maggioranza della popolazione e devono perciò venire esplicitati e negoziati. Se infatti il segno sul corpo lasciato dalla circoncisione viene incorporato come *habitus* e sedimentato nella memoria personale (Fusaschi 2008: 57) degli attori sociali, le difficoltà strutturali e sociali incontrate in contesto migratorio non consentono automatismi nella trasmissione. Privato dunque di una narrativa implicita e condivisa (Comaroff 1985)⁷¹, e quindi del suo carattere di ovvietà, questo atto si manifesta perciò nella sua natura di scelta culturale (Allovio 1999: 172) all'interno di un ampio ventaglio di possibilità.

Per quali ragioni, dunque, si continua a praticare la circoncisione? Quali sono i significati che i giovani di origine africana in Italia attribuiscono a questo intervento e alla forma che il corpo assume in seguito ad esso? Come cambiano dunque le sue funzioni sociali e simboliche a seguito del processo di dislocazione in contesto migratorio? Che tipo di

⁷¹ Per definire i significati impliciti ai segni incorporati come *habitus*, Comaroff cita Bourdieu (1977: 94) "*The principles embodied in this way are placed beyond the grasp of consciousness, and hence cannot be touched by voluntary, deliberate transformation, cannot even be made explicit*"(1985:5)

differenze e somiglianze, corporee e culturali, vengono istituite attraverso la circoncisione e come vengono gestite nelle interazioni nei vari contesti di vita (nazionali, transnazionali e diasporici)?

L'analisi delle narrazioni e delle osservazioni etnografiche permette di avanzare alcune proposte interpretative. Nelle interviste, la memoria personale degli attori sociali si interseca con le loro proiezioni nel futuro: viene infatti descritta sia la personale esperienza di circoncisione (sul proprio corpo o su quello di altri familiari), sia le intenzioni per i futuri figli. Le caratteristiche del campione (diversificato per genere, percorso migratorio e origine nazionale) permettono inoltre di cogliere sia una pluralità di stili ed esperienze rituali, localizzate nel contesto di origine o in quello italiano, sia i significati condivisi, e non, in contesto diasporico.

Nei prossimi paragrafi, dopo una panoramica sulla storia e sulla diffusione attuale della pratica della circoncisione a livello globale, verranno presentate le principali interpretazioni delle scienze sociali e il posizionamento della ricercatrice rispetto ad esse. Si analizzeranno poi i processi di trasmissione e di ridefinizione dei significati della pratica tra i giovani di origine africana in Italia, mettendo in luce la resilienza e la riflessività degli attori sociali (Rasing 2004). Il concetto resilienza fa riferimento alla capacità dei soggetti di ridisegnare gli stili di trasmissione e di attuazione della pratica rituale, adattandola alle condizioni sociali del contesto diasporico. Con riflessività si intende invece il modo in cui le funzioni sociali della circoncisione vengono percepite e ridefinite nei percorsi di soggettivazione. Ovvero, si osserverà se e come questa pratica mantiene una centralità nella costruzione del proprio sé (Geertz 2004: 226), in relazione ad una specifica memoria culturale e alle interazioni nei diversi contesti di vita (etnici, nazionali e transnazionali).

4.1 I CONTESTI DELLA CIRCONCISIONE E LA LETTURA DELLE SCIENZE SOCIALI

La circoncisione è una delle più antiche e più diffuse pratiche chirurgiche: le prime testimonianze della sua diffusione risalgono alle antiche popolazioni semitiche (Johnson 1993) e attualmente, secondo una stima realizzata dalla Organizzazione Mondiale della Sanità il 30% degli uomini è stato circonciso, per prescrizione religiosa o per tradizione culturale (UNAIDS 2007). Per quanto riguarda le motivazioni a carattere religioso, nella religione Ebraica la circoncisione simboleggia il patto stipulato tra Abramo e Dio e, secondo quanto scritto nella Torah, deve venire svolta entro i primi otto giorni di vita del neonato (Schenker 2007, Dave 2003 Laumann 1997)⁷². Nel Corano non vi è invece menzione della circoncisione, e quindi nemmeno indicazioni sulle modalità di attuazione⁷³: solo la scuola Salafita la ritiene obbligatoria mentre le altre scuole si limitano ad incoraggiarla in quanto pratica tradizionale. Nonostante ciò, l'intervento è praticato pressoché dalla totalità dei musulmani e solo gli uomini circoncisi possono partecipare all'*hajj*, il pellegrinaggio alla Mecca (Rizvi 1999, Rhani 2008). Con l'espansione dell'Islam dal VII sec. d.C., la circoncisione fu adottata anche da nuove popolazioni a seguito della loro conversione, o, tra le popolazioni in cui questa tradizione era già presente, la motivazione religiosa si è sommata a quella tradizionale (per esempio tra i Poro del Africa Occidentale o a Timor nel Sud Est Asiatico) (Thomas 2003, McWilliam 1994). In alcune regioni la prescrizione religiosa è perciò diventata la principale motivazione: per esempio, del distretto del Rakai, in Uganda, il 99% dei musulmani è circonciso, mentre solo il 4% dei non musulmani lo è (Kelly 1999). Non sempre l'ordine simbolico di tipo religioso risulta essere quello dominante: nella vicina regione Mwanza, nel Nord Est della Tanzania, dove non ci sono gruppi etnici che praticano la circoncisione per tradizione, la pratica rituale non risulta essere universale tra i musulmani, suggerendo quindi la continua influenza nella cultura della non-circoncisione tra i musulmani in questo contesto (Nnko 2001)

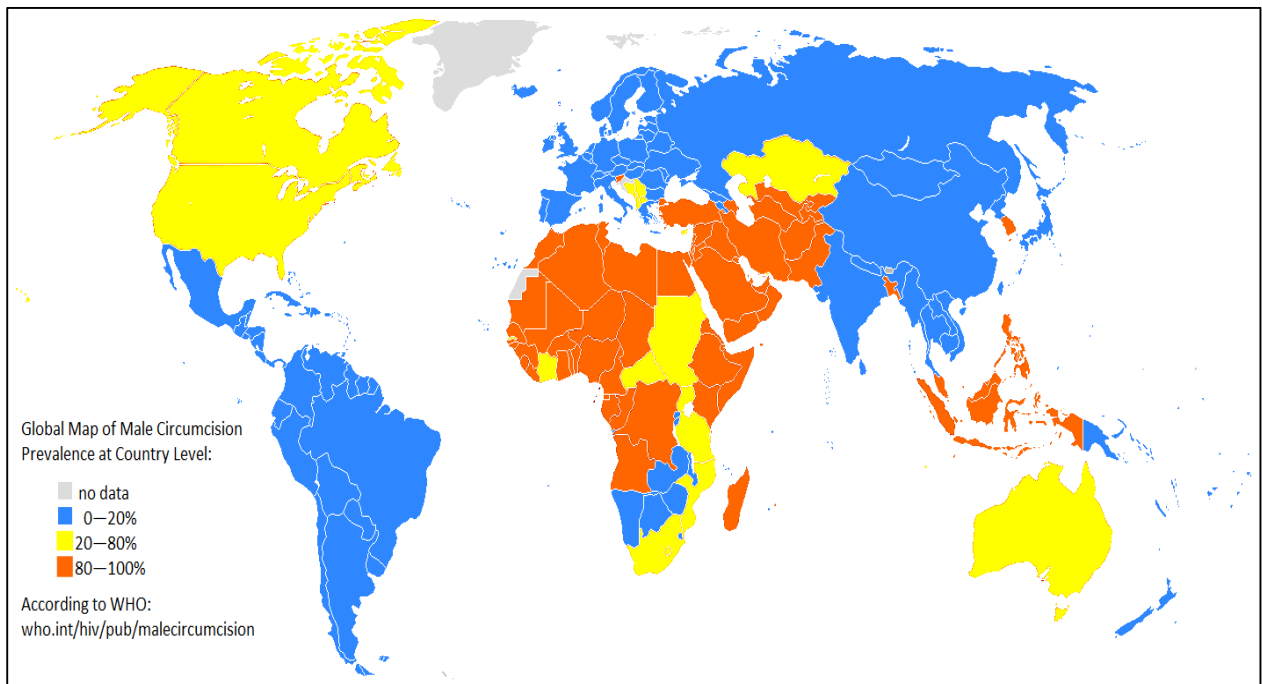
Il Cristianesimo mantiene ufficialmente un atteggiamento neutrale rispetto a questa pratica, non vietandola ma nemmeno incoraggiandola, ad eccezione della Chiesa Copta e la Chiesa Ortodossa Etiopica dove invece vige invece l'obbligatorietà. Anche in questo caso

⁷² È praticata su pressoché tutti i neonati in Israele, dal 99 % degli ebrei in Gran Bretagna, dal 98% degli ebrei negli Stati Uniti

⁷³ Sebbene il profeta Maometto raccomandi di circoncidere durante i primi mesi di vita e racconti di aver circonciso i propri figli al settimo giorno di vita, vedi Rizvi 1999 e Rhani 2008.

però alcuni studi empirici, condotti in contesto africano, mettono in luce atteggiamenti non sempre omogenei che dimostrano l'intreccio tra norma religiosa e tradizione culturale: alcune chiese in Sud Africa rifiutano infatti la circoncisione come elemento pagano, mentre altre la richiedono come condizione essenziale (Mattson 2005, Lukobo 2007, Ngalande 2006).

Dal punto di vista della distribuzione geografica, la pratica è presente prevalentemente in Africa, in Medio Oriente e nelle nazioni asiatiche a maggioranza musulmana (Bangladesh, Pakistan e Indonesia); con percentuali più basse si trova anche in Australia e negli Stati Uniti (vedi Mappa1).



Mappa 1: Report sulla diffusione della circoncisione maschile, OMS, 2007⁷⁴

Nel continente africano, la circoncisione è diffusa non solo nelle aree a maggioranza musulmana, copta o ortodossa ma anche in contesti in cui questa è tramandata come rituale

⁷⁴ Mappa realizzata da dal World Health Organization report, December 2007. Queste le note inserite nel report in merito alla mappa: “The national prevalence of male circumcision was estimated using Demographic and Health Survey data where available. For other countries, estimates were made from other published sources. Countries with no published data on male circumcision prevalence are labelled “no data”. Moreover, these estimates do not reflect the substantial within-country variations in prevalence due to the social, cultural and religious determinants (Unaid, 2007: 9).

iniziatico tradizionale⁷⁵. All'interno di ciascuna nazione perciò la percentuale di circoncisi varia a seconda del gruppo etnico di origine: in Kenya, ad esempio, la larga maggioranza degli uomini è circoncesa⁷⁶, ma l'incidenza della pratica si abbassa notevolmente tra le persone di etnia Luo o Turkana. In queste etnie, di origine nilotica, il tradizionale rituale di iniziazione non consiste infatti nel taglio del prepuzio, ma nell'estrazione dei denti frontali (Kabiru 2009). La circoncisione, in quanto rituale iniziatico, è infatti assente nella tradizione di gruppi di origine Nilotica, Sudanese o Bantu, presenti storicamente nell'area centro-orientale del continente, che è la stessa dove attualmente la circoncisione è diffusa con percentuali più basse (Bailey 2002, Marck 1997).

4.1.1 Le interpretazioni delle scienze sociali

Per ciò che concerne l'Africa Subsahariana, la letteratura antropologica ha ampiamente illustrato la stratificazione di simbologie insite al rituale della circoncisione, contribuendo a mettere in luce la rilevanza sociale del rituale, ma anche l'evoluzione dei suoi stili e significati in stretta correlazione con processi storici, quali le migrazioni, interne ed internazionali, il colonialismo, l'urbanizzazione e la tendenza alla medicalizzazione⁷⁷.

Nell'interpretazione di Van Gennep (1960), la circoncisione, in quanto rituale iniziatico, rientra nella categoria dei riti di passaggio, ovvero ritualità che accompagnano ogni modificazione di ruolo, di stato, di posizione sociale e che si strutturano in tre fasi: separazione, margine (o *limen*) e aggregazione. Questa lettura è stata poi ripresa

⁷⁵ Nel Nord Africa e in Africa Occidentale la circoncisione è praticata dalla maggior parte della popolazione, ad eccezione di una piccola area, tra la Costa D'Avorio, il Ghana e il Burkina Faso (Marck 1997, Moses et al. 1990). Nell'area centro-meridionale si presenta una situazione più disomogenea: la percentuale di circoncisi arriva al 15% in alcune nazioni (Botswana, Namibia, Swaziland, Zambia and Zimbabwe) (Drain 2006, Langeni 2005), mentre più alte sono le percentuali in altre aree nazionali (Malawi 21%, South Africa 35%, Lesotho 48%, Mozambique 60%, and Angola and Madagascar > 80%) (Drain 2006, Connolly 2004). La distribuzione in Africa Orientale varia invece dal 15% del Burundi e del Rwanda al 70% della Tanzania, 84% del Kenya e 93% in Etiopia (13) Muovendoci al di là del continente africani, motivazioni non religiose, quindi a carattere culturale, sono anche quelle alla base della diffusione della pratica tra gli Aborigeni Australiani (Dunsmuir 1999, Beidelman 1987), gli Aztechi e i Maya nelle Americhe (Schendel 1968), gli abitanti delle Filippine e dell'Indonesia Orientale e di varie isole del Pacifico, incluse le Fiji e Isole Polinesiane (Thomas 2003)

⁷⁶ L'84% degli uomini in Kenya è circonciso, mentre solo il 17% dei Luo e il 40% dei Turkana lo sono.

⁷⁷ Per un approfondimento sugli studi che analizzano la correlazione tra circoncisione maschile e diffusione dell'HIV, sui progetti di implementazione della circoncisione come strategia preventiva e i dati relativi ai risultati si veda Unaid 2007 e il sito <https://www.malecircumcision.org/>.

dall'antropologo britannico Victor Turner (1967), che pone particolare importanza alla fase liminale, che si riferisce al margine, alla transizione, alla zona intermedia tra separazione e ri-aggregazione, in cui gli iniziandi devono perdere ogni tipo di segno distintivo dello status precedente. Certe forme di liminalità possono portare ad un'anti-strutturale sociale, definita da Turner *communitas*, nella quale si creano dei legami che trascendono le gerarchie e i rapporti sociali che caratterizzano il gruppo. Le differenze tra gli status vengono infatti appiattite poiché gli individui sono eguali nella gestione dell'emotività e del processo trasformativo. Queste tre fasi tendono a segnare definitivamente la transizione dell'individuo da uno status ad un altro, da infante a uomo. Il rituale di iniziazione, pertanto, procura una ferita simbolica che mette in atto un cambiamento irreversibile non solo nel corpo, ma anche nell'identità sociale degli iniziati. (Fusaschi 2003: 79).

Sulla fase finale del rituale si concentra invece l'interpretazione di Pierre Bourdieu. Questi definisce la circoncisione un "atto di istituzione", suggerendo di porre l'accento non solo sul passaggio delle tre fasi, ma soprattutto sul significato del segno finale. È questo che, secondo la lettura bourdesiana, instaura una divisione imprescindibile e immutabile nell'ordine sociale: crea, nella realtà sociale, una linea che separa i circoncisi -gli uomini- da coloro che non saranno mai circoncisi- le donne. Il rito consacra perciò una differenza già esistente in natura, ma che necessita di essere istituita socialmente. Il rituale svolge perciò un ruolo performativo: definisce simbolicamente un'identità, l'essere uomo, e favorisce l'incorporazione di un'essenza sociale e il relativo modo di agire⁷⁸ (Bourdieu 1982: 60).

Sulle funzioni sociali del rito della circoncisione si focalizzano anche le letture antropologiche che guardano all'evoluzione degli stili e dei significati del rituale, al variare dei contesti storici e sociali (Allovio 2006,2008). Proprio per la stretta correlazione tra dimensione individuale e sociale, il rito non è dunque da pensarsi come elemento rigido e immutabile, ma si assiste ad un continuo imbastardimento del rituale al servizio della vita, per dirla con Levi Strauss. Ovvero, gli eventi e i contesti storici si intrecciano con le metamorfosi delle azioni e dei significati rituali. La circoncisione è da leggersi perciò come una pratica rituale i cui stili e significati mutano al variare delle esigenze, culturali e sociali, dei soggetti che vi prendono parte.

⁷⁸ "*l'institution d' une identité [...], est l'imposition d'une essence sociale. Instituer, assigner une essence, une compétence, c'est imposer un droit d'être qui est un devoir être (ou d'être)*" (Bourdieu 1982:60)

La stretta correlazione tra progetto antropo-poietico, cioè di costruzione dell'uomo, e progetto koino-poietico, cioè di costruzione di relazioni sociali, è messa in luce da Allovio nell'analisi del rituale Notou, il rituale di circoncisione praticato tra i Medje-Mangebtu, nella foresta del Congo Orientale (2006). L'elemento significativo di questo rituale appare infatti la scelta del compagno di circoncisione, compiuta dal padre di famiglia al di fuori della cerchia di parenti, spesso anche fuori dallo stesso gruppo etnico. In tal modo, viene creata una rete di relazioni che non si limita a definire le interazioni entro un preciso confine etnico e territoriale, ma "spinge le sue ramificazioni nell'alterità" (*Ibidem*: 172). Questo porta in evidenza sia la natura relazione della pratica, nella quale l'ideologia dell'alleanza si è imposta su quella dell'iniziazione, sia la profondità storica del rituale, il cui stile è cambiato anche in risposta al nuovo ordine coloniale (*Ibidem*: 168)⁷⁹. Ciò che viene infatti ipotizzato è che il nuovo stile di circoncisione, in cui cioè prevale la dimensione relazionale, sia il frutto dell'incontro tra riti di iniziazione-circoncisione tipici di gruppi di foresta con i patti di sangue tipici dei gruppi sudanesi, a seguito delle vicende coloniali che hanno coinvolto quest'area. La circoncisione, e il suo stile, risulta quindi essere frutto di una scelta culturale: l'incisione sul pene è in primo luogo "un'incisione inferta sul tessuto sociale che, irrimediabilmente, si trasforma e si definisce" (*Ibidem*: 172).

La prospettiva di van Bisbergen (1993, 1998), che analizza il rituale del Mukanda tra i Nyoka dello Zambia occidentale⁸⁰, mostra non solo come il rituale si rimodelli nel corso della storia, ma anche come questo possa diventare un marcatore identitario all'interno di relazioni di dominio. A seguito della migrazione in contesto urbano dei Nyoka, il rituale diventa uno strumento utile a rinegoziare i confini simbolici nel nuovo contesto sociale. Di conseguenza, il carattere originario della circoncisione, cioè di rito di passaggio, diventa secondario rispetto alla sua funzione di marcatore identitario. Per van Bisbergen, la circoncisione assume quindi un significato completamente diverso da quello che gli veniva attribuito prima della migrazione. Per mettere in luce la continuità della pratica, ma lo scarto dei significati che consegue alla de-contestualizzazione del rito appare l'antropologo adotta il concetto di

⁷⁹ Allovio quindi non legge il Noutu non come rito di passaggio, ma un rito che comporta la costruzione collettiva della società, attraverso l'incorporazione in esso del flusso del tempo (storia e ciclo di vita) degli spazi delle relazioni sociali (riflessione su società e inclusione della pluralità): per un approfondimento si rimanda ad Allovio (2006: 180)

⁸⁰ Lo stesso analizzato da Victor Turner

“virtualità”: *“Virtuality is about disconnectivity, broken reference, de-contextualisation, through which yet formal continuity shimmers through”* (1998: 878).

L’analisi che verrà proposta nei successivi paragrafi, pur tenendo in considerazione l’importanza dei contesti di attuazione della pratica, si discosta dai concetti di virtualità e disconnessione. Mette invece in luce il senso di continuità (Rasing 2004, Saint-Blancat 2002) che emerge dalle narrazioni degli attori sociali, non tanto in termini di stile rituale, ma piuttosto di significati. Quelli tradizionali, infatti, continuano ad innervare la memoria collettiva e individuale, vengono trasmessi nei nuovi contesti di vita, per essere poi reinterpretati e reimmaginati nei percorsi di soggettivazione e nella pluralità di interazioni della vita quotidiana. Proprio in questo simultaneo e continuo processo di trasmissione e reinterpretazione della pratica, emergono la resilienza e riflessività degli attori sociali, che manifestano non un desiderio di ritorno alla tradizione - nella sua accezione di autenticità - ma una volontà di dare continuità ad essa.

4.2 LA PRATICA SITUATA: RESILIENZA E RELAZIONE CON LE ISTITUZIONI

Come abbiamo visto nel precedente paragrafo, diversi studi hanno messo in luce come lo stile della circoncisione si modifica in re(l)azione alle condizioni di attuazione e alle dinamiche di bio-potere insite nella dialettica sociale (Foucault 1976). Nella dislocazione in contesto diasporico o migratorio, anche il senso della pratica viene ripensato e ridefinito, in continuità con i significati assunti nel contesto originario, ma anche in relazione all’intersezione di discorsi che si producono a livello locale, transnazionale e diasporico. Come vedremo, ad incidere nella rinegoziazione della pratica sono i soggettivi posizionamenti rispetto alla pluralità di interazioni che si realizzano a partire dal contesto italiano. Si tratta cioè di interazioni tra “italiani” e “africani”, ma anche di relazioni interne alla diaspora, diversificate in base al background migratorio e agli spazi di vita, oltre che sulle linee di genere e generazione.

Nelle interazioni con il contesto italiano, giocano un ruolo importante, innanzitutto, le istituzioni. Anche se in molti casi si fa riferimento ad esperti della pratica rituale interni alla comunità, la richiesta di poter praticare questo intervento in un ospedale pubblico rimane

molto alta (Miazzi e Vanzan 2006,2008). Quali sono dunque le strategie adottate dagli attori sociali per far fronte alle difficoltà incontrate nell'ambito del Sistema Sanitario Nazionale?

Come accennato in precedenza, il percorso all'interno delle istituzioni⁸¹ comporta la necessità di ripensare e comunicare le motivazioni della scelta, adattandole ai criteri di accettabilità medici e culturali locali, ma non necessariamente una messa in discussione della sua importanza. I dubbi possono essere cioè relativi non tanto al praticare o meno la circoncisione, ma piuttosto al “dove” e al “come” farla:

“Invece di dire “Lo facciamo?” Ci facciamo la domanda: “Dove lo facciamo?” Non se lo facciamo, no, ma “Dove lo facciamo? Come lo facciamo?” Si dice che qua non si fa, si dice che in determinati ospedali viene fatto, quindi ci siamo detti: cerchiamo, informiamoci su dove si fa. Poi, dopo abbiamo detto no. A me infatti (il taglio) me l'hanno fatto in un certo modo, forse qui non lo fanno in quel modo là. Andiamo in un ospedale, paghiamo per farlo, sì, ma vogliamo che sia fatto in un determinato modo. Questo è anche giusto. [...] Quindi il problema non è “Lo facciamo?” Ma: “Come lo facciamo? Dove lo facciamo?” Questa è la domanda che tu mi puoi fare, non se lo facciamo. No, lo facciamo, punto esclamativo!”

(uomo, 35 anni, Italia- Camerun, giornalista e attivista in Italia da 12 anni)

Nella narrazione di questo giovane padre camerunense, l'atto della circoncisione viene infatti definito “un automatismo, una di quelle cose che vengono fatte senza chiedersi il perché”.

“Ci sono delle cose che facciamo anche senza chiederci il perché. Forse se tu mi chiedi il perché allora tento, inizio a dire esattamente, ma perché? Ma finché non mi fai la domanda è un automatismo. Come è stato fatto da noi, noi stiamo facendo. È così[...] Non è una cosa che possiamo fare o non possiamo fare. Deve essere fatta, capito, quindi è una cosa proprio legata alla tradizione, perché non è nata oggi. Lo fanno tutti. Non si

⁸¹ Se infatti il SSN prevede la possibilità di praticare legalmente la circoncisione, questa viene normalmente praticata solo in regime di libero professionista, quindi con un costo a carico delle famiglie in molti casi difficilmente sostenibile. Inoltre il rapporto con le istituzioni si costruisce attorno alla relazione con gli operatori sanitari, che possono dimostrare, a seconda degli orientamenti della clinica, maggiore o minore disponibilità ad accogliere le richieste di circoncisione per ragioni culturali. La relazione con l'istituzione e in particolare con gli operatori si basa quindi su un'asimmetria di potere che può essere riequilibrata in caso di disponibilità economica, relazionale o competenze professionali (Miazzi e Vanzan 2006,2008). Esistono comunque delle istituzioni che cercano di conciliare l'impostazione del Servizio Sanitario Nazionale con le esigenze di chi vuole praticare la circoncisione: la maggior parte di queste esperienze positive comportano comunque un esborso monetario notevole da parte dell'utente. Si veda ad esempio il caso dell'ambulatorio per la circoncisione rituale aperto il Lazio <http://goo.gl/gLNPPk>

chiede. Come fare il buco nell'orecchio. La mia ragazza ha già i buchi, già dopo due mesi, perché la mamma di mia moglie era qua, li ha fatti lei.”

(uomo, 35 anni, Camerun, giornalista e attivista, in Italia da 12 anni)

Il dare per scontato che l'intervento della circoncisione debba, e possa, essere attuato anche in Italia non è un atteggiamento che riguarda solo chi ha scelto di vivere nel nostro paese in età adulta, ma anche coloro che vi sono nati o cresciuti. Una ragazza di origine nigeriana racconta di aver affrontato il tema della circoncisione durante una mediazione interculturale. Si trattava di un delicato colloquio tra gli assistenti sociali e un uomo nigeriano, che doveva dimostrare di avere i requisiti per poter ottenere l'affidamento dei figli, giunti in Italia come minori non accompagnati. Ad un centro punto, il padre ha espresso l'esigenza di circoncidere i figli, spiegando di non riuscire a capire le prassi per riuscire a compiere l'operazione. Dalla narrazione emerge una difficoltà di posizionamento della mediatrice, che comprende le esigenze dei vari soggetti in interazione, ma non riesce a mediare le diverse richieste. Non solo si scopre impreparata rispetto alla prassi istituzionale, ma anche spiazzata dall'atteggiamento delle operatrici che sembrano non comprendere la richiesta del padre. Anche in questo caso, come in quello precedente, la circoncisione si manifesta come un habitus, un "dato per scontato", che viene sgretolato nel momento in cui esce dalla dimensione intima e familiare e diventa visibile ed esplicito nella relazione con la cultura maggioritaria e con le istituzioni.

“Perché da un lato capivo il genitore, il papà nigeriano, che voleva circoncidere il figlio, dall'altra parte capivo anche le operatrici sanitarie, il loro punto di vista! Però lì non ho saputo... e secondo me non è stata una mediazione venuta bene quella lì, perché non ho saputo veicolare i punti di vista delle due parti ed evitare poi il conflitto! Perché poi questo padre non aveva neanche la tessera sanitaria, quindi doveva farla con STP. E quindi non poteva andare tramite la mutua, doveva passare tramite privato. E quindi dover spiegare a questo padre come funzionava la legge... lì non avevo neanche avuto il tempo, perché sono arrivata e non sapevo neanche si doveva parlare... era una cosa che dovevo prepararmi a priori! E gli ho spiegato il loro punto di vista, ma il padre ha insistito perché voleva questo per suo figlio. E quindi lì son rimasta un attimino così... Poi io sull'argomento non sono molto ferrata, per quello dicevo che nella mediazione non sono stata contenta, io non sapevo... anch'io la davo molto per scontato, quando sono andata a fare la mediazione, ed è uscito questo argomento, io non conoscevo le normative in merito in Italia, lo davo molto per scontato che potesse farlo. Quindi anche le operatrici ... mi sono stupita della psicologia, non hanno capito la posizione del padre, e questo mi ha dato molto fastidio! Qui non stiamo parlando di voi, stiamo parlando di un'esigenza di questo padre, e ve lo sta dicendo!”

(donna, 30 anni, Italia-Nigeria, mediatrice culturale, in Italia da 22 anni)

La complessità della relazione con le istituzioni obbliga inoltre a negoziare le modalità di attuazione dell'intervento che può essere, per esempio, posticipato in età adolescenziale.

In assenza di capitale sociale ed economico adeguato⁸², il percorso di orientamento all'interno delle istituzioni può richiedere molto tempo. Le informazioni relative alle procedure, ai costi (e ai modi per abatterli), vengono raccolte attraverso canali formali ed informali. Vi è inoltre la necessità di verificare se il tipo di taglio risponde alle aspettative delle famiglie: nella circoncisione rituale, infatti, l'asportazione del prepuzio deve essere integrale - non parziale come nel caso dell'intervento per fimosi- in modo da lasciare il glande completamente scoperto.⁸³

Nella negoziazione con le istituzioni locali, il posticipare la circoncisione appare quindi una condizione accettabile e, per molti genitori, una valida alternativa al ricorso ad esperti della comunità, che non possono garantire un intervento in totale sicurezza per i bimbi (Fusaschi 2015). In alcuni casi si ritiene che effettuare la circoncisione in età adolescenziale renda questa esperienza meno traumatica, in quanto si è acquisita la consapevolezza del significato dell'atto:

“Infatti i miei fratelli l'hanno fatto tardi, a 16 anni, perché prima non potevamo! E a casa nostra, non è che uno arriva e dice sono esperto... almeno, i miei genitori non si sono mai fidati! Quando c'è stata la possibilità di farlo in ospedale, a Monselice... Allora in quel caso è stata fatta. Però erano grandi, lo sapevano, e quindi non era ... Non mi pare sia stata traumatica, almeno non ho mai sentito proteste dai miei fratelli, poi essendo grandi...”

(donna, 29 anni, Italia- Senegal, assistente legale, in Italia da 24 anni)

⁸² Si ricorda qui che la circoncisione rituale può essere richiesta come intervento in libera professione. Quindi, se una famiglia è disposta a pagare una cifra che ammonta in genere a duecento o trecento euro (l'importo varia da regione a regione), l'intervento viene facilmente programmato. Un intervistato, di origine nigeriana, nato in Italia, racconta che nel suo caso la circoncisione è avvenuta nelle prime settimane di vita perché il padre, medico, ha effettuato di persona l'intervento nell'ospedale in cui operava. Si tratta di un caso evidentemente eccezionale.

⁸³ Sulla varietà dei tipi di tagli attuati nelle circoncisioni mediche e rituali si veda Unaid 2007: 11. Generalmente, la richiesta dei migranti di origine africana in Italia è quella di tagliare integralmente il prepuzio per lasciare completamente scoperto il glande. Questo tipo di intervento viene definito dagli attori sociali “circoncisione egiziana”: le prime documentazioni relative alla circoncisione rituale risalgono infatti all'epoca degli antichi egizi. Questa definizione viene spesso usata per distinguere il tipo di taglio richiesto per motivi rituali da quello effettuato per ragioni mediche, cioè per fimosi, il quale prevede un'asportazione solo parziale del prepuzio e mantiene quindi il glande parzialmente coperto.

Oppure, in altri casi, il dolore dell'intervento effettuato a questa età può risultare difficilmente gestibile:

“Sì, tipo un mio cugino che piangeva sempre, perché lui l'ha fatta quando era già cresciutello, è stato un po' traumatico però è sopravvissuto come tutti! È stato traumatico. Per le conseguenze, proprio i dolori! Aveva 12 o 13 anni. E gliela hanno fatta così tardi perché hanno avuto difficoltà...”

(uomo, Italia-Congo-Nigeria, studente economia, nato in Italia)

Un'altra strategia può essere quella di realizzare l'intervento nel paese di origine, contesto in cui sono facilmente attivabili le reti familiari e comunitarie, mantenute grazie alle pratiche transnazionali. I viaggi nei paesi di origine sono investimenti familiari comunque previsti e pianificati, spesso motivati dal desiderio di prender parte a rituali tradizionali, familiari o religiosi (matrimoni, funerali, battesimi, circoncisione), che segnano fortemente la memoria del luogo e del legame con esso.

Non sempre però gli interventi realizzati nel contesto di origine escludono poi un ritorno alle istituzioni italiane: in due casi, infatti, al rientro in Italia, le famiglie hanno richiesto una visita di controllo al reparto pediatrico dell'ospedale di riferimento, a causa di complicazioni dovute ad un errore nel taglio del prepuzio, è stato necessario ripetere l'intervento. Queste esperienze costituiscono delle occasioni in cui, attorno alla salute del bambino, vengono costruiti (o decostruiti) spazi di comunicazione e dei legami tra gli attori sociali e le istituzioni situate nei vari contesti di vita.

4.3 LA RIFLESSIVITÀ E LA CONNESSIONE DEGLI ALTROVE

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, la realizzazione della circoncisione comporta l'attivazione di diverse reti (formali, informali, locali, diasporiche e transnazionali) che collegano i vari contesti di vita degli attori sociali. Non solo nella sua attuazione, ma anche nei significati che vi attribuiscono gli attori sociali la circoncisione viene percepita come un elemento che connette simbolicamente diversi luoghi, anche attraverso la trasmissione di una memoria rituale. Il significato della circoncisione cambia a seconda del contesto relazionale: è un habitus che si modifica infatti nella sua riproposizione situata (Brickell and Data 2011). Tuttavia, tale pratiche mantiene il suo carattere “translocale” (De Jong 1999) poiché crea

delle connessioni tra diversi spazi e dimensioni della vita sociale. Il concetto di *translocality* implica inoltre un approccio olistico alla mobilità, intesa quindi sia in senso geografico, sia in termini di spazi sociali (status, confini etnici e comunitari), e di tempi di vita (vita quotidiana, memoria, aspirazioni) (Tarrus 1993). I luoghi di vita degli attori sociali appaiono quindi abitati proprio grazie alla riproposizione e all'adattamento al contesto locale di pratiche rituali, di cui la circoncisione è un esempio significativo. Per mettere in luce questo, è utile vedere come gli attori sociali diano significato alla scelta di incidere il corpo dei propri figli, a partire dalla rilettura della propria esperienza biografica (Kontopodis Matera 2010).

Tra gli intervistati, solo pochi hanno ricordi della propria esperienza di circoncisione, dato che frequentemente l'intervento avviene nei primi anni o mesi di vita. Le esperienze di circoncisione narrate di seguito fanno riferimento quindi ad interventi che si sono svolti con la forma del rito iniziatico (quindi in età adolescenziale) o, per altre ragioni, non attuate nei primi mesi di vita. Partiamo dal racconto di un giovane padre senegalese, Blal, che descrive la ritualità tradizionale in Senegal, la sua esperienza e poi quello che desidera per i propri figli. La circoncisione viene qui presentata come un rituale tipicamente iniziatico, articolato delle tre fasi di separazione, liminalità ed aggregazione. Il rituale inizia infatti con il temporaneo allontanamento del giovane dalla famiglia di origine, fase in cui vengono quindi messe alla prova le competenze sociali dell'iniziando:

“Fare la circoncisione non è solo il taglio, o l'aspetto sanitario, ma c'è anche l'aspetto culturale, perché lì noi in Senegal, l'uomo è uomo quando ha fatto la circoncisione, perché quando fai la circoncisione è il momento in cui inizi a staccarti dalla famiglia e farti la strada, perché nel momento in cui fai la circoncisione, se abitavi a casa dei tuoi, la fai a casa di tuo zio. Magari lo fai a casa di uno zio lontano, assieme ad altri figli, tutti da lontano, e magari con altra gente, magari parenti lontani, ma che non hai mai visto in tua vita. Magari gente grande, che ha già vissuto, sa tante cose. Ti tengono lì con loro, lontano dalla famiglia.”

(uomo, 35 anni, Italia-Senegal, politico e imprenditore, in Italia da 11 anni)

Oltre alla separazione, un altro elemento significativo dei rituali tradizionali di transizione dall'infanzia all'età adulta è l'esperienza del dolore (Fusaschi 2003, Le Breton 2007). Nell'intervista viene però spiegato che, nel Senegal urbano contemporaneo, il dolore viene ridimensionato grazie all'uso di anestetici. Non solo in contesto migratorio, ma anche in quello di origine, il dolore perde quindi gran parte del significato pedagogico

tradizionalmente attribuitogli (Fusaschi 2003: 107). Nonostante ciò, nella fase limale si crea comunque una *communitas* di giovani che condividono un'esperienza formativa, caratterizzata dal distacco temporaneo dai propri familiari e dalla trasmissione di valori legati al proprio essere uomo in società. Anche se viene modificato in uno dei suoi tratti salienti, il rituale qui descritto mantiene dunque la funzione di costruzione sociale della mascolinità. Dagli sguardi e dalle modalità di relazione dei familiari, Blal, appena circonciso percepisce infatti di aver fatto “un passo in avanti”, di aver cioè assunto un nuovo ruolo, una nuova identità sociale e di genere (Bourdieu 1982). Se quindi la modificazione genitale rimane un elemento visibile solo nell'intimità, le interazioni tra il giovane e i familiari rendono visibile e pubblico il suo passaggio di status:

“All’inizio durava due mesi, tre mesi, ora con le nuove tecnologie dura due settimane, neanche, Quindi siete lì in una casa, solo voi, che imparate a vivere da soli, tra amici, tutti ad avere questo dolore... Questo si fa quando hai 5/7 anni, e li impari ... mi ricordo che magari i bambini che erano lì, quando tornano a casa, se prima ne combinavano di tutti i colori, dopo la circoncisione si comportano sicuramente bene, perché lì ricevono educazione, e si insegnano anche le usanze culturali, i balli, ci sono una serie di balli che fai, poi c'è solidarietà tra di voi. Perché quando sei in quella casa, magari una settimana che i genitori vengono a trovarti, ti portano soldi, merendine da mangiare. E quella cosa non deve rimanere solo per te, la devi dividere anche con gli altri! È un momento... è un momento di forte, forte forte educazione. E poi quando l'hai fatta, ti sei comportato bene, a casa sei tornato come uomo, non più come bambino, perché finché non la fai, sei un bambino, Anche se sei in gruppo, tu la fai tardi e gli altri la hanno già fatta, ti prendono in giro! Quindi quando la fai sei proprio uomo, sei proprio pronto per affrontare la vita, anche se hai sei o sette anni! È così che la vedevano i vecchi, anziani! [...] Quindi per me è stato un periodo bello, perché dopo fatta sei uomo! E lo sentivamo, quindi è un passo avanti che fai! I tuoi sono contenti! È contento il papà, la mamma! Poi sai che tuo nonno, padre di tuo padre, hanno la storia orale, che si trasmette di padre in figlio, è così che si fa. Ed era lì che ti insegnavano queste cose, capisci anche che famiglia hai, che sono i membri della famiglia, cosa hanno fatto, cosa facevano, capisci...”

(uomo, 35 anni, Italia-Senegal, politico e imprenditore, in Italia da 11 anni)

Una persona che ha un ricordo così intenso del rituale, come immagina la circoncisione per i propri figli, che sono nati e cresciuti in Italia? Blal esplicita l'intenzione di circoncidere i propri figli, anche se, afferma, “qui in Italia non potrebbero avere tutto questo”. Anche se la circoncisione non verrà svolta con una ritualità simbolicamente densa, il segno sul corpo

rimane un elemento importante, soprattutto per la relazione con i familiari in Senegal. Se infatti i figli andranno in Senegal senza essere stati circoncisi, saranno visti come “uomini bianchi”:

“Se magari andrà giù sì, perché lo vedranno come uno che non ha ancora fatto ... e quindi sarà un uomo bianco ehehe! Gli diranno che è un uomo bianco, perché questo è parte dell'essere africano! Ma anche gli arabi la fanno, perché sono musulmani. In Africa... mi sembra un po' strano, ma in Africa la fanno tutti, cristiani e musulmani, lì la fanno tutti.”

(uomo, 35 anni, Italia-Senegal, politico e imprenditore, in Italia da 11 anni)

La circoncisione appare quindi necessaria perché costruisce l'identità di genere secondo i criteri della famiglia senegalese, e diventa perciò un elemento utile ai propri figli per la gestione delle interazioni nel contesto di origine. Ovvero, circoncidere significa mettere il figlio nelle condizioni di essere riconosciuto come “uomo africano” (Spronk 2014c) e non “uomo bianco”, nel contesto di origine. Nelle intenzioni di chi trasmette questa forma del corpo, lo sguardo è rivolto perciò ad altri contesti di vita, che fanno parte del proprio percorso biografico e, quindi, potenzialmente anche del futuro dei propri figli:

“Ci sono delle cose da fare per la loro integrazione quando tornano lì. Perché se non sei circonciso lì sei fuori, sei proprio fuori. Già sei nato in un altro paese, hai un genitore di un'altra cultura, e se c'è anche questo elemento che li rende diversi da gli altri bambini, avranno problemi di integrazione. Perché per me possono andare a vivere dove vogliono, ma se decidono di fare un percorso verso l'Africa, io li devo mettere in tutte le condizioni per poterlo fare, e quella è la mia responsabilità come genitore, non devono sentirsi estranei in Africa. La circoncisione nella mia cultura ... non puoi non farla. Se non la fai, tu sei... ti considerano come un impuro. Sai si faceva anche nell'antico Egitto, per ragioni sanitarie, e siccome i Fulani sono originari delle città del Nilo, allora è la stessa cosa che è continua.”

(uomo, 34 anni, Italia- Guinea, mediatore ed organizzatore di eventi, in Italia da 10 anni)

Se la circoncisione quindi mantiene il significato di un atto che istituisce la differenza tra il maschile e il femminile, in contesto migratorio e diasporico l'identità di genere viene pensata anche come capitale simbolico che incide sul futuro dei propri figli. È un atto che consacra non solo le differenze di genere ma anche tra un uomo “bianco” e un uomo “africano” (Spronk 2014c) ma anche tra chi è nato in Europa e chi è nato nel continente. È un elemento

che simbolicamente determina la costruzione sociale di un'“africanità”, intesa come possibilità di essere riconosciuti membri di una collettività transnazionale (in relazione al contesto di origine) o diasporica, e che si ritiene possa rivelarsi uno strumento utile alla costruzione del proprio percorso di vita in più spazi sociali.

Un'altra narrazione raccolta durante l'osservazione etnografica potrebbe aiutare a chiarire questo punto. Jaali, un padre di origine keniota racconta la propria esperienza di circoncisione eseguita secondo il rituale iniziatico tradizionale dell'etnia Kikuyu, che prevede che i giovani trascorrono un periodo di lontananza dalla famiglia, con coetanei e gli anziani incaricati di trasmettere saperi e conoscenze agli iniziandi. La circoncisione viene praticata senza anestesia e i giovani devono dimostrare di essere in grado di sopportare il dolore fisico. Tradizionalmente, si può ritenere che il rituale sia andato a buon fine se il ragazzo riesce a sopportare il dolore senza versare una lacrima. In questo senso, il dolore assume pieno significato sociale e la resistenza dell'iniziando chiama in causa l'onore della famiglia di fronte all'intero gruppo (Fusaschi 2003: 106).

Per Jaali è importante che il figlio venga circonciso in Kenya, ma la motivazione non ha a che fare, direttamente, con lo stile del rito di passaggio: sia lui che la moglie, infatti, desiderano che il figlio venga operato con anestesia. È importante però che il rituale avvenga nel contesto di origine per rendere visibile il passaggio di status ai parenti keniota, in modo che il figlio non venga considerato come “un mezzo uomo”.

La relazione con il paese di origine rimane quindi un elemento molto importante nel processo di scelta dei genitori. La volontà di circoncidere i figli è dettata dal desiderio di fornire loro un capitale simbolico che possa favorire, in un futuro, l'abitabilità di più spazi sociali, di connettere dunque dei luoghi che sono comunemente immaginati come degli “altrove” (Salazar 2010), fornendo quindi la possibilità di percorsi diversificati in termini di mobilità sociale e geografica. Anche nell'ipotesi in cui i figli non siano orientati ad un ritorno, ciò che conta è fare in modo che la strada per un futuro in Africa sia comunque percorribile, anche attraverso un processo di “messa a norma” del corpo individuale (Fusaschi 2003), che può aiutare l'integrazione in un corpo sociale transnazionale (vedi anche cap.7).

Non è infatti scontato che “i figli della diaspora” siano riconosciuti come membri della collettività di origine dei genitori per ascendenza o per “intimità razziale” (Schramm 2007, (vedi anche cap.3 par 4). La circoncisione mette in evidenza ulteriori processi di distinzione

(Boccagni 2013) emici alla collettività africana, che definiscono delle forme di alterità interne a quelle circoscritte dalla linea del colore. Contribuisce infatti a costruire socialmente la differenza tra ciò che è considerato bianco e nero, una differenza basata però sulla forma che viene data al corpo e non semplicemente sulla superficie di questo. Come abbiamo visto, il ragazzo nato in diaspora e non circonciso, può essere considerato “bianco” in quanto la sua mascolinità non è definita e costruita secondo il sistema simbolico che prevale del contesto africano di origine. Allo stesso modo, la circoncisione può essere un modo per diventare “nero”, per inserirsi cioè nella dimensione diasporica della blackness, ma anche per riappropriarsi di questa categoria, risemantizzandola.

“Loro dicono che lo fanno per essere neri... come se non bastasse, lo vedi già che è nero. Però hanno quella cosa lì in testa, e per essere nero devi fare questo. Poi vai a chiedere perché? E ti dicono “Qual è il tuo problema, si fa e basta!”

(donna, 22 anni, Italia- Burkina Faso, stilista, in Italia da 19 anni)

Il diventare nero non grazie al colore della pelle ma attraverso la circoncisione sottolinea l'utilità di questa pratica rituale per giovani della diaspora africana. Tale pratica ha infatti un valore simbolico che permette “diventare abbastanza neri” e perciò di posizionarsi, per somiglianza e differenza, rispetto al contesto locale e transnazionale. La circoncisione ci permette di mettere in luce che la nerezza è costituita sia da elementi visibili (come il colore della pelle) sia da elementi invisibili e intimi. Nei processi di scelta sulla circoncisione la riflessività degli attori sociali mostra che tale pratica costituisce sia “a *ritual technology of self-understanding*” (Rasing 2004), sia uno strumento per definire e negoziare confini simbolici.

4.4 SOMIGLIANZE E DIFFERENZE: LE FRONTIERE SIMBOLICHE

Le narrazioni sin qui analizzate ci consentono quindi vedere la molteplicità dei significati della circoncisione che, istituendo l'identità di genere, costituisce un capitale simbolico, le cui valenze e funzioni variano a seconda delle interazioni: può costituire cioè un elemento che definisce la somiglianza o la differenza. Emerge in questo la riflessività degli attori sociali, nonché la natura relazionale e situazione dei significati della pratica (Allovio 1999, Fusaschi 2006). Nella scelta di circoncidere, infatti, vi è l'intenzione di rendere abitabili diversi contesti sociali, definendo la propria africanità per somiglianza o differenza. Attraverso la riproposizione situata di una pratica che collega il locale e il globale, il qui e l'altrove (Saint-Blancat 2008:41), gli attori sociali istituiscono una somiglianza che conferisce cioè al soggetto una virtuale collocazione extra-territoriale e diasporica (Ma Mung 1999, Saint-Blancat 2002, 2008). Simultaneamente, istituiscono anche delle differenze, cioè delle frontiere simboliche rispetto al contesto locale, che sono però fluide e negoziabili in relazione al proprio percorso biografico, ai propri sentimenti di appartenenza e ai soggettivi posizionamenti rispetto alla "tradizione". Per osservare la riflessività degli attori sociali, l'esito della scelta diventa meno rilevante del processo decisionale in sé, poiché quest'ultimo permette di mettere in luce percorsi di soggettivazione e posizionamenti strategici nel corso delle fasi di vita. Come afferma Adam, qualsiasi scelta rispetto alla circoncisione, che sia un sì, o un no, è già qualcosa che viene trasmesso:

“Glielo faccio fare, siamo d'accordo con la mia compagna su questo, anche se lei dice ... però sono cose che trasmetti, ecco! Forse imponi qualcosa ... ecco, per forza, non c'è niente ... tutto quello che trasmetti, anche se non fai niente, hai già fatto qualcosa. Il contrario è già un atto, una manifestazione, quindi se non lo fai hai fatto già qualcosa, non è detto che non hai fatto niente. E farlo è lo stesso, non c'è differenza tra queste due cose.”

(uomo, 35 anni, Italia- Etiopia, regista, in Italia da 9 anni, Verona)

Nel processo decisionale, la circoncisione è uno strumento utile a definire il proprio modo di “essere africani” sia rispetto alla diaspora, sia rispetto al contesto italiano. La circoncisione viene percepita dagli attori sociali come una pratica trans-africana, comune alla diaspora, ma anche come un elemento di alterità rispetto al contesto italiano. Si tratta cioè di una pratica che, agli occhi degli interlocutori della ricerca, “diventa africana” (Palmié 2007, De Witte

and Spronk 2014) proprio nel momento in cui viene delocalizzata e posta in relazione con la pluralità delle differenze costitutive della condizione diasporica (interne ed esterne) (Hall 2006). Rientra infatti tra le necessità che vengono percepite dagli attori sociali come comuni a tutti gli africani presenti nel territorio italiano. Si tratta di un'esigenza condivisa da coloro che vivono cioè una *condition noire* (Ndiaye 2008), una condizione sociale che accomuna le persone della diaspora africana. In questo caso, l'esperienza condivisa non ha a che fare con gli sguardi sulla propria pelle, ma con il tentativo di vivere in un contesto diasporico cercando di dare continuità a pratiche che si ritengono parte del proprio patrimonio culturale. Dalla nota di campo relativa alla circoncisione italo-ghanese, descritta nell'introduzione, il padre dei bambini, nel periodo precedente l'intervento, si confrontava molto spesso con chi aveva già fatto questa esperienza in Italia. In un'occasione, si è trovato a discuterne assieme un padre congolese, uno ugandese, uno keniota e uno togolese: ad un certo punto, rivolgendosi alla moglie, ha affermato, con stupore ma anche con un certo sollievo: "Ma lo vedi che allora è un'esigenze che hanno tutti gli africani!" (Nota etnografica 27/08/2013). La circoncisione viene dunque percepita e vissuta come qualcosa di "africano" proprio perché diventa un'esperienza e un interesse comune alla diaspora africana. Attorno ad essa, si crea quindi una comunità di intenti (Fusaschi 2008), cioè una rete di sostegno informale per chi vuole attuare la circoncisione dei figli in Italia⁸⁴.

Per osservare come l'africanità venga definita invece per differenza, cioè come elemento di alterità rispetto alla tradizione italiana, le coppie miste sono un contesto interessante perché vengono messi in campo, nella relazione, gli elementi che definiscono l'italianità e l'africanità. Nella relazione tra i partner, la circoncisione diventa un elemento che simbolizza alcuni dei significati salienti delle rispettive storie di vita e viene quindi percepita come un mezzo di trasmissione del patrimonio culturale del partner di origine africana. Proprio il fatto che, nella coppia, la circoncisione appaia come un elemento della tradizione africana, è motivazione sufficiente perché questa venga trasmessa. La scelta viene quindi motivata dal fatto che, in tal modo infatti, il figlio ha la possibilità di incorporare la pluralità culturale costitutiva del proprio nucleo familiare:

⁸⁴ Sempre il padre ghanese racconta: "quando sono arrivato in Europa, una delle prime cose che ho pensato è che sarebbe stato difficile circoncidere i figli qui!" (Nota etnografica 15/07/2013)

“Mah, guarda, intanto dovrei avere figli! (ride) Dopo vedrò, valuterei... tutto quello che so è che io vorrei trasmettere un po' ... no, non un po'. Metà, dovrebbe essere metà africano, quindi io ... sì, io lo farei...Sì, mi riconoscerei in questo, perché sennò, dico io... già avrà il nome del papà, almeno una cosa dovrebbe avere africana... che poi per me è la cosa più importante...perché un maschio è un maschio quando ... hai capito? Da noi è importante...altrimenti sei un mezzo maschio, un mezzo uomo, è in gioco l'identità...poi si parla anche di igiene”

(donna, 29 anni, Italia-Camerun, giornalista, in Italia da 11 anni)

Non appare semplice, nella coppia, arrivare ad una scelta condivisa in merito alla circoncisione, soprattutto nel caso in cui sia la madre a richiederla. Una delle difficoltà consiste nel far capire che si tratta di una pratica che va al di là della dimensione religiosa e che riguarda un'appartenenza intima, emotiva ad una tradizione familiare che collega simultaneamente più luoghi, legame che si desidera mantenere anche nel momento in cui si decide di vivere esclusivamente in uno di essi:

“Sì, anche in Africa la circoncisione è molto importante! Anche in Nigeria, è molto importante, perché vieni veramente discriminato, e anche se la loro vita non sarà mai in Africa. Adesso non ci sto pensando, ma quando verrà il momento ne dovremo parlare seriamente, io e il mio compagno. Ma in generale qui non si capisce il significato: non è solo religione, è anche una questione di appartenenza, cultura, di passare veicolare delle informazioni, comunicazioni proprio importanti, che il mio ragazzo non ha capito molto bene e che starà a me farlo capire, quindi ci sarà da lavorare, ne sono consapevole!”

(donna, 30 anni, Italia-Nigeria, mediatrice culturale, in Italia da 22 anni)

Il desiderio di trasmettere un'appartenenza non dipende quindi solo dal desiderio di ritornare fisicamente a vivere in un paese africano, ma anche dalla volontà di mantenere un legame simbolico con una storia migratoria, familiare e personale, di cui ci si sente parte e che connette vari spazi sociali (Saint-Blancat 2002, Werbner 2002a, 2005). Tale pratica custodisce infatti gli elementi di un universo simbolico, che si considera costitutivo del proprio sé, indipendentemente dal luogo in cui si vive il proprio presente, o si immagina il proprio futuro e quello dei propri figli. Tratteggiando inoltre una differenza rispetto al contesto italiano, e una somiglianza con una tradizione che ha radici “altrove”, continua infatti a mantenere viva la consapevolezza di poter trasmettere un patrimonio culturale (Grégoire, Mazzocchetti 2013) anche senza effettuare un ritorno fisico al contesto di origine. Inscriversi in questa tradizione è infine un modo per parlare di sé e di definire sé stessi come

“africani”, andando però al di là dell’aspetto fenotipico e facendo piuttosto riferimento ad elementi del proprio sé, intimi, non visibili, incorporati e proprio questo irrinunciabili nei processi di mobilità e trasmissione:

“La circoncisione...non è necessaria, però non la escludo, ci penserei... forse perché tutti i miei fratelli sono circoncisi, e forse è una delle cose che porto nel bagaglio della parte africana, forse è una delle cose che mi porto dietro. Però se dovessi sposarmi con un compagno, che mi dice no no no no, non mi dispiacerebbe non circoncidere, però se vogliamo che sia fatto deve essere fatto in ospedale, il bambino non deve soffrire!”

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

4.5 LA RIFLESSIVITÀ NEI PROCESSI DI TRASMISSIONE

Nel processo di scelta, dunque, emerge spesso un’individuale necessità, ma non una esplicita e formale normatività, anche nella percezione degli interlocutori di fede islamica, per i quali le motivazioni definite “culturali” prevalgono su quelle “religiose”. La pratica rituale, intesa in senso durkheimiano, va quindi al di là della dimensione religiosa ed ha un’essenza prettamente sociale: la sua principale funzione è quindi quella di rafforzare i legami sociali, contribuendo a rifondarli nei vari contesti storico-culturali (Durkheim 1912). Non esiste quindi una prescrizione relativa alla pratica, ma piuttosto una scelta individuale relativa al modo in cui i soggetti vogliono posizionarsi rispetto a determinati legami sociali. Inoltre, proprio per il fatto che la pratica tende a venire medicalizzata, assume un carattere di individualità svincolata dai tempi e dalle modalità delle cerimonie collettive e pubbliche. Alla base, dunque della resilienza della pratica vi è la riflessività degli attori sociali, che permette di rinnovarne i significati sociali, ma anche di contestarne la trasmissione. Un’ ulteriore linea creata dalla circoncisione è relativa infatti alla scelta di farla o non farla. di circoncidere e chi non circonciderà mai i propri figli. Se quindi la circoncisione non è percepita come legata a particolari dogmi religiosi o norme sociali, ma all’intenzione di inserire il figlio in una determinata linea di trasmissione (Saint-Blancat 2004), allora la scelta dipende da una soggettiva presa di posizione rispetto alla propria appartenenza, al proprio rapporto con le radici, e alla propria percezione di sé e del proprio futuro, in termini di percorribilità ed “integrazione” nei diversi contesti sociali. In contesto migratorio, il rapporto con la collettività di nazionali, e la loro pressione rispetto alla trasmissione delle tradizioni è meno

forte rispetto al contesto di origine. Per i giovani della diaspora, inoltre, nelle varie fasi di vita possono esserci percorsi di allontanamento o riavvicinamento alla “comunità”, che talvolta possono essere strategici, appunto per evitare pressioni su questioni che non si condividono. Le vie di fuga alle pressioni del gruppo sociale, relative per esempio all’onorabilità della famiglia, sono dunque molteplici:

“Qui no, ma in Africa, se non lo fai, vieni anche deriso dagli altri! Quindi poi se non lo fai a tuo figlio, è come se tu, come uomo, tornassi indietro! Dice “mamma mia, mi derideranno!” Lo vivi un po’ come se fossi te stesso che non l’hai fatto, e ti vergogni, rispetto agli altri maschi, di non averlo fatto a tuo figlio.”

(uomo, 32 anni, Italia- Congo, giornalista ed imprenditore, in Italia da 12 anni)

Proprio per il fatto che, in contesto migratorio, questa tradizione assume caratteri privati, circoscritti spesso al nucleo familiare, le motivazioni della sua trasmissione vengono ricondotte, dagli attori sociali, alla relazione genitori-figli, e non alla relazione con la comunità di connazionali. Il fatto che sia infatti una scelta operata dai genitori è un elemento che incide nel grado di accettabilità individuale della pratica. Nei casi in cui in famiglia l’intervento non sia stato praticato, allora tale scelta viene percepita come non necessaria, inutile e, in alcuni casi, moralmente ripugnante. Anche se si è conoscenza della diffusione della pratica tra connazionali, non si sente nemmeno la necessità di esplorarne le motivazioni e valutarne, in caso, rischi e benefici:

“Proprio no, so che c’è chi lo fa, conosco chi l’ha fatto, ma non la ritengo necessaria. Ma in famiglia non si è ritenuta necessaria, ma perché non si è mai fatta, mia madre non l’ha fatta, suo padre non l’ha fatta, non l’ha fatta nessuno. Io la vedo come un’ingerenza negli affari interni!”

(uomo, 23 anni, Italia-Uganda, studente di giurisprudenza, nato in Italia)

In altri due casi, la circoncisione viene descritta invece come una pratica di cui non si sapeva nulla, nonostante ciò la si ritiene moralmente accettabile. In entrambi i casi le ragazze intervistate provenivano da famiglie senza figli maschi: l’esperienza della circoncisione non faceva dunque parte della loro specifica storia familiare e di tale tradizione non si era mai esplicitamente parlato, in quanto afferente alla sfera dell’intimità maschile

“Per i musulmani in Liberia c’è, però nel villaggio di mio padre... oddio, questa è una cosa di cui non si parla, quindi non ti so dire, però nascerà in Italia o in qualche altra città europea e penso che non ne avrà bisogno. Sì, sì, se nasce in Africa sicuramente un qualcosa sicuramente qualcosa andrà fatto. Perché purtroppo di questi riti non se ne parla in famiglia, in qualsiasi famiglia. Più che altro dei riti maschili. Noi in famiglia siamo tre sorelle. Delle cose fisiche di mio padre non se può parlare!”

(donna, 31 anni, Italia-Liberia, cantante, nata in Italia)

Pur non essendoci stato un attivo processo di trasmissione, in entrambi i casi la circoncisione non appare quindi come un atto sbagliato, che incide negativamente sulla vita dei bambini. Si tratta semplicemente di una tradizione che non è necessario riproporre in conteso migratorio. Non essendoci quindi un alto grado di normatività o di pressione sociale, la scelta di circoncidere o non circoncidere, del perché farlo e del come farlo dice quindi molto rispetto al posizionamento dei soggetti e alla loro agency all’interno di processi di trasmissione e (Berliner 2007). Come abbiamo visto nei precedenti paragrafi, se da un lato infatti la pratica della circoncisione è incorporata come un habitus, allo stesso tempo la relazione con le condizioni strutturali, che rendono difficoltosa e non scontata la sua attuazione, e l’interazione con il senso comune italiano rispetto a questa (nelle istituzioni o nell’ambito delle coppie miste) comportano un processo di scelta che implica una riflessività rispetto al proprio sé e alla propria relazione con la “tradizione”. Se, in precedenza, abbiamo visto la tradizione era motivazione sufficiente, in questo caso proprio la tradizione è motivo per contestare la circoncisione:

“Mah.... forse non è necessaria, perché dobbiamo farla? Io non farò assolutamente niente che sia indicato sulla base di una professione religiosa o tradizionale. Guarda, conosco molto poco, al punto che mi devo chiedere “non ce n’è bisogno? è soltanto una pratica tradizionale? allora non si fa. Poi vediamo che marito troverò, ma magari anche no proprio...”

(donna, 28 anni, Italia- Eritrea, giornalista e attivista, nata in Italia)

La tradizione, dunque, è un elemento che viene preso in mano dagli attori sociali: la riflessione sulla circoncisione fa immediatamente emergere la riflessività rispetto a ciò che è stato trasmesso e appreso come elemento tradizionale. Questo può essere contestato a priori, oppure risignificato: in questo caso, le motivazioni della circoncisione non sono tanto relative all’adeguamento o alla trasmissione di una tradizione, ma ai vantaggi, in termini di salute, che un uomo circonciso può avere

“Sì, sì, lo farei non per una questione culturale, né per religiosa, lo farei perché... io sono particolarmente convinto che da un punto di vista sanitario sia la cosa migliore da fare. Si può vivere tranquillamente anche senza circoncisione però penso che sia la cosa migliore. Cioè io sto godendo dei benefici e non mi sono sentito mutilato quando l’ho fatto, e tutti quelli che l’hanno fatto non si sono sentiti mutilati. L’ho fatto da piccolo, ma me lo ricordo ancora bene!! Avevo tre anni! Me lo ricordo sì perché ... è stato traumatico per me, però nonostante questo non mi sento mutilato! In quel momento lì mi hanno portato in ospedale, e hanno fatto tutto senza anestesia! E mi hanno disteso su questo letto in ospedale, mi ricordo che due mi tenevano le gambe, altri due mi tenevano le braccia, e mi avevano puntato addosso un lampione e il medico maneggiava. È arrivato con questo paio di forbivi... io ... ero ... e non potevo fare niente, vedevo tutta sta scena, non potevo far niente. Ha tagliato, ha cucito. Senza anestesia, mi ricordo tutto quanto, bene, ricordo il dolore, ricordo che sono tornato a casa nudo, perché avevo troppo male, non volevo sapere di mettere vestiti, e per due settimane intere mi hanno fatto dei trattamenti, mi facevano sedere in una bacinella, acqua calda, tiepida, il medicinale che sarebbe servito ad aiutare la cicatrizzazione, e a togliere i punti. Ora come ora avrei preferito essere circonciso qua, perché il metodo forse è diverso, con anestesia. A mio cugino hanno fatto con il laser, a Pordenone. Quindi io ho sto ricordo qui, ma sono ancora convinto che sia una cosa da fare! [...] Nel senso che non ... non farglielo fare ai miei figli non mi farebbe sentire inadempiente...”

(uomo, 25 anni, Italia-Congo, cooperante allo sviluppo, in Italia da 17 anni)

4.6 REINTERPRETARE LA TRADIZIONE: DAL CORPO SOCIALE AL CORPO INDIVIDUALE

Anche nel caso in cui si decida di optare per la trasmissione della circoncisione, questa scelta può quindi venire motivata con ragioni che esulano sia dalla tradizione, sia dalle interazioni sociali. La motivazione può essere quindi relativa alla dimensione individuale, e ai benefici in termini di salute che tale intervento può comportare. Il fatto di ripensare e non accettare a priori “la tradizione” può essere dunque una presa di distanza da coloro i quali non prendono distanza da essa, applicandola acriticamente:

“A me va bene farlo per una questione di salute, ma alcuni sono fissati con la tradizione e questo a me... lo fate per la sua salute, e non per la tradizione! Cioè qualcuno non sa neanche perché lo fa, però perché è così per tradizione, allora lo fa!! Questo è sbagliato. Cioè io penso che scientificamente sia giusto e corretto, però molti magari non lo sanno e lo fanno per tradizione!”

(donna, 25 anni, Italia- Costa d'Avorio, studentessa, in Italia da 22 anni)

Coloro che contestano “il farlo per tradizione” sottolineano la necessità di maggiore riflessività, di interrogarsi cioè sugli effetti che questa ha sul corpo individuale, oltre che sul corpo sociale. In seguito a questa presa di distanza, non si assiste però ad un automatico e conseguente abbandono della pratica: avviene piuttosto una sua ri-significazione sulla base delle funzioni che essa svolge, sia sul piano della cura del corpo, sul piano estetico e su quello della pratica sessuale. La circoncisione viene infatti narrata come un intervento che rende il corpo più vivibile, in termini di salute e di igiene. La pulizia dell'organo genitale maschile appare come un elemento essenziale per garantire i livelli di igiene ritenuti essenziali da molte famiglie africane incontrate⁸⁵. Ovvero, la forma data dalla circoncisione è essenziale per percepire il proprio corpo, o quello altrui, come pulito. La questione dell'igiene e della pulizia appare una motivazione trasversale alle generazioni, ed una spiegazione che si ritiene possa essere comprensibile anche a chi è estraneo ad una specifica tradizione culturale. In una conversazione raccolta etnograficamente, tra una mamma italiana e una delle zie ghanesi dei suoi figli, la madre esprime le sue preoccupazioni rispetto all'intervento, mentre la zia la rassicura sul fatto che la circoncisione è importante mantenere pulito l'organo genitale dei bambini, e, se circoncisi, la pulizia è più semplice ed accurata (Nota di campo 29/08/2013). Allo stesso modo, il padre dei bambini, prima di circoncidere i figli, riteneva di non essere in grado di pulire adeguatamente gli organi genitali dei bambini, perché non ha mai visto, in un bambino, un pene non circonciso, dato che in Ghana l'intervento viene effettuato nei primi giorni di vita. Non è quindi solo una narrazione costruita ad hoc, in reazione allo sguardo occidentale e funzionale a giustificare la scelta della circoncisione, ma in molti casi nasce dall'esperienza della propria identità corporea. Si tratta quindi di un'auto-narrazione che fa leva sulla percezione della pulizia del proprio corpo, percezione

⁸⁵ Come narra un giovane scrittore italo-angolano nel suo libro d'esordio: *“Da bambino non capivo il termine “sporco negro”. Mi lavavo tutte le sere prima di dormire, mamma era esigente su tre punti: scuola, igiene, non provare a fumare o bere alcolici. Per il terzo punto mi chiese pure di fare una promessa, che tuttora è intatta. “Sennò ti ammazzo” mi diceva sempre. Non bisognava sgarrare. “Antonio vatti a lavare” Ti sei lavato i denti? Hai lavato pure la lingua vero?” “Smettila di sporcare lo specchio quando ti lavi i denti! Hai cambiato i calzini?”. Un sergente di ferro, a volte vera e propria tortura. Avessi avuto, a quel tempo, la testa che ho oggi, se qualcuno mi avesse dato dello “sporco negro”, avrei risposto: “Guarda, chiamami come vuoi, puoi chiamarmi pure “gianduiotto” se ti fa piacere, però non utilizzare “sporco” prima di nessun nomignolo, perché se poi mia mamma ti sente, mi mena!”* (Di Stefano, 2014:26)

socialmente costruita ed individualmente incorporata. Se, quindi, nella narrazione, vi è quindi una presa di distanza da tutto ciò che è tradizionale, nella pratica vi è un ritorno ad essa, selezionando però gli elementi che rimandano alla dimensione della cura individuale.

“La farò, perché anch’io sono circonciso, lo farò, così, per questioni ... per noi è una questione di pulizia, perché è una cosa che mi hanno trasmesso! Ma non è che ... “Oddio non è circonciso!” Lo farò solo per questioni di pulizia, lo farò quando è molto giovane, così non se ne accorge neanche, ma non ho ricevuto tutto quello... questa carica culturale per dire che quella è una cosa importante. Per me è una questione di pulizia e ... niente, niente di che, lo farò per questo, è una cosa da trasmettere!”

(uomo, 32 anni, Italia- Congo, giornalista ed imprenditore, in Italia da 12 anni)

La percezione del proprio corpo, e del valore della circoncisione, è determinata da una specifica idea di pulizia, salute e bellezza, socialmente costruita nella relazione con più contesti sociali. Il fatto che nelle relazioni con gli italiani questa concezione non sia condivisa, incide solo parzialmente sulla percezione di sé, dato che i soggetti sono inseriti in una pluralità di reti sociali, che, seppur non caratterizzate da prossimità (legami transnazionali, diasporici ma anche con altri giovani africani localizzati in varie regioni italiane) veicolano un determinato sistema simbolico relativo al corpo. È in queste relazioni che si coglie quanto l’essere circonciso comporta dei vantaggi fisici:

“(La circoncisione a mio figlio) La farei, assolutamente sì. Mio padre lo ha fatto per religione, io lo farei per etica, anche per lui, per star bene, per evitare malattie che si possono evitare anche per igiene, anche per un fattore igienico va molto molto meglio, anche per le sue future esperienze. Se c’era un contro non lo avrei fatto, ma ci sono solo pro e quindi, cioè è una cosa normale.”

(uomo, 32 anni, Italia-Nigeria, cantante e studente, nato in Italia)

I vantaggi appaiono evidenti nella sfera erotico-sessuale. Lo zio dei bambini italo-ghanesi circoncisi, per rassicurare la madre, preoccupata delle domande che i figli avrebbero fatto una volta adolescenti, ironicamente afferma “Non ti preoccupare, gliene parlerò io, e vedrai che presto si accorgeranno di quante porte avranno aperte!” (Nota di campo 15/07/2013). L’allusione dello zio è relativa ai gusti estetici e sessuali della sfera femminile, in particolare a quelli delle donne che crescono nel continente africano o nei vari contesti della diaspora, sia

africana, sia musulmana. Con un esplicito riferimento alle pratiche eteroerotiche⁸⁶, il corpo del maschio circonciso diventa quindi più accettabile dalla partner sessuale. Nella narrazione di una ragazza di origine ghanese, la circoncisione migliora la qualità della prestazione sessuale, e garantisce degli standard igienici che rendono più piacevole il corpo maschile:

“Sulla circoncisione, quello che so a riguardo è che ha un valore più culturale e tradizionale che religioso ... e che poi ho scoperto anche igienica [...] Quando hanno portato il mio fratellino in Africa per fare la circoncisione, non ero così d’accordo, avevo paura per lui. Nel senso, non sapendo, ho detto “ma perché non lo fate qui e lo portate addirittura in Africa per farlo?!?” Io so che da noi, un uomo non circonciso ... è un mezzo uomo! Poi, se vuoi che ti dica a livello sessuale, ti dico anche qual è la mia esperienza, visto che ... A livello sessuale dicono che ci sia una stimolazione sicuramente migliore! Anche a livello proprio di igiene... io ho avuto un uomo italiano, per carità, pulito e tutto quanto, ma forse è uno dei motivi per cui non frequento quasi più ragazzi italiani ... è tutta un'altra cosa!”

(donna, 27 anni, Italia- Ghana, imprenditrice, nata in Francia, in Italia da 26 anni)

Nel caso di questa giovane, gli standard igienici e le pratiche di cura del corpo sono state apprese nell’ambito della sua famiglia transnazionale. Gli habitus relativi alla pulizia del corpo sono descritti come un elemento che caratterizza gli uomini e le donne africane, anche in diaspora, e che, nell’intimità del rapporto erotico, sono espressi simbolicamente dalla circoncisione:

“Poi anche l’uomo africano ha una percezione della pulizia, dell’igiene personale che è completamente diversa. Cioè, c’è una cura di sé stessi che ... per esempio, penso che se mi fossi sviluppata qui in Italia non avrei avuto una percezione della pulizia personale mia come quella che avrei potuto avere qui! Per quanto mia madre su queste cose

⁸⁶ La circoncisione viene generalmente percepita, dagli attori sociali, infatti come un elemento che serve a costruire e definire la propria mascolinità africana (Epprecht 2008, Spronk 2014c) che, nelle rappresentazioni collettive, è esclusivamente eterosessuale. Sebbene la dimensione delle pratiche sessuali non sia stata esplorata in questa ricerca, in varie occasioni si è potuta constatare una più o meno aperta ostilità, soprattutto da parte degli uomini, alle pratiche omoerotiche e ai movimenti in difesa dei diritti LGBTQ. Inoltre, frequente è la retorica secondo cui l’omosessualità è stata importata dai colonizzatori, un lascito del mondo occidentale di cui il continente si deve liberare per ritrovare la propria autenticità culturale. Di maggiore interesse invece appaiono alcune delle posizioni espresse in merito alle legislazioni omofobe in alcuni continenti, per esempio in Uganda. Un giovane intervistato, pur ritenendo riprovevole la pratica omoerotica, si dichiarava liberale e aperto alla concessione di diritti alle coppie omosessuali. Al contempo però critica l’operato delle ONG occidentali in Uganda, definendole degli apparati che si muovono “per conto delle lobby gay occidentali” e i cui interventi procurano danni, dato che, in molti casi, non tengono dalla rielaborazione locale delle pratiche omoerotiche. Per approfondimenti sugli studi sulla sessualità in Africa, si veda, tra tutti Tamale 2011. Si vedano anche le opere dello scrittore keniota Binyavanga Wainaina.

tartassa parecchio, però penso che se fossi cresciuta nella mia famiglia italiana ... tipo per dirti mia mamma vuole che noi ci facciamo la doccia sia la mattina che la sera. Cose che mia nonna... non c'era magari l'acqua per mangiare, ma per pulirsi c'è sempre. Mentre invece qua ... ci si fa la doccia una volta a settimana, al massimo due! La apprezzo nei maschi africani, mi sento più a mio agio. Perché per dirti il mio ex senegalese, poi per i musulmani la pulizia è ancora molto più rigida, e per lui guai! Assolutamente! Poi sai che loro dopo i rapporti sessuali devono fare tutti i lavaggi ... Gli uomini musulmani non sposati in teoria non dovrebbero praticare. ... però una volta completato il rapporto hanno questa sorta di pulizia dello spirito, dell'anima, che è fatto praticamente ... vanno in bagno e si lavano metà corpo prima, prima la metà destra, poi la metà sinistra, per purificare l'atto impuro compiuto. Eh, avere fidanzati di diverse... aiuta! Quindi sì, lo farei a mio figlio, perché poi sono sicura che sua moglie mi ringrazierà! (ride) Comunque sì, sì sì sì sì.

(donna, 27 anni, Italia- Ghana, imprenditrice, nata in Francia, in Italia da 26 anni)

È quindi anche nella relazione sessuale ci si sente a proprio agio poiché la circoncisione simboleggia un livello di pulizia che rende accettabile e piacevole l'intimità dello scambio erotico. Anche se quindi non viene vissuta come una scelta vincolante e normata, la circoncisione rende il corpo dell'uomo esteticamente più bello, un elemento che definisce dei gusti erotici ed estetici, ovvero un farsi del bello e del piacevole che si dispiega al contempo a livello individuale e collettivo, a partire da relazioni che si realizzano a livello locale, transnazionale e diasporico

“In realtà non la vedo come una cosa necessaria, però secondo me esteticamente è più bello però ... [...] per quanto non creda sia una cosa esagerata come spesso pensano, nel senso che ... io credo di aver incontrato più persone che pensavano che la circoncisione fosse un taglio netto di qualcosa... invece il termine stesso lo dice ... si taglia un po' di pelle e basta! Esteticamente poi secondo me è più bello!”

(donna, 28 anni, Italia- Congo, giornalista, nata in Italia)

4.7 RIFLESSIONI CONCLUSIVE

L'analisi della circoncisione ci ha permesso di osservare come il riferimento all' Africa e alla "tradizione africana" sia presente nei processi di trasmissione e riappropriazione di habitus come la circoncisione. Gli attori sociali infatti nello scegliere se operare o meno la circoncisione si posizionano rispetto al significato che questo rituale ha nelle terre di origine. Delocalizzata in contesto diasporico, la circoncisione perde il suo carattere di ovvietà, anche a causa delle difficoltà di attuazione. La sua resilienza è però motivata dal fatto che la circoncisione conferisce al soggetto una virtuale collocazione extra-territoriale, poiché definisce il suo status sociale e la sua identità di genere in relazione al sistema simbolico presente nello spazio transnazionale e diasporico.

La circoncisione, dunque, è pensata come uno strumento che permette di connettere la pluralità degli spazi di vita degli attori sociali (De Jong 1999): si tratta cioè di un capitale simbolico, che consente l'abitabilità di vari contesti sociali e l'integrazione di uno spazio estetico diasporico (Werbner Fumanti 2012), in cui l' Africa e le terre di origine occupano un posto privilegiato.

È infatti una pratica che definisce alcuni dei confini simbolici dell'africanità, sia per somiglianza (con coloro che vivono in diaspora o nel continente), sia per differenza (con il contesto locale italiano). All'interno della diaspora, la pratica rituale è da considerarsi in continua evoluzione, sia nello stile che nell'interpretazione che si dà di essa: non essendoci alla base della circoncisione una prescrizione ufficiale di alcun tipo, essa dipende dalle scelte individuali e dalla costruzione delle soggettività che si posizionano rispetto ai diversi legami sociali. Anche all'interno delle frontiere simboliche, vi è quindi un continuo rimodellamento del rito: ad esempio, se in alcuni casi "la tradizione" è una motivazione sufficiente per attuarlo, in altri è la ragione per contestarlo. La pratica infatti comporta una riflessività sulla tradizione e, nei casi in cui vi è una presa di distanza da essa, le motivazioni si spostano dal corpo sociale al corpo individuale. Non è infatti la continuità della tradizione che conta, ma gli effetti che la pratica ha sui singoli corpi. La circoncisione, infatti, continua ad istituire socialmente "l'uomo africano" (Spronk 2014c), ma non perché svolge un ruolo sociale tradizionale. Piuttosto, grazie alla circoncisione, i corpi possono essere rappresentati come sani, puliti ed eroticamente attraenti. Tale pratica riproduce quindi delle categorie estetiche tradizionali, ma i suoi significati vengono soggettivamente ridefiniti, anche nella relazione con il contesto locale e diasporico.

La circoncisione mantiene quindi un significato relazionale e ontologico anche se riguarda una dimensione del corpo intima e invisibile nello spazio pubblico. Passiamo ora invece ad osservare come viene manipolata e risignificata una parte visibilmente pubblica del corpo: i capelli.

5 “ESSERE AFRICANI” CON LA TESTA: STILI E RETI DI CURA DEI CAPELLI

*“I hate the way our hair can speak so many words for us
before we open our mouths”*

Marsha Lewis, in Byrds and Tharps 2014: 143

Come nel caso della circoncisione, le ritualità di cura dei capelli prendono forma nella dimensione intima e familiare. Diversamente dalla modificazione genitale, però, riguardano anche la dimensione visibile e pubblica del corpo individuale. Inoltre, se la circoncisione segna in maniera irreversibile il corpo del soggetto, al contrario i capelli sono un elemento plastico, che può essere toccato, forgiato e modificato da diverse persone oltre che nei vari contesti e nelle varie fasi di vita. Ciascuna *hairstory*, dunque, permette di entrare nei processi di soggettivazione (Frisina & Hawthorne 2015) e nelle strategie di posizionamenti rispetto ai contesti di vita. Le pratiche di cura dei capelli sono dunque un terreno di studio che consente di guardare al “corpo come il prodotto di interazioni tra pratiche culturalmente codificate ed esperienze personali, tra dispositivi di controllo che il potere esercita sui soggetti individuali e strategie di resistenza ad essi” (Mattalucci-Ylmaz 2003: 5).

La cura dei capelli, le problematiche e le scelte che tale pratica comporta, segnano fortemente la vita quotidiana e la percezione di sé dei giovani afrodiscendenti, come individui ma anche come collettività. È un elemento che caratterizza la costruzione dell’alterità nello spazio pubblico e che viene riconosciuto come condiviso dai giovani afrodiscendenti, al di là dei background migratori: come sostiene una giovane milanese di origine eritrea, “*the only African thing in Milano is hairstyle*” (Arnone 2011: 521). I tipi di ricci possono però essere tra loro molto diversi – come, per esempio, tra una giovane eritrea e una giovane senegalese – ma possono anche venire adottare tecniche di cura e scelte estetiche molto diverse. Lo stile delle acconciature, quindi il modo di manipolare e portare i propri capelli può essere un ulteriore elemento di differenza, o somiglianza, tra afrodiscendenti, o tra giovani e la generazione dei genitori. Le tecniche di cura dei capelli “afro” comportano infatti un “saper fare” che viene appreso in contesto familiare e che implica l’incorporazione di consolidate

norme presenti sia nella diaspora che nel continente. Tali norme, in determinate fasi di vita, possono essere contestate e riappropriate, anche in relazione ad un repertorio di stili che circolano globalmente, come quello che promuove la riscoperta dei capelli “naturali”, fortemente radicato in contesto afroamericano. Le scelte che i giovani afrodiscendenti operano sul proprio corpo e sui propri capelli possono costituire delle innovazioni rispetto a quanto appreso in famiglia. Possono inoltre costituire dei tasselli importanti nei “percorsi di soggettivazione” (Frisina Hawthorne 2015) dei giovani afrodiscendenti e favorire, simultaneamente, la creazione di nuove (nuove perlomeno nel contesto italiano) comunità estetiche o comunità di pratiche, nelle quali il riferimento all’Africa come origine ancestrale, e all’africanità come fonte di orgoglio è molto frequente.

Per entrare nella complessità del tema della cura dei capelli vorrei iniziare con la *hairstory*⁸⁷ (Thompson 2009) di Zion⁸⁸, una giovane romana di origini ugandesi. Attraverso la storia dei suoi capelli, si possono ripercorrere le principali tappe della sua vita ed osservare l’evoluzione della percezione di sé, e del proprio corpo, nei vari contesti sociali e relazionali. Le interazioni sociali, come vedremo, sono un elemento centrale nelle scelte relative agli stili estetici e collocano il corpo individuale in una dimensione politica e pubblica. Nel corso del capitolo, cercherò poi di ricostruire un *hairstory* collettivo per illustrare al lettore che siamo davanti anche ad una storia collettiva, che interessa la globalità dei giovani afrodiscendenti, ma anche che i loro posizionamenti rispetto ai canoni estetici dominanti sono estremamente diversificati.

⁸⁷ Con il termine *hairstory* (Thompson 2009) alle narrazioni di donne afroamericane attraverso le quali vengono ricostruite le scelte di gestione dei propri capelli nel corso di varie fasi di vita.

⁸⁸ Nome fittizio

5.1 “PARIGI È STATA LA SVOLTA DELLA MIA VITA”:

Zion ha 28 anni, è nata in Italia, a Roma, da genitori ugandesi, seconda di tre figli, lei unica femmina. Cresce in una famiglia benestante, il padre è ingegnere, lei e il fratello più grande frequentano l'università, il più giovane ancora il liceo. Parlando dei suoi capelli, Zion racconta che, sin da quando era bambina, la mamma si è sempre occupata delle sue acconciature. La mamma curava i suoi capelli con prodotti naturali, faceva graziose trecchine, e i suoi capelli erano molto lunghi. La lunghezza si poteva notare però solo quando i capelli erano bagnati, poiché da asciutti erano arricciati e compatti sopra la testa. Crescendo, Zion ha cominciato a desiderare di avere capelli “lisci e lunghi”, come quelli delle sue compagne di classe, e così la madre ha cominciato ad applicare trecchine più lunghe e poi, a dodici anni, ha cominciato a stirarle i capelli con prodotti chimici e, “finalmente, avevo i capelli lisci, potevo pure sentirmeli sulla schiena!”. Il passaggio ai capelli lisci è stato molto importante per lei: “potersi fare finalmente una coda, cosa che “per altri era normale”, per lei era una grande traguardo, dato che, con i capelli ricci, “non ne aveva mai avuto la possibilità!”. La scelta di lisciare i capelli le ha dato “stabilità” a lungo, almeno finché, durante l'università, non si è recata a Parigi per un soggiorno studio. “Parigi è stata la svolta della mia vita!” afferma, ed è uno snodo centrale anche nella storia dei suoi capelli.

Prima di questa esperienza all'estero, per la cura dei capelli Zion è sempre stata dipendente dalla mamma: non faceva nulla da sola e si recava da altre persone solo nel caso volesse applicare le extensions. “Nessuno conosceva i miei capelli come mamma!”, spiega. Non si fidava di altre parrucchiere, e non vedeva il motivo di spendere soldi nei saloni di bellezza, quando tutto poteva essere fatto in casa. Solo durante il periodo in Uganda, la dipendenza dalla mamma si è ridotta: lì poteva cambiare acconciatura molto frequentemente, una volta ogni due o tre settimane, poiché “c'era sempre qualcuno” - in genere amici della mamma – “che poteva occuparsi dei miei capelli!” -dice “Peraltro senza pretendere cifre esorbitanti come Roma!”

A Parigi tutto cambia. Innanzitutto, a Parigi era sola, non c'era la madre. Al contempo, in questa grande metropoli si è sentita finalmente libera da quegli sguardi che ha sempre trovato così pesanti ed invadenti a Roma: “Vedevo che alla gente non interessava nulla di me, non mi guardava, cioè... non era necessario che per forza io dovessi assomigliare a loro dal punto di vista dei capelli!”

Da un lato, Zion si trova in difficoltà con l'applicazione dei prodotti liscianti. Racconta: "Sì, di questi prodotti sei dipendente, non devi lavare i capelli troppo spesso, perché ovviamente più li lavi, più perdi la lozione che è sui capelli. Quindi devi sempre stare attento con l'acqua, metti tutte creme particolari... e poi questo era un lavoro che io non facevo, faceva tutto mia mamma, me li tirava lei, tutto lei, io i capelli miei non li so tenere!". Dall'altro, il fatto di non essere più percepita, nel contesto parigino, come "la" diversa l'ha indotta a farsi delle domande sulla reale necessità di lisciare i capelli. Ha cominciato a frequentare dei blog di donne di origine africana nei quali si parlava di capelli naturali. In questi blog veniva sottolineata la nocività dei prodotti liscianti, ma erano anche disponibili tutorial per imparare a curare i propri capelli naturali. Seguiva in particolare un blogger di origini ugandesi, residente in Danimarca: questa giovane l'ha rassicurata sulla possibilità di poter imparare a gestire i propri capelli da sola, incitandola ad abbandonare l'abitudine di stirare i capelli!

È iniziata così per Zion la transizione dai capelli stirati ai capelli naturali, ma non è stato un passaggio semplice da gestire. Nel momento in cui si interrompe l'applicazione di prodotti liscianti, la ricrescita è riccia mentre il resto del capello è dritto. Inoltre, Zion, pur seguendo i tutorial in internet, non riusciva a gestire questa fase: si è resa conto di non "aver mai conosciuto" i suoi capelli naturali e non riusciva ad occuparsene da sola. Fortunatamente, si trovava a Parigi: a differenza di Roma, nella capitale francese non ha faticato molto a trovare una parrucchiera specializzata in capelli afro naturali, e si è quindi affidata a lei.

Rientrata a Roma, Zion ha deciso di perseguire nella sua scelta, ma si ritrova di nuovo sola in questo percorso, la madre non si oppone, ma nemmeno la riesce ad aiutare. In questa fase, i social network ritornano ad essere fondamentali: entra in contatto con il gruppo Facebook "Afro-Italian Nappy Girls", che non esisteva prima della sua partenza per Parigi. Si tratta di un gruppo di giovani di varie origini africane che decidono di tenere i capelli ricci naturali⁸⁹ e che condividono esperienze, foto, tecniche di cura, dandosi così reciproco supporto, sia materiale che morale. Zion entra in contatto con loro, impara a gestire autonomamente i suoi capelli, e, terminata l'Università, si stabilisce definitivamente a Parigi.

⁸⁹ Per la definizione del termine Nappy vedi la nota relativa nel cap. 3 par. 2.

5.2 PERCHÉ I CAPELLI CONTANO?

“I capelli sono un simbolo potente con cui identificarci. È evidente che sono nera, è evidente che ho il naso a patata. Ma capelli, quelli tendiamo sempre a nasconderli. E per me, i capelli sono stati il pretesto per riscoprire me stessa!”

E.S. Afaawua, Nappytalia

La storia di Zion ci permette di osservare che la gestione dei capelli è una pratica che rimette al centro l'agency e la riflessività degli attori sociali, il loro modo di abitare il corpo e il significato che questo assume nei vari contesti relazionali. Nello scegliere le tecniche di cura e le acconciature dei propri capelli i giovani afrodiscendenti operano un atto individuale, che ha però una valenza pubblica: si tratta infatti di un visibile posizionamento rispetto a stili estetici, tra loro talvolta contrastanti, trasmessi a livello familiare o che circolano a livello globale. Dalla storia di Zion emerge inoltre che le scelte sul proprio corpo sono strettamente legate alle relazioni che si realizzano nei vari contesti di vita. Gli sguardi e le interazioni nello spazio pubblico, ma anche le reti che si sviluppano in contesto familiare, urbano o nello spazio digitale possono limitare o favorire l'innovazione delle tecniche di cura dei capelli, nonché delle nozioni di appartenenza e bellezza, di femminilità e maschilità che i capelli- e il corpo- portano con sé. Il contesto sociale, infine, determina anche le condizioni di accesso a determinati prodotti per la cura e la gestione delle acconciature e quindi la creazione di un mercato che promuove o meno la diffusione di determinati modelli estetici. Numerose analisi antropologiche hanno sottolineato che i capelli sono un elemento corporeo attraverso il quale viene espresso e negoziato il proprio posizionamento rispetto a pratiche e rappresentazioni estetiche dominanti (Comaroff 1985, Furman 1997; Ilyin 2000; McCracken 1995; Obeyesekere 1981; Peiss 1998; Scranton 2000; Severn 1971; Simon 2000, Jacobs-Huey 2006). Nel caso specifico dei capelli “africani”, l'intersezione tra il contesto storico-sociale, agency individuale e mercato è particolarmente evidente. Il caso della diaspora afro-americana offre una possibile declinazione di questi elementi e rappresenta un contesto emblematico, sia per il dibattito pubblico ed intellettuale che si è storicamente prodotto

attorno al tema dei capelli, ma anche perché da qui provengono molti modelli estetici a cui fanno riferimento i giovani afrodiscendenti italiani.

Negli Stati Uniti, già nel corso del Novecento il tema dei capelli entra nel dibattito pubblico grazie a personalità quali W.E.B. Du Bois e Marcus Garvey negli anni '20 e poi Malcom X negli anni '60, che hanno fortemente sottolineato la valenza politica delle scelte estetiche individuali. Questi intellettuali lottano per diffondere la consapevolezza che stirare i capelli, o sbiancare la propria pelle, significa guardare sé stessi *“through the ideas of others”* (Du Bois 1961), ovvero continuare a subire l'influenza della bianchezza che, sin dai tempi della schiavitù, si è affermata come canone per misurare la bellezza (Tate 2007). Nel corso degli anni Sessanta, lo stile “afro” naturale diventa quindi un simbolo delle lotte antirazziste e per i diritti civili e si afferma come un trend che, negli anni a seguire, viene gradualmente depoliticizzato e mercificato (Byrds and Tarps 2014).

La diversificazione degli stili estetici, e loro mercificazione, non significa però che i capelli possano, oggi, essere considerati *“just hair”*. Gli studi di stampo femminista hanno messo in luce che le scelte relative alla loro gestione, soprattutto per le donne nere, continuano ad avere molte implicazioni sul piano soggettivo, sociale e razziale (ad. esempio Banner 1991; Bundles 2001; Byrd and Tharps 2014; Due 2000; Harris and Johnson 2001; Lake 2003). I canoni di bellezza dominanti, infatti, continuano ad essere basati su tratti fenotipici di tipo europeo (Hobson 2005, Hunter 2005), che risultano quindi particolarmente rigidi ed escludenti (Young 1980, Collins 1990, hooks 1993, Mama 1995, Weekes 1997) ed instillano, in molte donne nere, il bisogno di attivare processi mimetici, realizzabili attraverso il disciplinamento del loro corpo (per esempio lo sbiancamento della pelle e lo stiraggio dei capelli). Adottando un approccio storico (Byrd and Tharps 2014; Mercer 1994, Rooks 1996) o socio- antropologico (Banks 2000, Battle Waters 2004, Jacobs-Huey 2006, Majors 2001, 2003,2004; Tate 2005, 2007, 2009), la letteratura femminista ha inoltre denunciato il fatto che il mancato adeguamento alle politiche estetiche dominanti- che considerano, per esempio, i capelli stirati più “belli” ed “ordinati”- implica delle conseguenze non solo nella percezione di sé, ma anche in termini di pari opportunità e mobilità sociale. Il fatto di non avere dei *“good hair”* - ma anche un *“good nose”* o una *“good complexion”* - costituiscono degli elementi bio-sociali di esclusione che operano a tutto campo, e non solo in contesto afroamericano. I processi di razzializzazione basati sul dispositivo del colore interessano

infatti gli afrodiscedenti nei vari contesti della diaspora, e i capelli assumono quindi ovunque un significato politico e sociale. Nel contesto dell'America Latina, e, nello specifico, del Brasile, Sansone (2003) ritrova che il colore è determinato più dai capelli che dal colore della pelle e che perciò i capelli, dritti o stirati, sono un elemento essenziale per definire una persona *preto* (black) o *pardo* o *mulato* (brown) (*Ibidem*: 170, per il contesto messicano vedi anche Moreno Figueroa 2013). Anche in questo contesto, dunque, vi sono delle norme somatiche che determinano la bellezza, e sono prevalentemente centrate sul tipo di capelli: una persona molto chiara di pelle può essere considerata brutta perché porta dei capelli molto ricci, mentre una persona dalla pelle scura viene ritenuta bella se porta i capelli dritti, poiché la bellezza della pelle nera si combina con alla “finezza” e all’ “eleganza” associata ai capelli dritti (*Ibidem*).

A fronte di standard estetici così consolidati e pervasivi, la letteratura femminista mette però in luce anche l'*agency* delle donne nere, e le strategie individuali di resistenza o ribaltamento delle norme di bellezza egemoniche ed eurocentriche (Craig 2006, Frisina & Hawthorne 2015). A partire dalle mobilitazioni nel contesto delle battaglie per i diritti civili degli afroamericani, la valorizzazione dei capelli naturali promuove un più ampio progetto estetico di promozione della bellezza nera. La “black beauty” si esprime in un insieme di pratiche attraverso cui le donne di discendenza africana resistono ai canoni estetici di stampo razziale, mobilitando tecniche estetiche e recuperando narrative femministe e antirazzista.

La “politica dei capelli” (Erasmus 2000) e le pratiche di promozione della bellezza nera possono essere più o meno inclusive, articolarsi diversamente a seconda dei contesti sociali e declinare in molteplici modi il riferimento all’Africa e all’africanità. I movimenti per la promozione dei capelli naturali possono infatti proporre a loro volta una contro-visualità con modalità normative, che essenzializzano la naturalità del capello nero come espressione della vera e autentica blackness, escludendo quindi tutte coloro che decidono di portare acconciature diverse e ritenute “non-naturali” (Tate 2007,2009, Erasmus 2000). Inoltre, nel cercare riferimenti estetici alternativi a quelli eurocentrici, la bellezza africana, e quindi l’Africa stessa, può essere idealizzata e collocata in un immaginario esotizzante (Pinho 2006), provocando, come vedremo, ulteriori dibattiti e molteplici posizionamenti individuali.

Ciò che caratterizza l’epoca contemporanea è la circolazione globale di pratiche e narrative relative alla black beauty e alla cura dei capelli: nell’era della Global Africa (Sims

& King-Hammond 2010, De Witte & Spronk 2014) i movimenti “nappy”, nonché le relative terminologie, circolano infatti tra i vari contesti della diaspora, e tra questi e il continente. In Italia (Frisina e Hawthorne 2015), come in Senegal e in Burkina Faso (Fouquet 2014) o in Sud Africa (Erasmus 2000) vengono promossi nuovi paradigmi di bellezza, alternativi a quelli di stampo razzista ma diversamente declinati a seconda dei contesti locali. Si assiste quindi alla formazione di una sensibilità estetica transculturale e transnazionale, che emerge da esperienze “mediate dalla superficie della propria pelle” e quindi soggettive e localizzate (Tate 2009, Frisina e Hawthorne 2015). L’ Italia è uno dei contesti europei che si è più recentemente inserito in questo flusso globale di narrative ed estetiche.

Nonostante la vasta letteratura sulla relazione tra capelli, femminismo ed estetica antirazzista, i recenti studi in contesto italiano sottolineano l’importanza di continuare ad esplorare, empiricamente e teoricamente, la pratica di cura dei capelli, alla luce delle specificità della diaspora africana in Europa e in Italia (vedi cap. 1 e 3).

Nei prossimi paragrafi, si entrerà nel cuore della pratica di cura dei capelli, cercando di cogliere come questa viene soggettivamente elaborata e risignificata, nel corso delle fasi di vita, dai giovani afrodiscendenti coinvolti nella ricerca. Verranno prese in considerazione le esperienze sia maschili che femminili: pur ritenendo, con l’approccio femminista, che le politiche estetiche si giochino in maniera prevalente sul corpo femminile, ritengo interessante cercare di comprendere come i processi di incorporazione si differenzino, o meno, sulla linea del genere. Il progetto estetico individuale verrà dunque osservato nel suo farsi esperienza incorporata, sia tra gli uomini che le donne, e viene considerato un processo al contempo personale, relazionale ed ontologico. Le scelte estetiche sono infatti individuali e soggettive e definiscono un peculiare modo di presentarsi al mondo e nelle interazioni. Al contempo, gli stili estetici delineano differenze e somiglianze, nonché nuove appartenenze e identificazioni (Fumanti 2013, Maffessoli 1996).

Le scelte relative alla cura dei capelli verranno inoltre collocate nella molteplicità di contesti - locali, transnazionali e diasporici - in cui gli attori si muovono, prendendo in considerazione non solo l’influenza dei paradigmi estetici dominanti in contesto locale, ma anche dei canoni trasmessi in contesto familiare o transnazionale, osservando quando e come questi si intersechino. Nei prossimi paragrafi, si proseguirà con l’analisi della pratica cercando di creare un *hairstory* collettivo, raccogliendo cioè le esperienze di diversi attori sociali attorno

a momenti salienti della storia dei propri capelli: i rituali e le reti cura dei capelli, le scelte di autonomia, la “riscoperta” dei capelli naturali e la moltiplicazione degli “stili africani”.

5.3 “NON È UNA QUESTIONE RAZZIALE, MA IO VADO SOLO DA CHI CONOSCE I MIEI CAPELLI”: DAI RITUALI FAMILIARI ALLE RETI DI CURA

Le tecniche di cura dei capelli vengono trasmesse nell’ambito di una ben definita ritualità familiare, che rientra prevalentemente in una sfera femminile. Le ragazze intervistate ricordano infatti che la loro quotidianità, durante l’infanzia, era scandita da momenti dedicati alla realizzazione di acconciature:

“Quelli sono stati i momenti più duri della mia infanzia! La domenica mattina! poi questa cosa, ho capito il perché della domenica! Mia mamma mi diceva il giorno prima della scuola, poi perché era l’unico giorno in cui poteva dedicarsi alle mie acconciature, era anche vero, tra ponti, ponticelli, fiocchi, trecchine! Era la domenica! Poi ho scoperto che per strada, se tu giri in Liberia, la domenica è usanza! Quindi trovi delle bambine di dieci anni che fanno le trecce, lì la bambina a sei anni è super indipendente, cioè lavora, cucina, cucina no, però sistema casa, fa tutto, tra cui anche le trecce. E la domenica le trovi tutte quante fuori per strada a fare le trecce, e il mio ricordo da bambina era che mia madre, c’era questa tortura che io odiavo, mi metteva tra le gambe, mi teneva stretta, stretta, stretta in modo tale che io non potessi in qualche modo liberarmi, no? Io scalpitavo da tutte le parti e poi c’era questo, non lo so, non lo conosci, questo pettine, di ferro, che si metteva sui fornelli! Tu immagina questa cosa ardente che ti passa tra i capelli, che speri che non ti tocca ma ogni tanto ti arriva, e questa era la domenica! Fortunatamente ero gemella, sono gemella!”

(donna, 31 anni, Italia-Liberia, cantante, nata in Italia)

Le tecniche apprese in contesto familiare rispecchiano abitudini che servono a “mettere in ordine” capelli, generalmente definiti dagli stessi genitori come *indomabili* e difficilmente gestibili. Durante l’infanzia vengono quindi usate una molteplicità di acconciature per disciplinare i capelli, per “tenerli in ordine”: per le bambine si tratta normalmente di trecce o codine, mentre per i maschietti la tendenza è quella di rasarli molto corti.

“Mi ricordo... mio papà mi tagliava proprio tutto, non mi lasciava niente! L’importante per lui è che non ci fossero più capelli! Lui metteva il sapone, poi con il sapone si fa la rasatura, tagliava tutto, poi i capelli diventano come questo (il braccio).”

(uomo, 35 anni, Italia-Nigeria, regista e scrittore, in Italia da 10 anni)

Crescendo, per molte delle intervistate la madre continua a rimanere il principale riferimento per la cura dei propri capelli, sia per ragioni economiche ma anche per il desiderio di mantenere un momento di intimità familiare. Come vedremo in seguito, rivolgersi alle parrucchiere risulta economicamente impegnativo, sia che esse svolgano il lavoro in maniera informale, nelle case private, o formale, in regolari negozi. Ad incidere nel costo del loro servizio, infatti, non vi è solo il lavoro manuale della parrucchiera, ma anche il materiale⁹⁰ necessario per realizzare l’acconciatura, ad esempio le ciocche di capelli utilizzate per realizzare le trecchine o le extensions.

La madre è, in molti casi, l’unica persona che “conosce e sa come gestire” i capelli delle figlie: i momenti dedicati all’acconciatura diventano quindi uno spazio di intimità tra madre e figlia, occasione in cui non la madre si prende cura del corpo, ma anche della relazione filiale.

“Io non vado quasi mai dal parrucchiere perché me li fa sempre mamma i capelli! Mamma, mamma, mamma! Io e mamma siamo molto amiche, è la mia migliore amica proprio. Mi li fa mamma, chiacchieriamo, e mi fa i capelli. L’ultima volta è stato circa due settimane fa, perché spesso lei magari me li sistema, lei sa fare tutto! Dice sempre che ha imparato da me, che sono la prima figlia! Quindi mi fa le trecchine che vanno indietro, oppure mi fa i “rasta”, li chiamiamo così, le trecchine sciolte! Avendo mamma che li sa fare molto bene, non ho difficoltà, quindi quando voglio me li fa!”

(donna, 23 anni, Italia- Senegal, studentessa giurisprudenza, in Italia da 19 anni)

La cura esclusiva dei capelli da parte della madre può essere motivata anche dal fatto che questa è l’unica persona che “sa come sono” e che quindi “non ci siano motivi per andare da altri”. L’elemento che appare fondamentale, nella relazione con chi si prende cura dei capelli, è la costruzione di una relazione di fiducia duratura nel tempo. Se non è la madre ad essere la principale referente per la cura dei capelli, le ragazze spesso si organizzano in maniera informale, con persone che svolgono la professione a domicilio, e con le quali instaurano un rapporto che va al di là della mera dimensione professionale.

⁹⁰ Sul business nato attorno alla cura dei capelli e al commercio delle ciocche di capelli o parrucche applicate sopra a quelli naturali si veda Byrds and Tharps 2014 e il documentario di Chris Rock, “Good hair”.

“Dalla parrucchiera non ci vado mai. Semmai, quando mi facevo le trecce, che avevo ancora la pazienza di fare le trecce, veniva lei a casa. Lei è nigeriana. Veniva lei a casa, mi faceva le trecce, quelle trecce africane. Ed era tutto un rito. Il rito cominciava così: Rita sei arrivata? Sì sì! A mangiare! Mangiavo: puntualmente a mezzanotte avevamo finito di fare le trecce, una cosa allucinante. Lei arrivava alle otto...mangiava lì! Ma lei è speciale... carina, gigante. Bella bella. Però, dalla parrucchiera no. Ma perché difficilmente mi faccio toccare i capelli.”

(donna, 33 anni, Italia-Congo, cantante, nata in Italia)

Vi è quindi una selezione attenta delle persone che possono “toccare” e manipolare i capelli: la parrucchiera di fiducia deve infatti non solo conoscere le proprie preferenze in termini di acconciature, ma anche conoscere le caratteristiche specifiche dei propri capelli. Nei casi in cui la parrucchiera svolga la professione in un negozio, allora si è disposti a percorrere lunghe distanze: solo lei, infatti, può toccare questa parte del corpo considerata privata e intima:

“Per attaccare le extensions devo andare a Vicenza. Se devo solo fare la piega, questo lo faccio sotto casa, da un’amica italiana. Se invece li devo stirare, o se devo applicare le extensions, allora devo andare a Vicenza. Perché poi io... i miei capelli non toccarmeli, non lo so, molte persone non hanno mai visto i miei capelli “normali”, a parte la parrucchiera perché...boh non lo so...Solitamente mi dicono che non fa neanche bene alla cute togliere le extensions e rimetterle subito, però io non ce la faccio a tenerli naturali”

(donna, 25 anni, Ghana, imprenditrice, in Italia da 20 anni)

Molte delle persone intervistate considerano i capelli naturali una parte del corpo che deve venire non solo “disciplinata”, ma anche coperta con treccine o applicazioni di extensions. Come vedremo in maniera approfondita nei prossimi paragrafi, questa pratica può essere motivata dal desiderio di “nascondere” o di “proteggere” i capelli naturali: per alcune persone, dunque, si tratta di rendere invisibile (Cancellieri e Saint Blancat 2014), nello spazio pubblico, un elemento che si ritiene non in linea con i canoni estetici dominanti. Per altre invece, in particolare per coloro che promuovono il “ritorno” ai capelli naturali, queste acconciature servono a “proteggere” i capelli in periodi in cui vi sono condizioni atmosferiche avverse (come in inverno) o non si ha tempo di curare i capelli al naturale (Afaawua 2014b). Queste due diverse argomentazioni rientrano nel vivace dibattito attorno al tema della “bellezza afro” che, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, ha

attraversato la storia recente della diaspora africana e che viene attualmente declinato, in maniera specifica, anche in contesto europeo e italiano.

Prima di affrontare questo aspetto è però opportuno continuare a descrivere come, attorno alla cura dei capelli, si creano dei legami e delle reti di riferimento- spesso transgenerazionali- all'interno della diaspora africana. La scelta di “far vedere” e “curare” i propri capelli solo a persone di fiducia non è infatti solo una questione legata a canoni estetici “razzializzati”. Si tratta infatti anche di affidare la cura dei propri capelli solo a chi “sa fare” e “sa maneggiare” i capelli africani: in questa logica, vengono esclusi i parrucchieri “italiani” e ci si affida a persone che hanno una determinata esperienze professionale e sono, a loro volta, di origine africana:

“Vado da un parrucchiere ghanese! Generalmente non mi fido... no, scherzavo! C'era un parrucchiere ghanese di cui mi fidavo tantissimo, ma purtroppo è appena tornato in Ghana e i miei capelli non sono più... lui sì che mi conosceva, che peccato! Io lo rimpiango tutte le volte! Quando c'era lui io ero a posto, ma non tranquillo, di più! Stavo bene! Adesso c'è questo da cui vado ora, da un bel po' ormai, lui sa che ogni fine del mese arrivo da lui, anche se non so se li taglia nella maniera corretta, perché magari rischiano che ti fanno... sai ti tagliano i capelli, poi mettono pure dell'alcol, cose del genere, io penso “Mo' me piglia un colpo, chissà che succede!” Però d'altra parte penso che, anche se mi esce un attimo di sangue, non è nulla di che, sarà normale. A volte quello lì mi mette anche delle creme, le mette, così sono un pò più morbidi, però non capisco mai che roba mi spalma sopra! Io lascio fare a lui, tanto poi arrivo a casa, mi lavo e ma la tolgo! Però tutti mi spiegano che queste creme sono utili, e comunque io devo andare da quelli, perché loro sanno quanti problemi hanno questi capelli! Quindi non è una questione minimamente razziale, ma ovviamente io vado da uno che conosce i miei capelli!”

(uomo, 23 anni, Italia-Uganda, studente di giurisprudenza, nato in Italia)

Le persone di riferimento per la cura dei propri non vengono scelte in base alla provenienza nazionale, al background migratorio, talvolta nemmeno ad una comprovata abilità professionale. Come emerge da questa narrazione, nella relazione con il parrucchiere, non vi è necessariamente un'approvazione delle sue tecniche o delle sue scelta stilistiche. Vi è però un'implicita fiducia nel suo saper fare, in quanto “africano”: quello che accomuna il parrucchiere e il cliente è la struttura dei rispettivi capelli, e quindi la sensazione che vi sia una condivisa consapevolezza di cosa significhi “portarli” e “gestirli”. In questa logica, viene quindi esclusa la possibilità di rivolgersi a parrucchieri di origine italiana, per un semplice

taglio e, tanto più, per gestire acconciature molto specifiche, come i rasta. Un giovane di origine senegalese cresciuto in Italia, che porta dei rasta da molti anni, racconta che la cura dei propri capelli è una delle rare occasioni per incontrare persone della comunità senegalese. Egli non frequenta regolarmente nessun connazionale, e, in generale, pochissimi africani della generazione dei genitori, tranne nel caso desideri mangiare del cibo senegalese o, appunto, curare i propri capelli:

“Una volta ogni sei o sette mesi, chiamo una ragazza senegalese che me li fa! Senegalese, certo, sui capelli bisogna far fare ai senegalesi eh! I capelli così li san trattare loro, gli italiani...no, meglio di no! Nel senso ... non mi toccare, che se poi mi fai disastri ti tocco io eh!!”

(uomo, 28, Italia- Senegal, cantante, in Italia da 24 anni)

Andando da un parrucchiere italiano si corre il rischio che questi non abbia le competenze per effettuare determinati tagli o acconciature ma vi è soprattutto la necessità di comunicare quello che, nel caso di parrucchieri africani, viene considerato implicito e quindi dato per scontato:

“Mai, non ci andrei mai da un parrucchiere italiano, a meno che non sia costretto Nel senso che, non saprei nemmeno come dirglielo, perché lui non è abituato a questi capelli, semplicemente! Se io vado là, mi direbbe “beh, e adesso che ci facciamo?” Magari mi dice lui le sue soluzioni, io invece vado da un parrucchiere africano, gli dico tagliamo così e lui capisce subito. Poi ci sono molti di loro, alcuni danno lavoro ad alcuni clandestini, nel senso che indubbiamente, quando arrivano, non sapendo dove stare alcuni cominciano a fare queste cose. A volte io ho affidato i miei capelli a questi, e a volte non sono nemmeno stato molto contento, altre volte sì, abbastanza, ma perché ... no, vabbeh, ecco sì perché non sanno bene la lingua, a volte manco l’inglese, allora c’è la tipica immagine, il poster, con disegnati vari tagli, e allora glielo indichi da quello, dalle immagini e le foto su quel cartellone! Che poi gli stili non si differenziano poi tanto, c’è poco da discutere, una volta che quello ha capito che devi fare, fa tutto lui! Quando c’erano questi, io ero quasi più contento, nel senso che parlavo di meno! E alcuni ero contento di dargli qualcosa, sono in una situazione brutta, di clandestinità, quindi li finanziavi un po’, però alcuni se lo meritavano, altri proprio no! Mi ricordo uno ferventissimo che me li tagliava e mi spiegava “Christ ... Christ”

(uomo, 23 anni, Italia-Uganda, studente di giurisprudenza, nato in Italia)

Il presupporre, dunque, che le conoscenze e le tecniche di cura dei capelli afro siano condivise solo da persone africane, con caratteristiche fisiche, ma soprattutto con il tipo di capelli simili, orienta le azioni e le scelte degli attori sociali, che creano così una rete a

carattere trans-africano, superando differenze generazionali, nazionali o di status. Come si evince dalle narrazioni precedenti, le scelte dei giovani afrodiscendenti sono motivate da due fattori: innanzitutto, ritengono che attualmente, in Italia, il “saper trattare” i capelli afro sia una competenza esclusiva dei parrucchieri africani o, in generale, di persone di origine africana. Inoltre, tra cliente e professionista viene condiviso un linguaggio estetico, che permette di superare barriere linguistiche o differenze di altro tipo: “*il poster, con disegnati vari tagli*” è un oggetto che si ritrova frequentemente nei saloni africani, sia nel continente che in diaspora, e consente, al cliente di riconoscersi e posizionarsi all’interno di un repertorio stilistico trasmesso a livello generazionale e generalmente condiviso nello spazio pubblico. Come vedremo in maniera più approfondita nei prossimi paragrafi, si tratta di stili estetici ed acconciature considerate “adeguate” ed “eleganti” dalla maggioranza degli adulti africani, ma la cui “bellezza” ed “adeguatezza” può venire anche contestata, soprattutto dai giovani della diaspora.

Apprezzati o meno, questi poster e il loro linguaggio estetico contribuiscono a rendere familiari i negozi dei parrucchieri poiché rimandano alle acconciature adottate dalla maggior parte delle persone, soprattutto adulte, della propria famiglia o della rete di conoscenze all’interno della diaspora africana. I negozi, dunque, sono dei microcosmi all’interno dei quali si instaura una relazione non solo con il professionista, ma in generale con un ambiente che esprime, in varie forme, la propria africanità. Non è detto che in questi ambienti ci si senta a proprio agio, ma sono posti che hanno il sapore di casa, in cui si è abituati a stare poiché li si frequenta sin da quando si è bambini, prima con i genitori e poi in autonomia.

“Non resto a chiacchierare più di tanto, mi taglio i capelli e poi vado via! Non mi piace molto, però vado lì perché sono abituato, ci sono sempre andato con mio padre, ma non lo consiglierei a nessuno. Ci vado perché lui sa come fare con i miei capelli, poi per abitudine. Quando vai lì, sai che sono dieci euro spesi bene!”

(uomo, Italia-Congo-Nigeria, studente economia, nato in Italia)

In alcuni casi l’africanità di questi ambienti può essere un elemento che viene intenzionalmente ricercato dai giovani afrodiscendenti. I saloni sono un contesto in cui si vive una “condizione eccezionale”, nella quale vengono sospese le norme, gli stili, le abitudini che fanno parte della quotidianità in Italia e, talvolta, vengono rievocati piacevoli ricordi di soggiorni trascorsi nel paese di origine dei genitori:

“Qui c’è una parrucchiera africana, nella periferia più a sud di Roma, e c’è lei, nella borgata romana, che è della Sierra Leone, e tutto lo staff è composto da ragazze dalla Nigeria e dalla Sierra Leone e, ogni volta che vado lì, mi ricordo quando andai in Africa: lì c’è musica, si mangia con le mani, si è tutti una famiglia. E lei, a Roma fa questo. L’estetica del locale, che è selvaggia, non è sicuramente come quella di Coppola, cioè super minimale. Lei è veramente rozza, ma è bello perché è pieno di vita, c’è ancora molto più rumore, ci andrò sicuramente presto perché proprio ne ho bisogno ogni due settimane, lì entri e non sai quando esci! Non ho voglia di andarci per l’acconciatura in sé, ma proprio perché lì ... rimarresti là! Mi faccio un piccolo viaggio in Africa!”

(donna, 31 anni, Italia-Liberia, cantante, nata in Italia)

Indipendentemente dal tipo di sensazioni che essi suscitano, dunque, questi ambienti continuano ad essere regolarmente frequentati, proprio per la sensazione di familiarità che si instaura tra persone e corpi “non ancora razzializzati” (Ahmed 2007). Si tratta di un’ambiente in cui si crea un’intimità culturale (Herzfeld 1997) poiché, come abbiamo visto, si instaurano delle relazioni basate sulla condivisione, implicita, di saperi e gusti estetici, considerati esclusivamente “africani” e non italiani. La distinzione tra “africani” e “italiani” non viene però posta in termini razziali: il rifiuto di rivolgersi a parrucchieri italiani non nasce, cioè, da una supposta reciproca ostilità, ma piuttosto dalla convinzione che vi sia una distanza di saperi pratici. Le conoscenze implicite condivise con il parrucchiere “africano” sono invece simile a quelle che sostengono i rituali di cura dei capelli realizzati – soprattutto in linea femminile- in ambito familiare, tra genitori e figli. Il corpo e la sua manipolazione sono il fulcro di queste relazioni e la sintonia che si instaura durante il rituale di cura di capelli porta a quella sensazione che Ahmed (2007) definisce, ispirandosi a Fanon (1986) di “*body-at-home*”. La familiarità che si crea tra chi cura e chi porta i capelli è determinata da consolidati schemi corporali – in questo caso relativi ai trattamenti e allo stile delle acconciature- che si realizzano tra “africani”, cioè prima che il corpo venga razzializzato, ovvero diventi nero in conseguenza di sguardi ostili ed escludenti (*Ibidem*:153). Vedremo nei prossimi paragrafi come i giovani afrodiscendenti mettano in alcuni casi in discussione questi “schemi corporali” (*Ibidem*) contestando gli stili e i canoni estetici ad essi impliciti (vedi par.5).

Per comprendere come, e in che contesti queste rotture avvengono, è però importante contestualizzare la storia dei capelli all’interno delle relazioni di cura. Come abbiamo visto, queste reti si basano su aspetti pratici ed empirici: sono quindi basati sulla condivisione di saperi legati a consolidate pratiche e di gusti. Tali relazioni sono anche caratterizzate da legami di tipo emotivo ed affettivo: i rituali di cura dei capelli sono momenti di convivialità,

che si realizzano in ambienti domestici o comunque familiari. Con gli “operatori del rituale” si instaura un rapporto di fiducia, condizione ritenuta necessaria per delegare la cura di questa parte del corpo: si presume, infatti, siano persone che conoscano le tecniche per gestire i capelli africani, ma che siano anche in grado di scegliere, o indicare, gli stili adeguati per “tenere in ordine” i capelli. Si tratta infatti di un lavoro di disciplinamento dei capelli ricci, che ha come obiettivo quello di renderli “presentabili” nello spazio pubblico, secondo degli standard di ordine, eleganza e pulizia consolidati, come vedremo, sia nella diaspora africana che nel continente. I parrucchieri, o le persone delegate a curare i capelli, appaiono quindi come operatori di un rituale che può realizzarsi in diversi modi e contesti e che ha come obiettivo quello di una messa a norma (Fusaschi 2003) del corpo. Come abbiamo visto nella *hairstory* di Zion, questo insieme di elementi crea dei legami di dipendenza che, in una certa misura, e in determinati contesti relazionali, possono venire rotti, e comportano la trasmissione e la riproduzione di consolidati standard estetici.

5.4 DAL NORMALE AL NORMATIVO: I CAPELLI DRITTI E IL TAGLIO “AFRICANO”

*“For each of us getting
our hair pressed is an important ritual.
It is not a sign of our longing to be White.
It is not a sign of our quest to be beautiful.
We are girls: it is a sign of our desire to be women”*

bell hooks, *Bone Black: memories of girlhood*, 1996

Gli standard estetici trasmessi nei rituali di cura dei capelli riguardano in maniera evidente il corpo femminile e i relativi standard di bellezza e femminilità. La letteratura femminista sulla black beauty, nonché il dibattito pubblico sollevato nel corso del Novecento dai movimenti per i diritti civili degli afroamericani, hanno messo in luce il carattere politico delle scelte estetiche personali. In particolare, lo stiraggio dei capelli, così diffuso tra le donne afroamericane, è stato criticato come un tentativo di adeguamento ai canoni estetici dominanti che hanno come standard la bianchezza (vedi paragrafo 2 in questo capitolo). In questo paragrafo analizzeremo le esperienze di alcune donne e di alcuni uomini per

comprendere in che termini i canoni di bellezza, in particolare quelli relativi ai capelli dritti, vengano trasmessi e acquisiscano un carattere normativo anche in contesto italiano.

Ritornando, quindi, alle narrazioni, come abbiamo visto nei paragrafi precedenti, tutti i giovani afrodiscendenti hanno dei ricordi dei momenti in cui i genitori, o persone delegate, si prendevano cura dei propri capelli. Altrettanto forte è la memoria, soprattutto per le ragazze, del momento in cui, per la prima volta, i capelli sono stati stirati. Le motivazioni e la percezione del significato del passaggio dai capelli ricci e “naturali” ai capelli dritti vengono interpretate dalle protagoniste in maniera diversa, a seconda dell’orientamento attuale rispetto alle tecniche di cura dei capelli. Tuttavia, che siano pro o contro i capelli stirati, queste giovani raccontano come il cambiamento nello stile delle acconciature sia stato indotto dal contesto sociale, familiare o extra-familiare, e in molti casi sia stato proprio voluto.

“Io sono sempre stata “natural”⁹¹, ero “natural” da bambina, mi ricordo perfettamente il giorno in cui mia mamma ha stirato i miei capelli per la prima volta, e da lì i miei capelli si sono rovinati completamente. Dopodiché, mia mamma mi ha fatto ritornare “natural”, mi faceva solo pettinature con lo spago africano, prendi la ciocca di capelli e lo arrotoli attorno! Quindi essendo natural i miei capelli sono cresciuti veramente tanto, poi mia mamma ha ripreso a stirarli, ed ha continuato a stirarli fino a quattro anni fa! [...] Quindi io non conoscevo i miei capelli, facevo sempre le treccine, li stiravo, quindi i miei capelli in realtà non li conoscevo nemmeno io.”

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

Dalle nostre narrazioni, emerge che la mamma svolge un ruolo centrale nel passaggio dai capelli corti e ricci ai capelli lunghi e dritti. Quest’ultimo è lo stile che essa adotta anche per sé e che trasmette quindi alla figlia per rendere la sua femminilità più aderente ai canoni estetici da lei stessa incorporati. Questo passaggio avviene quindi quando la figlia si avvicina alla fase adolescenziale e la motivazione adotta è spesso legata ad una questione di praticità⁹², cioè il voler rendere i capelli più “morbidi” e manipolabili. La distinzione dei capelli “duri” o “morbidi” è viene fatta sia per indicare la differenza tra riccio “naturale” e capello “stirato”, ma la si vede all’opera anche nelle interazioni tra persone di origine africana diversa: non

⁹¹ “Natural” fa parte del gergo usato tra le ragazze che scelgono di tenere i capelli al naturale, abbandonando quindi la tecnica delle stirature chimiche. Il gergo usato da queste ragazze è in lingua inglese, ed è adottato anche da coloro che hanno origini in paesi francofoni o lusofoni. Questo uso linguistico è indice della forte influenza che il dibattito afroamericano sulla “black beauty” esercita anche in contesto italiano.

⁹² “È mia mamma che ha iniziato a mettere le creme, da sempre, da quando ero piccola, credo dalle elementari. Per lei erano più comodi da gestire! Avrò avuto sei o sette anni!” (donna, 30 anni, Italia-Nigeria, mediatrice culturale, in Italia da 22 anni, Ferrara)

tutti i ricci “afro” sono uguali e , come hanno imparato velocemente le ragazze nappy⁹³, i capelli ricci possono avere diverse strutture. La differenza che viene frequentemente posta nelle interazioni tra afrodiscendenti è quella tra i capelli delle ragazze del Corno d’Africa e quelle di altre aree del continente, come ci racconta questa giovane di origine eritrea:

“I capelli... è una cosa di cui parliamo un sacco con le mie amiche di altri stati africani e spesso mi dicono: “Ah, ma tu ce li hai morbidi!” “Ma quali morbidi! –dico io- “non è vero, anche i miei sono difficili da gestire!”. E mi dicono: “Ma tu non sei troppo africana, voi eritrei, avete questi capelli, che non si è capito da dove vengano fuori, ma sicuramente sono più facili da gestire!”

(donna, 32 anni, mediatrice culturale, Italia-Eritrea, in Italia da 10 anni)

Potrebbe risuonare, in questa narrazione, la retorica coloniale italiana che ha elogiato la bellezza e la finezza dei tratti somatici delle donne del Corno d’Africa, distinguendola dalla rudezza delle donne provenienti da altri contesti del continente (vedi paragrafo 1.4). Quello che però viene messo in primo piano, in questa intervista, non è la questione della bellezza, ma la maggiore facilità nel manipolare i capelli delle donne dell’Africa Orientale. Anche in questo caso ci ritroviamo di fronte a degli schemi relazionali tra corpi non ancora “razzializzati”. Come ci ricorda Ahmed (2007) i corpi però “ricordano” e l’eredità del colonialismo lascia le sue tracce nel lungo periodo: l’idea che il capello “lungo” e “dritto” sia non solo più comodo, ma anche più ordinato e pulito di quello “crespo naturale” è diffusa anche tra le giovani eritree.

Tuttavia, come ci ha spiegato Zion (paragrafo 5.1), anche lo stiraggio chimico comporta però delle difficoltà: bisogna applicare il prodotto con regolarità e alcune attività vanno limitate (come bagni in mare o in piscina, o lo stare all’aria le giornate umide o piovose) perché i capelli lisciati non devono bagnarsi troppo. “*Wearing a relaxer means being at the mercy of one’s hair*” affermano le giornaliste afroamericane Byrd e Tharps (2014). Come vedremo nei prossimi paragrafi, le/i giovani che decidono di abbandonare l’utilizzo di questi prodotti elaborano una contro-narrazione sulla presunta comodità dei capelli lisciati (*relaxed*). Quello che viene invece implicitamente e tacitamente trasmesso dalle madri alle figlie è non solo una tecnica di gestione dei capelli, ma anche che i capelli dritti rendano il corpo più bello, pulito

⁹³ Le tipologie di riccio “africano” sono molto differenti e, come vedremo, sono per esempio molto diversi i capelli delle giovani provenienti dal Corno d’Africa. Le ragazze che optano per l’abbandono delle stirature chimiche imparano a riconoscere anche la struttura del proprio riccio, e a classificarle secondo una scala usata in ambito professionale (3 a, 3 b, 3 c, 4 a, 4 b, 4c).

ed ordinato, e quindi degli standard con cui si valuta la propria e altrui bellezza. Portare i capelli ricci e naturali, dunque, per molte giovani rimane una cosa “non bella”, cioè non aderente alle norme socialmente costruite che definiscono la deferenza e il contegno (Goffman 1967).

“Io, quando ho i capelli naturali mi faccio la foto ricordo, a casa, e poi torno con i capelli lunghi. La foto, poi, è solo per pochi intimi! Perché non è bello! Tipo il fatto che sono così, uno ogni volta che mi vede, non puoi andare in giro con i capelli così... I capelli devono essere curati, se li tieni così devono essere stirati, o stirati bene, o la treccia, o qualcosa... deve essere fatto! Non puoi dire: vado ribelle con i capelli! Poi se hai ricci morbidi allora puoi anche permetterti, ma se sono così... viene visto come uno che non si cura, c'è proprio la mania di tenere i capelli in ordine, viene visto male, non hai cura di te stessa!”

(donna, Senegal, assistente legale, in Italia da 24 anni)

Nell'istituire quindi una somiglianza tra la giovane e la madre, inoltre, questo cambio di acconciatura può segnare anche l'evoluzione della propria femminilità (Byrds and Tharps 2014: 134). È quindi un cambiamento che accompagna determinate fasi di vita e l'acquisizione di una determinata posizione sociale in quanto donna adulta. Lo racconta in maniera molto chiara una ragazza, nata in Italia, ma che ha trascorso l'adolescenza in Ghana, paese di origine dei genitori. Mostrandomi le foto che la ritraggono in quel periodo, mi fa notare la sua corporatura particolarmente robusta, e i suoi capelli, molti corti, quasi rasati:

“Vedi, io andavo alla scuola, e avevo i capelli rasati. All'inizio, quando sono arrivata, me li hanno lasciati lunghi, dicendo che ero l'europea e quindi potevo avere un trattamento un po' diverso. Ma io mi sentivo diversa dalle altre e ad un certo punto ho deciso di tagliare tutto anch'io: li ho rasati.! Le ragazze rasano i capelli perché...non puoi essere come le insegnanti, tenere i capelli lunghi vuol dire essere sullo stesso piano e questo non va bene...!”

(donna, 27 anni, Italia- Ghana, imprenditrice, nata in Francia, in Italia da 26 anni)

Nonostante fosse stata riconosciuta la sua peculiarità, in quanto proveniente dall'Europa, lei ha deciso di adottare le regole del contesto, e di accettare quindi la sua posizione sociale all'interno della gerarchia dell'istituzione scolastica, al pari delle coetanee. Si può osservare, anche in questa narrazione come in quella di Zion, che il passaggio da capelli lunghi ai capelli corti è determinato anche da determinate interazioni, che possono risultare normative,

anche se in modo diverso. Il fatto che i capelli lunghi esprimano la propria femminilità si può ritrovare anche in un'altra osservazione etnografica, che si è svolta a dicembre e durante la quale ho accompagnato una signora ghanese, di circa cinquant'anni, a fare delle spese in centro città. Prima di andare all'African Shop per acquistare dei prodotti alimentari, mi ha chiesto di accompagnarla dal parrucchiere. Si trattava di un negozio principalmente per uomini, la parte dedicata alle donne era retrostante ma lei non vi si è recata. Portava infatti i capelli corti e, durante l'attesa mi ha spiegato che ha deciso di tagliarli alcuni anni fa, perché desiderava portare acconciature più comode e semplici. Arrivato il suo turno, si è avvicinata al barbiere che, con la lametta, ha accorciato i capelli ai lati e sotto la nuca, come opera normalmente quando ha a che fare con gli uomini (Nota di campo 15/07/2013). Il capello corto, però, non è necessariamente alternativo alla stiratura chimica: i capelli di questa signora, infatti, porta i capelli corti, ma stirati.

La scelta di stirare i capelli, dunque, è generalmente indotta dalla madre ma può nascere anche da una esplicita richiesta da parte delle ragazze. Questa esigenza nasce dall'incorporazione di modelli estetici trasmessi in contesto familiare, ma anche dal desiderio di ridurre la distanza con i riferimenti estetici prevalenti nei contesti di vita quotidiana: in altre parole, molte raccontano di aver sempre desiderato di avere capelli simili a quelli delle compagne, quindi lunghi e dritti.

“Da piccolina io facevo i capelli quelli dritti, col filo, quelli dritti col filo, ce li hai presenti? Quelli là che prendi un ciuffetto di capelli, metti il filo tutto attorno, dritti tutti colorati! Andavo a scuola, nessuno ci vedeva e mi mettevano dietro all'ultimo banco perché avevo comunque i capelli così, alti! Io però ero contentissima quando mettevo i capelli finti, me li allungavo! Quanto ero contenta di avere i capelli lunghi! Ero contentissima di quelli lì! Perché potevo legarli, ero più simile alle mie compagne, potevo legarmeli, perché altrimenti li avevo sempre corti! Quindi potevo farmi la coda, ero felicissima!”

(donna, 29 anni, Italia- Senegal, assistente legale, in Italia da 24 anni)

Nelle contesti di vita quotidiana, dunque, vi è la percezione della diversità del proprio corpo, in particolare dei propri capelli, e ne consegue un desiderio di omologazione alle forme estetiche dominanti, basate su tratti fenotipici eurocentrici (Tate 2007). Fuori dal contesto familiare, dunque, si rompe quell' "intimità dei corpi" (Ahmed 2007) caratterizzata, come

abbiamo visto in precedenza, dalla condivisione di un sapere relativo alla specificità dei propri capelli. Nei contesti di vita quotidiana, l'esperienza delle giovani afrodiscendenti può essere descritta - con la metafora di Ahmed (2007) - come un "camminare in un mare di bianchezza" (*Ibidem*: 157). L'effetto dell'essere circondati da questa "bianchezza" comporta, per i corpi non-bianchi, il sentirsi "a disagio, esposti, visibili, differenti" (come abbiamo visto anche nel capitolo 3). Una delle reazioni a questa situazione è quella di tentare di colmare la distanza tra la propria nerezza e l'altrui bianchezza: l'allungamento e lo stiramento dei capelli, come abbiamo visto nel paragrafo 5.2, può essere una delle strategie.

Nelle narrazioni, dunque, l'aver i capelli lunghi emerge come un elemento che "dà stabilità", come racconta Zion nella *hairstory* presentata all'inizio di questo capitolo, e che aiuta le giovani a "star bene con sé stesse", anche a fronte della differenza che comunque rimane tra i propri capelli, stirati, e quelli delle coetanee. Questo sentirsi bene con sé stessi è dato perciò dal tentativo di avvicinarsi alla forma dell'altro attraverso l'occultamento delle proprie peculiarità fisiche, delle quali però rimane consapevolezza nella propria intimità, e che riemergono costantemente. Si tratta quindi di una modificazione del proprio corpo che ha carattere di temporaneità e che può portare a alimentare un sentimento di frustrazione. Anche stirando i propri capelli, si mantiene una differenza tra le proprie aspirazioni e ciò che effettivamente si realizza, una differenza quindi tra il proprio corpo e quello dell'altro:

"I miei capelli però non erano mai come li volevo, dritti come quelli delle mie amiche, erano strani, non erano morbidi, rimanevano comunque rigidi!"

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

Queste dinamiche interessano sia le donne, che gli uomini. Anche costoro sono infatti sottoposti a delle pressioni che li spingono a conformarsi a determinate norme sociali ed estetiche. In particolare, agli uomini viene richiesto di tenere i capelli corti, elemento importante nel determinare il contegno dell'attore sociale (Goffman 1967), e quindi la sua presentabilità nelle varie sfere della vita pubblica. Solo determinati stili sono considerati adeguati per rivestire un determinato ruolo sociale e i familiari svolgono un ruolo centrale nel mantenimento di questa norma. Questo tipo di dinamica intra-familiare non riguarda ovviamente solo il contesto africano, o della sua diaspora. Tuttavia, nelle narrazioni dei giovani che hanno trascorso l'infanzia in un paese del continente africano, viene posta particolare enfasi alla stretta correlazione che i genitori fanno tra norma estetica e aspirazioni

(professionali) per il futuro dei figli. La norma estetica, relativa in questo caso alle acconciature, permette infatti di conservare e mantenere determinati legami sociali, quelli tra uomini in una buona posizione sociale. Come afferma Parodi da Passano (2015) “le culture africane sono per eccellenza culture del corpo” e ne valorizzano, in maniera tanto creativa quanto normativa, gli spazi di intervento, di presenza e di immagine (*Ibidem*: 17).

“Io, quando ero in Camerun con i miei, lasciare i capelli lunghi non piaceva né alla mia mamma, né al mio papà. Ma ci sono famiglie che li portano ... però la società ha uno sguardo diverso, pensano che sei un rapper: per la mia mamma, se sto così, potrebbe fare un funerale anche per me, perché dice “Ho perso un figlio, adesso è un rapper!”. Lei non vuole che io abbia i capelli così! Mi ricordo che una volta anche mi sono fatto tagliare... sono stato spinto ad andare a tagliare i capelli. Avevo lasciato i capelli lunghi, mio papà mi ha dato i soldi per andare a tagliarli, perché secondo lui somigliavo già ad uno di quelli che si vede in strada, che non fanno niente, e mi ha dato i soldi per andare a tagliarli ma non l’ho fatto, li ho mangiati. E me l’ha detto una volta, mi ha minacciato anche, e una mattina mi sono svegliato con una parte della testa senza capelli! Li aveva tagliati proprio qua in mezzo, ed era di lunedì, dovevo andare al liceo! Ho preso i miei soldi della settimana per andare a tagliarmi i capelli, non avevo più chances”

(uomo, 35 anni, Camerun, studente ingegneria, in Italia da 15 anni)

Le acconciature costituiscono solo uno degli elementi di un più ampio programma di “messa a norma” del corpo (Fusaschi 2003) che riguarda sia la dimensione superficiale (come l’abbigliamento) ma anche la dimensione più intima e carnale (come nel caso della circoncisione maschile, vedi cap. 4). Le istituzioni (per esempio quelle scolastiche) svolgono un ruolo importante in questo processo di disciplinamento e di “addestramento” alla cura del corpo. Lo abbiamo visto in una citazione precedente di una giovane, relativa al contesto ghanese, e lo vediamo qui sotto nell’esperienza di un ragazzo che ha frequentato un istituto scolastico nigeriano:

“Quando andavo a scuola in Nigeria tenevo sempre i capelli corti, normali. Vivevo nel campus della scuola, dove si fanno sempre i controlli, anche a livello igienico: controllano i pidocchi, le unghie devi averle tagliate, le scarpe, le maglie devono esser ben stirate. Ti insegnavano come portarti, come vestirti, che poi a lungo andare aiuta tanto, aiuta veramente tantissimo. Se hai i calzini sporchi ti mettevano in punizione, cioè insegnano come gestirti, alla fine sembrava un regime militare perché ti svegliavi alle sei, vai a far colazione, ti docci. Insomma ti instaurano dei ritmi, che a lunga andare anche quando sarai da solo ti aiuteranno. Diciamo che è questo che mi ha aiutato,

perché quando stavo con i miei genitori qua in Italia diciamo ero nullafacente. Andando in Africa ancora minorenni ho imparato a fare tutto e ad essere autonomo.”

(uomo, 32 anni, Italia-Nigeria, cantante, nato in Italia)

La metafora della “caserma” e del “regime militare” ritorna anche in altre narrazioni, relative anche ad aree tra loro molto diverse del continente africano. Un giovane etiope usa questa immagine per descrivere quanto le “proibizioni estetiche” siano vincolanti: le pressioni operate a livello familiare, come nel più ampio contesto sociale, arginano possibili “devianze” individuali. L’immagine della caserma, infatti, è efficace per illustrare la tendenza a mantenere una omologazione degli stili estetici e frenare l’adesione, da parte dei giovani, a dei trend che circolano globalmente, come quello che, in questa narrazione, viene definito “punk”.

“Beh, riguardo ai capelli, a volte sembra di essere in una caserma, perché non puoi alzare certi livelli! Se fai un certo tipo di tagli, se ti tagli alla moda per esempio, mio padre impazzisce. Anche per i vestiti, non sei così libero di poterti vestire, l’orecchio non te lo puoi bucare. Ci sono delle cose che non capisci per quale motivo sono proibite, ma lo sono. E forse nemmeno loro sanno il motivo. La questione è che non devi assomigliare per forza ad una massa che sta cambiando, tu devi avere una tua dimensione, forse è questo. Perché Sì, magari ti fanno anche comprare i vestiti alla moda, ma li devi mettere in una maniera giusta, e, in ogni caso, i capelli devono essere tagliati in una maniera, tagliati normali, non so come descriverli. Una volta c’era il punk, non tipo punk inglese ma noi lo chiamavano punk: ti rasi qui e fai crescere qui, quella era una tragedia, a me piaceva ma non lo potevo fare! Se l’avessi fatto, mio papà mi avrebbe fatto abbassare questa cresta. Che peccato, adesso i capelli non ce li ho neanche! Mannaggia, se avessi goduto un po’ dei miei capelli!”

(uomo, 35 anni, Etiopia, regista, in Italia da 9 anni)

Sottolineare la forza delle norme sociali, e la normatività degli standard che definisco la normalità non significa sottovalutare la creatività estetica delle società africane, che si è espressa, sul piano artistico, estetico, e più ampiamente culturale attraverso processi sincretici e di mimesi creativa in varie epoche storiche, dal colonialismo sino ai giorni d’oggi (come vedremo meglio nel capitolo 6 relativo al “vestirsi”). È importante però qui sottolineare come per i giovani afrodiscendenti la dimensione della diaspora appaia come un contesto in cui le maglie della normatività sono meno strette, lasciando spazio a processi di innovazione, anche estetica. Ovvero, muovendosi in una molteplicità di reti sociali (vedi

anche cap. 7), non solo familiari, ma anche tra pari e con coetanei di diverse origini e residenti in Italia o in altri paesi europei o americani, gli attori sociali diversificano i canoni e i gusti estetici. Le relazioni in contesto familiare – locale o transnazionale – possono infatti dissuadere innovazioni estetiche, usando le categorie di “bellezza/ bruttezza” per far sì che il giovane scelga, nel vasto repertorio stilistico, quello che viene definito “il tipico taglio africano”:

“I capelli, quando li tagliavano i miei, li avevo corti: da piccolo, quindi li avevo sempre corti, sempre corti! Quando poi ho cominciato ad autogestirmi questa cosa, avevo i capelli lunghi, quando me li tiravo per vedere la misura, arrivavano fin qua! Poi erano diventati troppi e li ho tagliati. Poi ho fatto le treccine, quelle uno a uno, le ho fatte per un’estate! Mia mamma in un primo momento cercava di dissuadermi dicendomi che stavo malissimo! Per il semplice motivo che lei avrebbe voluto che mi fossi attenuto al taglio tipico africano, cioè così, tagliato tutto. Diceva che stavo male. Poteva anche darsi che magari i primi momenti non sapevo bene gestirmi e quindi non veniva fuori un gran risultato, ma col passare del tempo ho imparato come gestirmi, anche osservando gli altri, e ora anche i parenti apprezzano. Quando mi sono tagliato i capelli, l’ultima volta, mi hanno chiesto dispiaciuti: “ma perché ti sei tagliato i capelli??”

(uomo, 28 anni, Congo, cooperante allo sviluppo, in Italia da 18 anni)

Nel caso degli uomini, il significato simbolico delle acconciature appare ancora più evidente che nel caso femminile. Come abbiamo visto in precedenza, la narrazione con cui le mamme giustificano le scelte stilistiche operate sui capelli delle figlie è basata frequentemente sulla retorica della “praticità” e della “comodità”. Nel caso degli uomini, invece, le acconciature e la gestione dei capelli può apparire meno complessa che nel caso femminile e quindi la motivazione della “comodità” viene messa in secondo piano. Similmente, viene messa in secondo piano la differenza tra chi ha i capelli “morbidi” e i capelli “duri”, cioè la differenza tra le strutture di riccio che normalmente distinguono le persone dal Corno d’Africa e quelle provenienti da altre aree subsahariane. Tali differenze vengono tutte appiattite nell’idea “africanità”, cioè la richiesta, avanzata dai genitori “africane” ai loro figli affinché adottino uno stile che rispecchi la loro “responsabilità”

“Per una mamma africana, un maschio che ha i capelli lunghi è ... per lei non sei una persona responsabile, anche nel trovare il lavoro, non sei curato, non hai l’aspetto giusto per fare determinati lavori!”

(donna, 29 anni, Italia-Nigeria, mediatrice culturale, in Italia da 19 anni)

Come nel caso delle donne, il capello “corto” non esclude l’applicazione di prodotti cosmetici, in particolare delle creme liscianti, che possono venire usate affinché i capelli siano “un po’ più morbidi e un po’ più belli”⁹⁴. Anche nel caso dei capelli corti, dunque, viene appresa l’abitudine ad occultare i propri ricci, ma, in certe fasi della propria vita, può esservi una presa di distanza da questa pratica e una messa in discussione della sua validità, a livello estetico, sociale e in termini di benessere individuale:

“Io personalmente penso che anch’io a breve smetterò di usare prodotti per tenere i capelli un po’ più lisci, sicuramente mi darò pace ad un certo punto della mia vita! Li uso di rado, però li uso! Ci sarà un momento in cui darò pace alla mia anima e dirò... boh, ok, il mio aspetto estetico mi interessa fin là e quindi vado avanti così...non è che mi dia proprio pace, è che mi piace avere un certo tipo di pettinatura, e per averlo, con i miei capelli crespi, mi viene molto difficile, e quindi per questo tendo ancora un po’ a fare sta cosa. Ma sta andando scemando, fino a qualche anno fa tagliarmi i capelli così non lo avrei fatto, me li sono tagliati io da solo, e non ho sentito particolare problemi a fare una cosa del genere.”

(uomo, 28 anni, Congo, cooperante allo sviluppo, in Italia da 18 anni)

Nelle narrazioni dei nostri intervistati, emerge una riconsiderazione delle norme e delle tecniche cosmetiche trasmesse in contesto familiare o diasporico. Attraverso un percorso di riflessività, gli attori sociali si riappropriano non solo dei discorsi, ma anche delle tecniche che istituiscono gli stili e le acconciature “africane”, mettendo in campo delle forme di agency funzionali all’acquisizione di autonomia e all’espressione della propria soggettività estetica.

⁹⁴ (uomo. 35 anni, Nigeria, regista e scrittore, in Italia da 25 anni, Verona)

5.5 IL FAR DA SÉ: PERCORSI DI AUTONOMIA E RISCOPERTA DEI CAPELLI “NATURALI”

Dalle narrazioni e dalle osservazioni etnografiche emerge che, in determinate fasi della propria vita, molti giovani cominciano a mettere in discussione gli stili e le norme estetiche trasmesse. L'emersione della propria soggettività, come vedremo, non comporta necessariamente una radicale rottura con quanto trasmesso durante l'infanzia, ma si esprime nella riflessività che accompagna ogni tipo di scelta. Nel corso delle varie fasi della propria vita e grazie alle esperienze in vari contesti relazionali, quello che cambia è la percezione del proprio corpo. Nell'ottica di Schutz e Luckmann (1973), il corpo rappresenta il punto di partenza per l'orientamento nelle interazioni sociali del mondo. In questa prospettiva, il “qui” del corpo individuale, e il “dove” della sua dimora, sono i punti di partenza⁹⁵ attraverso i quali il mondo si svela all'attore sociale e che orientano il suo agire. I processi di mobilità geografica e le interazioni che si realizzano in nei vari contesti sociali, anche digitali, rendono consapevoli le persone dell'ampio repertorio stilistico che circola globalmente, anche in relazione alle acconciature afro. I soggetti, dunque, si ritrovano a doversi posizionare in questo scenario: tanto la mimesi (Werbner 2013:3) quanto la rottura (El Kabli 2015) hanno un potere trasformativo e sono occasioni per ricreare o consolidare legami sociali e reinventare, o ridare senso al proprio “stile africano”⁹⁶.

Nella riappropriazione dello stile estetico, uno snodo centrale è l'acquisizione di autonomia nella scelta delle acconciature, rompendo con la normatività e i legami di dipendenza che, come abbiamo visto, caratterizzano i rituali di cura dei capelli sin dall'infanzia.

Per chi è arrivato in Italia dopo aver trascorso l'infanzia in un paese africano, è il processo migratorio stesso che comporta la possibilità di svincolarsi da norme e reti di tipo familiare:

⁹⁵ Nella prospettiva fenomenologica Husserl (1969) gli orientamenti individuali sono dati dall'intimità tra i corpi e dal loro essere situati nel mondo: i corpi quindi agiscono con l'obiettivo di rendere familiare il mondo che è già dato attorno al proprio sé. Per quanto riguarda specifici contesti relazionali o la cura di determinate caratteristiche del corpo, Ahmed (2007) afferma che le scelte relazionali siano, almeno inizialmente, orientate verso persone con tratti somatici simili, rivelando la non-familiarità con la “bianchezza” che li circonda.

⁹⁶ Secondo l'idea di differenza di Derrida (1982) nell'iterazione performativa vi è solo un'apparente ripetizione e replicazione di modelli: vi si può sempre ritrovare, invece, uno scarto creativo che crea *différance* (Derrida 1982: 168). In questo capitolo si cercherà sia di osservare il potere trasformativo della mimesi (Werbner 2013: 3), sia la funzione sociale della rottura, intesa come occasione per reinventare e ricreare vecchi e nuovi legami sociali (El-Kabli 2015).

Ti dirò qualcosa di sorprendente! Da quando sono arrivato in Italia non sono mai andato dal parrucchiere, nemmeno da quelli africani! Perché...perché me li taglio da solo, perché la prima cosa che ho fatto quando sono arrivato è comprarmi il rasoio elettrico, me li taglio da solo! E, a dire la verità, li taglio forse due volte all'anno perché ... d'inverno se mi vedi non mi riconosci perché ho tanti capelli e tanta barba! D'inverno ho la testa piena, la maggior parte del tempo ...per il freddo! Li lascio lunghi, e ho fatto anche i dread. In Camerun questo non sarebbe stato possibile! Per le famiglie che dicono essere famiglie buone, non va bene che un figlio abbia i capelli lunghi!"

(uomo, 35 anni, Italia- Camerun, studente ingegneria, in Italia da 15 anni)

Per gli uomini, il passaggio verso l'autonomia non è complicato come nel caso delle ragazze. Alcune acconciature possono essere realizzate solo da terzi (per esempio le trecchine o l'applicazione di extensions), mentre una delle cose che le ragazze sanno fare "da sole" è proprio applicare i *relaxer*, le creme liscianti. Una delle interlocutrici della mia ricerca spiega chiaramente questo. Durante l'intervista, aveva i capelli dritti, e corti, all'altezza delle spalle, raccolti in una coda sulla nuca. Mi ha spiegato che, per fare questo tipo di acconciatura, non ha bisogno dell'aiuto di nessuno, ma è arrivata ad optare per questo stile, abbandonando i vari "protective styles" solo in età adulta.

"Le trecce, le ho sempre fatte le trecce... però, ecco... lasciare i miei capelli così ci ho dovuto pensare! Ho sempre avuto le trecce perché essendo poco disciplinati, c'è il rischio che, se ti metti il berretto, cambia la forma, non sono lisci del tipo che son dritti stan così! Basta un colpo di vento e restano così! Quindi per evitare gli imbarazzi ho sempre preferito le trecce. Però a 16 anni, 17, ho cominciato anche ad andare da sola con i miei capelli, sempre legati o anche lasciati sciolti, a seconda della lunghezza. Quindi io o prediligo le trecce, o sono senza, non ho problemi l'uno con l'altro. Invece non mi piace avere i capelli finti. C'è stato un periodo che ero tipo Naomi Campbell, ma lo vedo troppo finto, non mi piace! Veniva bene magari per la serata, ma tutti i giorni no! [...] adesso non li ho più stirati, ma adesso sono dritti! Li stiro con la crema, non uso le piastre. Ho paura che me li brucino, uso solo le creme, e poi lavandoli, lavandoli tornano al crespo naturale, indisciplinato, incontrollabile!"

(donna, 29 anni, Italia- Senegal, assistente legale, in Italia da 24 anni)

Per questa ragazza, acquisire autonomia significa scegliere tra le varie opzioni stilistiche e adottare quella più adeguata per il proprio stile di vita. La scelta di questa giovane è quella di "andare da sola con i suoi capelli", abbandonando le varie acconciature. Per far ciò, è comunque necessario domare e disciplinare il riccio, applicando i prodotti cosmetici. In

questa narrazione, vediamo come la scelta di autonomia, anche se non aderente agli standard estetici delle “nappy”, ma che è comunque frutto di un percorso di riflessività. Si osserva inoltre come la concezione di capelli “naturali” possa variare da persona a persona: in questo caso “andare in giro con i propri capelli” significa abbandonare le “acconciature di protezione” e portare i capelli lisci. Per altre, invece, portare i capelli naturali significa lasciare il capello “afro e “crespo”, ma anche questo passaggio può avvenire con modalità molto diverse, e accompagnato da una pluralità di narrative. Tutti questi percorsi hanno in comune una presa di coscienza della propria autonomia e individualità, che consente di procedere con una “stilizzazione del sè” (Nuttal 2004).

Nelle interazioni con l’altro, italiano e bianco, può emergere la consapevolezza di aver rimosso, per anni, un elemento che definisce, in maniera peculiare, la propria corporeità, cioè il capello riccio. Questa giovane italo-nigeriana, che, per racimolare soldi per l’università, svolge l’attività di parrucchiera a domicilio, ci racconta di essersi accorta di non aver mai conosciuto i suoi veri capelli quando non ha saputo rispondere alla domanda di una sua cliente italiana:

“(…) stavo facendo un giorno i capelli ad una mia cliente bianca e mi ha chiesto: “Se li lasci al naturale, come sono?” E io ho risposto: “Boh, sinceramente non lo so! Sono sempre stati stirati! Da quando capisco le cose, sono sempre stata così!”. E poi mi fa: “Ma non puoi provare?”. Allora un giorno mi sono messa davanti allo specchio e li ho tagliati. Mia madre mi guardava: “Ma che cavolo stai facendo??” Mi sono pentita subito dopo, perché con i capelli corti, non so... infatti sono andata avanti a treccine ed extensions per tanto! Ma anche adesso, perché a me piace cambiare! Poi, sai, facendo la parrucchiera li so gestire. Quindi, quella volta, li ho tagliati e ho pensato: “Vediamo come sono al naturale, almeno so rispondere!” Questa è stata la spinta!

(donna, 20 anni, studentessa scienze politiche, Italia-Nigeria, in Italia da 14 anni)

È quindi nella relazione con l’altro, in questo caso la donna italiana, che viene attivato un processo di riflessività rispetto a ciò che, altrimenti, viene dato per scontato e rimosso, (Schütz 1974) cioè la struttura dei propri capelli naturali. In questo caso, però, “la cliente italiana bianca” non chiede alla ragazza di origine africana di essere come lei e di adeguarsi, cioè, ai canoni estetici eurocentrici. Vi è, in questo caso, un ribaltamento dello sguardo “razzializzato” (Frisina e Hawthorne 2015), che non si traduce in una normatività, ma

piuttosto in una curiosità nei confronti dell'altrui diversità. In questa relazione a due, che avviene nell'ambito di una relazione professionale, vi è un'intimità dei corpi, anche se uno è bianco, e uno è nero. Lo schema corporeo e comportamentale in atto, però, non è determinato da rappresentazioni di tipo razziale: il fatto che la giovane italiana "affidi i propri capelli" alla giovane afrodiscendente comporta l'instaurarsi di quella relazione di fiducia-di cui abbiamo parlato in precedenza- che permette di svelare ed interrogarsi sulle specificità dei due corpi.

Come messo in luce in precedenza nella *hairstory* di Zion, e in numerosi altri estratti di intervista qui presentati, vi sono delle occasioni, delle situazioni, delle relazioni nei percorsi di vita grazie ai quali i giovani prendono coscienza della relatività del concetto di "normalità" associato a determinate tecniche di cura, in particolare alla stiratura artificiale dei capelli. La spinta al cambiamento, o perlomeno a conoscere quella parte del proprio corpo tenuta per anni "nascosta" e "disciplinata" può avvenire in determinate interazioni, ma anche a seguito di episodi in cui si prende consapevolezza, sulla propria pelle, della nocività e la difficoltà di usare i *relaxer*, cioè i prodotti liscianti.

Per osservare da vicino come la molteplicità dei contesti relazionali incidano nella percezione del proprio corpo e nella presa di distanza dalle norme estetiche incorporate in ambito familiare presenteremo un'altra *hairstory*. Come Zion, anche Eyram, una giovane ragazza di origini ghanesi, ha deciso di abbandonare, ad un certo punto della sua vita, l'uso dei prodotti chimici per stirare i capelli. La sua non è stata una scelta programmata, ma motivata dalle ferite che queste creme le provocavano sul cuoio capelluto.

"Io non sapevo che stavo tornando natural, semplicemente avevo smesso di usare i prodotti chimici e facevo solo le trecce, non li stiravo più, non avevo più voglia di stirarli perché poi avevo le ferite sul cuoio capelluto, mi faceva male, prurito, i miei capelli crescevano fino a questa altezza poi si spezzavano! Non sapevo nemmeno io cosa fare, ho semplicemente smesso! E mi facevo sempre le trecce"

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

Eyram, dunque, ha cominciato, senza rendersene conto, quello che nel gergo delle "*nappy girls*" è chiamato *transitioning*, cioè la transizione dai capelli stirati ai capelli naturali. Si trattava, inizialmente, di una questione di salute. Le sembrava normale interrompere l'uso dei prodotti chimici, nel momento in cui questi cominciavano a provocare ferite sulla testa, tanto quanto le era sembrato normale cominciare ad applicare i *relaxer*, poiché questo era quello

che la madre le aveva insegnato a fare. Si è accorta delle implicazioni “politiche” e “relazionali” di questa sua scelta solo nel momento in cui si è recata in Ghana e si è confrontata con le tecniche diffuse nel suo paese. Proprio nel momento in cui Eyram è stata costretta a tenere i capelli naturali, non aveva nessuno che la poteva aiutare: la madre era in Ghana e lei aveva programmato di raggiungerla proprio in quei giorni. Nel giorno della partenza, Eyram si trovava a casa da sola con il padre. La mattina, si è svegliata, e, dopo aver lavato i capelli, si è resa conto che non era in grado di pettinarli. Il padre ha allora consigliato di nasconderli con un cappello, ma nemmeno questo escamotage ha evitato il forte imbarazzo provato quando è dovuta uscire di casa e, soprattutto, quando è atterrata all’aeroporto in Ghana:

“Quando stavo scendendo sono scesa senza treccine, mi ricordo quella mattina che mi sono svegliata, ho lavato i capelli, non riuscivo a pettinarli e non avevo la più pallida idea di fare con i miei capelli e avevo il volo nel pomeriggio! E io ho detto “papà, che cosa faccio?” “Beh, tanto non ti conosce nessuno, vai così!” Quindi capellino in testa, e tra l’altro non ci stavano i capelli, perché avevo già la ricrescita di un anno, e poi ho i capelli foltissimi, era uno schifo, per me era uno schifo allora, e sono scesa così all’aeroporto in Ghana e lì mi vedevano come una stracciona! Poi ero vestita molto casual, quindi sembravo proprio la tredicenne di turno ... e mi chiedevano se ero accompagnata: “Ma è venuto qualcuno a prenderti?” “Sì, mia mamma e mia zia!” E allora mi hanno presa per mano e mi hanno accompagnata fuori!”

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

Eyram pensava che, una volta arrivata a casa delle zie, il peggio fosse passato. La rincuorava essere finalmente con le zie e con la madre, e soprattutto essere in Ghana: “Ci sarà sicuramente qualcuno che sa trattare i miei capelli qui!” pensava. Scoprirà però a breve che, anche in Ghana, né le zie, né le parrucchiere sono abituate a gestire i capelli naturali e che le acconciature che vengono normalmente realizzate sono tecniche di cura dei capelli naturali sono “a misura” di capello stirato, e non riccio:

“Sono andata dalla parrucchiera e mi ha fatto una pettinatura che era non dolorosa, di più! Dopo due giorni ho dovuto sciogliere quei capelli, sono tornata da lei e ho dovuto dire: qua in mezzo, dove i capelli sono più folti, aveva fatto un ghirigori per cui un dolore... come se avessi un sasso appuntito sempre lì! E lei m’ha detto: eh ma è perché hai i capelli naturali, li devi stirare! Se tu li stiri riuscirò a farti la pettinatura!” E io ho detto, non avendo nessun motivo per essere tornata naturale ho detto va bene, stirali. E me li ha stirati, e ha fatto la pettinatura.”

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

In seguito a queste esperienze, caratterizzate dal dolore fisico e difficoltà emotive, Eyram torna in Italia e comincia a cercare informazioni sulle tecniche di cura dei capelli naturali. È a questo punto della sua storia che capisce che il portare i capelli naturali comporta la messa in discussione di habitus molto radicati, sia in diaspora che nel contesto di origine. Cerca quindi informazioni in internet ed entra in contatto con delle attiviste che animano dei blog sui capelli naturali negli USA e in Gran Bretagna. Seguendo questi blog, Eyram si accorge che il portare i capelli naturali è una scelta che comporta un posizionamento rispetto a consolidate norme estetiche che, sin dai tempi dei movimenti per i diritti civili degli afroamericani, vengono contestate da una molteplicità di soggetti in diversi spazi della diaspora. Ancora una volta, l'esplorazione e le connessioni possibili nella dimensione digitale hanno permesso ad Eyram - come a Zion in precedenza - non solo di superare la solitudine e l'isolamento percepito in contesto italiano, ma anche di affrontare determinate scelte estetiche contestualizzandole in un determinato discorso intellettuale e politico. La sua scelta di abbandonare le stirature chimiche è quindi diventata definitiva. Inoltre, il desiderio di condividere l'importanza politica di questa sua scelta l'ha portata ad aprire un blog, "*Natural, black and beautiful*", uno dei primi in Italia dedicato alla cura dei capelli afro naturali.⁹⁷ Sin dal titolo, è evidente il riferimento al discorso ai movimenti femministi nati in contesto afroamericano, contesto che, come ci dice Eyram, è effettivamente stato centrale nel suo "*natural hair journey*":

"Tornata in Italia, ho scoperto il mondo delle nappy, però quello degli Stati Uniti! Ai quei tempi, tre anni fa, non era ancora nato il movimento in Italia! E allora lì ho detto basta, ho cominciato a fare una ricerca su youtube tramite le nappy statunitensi e inglesi e a novembre tre anni fa mi sono tagliata i capelli, li ho tagliati perché comunque erano dritti come spaghetti e ho deciso di tagliarli. Allora ho aperto la mia pagina Facebook sui capelli naturali, che ha circa 7.000 fans, anche lì, e ho iniziato a far vedere, a condividere il mio viaggio, il mio natural hair journey! "

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

Il passaggio al capello naturale comporta dunque una presa in carico del proprio corpo e una ridefinizione dei criteri di bellezza con cui lo si percepisce e costruisce, accompagnata dall'acquisizione di una consapevolezza che il concetto di normalità - e le relative norme

⁹⁷ <http://naturalblackandbeautiful.blogspot.it/> (ultimo accesso 02/05/2016)

estetiche - trasmesse in contesto familiare hanno un carattere relativo e fortemente vincolante. Questa è conclusione a cui arriva Eyram, alla fine della sua *hairstory*:

“Eh, in famiglia non ci abituo ad apprezzare i capelli allo stato brado, diciamo ... io mi ricordo quando mi stiravo i capelli era veramente un incubo, ogni volta dovevi essere preoccupata per come sarebbe stato il risultato, e l'esito malefico sul tuo cuoio capelluto, però lo facevi perché sembrava normale, sembrava la cosa più normale del mondo da fare... meno male che sono stata liberata da questa schiavitù”

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

5.6 MOLTEPLICITÀ DI STILI E RETI SOCIALI: DIVERSIFICARE L'AFRICANITÀ

La scelta di adottare nuovi stili estetici e nuove tecniche di cura comporta la ricerca e l'acquisizione di autonomia da coloro che sono stati a lungo i riferimenti per la cura dei propri capelli, cioè le madri e i parrucchieri. Le ragazze e i ragazzi che scelgono di rompere con gli stili estetici appresi creano delle reti sociali nelle quali condividono informazioni pratiche e si sostengono a vicenda cercando di promuovere nuove nozioni di bellezza e nuove narrative sul proprio essere anche africani e africane, in Italia. Come abbiamo visto nelle due *hairstory*, quella di Zion e di Eyram, la dimensione virtuale è stata determinante nei percorsi delle due ragazze poiché ha permesso loro di guardare oltre lo spazio italiano e quello del contesto di origine, ed accedere alle narrative che si sviluppano altrove, in particolare nel contesto del Black Atlantic (vedi cap. 1).

Il 2014 ha segnato una svolta nel panorama italiano: cominciano a prendere forma delle reti sociali che intendono promuovere e dare spazio anche alle esperienze dei giovani afrodiscendenti nappy italiani. Afro-italian Nappy Girls (ora Afro-italian Nappy girls and boys) è la prima pagina Facebook che acquisisce una notevole visibilità e che incide in maniera rilevante nello dibattito pubblico, sia tra i giovani afrodiscendenti che in contesto giornalistico ed accademico. Non è esattamente l'unica pagina Facebook nata in Italia sul tema dei capelli afro naturali (vedi anche cap.7), ma quella che adotta una formula comunicativa particolarmente efficace e che, per prima, riesce a catalizzare e rappresentare i vissuti di molti afrodiscendenti italiani⁹⁸. Si propone infatti come primo blog di riferimento

⁹⁸ Prima di questa pagina Facebook, è nata, come abbiamo visto nel paragrafo precedente, “*Natural, Black and Beautiful*”. Nel 2014 sono attive anche altre pagine Facebook sul tema, ad esempio “Afroselvaggio”, promossa

per chi vive o nasce in Italia, pubblicando post, commenti e tutorial in lingua italiana, ed esclusivamente foto di ragazze e ragazzi afro-italiani (differenziandosi così da altre pagine Facebook e blog che pubblicano invece immagini di icone e personalità famose con capelli “afro”). In tal modo, tale blog non solo fornisce guide pratiche e consigli sulle acconciature e sui prodotti cosmetici, ma si propone anche come spazio in cui pubblicare le proprie foto e quindi ricevere sostegno, apprezzamenti e consigli relativi alla propria storia individuale (Frisina e Hawthorne 2015).

L’iniziativa nasce proprio dalla storia individuale della fondatrice, Evelyne, e dalle sue riflessioni sulle sue molteplici appartenenze. Nata in Francia da genitori ghanesi e residente in Italia dall’età di un anno, racconta nell’intervista, e poi pubblicamente nel suo blog di aver affrontato diversi periodi critici, legati alla difficoltà di vedere riconosciuta la propria italianità, ma anche la propria africanità. “Io chi sono?” è uno dei primi scritti pubblicati online (Afaawua 2015) in cui descrive quel vissuto di disorientamento che abbiamo ritrovato tra tanti dei giovani afrodiscendenti in Italia (vedi cap.3):

“Mi sentivo sola, abbandonata, un’aliena, un extraterrestre e la domanda ricorrente era...ci saranno altri come me? Se non ci fossero...Io dove devo stare? Qual è il mio posto? Se tra gli Italiani sono quella Africana, e tra gli Africani sono quella Italiana? Da qui è cominciato un viaggio, un’analisi, una ricerca, una sorta di ridefinizione della mia persona, del mio essere e del mio IO.” (Ibidem, sottolineature e maiuscole nell’originale)

La scelta di “ritornare alle origini”, cioè di ritornare a tenere i capelli al naturale, come li aveva sempre portati sin da bambina (Afaawua 2014c) è avvenuta al culmine della sua riflessione rispetto ai molteplici contesti di appartenenza ed ha rappresentato una tappa importante nei percorsi di soggettivazione (Frisina e Hawthorne 2015) che molte giovani afrodiscendenti – o più in generale di seconda generazione – compiono rispetto a nozioni statiche di italianità, e di africanità.

L’importanza del recupero della propria africanità è uno dei nodi su cui la fondatrice, Evelyne, fonda la propria narrativa e costituisce l’elemento aggregante per la comunità Facebook, come afferma in un post del 2014: “*Le nostre origini, ciò che unisce molti di noi*

da una giovane milanese di origini dominicane, “*Shh, I choose to be natural*” promossa da due giovani italo-nigeriane sempre residenti in Lombardia.

su questa pagina, due sole parole: *Capelli e Africa*” (Afaawua 2014d) “Accettare il fatto di essere africana” e al contempo italiana comporta infatti l’affermazione della propria italianità (“esistono italiani neri”) e anche la riappropriazione della propria africanità, in un’ottica più soggettiva, sfumata e cosmopolita:

“Per me ritornare natural è stato un ricongiungimento con le mie origini (Ghana) ed un’accettazione di me stessa, ma soprattutto delle mie sfumature. È stato un accettare i miei lineamenti, il colore della mia pelle e la struttura dei miei capelli. Accettare il fatto di essere anche africana oltre a sentirmi ed essere Italiana. [...] Finalmente ero una afropolitana con una mente libera, il mio corpo, i miei bei capelli...IO.” (Ibidem)

Sentirsi “Afropolitana”, per Evelyne, significa navigare tra le sue molteplici appartenenze, scegliere quale dei repertori stilistici e discorsivi sull’africanità si adattano maggiormente alla sua individualità e biografia, ed esprimerlo nello spazio pubblico attraverso un processo di *self-styling* (Nuttal 2004, De Witte 2014). La performance di questo stile “africano” veicola dei messaggi sia al contesto locale, sia alla diaspora africana.

Una delle caratteristiche del gruppo Afro-Italian Nappy Girls è il continuo intrecciarsi di dimensione online e offline.⁹⁹ La formula adottata è sin dall’inizio, quella di alternare attività nei social network con incontri offline, chiamati “*Nappy Hour*”, per fare in modo che le ragazze si incontrino di persona, si confrontino su temi e problematiche comuni e instaurino, anche, rapporti di amicizia. L’idea di non limitarsi alla dimensione online nasce dalla necessità compensare la solitudine che caratterizza il vissuto di molti afrodiscendenti in Italia (vedi capitolo 3). Le ragazze che scelgono di rompere con le consolidate norme estetiche del capello riccio e stirato si sentono ulteriormente sole. Oltre a continuare ad essere “diverse” rispetto al contesto italiano, rompono anche con gli stili estetici trasmessi e incorporati dalla diaspora africana. Nei primi Nappy Hours, una delle tematiche ricorrenti era infatti il problema della relazione con la madre, che in tanti modi cercava di contrastare la scelta di adottare acconciature “naturali” (Nota di campo, 23/05/2015). Come spiegano alcune giovani italo-africane in un video prodotto da prodotto dalla rivista online *Afroitalian*

⁹⁹ Tale formula, che si è dimostrata vincente per il numero di Nappy hour organizzati e l’alta partecipazione, è stata poi replicata anche dalle blogger che si sono successivamente occupate del tema dei capelli naturali.

Souls nell'aprile 2016: “*Se giro con i capelli afro, a guardarmi strano sono gli africani, e non gli italiani!*”¹⁰⁰

Gli eventi pubblici organizzati dal gruppo Afro-Italian Nappy Girls, come i “Nappy shooting” - ovvero sessioni fotografiche organizzate in vari spazi della città di Milano per “appropriarsi dello spazio pubblico” ma anche per creare un archivio fotografico digitale da condividere nel blog e nella pagina Facebook – raggiungono di fatto un duplice obiettivo. Veicolano cioè delle richieste di cittadinanza estetica e culturale su entrambi i fronti delle appartenenze, imponendo le sfumature della bellezza nera sia rispetto al contesto italiano che a quello della diaspora. Da un lato, cioè, affermano la necessità di allargare i confini dell'identità nazionale italiana anche attraverso l'elaborazione delle categorie estetiche egemoniche (Frisina e Hawthorne 2015). Dall'altro, le fotografie di ragazze con i capelli “naturali” inviano un messaggio anche alla diaspora africana, segnando dei cambiamenti di tipo generazionale. Adottare lo stile afro appare quindi una rottura con norme estetiche che, pur affondando nella storia coloniale e razziale, appaiono più normative tra gli africani che tra gli italiani bianchi. Se per gli italiani, infatti, l'elemento bio-sociale di esclusione principale è il colore della pelle (vedi capitolo 3), lo stile delle acconciature appare un criterio di distinzione molto forte tra africani:

“Una volta ho incontrato una signora congolese: eravamo in un negozio a Londra, e stavo parlando con un ragazzo africano che faceva volontario lì, che vendeva abiti usati. Quando ho detto a questo ragazzo che ero congolese, lui mi ha detto “ah, aspetta che ti presenta un'altra signora congolese!”. La signora è arrivata e mi ha detto “Ciao! Ma anche tu sei congolese? Non avrei mai detto fossi africana, visti i tuoi capelli!” Avevo i capelli sciolti, senza trecce, senza extensions, senza parrucca... e ho pensato “ma tu hai una parrucca, scusami eh, e ti dici africana!”

(donna, 28 anni, Italia- Congo, giornalista, nata in Italia)

Autodeterminare lo stile delle proprie acconciature significa infatti prendere le distanze della storia coloniale incorporata da generazioni di africani e afrodiscendenti, ed affermare la propria soggettività rispetto ad un complesso di norme che investono molte sfere della vita sociale, comprese quelle che regolano la dimensione affettiva:

¹⁰⁰ <http://www.afroitaliansouls.it/>

“È più un riappropriarsi del tuo corpo, della tua testa, decidere te, autodeterminarti, senza pensare ... è una cosa di questo tipo adesso, riappropriarmi della mia vita, perché fino ad adesso ho sempre fatto quello che diceva mia mamma, mio papà, tutta la famiglia e tutti i parenti. Adesso invece sto prendendo la mia vita in mano. Anche avere un ragazzo italiano: se prima mi creavo dei problemi, chissà come la prenderanno, adesso invece non me ne faccio più. Sono le mie scelte, ne risponderò poi quando usciranno poi le conseguenze. Ma serenamente, tranquillamente!”

(donna, 29 anni, Italia- Nigeria, mediatrice culturale, in Italia da 19 anni)

Rompere con le consolidate pratiche e norme di cura dei capelli comporta la necessità di reimparare a gestire i capelli ricci. Come abbiamo visto nelle precedenti *hairstory*, le piattaforme digitali, prima quelle basate soprattutto in contesto afroamericano, ma poi anche quelle nate in Italia, costituiscono degli eccezionali veicoli di trasmissione e condivisione di saperi e strategie. Ribaltando l'idea di praticità e ordine normalmente associata ai capelli stirati (vedi par. 5.3 e 5.4), le nappy cercando di consolidare l'idea che si può essere belle, ordinate e femminili anche con i capelli ricci e corti. L'obiettivo è quello di riabituarsi ai capelli naturali, e apprezzare il loro ordine e la loro bellezza naturale:

“(I capelli naturali) anche se sembrano in disordine, non è un disordine, è proprio l'ordine naturale dei capelli! Cioè io prima mai avrei pensato in giro con i capelli nappy, che sembrano disordinati. Invece adesso ... queste extensions, le ho applicate qualche giorno fa, ma già mi mancano i miei capelli ricci!”

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

Le piattaforme e i gruppi delle Nappy Girls costituiscono quindi delle comunità estetiche ma anche delle comunità di pratiche (Lave, Wenger 1991). Il riabituarsi ai propri capelli naturali passa infatti attraverso la rieducazione alla cosmesi e alla reimpostazione di quella che viene definita la “routine” quotidiana necessaria per rendere forti e belli i capelli ricci. Creare un regime di cura per i capelli afro (Afaawua 2015b) direziona anche i consumi delle e dei giovani nappy. I prodotti per la cura dei capelli costituiscono ovunque un grande business, sia che si tratti di prodotti liscianti, prodotti naturali, o *extensions* di capelli veri o naturali (Byrds and Tharps 2014). I prodotti per i capelli naturali costituiscono indubbiamente una sempre più ampia fetta di mercato nella quale anche molti giovani afrodiscendenti stanno cercando di entrare (come vedremo nel cap. 7). Si tratta di un mercato sempre più accessibile anche in Italia e che si sviluppa prevalentemente attraverso i canali dell'e-commerce, ma sono numerose anche le persone che optano per il fai-da-te. Molte ragazze imparano a produrre a

casa prodotti cosmetici erboristici per pulire ed idratare i capelli naturali, sempre raccogliendo informazioni attraverso blog e social network e talvolta approfittando delle reti transnazionali che permettono di rifornirsi di prodotti molto costosi nei negozi erboristici o negli afroshop, come il burro di karité:

“Io sui miei capelli metto solo cose che si possono mangiare, non uso altri tipi di prodotti, pochissimi sono i prodotti che non contengono agenti aggressivi come ... gli shampoo, di recente ho scoperto questo shampoo che compro da Tiger, una catena, cioè non avrei mai pensato, ma questo shampoo fatto di sali minerali dal mar morto, non ha parabeni, non ha alcool, soprattutto non ha profumi, cosa a cui sono allergica, e lo uso! Quando non uso quello, uso il sapone nero, Mama Africa, ho la scorta per tre anni! Anzi di più! Quindi io uso quello, uso solo cose naturali, sia sui miei capelli, che proprio sulla pelle! E infatti ho sempre la mia scorta di burro di karité, e questo burro vedi lo faccio io... nel senso compro il burro in Ghana, faccio le scorte, metà freezer è pieno solo di burro di karité, lo mischio con olio di cocco, olio di mandorle, olio extravergine di oliva, aggiungo della menta piperita, olio di Argan e olio di jojoba! E questo lo uso per il cocco e per i capelli. Oppure lo uso anche puro, quando non ho voglia di mettermi a mischiare il tutto, perché comunque è una procedura abbastanza lunga, devo mischiare a lungo per evitare che si creino grumi, rimettere in frigo un’ora ... quando non ho voglia lo uso semplicemente puro...”

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

Il movimento nappy sta contribuendo quindi ad arricchire il dibattito sui significati dell’essere italiani e al contempo africani e a diversificare gli stili estetici che caratterizzano il contesto locale. A conferma della pervasività delle politiche estetiche incorporate e trasmesse nell’ambito della diaspora, il dibattito più vivace è nato proprio tra i giovani afrodiscendenti, dove la corrente nappy ha contribuito a declinare, in contesto italiano, nuove categorie di differenza e appartenenza. Attorno alla “logica dei capelli naturali” (Erasmus 2000) non solo si sono create delle competizioni sul fronte del commercio dei prodotti cosmetici (come vedremo nel capitolo 7) ma anche delle diversità, non solo tra chi è “natural” e chi non lo è, ma anche sui significati attribuiti ai propri capelli naturali e sui modi di esibirli nello spazio pubblico. Portare i capelli naturali, infatti, non significa necessariamente portarli corti, ricci e crespi. Ci sono infatti anche ragazze che smettono di stirare chimicamente i propri capelli, ma che continuano ad indossare i *protective styles* (le acconciature protettive, come treccine o applicazioni di extensions) per ragioni di comodità o perché faticano a sentirsi belle e femminili con i capelli corti. Questo ci permette di cogliere le sfumature e le diverse posizioni soggettive relative al concetto di “capelli naturali”. L’invito a smettere di stirare i

propri capelli comporta dunque l'emersione non solo la molteplicità di ricci (più o meno "morbidi" o "duri", a seconda della struttura) che caratterizzano i discendenti africani (a seconda delle zone dell'Africa, della diaspora e quindi degli incroci genetici), ma anche le molteplici scelte possibili. In particolare, si sono sollevate molte voci che hanno cercato di arginare una possibile deriva normativa del discorso nappy, dinamica che si è già presentata nel contesto transatlantico (Tate 2007) ma anche nel continente africano (Erasmus 2000). Anche in Italia, molte giovani rivendicano il loro essere africane pur applicando i prodotti chimici per stirare i propri capelli (Tate 2007), sostenendo che la scelta di avere i capelli dritti e stirati è comunque frutto di consapevolezza rispetto alla propria africanità, e quindi non necessariamente un segno di voler "aspirare alla bianchezza" (Erasmus 2000). In molti casi, infatti, l'alterazione dei propri capelli naturali non viene vissuta come contraddittoria rispetto ad una presenza consapevole, cosciente e critica nello spazio pubblico.

É il caso, per esempio, di una ragazza senegalese, studentessa di giurisprudenza, attivista per i diritti di cittadinanza delle seconde generazioni ed eccellente nel suo lavoro di consulente legale, o di una ragazza nigeriana studentessa universitaria a Milano, e arrivata in Italia durante l'adolescenza. Quest'ultima, in particolare, non condivide infatti la retorica del movimento Nappy che ritiene i capelli naturali siano espressione dell'attaccamento alle proprie origini e uno sfoggio del proprio orgoglio africano. Per lei, infatti, imparare a curare i propri capelli naturali è stato un percorso che l'ha portata a conoscere meglio una parte del suo corpo, a riflettere sulle varietà degli stili estetici possibili, ma che non incide in maniera significativa sulla sua consapevolezza di essere "africana". La spinta che l'ha portata a sperimentare nuovi stili estetici è stato proprio l'incontro con la donna italiana che, chiedendole come sono i suoi capelli al naturale, le ha fatto capire che vi è una pluralità di repertori stilistici a cui può accedere, molti di più di quelli che in famiglia ha appreso (vedi paragrafo 5.5). A suo parere, la differenza di attribuzione di significati tra lei e la maggioranza delle "attiviste" nappy, nate o cresciute in Italia, sta nel fatto che lei è nata in Africa, ha memoria della propria infanzia e consapevolezza delle proprie radici:

“Non sono d'accordo con il discorso delle Nappy, cioè che uno che si lascia i capelli al naturale è molto più orgoglioso delle sue origini! Non sono d'accordo. Io non credo, non mi sento né più africana, né meno africana di quando avevo i capelli lisci! Mi sento esattamente uguale a prima! Solo un po' più... spettinata! Sì, ma capisco le nappy che

sono nate in Italia e che hanno avuto una storia diversa, quindi ... nel senso che io ho sempre saputo che sono questo, loro no. Loro l'hanno capito col tempo! Quindi ho capito quello che vogliono dire e, dal loro punto di vista, lo comprendo. Però io credo che tu puoi comunque avere le extensions lunghe fino a qua e sentirti più africana di una che ha i capelli afro! E concordo!"

(donna, 21 anni, Italia-Nigeria, studentessa universitaria, in Italia da 10 anni)

Se, quindi, la riscoperta dei propri capelli è un percorso che determina il proprio “diventare africani” (De Witte & Spronk 2014), il portare i capelli ricci, corti e crespi viene da molte considerata una tappa necessaria- ma anche transitoria- per conoscere sé stessi, e uno dei tanti stili possibili. Imparare a conoscere i propri capelli naturali è dunque un modo per riscoprire la specificità del proprio corpo, della propria individualità e delle differenze rispetto ai vari spazi di vita, quali il contesto italiano, diasporico e transnazionale. La resistenza alla possibile normatività insita nella logica del capello naturale di fatto declina in contesto italiano il dibattito femminista che sostiene che sia necessario adottare una concezione di “black beauty” più accogliente ed inclusiva (Tate 2007, 2009; Frisina e Hawthorne 2015). La complessità e la poliedricità della diaspora africana in Italia, la specificità dell’eredità coloniale in Italia e in Europa, nonché il momento storico in cui si sviluppano narrative sull’africanità costituiscono degli elementi che garantiscono il mantenimento di una pluralità di rappresentazione estetiche dell’africanità. Il moltiplicarsi di iniziative sui capelli naturali, i dibattiti e le competizioni che ne derivano, i diversi modi di appropriarsi o contestare le varie norme estetiche mantengono dinamico e versatile il modo di intendere la propria africanità e di conciliarla con la propria italianità.

Mostrano infatti che anche la narrativa sulla “blackness ideale” (Pinho 2006), e le nuove categorie di bellezza che rivalutano, in termini positivi, il proprio essere neri può a sua volta diventare egemonico e ingabbiare esperienze plurali e soggettive. Tale molteplicità di posizionamento contribuisce a diffondere la consapevolezza della dinamicità dell’africanità, che non viene costruita solo in reazione agli sguardi razzializzati, ma anche attraverso un percorso di self-reflexivity che porta a riscoprire certamente la pervasività dei processi di razzializzazione, ma anche la versatilità dei posizionamenti soggettivi nelle interazioni sociali e dei modi di abitare il proprio corpo:

“Ovviamente i capelli ci servono per discutere di identità, e l’identità passa anche attraverso il modo in cui ti poni all’esterno! Che può essere come ti vesti, ma anche

come curi la tua pelle, se scegli di sbiancarla., di non sbiancarla, di come truccarti, se cerchi di schiarirti, se decidi di lisciare i capelli. Anch'io mi faccio ancora la piega, ma il punto è avere consapevolezza, e farlo perché ti piace, non perché altrimenti ti senti meno bella. Questo è importantissimo!"

(donna, 28 anni, Italia- Eritrea, giornalista e attivista, nata in Italia)

5.7 RIFLESSIONI CONCLUSIVE

In questo capitolo, è stato possibile osservare come le tecniche di cura e le relative norme estetiche vengono trasmesse e veicolate in ambito familiare e in vari contesti relazionali della diaspora. Attraverso le narrazioni raccolte durante le interviste, si è guardato sia alle esperienze femminili che maschili, organizzando il discorso attorno a quelli che sono stati individuati come i nodi tematici essenziali: i rituali e le reti di cura attorno ai capelli, i rapporti di dipendenza che si instaurano, il carattere normativo degli stili estetici e i percorsi di autonomia rispetto a questi.

La ricostruzione di due *hairstory*, quella di Zion e di Eyram, ha permesso di comprendere come i giovani afrodiscendenti prendano coscienza del carattere normativo dello stile considerato il “tipico taglio africano” e del carattere razzializzato insita nell’idea di ordine e bellezza associata al capello dritto, lungo e stirato. Le interazioni sociali e la mobilità tra i vari spazi della diaspora, nonché tra questa e il continente, consentono ai giovani afrodiscendenti di acquisire tale consapevolezza e di esprimere la propria soggettività rispetto all’ampio repertorio di stili estetici. Anche grazie al ruolo delle piattaforme digitali, gli attori sociali esprimono la propria soggettività nella manipolazione dei propri capelli e si inseriscono in comunità estetiche già presenti a livello globale, come quella delle Nappy Girls, declinando tale narrativa nel contesto locale e adattandola al proprio percorso biografico.

L’agency degli attori sociali emerge anche nella creazione di comunità di pratiche che, attraverso piattaforme online e offline, trasmettono e condividono saperi sulle tecniche di cura dei capelli naturali. Attorno alla “logica dei capelli naturali” si creano quindi delle reti di sostegno, sia pratico che morale, e si aprono dei nuovi spazi di mercato. Molti però ritrovano una normatività anche nel discorso delle nappy e nella retorica del “ritorno alle origini africane”. Se quindi la riscoperta dei propri capelli è un modo, per molti giovani nati o

cresciuti in Italia, per “diventare africani”, vi è al contempo la consapevolezza che l’obiettivo non è quello di cristallizzare le proprie scelte estetiche, ma di valorizzarne la versatilità.

L’analisi della circoncisione e delle tecniche di cura dei capelli hanno permesso di osservare come l’“essere africano” venga continuamente ridefinito all’interno di pratiche concrete, nei processi di trasmissione e nelle interazioni a livello locale, transnazionale e diasporico. Lo vediamo ancora nelle scelte adoperate nel “vestirsi”.

6 IL COLORE SOPRA LA PELLE

In questo capitolo affronteremo una delle molteplici modalità di abitare e rappresentare il corpo, cioè la pratica dell'abbigliamento. Ci focalizzeremo, in particolare, sulle scelte di indossare, o meno, quelli che vengono definiti i tessuti e gli stili "africani" fino ad esplorare come gli stili africani, o afro, vengono reinventati nelle pratiche di vita quotidiana. Prima di entrare nell'analisi, leggiamo cosa ci racconta, Marco¹⁰¹, giovane italo-angolano, rispetto alle sue scelte stilistiche:

"Io mi vesto molto spesso con abiti tradizionali. Mi piacciono tantissimo e poi mi piace provocare le persone. Sì, perché mi vedono vestito tradizionalmente, mi chiedono: "come ti chiami?" Si aspettano chissà che nome e quando gli dico che mi chiamo "Marco" si sorprendono! Mi piace tantissimo! [...] I vestiti li invento io: uso tessuti e compongo le cose io con la sarta, disegno il vestito e me lo faccio fare. Eh sì, gli abiti ... a me piacciono molto i vestiti e comunque sì, mi metto molto spesso i vestiti tradizionali. Quando però sono andato ad un matrimonio con mio papà, ho comunque messo il vestito giacca e cravatta, perché papà voleva così, lui ci tiene molto a questa cosa dell'apparenza. Anche mia mamma... guarda, quando andavo in chiesa, da piccolo, mamma preparava i vestiti da una settimana. La frase di rito era: "Antonio lo vesto io!" Lo dico anche nel libro... quindi sì, i vestiti ... Mi piacciono molto gli abiti tradizionali, e non solo tradizionali angolani, ma di tutta l'Africa! Poi quest'anno sta proprio diventando di moda il tessuto africano! Da noi si chiama "maputa"! [...] Io ora i tessuti li recupero grazie a mia mamma, che adesso è tornata a vivere in Angola. Me li manda lei, qua costano parecchio! Li scelgo in base al disegno, vedo solo se mi ispira il disegno, non faccio una ricerca sui significati, però mi piace molto lo stile classico, per esempio quello dei nigeriani che si vestono tradizionalmente, per me sono vestiti benissimo, hanno un'eleganza incredibile! La tunica lunga, i pantaloni sotto! Però mi piace molto anche come si vestono gli ebrei: se noti, lo si vede anche dal cappello che mi metto! Mi piacciono tantissimo i bengalesi, che hanno anche questa fascia in testa che è bellissima! Ah, se io avessi soldi mi vestirei così!"

Marco ci racconta quindi che ama indossare il "tradizionale" in molteplici occasioni. Nella categoria di "tradizionale" Marco include una molteplicità di stili, che possono essere tra loro molto diversi, nonché il frutto di un "assemblaggio" creativo di elementi di diverse tradizioni stilistiche. Il "tradizionale", per come viene inteso da Marco, non è una mera ripetizione di

¹⁰¹ (uomo, 22 anni, Italia-Angola, scrittore, nato in Italia)

stili appresi e trasmessi, ma implica un processo di reinvenzione personale. Il piacere di vestire e ricreare il “tradizionale” è qualcosa che Marco comincia ad apprezzare in una certa fase della sua vita, cioè quando riesce a liberarsi dai condizionamenti legati all’ “ipervisibilità” del colore della sua pelle:

“Non è sempre stato così però. Beh, alle elementari, sai, sei piccolo, non ti interessa come ti vesti. Però già alle medie inizia il processo delle scarpe di moda, abiti di moda e quindi, tutte le volte che uscivo da casa, era un casino, perché mamma mi metteva determinate cose, ma io volevo comunque essere vestito in un certo modo! Perché se non ti vesti in un certo modo, poi ti giudicano sì, perché magari sei nero, oppure perché magari hai i capelli come una spugna. Però poi ho iniziato a fregarmene, perché ho pensato che comunque un modo per discriminarmi lo trovano! Ed è nata così, dal fatto che ho iniziato a fregarmene, e ho dato sfogo alla creatività.”

Questa narrazione introduce la complessità di significati che le scelte estetiche, relative in particolare all’ abbigliamento, assumono in diversi contesti relazionali e fasi di vita. Lo stile espresso attraverso l’abbigliamento rientra in un più ampio processo di soggettivazione che comporta un posizionamento rispetto alle norme, alle richieste e alle aspettative familiari e sociali. Questo ricorda quanto esplorato nel capitolo relativo alla cura dei capelli.

Per quanto riguarda l’esperienza dei giovani afrodiscendenti, l’uso dell’abbigliamento e, in particolare, l’adesione a determinate mode e trend stilistici, rientra in un processo di gestione della propria visibilità nello spazio pubblico. Se da un lato, infatti, il colore della propria pelle costituisce un elemento bio-sociale di diversità, dall’altro l’uso di determinati stili di abbigliamento implica una gestione e una ri-significazione della propria differenza, accedendo a risorse e reti diasporiche e transnazionali. Nello specifico, l’uso che questo giovane fa dei tessuti “africani” comporta una ricerca e una riappropriazione di stili e materiali che egli ritiene far parte di una “tradizione” africana, senza però preoccuparsi né di definirne, né di preservarne l’autenticità: “*i vestiti li faccio io*” afferma ad un certo punto della narrazione. Gli stili e i tessuti considerati “tradizionali” vengono infatti rivisti e combinati con elementi di tradizioni stilistiche molto diversificate, come possono essere, in questo caso, quella definita come “ebraica” e “bengalese”. In questa capacità di attingere e ricomporre elementi di un patrimonio stilistico che circola globalmente, combinandoli con una “tradizione africana”, emerge l’agency del soggetto. Razzismo e performance della differenza, eleganza e tendenze stilistiche, circolazione e trasmissione di patrimoni culturali,

infine mercati e consumi sono elementi che convergono nel processo di stilizzazione del sé (Nuttall 2004) e che concorrono e ridefinire il proprio modo di dirsi e rappresentarsi (anche) come “africani”.

6.1 L'ABITO FA L'AFRICANO?

Ma cosa si intende per tessuto, o per stile, tradizionale africano? Non è semplice definirlo. Quando si parla di moda tradizionale africana si fa in realtà riferimento ad una molteplicità di stili, tessuti e materiali estremamente diversificati tra loro e che assumono molteplici significati, a seconda del loro contesto, storico e sociale, di produzione, uso e consumo.

Come le persone, anche le cose diventano “africane” in determinati contesti storici, sociali ed economici. Stoffe tra loro visibilmente molto diverse, come il *bogolan* (Mali), il *kente* (Akan-Ghana), il Kanga (Kenya), l'adire (Nigeria), il (dashiki) il *wax-print*¹⁰², solo per citarne alcune, sono tra loro visibilmente molto diverse, ma vengono riqualificate, nel mercato globale, come “tipicità africane” (Fusaschi 2013, Comaroff & Comaroff 2009). Inoltre, nei contesti di vita quotidiana, le cose, e quindi anche i tessuti, vengono riappropriati e risignificati a seconda del contesto relazionale. In particolare, l'abbigliamento, come habitus o pratica incorporata (Bourdieu 1979) è legato alla rappresentazione del sé sociale, contribuendo simultaneamente alla creazione di legami sociali e incidendo nella percezione del sé (Bargna 2015). Se è vero che l'abbigliamento interviene nel modellare il corpo e il comportamento degli individui, esso è anche un “attributo transitorio, temporaneo e rimovibile” (Simmel 1904, Cassina 2015). Esso ha a che vedere con la rappresentazione dell'individuo in società, con la performance e la messa in scena della propria soggettività (Simmel 1904, Goffman 1959, Geertz 1973:77).

In questo capitolo, ci interessa osservare in che modo i giovani afrodiscendenti “stilizzino il proprio sé” attraverso l'uso di vestiti o tessuti generalmente considerati “africani”. Questo processo comporta anche una riscoperta e ridefinizione di un patrimonio stilistico

¹⁰² Il termine ampiamente diffuso in Africa occidentale francofona con il quale vengono indicati tutti questi tessuti è *pagne*. Derivante dallo spagnolo *pañño*, letteralmente panno, il termine fa riferimento a un tessuto di forma rettangolare, di origine vegetale – sia esso di rafia o cotone- che assimila tanto le lavorazioni artigianali della tessitura con il telaio quanto quelle industriali, tra cui il caso più famoso è quello dei wax print (vedi Fusaschi 2013).

“tradizionale”, che riveste molteplici significati e che viene recuperato e riappropriato attraverso processi di creatività culturale. Si tratta quindi di una storia di oggetti e soggetti che, come, come ci ricorda Bargna, che si creano a vicenda:

“un capo di abbigliamento non è semplicemente un oggetto [...], ma un agente che ci costituisce come “soggetti”, cioè come essere assoggettati e nel contempo capaci di autonomia di azione. Il che significa, in altri termini, che non sono solo gli esseri umani a creare l’abbigliamento, ma anche l’abbigliamento a creare gli esseri umani come quelle particolari persone che sono, con un loro senso del sé e dell’altro, connotati in termini razziali, di genere, classe sociale etc. etc” (Bargna 2015: 73; vedi anche Hendrickson 1996).

Partiamo, brevemente, dalla storia delle cose, ovvero dalla storia culturale di alcuni tessuti, per vedere come questi diventano “africani”.

Numerosi contributi storici e antropologici hanno ricostruito le storie culturali e sociali di vari tessuti, in varie aree del mondo ed epoche storiche, documentando come questi siano, degli oggetti di grande valore sociale, più che semplici indumenti¹⁰³.

In Africa, come altrove, il metodo di confezionamento tradizionale delle stoffe (sia in termini di sistema produttivo che di elaborazione grafica ed estetica del prodotto) e il loro uso specifico in riti e momenti salienti della vita sociale lo rendono un oggetto carico di significati simbolici e comunicativi. La lavorazione artigianale dei tessuti si inserisce in un determinato sistema economico e produttivo, che è tradizionalmente organizzato anche in base al genere e alla classe sociale. Tessuti come il bògòlanfini del Mali erano infatti tradizionalmente prodotti dalle donne anziane, che custodivano le tecniche e il linguaggio grafico delle sue decorazioni, mentre, ad esempio, in base al genere e alla classe sociale, mentre fra gli Atyo del Congo (Fusaschi 2013) la tessitura era una competenza prettamente maschile, tramandata di generazione in generazione in momenti ben codificati (che seguivano i ritmi della luce solare) , nei quali venivano apprese non solo le tecniche, ma anche il significato degli elementi decorativi, che rispecchiavano il modello di cosmologia sociale

¹⁰³ L’antropologia e la storia dei vestiti costituisce ormai un consolidato campo di ricerca. In antropologia, molti studi documentano gli usi rituali dei tessuti e il loro ruolo all’interno di numerose pratiche sociali. A partire dall’ormai classico studio di Cordwell et Schwartz (1979) sull’uso dei tessuti in Africa, passando per lo studio di Rovine (2002) e Fusaschi (2013) sul ruolo del bògòlan nell’ambito della cultura maliana fino a quello di Susan Kuschler et Graeme Were (2005) sui vestiti come ornamento presso i popoli dell’oceano pacifico. Pensiamo ugualmente ai lavori di Jane Schneider (1987), di Robert Farris Thompson (1988, 1993) e a quello di Elisha P. Renne (1995) sul ruolo dei vestiti nei riti Yoruba.

della popolazione¹⁰⁴. Le stoffe tradizionali possono avere perciò anche un valore didattico: i motivi decorativi costituiscono infatti una scrittura per comunicare messaggi e i “codici morali” che costituiscono i “fondamenti della tradizione (Fusaschi 2013: 236). È il caso per esempio di un particolare tipo di bøgòlanfi, decorato con segni particolari, che tradizionalmente accompagna vari passaggi molto importanti nella vita delle donne: l’escissione in primis, ma anche la cerimonia che accompagna le spose verso la casa del futuro marito, fino al rituale funebre. Ma è anche il caso del kentè, tessuto originario della cultura Akan, composto da strisce di cotone colorate che, intrecciate tra loro, formano dei disegni geometrici molto precisi. I colori e le geometrie costituiscono, originariamente, una forma di linguaggio che segna, per esempio, il rango sociale di chi indossa il tessuto, il clan di origine, o ricordano un episodio della storia akan oppure comunicano un proverbio¹⁰⁵ (vedi Asamoah 1999)

La storia culturale del kente è emblematica del processo di appropriazione e ri-significazione dei tessuti “tradizionali africani”, e di come questi diventino la materializzazione dell’appartenenza di un individuo e del suo statuto sociale anche nel contesto diasporico globale contemporaneo (Bakabadio 2009). Il kente è diventato non solo il simbolo del Ghana ma è al contempo presente in molti momenti della vita e della cultura popolare afroamericana. È a partire dagli anni ’60, e in particolare nel contesto dei movimenti nazionalisti neri, che il kente diviene simbolo, per gli afroamericani, della riappropriazione di un patrimonio culturale africano. Il kente, similmente al *Kwanzaa* (vedi cap.1 par. 2 e 3) e ai capelli afro, diventa un strumento attraverso il quale gli attivisti per i diritti civili, o gli intellettuali che promuovono l’afrocentrismo intendono valorizzare, pubblicamente, le

¹⁰⁴ In linea generale, il numero di strisce di tessuto coincideva con quello degli antenati mitici (cinque coppie di gemelli e la prima coppia di individui nati unici), in tutto dodici individui a cui venivano attribuiti i nomi delle dodici foreste che appartenevano, secondo il mito, alla prima dozzina di famiglie che si sarebbero instillate nel paese. A loro volta, ogni pezzo era poi cucito assieme secondo uno schema indicante la separazione delle acque dal cielo e dalla terra per comporre i rettangoli rappresentativi dei villaggi (Fusaschi 2013: 232)

¹⁰⁵ Tradizionalmente, il materiale e i colori con cui è composto il tessuto kente indicano l’appartenenza dell’individuo ad una determinata gerarchia sociale. La stoffa, più o meno pregiata e talvolta arricchita con perle, la complessità dei motivi e l’abbinamento dei colori dipendono dalla posizione sociale dell’individuo (re, signore o cittadino ordinario). È inoltre utilizzato dai dignitari akan e in particolar modo dal loro re, l’Asantehene, durante la sua partecipazione a riti di iniziazione, a cerimonia di incoronazione o a matrimoni. Al giorno d’oggi, il tessuto mantiene questo significato anche se, parallelamente, viene venduto come tessuto normale in tutta l’Africa, allo stesso modo del wax print o del bazins (vedi Fila-Bakabadio 2009).

proprie radici africane¹⁰⁶. Il kente è tuttora simbolo per eccellenza dell’Africa, della fierezza e della solidarietà di tipo razziale e, in quanto tale, è un potente referente utilizzato anche per entrare nel mercato dei prodotti rivolti alla comunità afroamericana (vedi Fila-Bakabadio 2013).

La stretta interconnessione tra sistema produttivo capitalistico e la creazione di un prodotto, e quindi di un mercato “africano” emerge con forza nella biografia culturale del tessuto African Print o wax print, ovvero il tessuto industriale che riproduce la tecnica del batik e che viene prodotto in Europa, prevalentemente in Olanda, per il mercato africano. Si tratta di un prodotto di facile reperimento in tutti i mercati nei villaggi, nelle città o nelle boutique dell’Africa Subsahariana. Negli ultimi anni è possibile ritrovarlo anche nelle botteghe dell’etnico europee, come nelle produzioni haute couture di famosi stilisti. La storia del Wax print affonda le sue radici nelle connessioni proprie dell’economia globale, coloniale e post-coloniale. Messo in produzione nei primi anni del XX° secolo dall’azienda olandese Vlisco, esso costituisce un esemplare processo di “costruzione dell’autenticità per appropriazione” (Parodi da Passano 2015: 6). La tecnica di produzione del wax print, il batik (vedi Fusaschi 2013) è di origine giavanese e viene promosso a simbolo dell’africanità, nel continente come al di fuori di esso, attraverso un processo di penetrazione commerciale nel continente di grandi compagnie commerciali europee in epoca coloniale¹⁰⁷. Il wax print si diffonde rapidamente sotto la spinta di grandi colossi commerciali (con la multinazionale Unilever, attualmente proprietaria di Vlisco, in testa), ma anche grazie ad una rete di donne commercianti che, dal basso, a partire da città come Lomè e Cotonou, rivendono il tessuto sul mercato locale (le famose Nana Benz)¹⁰⁸. Questi passaggi commerciali contribuiscono alla diffusione del tessuto e a renderlo un simbolo dell’africanità. Le Nana Benz, pur conoscendo

¹⁰⁶ In questa fase hanno giocato un ruolo molto forte anche le scelte stilistiche di Kwame Nkrumah, primo presidente del Ghana, che, nel 1958 si è presentato alla conferenza ONU abbigliato con una tunica di kente regale. Nkrumah, in quell’occasione, ha voluto rappresentare l’“uomo africano”, rendendo il kente un emblema dell’identità nazionale e un simbolo del processo di valorizzazione della cultura africana nel periodo della decolonizzazione.

¹⁰⁷ Come la *Compagnie du Senegal*, la *Royal African Company*, e la Compagnia delle Indie Orientali che si imposero come egemoni nel commercio dei tessuti nella gran parte dell’Africa Occidentale, facendo del Ghana, già alla fine del XIX secolo, un primo mercato del Wax print grazie anche ad un commercio popolare sostenuto, fra gli altri, dai missionari per coprire le nudità (vedi Fusaschi 2013). Per un’introduzione ai tessuti wax print prodotti dalla marca olandese Vlisco, si veda, tra tutti, Sylvanus (2007) e Delhaye & Woets (2015).

¹⁰⁸ L’espressione Nana Benz fa riferimento al fatto che queste donne rivenditrici di wax print, dagli anni Sessanta fino agli Ottanta, guidavano delle Mercedes Benz, con le quali andavano a recuperare la loro merce presso i grandi rivenditori all’arrivo nei porti di container olandesi.

la provenienza e la “natura ibrida” del prodotto, lo promuovono rivendicandone un’ “autenticità tutta africana” e danno un nome e un significato specifico ad ogni disegno decorativo (*Ibidem*)¹⁰⁹.

Le storie culturali di questi tessuti ci mostrano chiaramente come le pratiche d’uso e consumo dei prodotti tessili, nonché la loro risignificazione, nei vari contesti storici e sociali, contribuisce a renderli dei “marcatori d’identità africana” universalmente riconosciuti e talvolta funzionali al “mercato globale delle etnicità” (Comaroff and Comaroff 2009).

Tuttavia, parlare dei tessuti non significa soltanto ricostruire la biografia delle cose¹¹⁰, ma anche osservarne “l’intreccio con la biografia delle persone”. Questo significa spostare l’attenzione dalla struttura alla pratica, quindi dalla ri-significazione collettiva alla dimensione individuale del vestire, o del vestirsi. Il tessuto viene infatti usato, o indossato, in molteplici modi. Diventando abito, esso costituisce una “seconda pelle” (Bargna 2015) o una “pelle sociale” (Turner 1980), che rimette “la superficie del corpo al centro della scena” (Hansen 2004: 370) facendo quindi emergere “i rapporti di mutua implicazione che intercorrono tra soggettività, culture e storia” (Parodi da Passano 2015: 8). L’abito infatti non è solo un rivestimento del corpo, ma gioca un ruolo tutt’altro che marginale nell’ allacciare, conservare e ripristinare i legami sociali (accreditando appartenenze, memorie, valori e regole), nel negoziare posizioni sociali, nel rinsaldare gli assetti di potere o, inversamente, nel favorire il cambiamento e la ristrutturazione delle relazioni sociali (*Ibidem*).

Il fenomeno dell’abbigliamento è quindi uno degli elementi cardinali che determinano una “relazione estetica” (*Ibidem*), al centro della quale vi è la performance di corpi (e) vestiti. L’abbigliamento costituisce cioè una forma espressiva attraverso cui il soggetto costruisce un discorso sul proprio corpo, e va quindi letta anche in termini di incorporazione, *performance* e *agency* (Rovine e Adams 2002). Il modo di abbigliarsi e vestirsi, dunque, va interpretato come un’esperienza incorporata: un modo di abitare il corpo (Csordas 2003, vedi anche paragrafo 3.1) e quindi di “rappresentarlo” in un determinato contesto sociale in cui si intrecciano diversi assi di potere (economico, politico e spirituale¹¹¹ in primis). L’agency del soggetto si esprime nella sua capacità di scegliere, ma anche risignificare, riappropriarsi degli

¹⁰⁹ Nel capitolo 7 affronteremo nello specifico come i giovani afrodiscendenti, anche in Italia, patrimonializzano nei percorsi di autoimprenditorialità oggetti “africani” come i tessuti *wax print*

¹¹⁰ Su questo concetto si veda Kopytoff in Appadurai (1986: 64-91)

¹¹¹ Sulla costruzione estetica della leadership religiosa, vedi, ad esempio, De Witte (et al.) 2015 e Meyer 2009.

oggetti, in questo caso i tessuti, e usarli in maniere e stili codificati, o innovativi. Come sottolinea Fusaschi (2013) per le migranti dell’Africa Occidentale in Europa il wax print, o un vestito tradizionale, rappresenta è un *habitus* del corpo che consente loro di sentirsi anche a loro agio in terra straniera (Fusaschi 2013). Per i giovani afrodiscendenti, che costruiscono la loro vita in diversi contesti sociali, la relazione con “lo stile tradizionale africano” è invece molto diversificata, sia in termini generazionali, sia a seconda delle singole esperienze biografiche, ed evolve nel corso delle varie fasi di vita. La narrazione riportata all’inizio di questo capitolo ci parla infatti di una ricerca di un “patrimonio culturale africano”, costituito in questo caso dai tessuti e dagli abiti tradizionali, che viene però creativamente rivisto sia negli stili che nei significati relazionali. Come vedremo in seguito, in molti casi riappropriarsi dei tessuti africani è un modo per performare e rappresentare la propria africanità, ma anche affermare un potere definitorio, sugli oggetti e su sé stessi, sia rispetto al contesto italiano che a quello della diaspora. Nel continente, come tra di esso e la sua diaspora, “*intergenerational and transnational conversations are happening through the medium of fashion*” (Pool 2016). Infine, l’abbigliamento, in quanto esperienza incorporata, non modifica solo le parvenze esteriori del corpo ma anche la percezione che le persone hanno di sé e della loro modalità di agire nel mondo (Bargna 2015). Questo si esprime, per esempio attraverso l’apprezzamento estetico del proprio corpo, o è sotteso nella scelta di usare determinate cose (tessuti, vestiti o altro) che “generano nuove possibilità di relazione, di presa reciproca” tra sé e il mondo (Ingold 2000: 157). Per i giovani incontrati, dunque, la stilizzazione del sé, attraverso l’uso (o meno) di determinati tessuti e vestiti comporta un collocamento in una determinata rete di relazioni, transnazionali, locali o diasporiche.

6.2 “PER ESSERE AFRICANO DEVI PER FORZA ESSERE DIVERSO?”

Come emerge dalla narrazione che apre questo capitolo indossare, indossare tessuti o accessori che richiamino in qualche modo la propria africanità può essere una scelta che avviene in determinate fasi di vita. Cioè che viene considerato uno stile “africano” è però il frutto di una continua riproposizione e reinvenzione, di un processo di mimesi e differenziazione in cui la creatività individuale gioca un ruolo determinante. Come abbiamo visto in precedenza, un oggetto – come un tessuto o un abito - diventa “africano” nel corso di processi storici ed economici, anche grazie ai modi in cui viene appropriato, individualmente e collettivamente. Il carattere “africano” di un oggetto, come di uno stile, è dato cioè dall’interazione tra quello che, nell’immaginario (e nel mercato) locale “è “etichettato” come africano, e l’uso che i soggetti (africani e non) ne fanno, riproducendo o contestando codici estetici consolidati.

Le scelte estetiche dei giovani afrodiscendenti possono però svilupparsi in molteplici direzioni. Ovvero, non è da dare per scontato che ai giovani interessi indossare tessuti e vestiti “africano”, partecipando quindi alla reinvenzione o riproposizione di stili tradizionali. Le motivazioni del rifiuto di indossare vestiti “tradizionale” possono essere molteplici e riconducibili alle rappresentazioni locali dell’africanità e della blackness. Nel contesto italiano vi è la tendenza ad assegnare un carattere “tribale” e “altro” a tutto ciò che si considera appartenere o provenire dall’Africa (vedi cap. 3). Questa forma di “africanismo tribale” - che tende a riprodurre immaginari standardizzati e stereotipati sull’Africa - ha ricadute materiali nell’esperienza sociale dei giovani afrodiscendenti e condiziona fortemente il loro agire estetico e la performance dell’africanità nello spazio pubblico. Per esempio, vi sono giovani afrodiscendenti che contestano quelle performance che, a loro avviso, rinforzano i “cliché tribali”. Per esempio, una giovane italo nigeriana critica le feste organizzate dall’associazione di studenti africani dell’ateneo della sua città perché “continuano a mostrare lo stereotipo dell’africano, che suona i tamburi e indossa vestiti tradizionali”¹¹². Questo tipo di eventi contribuiscono a consolidare la rappresentazione

¹¹² (donna, 30 anni, Italia-Nigeria, mediatrice culturale, in Italia da 22 anni, Ferrara)

folkloristica dell'abbigliamento tradizionale, ma anche della quotidianità delle persone che vivono nel continente, che appare quindi come un altrove distante dalla "modernità europea".

Gli stereotipi sull'Africa tribale ritornano con frequenza nelle interazioni della vita quotidiana, anche come sotto forma di aspettative rispetto alle abitudini stilistiche dei soggetti. Kehinde, nel brano che segue, ci racconta il suo disagio quando si accorge che, nell'immaginario collettivo, lo "stile africano" include solo "abiti tradizionali" ed esclude invece elementi collegati alla "modernità", come jeans o t-shirt:

"Io uso i tessuti africani, talvolta, ma non è che sono molto appassionato dei cosiddetti vestiti africani. Perché anche il vestito che indosso ora, questo jeans e questa maglietta, sono vestiti africani! Anche in Africa siamo nell'era moderna, non lo so perché si pensa che gli africani devono mettere vestiti diversi. Durante le cerimonie, riesco a capire, ma anche nella vita quotidiana, in Africa, non è che le persone vestono ... le persone vestono come me in Africa adesso, perché siamo nell'era moderna anche lì! È una cosa che spesso le persone forse non capiscono, o non vogliono capire, quando si parla della cultura. La gente qualche volta dice "Ah, ma tu devi avere un certo quadro africano, devi avere certi capelli africani, devi avere certi vestiti africani!" Che senso ha? Vuol dire che per essere africano tu devi per forza essere diverso dalle altre persone? Questo non è giusto! Anche a Verona, se si parla della cultura tradizionale, non è che tu ti vesti così, come ora. Ma nella vita quotidiana tu ti vesti tradizionale"

(uomo. 35 anni, Italia-Nigeria, regista e scrittore, in Italia da 10 anni)

In questa narrazione emerge anche un altro elemento: il rifiuto di indossare abiti o tessuti tradizionali è legato ad un *habitus* del corpo che non trova soluzione di continuità nella fase precedente o seguente la migrazione in Italia. Kehinde spiega cioè che le sue abitudini estetiche non cambiano al variare dei contesti relazionali: sia quando è in Nigeria, sia quando è in Italia, il suo abbigliamento è casual, poiché, come afferma in un altro momento dell'intervista, *"Io non sono molto fashion, essere semplice è la cosa più importante per me..."*. Tuttavia, l'abbigliarsi "in maniera semplice" è una scelta che acquisisce un nuovo significato nel contesto relazionale italiano, poiché rientra nelle politiche identitarie locali e, in particolare, nella costruzione dell'africanità come emblema di differenza e a-storicità (vedi cap. 1 e 3). Kehinde, attraverso la "normalità" e la "banalità" del suo agire estetico, contribuisce a decostruire un immaginario esotizzante dell'estetica della vita quotidiana "africana". Egli coglie infatti che, nel contesto italiano, quello che è spiazzante non è tanto (o solo) l'indossare dei vestiti particolarmente elaborati o ricercati, come quelli "tradizionali". La normalità e la modernità del suo vestire casual, non diverso da quello della maggioranza

dei giovani in qualsiasi città italiana, costituisce una grammatica comunicativa altrettanto eloquente, che parla della “contemporaneità” e della “modernità” africana, e della non-differenza che intercorre tra i giovani che vivono nel continente e quelli che vivono nel resto del mondo. Nel discorso sulla “modernità” africana rientra esplicitamente un riferimento alla “tradizione”: le modalità con cui i giovani si riappropriano e ridefiniscono il tradizionale - anche nel dialogo intergenerazionale e transnazionale - verranno esplorate nei successivi paragrafi.

Un altro elemento sui cui è importante porre all’attenzione è la considerazione di Kehinde, che ritiene *ingiusto* che i giovani di origine africana vengano caricati di aspettative stereotipate. Il fatto che ci si aspetti, cioè, che “facciano gli “africani”, che performino cioè il loro essere africani attraverso elementi e oggetti comunemente considerati “tipicità africane” (per esempio “un quadro africano”, “un certo tipo di capelli”, e, appunto, un certo tipo di vestiti) comporta non solo l’assegnazione ascritta di un’etnicità, ma anche una diseguaglianza nel potere definitivo dell’africanità e quindi della diversità. Il prendere voce rispetto a quello che viene definito un “elemento africano” avviene anche in una rappresentazione del sé che si basa sull’assenza.¹¹³ Mettere in scena il proprio corpo, disadorno di riferimenti evidenti all’africanità, non significa per forza un diniego delle proprie appartenenze, che possono svilupparsi in elementi più intimi e privati (come la circoncisione, vedi cap. 4). Nel caso di Kehinde, il suo interesse per l’africanità viene espresso, per esempio, nelle pratiche professionali (Kehinde, come documentarista, ha esplorato la presenza africana nella sua città di residenza attuale), oppure nello studio approfondito di pratiche religiose tradizionali, come il Voodoo, o ancora, nelle ricerche filologiche sulla lingua della sua etnia, *Essa*, e nella scelta di presentarsi con uno dei suoi quattro nomi, quello in lingua Essa e non quello inglese, che gli è stato assegnato nel momento del battesimo cattolico.

¹¹³ Sulla critica al canone africano applicato alla letteratura come categoria che appiattisce la creatività artistica dei giovani del continente o della diaspora si veda l’intervento di Taiye Selasi al Festival della letteratura di Berlino del 2013 dal titolo: *African literature doesn’t exist* (Selasi 2013a). Si vedano anche i lavori fotografici dello scrittore nigeriano-americano Teju Cole, pubblicati sulla sua pagina Instagram. A commento di una delle sue foto (Aprile 2016)- opere artistiche che ritraggono momenti della sua vita nelle varie città in cui vive, e che non hanno alcun riferimento all’arte africana “tribale”- egli scrive questo: *“I have found productive for myself the accompaniment of each of my pictures, or anything creative that has come into the world through me, with the simple and generally unspoken assertion: this is African art, and this, and this”*). Si ringrazia Theophilus Kwesi Imani per la segnalazione di questo intervento di Teju Cole.

In altri casi, la scelta di non indossare vestiti che in qualche modo rappresentano la propria africanità è legata ad un percorso individuale, nel corso del quale si ricercano e si sperimentano stili estetici che segnano la propria appartenenza a diversi gruppi e culture giovanili. Il cambiare frequentemente le mode di riferimento è un percorso comune a molti dei ragazzi intervistati e sono il segno di un'inquietudine generalmente adolescenziale, ma che nel caso dei giovani afrodiscendenti si carica di un significato particolare, legato ad un vissuto segnato dalla frequente sottolineatura della propria diversità nelle interazioni sociali (fenotipica, o di stato giuridico, ad esempio, legata alla norma sulla cittadinanza basata sullo *ius sanguinis*- su questo vedi cap. 4). In determinate fasi di vita, come spiega David, italo-ugandese, “*indossare qualcosa di tradizionale*” significa “*mettere una divisione un po' con gli altri, è una sorta di distinzione, cioè diventi qualcosa di particolare*”. David usa il termine “diventare”, che rimarca che il vestire è una pratica performativa, una vera e propria tecnologia del sé (Foucault 1992): indossare degli “abiti tradizionali” significa dunque portare una “pelle sociale” (Turner 1980) che sottolinea ulteriormente la propria singolarità. La dimensione del “divenire” emerge però anche nel resto della narrazione di David, nella quale egli racconta come le scelte stilistiche sono parte di un percorso di ricerca e recupero della propria africanità, frutto di un posizionamento non solo rispetto all'italianità, ma anche rispetto alla moda hip-hop, alla cultura afroamericana e quella del contesto di origine:

“Per me il mio passaggio alla maturità vera e propria, per come la vedo io, è avvenuto quando ho capito che non volevo più nascondere niente. Però prima ad esempio, no, un vestito così non lo avrei mai messo. Per un periodo mettevo roba Hip Hop, poi, quando ho capito che cosa significava quel termine “nigger, nigger, nigger” significa negro, allora ho capito che mi dovevo dividere da questa cosa e in qualche modo essere più aderente a me stesso. Però il bello è che quello che sapevo dell'Uganda era poco, l'immagine che avevo non era bellissima, perché la mia parte italiana è stata, diciamo, molto fomentata, nel senso che attraverso gli studi, l'associazione G2, la musica, la letteratura, io mi sono formato come italiano. Però non sapevo nulla delle mie origini, e le evitavo, e magari andavo a studiare cose del Giappone, della Cina: era più semplice guardare loro! Poi, piano piano, andando poi a cercare la mia parte africana, sono arrivato anche all'Uganda. Anzi no, prima Malcom X, il film. Durante il quale ho pianto, ti giuro l'ho finito piangendo, perché io peraltro...mi ricordo che quando ero agli scout di Malcom X non se ne parlava molto, era molto più popolare Martin Luther King. L'unica cosa che sapevo di Malcom X è che era un razzista. Ma quando ho visto il film, mi ha toccato tantissimo. L'ho visto nello stesso anno in cui sono andato in Uganda a vederla e quindi da lì il mio condizionamento è passato, e ho cominciato ad apprezzare i vestiti africani!”

(uomo, 23 anni, Italia-Uganda, studente di giurisprudenza, nato in Italia)

L'apprezzamento dei vestiti africani, dunque, appare in questa narrazione non solo come un'elaborazione dei gusti estetici, ma anche come un'accettazione della propria diversità, che passa anche attraverso l'esplorazione di dimensioni e culture transnazionali (con l'Uganda in questo caso) o diasporiche (come il caso della cultura Hip-Hop o del lascito culturale di grandi personalità afroamericane quali Malcom X).

Anche nella pratica del vestirsi, dunque, emerge lo stretto intreccio tra i diversi contesti storici, del continente e della diaspora, e l'emersione di soggettività transnazionali che si posizionano rispetto alle molteplici declinazioni dell'africanità e della blackness transnazionale (Marable et al. 2008). Nel vasto repertorio stilistico che circola globalmente, le scelte dei soggetti non per forza seguono traiettorie e trend che ricalcano quello che viene definito il black self-styling (White and White 1999, Tulloch 2010, 2014). Emerge, in molti casi, un riferimento esplicito al patrimonio culturale "africano", e, come afferma Picarelli (2015) - e come abbiamo visto, relativamente alla *politics of naming*, nel cap. 3 - non va dato per scontato che questo sia automaticamente sovrapponibile con quello relativo alle espressioni culturali e stilistiche del Black Atlantic. La scelta di distinguersi dall'esperienza afroamericana può essere più o meno esplicita - come nel caso di David- anche se questa rimane comunque un importante punto di riferimento. Il repertorio stilistico relativo alle espressioni artistiche afroamericane è infatti ampiamente disponibile ed accessibile nello spazio pubblico, grazie alla diffusione della subcultura hip-hop nel contesto locale e della circolazione globale di icone nere e quindi di riferimento nel campo politico, sportivo, artistico, imprenditoriale, e quindi anche estetico e stilistico. Il processo di ricerca e recupero di un patrimonio culturale "africano" è invece più lungo e complesso e coinvolge la dimensione transnazionale quanto le interazioni con il contesto locale. I percorsi e le forme di valorizzazione dei tessuti africani sono inoltre connessi con le auto-rappresentazioni e l'esperienza del sé, anche emotiva, nelle interazioni con le persone nel contesto di origine e con la diaspora africana in Italia. Simultaneamente, la sua riappropriazione e valorizzazione, nei processi di self-styling quanto nei percorsi professionali (come vedremo nel cap. 7) è collegata anche con un più ampio processo di "re-branding Africa" (De Witte and Spronk 2014) alla diffusione globale di mode ispirate da una sensibilità estetica "africana".

6.3 ABIT(U)ARE IL CORPO, ABITARE GLI SPAZI SOCIALI

La riscoperta del patrimonio culturale africano, in questo caso stilistico, non è quindi esclusivamente legato alla gestione della visibilità nelle interazioni con il contesto locale italiano. Il processo di self-styling (Nuttall 2004) è fortemente determinato anche dai contatti e dalle relazioni che si instaurano con il contesto di origine e, nell'espressione di David, va di pari passo con il percorso di ricerca della "la propria parte africana" che molti intraprendono in determinate fasi della propria vita.

In particolare, le esperienze nel contesto di origine (proprio o dei genitori) portano i giovani a contatto con stili estetici diversi, in termini di tessuti, stili degli abiti e codici e norme estetiche. In alcuni casi, per i giovani che hanno trascorso parte della loro esistenza nel continente africano, si tratta di ritrovare o confermare l'abitudine ad indossare determinati oggetti, mentre per altri si tratta di uno sperimentare, che talvolta può generare delle sensazioni di disagio o imbarazzo. Chimamanda, una giovane italo-nigeriana, ci racconta di un suo viaggio in Nigeria, durante il quale è andata a trovare la nonna, una persona per lei molto importante poiché con lei ha trascorso gli anni della sua infanzia, quando la madre si era già trasferita in Italia. Immancabile, in questo soggiorno, era la visita al mercato del villaggio, durante il quale la nonna ha insistito per fermarsi al banco delle stoffe e poi dal sarto.

“Quando sono andata a fare compere di stoffe africane per fare i vestiti con mia nonna, mi diceva che, anche se sono in un paese straniero, non mi devi vergognare a portare i vestiti africani, perché io ormai ho perso l'abitudine! Me ne ha fatti un sacco, da portare qui! “Mostra un po' di africanità!” mi diceva! O meglio, di nigerianità diciamo!” Me ne ha fatti tanti, e lo stile l'ho scelto io, essendo quello della nonna uno stile un po' più antico diciamo. Essendo mia nonna, voglio il suo consenso, “mi piace questo”, “ah, molto bello, prendiamo!” Mi ha praticamente assistita. Il li sceglievo in base al colore della stoffa, senza pensare tanto ai significati. Sono vestiti, o meglio, stampe tradizionali, però cucite in maniera moderna, tipo pantaloni, giacca. Cioè, un miscuglio di tradizionale e moderno. Quindi è bello, e va anche di moda in questo periodo!”

(donna, 26 anni, Italia-Nigeria, studentessa di scienze politiche, in Italia da 13 anni)

La nonna è dunque una persona che aiuta Chimamanda a mantenere non solo un legame affettivo con i luoghi dell'infanzia, ma anche a tenere viva la memoria di pratiche e abitudini, come quella relativa ai vestiti, che hanno fortemente caratterizzato la sua infanzia in Nigeria.

La nonna, accompagnando la giovane nella riscoperta e poi nella scelta dei tessuti, tesse dei legami tra passato e presente, e tra il qui e l'altrove. La dimensione del tempo e dello spazio, infatti, viene sintetizzata nella plasticità che caratterizza i tessuti. Chimamanda procede infatti da sola nella scelta dello stile e, adeguandolo al suo stile di vita attuale, in Italia, si ispira ad una moda che tende, globalmente, a valorizzare i tessuti africani.

Il sentirsi, e l'apparire, parte di un determinato ambiente passa quindi anche dalla facilità con cui il corpo si adatta e si muove all'ambiente sociale: il modo in cui ci si veste appare come un marcatore di appartenenza, o di differenza, molto forte, e che dipende, in molti casi, dal percorso di socializzazione transnazionale. Una giovane italo-eritrea, nata e cresciuta a Milano, ma che ha trascorso molti anni della sua vita in Eritrea, racconta come il suo senso di appartenenza si esprima anche nella facilità con cui stilizza il proprio sé a seconda del contesto in cui si trova. Questa plasticità traspare visibilmente anche dal modo di vestire e, nelle interazioni con le persone di Asmara, le permette di essere riconosciuta come una persona "che non se n'è mai andata":

"Io ho sempre sentito l'appartenenza, anche lì. Mi sono sempre sentita a casa qua, o a casa lì. Già il secondo giorno per dirti ero con le infradito e con la nostra sciarpa tradizionale, quella che usano le donne che vivono giù - perché magari all'estero ti vesti più occidentale - e andavo tranquillamente a fare la spesa nel negozio lì accanto. Quindi dal secondo giorno io ero già a casa, assolutamente. Quando mi hanno trovato dei miei amici, per strada, vestita così che andavo a far la spesa, tutta easy, mi hanno detto "Asmarina proprio, non te ne sei mai andata da qua!"

(donna, 29 anni, Italia-Eritrea, avvocatessa, nata in Italia)

Per coloro che invece hanno vissuto periodi molto brevi nel contesto di origine, i viaggi in Africa possono essere un'occasione per conoscere e sperimentare delle abitudini stilistiche che però provocano sensazioni di inadeguatezza e delle distinzioni tra chi vive nel continente, e chi vive altrove (su questo, vedi anche cap. 3 par. 4). I giovani che tornano in visita presso i parenti rimasti nel continente, possono infatti essere in difficoltà nell'indossare i "vestiti tradizionali" oppure nell'adeguarsi alle norme locali di eleganza e decoro.

Ce lo racconta per esempio, Olamide, giovane italo-nigeriana, cresciuta in Italia e che non torna in Nigeria da almeno dieci anni. Quando la madre finalmente riesce ad organizzare il viaggio, pianifica, assieme alle sorelle che stanno in Nigeria, il soggiorno nei minimi dettagli. Tra questi dettagli, rientrano anche dei vestiti che vengono confezionati su misura per Olamide, in modo che li possa indossare in occasione di alcune feste familiari e comunitarie

importanti, come la messa di Natale e la festa di Capodanno. Olamide si è ritrovata quindi ad essere “costretta” ad indossare determinati vestiti, anche se questi non si adeguano bene né alle sue abitudini, né ai suoi gusti estetici. Uno dei motivi di disagio sta nel fatto che i vestiti veicolavano anche una determinata idea di femminilità e Olamide, come vediamo nel brano che segue, fa velocemente un collegamento tra lo stile dei vestiti e le speranze che la famiglia nutre rispetto ad un suo eventuale matrimonio in Nigeria:

“Lì non avevo scelta! Mi hanno costretto ad indossarli, quindi dovevo! Dovevo indossarli e li ho indossati! Non posso dire che mi è piaciuto, ma non avevo scelta! Era una gonna lunga, molto colorata, con un top, sempre dello stesso tessuto. Color oro, con i ricami. Me l’hanno fatta su misura, ho scoperto dopo cos’era successo! Prima che arrivassi, io non sapevo che mia mamma con sua sorella avessero concordato di farci dei vestiti: volevano che ci vestissimo in un certo modo il giorno di Natale e il giorno di Capodanno, per andare a messa tutti quanti assieme! [...] Quindi mia mamma aveva mandato le misure e quando sono arrivata era già tutto fatto! Ed ho dovuto indossarle e poi non ti dico.... Pareva tutte si fossero messe d’accordo a domandarmi “E allora? Hai trovato marito? Quando ti sposi?” Tutti, tutti! Allora ti presentiamo qualcuno, facci sapere, tutti a proporre chi si potrebbe presentare, così! Addirittura mi hanno anche fatto uscire con due ragazzi, mio zio e mia mamma... Mia mamma era preoccupata, sai com’è, per una famiglia di africani è molto importante che la figlia si sposi ed abbia dei figli! Dai 25 anni in poi dovresti essere già sposata ed avere dei figli! Io sono un caso raro, e mia mamma era un po’ preoccupata! E sapevo che in Nigeria si sarebbero messi insieme a cercare di convincermi a pensare in quest’ottica qua! Quindi mi sono rassegnata, non ha neanche senso stare lì a rispondere, a parlare, non ha senso, hai tutti contro! Tanto la mia vita non è più lì, quindi ho assorbito, tra un mese me ne vado e chi s’è visto s’è visto!”

(donna, 30 anni, Italia-Nigeria, mediatrice culturale, in Italia da 22 anni)

Infine, non è solo la disinvoltura con cui si porta un abito “tradizionale” a rendere evidente la propria “abitudine”, o meno, al contesto locale. Vi sono anche norme che sottolineano, per esempio, l’importanza data all’eleganza e alla cura dell’abbigliamento, che appaiono come dei rituali di deferenza e contegno (Goffman 1967). Eyram, che abbiamo già incontrato nel capitolo relativo ai capelli (vedi cap.5 par.5), viaggia frequentemente in Ghana per lavoro, conosce perfettamente la lingua del posto e, nonostante i frequenti soggiorni, ogni volta viene osservata e riconosciuta come una persona che è cresciuta altrove. Questo dipende, secondo le sue zie, dal suo modo di atteggiarsi, dalla curiosità con cui osserva tutto quello che la circonda, ma anche dal suo modo di vestirsi:

“Quando io scendo giù in Ghana, io vado molto tranquillamente! Cioè, non ho la maglietta di D&G, la scarpa di qualche marca famosa, ho le mie ciabatte, le mie infradito, la mia magliettina con disegnate le ciliegine! E la pettinatura, io poi ho i capelli natural, quindi fatta con lo spago africano! Nulla di che, però mi vedono ed è come se avessero un radar, capiscono che quella non è cresciuta qui! Per cui passando mi chiamano! Obronni, obronni! Che vuol dire bianca! Quindi mi chiamano così: “Guarda quell’obronni!” Oppure quando sto per comprare qualcosa, aggiungono sempre qualcosa! Infatti faccio andare avanti mia zia, e poi arrivo io. Ma hanno il radar! E non so da cosa dipenda! Forse perché io vado vestita in giro come una stracciona, loro non vanno vestiti da straccioni! “

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

Insomma, il vestito, diventato una “pelle sociale”, determina le appartenenze e le differenze sociali. Non si tratta, però, solo di una questione legata al tipo di vestiti o tessuti indossati (tradizionali o non), ma, più in generale, ad un saper “portare il corpo”, nonché gli abiti, secondo determinati standard di pulizia¹¹⁴ ed eleganza. Parodi da Passano (2015) ci ricorda che, in molti contesti africani, la dedizione all’eleganza è diffusa e pervasiva. Vi sono anche movimenti culturali creati attorno al culto dell’eleganza, come quello ben noto della *sapologie* (Gandoulou 1989; Bazenguissa 1992; Bazenguissa and MacGaffey 1995, 2000, Thomas 2003, Gondola 1999). L’eleganza, in epoca coloniale e postcoloniale assume molteplici, significati sociali e soggettivi. Sia nel caso dei *sapeurs*, che in quello dei *black dandies* (Miller 2009), l’ostentazione dell’eleganza costituisce una forma negoziazione estetica delle dinamiche di potere insite nel colonialismo (o neocolonialismo) e nel razzismo. Attraverso una mimesi creativa degli stili occidentali, una ricerca dell’originalità e della raffinatezza i *dandies*, africani o diasporici, rispondono agli stigmi di tipo razziale che associano al corpo nero un’idea di “sporczia, rozzezza e trascuratezza”¹¹⁵ (Picarelli 2015: 211). Anche se non nelle forme accentuate dei movimenti dandy, l’attenzione all’eleganza si ritrova, tra le persone incontrate nella ricerca, sia nella dimensione transnazionale, come nel caso di Eyram qui sopra, ma anche nelle relazioni inter-generazionali, come visto nella narrazione in apertura al capitolo: *“papà ci tiene molto a questa cosa dell’eleganza, e anche*

¹¹⁴ Sull’importanza della trasmissione di norme di pulizia relative al corpo, di veda anche il capitolo 4 sulla circoncisione, in particolare il paragrafo 6.

¹¹⁵ In un interessante articolo dedicato ai movimenti dandy in Africa, Picarelli (2015) sottolinea le differenze che intercorrono tra il dandismo diasporico, o black, e quello che si sviluppa in contesto continentale. Nel primo caso, il culto dell’eleganza e della ricercatezza stilistica nasce in reazione allo stigma razziale, quindi all’associazione del corpo nero ad un’idea di “sporczia, trascuratezza e rozzezza”. Il dandismo africano, invece, si esprime con molteplici stili, di cui il movimento della *sapologie* del Congo è solo uno dei vari casi, e si inserisce nella cornice del secolare colonialismo, e neocolonialismo, economico, politico e finanziario (Ibidem: 211 et ss)

mia mamma mi vestiva elegante ogni domenica.”. Da elemento imposto e trasmesso per via generazionale, l’eleganza può diventare un elemento che caratterizza la propria condotta estetica con uno spiccato significato relazionale: “*io sono noto per l’eleganza, e credo sia una forma di rispetto verso gli altri*” afferma un giovane italo-ugandese. Tale forma di rispetto può diventare normativa anche nelle relazioni tra pari e continua ad essere percepita come una manifestazione dell’importanza che si attribuisce alla relazione estetica. Durante un’osservazione etnografica svolta durante un *nappy-hour* del gruppo *Afro Italian Nappy girls* (vedi cap.5 par.6), una delle partecipanti mi racconta che lei ama variare il suo stile di abbigliamento: sa essere a suo agio con vestiti molto eleganti, ma anche indossando abiti molto casual e semplici. Agli incontri delle *nappy*, però preferisce andare con un abbigliamento comodo. Dopo una serie di incontri, però, le sue amiche le fanno notare, con tono di rimprovero, questa sua scarsa attenzione all’ abbigliamento. Trovavano offensivo, infatti, che lei andasse alle feste e alle serate in discoteca estremamente elegante e il suo aspetto non apparisse altrettanto curato durante gli incontri con le amiche.

Insomma, nelle relazioni transnazionali, quanto in quelle con il contesto della diaspora, i giovani osservano, incorporano e sperimentano una molteplicità di stili e i relativi codici estetici. L’elaborazione dei gusti estetici personali passa proprio dalla sperimentazione – voluta o meno – di una pluralità di stili e norme di decoro (Goffman 1967), locali e transnazionali. In particolare, le esperienze transnazionali sono inoltre un’ulteriore conferma, per gli attori sociali, del carattere performativo e relazionale delle scelte estetiche: possono, cioè, essere la rappresentazione di legami sociali, ma anche elementi che segnano la propria differenza- o appartenenza- ai diversi contesti di vita e socializzazione. Infine, il vestirsi comporta anche una dimensione emotiva: “il sentirsi bene”, a proprio agio o a disagio nell’indossare determinati tessuti, vestiti o nell’adeguarsi ai codici estetici determinano anche la percezione di sé (Bargna 2015) e della propria posizione all’interno di determinate reti sociali.

6.4 SENTIRSI BENE NEL VESTIRE “TRADIZIONALE”

Le esperienze transnazionali, e, più in generale, l’esposizione ad una molteplicità di repertori stilistici (in famiglia, in varie occasioni festive con i membri della “comunità di origine dei genitori), nonché i percorsi di ricerca della propria africanità e l’emancipazione dagli sguardi “invasivi” della società italiana comportano un’elaborazione dei gusti che, in molti casi, include anche la moda afro o africana. La valorizzazione, in particolare, dei tessuti africani, e la rielaborazione creativa di questi si inserisce anche in un trend globale (di questo parleremo nel cap. 7) ma, in molti casi, si crea un legame emotivo con determinati oggetti e tessuti. Possono essere infatti oggetti che custodiscono la memoria di persone, situazioni, storie particolarmente importanti per la propria biografia, oppure come elementi che rievocano, rinforzano e chiariscono, in determinate situazioni, i propri sentimenti di appartenenza e i legami con le persone. Sono, insomma, delle cose che “parlano di noi” (Miller 2014), ma che parlano anche con noi, dando senso, e contesto, al proprio sé, come ci descrive una giovane italo-ghanese:

“C’è un oggetto a cui sono particolarmente affezionata, e sono i miei braccialetti. I miei braccialetti sono un oggetto che fanno parte di me, sono braccialetti ghanesi, sono fatti di legno, alcune di legno, alcune di perle, e sono un po’ la mia identità. Mi rendo conto che in Italia la gente mi guarda come se non fossi in Italia, e questi mi legano ancora di più alla mia terra, che nel mio caso è il Ghana, ma ovviamente chi mi guarda non è che capisce da dove vengo. Li porto ovunque, la mia borsa è sempre piena di braccialetti che vengono dall’Africa, e li abbinò a tutti perché avendo diversi colori li possono abbinare a qualsiasi tipo di abbigliamento. Li ho scoperti quando ho iniziato a tornare nel mio paese, non i primi anni, perché ero piccolina, tornavo nel mio paese ma non è che lo vivevo nella sua completezza: andavo, giocavo con i bambini, facevo la solita vita che avrei fatto qua. Quattro anni fa, quando sono tornata in Ghana da sola, ho passato lì due mesi, ho fatto volontariato presso un ospedale pubblico, lì ho riscoperto il mio paese, i suoi colori, i suoi braccialetti! E da lì che è rinato, dico rinascere perché c’era già prima, però essendo arrivata in Italia che ero piccolina, si era assopito, o accantonato nell’inconscio, e quindi tre anni fa è rinato questo amore e adesso il mio oggetto è africano.”

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

Rita, una giovane artista, italo-liberiana, appare in tutte le foto ufficiali e nelle performance dal vivo con i capelli avvolti in un turbante, realizzato con un tessuto wax-print. Il suo album principale parla dell’esperienza delle seconde generazioni e dei percorsi di ricerca delle proprie radici e questa scelta stilistica potrebbe apparire semplicemente come una strategia

comunicativa. Ovvero, il turbante permette di rappresentare sé stessa come una giovane con background migratorio, che rivendica la propria italianità senza però rinunciare alla propria specificità e alle proprie radici. Nell'intervista questa giovane racconta invece che quel turbante “parla” molto di più, non solo di lei, ma anche con lei. È infatti un oggetto che Rita ha portato con sé dal viaggio in Liberia che ha compiuto qualche anno prima. Questo viaggio ha richiesto una lunga e difficile preparazione, legata, da un lato, alla difficile situazione del paese, dall'altro dalla resistenza dei genitori a riallacciare contatti e a rievocare dolorosi ricordi del paese di origine, nel quale non erano più tornati. Una volta arrivata in Libera, l'incontro più importante per Rita è stato quello con la nonna, che era in fin di vita ma che tanto desiderava conoscere questa nipote nata altrove. Dalla nonna, infatti, Rita ha ricevuto una benedizione, o, nelle parole di Rita, una vera e propria iniziazione grazie alla richiesta di protezione fatta dalla nonna agli antenati:

“L'iniziazione è stata quella che ho avuto con mia nonna quando mi ha dato la sua benedizione. Quella benedizione mi sta ancora accompagnando. L'iniziazione è stata di richiamare a me tutti i miei antenati affinché loro mi potessero accompagnare con il loro spirito. [...] Quando mia nonna richiamava i nostri antenati, no, comunque antenati che sono morti in guerra, che sono stato uccisi, che hanno vissuto nel dolore più assoluto, affinché mi vedessero ... lì è stata l'iniziazione, e lì mi sono sentita veramente protetta. [...] Oggi cammino per strada e non mi vedo sola, mi vedo con tutta la mia storia, e questo mi fa sentire unica”

(donna, 31 anni, Italia-Liberia, cantante, nata in Italia)

Il turbante di Rita è stato realizzato con un tessuto che apparteneva alla nonna ed ha quindi un significato che va oltre la gestione della propria immagine di cantante e di giovane afro-italiana:

“Il mio turbante, è un tessuto di mia nonna, l'ho presentato a tutti gli show [...] e il turbante, per me, è come avere... sai che si dice che i turbanti, così come i bindi per gli indiani, donano molta forza! Ed è vero! Non appena lo metto, sento che c'è qualcosa! Lo sento proprio! Prima sì, ma oggi non riuscirei proprio a non metterlo! Ho proprio bisogno di sentire l'Africa addosso! Quindi, insomma, ce l'ho sempre con me...”

(donna, 31 anni, Italia-Liberia, cantante, nata in Italia)

Per Rita, dunque, portare quel turbante significa rievocare il ricordo della nonna, ma anche connettersi con la sua storia e con quella dei suoi antenati. Con il turbante, dunque, lei “sente l'Africa addosso”. La storia di Rita, e il significato che lei attribuisce al turbante acquista

dopo il viaggio in Liberia, ci ricorda nuovamente come l'abbigliamento non ha solo un valore estetico. Come afferma Fumanti (2013) gli oggetti e i tessuti "tradizionali" non solo rendono visibile la propria differenza nello spazio pubblico, ma hanno anche un significato personale, relazionale ed ontologico. Sono quindi oggetti che, una volta indossati, "prendono vita" e consolidano vecchi o nuovi legami sociali. Nel caso di Rita, il turbante tesse dei legami a livello transnazionale, ma anche con il proprio passato e con la propria storia familiare.

In altri momenti, indossare un vestito con un taglio "tradizionale" permette di "stare bene", con sé stessi o nella relazione con l'altro. Il vestito diventa un oggetto che risveglia sentimenti di appartenenza ad una specifica collettività, nazionale o etnica, ed esprime la fierezza per la propria parte "africana". Si tratta di un significato situazionale, legato a specifici contesti relazionali. La situazione in cui si inserisce l'esperienza descritta da un giovane italo-nigeriano è quella di un matrimonio celebrato secondo lo stile tradizionale Ibo, l'etnia di appartenenza dei due sposi.

"Gli sposi, ma anche gli invitati si sono presentati tutti in vestito tradizionale, ed è stato bellissimo! Perché poi quella è stata l'occasione in cui ci siamo guardati e abbiamo detto "oh ragazzi è la prima volta che ci mettiamo tutti 'traditional'!" Ogni tanto c'è quello che mette il 'traditional europeo', ma non è un vero traditional! È una cosa che ci ha fatto riflettere [...] E, in quel momento, mi sono sentito fico, lo posso dire? Mi son sentito molto bene, lo devo mettere un po' più spesso, questo sì! Alla fine è molto bello, poi anche quelli che erano intorno noi, italiani, ci hanno fermato per fare una foto. Vedere il fascistello che ti viene a chiedere una foto perché il tuo vestito è carino, è una cosa che ti fa pensare! Che poi quando tu parli e vivi la cultura italiana e gli fai capire che sai molto di più di lui, quella è una cosa che mina le sue basi. Cioè tu devi proprio ripensare a quello che hai pensato per una vita..."

(uomo, 25 anni, Italia-Nigeria, studente ingegneria, nato in Italia)

Werbner e Fumanti (2013) spiegano che queste cerimonie costituiscono delle situazioni nelle quali viene coltivata un'estetica diasporica "vernacolare" ed "incapsulata". È "vernacolare" poiché è popolare e non esclusiva delle élite della diaspora, ed è incapsulata perché circoscritta a specifici eventi e situazioni, spesso con una connotazione "etnica" molto precisa, Ibo in questo caso. Il significato di questi eventi, e dell'estetica che li caratterizza, non è principalmente legato alla sua visibilità pubblica e globale, ma l'audience di riferimento è spesso la comunità "etnica" locale o transnazionale. Queste cerimonie sono

degli spazi estetici invisibili alla maggioranza della popolazione e che i gruppi diasporici “create for themselves, far from the public eye” (Werbner 2002b: 16).

I significati di tali eventi e della loro estetica sono però molto diversi a seconda dei soggetti e della loro generazione di appartenenza. Se, per i migranti di prima generazione, indossare dei vestiti “tradizionali” costituisce un “habitus” del corpo a cui viene data continuità anche in contesto migratorio (Fusaschi 2013), per i giovani cresciuti in Italia avvolgere il corpo con questo tipo di capi costituisce un’esperienza nuova, multisensoriale e socialmente situata. L’esperienza collettiva del vestire “tradizionale” costituisce in questo caso un’occasione per apprezzare la bellezza di uno specifico patrimonio culturale e per rinsaldare i legami sociali e il proprio senso di appartenenza. Può essere una situazione in cui non solo si “appare africani” di fronte alle persone di prima generazione, ma nella quale ci si “sente africani” e si percepisce quindi la propria appartenenza ad una collettività diasporica, come ci racconta Elijah:

“Era il battesimo di mio nipote, il primo nipotino, e tutti i parenti più stretti si sono vestiti con lo stesso tessuto, con lo stesso colore. Il papà, che era mio cugino, ha comprato i tessuti tradizionali, e tu te lo andavi a fare a modo tuo, l’importante è che era usare lo stesso tessuto. Anch’io mi sono vestito tradizionale, non succedeva più da anni, da quando ho iniziato a vestirmi da solo. Ed è stata una bella sensazione perché mi faceva sembrare un vero africano. Molti mi dicono che sono un po’ strano che non sono né africano, né italiano. Cioè sono una via di mezzo. Ma io lì mi sono sentito un vero africano.”

(uomo, 24 anni, studente universitario, Italia-Nigeria, in Italia da 19 anni, Treviso)

Portare con disinvoltura un vestito “traditional”, può acquisire anche un’altra valenza. Si traduce infatti nella capacità di sorprendere l’altro, in questo caso l’italiano, “minando le basi” delle rappresentazioni stereotipate o razziste e negoziando perciò le consolidate categorie di appartenenza o differenza al contesto locale e nazionale. Nell’interazione con l’altro-italiano l’abbigliamento tradizionale permette di mettere in campo una delle molteplici dimensioni identitarie e valorizzare la propria diversità attraverso il recupero dell’ampio e affascinante patrimonio culturale dei tessuti e degli abiti “africani”. In altre parole, indossare un vestito tradizionale di cui si conosce la storia e il suo valore estetico e relazionale significa

sentirsi diversi, “non per la pelle, ma perché si ha qualcosa da proporre”¹¹⁶. Attraverso la scelta di portare tessuti e vestiti si può cioè offrire una “testimonianza visiva” dei molteplici significati dell’africanità, come ci racconta Paul:

“Nel coro gospel, io e mio padre eravamo gli unici congolesi, gli altri erano ghanesi, c’era un eritreo, e basta, queste erano le nazionalità. Abbiamo fatto due concerti grossi a Pordenone, uno nella piazza centrale, quella volta eravamo in abiti... giacca e cravatta, ste cose qui. Il secondo in un palazzetto, sempre importante della città, e quella volta ci siamo esibiti con abiti tradizionali, quella volta sì. Il bello che quella volta lì eravamo un misto, perché sono venuti anche italiani, c’è stata una bella interazione. Perché gli africani in questa cosa, ho sempre visto... Ho sempre amato gli africani per questo: la capacità di riuscire a coinvolgere le persone in questo tipo di eventi! Noi sul palco ovviamente cercavamo di dare il nostro, quelli tra il pubblico cercavano di coinvolgere gli italiani presenti! Quindi questo è stato un evento in cui ho avuto modo di sfoggiare anche un abito africano e di entrare nel vivo! [...]E mi sono proprio sentito bene, mi sono identificato. Certo, non è il mio stile, il mio proprio stile di abbigliamento, però quella volta lì non era l’abbigliamento, quello per me non era semplicemente un vestito, era un modo per descrivere, dimostrare quali sono le mie origini, che fanno parte di me, della mia persona. Era una testimonianza visiva di quello che sono...”

(uomo, 25 anni, Italia-Congo, cooperante allo sviluppo, in Italia da 17 anni)

L’abito, dunque, può “testimoniare visivamente” quello che si è, ovvero la molteplicità di storie e tradizioni che si intersecano nella propria biografia. A partire da questa consapevolezza, molti giovani decidono di “riproporre il tradizionale”, ricreandolo però secondo i gusti estetici che hanno appreso ed incorporato nel loro percorso di vita in Italia. Possono quindi usare creativamente il tessuto tradizionale, creando per esempio accessori o capi di abbigliamento in stile “moderno”, che hanno un potere “seduttivo” anche sugli italiani (Simmel 1904). Proporre uno stile “africano” che i giovani afrodiscendenti sentono proprio e che anche gli italiani sanno apprezzare, contribuisce a ribaltare lo stigma così spesso associato all’essere africano.

6.5 DAL “VERO TRADIZIONALE” AL “TRADIZIONALE EUROPEO”: RENDERE “COOL” LO STILE AFRO

¹¹⁶ (uomo, 35 anni, Italia- Camerun, giornalista e attivista in Italia da 12 anni, Verona)

La pratica del vestirsi implica un dialogo tra passato, ovvero con quella che viene pensata come la “tradizione”, e il presente costituito dalle relazioni della vita quotidiana. La dimensione emotiva e performativa sono strettamente intrecciate e comportano un continuo dialogo tra soggetto e contesto relazionale. I modi con cui il “patrimonio tradizionale” estetico, etnico, nazionale o più generalmente africano viene recuperato e reinterpretato variano perciò a seconda dei contesti relazionali e dei percorsi individuali. Come abbiamo visto, il “vestire tradizionale” può essere una pratica contestata perché consolida i “cliché tribali” sull’Africa (vedi primo paragrafo in questo capitolo), oppure gli abiti tradizionali possono essere indossati perché ricollegano, anche emotivamente, l’attore sociale con una rete di relazioni o con il suo passato. Inoltre, nello “stile tradizionale” rientrano abiti e oggetti molto diversi tra loro. Il concetto di tradizionale, come ricorda Rabine (2002), ha un significato relazionale e lo stesso abito può rientrare in diverse categorie a seconda dei contesti sociali. Ovvero, il vestito che viene codificato come “tradizionale” in Senegal può rientrare nella categoria di “moderno” nel sistema della moda urbano in Kenya e infine essere definito come “autentico” nel mercato della moda statunitense (*Ibidem*: 10). Da Hobsbawm (1983, vedi nota 31, cap. 1 par. 4) in poi si è consolidata la consapevolezza del carattere socialmente costruito delle tradizioni e del loro ruolo di collante per l’identità collettiva o nazionale. La tradizione è, in questo senso, un elemento plastico, che può essere re-immaginato in molteplici modi a seconda dei contesti storico-sociali, ma anche riappropriato e ridefinito soggettivamente. L’agency degli attori sociali emerge infatti sia nell’innovare i significati del “tradizionale”, ma anche nella sua manipolazione e reinvenzione.

Nei contesti di vita quotidiana, vi è infatti una tendenza ad accorciare la distanza tra lo stile europeo e dello stile tradizionale africano proprio a partire dall’innovazione delle categorie. Un primo esempio è quello di Chinua, italo-nigeriano, che ci introduce il concetto di “tradizionale europeo”, distinguendolo dal “vero tradizionale”. La differenza tra questi due stili appare evidente a Chinua in occasione del matrimonio di una coetanea. Chinua spiega – divertito, ma sottolineando l’importanza della questione - che, per i giovani italo-nigeriani le scelte relative al rito matrimoniale non sono per nulla semplici. La difficoltà sta nel voler combinare le tradizioni rituali della famiglia di origine con quelle italiane. Chinua racconta che il matrimonio dell’amica è stato un esperimento ben riuscito e che potrebbe costituire un format replicabile da altri giovani italo-nigeriani:

“La mia amica, per risolvere questo problema, ha fatto due matrimoni, ed è stato, bellissimo! Cioè ha fatto il matrimonio tradizionale, e dopo due mesi quello in chiesa, quella è stata una cosa che ci ha fatto aprire gli occhi! Poi noi prendiamo spunto dal matrimonio degli altri per progredire, quindi speriamo che magari i miei figli avranno una forma ben fatta da noi che possano dire “questo è il tipico matrimonio italo nigeriano!” È una cosa che fa sorridere, ma sono cambiamenti sociali e culturali che fanno la differenza. Si sta delineando il matrimonio italo nigeriano, ed è una cosa storica! Non è una cosa stupida!”

Durante il rito tradizionale nigeriano, l’amica di Chinua ha chiesto agli invitati di vestirsi con abiti tradizionali dell’etnia di appartenenza, in questo caso Igbo e Benin:

“Eravamo tutti vestiti con vestiti Igbo, perché poi... ti dirò nigeriano è un parolone! Nella Nigeria ci stanno proprio etnie diverse, che non c’entrano quasi niente l’una con l’altra! Quindi la parola “nigeriano” la stiamo sviluppando tutt’ora. Quindi si è stata festa prettamente Igbo... perché poi loro due sono di due etnie diverse, lui Benin. lei Igbo, quindi le due etnie si sono presentate con i loro vestiti, tutti tradizionali, bellissimo! Quella è stata l’occasione in cui ci siamo guardati e abbiamo detto “oh ragazzi è la prima volta che ci mettiamo traditional!” Ogni tanto c’è quello che mette il tradizionale europeo, ma non è un vero traditional!”

(uomo, 25 anni, Italia-Nigeria, studente ingegneria, nato in Italia, Roma)

In questo brano di intervista, ritorna il valore relazionale dello stile estetico (Fumanti 2013) ma anche la pluralità degli stili “africani”: può esservi uno stile che rimanda ad un patrimonio molto specifico, come quello Igbo o Benin, ma anche un’innovazione che nasce dalla sua combinazione con elementi stilistici considerati europei. Si tratta di un’innovazione che emerge nei contesti di vita quotidiana e che vede come principali promotori i giovani afrodiscendenti.

Il loro agire estetico emerge infatti sia nelle scelte delle situazioni in cui indossare, o meno, il tradizionale, ma anche nella sua manipolazione. Molti dei giovani afrodiscendenti, infatti, rimodellano e riutilizzano i vestiti o gli accessori (come il turbante di Rita) nei contesti di vita quotidiana, arricchendo così il panorama degli stili estetici vernacolari (Werbner 2013) che caratterizzano il contesto locale italiano. La combinazione di elementi “occidentali/ europei”

e “africani/ tradizionali” negli habitus estetici non è certo una novità nella storia della diaspora africana o delle tradizioni stilistiche del continente (Parodi Da Passano 2015). La stessa nozione di autenticità, come si è visto nel caso del Wax Print esposto nel primo paragrafo di questo capitolo, è socialmente costruita ed è il prodotto di un continuo processo di appropriazione individuale e collettiva (Van de Port 2004). Nel contesto italiano la diffusione di quello che è stato sopra definito “tradizionale-europeo” costituisce invece una novità degli ultimi anni. Vediamo come, e perché, gli attori sociali recuperano elementi patrimonio estetico tradizionale africano combinandoli con tendenze stilistiche “europee”.

Innanzitutto, bisogna sottolineare che la spinta a “innovare” il tradizionale nasce proprio dalla difficoltà di trovare occasioni in cui indossare abiti “tradizionali” nei contesti di vita quotidiana. Come riferiscono in molti, al di là di occasioni specifiche, come le feste familiari o di comunità, nella vita quotidiana “il tradizionale” diventa un marcatore identitario molto forti, che accentua la propria diversità cozzando con lo stile dominante in contesto italiano:

“Io, i vestiti tradizionali, ogni tanto li indosso, ma è difficile indossarli qui, non ci sono molte occasioni. Non puoi andare a lavorare vestita con un vestito senegalese. Io lo farei anche molto volentieri, mi piacciono molto, ma più che altro il discorso è che non mi piace essere guardata troppo, quindi non me lo metto perché non vorrei avere gli occhi puntati addosso”

(donna, 29 anni, Italia- Senegal, assistente legale, in Italia da 24 anni)

Evitare di indossare i vestiti tradizionali, però, non significa rinunciare completamente ad essi. Si tratta invece di recuperare tessuti ed accessori e rimodellarli secondo canoni di vestibilità e stili estetici più in linea con lo stile di vita quotidiano italiano:

“I vestiti però me li faccio fare, perché c’è il vestito tipico tradizionale ma io, che ne so, mi faccio la giacchetta, il pantalone, un vestito un po’ giovanile, e così poi diventa per me più semplice riuscire ad indossarlo! Quindi se ho la giacca lo posso mettere con i jeans... Con questi mi sento a mio agio, mi sento molto bene! Poi scelgo ovviamente secondo il mio gusto, metto quelli che mi piacciono, i colori.... me li sono fatta fare quando sono andata giù!”

(donna, 29 anni, Italia- Senegal, assistente legale, in Italia da 24 anni)

Nell' utilizzare in maniera plastica i tessuti e nell'abbinare prodotti generalmente considerati "africani" (come i tessuti wax print) e "occidentali" (come i jeans) si accorciano le distanze tra quelli che storicamente rappresentano poli opposti dell'alterità (africanità e europeità, appunto). Questo tipo di scelte estetiche costituiscono dei processi di "self-design" (De Witte 2014) sempre più diffusi sia nel continente (Shipley 2009, Nuttal 2004) che in diaspora (De Witte 2014, Picarelli 2015) e che affascinano non solo gli afrodiscendenti. Si tratta infatti di uno stile che si interseca la "sensibilità estetica di una nuova generazione di creativi africani" con una "moda afro-diasporica" che incoraggia forme sincretiche di autorappresentazione del sé ma che viene apprezzata ed indossata anche da chi non ha origini africane. Come ci spiega Sarah nel brano seguente, questa può essere definita una tendenza "afropolita", che si posiziona quindi in un orizzonte estetico che si estende ben oltre l'asse Africa/Europa, contribuendo a dare un'immagine cosmopolita del continente e dei suoi prodotti (Picarelli 2015):

"Hai presente gli hipster, questo nuovo trend, sicuramente li vedi, sai tutti quelli che portano i pantaloni strettissimi, la camicia abbottonata fino al collo, la rasatura, e poi che vanno a recuperare gli oggetti degli anni '90. Questi sono gli hipster, e sono la nuova tendenza. E ho visto più di una volta da degli hipster... tra le ragazze hipster c'è questa moda di abbinare vestiti elegantini molto bon ton con dei parka abbastanza rock no... un pò grunge, un pochino, un pò una variazione del grunge. E ho visto più di una volta usare dei vestiti tipici eritrei, e mi ha fatto un sacco impressione e mi è anche piaciuto tantissimo! E, tornando al discorso di prima, e se lo faccio anch'io, quella è una dichiarazione da afropolitano, che consiste nel saper mischiare tradizione con tendenza cosmopolita!"

(donna, 28 anni, Italia- Eritrea, giornalista e attivista, nata in Italia)

Inserire elementi della "tradizione africana" in tendenze stilistiche giovanili e urbane, come quella "hipster", costituisce un processo di "self-design" e testimonia la tendenza a rendere "cool" elementi del patrimonio stilistico africano, contribuendo a delineare "un processo socio-estetico" nel quale si identificano i soggetti della giovane generazione afropolita (De Witte (2014: 264).

In questo processo socio-estetico, che ha dimensioni globali, i giovani afrodiscendenti italiani si inseriscono non solo indossando, ma anche inventando e proponendo nuovi prodotti (di questo parleremo ampiamente anche nel capitolo 7). In entrambi i casi i giovani selezionano e si riappropriano creativamente di "oggetti culturali" trasferendoli da un contesto all'altro: nel far

ciò, esercitano un potere di selezione e mettono in campo competenze specifiche¹¹⁷ (Griswold 2012). I giovani afrodiscendenti che lavorano nel settore della moda, ad esempio, sono degli operatori che capitalizzano non solo la conoscenza dei tessuti africani, ma anche quella del mercato culturale e dei gusti estetici italiani. Tratteremo in maniera specifica le forme di valorizzazione dell'africanità - di cui la moda è uno degli esempi- nel prossimo capitolo, mentre qui possiamo introdurre le motivazioni che hanno spinto una giovane italo-burkinabè ad intraprendere la carriera della stilista:

“Beh, noi africani usiamo tanto il tessuto, poi mia mamma li porta e li vende alle amiche... e già lì mi perdo ... Poi lei è un amante dei vestiti, lei ha un armadio pieno di tessuti, di ogni colore, lei li porta perché è alta, dunque li porta con più vigore, si può dire. Poi anche i tessuti hanno dei grandi significati. Quando ho iniziato a sapere un po' la storia di questi tessuti, che ogni tessuto ha il proprio significato, e poi che ogni paese ha il proprio tessuto di riconoscimento, da lì sono rimasta più affascinata. E da lì, la cosa che mi ha dato maggiormente fastidio, e che mi ha dato voglia di usare il tessuto africano è stato vedere che l'Africa è sottovalutata. Molte volte vedi gente italiana che indossa tessuti indiani, e non africani. E forse dipende anche dal fatto che noi non ci proponiamo, far vedere che “sì, io lo uso col modello tradizionale, ma lo puoi usare anche te!” E lì ho mi sono detta: “Anche noi abbiamo qualcosa da condividere con te, non è che siamo Africa e basta, come usi i tessuti indiani puoi usare anche quelli africani, e se non sai trovare un modello te lo trovo io. Ma non dire “i tuoi tessuti son belli “e poi lasciarli lì. Prova ad indossarli anche te! Prova un'altra parte dell'Africa, questa qua dei tessuti, che è una cosa che ci raggruppa, il pagne ci unisce, almeno tra francofoni e anglofoni nell'africa occidentale” Se io porto questo tessuto ad un nigeriano questo, dice questo è il pagne! Se lo porto ad un burkinabè, mi dice ma questo è il pagne, se lo porto ad un ghanese mi dice la stessa cosa! E mi sembra giusto che la gente sappia che c'è anche questa cosa qua, che ci accomuna!

(donna, 22 anni, Italia- Burkina Faso, stilista, in Italia da 19 anni, Piacenza)

Lavorare sulla portabilità dei tessuti africani anche fuori dall' Africa - usandoli per comporre abiti che incontrano gusti estetici diversificati - significa quindi anche “svestire l'Africa” (e gli africani) dalle immagini stereotipate che adombrano le sue potenzialità culturali, umane

¹¹⁷ Nella definizione che ne dà Griswold (2012), gli oggetti sono culturali poiché ci permettono di entrare una molteplicità di aspetti specifici di un contesto sociale: chi e come viene prodotto un oggetto, chi lo usa o lo consuma, e perché, e quali significati simbolici vi attribuisce. Griswold ha proposto la metafora del diamante per visualizzare la molteplicità di sfaccettature, e quindi di significati, che può avere il legame tra oggetto e persone, oggetto e società. La sociologa afferma inoltre che la distribuzione del potere di appropriazione creativa degli oggetti culturali è frequentemente asimmetrica e si sviluppa anche su assi di potere economico e politico.

ed economiche. Questo sottolinea quindi che il processo di self-design individuale ha delle ripercussioni anche nell'immaginario e del discorso collettivo.

Riprendiamo la narrazione di David, giovane italo-ugandese che abbiamo incontrato nel secondo paragrafo del capitolo, per capire che tipo di criteri vengono adottati nella scelta di abiti "africani". David infatti seleziona con cura sia i prodotti che le situazioni in cui usarli. Li acquista da una ditta sudafricana che ha una politica aziendale molto precisa, cioè il "made in Africa". Realizzano con artigiani locali dei prodotti che riprendono alcuni degli stili africani, rielaborandoli per incontrare il gusto dei giovani d'oggi. Il *wax print*, il tessuto normalmente associato all'Africa, è poco utilizzato, mentre vengono proposti stili e stoffe originarie di altre aree del continente, come quella orientale e meridionale. I prodotti hanno un prezzo elevato e, attraverso una piattaforma di vendite online, si rivolgono ad un'audience che va ben al di là del mercato locale sudafricano. La filosofia alla base di quest'azienda è quella di produrre dei prodotti africani fruibili a livello globale, attraverso i quali veicolare "un'immagine diversa dell'Africa", cioè come continente con grande energia produttiva e creativa.

David indossa questa "filosofia degli abiti" (Carlyle 2014), utilizzandoli in determinate occasioni: per esempio durante i concerti di musica classica a cui partecipa come pianista oppure per uno shooting fotografico in cui viene ritratto finché legge spartiti musicali in alcuni angoli della sua città Roma. Il suo obiettivo è quello di comunicare che "l'Africa non è solo reggae, rasta e tamburi", ma anche di andare oltre un approccio afrocentrico che tende a preservare l'autenticità della tradizione africana, anche in campo stilistico (Fila-Bakabadio 2013, 2015). Questo tipo di messaggio si incontra con lo sforzo teso a decostruire le aspettative rispetto alle passioni o alle competenze professionali degli afrodiscendenti. Il loro agire estetico rappresenta quindi anche una richiesta di non essere appiattiti né in stili, né campi lavorativi definiti attraverso i criteri dell'etnico. L'uso plastico dei tessuti, degli oggetti e dei vestiti costituisce una performance fluida del loro "essere africani", giovani, moderni e cosmopoliti. Si tratta quindi della richiesta di riconoscimento di un patrimonio collettivo, quello "africano", ma anche un atto di "*self-making*" (2009: 10) e di "*self-promotion*" (Picarelli 2015) che converte l'assenza in presenza, anche attraverso la performance strategica della propria africanità in molteplici contesti sociali, nonché professionali.

7. COSTRUIRSI UN DESTINO: IMMAGINARSI DIVERSAMENTE, IMMAGINARSI ALTROVE

“Quando sei in un labirinto,
l'unico modo per uscirne
sono i salti verticali”

Il processo di self-design (De Witte 2014) attraverso cui gli attori sociali riscoprono e valorizzano la propria africanità appare strettamente intrecciato con percorsi, individuali e collettivi di affermazione sociale e professionale. Disegnare e rappresentare in termini positivi il proprio “essere (anche) africani” nel presente delle interazioni sociali e della vita quotidiana, è il risultato di un processo di recupero di tradizioni, oggetti, simboli che fanno parte della propria memoria – individuale, familiare, collettiva- ma è anche espressione di una “capacità di aspirare” (Appadurai 2014), ovvero di immaginare e disegnare il proprio futuro, ribaltando e contrastando le dinamiche che spingono determinati soggetti ai margini dei processi economici e sociali. “Aspirare” è un “atto culturale, che trae la propria forza dai sistemi locali di valore, di significato, di comunicazione e di dissenso (2014: 398). Le aspirazioni, cioè, afferiscono alla dimensione individuale delle scelte, dei desideri, dei progetti, ma sono al contempo “intrinseche alla cultura e si nutrono di essa”, poiché si “formano sempre nell’interazione con la vita sociale e nel suo tessuto” (*Ibidem*: 257).

Appadurai (2014) ci ricorda infine che “avere aspirazioni” comporta una “capacità di orientamento”, sia rispetto all’ideazione di “futuri alternativi”, sia in relazione alla loro concreta attuazione all’interno della “mappa di norme, vincoli e risorse sociali”. La capacità di immaginare e di ampliare “gli orizzonti di possibilità” è strettamente collegata quindi alle condizioni di vita materiale e alle prassi di gestione delle risorse individuali e sociali: in quest’ottica, dunque, essa appare quindi distribuita in maniera ineguale.

“Se “la mappa delle aspirazioni” viene vista come una fitta combinazione di intersezioni e percorsi, i ricchi e i più potenti godono di una più completa capacità di aspirare. La povertà relativa consiste infatti in un ridotto numero di intersezioni cui aspirare e in un assottigliamento e indebolimento dei percorsi che dai concreti voleri vanno ai contesti intermedi, alle norme generali e ritorno” (Ibidem: 259).”

Nel corso di questo capitolo ci focalizzeremo sulle aspirazioni e sulle traiettorie professionali degli attori sociali, analizzando come i giovani interlocutori della ricerca cercano di “riprendersi il proprio futuro” (Appadurai 2014: 249), affrontando le molteplici barriere sociali che ostacolano la mobilità sociale. Analizzeremo come questi immaginano e

costruiscono il loro futuro, capitalizzando risorse familiari, culturali e sociali (Saint Blancat & Zaltron 2013).

7.1. IMMAGINAZIONI, ASPIRAZIONI E CAPITALE SOCIALE

Nel capitolo 2, paragrafo 3.1 abbiamo descritto in maniera dettagliata il campione della nostra ricerca, costituito cioè da giovani professionisti o studenti inseriti in percorsi di alta formazione (vedi tab. 4). Si tratta quindi di persone che ambiscono ad un percorso di mobilità sociale ascendente. Come abbiamo introdotto poi nel cap.2, par. 3.3., i percorsi di mobilità sociale delle “seconde generazioni” costituiscono dei punti di osservazione privilegiati per analizzare l’intreccio tra l’agire individuale e l’agire collettivo, tra le barriere sociali, economiche e culturali locali e le risorse che gli attori sociali utilizzano per affrontarle, nel corso delle varie fasi di vita. Da questa angolazione diventa quindi possibile analizzare la capacità dei giovani afrodiscendenti di aspirare, immaginare e progettare il proprio futuro, negoziando la propria la posizione sociale all’interno del contesto di vita e di lavoro, anche in relazione agli ostacoli costituiti dai processi di razzializzazione e dalla difficile acquisizione dei diritti di cittadinanza in Italia. Come ci ricordano Riccio e Russo (2009), questi elementi costituiscono per i figli e le figlie delle migrazioni degli ostacoli in termini di esercizio di pari opportunità. Al contempo, la letteratura mostra anche che gli attori sociali sanno fare un uso sapiente delle reti sociali in cui sono inseriti (Colombo 2010, Saint-Blancat & Zaltron 2013), utilizzando talvolta in maniera strategica la diversità culturale (Frisina 2007).

Considerare, con Appadurai, le aspirazioni come “pratiche culturali” (2014) ci porta quindi a mettere in correlazione “gli orizzonti di possibilità” (Crozier and Davies, 2006: 688) entro (o verso) cui si muovono gli attori sociali con due elementi. Da un lato, le pratiche estetiche e discorsive, individuali e collettive che, in vario modo, contribuiscono a consolidare o decostruire rappresentazioni essenzialiste dell’Africa e degli africani. Dall’altro, le reti sociali entro cui queste proiezioni nel futuro prendono corpo e si realizzano e i tentativi degli attori sociali di “trarre il massimo” (Saint Blancat & Zaltron 2013) da queste. La capacità di “immaginarsi” e costruirsi un futuro diverso da quello a cui si rischia, per condizione sociale e background, di “essere destinati” viene qui inteso sia come una risorsa, sia come frutto di

un percorso individuale e collettivo che rende pensabili, e talvolta percorribili, determinate traiettorie di mobilità sociale.

Nel corso dei precedenti capitoli, è stato possibile intravedere come gli attori sociali siano inseriti in diverse reti sociali, locali o transnazionali, familiari e “comunitarie”, intergenerazionali o tra pari, tra italiani autoctoni o con background migratorio. Tali reti costituiscono dei contesti di interazione che incidono in molteplici modi sulla rappresentazione e percezione del sé, delle proprie appartenenze e differenze, ma anche sulla proiezione e la progettazione nel futuro. Le reti sociali sono infatti quel tessuto sociale in cui Appadurai afferma si sviluppi la capacità di aspirare, ma vanno anche considerate, nell’ormai classica interpretazione di Coleman (1988), fonte di “capitale sociale”, cioè l’insieme delle risorse di cui un individuo può disporre e che lo aiutano nel raggiungimento di obiettivi educativi e professionali (vedi Bagnasco et al.2001, Ambrosini & Abbatecola 2002). Il capitale sociale è differenziato a seconda della propria capacità di creare legami e reti sociali di fiducia e reciprocità tra diversi gruppi sociali (“bridging”) o cioè di instaurare legami che invece rinforzano le relazioni all’interno di un determinato gruppo (“bonding”) (vedi Putman 2000). Numerosi autori Anthias (2007), Edwards (2004), Edwards et al. (2003), Leonard (2005) and Morrow (1999) hanno messo in luce l’importanza ma anche la “scivolosità” del concetto di capitale sociale (Saint- Blancat& Zaltron 2013)

Nell’ambito degli studi sulle migrazioni, ricerche empiriche sottolineano l’importanza di studiare le reti sociali, locali e transnazionali, per comprendere i benefici che queste portano agli attori sociali, e con quale obiettivo questi le utilizzano (Ambrosini 2000, Ambrosini e Abbatecola 2002, Ambrosini 2006, Reimer et al., 2008; Ryan et al., 2008). Per quanto riguarda il campo della diaspora africana in Europa, lo studio di Triandafyllidou (2009, vedi anche cap. 2 par.3.4), condotto con diverse associazioni, a carattere panafricano, di migranti di prima generazione, ha messo in luce l’importanza delle reti transnazionali, nonché la capacità degli attori sociali di consolidare capitali e network “transculturali”, che trascendono cioè le frontiere e le divisioni di tipo nazionale. Come vedremo nel prossimo paragrafo, queste associazioni a carattere “panafricano” costituiscono dei riferimenti rilevanti nei percorsi dei giovani afrodiscendenti e nell’elaborazione della loro africanità. Inoltre, le reti transnazionali sono importanti anche per i giovani di seconda generazione - anche se in modo diverso rispetto alla generazione precedente e con significati che variano a seconda delle fasi

e dei contesti di vita (vedi Levitt & Waters 2002, Caponio & Schmoll 2011, Riccio & Degli Uberti 2013, King & Christou 2014, Kelly 2015, Wessendorf 2010, 2016).

Come abbiamo visto, queste non sono però ovviamente le uniche reti sociali entro le quali i giovani afrodiscendenti si muovono. Gli studi sulle seconde generazioni (Portes and Rumbaut, (2001) e Portes and Zhou (1993) hanno sottolineato l'importanza delle reti familiari e comunitarie come fonti di risorse che permettono di invertire lo svantaggio sociale e favorire la mobilità sociale dei figli di migranti. Sia la dimensione delle reti familiari, sia quello che Zhou (2005) definisce il "capitale sociale etnico", sono stati successivamente ampiamente problematizzati, mettendo in luce l'ambivalenza di tali network ma anche la capacità degli attori sociali di gestire e valorizzare una pluralità di legami e risorse sociali. Vertovec (2001) ci ricorda infatti che le reti sociali possono costituire sia delle opportunità che dei vincoli (2001: 7). Idealizzare la natura cooperative dei legami sociali rischia infatti di occultare il fatto che *'social capital is not necessarily positive for everyone all the time'* come affermato da Zontini (2010: 823). Il capitale delle "reti etniche" può inoltre variare da gruppo a gruppo e da soggetto a soggetto, a seconda del genere, della generazione e del contesto locale. Vi è, da parte di molti autori, un invito ad analizzare con maggiore attenzione le relazioni tra capitale sociale e identità etniche (Shah et al. 2010, Goulbourne and Solomos, 2003) e processi di razzializzazione (Parekh 2000; Faulkner 2004; Runnymede Trust 2004, Reynolds 2006).

Considerare le reti sociali come una realtà sociale omogenea porta inoltre ad ignorare i percorsi di vita, le strategie individuali (Anthias, 2007: 795; Shah 2007: 43) ma anche le relazioni di potere che si sviluppano sulle linee di genere e generazione e che possono condizionare l'accesso a determinate risorse (Anthias and Cederberg, 2009; Kofman, 2004; Ryan et al., 2008; Shah, 2007). Il capitale sociale deriva dunque dalle reti sociali, ma non è detto che questo necessariamente coincida con esse (Anthias 2007:789). Ovvero, anche quando le risorse sono disponibili, questo non significa che tutti gli individui le utilizzino, o abbiano l'opportunità di farlo, allo stesso modo e per perseguire gli stessi obiettivi. Lo studio empirico di Saint-Blancat e Zaltron (2013) mostra infatti come i giovani di origine marocchina e romena in Veneto utilizzino diversi tipi di risorse sociali, familiari o etniche, locali o transnazionali, orizzontali o verticali, riformulando continuamente il loro capitale sociale in maniera fluida, dinamica e situazionale (Reimer et al., 2008). In particolare,

Meinhof e Triandafyllidou (2006) utilizzano il concetto di “capitale transculturale” per sottolineare come i legami e le reti transnazionali possono diventare delle forme di capitale sociale e culturale utilizzabili sia in termini di attivismo e partecipazione socio-politica (Triandafyllidou 2009), sia in termini di iniziative imprenditoriali (Vanhonacker et al.2005, Ambrosini 2009). Questi contributi ci portano a spostare l’accento sull’agency degli attori sociali e sulle loro strategie per valorizzare le molteplici risorse disponibili nelle diverse reti sociali (Ryan 2011: 708). Da questa prospettiva, è possibile perciò analizzare quali reti e legami diventano importanti nelle diverse fasi di vita: nei prossimi paragrafi esploreremo quali legami sociali incidono nella progettazione del proprio futuro, limitando, o ampliando la “capacità di aspirare” e “gli orizzonti di possibilità” dei giovani afrodiscendenti.

7.2. RETI SOCIALI, REPERTORIO SIMBOLICO E IL PESO DELL’ECCELLENZA

Nel “potenziare la capacità di aspirare” (Appadurai 2014) alcune reti sociali possono essere molto importanti in termini di “supporto emotivo” (Schaefer-McDaniel, 2004) e di condivisione di un “patrimonio simbolico” di modelli di riferimento per il proprio successo sociale e lavorativo (Grégoire 2010). Alcuni legami sociali favoriscono infatti l’ampliamento degli “orizzonti di possibilità” (Crozier and Davies 2006:6888), alimentando delle ambizioni spesso molto più alte rispetto all’esperienza lavorativa dei genitori e della maggior parte dei coetanei (nativi o non), sfidando anche le rappresentazioni che la società italiana ha rispetto alle loro competenze. Le aspirazioni e gli obiettivi professionali dei giovani afrodiscendenti vanno infatti interpretati nel contesto dei discorsi e processi di razzializzazione che strutturano le rappresentazioni sociali e il mercato del lavoro (Shah et al. 2010, Shah 2007, Brah, 1993; Equal Opportunities Commission, 2007, Mellino 2011, 2012).

Per i giovani afrodiscendenti incontrati nel corso di questa ricerca i “cliché tribali” sull’africanità e i processi di razzializzazione sono quindi degli elementi che possono essere interiorizzati e diventare dei limiti alla propria capacità di immaginare, progettare e quindi agire per “riprendersi” il proprio futuro. Come ci spiega chiaramente un giovane scrittore di

successo¹¹⁸, Ruy, il rischio è che le “seconde generazioni” incorporino e riproducano quella narrativa “del fallimento” che caratterizza molte delle rappresentazioni dell’Africa e degli africani e che li descrive come soggetti marginali, subalterni, non-moderni. Questa narrativa può diventare una “politica del fallimento”, che blocca cioè le iniziative individuali - in quanto ci si ritiene, in maniera fatalistica, predestinati al fallimento – e che alimenta una certa sfiducia nella possibilità di cambiamento e, in generale, nell’incisività dei coetanei che raggiungono successo:

“una cosa che a me dà fastidio tantissimo sono i ragazzi di seconda generazione che mi giudicano per il libro, ma giudicano me senza conoscermi, dicendomi “vuole fare l’eroe, le cose non si cambiano così! ma voi credete veramente che le cose in Italia si cambiano con i video, con un libro?” Vedi il fallimento? Ragionano così, meglio non fare le cose che farle! Ragionano così e questo a me da fastidissimo! Mi fa rabbia! Non è che io faccio l’eroe, gli eroi non esistono, io lo dico sempre! Mandela non è nato eroe, c’è qualcuno che l’ha ispirato! E noi dobbiamo cercare di ispirare! [...] Noi dobbiamo essere l’esempio, ispirare! Quando Thomas Sankara, lui girava senza guarda del corpo, e gli chiedevano “non hai paura di essere ucciso?” “Non mi uccideranno perché quando uccideranno Thomas Sankara nasceranno tantissimi piccoli Thomas Sankara!” Ed è verissimo, lui non voleva essere un eroe, voleva essere un esempio!” Io odio questi ragazzi “ah, questo vuole fare l’eroe, vuole fare i soldi con la discriminazione!” Le cose non le cambi così!” [...] Se molti più ragazzi conoscessero Sankara...”

(uomo, 22 anni, Italia-Angola, scrittore, nato in Italia)

La questione dei modelli di riferimento e degli esempi “positivi” e di successo è un tema che ritorna di frequente nelle narrazioni dei giovani coinvolti nella ricerca. Si ritiene infatti che la conoscenza di intellettuali, artisti, professionisti di origine africana o della diaspora nera, sia molto scarsa, sia tra i gli autoctoni che tra i giovani di origine africana. La scarsa conoscenza delle risorse culturali ed intellettuali “africane” appare un’interiorizzazione degli immaginari (Proglio 2014) che hanno forgiato la rappresentazione dell’Africa e degli africani come soggetti subalterni, con una limitata possibilità di agire ed intervenire negli assi di potere che determinano la produzione culturale ed economica. L’istruzione, la conoscenza di determinate storie e personalità può invece segnare una svolta radicale nella percezione di sé e nelle proprie potenzialità. Per Ruy, per esempio, si tratta di un “*riscatto*” che parte proprio dall’ “istruzione” e che può portare le persone a riflettere in maniera meno superficiale sull’Africa:

¹¹⁸ uomo, 22 anni, Italia-Angola, scrittore, nato in Italia, Ravenna

“si pensa che la povertà sia una conseguenza della pigrizia. Molte volte quando sento le persone parlare “ma allora perché non fate le cose lì?” e questo perché non si conosce la storia! [...] Invece, io, quando penso all’Africa, penso a Sankara. Lui è l’Africa, lui è la visione dell’Africa. Per me il vero Africano è Sankara, dovrebbe essere Sankara. Se ci fosse più istruzione forse queste cose si capirebbero, però non so. Per me è sempre stato il mio idolo... cioè, lui ha cambiato la mia vita! Perché vedi questa storia del fallimento, l’idea che in Africa non si possono cambiare le cose. Sankara ha dimostrato in 5 anni che un africano, e gli africani, senza appoggiarsi alle multinazionali europee, possono cambiare il proprio paese! Questa cosa mi ha stravolto! Ti viene insegnata una cosa e diventa un dogma. Poi vedi questi personaggi, e quest’uomo è riuscito a cambiare la storia di ogni singolo uomo del suo paese senza chiedere aiuto ad un uomo bianco! E questa cosa fa molto nell’adolescenza di un ragazzo che è vissuto in Italia e tutto...”

(uomo, 22 anni, Italia-Angola, scrittore, nato in Italia)

Come per Ruy, per altri giovani personalità quali Malcom X, Mandela, Mandela, Senghor, solo per citarne alcuni, fanno parte di un “repertorio simbolico” (Grégoire 2010) che i giovani pian piano scoprono e costruiscono nel corso della propria vita, anche grazie alla loro partecipazione ad una molteplicità di reti sociali, locali e transnazionali, familiari e etniche, tra pari o intergenerazionali. Nel caso di Ruy, è il padre che gli fa scoprire la figura di Sankara, come quella di altri leader emblematici del periodo postcoloniale. Il contesto familiare rappresenta per molti uno spazio in cui vengono veicolati ed introdotti modelli e pratiche di consumo che poi diventano centrali nella personale mappa di riferimenti culturali. Egiro, una giovane italo-nigeriana, ritiene importantissimo il regalo che il padre le ha fatto all’età di cinque anni, un cd di Brenda Fassie, cantautrice sudafricana di grande successo, attiva nella lotta contro l’apartheid. Attraverso i testi di questa cantautrice, la giovane si è appassionata alla storia del Sudafrica e ha cominciato ad approfondire, all’età di dodici anni, la storia di Mandela, che, contestata o elogiata, rappresenta una delle più importanti “icone di africanità” (De Witte & Meyer 2012) anche per i giovani afrodiscendenti in Italia. Anche Annie, italo-liberiana, ha cominciato ad interessarsi alle questioni sociali e politiche del continente africano grazie al padre che, durante l’adolescenza, le ha proposto di vedere “Sarafina! Il profumo della libertà” (1992) sulla rivolta di Soweto durante l’apartheid:

“Questa è stata la mia iniziazione da parte di mio padre, mio padre me l’ha fatto vedere a tredici anni, poi l’ho visto cinque, sei, sette, otto, nove, dieci volte!”¹¹⁹

Annie introduce il termine “iniziazione” per descrivere la sorpresa e disorientamento provato nel conoscere determinate personalità che hanno fatto la storia africana o afroamericana, ma anche per sottolineare il cambiamento che questa esperienza ha indotto nella percezione di sé e nelle aspirazioni per il proprio futuro. Nel “repertorio simbolico” che i giovani si costruiscono nel corso della propria vita personalità africane o della diaspora vengono intrecciate in molteplici modi, e alcune diventano particolarmente rilevanti nelle scelte di vita. Kinè ¹²⁰, italo-senegalese, racconta che “Mandela è stato la mia prima fonte di ispirazione” nel momento in cui ha scelto di frequentare la facoltà di giurisprudenza. Eric¹²¹, italo-ugandese, definisce invece la scoperta della storia di Malcom X un “ceffone”. Si tratta del secondo importante “ceffone” nella sua vita. Il primo, è stato la frequentazione dell’associazione “G2, Seconde generazioni” che gli ha permesso di non sentirsi più solo, incontrando giovani che condividono la stessa difficoltà nell’essere riconosciuti come italiani. Il secondo ceffone, appunto, la visione del film di Spike Lee su Malcom X (1992). Eric lo descrive infatti come un momento importante nel percorso di ricerca della propria parte africana e delle proprie origini ugandesi, che fino ad allora aveva “tenuto nascoste” ed evitava di valorizzare nello spazio pubblico, per esempio indossando vestiti “afro”.

Questo repertorio di modelli incide quindi nella percezione di sé, nei sentimenti di appartenenza e infine nel disegno del proprio futuro. Qui abbiamo mostrato come questi modelli vengono veicolati e trasmessi in contesti familiari o comunitari, o vengono incontrati quasi per caso nel corso della propria vita. La consapevolezza della carenza nello spazio pubblico di modelli in cui riconoscersi porta i giovani afrodiscendenti di successo a comprendere il ruolo sociale che rivestono. Ruy, il giovane scrittore, afferma infatti che il lavoro che lui fa è importante per alimentare quel sentimento di “rivalsa” e “riscatto” necessario per depotenziare “la politica del fallimento” di cui ha parlato in precedenza. In primis, egli si rivolge ai suoi nipoti:

¹¹⁹ donna, 31 anni, Italia-Liberia, cantante, nata in Italia

¹²⁰ donna, 23 anni, Italia-Senegal, studentessa giurisprudenza, in Italia da 19 anni

¹²¹ uomo, 23 anni, Italia-Uganda, studente di giurisprudenza, nato in Italia

“Loro diranno che il loro papà fa il metalmeccanico, ma lo zio fa lo scrittore! E quindi questo deve essere per loro un vanto! E magari dire: io voglio fare una cosa simile, che ne so, magari il giornalista! Non solo il calciatore, non deve essere solo Balotelli! Che poi voler fare il Balotelli vuol dire non studiare! Io da piccolo ragionavo così: il mio idolo era Weah e mia mamma mi diceva: “vai al CRE estivo, dove si facevano i compiti!” E io dicevo: ma Weah corre, non studia!” E io non volevo andare, non si giocava a calcio lì! Eh, mia mamma ci teneva, per mia mamma la scuola... come diceva Kossi (Komla Ebri): ‘l’eccellenza, in Italia, noi dobbiamo essere eccellenti nelle cose che facciamo!’ Lei a questo ci tiene tantissimo, io devo essere eccellente nelle cose che faccio, anche nella scrittura, nelle cose che dico, devi essere preparato quando dici una cosa, perché non parli solo per te, parli per la tua famiglia, rappresenti la tua famiglia! E quindi tornando ai miei nipoti, io non voglio che passino quello che ho passato io! Non solo in termini economici, ma proprio a livello culturale, di esempi, perché il mondo ha bisogno di esempi!”

(uomo, 22 anni, Italia-Angola, scrittore, nato in Italia)

La necessità di essere eccellenti nei propri percorsi professionali è un elemento che interessa sia la giovane generazione di afrodiscendenti che le prime generazioni. Kossi Komla Ebri, medico scrittore di origine togolese, ad una domanda postagli sulla sua esperienza di medico africano in Italia durante la presentazione di uno dei suoi libri più famosi intitolato “Imbarazzismi” (Komla-Ebri 2013) risponde così:

“Per riuscire ad essere apprezzato come professionista africano in Italia devi dimostrare costantemente di valere e questa è una condanna. Bisogna sempre cercare l’eccellenza e questo è un modus vivendi” E aggiunge: “Dietro ad un diffuso atteggiamento di superiorità c’è un razzismo latente, che però nel mio caso cambia perché porto il camice, che mi sbianca: oltre al razzismo c’è anche il classismo” (Nota di campo, Verona, 8/08/2014).

Kossi introduce delle tematiche molto importanti, relative alla propria esperienza professionale e alla relazione con lo status sociale e i processi di razzializzazione. Come ha ben spiegato Bonilla Silva (2006) lo status economico e professionale può rendere un nero un “bianco onorario”, facendolo quindi salire sulla scala della gerarchia sociale. Ma facciamo un passo indietro per vedere in che termini venga percepita la necessità dell’eccellenza dai giovani afrodiscendenti, e come questa incida nella loro progettazione del futuro. Amber, italo-nigeriana, ci racconta che durante il suo percorso di studi universitario e il Servizio Civile, nonché nei vari lavori che ha svolto (come traduttrice e interprete, insegnante di ginnastica, mediatrice culturale) ha sempre dovuto confrontarsi con il “peso” della propria africanità e del proprio colore:

“Devi sempre dimostrare di essere all’altezza, di dare l’esempio, perché devi rappresentare gli altri che verranno poi! Quindi hai una responsabilità: non essere completamente te stessa perché devi far vedere che sei eccellente, brillante. È un peso, è un peso.”

(donna, 30 anni, Italia-Nigeria, mediatrice culturale, in Italia da 22 anni)

La sensazione di alienamento determinata dal peso della responsabilità collettiva che ci si deve assumere appare come uno degli aspetti della forza omologante dei processi di razzializzazione e della “condition noire” (Ndiaye 2008) nella quale i giovani afrodiscendenti vivono in Italia, come altrove (vedi cap. 2 e 3). La necessità di dimostrare continuamente di essere all’altezza è determinata dalla “disumanizzazione” dei corpi neri (Mbembe 2005, Giuliani 2015, Mellino 2011) e dalla conseguente consapevolezza che, da africani, si parte sempre da un livello inferiore nella gerarchia delle relazioni sociali:

“Quando hai origine africana, tu devi in qualche modo lottare su un pregiudizio di fondo, cioè ‘tu non sei una persona brava comunque’, ‘abbiamo dei dubbi’, questa è l’idea! Quindi tu già, a priori, cercare per forza di essere migliore anziché fare quello che mi pare a me!”. Una persona può anche decidere di non voler fare quello che deve essere accettato da tutti, però io non sono così. Io però sono cresciuta con l’idea... ecco, io non voglio dare disonore o cose del genere alla mia famiglia! Quindi ho sempre cercato di dare il meglio, il massimo, ma questo è perché sono io che reagisco così, mentre altri potrebbero scegliere di non portare questo peso. Ecco, io ho sempre percepito che io devo non solo mostrare un livello standard, ma anche cercare di essere sempre di più. È come se parti sempre da un gradino più basso, quindi quando fai le cose bene, stai un po’ come quello mediocre, qualsiasi. Così, nel momento in cui fai qualcosa di più...” Ah, ma allora stiamo quasi pari! Forse per i ragazzi che sono nati in questi anni, proprio recentemente, la loro situazione è un po’ diversa, però per me è stato così”

(donna, 22 anni, Italia-Uganda, studentessa lingue, nata in Italia)

È un insieme di reti e relazioni sociali che condiziona l’esperienza professionale e le aspirazioni dei giovani afrodiscendenti: i legami familiari possono fungere da rete di protezione ma anche da pungolo e stimolo poiché l’intero nucleo familiare può beneficiare dei propri successi professionali o scolastici. I contesti familiari, e in generale i rapporti intergenerazionali possono però anche un “freno” alle proprie ambizioni (Saint Blancat & Zaltron 2013), dei contesti che in cui i giovani sono messi di fronte alla durezza delle relazioni sociali in Italia, alla difficoltà di scalfire gli stereotipi di sugli africani e sui neri, e infine alla fragilità

del mercato lavorativo che rende problematico trovare un lavoro adeguato alle proprie competenze

Nonostante queste consapevolezze, molti giovani di sentono di poter e saper reagire diversamente dai loro genitori perché, come afferma Valery, loro *“si sono sempre piegati, perché piegarsi faceva comodo, noi non siamo disposti a piegarci perché noi vogliamo avere le stesse opportunità, le stesse idee, le stesse considerazioni dei nostri pari!”*¹²²

Il “non voler pensare” che la propria pelle costituisca un ostacolo nella propria carriera professionale non significa voler sminuire il peso dei processi di razzializzazione nei propri percorsi professionali. Significa però avere consapevolezza delle proprie potenzialità e tentare di scalfire rappresentazioni stereotipate sulle proprie competenze e capacità: far parlare, cioè, il proprio Curriculum Vitae prima del proprio colore della pelle, come ci racconta queste studentessa in Scienze Politiche a Milano.

“Io ora sto cercando lavoro e quindi consegno molti CV in giro, ma finora nessuno mi ha risposto! Parlandone con mia zia lei mi ha detto “Secondo me anche perché sei nera!” Io questa cosa qui non la penso, non la voglio pensare! Lei invece ... non lo so, può anche darsi, però non voglio partire col presupposto che io sono nera ... io ci voglio provare comunque!”

(donna, 26 anni, Italia-Nigeria, studentessa di scienze politiche, in Italia da 13 anni)

Questa giovane italo-nigeriana non rinuncia quindi a cercare un lavoro in Italia, anche se poi proprio questa sua determinazione la porterà a lasciare l’Italia e stabilizzare in Canada: dei desideri dell’”altrove” parleremo nei paragrafi successivi.

Anche nelle politiche di promozione delle proprie competenze per aprire varchi all’interno di barriere sociali come quelle determinate dalle “rappresentazioni del colore” ritorna però la consapevolezza della necessità di eccellenza, della fatica e del peso per conquistarla e promuoverla nel contesto italiano. Ce lo spiega una giovane italo-ghanese, Valery, sottolineando che per molti giovani afrodiscendenti affermarsi in ambito lavorativo significa anche mettere in campo degli elementi caratteriali, ovvero una forza e una determinazione che non ci si può aspettare che tutti abbiano:

¹²² *(donna, 26 anni, Italia-Nigeria, studentessa di scienze politiche, in Italia da 13 anni)*

“I nostri genitori, pensano “Siamo arrivati qua bene, loro vivranno qua, avranno un futuro migliore per loro... ma sulla base di cosa? Siamo nel 2014... e le opportunità? Il mio compagno “italiano”, finito di laurearsi, avrà la possibilità di trovarsi un altro lavoro con il 70% delle possibilità, io parto con il 20%, se non meno, a meno che non sia una persona talmente forte, talmente piena di idee e di voglia di fare... Ma a opportunità non partiamo alla pari: adesso parlerò un po' in termini razzisti, ma se un italiano ci deve mettere 10, io ci devo mettere 50 per risultare di valere tanto quanto lui! E se uno non ha quella grinta in più? Cosa fa? Non deve essere così e ci sono anche i deboli! [...] Perché se non hai quel qualcosa in più, uno non ci prova e ci riprova come ho fatto io! E non dovrebbe essere così, perché magari hai le potenzialità, ma non hai le opportunità. Quindi, c'è chi le opportunità se le crea e chi, non vedendo opportunità, abbandona la nave!”

(donna, 27 anni, Italia- Ghana, imprenditrice, nata in Francia, in Italia da 26 anni)

Valery si descrive infatti come una giovane “forgiata dalla vita” e dalle difficoltà, di tipo economico e relazionale, che hanno segnato il rapporto con la sua famiglia. La sua giovinezza “non semplice” l’ha resa, a suo parere, una persona particolarmente caparbia e preparata per colmare quello scarto in termini di “pari opportunità” che i giovani figli di migranti devono affrontare in contesto italiano (Riccio e Russo 2009, Colombo e Rebughini 2012). Nel suo caso, l’eccellenza nel percorso scolastico è stato solo uno degli elementi che l’ha aiutata ad ottenere un posto di lavoro adeguato alle sue qualifiche. La spinta ad “eccellere” e il sostegno nella sua scelta di “puntare in alto” è venuto anche da legami costruiti fuori dal contesto familiare (vedi Colombo & Rebughini 2012 e Saint Blancat & Zaltron 2013), in particolare dalle relazioni con amici italiani. In particolare un insegnante delle scuole superiori e una signora italiana presso la quale è stata in affido per alcuni anni hanno segnato positivamente suo percorso, sostenendo e difendendo la scelta di proseguire con gli studi universitari. La madre, infatti, pressata dalla fatica di mantenere la famiglia, premeva affinché la giovane, primogenita, lavorasse e contribuisse così alle magre economie familiari. Oltre a dover legittimare la propria scelta presso la famiglia, questa giovane ha però dovuto anche compiere un percorso per “credere in sé stessa” e nella possibilità di contrastare la “tendenza alla mobilità sociale discendente” (Riccio e Russo 2009) che caratterizza molte delle traiettorie professionali dei migranti di prima generazione in Italia. Una tappa importante in questo percorso è stata la sua partecipazione all’organizzazione dell’edizione 2013 dell’evento *African Italian Excellence Award*.

7.3. “NON CONCEDERE AGLI ALTRI DI FARTI SENTIRE INFERIORE”: IL CASO DI *AFRICAN- ITALY EXCELLENCE AWARD*

Per Valery, l’evento “*African Italy Excellence Award*” è stato importante per “aprirsi mentalmente”, per conoscere meglio sé stessa, le proprie potenzialità e per definire le proprie aspirazioni e strategie per il futuro. L’osservazione etnografica di questo evento ci permette di capire in che termini l’*African Italy Excellence Award* ha costituito una tappa importante nel percorso di professionale di Valery.

L’evento *African Italy Excellence Awards*¹²³ si è svolta a Brescia nel 2013 ed è stato realizzato dall’agenzia di comunicazione “*Divino Event organization*” con il patrocinio e la partnership di diversi enti privati e istituzionali¹²⁴, mentre lo sponsor principale è un’importante ditta italiana di spedizioni marittime, Roberto Bucci SPA., che ha base a Londra, Napoli e Salerno. È un evento che ha come obiettivo quello di promuovere e sostenere le “eccellenze africane in Italia”. La promotrice di questo evento è Freeda Cooper, manager della “*Divino Event Organization*”, una giovane nata in Ghana e residente nel bresciano dall’età di sei anni. Non è lei l’ideatrice di questo evento, ma colei che ha apportato un’innovazione importante. Le prime due edizioni degli “Awards” sono stati organizzati dalle associazioni ghanesi in Italia: la prima edizione aveva coinvolto solo i membri della collettività ghanese in Italia, la seconda era stata aperta a persone provenienti dalla più ampia area dell’Africa Occidentale ma è con Freeda Cooper che gli “awards” diventano africani, allargando cioè il campo delle nomination a chiunque si sia distinto nella valorizzazione della diaspora africana e nella cooperazione afro-italiana.

Come ci spiega durante la nostra intervista, Freeda ritiene che gli Awards sono importanti perché “agiscono su entrambi i mondi” a cui si sente di appartenere. Da un lato, è importante far capire ai connazionali che vivono nel continente che “*in Italia non si raccolgono solo pomodori, ma c’è chi riesce a fare anche qualcos’altro, a sviluppare attività imprenditoriali ed intellettuali*”. Dall’altro, come esplicita invece nel messaggio di benvenuto contenuto nella brochure - scritta in lingua inglese – distribuita a tutti i partecipanti alla serata di gala, lo spirito dell’iniziativa è quella di “raccontare agli italiani la vera storia dell’Africa e degli

¹²³ <http://africaitalyexcellenceawards.org/>

¹²⁴ Patrocinio di Parlamento Europeo, Unar, Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali, Roma Capitale e Comune di Brescia. Partner: Redani, Rete della diaspora africana nera in Italia.

Africani della diaspora”, compensando quindi le rappresentazioni negative del continente diffuse nell’immaginario collettivo e veicolate dai media “europei”.

“As diasporans, each of us have a major role to play and help to dispel myths and stereotypes about our continent. The saying goes that until the lion learns to write, the story of hunts will always be told by the hunter. It is therefore our responsibility to be ambassadors of this great course, having in mind that we are the secret weapon of our continent. As Africans in Italy, the time has come to for us to accept and identify ourselves as talented, dependable and industrious citizens of the world.”

La serata di gala, in cui vengono assegnati i premi, è stata preceduta da una fase di preselezione e votazione online. Tutti infatti potevano proporre dei candidati nelle tre categorie del concorso (stelle rosse, gialle e verdi a seconda degli ambiti professionali, artistici o sociali di intervento¹²⁵), che poi venivano selezionati attraverso una votazione online. I vincitori sono stati decretati tenendo in considerazione il 55% dei voti del pubblico, mentre la restante percentuale del 45% è stata assegnata dalla commissione predisposta dall’organizzazione.

Un’ulteriore categoria di “eccellenze” era quella delle “stelle nere”, i cui nomi sono stati comunicati solo durante la serata di gala. Si tratta infatti di premi “onorari” assegnati direttamente dall’apposita commissione valutatrice. Tra le “stelle nere” ci sono alcuni membri del corpo diplomatico¹²⁶, il leader della rete della Redani, il medico-scrittore Kossi Komla Ebri e l’allora ministra per l’integrazione, Cécile Kashetu Kyenge. Sempre in questa categoria, sono stati premiati, per merito, anche la sindaca di Lampedusa, Giusy Nicolini, il medico di origine ghanese Perviss Kwame Kuwornu, l’antropologo Mariano Pavanello, il giornalista e opinionista televisivo Edrissa Sanneh¹²⁷, l’ingegnere e imprenditore, originario del Burkina Fasu, Madi Sakande, infine la famosa scrittrice Taiye Selasi, autrice del “manifesto afropolitano” *Bye Bye Barbar* (Tuakli-Wosornu, 2005) e poi del romanzo “Ghana must go”(2013b)

¹²⁵ La “Red Star Category” era suddivisa in “Community hero of the year” e “Outstanding achievement in education and academia”. Nella “Green star category” rientravano invece le nomination del “Best youth entrepreneur” e del “Best African writer/ author”. Vi era poi la “Yellow star category” che comprendeva le seguenti sottocategorie: “Best Africa new music/ Video of the Year”, “Best African Photographer”, “Best African Beauty Pageant/ Miss”, “Best Event organizer/ Promoter”, “Promising star of the year”.

¹²⁶ Nello specifico, gli ambasciatori del Congo, del Mozambico, del Marocco, del Ghana, della Nigeria, del Sudafrica, dell’Etiopia,

¹²⁷ Più noto come Idris e ben conosciuto al pubblico calcistico italiano grazie alla sua pluriennale partecipazione, come tifoso della Juventus, alla popolare trasmissione televisiva “Quelli che... il calcio” condotta da Fabio Fazio.

Tra vincitori e il pubblico vi sono donne e uomini con diversi background nazionali e migratori: alcuni sono nati o cresciuti in diverse zone d' Italia, altri invece sono immigrati di prima generazione e non mancano anche gli italiani "nativi, sia tra i premiati che tra i partecipanti. Anche i due presentatori che si alternano sul palco incarnano queste "diversità": sono una giornalista bergamasca e un giovane di origine camerunense a condurre la serata. L'eleganza è uno degli elementi distintivi della serata e spiccano non solo le scelte stilistiche dei partecipanti (a cui è stato chiesto di rispettare un preciso dress-code: abito da sera nero o abito tradizionale per le donne, completo con papillon/cravatta o abito tradizionale per gli uomini) ma anche la raffinatezza degli ambienti e del buffet preparato per l'evento. Il cibo è preparato da un catering italiano, ma non mancano le pietanze africane, preparate e fornite a pagamento, quindi parallelamente al catering ufficiale, da donne ghanesi: i piatti di *fried rice* e gli spiedini di carne, *kibab*, sono andati a ruba tra i presenti. Nonostante alcune carenze organizzative (alcuni ritardi e la non preannunciata presenza di alcuni diplomatici) la cerimonia di premiazione si è svolta nel migliore dei modi e ha visto una notevole partecipazione anche da parte del pubblico, che reagiva di volta in volta in maniera molto vivace alla comunicazione dei vincitori delle varie categorie. Sul palco si sono quindi alternati interventi di varie personalità con esibizioni artistiche e canore: giovani giocolieri ed acrobati, un coro gospel vicentino, la performance di Daniel Adomako, vincitore in quell'anno del talent show televisivo "Italia's got talent" e qui premiato come "*Best Africa new music/ Video of the Year*". Tutti i partecipanti hanno sottolineato l'importanza di questa iniziativa. In particolare, Kossi Komla Ebri, guida della Redani, ha espresso la sua gratitudine al team organizzativo, facendo notare la grande partecipazione delle donne nell'organizzazione e poi tra le personalità premiate, a dimostrazione di come l'"Africa cammini sulle gambe delle sue donne" (Nota di campo, 30/11/2013). Idris, premiato come miglior personalità mediatica, si è lasciato andare ad un breve show, in cui si è lasciato andare ad una serie di lodi alla bellezza delle donne africane, nonché alla celebrazione della efficienza dei ghanesi, ben nota, a suo dire, tra tutti gli africani della diaspora: "*We love Ghana!!!*" grida dal palco, dopo essersi impossessato del microfono della presentatrice - "*Mais on est seulement Africains!*".

Poi, rivolgendosi ai connazionali presenti in sala: *“Senegalesi, imparate ad organizzare le serate! Questa iniziativa viene da una mente africana-ghanese, perché loro sì che sanno essere pragmatici!”* (Nota di campo, 30/11/2013). Si percepisce l’emozione del pubblico quando sale sul palco Taiye Selasi, autrice del romanzo *“Ghana Must Go”* (2013b) e all’apice della sua fama in Italia poiché il libro era stato da poco pubblicato presso i tipi di Einaudi. La scrittrice dedica il premio a sua madre, che le ha sempre insegnato che *“nella vita non bisogna concedere a nessuno di farti sentire inferiore”*. Un altro momento importante è quando è la Queen Mother a salire sul palco per consegnare uno degli ultimi premi: si tratta di una donna che, per discendenza, ricopre un ruolo all’interno del sistema di potere tradizionale Akan, anche in diaspora (vedi Valsecchi 2006, Nieswand 2008, 2010). Questo è un altro dettaglio che ci ricorda la molteplicità di attori sociali coinvolti in questa iniziativa, che cerca di riunire, le diverse anime della diaspora, nonché i molteplici attori, economici, istituzionali, politici, con i quali interagisce.

Questo evento va interpretato come un *“act of self-making”* (Miller 2009: 10) collettivo, che cerca di proporre una nuova narrativa sull’africanità (vedi anche cap. 3 par. 3.1) e di mostrare i molteplici modi in cui le *“persone africane”* agiscono ed interagiscono nello spazio sociale. Pnina Werbner ha descritto questi contesti come arene in cui le minoranze culturali mettono in atto un essenzialismo strategico, *“telling themselves stories about themselves”* (1997: 236, vedi anche Stefansson 2004). Ovvero, sono situazioni in cui viene costruita una comunità, in questo caso pan-africana, attraverso narrative e rappresentazioni diverse da quelle dominanti nello spazio pubblico. Per Werbner, l’*“essenzialismo etnico”* proposto in questi contesti non è però il risultato di una mistificazione e una falsificazione, come la interpreta Appiah (1992:175). Si tratta, piuttosto, di una strategia per esprimere un bisogno di riconoscimento e reclamare una posizione migliore all’interno della società (1997:237).

Proprio questo è l’aspetto che colpisce Valery, che ha partecipato all’organizzazione di questo evento e si è quindi relazionata con i vari attori che l’hanno resa possibile. Come abbiamo anticipato ad inizio di questo paragrafo, questa è stata un’esperienza che le ha *“aperto la mente”*, facendole scoprire l’ampio spettro di traiettorie professionali tracciate da persone di origine africana in Italia:

“Ho potuto mettere in discussione l’immagine che avevo dell’africano in Italia. Per me l’africano scrittore non esisteva, l’africana ginecologa non esisteva, l’africano dottore

non esisteva, il regista italo-africano non esisteva. Quindi ho pensato: se loro sono riusciti a farcela in tempi in cui i contesti erano molto più chiusi....

(donna, 27 anni, Italia- Ghana, imprenditrice, nata in Francia, in Italia da 26 anni)

La rete sociale che si è quindi costituita in occasione di questo evento ha avuto, per Valery, una funzione di “supporto emotivo” a quelle che appaiono come “middle class aspiration” (Spronk 2014) e che ai suoi occhi cozzavano con le esigenze e le aspettative della famiglia di origine. Reay ha sottolineato l’importanza di alcune reti, specialmente quelle familiari, in quanto fonte di “capitale emotivo” (2000: 572), considerato quell’insieme di risorse affettivo-relazionali che contribuiscono alla costruzione del capitale sociale e che orientano i giovani nella formulazione della loro identità e dei sensi di appartenenza. In questo caso, il sentirsi parte di una “famiglia africana” (Schramm 2009, Pierre & Shipley 2003) composta da professionisti affermati è stato un elemento importante per riuscire a “vedere ed ampliare lo spettro delle proprie possibilità per il futuro.

Non è da dare per scontato, però, che questi legami si traducano in capitale sociale. Durante la nostra intervista, Valery non ha nascosto la sua frustrazione per il fatto che, nonostante le traiettorie di successo di molti africani in Italia, non vi siano ancora i presupposti per quello che lei definisce un “equo accesso alle pari opportunità” per i giovani afrodiscendenti, e più in generale, per i giovani di seconda generazione in Italia.

“Se questo meccanismo è iniziato negli anni '70, quando i nostri genitori sono arrivati qua, perché è ancora tutto fermo a questo punto? La cosa mi fa imbestialire! Perché vuol dire che i nostri genitori si sono sempre piegati, perché piegarsi faceva comodo!”

Uno degli elementi che ha ostacolato la creazione di pari opportunità è, secondo Valery, lo scarso attivismo dei professionisti africani più anziani che conferma la mancanza di solidi legami di solidarietà, anche intergenerazionali, all’interno della diaspora africana:

“Se io fossi stata ginecologa a 50 o 60 anni avrei costituito un'associazione che aiuta tutte le ragazze che vogliono fare infermiere, iniziare dei percorsi di medicina per dare loro determinate aperture, a determinati canali, creare opportunità! Voi, professionisti africani, che siete avanti, avreste dovuto aprire delle porte anche per noi e questo non è stato fatto! Perché? Perché l'africano, come ti dicevo ieri, pensa al singolo e non alla comunità!”

Come spiegano Saint Blancat & Zaltron (2013), l'“intimità culturale” che talvolta caratterizza i legami all'interno di una specifica collettività (“*bonding ties*”) può costituire, per i giovani, solo una prima tappa di un percorso più lungo, lungo il quale altri attori sociali entrano in gioco. Tale intimità culturale, infatti, è importante per acquisire la sicurezza in sé stessi e le competenze per stringere ulteriori legami sociali, spesso determinanti nei processi di mobilità sociale e di affermazione professionale (*Ibidem*, 2013: 17).

7.4. RETI SOCIALI, COMUNITÀ DI PRATICHE E SPAZI ECONOMICI: QUANDO L'AFRICANITÀ DIVENTA IMPRENDITORIALITÀ

Se i legami sociali con le “élite” di prima generazione fungono da supporto emotivo e da stimolo per espandere “gli orizzonti collettivi e individuali di possibilità”, nel corso dei percorsi di vita vengono attivate anche altre reti sociali. Possono infatti diventare importanti sia i legami transnazionali sia quelli con coetanei, con background migratorio o meno. Questi network possono veicolare molteplici risorse culturali e sociali e costituire la base per nuovi spazi di azione economica e di consumo.

È il caso, per esempio, del gruppo “Afroitalian Nappy Girls” (vedi cap. 5), nato dal desiderio della fondatrice, l'italo-ghanese Evelyne Sarah Afaawua, di condividere la propria esperienza di “*transitioning*” dai capelli stirati ai capelli naturali. Le discussioni online e offline (principalmente nei social network e durante i “Nappy Hour” organizzati tra il 2014 e il 2016 in numerose città) vertono non solo sui capelli, ma investono molteplici dimensioni dell'esperienza sociale dei partecipanti. Il movimento nappy - in Italia come altrove (vedi Byrds and Tarps 2014) - costituisce di fatto una nuova “comunità di pratiche” (Lave & Wenger 1991) che aggrega giovani afrodiscendenti con percorsi di vita e aspirazioni simili. Si tratta, cioè, di giovani che si sentono accomunati da una condivisa richiesta di riconoscimento politico e culturale (Puwar 2004) ma anche da grandi ambizioni per il futuro (Spronk 2014a): come ci spiega una giovane italo-ghanese, i Nappy Hour costituiscono una delle rare occasioni per “incontrare fratelli africani”:

“Devo dire che si è creato un bel gruppo, molto affiatato, ed infatti è stato bello il ritorno a casa, con questi sconosciuti alla fine, sconosciuti perché non ci siamo mai visti,

ma sembrava che ci conoscessimo da anni. Eve (la fondatrice di Afro-Italian Nappy Girls) è riuscita a creare un punto di incontro, ci sentivamo tutti parte di un unico viaggio! Per cui... tutti fratelli! In quel senso lì, è uscita la fratellanza africana che c'è tra di noi! Questo evento mi ha permesso di conoscere altre persone, persone speciali, diverse da quelle che incontro nella comunità di Torino (dove frequenta una Chiesa Pentecostale) [...] di conoscere ragazzi veramente focalizzati, che dicono: sì, sono africano però sto studiando per diventare un avvocato, sì, sono africano ma sto studiando per diventare infermiera, per diventare farmacista, sto lavorando nella banca tal dei tali... Ci siamo sentiti fratelli per il fatto di essere africani con obiettivi che vogliamo raggiungere, e obiettivi non piccoli, di essere africani con un valore aggiunto. Insomma, un mondo di giovani di cui io faccio parte, ma che ho incontrato raramente in Italia. Se tu vai in Inghilterra, negli Stati Uniti, è normale incontrare giovani africani così, che stanno studiando. Ma qui in Italia sta diventando normale adesso”.

(donna, 29 anni, Italia-Ghana, stilista, in Italia da 24 anni)

Per questa giovane, è possibile costruire una “fratellanza africana” non solo sulla base di una comune origine ancestrale – generalmente africana - o di una condivisa “condition noire” (Ndiaye 2008). Ci si sente “fratelli africani” perché accomunati da una “capacità di aspirare” (Appadurai 2014) e di avere grandi ambizioni – “*obiettivi non piccoli*” - per il proprio futuro e per quello del continente. Il network costruito attorno alle pratiche di cura dei capelli, dunque, è anche un contesto dove i giovani possono trovare un supporto emotivo tra pari. D'altra parte, la stessa Tuakli Wosornu, nel celebrato e criticato testo “Bye-Bye Barbar” (2005) nel quale introduce il concetto di “afropolitanismo” (vedi cap.1 par.5), sottolinea l'importanza che riveste la dimensione professionale nei percorsi di vita e nelle identificazioni dei “giovani africani nel mondo”. Gli “afropolitani”, infatti, sono giovani professionisti che operano in campi innovativi (ad esempio media, nuove tecnologie, arti e letteratura), distinguendosi così dai loro genitori e da molti coetanei, nel continente o in diaspora. Attraverso le loro competenze e i loro talenti, “ridefiniscono quello che significa essere africani” (2005:3) e investono “nel futuro dell’Africa” (2005: 6). L’afropolitanismo, come inteso in questa tesi (vedi cap.1 par.5) costituisce un’“utopia che mobilita” e “che abbraccia le prassi della vita quotidiana” (Awondo 2014: 117) e si manifesta non solo nelle scelte culturali ed estetiche, ma anche in un innovativo agire economico. In modo particolare, alcune iniziative imprenditoriali ci aiutano a comprendere come le molteplici reti sociali in cui gli attori sociali si muovono siano fonte non solo di “supporto emotivo”, ma anche di un capitale sociale che può diventare una risorsa economica e veicolo di opportunità imprenditoriali.

Il caso del gruppo Afro-Italian Nappy Girls è forse quello più emblematico: a qualche anno dalla fondazione, emerge in maniera sempre più evidente che questa *community* è accomunata non solo da progetti estetici e politiche identitarie, ma anche da pratiche e stili di consumo di “black objects” (Sansone 2003). Il bisogno materiale di prodotti per la cura dei prodotti naturali traspare dalle conversazioni online e offline tra le ragazze e i ragazzi che partecipano alla pagina e agli incontri, ed inducono la fondatrice a creare un blog, Nappytalia, e poi una piattaforma per la vendita online di prodotti cosmetici per “nappy” (sia per le donne, che per i bimbi e per gli uomini¹²⁸) che di solito vengono comprati online, ma direttamente dall'estero. Per questa iniziativa il sito Nappytalia vince il premio Money Gram Awards nel 2015, nella categoria “Imprenditoria giovanile” e, nello stesso anno, quello di “Best blogger” agli African Italy Excellence Award. L'iniziativa ottiene sempre più visibilità mediatica grazie ai numerosi articoli che le vengono dedicati (ad esempio, sul Corriere della Sera, Io Donna, Vanity Fair) e alla partecipazione della fondatrice a numerosi convegni universitari e importanti eventi (tra cui “Il tempo delle Donne/La 27ima Ora” organizzato da Il Corriere della Sera nel 2014 e il *TedxMilano Women* del 2015). Come afferma Sansone, il consumo di “black objects”, come i prodotti per la cosmesi dei capelli e della pelle nera, è uno degli elementi – assieme alla circolazione di idee, categorie e gerarchie – che alimentano la costruzione di identità etniche (2003: 165). Il fatto che anche in Italia stia crescendo una “comunità di consumo” di “black objects” è testimoniato non solo dal crescente successo di Nappytalia, ma anche dalla crescente competizione con altri blog e negozi online nati negli ultimi mesi.¹²⁹

In altri progetti imprenditoriali, l'orientamento cosmopolita, sia in termini di reti di appoggio che pubblico di riferimento (Bowles 2013) è più esplicito. È il caso, per esempio, di “African Fashion Wear” e “Afro Fashion Week”, due progetti imprenditoriali strettamente collegati tra loro e che mirano ad allargare ed innovare il mercato dell'abbigliamento e degli accessori di ispirazione “afro” in Italia, nonché ad imporsi come principali riferimenti in questo settore.

¹²⁸ Nel 2015 la pagina Facebook “Afroitalian Nappy Girls” cambia nome e diventa “Afroitalian Nappy Girls and Boys”, coinvolgendo quindi anche la dimensione maschile.

¹²⁹ Vedi, ad esempio, i blog Naturangy e Afroricci, solo per citarne alcuni, e il negozio online Vanity Case.

La fondatrice di “African Fashion Wear” è Rita, che è nata in Ghana e vive in Italia, vicino a Milano, dall’età di cinque anni. La sua traiettoria professionale mostra le differenti strategie messe in atto nel corso della sua vita per far fronte alla scarsità di opportunità lavorative in contesto italiano e capitalizzare invece le risorse sociali e culturali acquisite durante il suo percorso di vita. Una di queste strategie è il cambiamento del proprio progetto di vita e delle prospettive professionali. Rita, laureata in ostetrica all’Università di Bergamo e specializzata in parto podalico, si è scontrata con le difficoltà di esercitare presso il Sistema Sanitario Nazionale poiché non è riuscita ad ottenere la cittadinanza in tempo per un concorso nazionale.

Un ulteriore elemento che l’ha indotta a “capitalizzare” la sua africanità è stato il lungo percorso di accettazione della sua diversità e l’“iper-visibilità”, nello spazio pubblico, dei suoi tratti somatici. Ci racconta, infatti, in adolescenza, ha sofferto molto per il fatto di sentirsi continuamente diversa, la “non italiana” e aveva la percezione di essere continuamente sottoposta a “sguardi indagatori e pieni di interrogativi (Foucault 1990). L’esperienza di studi all’università, dove era molto apprezzata dai professori, e poi i viaggi che ha cominciato a compiere in Ghana l’hanno aiutata ad accettare la sua “unicità” e a perseguire quindi nel suo percorso di soggettivazione (Frisina & Hawthorne 2015). Al conseguimento della laurea, Rita ha deciso di svolgere il suo tirocinio in Ghana, presso la clinica pubblica dove ha partorito la madre. L’esperienza è stata traumatizzante poiché Rita si è trovata di fronte ad una situazione, in termini di servizi e approcci al parto, molto peggiore di quella che aveva trovato la madre, negli anni ’80. Non è nemmeno stato facile farsi accettare come “ghanese”, poiché tutti i suoi comportamenti parlavano della sua “europeità” e alimentavano i processi di distinzione tra lei e i connazionali cresciuti nel paese (vedi cap.3, par. 4.1). Nonostante ciò, Rita racconta, durante questo soggiorno, il suo sentimento di appartenenza al Ghana “è rinato”, e una volta ritornata in Italia, si è resa conto che portare accessori ghanesi e indossare tessuti africani la facevano sentire legata “alla sua storia e alla sua terra” (vedi anche cap. 6 par.3). A questo punto, Rita decide di inventarsi dei nuovi percorsi professionali. Da un lato, si propone come consulente ad imprenditori che vogliono investire in Ghana, dall’altro fonda la pagina Facebook, e poi il blog African Fashion Wear. Nato per comunicare la sua passione per i vestiti realizzati con tessuti “africani”, la pagina Facebook, raggiunge un numero elevato di “likes”, superando i 300.000 nel luglio 2016 (ultimo accesso 6/7/2016) Rita considera la moda, infatti, un punto di incontro tra

l'”*Occidente e il Ghana*”, puntando quindi ad un’audience diversificata. Comincia quindi a disegnare lei stessa dei capi “di ispirazione afro”, ma con uno stile “urbano e moderno” e decide poi di fondare, assieme ad una giovane Italo- Camerunense, l’associazione Afro Fashion. La scelta di puntare sul termine “Afro” non è casuale, ma è volta a sottolineare la versatilità dello stile afro.

L’associazione si fa inoltre promotrice della prima edizione dell’”Afro Fashion Week” in Italia, importando un format già presente in molte città¹³⁰, ma non a Milano, una delle capitali mondiali della moda. Questa scelta, dunque, appare come una strategia per valorizzare le molteplici risorse presenti nel contesto locale, intrecciandola con la capacità degli organizzatori di muoversi nelle reti internazionali. “African Fashion Week” - che ha ottenuto il patrocinio del Comune di Milano e di Expo Città - si terrà infatti parallelamente alla Fashion Week milanese, cercando di drenare l’attenzione mediatica che verrà posta su questo evento, nonché per dare la possibilità agli stilisti che saranno presenti all’evento di interagire con l’avanguardia del sistema moda che nello stesso momento sarà presente a Milano. Nell’ottica del team organizzativo, composto da giovani italiani “nativi” e altri di origine africana, Afro Fashion Week è un progetto che “*può ampliare l’immaginario collettivo nazionale*”, ma anche consolidare i progetti professionali dei numerosi stilisti che, nel mondo, sono ispirati e a loro volta ispirano e innovano lo “stile afro”. L’organizzazione di Afro Fashion Week è ancora in corso e coinvolge infatti molti stilisti che provengono da diverse aree del mondo e che saranno presenti a Milano a settembre 2016. È già possibile però osservare la competizione che si è scatenata attorno a questo evento: in breve tempo, sono state promosse altre due manifestazioni simili da due diverse organizzazioni di giovani afrodiscendenti: “Black Fashion Week” a Roma e “Afrique Fashion week” (poi ridimensionata a “Afrique Fashion Night”) a Brescia. L’organizzazione, quasi in contemporanea, di questi eventi in tre località diverse, ha suscitato polemiche e perplessità, in particolare tra i giovani afrodiscendenti che hanno denunciato quella che considerano una dinamica costante all’interno della diaspora africana, cioè la mancanza di solidarietà e coordinamento. Come però ci hanno fatto notare dal team di Afro Fashion, gli stessi nomi delle iniziative (Afro/ Black/ Afrique) indicano diversi approcci alla questione, distinguendo di per sé le iniziative.

¹³⁰ L’evento “Afro Fashion Week” si tiene regolarmente a Londra, Berlino, Parigi, Amsterdam, New York, dal 2014 anche a Lagos

Entrambe le organizzazioni, “Afro Fashion Week” e “Afro-Italian Nappy Girls” fanno riferimento ad oggetti, prodotti e stili “afro-cool” (De Witte 2014). Contribuiscono cioè a declinare localmente un processo di “re-branding Africa” (De Witte 2014) che sta avvenendo a livello globale, grazie alla circolazione, tra la diaspora e il continente, di una cultura urbana, di stili e trend estetici, musicali e artistici che rendono l’“essere africano” sempre più “cool” (De Witte 2014: 286). Queste iniziative imprenditoriali beneficiano perciò del “bonding power” delle identità e degli stili estetici “cool” (Maffesoli 1996, Herding 2013, De Witte 2014, Picarelli 2015), e quindi delle reti di persone che si identificano in determinati stili di vita e trend estetici. La crescente capacità di seduzione (Saint Blancat et al. 2008) degli stili e degli oggetti afro, nonché il riconoscimento del loro valore commerciale, fa sì che attorno a questi progetti imprenditoriali si creino delle reti molto diversificate al loro interno, che coinvolgono giovani e adulti di diversa origine ed estrazione sociale, con background migratorio o meno, ma anche enti ed operatori istituzionali e commerciali, locali ed internazionali.

Come sottolineano Comaroff e Comaroff (2009) l’introduzione della “cultura afro” nel commercio globale delle identità – e quindi la sua mercificazione (Sansone 2003) - non esclude però un simultaneo coinvolgimento emotivo da parte dei soggetti (Comaroff 2009: 18). Proprio per questo, il riferimento all’africanità come prodotto e oggetto culturale può quindi essere problematico: può catalizzare audience e mobilitare reti grazie al suo essere uno stile estetico “cool”, ma anche spostare l’attenzione e il dibattito dal piano tecnico ed economico a quello “culturale”. Come nel caso dell’”Afro Fashion Week”, anche attorno al concetto di “Nappy” (vedi cap. 5 par.6) sono emersi diversi approcci ed orientamenti, mostrando nuovamente che i legami tra afrodiscendenti sono situazionali e temporanei e che la “fratellanza africana” è una costruzione sociale (Chivallon 2004) e non un collante sociale che realmente si traduce, nelle pratiche e nelle interazioni, in termini di solidarietà. D’altronde, siamo anche di fronte ad una “sana competizione” che non ha nulla a che fare con “il mercato delle tipicità africane” (Fusaschi 2013) - che si sviluppa attraverso il commercio informale, anche transnazionale, o grazie, ad esempio, alle attività di Ong e delle catene del Commercio Equo e Solidale – ma piuttosto con le logiche del mercato neo-liberale e globalizzato (Bowles 2013).

Proprio per questo, alcune iniziative imprenditoriali di successo usano l'africanità come "brand" e "oggetto culturale" (Griswold 2012), ma valorizzano rete completamente indipendente da quella "etnica" dalla diaspora africana. Si tratta, ed esempio, del caso dell'azienda "*Re Eyewar - a coloured vision of the world*", che nasce dalla collaborazione tra due tecnici optometristi, Eusebio, nato in Togo e arrivato in Italia per motivi di studio, e Riccardo, milanese di origine. Eusebio e Riccardo hanno inventato un prodotto che si sta pian piano imponendo nel mercato dell'occhialeria di fascia medio-alta. I due soci hanno ideato un prodotto particolarmente originale ed innovativa: degli occhiali che vengono realizzati con inserti di tessuti africani, collocati all'interno della montatura. Nel descrivere l'idea imprenditoriale, i soci affermano che l'iniziativa nasce "*per promuovere la cultura africana (amore per la vita, colori e, in modo particolare, il vestire tradizionale) attraverso la produzione di oggetti d'arte unici e utili*".

Il risultato è un prodotto dal valore potenziato da due principali aspetti, la qualità garantita dal "made in Italy" e la bellezza e l'originalità data dal tocco "afro". Si tratta di un oggetto tecnicamente molto raffinato che contiene a sua volta un altro oggetti, cioè il tessuto africano. La tecnica utilizzata per inserire il tessuto all'interno dell'occhiale è stata brevettata dai due soci, e realizzata da artigiani specializzati in occhialeria del distretto di Belluno. È una tecnica che permette di valorizzare al massimo il tessuto, di cui si può vedere la trama ma anche di rendere ogni occhiale un pezzo unico, poiché ogni taglio di stoffa è unico e irripetibile.

La commercializzazione di questo prodotto avviene attraverso i canali tradizionali dell'occhialeria e gli occhiali possono trovare quasi esclusivamente in negozi di Roma e di Milano. Da poco i due soci si sono aperti al mercato internazionale: i loro occhiali si trovano in boutique in Nord America e in alcuni paesi africani (Togo, Gabon e Burkina Faso).

Il prodotto fa quindi dell'africanità l'elemento estetico vincente, ma un riferimento alla dimensione culturale si può leggere anche in altri elementi meno esplicito. Il logo dell'azienda richiama lo "*stool*", il trono tradizionale dei re del sistema di potere tradizionale degli Akan del Ghana (Valsecchi 2006), di cui Eusebe è grande conoscitore, dato che parte della sua famiglia è ghanese. Inoltre, anche il nome dell'azienda, "Re", ha un duplice significato: la parola è composta dalle iniziali dei due soci, ma richiama anche il concetto di regalità, richiamato anche dal simbolo dello *stool*. Non viene invece descritta nel sito la modalità con cui l'azienda sceglie e si rifornisce dei tessuti africani (che per adesso sono prevalentemente tessuti *wax print* e *kente*, vedi cap. 6). Solo durante la nostra conversazione

Eusebe e Riccardo mi spiegano che – diversamente da quanto ci si potrebbe aspettare - non si riforniscono dei tessuti da ditte o grossisti in Europa, ma li acquistano direttamente al mercato di Lomé (Togo) e in particolare al banco gestito dalle zie di Eusebe. Tale scelta non rientra in una strategia aziendale di branding o marketing aziendale: non viene descritta né in termini di “responsabilità sociale aziendale” (Jamali et al. 2015), né – almeno esplicitamente - come attività di “co-sviluppo” (Marabello 2012, 2013). Appare invece come una scelta “depoliticizzata” (Mohan 2006:13) che ha certamente un impatto economico positivo sulla famiglia di origine, ma che risponde soprattutto al desiderio di Eusebe di continuare a giocare un ruolo all’interno delle reti familiari, mantenendo così un senso di appartenenza a livello transnazionale.

Il target di pubblico a cui si rivolge questa ditta è selezionato in termini di risorse economiche: è un prodotto infatti di costo medio alto, e in quanto tale accessibile solo a pochi. Nel catalogo, i modelli che indossano questi occhiali sono sia “bianchi” che “neri”. Come nel caso di Afro Fashion, l’idea è quella di coinvolgere un’audience che va ben oltre quella costituita dalla diaspora africana e black, promuovendo così un’immagine cosmopolita del continente e dei suoi prodotti culturali (Picarelli 2015). Entrambi i progetti imprenditoriali nascono con l’obiettivo di essere sostenibili e diventare fonte di reddito per i promotori: in questo senso, si cerca di sganciare l’idea dell’africanità dalla retorica dello sviluppo (vedi cap. 3 par. 3.1), ma anche di dimostrare la capacità degli africani della diaspora di acquisire potere economico. Uno degli elementi che caratterizzano queste “nuove imprese culturali” è il fatto di reggersi simultaneamente su reti locali e transnazionali, ma non esclusivamente su reti “etniche”. La loro forza sta infatti nella collaborazione tra professionisti con background migratori e formativi diversi e che capitalizzano sia competenze professionali che culturali.

L’ “estetica africana” può quindi essere fonte di ispirazione per progetti culturali ed essere manipolata e re-interpretata per produrre prodotti ed oggetti innovativi. Gli imprenditori e gli artisti sono però consapevoli della cautela con cui va utilizzata la nozione di “africanità” per evitare di ricadere nei *cliché* tribali diffusi nell’immaginario collettivo. Della difficoltà di trattare il tema dell’africanità ce ne parla Michael, un fotografo italo-eritreo, residente a Milano, e che sta lavorando ad un progetto, “Afrodisiac”, che parla di

“ragazzi e ragazze che hanno qualcosa a che fare con lo stile africano”. È un lavoro sulla bellezza africana, perché la bellezza è un concetto relativo. Lo definirei piuttosto

un progetto sull'africanità, che vuole rappresentare le diverse sfaccettature dell'africanità".

(uomo, 29 anni, Italia-Eritrea, fotografo, in Italia da 26 anni)

“Afrodisyac” consiste infatti in una serie di fotografie a donne e uomini di origine africana, di diversa origine nazionale ma anche con diversi stili estetici. Scorrendo l’album fotografico disponibile per ora solo nella pagina Facebook ufficiale del fotografo, si incontrano alcune ragazze che fanno parte del gruppo delle nappy milanesi, oppure giovani provenienti dall’Africa Occidentale, ma anche soggetti maschili con uno stile originale nell’abbigliamento e nelle acconciature. Insomma, una pluralità di soggetti che, per Michael, “rappresentano *la diversità del mondo afro*”, ma anche del “*filo logico che tiene assieme tutti gli africani che si trovano all'estero*”. Michael dice che non è semplice esprimere questo concetto attraverso le immagini, e che il rischio è che, “*se parli in maniera superficiale dell'africanità, se non ti spieghi e non ti presenti bene, la gente può offendersi*”. Questo progetto, dunque, ci riporta dunque sulla scivolosità del concetto di africanità, ovvero della continua tensione tra le rappresentazioni essenzializzanti e la pluralità della diaspora, quindi del rifiuto dell’africanità come categoria identitaria e del simultaneo bisogno di riconoscimento in essa.

L’uso dell’africanità nei progetti professionali comporta però in ulteriore rischio, cioè quello di ricadere nuovamente in rappresentazioni stereotipate rispetto al proprio raggio d’azione e di interesse professionale. Michael, che ora ha aperto uno studio fotografico a Milano, si lamenta infatti dello scarso riconoscimento della sua professionalità in un post pubblicato nella sua pagina Facebook:

“C'è una cosa, che spesso mi fa male e a volte mi fa riflettere. Mi sento dire spesso: ma tu fotografi solo ragazze nere? Oppure: tu fotografi solo africani? Mi ferisce perché per me la fotografia è una forma d'amore innanzitutto, oltre che un'arte, ed io non odio né discrimino nessuno. Beh per farla breve, io fotografo chiunque e se nelle foto che pubblico ci sono per la maggior parte persone africane, è perché sono affascinato dalla mia terra, dalle migliaia di etnie, culture e tratti somatici che la caratterizzano. C'è qualcosa di sbagliato nell'amare l'Africa o gli africani? Quanti fotografi italiani ritraggono soggetti africani? Siamo una società multiculturale eppure nelle pubblicità e in tv ci sono quasi sempre solo persone caucasiche. Forse mi sono semplicemente stancato, che le persone che mi assomigliano, non vengano rappresentate o

rappresentate in maniera negativa. Forse sono solo orgoglioso delle mie origini. In ogni caso, amare le proprie origini non implica odiare quelle degli altri. Come fotografare africani, non mi impedisce di riuscire a fotografare persone di altre origini. "SAY IT LOUD, I'M BLACK AND I'M PROUD!" (James Brown)" [maiuscolo nell'originale]

(accesso 17/05/2016)

Il progetto “Afrodisyac”, dunque, si colloca all’interno di un percorso professionale più ampio e costituisce un’occasione in cui “l’etnico” viene utilizzato non nell’ottica della sua preservazione, ma all’interno di una lotta per il riconoscimento. Come spiega Honneth (1996) la pre-condizione alla realizzazione personale è la creazione di relazioni intersoggettive di mutuo riconoscimento. Ovvero, la possibilità di comprendere, interpretare e realizzare i propri bisogni e i propri desideri, in quanto individuo, dipende in maniera cruciale dallo sviluppo dell’autostima, del rispetto e della fiducia in sé, elementi che possono essere conquistati e mantenuti solo attraverso il riconoscimento intersoggettivo (*Ibidem*). Come vedremo nel paragrafo successivo, la lotta per il riconoscimento della propria soggettività – anche nel campo professionale - non passa però solo attraverso l’uso dell’etnico, ma anche attraverso la presa di distanza da esso e dalla sua rappresentazione stereotipata.

7.5.AL DI LÀ DELL’AFRICANITÀ: TRAIETTORIE INDIVIDUALI E CONQUISTA DI STATUS PROFESSIONALE

Le rappresentazioni reificate dell’alterità investono anche il campo delle competenze e alimentano delle aspettative “stereotipate” sulle capacità e sulle nicchie di lavoro adeguate a determinati gruppi sociali (ad es. donne, giovani, minoranze etniche o razziali). Studi empirici hanno sottolineato che “la stereotipizzazione delle competenze” può essere interiorizzata ed avere così ricadute materiali sui percorsi e sulle scelte individuali, sia in ambito educativo che scolastico (Steele & Aronson 1995, Spencer et al. 1999, Massey & Fischer 2005). Le aspettative possono essere “positive” – per esempio quelle relative alle capacità degli asio-americani di eccellere in ambito professionale ed educativo (vedi Lee & Zhou 2014a) – o “negative” – come nel caso della “narrativa” sulla “povertà culturale” degli afroamericani (Pierre 2004). In entrambi i casi, tali aspettative possono diventare “profezie

che si auto avverano” (Merton 1984) non tanto per la veridicità di supposte caratteristiche culturali di determinati gruppi sociali, ma proprio perché diversi attori sociali (ad es. nella scuola, nelle istituzioni, nella comunità) e i soggetti stessi le interiorizzano e le riproducono nelle pratiche sociali ed istituzionali (Lee & Zhou 2014b). L’avverarsi di tali profezie dipende perciò dalle stesse ineguaglianze sociali e strutturali che hanno permesso di formularle e che possono contribuire - o meno - a confermarle (*Ibidem*). Si tratta cioè di un processo circolare in cui “istituzioni-ponte”, come quelle scolastiche, possono riprodurre (Ridgeway and Fisk 2012) o contribuire ad interrompere (Crul 2000) le ineguaglianze sociali. Similmente, anche in ambito lavorativo, le politiche di istituzioni pubbliche e private giocano un ruolo strategico nel confermare la “relazione sincronica tra corpi razzializzati e spazi elitari” riservando questi ultimi a coloro che rispondono a determinate norme somatiche (Puwar 2001, 2004). Non si tratta, cioè, solo di proiettarsi in un ambito in cui si immagina “bravi” per induzione sociale¹³¹, ma anche di “opportunità concrete” si aprono proprio in base a quello che la società chiede e si aspetta dai giovani afrodiscendenti.

Chimamanda, italo-nigeriana, laureata in lingue straniere, si è occupata per un periodo di relazioni internazionali per una ditta della sua città e, in seguito, ha cominciato a lavorare come mediatrice culturale e come operatrice sociale. Non è questo il lavoro per il quale ha studiato, ma si ritiene comunque soddisfatta del suo percorso e della sua attività di mediatrice. Nel raccontarci del suo lavoro, ci tiene però a sottolineare il fatto che tale opportunità le è stata offerta in base alle sue “origini”, e non alla sua formazione specifica. Si legge, dunque, nelle sue parole una critica su come viene generalmente intesa la figura del mediatore, che funge più da interprete che da “mediatore sociale” (Luatti 2006, Mantovani 2008), ma anche su come questo lavoro la rimandi continuamente alla sua africanità, e non alla sua italianità:

“Il mio lavoro mi rimanda continuamente che sono nigeriana, che non sono italiana. Il mio lavoro, la mia esistenza è costruita sul fatto di avere un'altra origine, mai sul fatto di avere origini italiane [...]. Quindi forse, anche se mi voglio sentire italiana, non riesco a sentirmici, quindi vivo sempre ... vivo dove vogliono che io viva, vivo come vogliono che io viva, quindi continuo sempre ad identificarmi di origini nigeriane, figlia di immigrati e mai italiana!”

¹³¹ “Molti dei miei amici pensano che basti essere nero per essere bravi nel basket o nell’hip-hop di qualità. Ma questo è sbagliato, e proprio per questo molti non fanno dei lavori di qualità!” (Nota etnografica 14/10/2014).

(donna, 30 anni, Italia-Nigeria, mediatrice culturale, in Italia da 22 anni)

Quello che però emerge in questa ricerca è che i giovani afrodiscendenti hanno una profonda conoscenza del contesto socio-culturale in cui vivono e operano e - a differenza della generazione precedente - sanno interagire con esso in maniera efficace (Waters 1999:7), cogliendo quindi le opportunità che si aprono (anche grazie alla loro diversità o “africanità”) ma continuando a mantenere uno sguardo riflessivo, critico e consapevole. Questo significa che vi è una continua richiesta di riconoscimento del proprio – o altrui - status professionale, andando al di là della propria identità etnica o razziale. Fatou, una giovane avvocatessa italo-senegalese, racconta di aver provato per la prima volta una sensazione di “solievo” quando ha assistito ad un incontro con una scrittrice nigeriana organizzato nell’ambito del Festival di Internazionale a Ferrara nel 2014. Il pubblico che ha partecipato questo evento si è rivelato, infatti, in grado di poter guardare e relazionarsi con la scrittrice non in quanto “africana”, ma in quanto “professionista”:

“Le domande che le sono state poste erano sulla letteratura, non domande del tipo: ‘Come ti senti ad essere cittadina africana?’ Capisci, non quelle domande stupide, quindi considerata proprio come scrittrice, e questo è importante, essere trattata non come africana, ma come scrittrice. Quindi il riconoscimento della professionalità, non è semplice! Ogni volta bisogna capire se ti considerano per la tua professionalità o come quota, come simbolo!”

(donna, 29 anni, Italia- Senegal, assistente legale, in Italia da 24 anni)

Il rischio di subire le conseguenze di uno sguardo “esotizzante” che mette in primo piano la propria “diversità” oscurando invece le proprie competenze avviene in contesto lavorativo ma anche in quello politico e associativo. Nella narrazione di Fatou, viene anticipato uno degli elementi che caratterizzano il dibattito sul coinvolgimento “simbolico” di persone con background migratorio in politica, sia in ambienti di destra che di sinistra, dibattito nato già con l’elezione a ministra dell’integrazione di Cecile Kyenge nel 2013. Spesso vengono denunciate situazioni in cui si ritiene che l’africanità e il colore della pelle vengano strumentalizzati per dimostrare la presunta “tolleranza” e apertura interculturale di un partito o di un’associazione.

“In un qualche paesino del Sud si è candidata una ragazza, come sindaco! Questa ragazza aveva origini africane, non ricordo purtroppo da che paese, e lei ha fatto studi... normali, ha fatto il liceo, sicuramente una ragazza tranquilla e pacata, proprio tranquilla, non credo avesse problemi e dopo il liceo ha scelto di fare la commessa. Quindi scelta tranquilla, nessun problema, se non fosse che decide di fare il sindaco!”

Ora, se una persona normale avesse detto così, cioè io voglio fare ... se un'italiana avesse detto così l'avrebbero presa in considerazione? Sicuramente no! Perché non hai esperienza, sei giovane, nessuno l'avrebbe accettata a fare il sindaco! Lei invece è stata candidata, ma questa è l'idea di qualcuno, perché sicuramente sta sotto l'ala protettiva di qualcuno che vuole sfruttare il fatto che è esotica, così mostriamo che siamo aperti all'immigrazione, un sacco di cose... e quindi lei non si è resa conto, poverina, che è solo il fantoccio che altri hanno in mente!

(donna, 22 anni, Italia-Uganda, studentessa lingue, nata in Italia)

Uno dei modi per rompere con gli usi strumentali o le rappresentazioni esotizzanti dell'alterità - e perciò anche dell'africanità - è proprio quello di imporre, nel discorso pubblico come nelle interazioni sociali, la valorizzazione e la messa in campo delle competenze specifiche. Abbiamo potuto osservare, nello specifico, delle forme di attivismo politico ed economico che mirano al riconoscimento del "proprio posto nel mondo", attraverso una presa di distanza da assegnazioni identitarie ma anche dalle rappresentazioni di un sé sofferente, marginale e minoritario (Agier 2013:201, vedi cap.2, par. 1).

Marc, un giovane italo-nigeriano cresciuto a Roma, ingegnere e membro della sezione locale del Partito Democratico, riconosce la necessità di combattere "*l'ignoranza dilagante*" che è un "*campo fertile per quel po' di razzismo che c'è in Italia, ma che proprio grazie all'ignoranza si diffonde e può quindi diventare pungente*". Per arginare l'ignoranza, a suo parere, è necessario che si crei un "*tessuto sociale di italo- stranieri che si deve affermare con la professionalità*", proponendosi quindi "*come un motore, non come un peso per la società*". Dal canto suo, oltre ad aver intrapreso un percorso di studi universitari in ingegneria, ha anche fatto una scelta politica precisa all'interno del partito in cui milita:

"Molto spesso, nel partito, mi hanno chiesto "Guarda, ti va di parlare e di venire con noi a trattare il problema dell'immigrazione?" Ho fatto una sfuriata, sono diventato più nero di quello che sono adesso, e ho detto: secondo me il problema dell'immigrazione non va trattato in questa maniera! Io sono un laureando in ingegneria gestionale, tu mi vien a parlare di migrazione, tu mi sminuisci! Fammi parlare di economia, che so che cosa devo dire!"

(uomo, 25 anni, Italia-Nigeria, studente ingegneria, nato in Italia)

Appare quindi importante, per questi giovani, avere (o diventare) dei modelli (anche se questo può essere un peso per alcuni, vedi par.2) non solo da altri contesti storici e sociali (come possono essere le grandi personalità della storia afroamericana o africana), non solo di

prima generazione (come quelli presenti all'evento African Italy Excellence Award), ma degli esempi nei quali ci si possa riconoscere come giovani professionisti afro-italiani.

Da questo bisogno, nasce per esempio il magazine online “Afroitalian Souls, la finestra sul mondo afro-italiano”¹³², fondato da due ragazze, Grazia, italo-nigeriana con un dottorato in immunopatologia, e Bellamy, genitori provenienti dall'Uganda e dal Sud Sudan, laureata in relazioni internazionali. Le fondatrici decidono di creare una piattaforma per dar voce ai giovani afro-italiani di talento, valorizzandone le espressioni culturali e raccontandone le esperienze, le battaglie sociali, le traiettorie e le aspirazioni individuali e collettive. Nell' arco di breve tempo, Grazia e Bellamy coinvolgono, come autrice, anche Angela Haisha Adamou, studentessa di giurisprudenza, italo-ghanese e fondatrice del blog “*Naturangi*”¹³³ dedicato alla cosmesi e alla cura della pelle e dei capelli afro. Colpisce che queste tre giovani abbiano una formazione tra loro estremamente diversificata e non strettamente inerente al progetto di comunicazione avviato attraverso il magazine. Il loro simultaneo impegno su più piani è indicativo di quanto importante sia la ricerca della propria “africanità”, sia come percorso individuale, ma anche come ricerca di un “capitale simbolico” condiviso (Lee & Zhou 2014b) che aiuti a decostruire gli stereotipi sulle competenze anche in ambito lavorativo. Nel sito del magazine le tre collaboratrici si presentano come giovani afrodiscendenti che stanno perseguendo degli obiettivi molto ambiziosi in ambito professionale, ma che desiderano anche conoscere la propria “africanità”: già solo rendere pubblici e visibili questi loro profili permette di veicolare degli elementi che contribuiscono a decostruire gli immaginari collettivi. Non si tratta, cioè, di reclamare un approccio “*color-blind*” – cioè non considerare la propria origine africana - ma piuttosto richiedere il riconoscimento della legittima coesistenza tra professionalità e africanità.

La mission del magazine “Afroitalian Souls” si intreccia con la lotta per il riconoscimento (Honneth 1996) che tanti giovani stanno silenziosamente conducendo nei contesti di vita quotidiana, in metropoli tanto quanto in città periferiche. Molti tra gli intervistati si sentono degli “apripista”, delle avanguardie che si inerpicano per sentieri ancora poco battuti da africani di prima generazione o dai loro figli. Come ci dice Fatou, che ora è laureata in

¹³² www.afroitaliansouls.it

¹³³ A questo blog è stato assegnato il premio “*Best nappy info point*” agli “*African Italian Excellence Award*” del 2015

giurisprudenza, se si guarda indietro si accorge di essere sempre stata la “prima” a compiere determinate scelte e percorsi formativi e professionali:

“Ho fatto il liceo scientifico, ed è stato una bella scelta, ho lottato con la mia professoressa per scegliere il liceo. Voleva che facessi la ragioneria, perché tutti facevano gli istituti tecnici, professionali, ragioneria, sempre quello. E mi fa: tu devi fare ragioneria! Perché aveva paura, perché le mie compagne tutte andavano a fare ragioneria, e temeva che da sola non fossi protetta, potessi venire aggredita, voleva che stessi con i miei compagni, così, diceva, riesci a non avere problemi. In un certo senso ho pensato avesse senso il suo ragionamento, però con il senno di poi ho fatto bene a dire di no e a prendere il liceo. Sono andata da sola, ma è stato anche quello un modo per affrontare la mia timidezza, farcela da sola, fare amicizie da sola, e mi sono trovata bene. [...] Poi mi sono iscritta a giurisprudenza e ... anche lì, ci sono andata da sola. Ecco, se mi guardo indietro, mi rendo conto che qualunque cosa abbia fatto, sono sempre stata la prima! Dopo di me arrivano altri ... quando ho iniziato io, era la prima, poi ho visto che c'erano anche altri studenti che hanno fatto cominciato a fare giurisprudenza!”

(donna, 29 anni, Italia- Senegal, assistente legale, in Italia da 24 anni)

Le scelte “innovative” di Fatou, operate in autonomia, hanno comportato lo sganciarsi dalle reti amicali, mentre non le è mai mancato l’appoggio e il sostegno da parte della sua famiglia: i genitori hanno infatti fortemente spinto sia lei che i suoi quattro fratelli ad intraprendere un percorso universitario.

Le reti familiari ritornano come elementi importanti nel percorso di molti giovani che scelgono percorsi formativi di tipo universitario, non tanto in termini di risorse economiche, quanto per le risorse culturali disponibili in contesto familiare (vedi anche Frisina 2007, Saint-Blancat 2004). È il caso di due giovani sorelle italo-camerunensi, una giornalista, l’altra musicista, i cui genitori sono arrivati in Italia grazie a delle borse di studio offerte da missioni cattoliche in Congo (vedi Ceschi 2009). Anche se i genitori svolgono lavori poco qualificati, hanno saputo trasmettere loro un amore per la cultura e la conoscenza: la casa piena di libri, il fatto di ascoltare sin da piccole buona musica, i contatti con lo zio docente universitario in Congo le hanno spinte ad ampliare i propri orizzonti e a rafforzare le proprie ambizioni. Anche per due studenti di origine ugandesi, l’esempio del padre, ingegnere a Roma, e i contatti con i parenti in Uganda e in diaspora (molti dei quali professionisti o intellettuali) hanno stimolato scelte universitarie ambiziose e compensato la carenza di modelli di riferimento in contesto italiano (vedi par. 7.2). Questo non significa affermare che un elevato capitale culturale della famiglia di origine è condizione necessaria per il successo, in ambito educativo, dei figli. Come abbiamo visto nei precedenti paragrafi, vi sono infatti

professionisti o persone di successo che non sempre hanno beneficiato di un particolare sostegno o risorse familiari. Ma serve a ricordare, come afferma Reynolds (2006), che vi è spesso una visione stereotipata delle famiglie di origine migrante, cioè come nuclei con “capitale sociale e culturale debole”, che influiscono negativamente sui percorsi di mobilità sociale dei giovani (*Ibidem*, 2006:1092, vedi anche Dench 1996; Berrington 1994; Berthoud 1999, 2001, Colombo et al.2009, Colombo & Rebughini 2012). Lo studio condotto da Reynolds (2006) sottolinea infatti la molteplicità di reti, locali e transnazionali, nei quali le famiglie sono inserite. Come inoltre ci ricordano gli studi sul transnazionalismo (vedi Nieswand 2011), vi è spesso una differenza paradossale tra il capitale sociale e il prestigio che i migranti acquisiscono nel contesto di origine e nel contesto di arrivo. Questo vale anche per i giovani di seconda generazione e rende quindi relativo, a seconda delle reti di riferimento, il concetto di successo (Crul et al. 2014:2) e di prestigio (Kaag 2013). Reynolds (2006) mostra infatti che i giovani di origine caraibica in Gran Bretagna creano reti “inter-etniche” nel contesto locale grazie ad amicizie e relazioni sociali, ma si sentono al contempo parte di un network familiare disperso globalmente. Questo comporta lo sviluppo di sentimenti di appartenenza e di un capitale sociale che si sviluppa simultaneamente su molteplici livelli, ma anche la capacità di disegnare o immaginare il proprio futuro altrove, in Europa (Andall 2002, Potter 2005, Wessendorf 2007, King & Christou 2010,2014)

7.6. PROIETTARSI NEL FUTURO GUARDANDO ALTROVE: QUANDO SI PENSA ALL'AFRICA COME OPPORTUNITÀ

La letteratura sulla mobilità sociale ha sottolineato anche i vantaggi dei giovani di seconda generazione, mettendo in luce la pluralità di competenze (ad esempio linguistiche e relazionali) acquisite grazie alle esperienze di socializzazione transnazionale e la maggiore determinazione a raggiungere obiettivi ambiziosi dovuta all'esperienza della migrazione, propria o dei genitori (Crul 2014, Konyali 2014, Kasinitz et al. 2004; Kasinitz et al. 2008). Il fatto, cioè, che i genitori siano stati ambiziosi al punto di decidere di migrare è un elemento che può distinguere i loro figli dai coetanei che provengono da famiglie non-migranti anche in termini di obiettivi e ambizioni di successo. Perciò, le aspettative rispetto alla posizione sociale che questi giovani possono occupare nella struttura sociale si muovono in due

direzioni. Qualcuno ritiene che ricopriranno posizioni più basse nella scala sociale, mentre altri invece quanto l'esperienza familiare spinga i giovani a bypassare, con determinazione le barriere sociali, aumentando così la loro possibilità di essere socialmente mobili. In quest'ultimo paragrafo vedremo come la "memoria migratoria" incida, in molteplici modi, nelle proiezioni nel futuro dei giovani e nelle proiezioni in un "altrove".

Nelle nostre interviste, il nesso migrazione-mobilità sociale è stato talvolta problematizzato da chi ha vissuto e scelto la migrazione in prima persona, sottolineando la differenza con coloro che sono "nati in Italia" e dunque vivono la migrazione solo come background familiare. Adam, ricercatore, che lascia l'Eritrea per completare gli studi universitari in Italia, ritiene che l'atto del migrare - che include anche l'investimento economico per attuarlo - rende di fatto il progetto migratorio un "atto imprenditoriale" che non ha soluzione di continuità con l'agire economico e professionale nel contesto di arrivo.

"Molte volte, l'abbondanza delle scelte richiede più responsabilità perché ti richiede una consapevolezza, molte volte invece le persone si accontentano di sapere che potenzialmente avrebbero accesso a questo mondo, ma non hanno accesso poi. Mentre dall'altra parte (Eritrea) ti tolgono proprio questo fardello di dover scegliere, quindi tu tiri fuori il meglio di quello che c'è. Quindi un po' c'è questo nel mio percorso professionale, non avevo tante scelte, partivo da una posizione avvantaggiata, una delle migliori scuole di Asmara, c'erano un po' di scelte e ho cercato di sfruttarle al meglio. E lo vedi anche con gli eritrei di seconda generazione, qui in Italia: nessuno è arrivato ad andare all'Università. Gli eritrei che nascono qui difficilmente riescono ad avere successo. Una spiegazione potrebbe essere che tendenzialmente - e questo è quello che non si riesce a far capire in Italia - chi emigra è sempre la parte più intraprendente e più attiva della popolazione. Già il fatto che uno decida di migrare, vuol dire che fa parte di un campione particolare, mentre la seconda generazione diventa già un campione normale. E in più tu hai che chi nasce qua comincia ad interiorizzare certi concetti, quindi per esempio accettare che può arrivare solo ad un certo livello. Che tu puoi sognare fino ad un certo punto no?"

(uomo, 35 anni, Italia-Eritrea, ricercatore universitario, in Italia a 15 anni)

Questa distinzione tra "nati qui" e "arrivati qui" rischia però di essere un po' artificiosa. Tra chi ha compiuto il percorso migratorio, infatti, vi sono anche giovani che non lo hanno progettato e programmato in prima persona, ma sono stati indotti a partire assieme ai genitori. Anche se i protagonisti della scelta e del processo sono gli adulti, la memoria della migrazione e delle ragioni che hanno portato a migrare possono essere trasmesse ai figli, anche attraverso esperienze di socializzazione transnazionale. La consapevolezza della

“fatica” della migrazione può però anche diventare una forza propulsiva che spinge ad esigere molto da sé stessi e ad essere determinati nel raggiungimento dei propri obiettivi:

“(Dopo la laurea) mi sono sentito particolarmente perso, per via del lavoro che non si trovava. Non era solo il fatto che non trovavo lavoro, questo si sommava a tutto il percorso della mia vita. Ed ero particolarmente indignato perché, guardando la mia storia, da dove vengo ... Io vengo da un posto dove le possibilità erano poche, ed ho lasciato casa mia un posto dove comunque mi piaceva stare, per venire in un posto in cui apparentemente le opportunità c'erano. I miei mi hanno spinto verso gli studi, io li ringrazio per questo ovviamente, ho studiato perché credevo effettivamente di avere un futuro diverso dal loro: non essere costretto a fare delle cose che magari non vorrei fare, o comunque avere una vita, come dire, chiusa, come quella che può essere quella di un dipendente di una fabbrica, in cui quella settimana hai quel lavoro da fare, e quel lavoro non ti permette a te come persona di crescere come individuo, no? Poi mi sono ritrovato, dopo aver fatto tutto questo percorso, a dover di nuovo elemosinare un'opportunità ... ero un po' arrabbiato con la vita in generale, e questo mi portava veramente a deprimermi un po'.”

(uomo, 25 anni, Italia-Congo, cooperante allo sviluppo, in Italia da 17 anni)

In questa narrazione si comincia ad intravedere quanto le reti familiari, locali o globali, incidano nel “fare memoria (Kontopodis & Matera 2010) e nell'alimentare - attraverso pratiche culturali, lingua, socializzazione transnazionale e consumi - la “nostalgia” per il paese di origine (Reynolds 2006, Wessendorf 2007, 2010). Tra gli intervistati, questa nostalgia è accompagnata anche da un senso di co-responsabilità (Werbner 2005) nei confronti di un “altrove” - il paese di origine e più in generale il continente africano – ma anche degli altri africani e afrodiscendenti che vivono in diaspora. La letteratura sul transnazionalismo delle seconde generazioni (vedi Levitt & Waters 2002, Caponio & Schmoll 2011, Riccio & Degli Uberti 2013, King & Christou 2014, Kelly 2015, Wessendorf 2010, 2016) ha sottolineato che i legami e le pratiche transnazionali cambiano, nelle forme e nell'intensità, di generazione in generazione, e che gli investimenti nel contesto di origine non escludono un impegno e un processo di integrazione nel paese di “arrivo” (Haller and Landolt 2005; Kasinitz et al. 2002; Levitt 2002; Levitt and Waters 2002; Menjivar 2002; Smith 2002).

Le esperienze transnazionali dei giovani afrodiscendenti incontrati in questa ricerca assumono forme molto diverse, e non è possibile esplorarle in maniera esaustiva in questa ricerca. Già l'osservazione etnografica di esperienze come quella dell'African Summer School (vedi cap. 3 par. 3.1) ci hanno permesso di osservare che vi è una tendenza a promuovere, anche tra i giovani di seconda generazione, un progetto di ritorno "Back to Africa". Come ci ha spiegato in più occasioni Sinatti (2011, 2015) diversi attori sociali (locali o transnazionali, istituzionali o meno) alimentano e promuovono il progetto del "ritorno" tra i migranti di prima generazione, ma che, osservandone le implicazioni concrete, spesso appare come un "mito" piuttosto che una strada realisticamente praticabile. Ulteriori ricerche empiriche aiuterebbero a comprendere se e come i progetti di ritorno vengono realizzati dai giovani afrodiscendenti, e in quali casi questi abbiano successo. Questo argomento meriterebbe però una ricerca specifica e ci basti qui osservare come lo spazio transnazionale rientri nelle proiezioni e nei progetti per il futuro.

Kofi, un giovane italo-ghanese, studente di medicina, nato e cresciuto in Italia, ci aiuta a capirlo. Lo incontriamo al rientro dal suo primo viaggio in Ghana, compiuto all'età di 25 anni. Kofi, dopo averci mostrato le foto delle varie tappe del viaggio compiuto con la madre, ci racconta che durante il viaggio si è domandato varie volte se è giusto perseverare nella decisione di studiare e lavorare in Europa. Il Ghana, spiega, ha bisogno del contributo di professionisti, e soprattutto di medici, dato lo stato in cui versa la sanità pubblica, legata anche al "*brain drain*" che ha impoverito, dai primi anni dell'indipendenza in poi, la società locale (Stahl 1988, Easterly & Nyarko 2008, Chimankire 2003). All'obiezione di un amico, che gli suggerisce di non farsi carico del malfunzionamento delle istituzioni locali, la sua risposta è stata: "Essere africani è diverso! Anche se sei fuori, hai sempre una responsabilità nei confronti dell'Africa." (Nota di campo, 25/5/2016). Per Kofi, "essere africani" comporta infatti quel senso di co-responsabilità, o "di dovere morale", come altri intervistati lo hanno definito, nei confronti dello sviluppo del proprio paese e del continente. Questo tipo di "responsabilità" appare condivisa da molti delle persone incontrate (indipendentemente dal luogo di nascita e dal contesto di vita), non è strettamente connessa con i legami e le richieste dei familiari rimasti nel paese di origine e viene concretizzata in forme molto diverse tra loro.

Ecco allora che Kofi, pur essendo cresciuto in Italia, interiorizza e fa proprio non tanto il mito del ritorno definitivo nel continente, ma piuttosto un senso di responsabilità rispetto ad

una collettività extraterritoriale (Saint-Blancat 2002) e di un continente fortemente stigmatizzato e stereotipato nell'immaginario collettivo (Mudimbe 1988, vedi cap. 1). Ci spiega questo raccontando le reazioni degli intellettuali e politici ghanesi alla morte improvvisa di un importante giornalista di origine ghanese, che lavorava alla BBC, Komla Afeke Dumor:

“Sempre facendo il confronto Africa-Europa, che comunque in questo caso Ghana – Italia, se qualcuno fa qualcosa di eccelso all'estero, molte volte viene considerato un cervello in fuga. In questo caso qua non viene considerato un cervello in fuga ma viene considerato un ambasciatore! E quindi è stato interessante vedere questo confronto, questa diversa concezione del fatto che uno, di un determinato stato, lavori all'estero... poi vabbeh, considerare uno un ambasciatore piuttosto che un cervello in fuga dipende anche dalla storia che ci sta dietro! Perché, siccome l'Africa, la storia dietro all'Africa vuole che ... cioè l'immagine dell'Africa sia, diciamo, buia, il fatto che uno dall'Africa parta e poi a livello internazionale comunque faccia cose eccelse, diciamo è una buona vetrina per il continente. Quindi da qui puoi accettare il termine di ambasciatore, sia per il popolo, sia per lo stato che per l'intero continente, ecco” (Nota di campo, 19/05/2015).

Il desiderio di contribuire al paese di origine, anche da qui, assume più spesso la forma del “transnazionalismo emotivo” (Wolf 2002) che non si traduce in una volontà di ritorno, ma piuttosto in un desiderio di valorizzare le risorse che circolano nelle reti transnazionali. Talvolta questo diventa una necessità o una strategia economica, come nel caso delle imprese culturali, “Afro Fashion Wear” e “Re-Eyewear” descritte nei paragrafi precedenti, ed espresso da una stilista italo-burkinabè:

“Diciamo che io vivo e lavoro tra i due continenti, perché io so che l'Africa mi propone molto, lì trovo spunti da portare qua come l'Italia stessa mi dà idee da usare lì. Perché io uso due continenti e questi due continenti qua hanno bisogno di scambi, e scambi sia di idee, sia di tessuti, ma anche di moltissime altre cose! E ... visto che ho la possibilità di avere queste due cose qua, cerco di usarlo il più possibile, cerco di sfruttarlo al massimo”.

(donna, 22 anni, Italia- Burkina Faso, stilista, in Italia da 19 anni)

Nelle proiezioni in un futuro in Africa, incidono non solo i legami, sociali e culturali, con il contesto italiano, ma anche le condizioni socio socio-politiche e strutturali dello specifico

contesto di origine. Nell'elaborazione del "mito del ritorno", vengono fatte cioè delle considerazioni di tipo culturale, economico e politico (Wessendorf 2007:1098). In particolare, vi è la consapevolezza delle criticità di diverse società africane e della difficoltà di adeguarsi a stili di vita quotidiana che possono essere, per alcuni aspetti, molto diversi da quelli a cui si è abituati in Italia. Questi elementi, sommati al legame socio-culturale con l'Italia, portano i giovani figli di migranti a considerare il progetto di ritorno in maniera diversa rispetto ai genitori. Come afferma Modou, un giovane italo-senegalese, egli non si ritiene "quel tipo di africano che molla tutto e torna a casa". Modou vede il suo futuro in Italia anche se mantiene viva una vaga prospettiva investimento anche nel paese di origine:

"Io nel futuro mi vedo qui, sì sì, assolutamente! Fra 10 anni qua, poi quando vedo che qua sta andando bene, allora farò su e giù, Senegal-Italia, per avviare quello che voglio avviare, poi voglio fare delle aziende sia qua che in Senegal...sia Italia che Senegal... non è che dico: sto qua in Italia, piglio tutto e vado via. No, non sono quel tipo di africano, anche perché io sono metà africano, quindi non farei mai una cosa così! Mi vedo sia qua che giù, a fare tante attività, cercando di fare qualcosa di produttivo, di costruttivo, si mi piacerebbe"

(uomo, 28, Italia- Senegal, cantante, in Italia da 24 anni)

Non essere "quel tipo di africano" non significa però, come abbiamo visto, non avere uno sguardo rivolto anche al continente, ma piuttosto considerare il paese di origine una delle tante possibili mete in cui costruire il proprio futuro.

In quanto giovani professionisti, gli interlocutori di questa ricerca hanno una forte spinta a ricercare continuamente opportunità di crescita e realizzazione professionale (vedi Spronk 2014a, 2014b). Sono inoltre consapevoli delle competenze - per esempio linguistiche - legate al proprio background migratorio e sanno di poter avere facilmente accesso alle reti familiari e comunitarie, disperse globalmente e che possono facilitare un eventuale trasferimento altrove. Il background migratorio si traduce quindi non solo in una "forza propulsiva", ma anche in una maggiore disponibilità e propensione alla mobilità, anche in un'ottica cosmopolita. La spinta a migrare, dunque, non è solo legata ad una nostalgia per il contesto di origine, ma ad una ricerca di opportunità lavorative e di un contesto sociale in cui la lotta per il proprio riconoscimento sia meno difficile ed impegnativa. In una fase storica in cui la

società italiana- ed europea in generale - appare scossa da crisi economiche e attraversata da tendenze culturali che rischiano di rafforzare la paura o il rifiuto dell'Altro, il desiderio e il bisogno di migrare per costruire un futuro professionalmente dignitoso accomuna le fasce giovanili della società italiana, indipendentemente dal background migratorio, come dimostrato dalla recente impennata di partenze ad esempio verso i paesi che offrono maggiori opportunità, come il Nord Europa, Stati Uniti, Canada, Australia (Triandafyllidou & Gropas 2014). Tra i giovani afrodiscendenti, però, appare consolidata la convinzione che la mobilità geografica possa essere uno strumento utile a migliorare il proprio futuro e il proprio status sociale, e si è “pronti” ad attuarla nel caso non si trovino possibilità di inserimento lavorativo in Italia, come ci spiega Jamal, italo-nigeriano:

“Mio padre, figurati, non vede l'ora di tornare in Nigeria, di tornare a vivere con la sua famiglia. Io no, non ho vincoli, della serie 'devo essere qua, devo essere là. Io voglio stare dove sto bene. Dove sto bene e dove ho possibilità. Per esempio, i miei familiari mi spingono ad andare in Inghilterra, dove c'è mio zio, perché credono che lì ci siano più possibilità... non per altro, solo per quello. Se io avessi un buon lavoro qua... ecco, non sono vincolato ad andar via non è che per forza devo andar via di qua. Diciamo che non c'è niente che mi spinge fuori, né che mi spinge dentro, che mi trattiene. Sono pronto. Se qua non va bene, sono pronto a dell'altro”.

(uomo, 28 anni, Italia-Nigeria, studente di ingegneria, in Italia da 15 anni).

L'essere “pronti” a partire per inseguire opportunità di vita migliore, è frutto di un percorso di vita segnato da un difficile riconoscimento della propria italianità - ostacolato dai processi di razzializzazione – ma è anche frutto dell'incorporazione di un *habitus* familiare. Ovvero, si impara in famiglia a valutare la possibilità di uno spostamento, più o meno definitivo, in base alle opportunità di realizzazione professionale e a considerare l'Italia come solo uno dei tanti posti possibili in cui vivere e lavorare. Ce lo spiega Maisha, giornalista freelance italo-congolese, che, dopo aver studiato e lavorato in Inghilterra e Stati Uniti, è tornata a vivere, temporaneamente, a Roma.

“Le domande che la gente mi faceva da piccolina (da dove vieni, che lingua parli?) mi facevano riflettere sul posto in cui ero, quindi sul livello di conoscenza media delle persone del posto in cui ero, e su dove avrei preferito trovarmi in futuro. Nel senso: voglio rimanere a rispondere alle domande delle persone o voglio andare in un posto in cui c'è un minimo di normalità e quindi non devi rispondere in continuazione a questo tipo di domande? Qui in Italia c'è tanto tanto lavoro da fare, ma mi domandavo: voglio farlo? Non lo so. Poi, sì, a pensarci bene, la mia passione, sin da piccolina, è sempre

stata quella di viaggiare e di conoscere persone. La mia passione è quella e questo significa anche una passione per l'imparare in continuazione, per l'apprendimento continuo [...]. E sì, anche questo, mi è stato sicuramente trasmesso. Un po' perché, quando ero piccola, mio padre mi diceva sempre 'Fai domanda per questa cosa, così ti mandano in Canada per studiare!', ' Fa domanda per quest'altro che il ministero degli esteri di manda di qua e di là! Era informato, si informava sempre e poi mamma e papà avevano questa immensa libreria di testi di sociologia, di psicologia, di cose che riguardano il Congo, come quello scritto da mio prozio... insomma, un sacco di stimoli!"

(donna, 28 anni, Italia- Congo, giornalista, nata in Italia)

La prospettiva di Maisha è quella di mantenere Roma “come base, come la casa qui”, ma spostarsi, con il compagno, in altre città: *“la nostra idea adesso è San Francisco, ma magari visiteremo Tokio e decideremo che quella è la città più bella del mondo... non lo so”*.

Nelle narrazioni analizzate in questa ricerca, la “disponibilità” allo spostamento appare trasversale alla dimensione di genere, ma solo ulteriori ricerche empiriche permetterebbero di analizzare come questa dimensione influenzi e determini la realizzazione dei progetti e delle aspirazioni per il futuro. Tale “disponibilità” a partire è un elemento che viene ritrovato molto spesso dagli studi sulle migrazioni altamente qualificate, indotte a fare della mobilità geografica “un capitale sociale e simbolico” (Leung 2013) e a cogliere velocemente le opportunità lavorative, indipendentemente da dove esse si presentino (Cohen 2016). Questo vale anche per i giovani professionisti in Italia, indipendentemente dal loro background migratorio. Quello che però molti dei giovani afrodiscendenti ci stanno dicendo, attraverso le pratiche di vita quotidiana ma anche le proiezioni nel futuro, è che anche l'Europa è solo una delle possibili alternative alla scarsità di opportunità in Italia. Una decina di anni fa Andall (2002), in una delle prime ricerche dedicate ai giovani di origine africana in Italia, ha osservato la tendenza dei giovani afro-italiani incontrati a Milano a collocarsi in uno spazio europeo (2002), in reazione agli ostacoli sociali e culturali alla realizzazione delle proprie ambizioni in Italia. A qualche anno di distanza, questa ricerca mostra che la dimensione europea rimane certamente un riferimento importante per i giovani afrodiscendenti, ma non l'unica, come ci spiega Sarah nel brano che segue:

“Mi piacerebbe riuscire a trovare un lavoro che mi metta di più in relazione con l'Africa, tantissimo, e ho capito che potrebbe essere una sfida molto interessante quella di lavorare in una grande azienda. C'è talmente tanta umanità, e dinamiche umane

pazzesche in Africa! Niente, quindi mi piacerebbe lavorare molto di più con l’Africa. Ci sono tantissime multinazionali che stanno andando in questo momento e sarebbe interessante essere tra i primi che vedono come queste aziende si inseriscono, come lavorano con il personale. [...] Ecco, mi vedo in un bellissimo lavoro in cui potrò stare molti mesi dell’anno in Africa senza che a Milano si senta la mia mancanza, ma sarà questo lavoro meraviglioso in cui ci sarà bisogno di me come pendolare diciamo, come pendolare di lungo periodo.”

(donna, 28 anni, Italia- Eritrea, giornalista e attivista, nata in Italia)

Nell’immaginare il proprio futuro anche altrove, l’Africa acquista sempre più spazio, non solo in termini di ritorno o “migrazione alle origini” (Wessendorf 2007), ma come uno dei possibili spazi di opportunità all’interno del mercato globale del lavoro.

CONCLUSIONI

L'obiettivo e il percorso di questa ricerca nascono da un dato di fatto: il crescente uso del riferimento all'Africa nelle produzioni culturali, nelle esperienze sociali, nei percorsi imprenditoriali e nelle categorie di auto-rappresentazione utilizzate (ma anche contestate) dai giovani di origine africana nati o cresciuti in Italia e in Europa. Proprio la vivacità della *politics of naming* relativa all'uso di nuove categorie col trattino, come "Black-Italians", "afro-italiani", ma anche "afro-europei" e "afropoliti", ci mostra quanto importante sia per i giovani veder riconosciuta la propria africanità, ma lascia anche intuire che il significato di tale dimensione varia a seconda dei percorsi soggettivi. Il senso del dirsi o dell'essere africano è quindi una questione rilevante non solo per gli studi letterari, politici e culturali, ma lo è anche nella vita delle persone che vivono nei vari contesti della diaspora o del continente. Per tale ragione, questa ricerca ha voluto esplorare empiricamente i significati dell'africanità per i giovani afrodiscendenti in Italia, con l'obiettivo di comprendere quando e perché tale dimensione diventa importante, come viene contestata o appropriata e in che modo si intersechi, si scontri o si sovrapponga con altre appartenenze e categorie identitarie, come quelle nazionali, etniche e razziali.

L'africanità, intesa come una delle molteplici categorie di appartenenza e differenza socialmente costruite, emerge nell'ambito di una lotta per il riconoscimento intersoggettivo, politico e culturale. La creatività culturale dei giovani afrodiscendenti, nonché la creazione di reti e "comunità di pratiche" – a livello nazionale o pan-Europeo - che coinvolgono giovani afrodiscendenti con diversi background nazionali, mostrano il "lato africano" dell'Europa e dell'Italia, ma anche il "lato europeo" della diaspora africana.

I giovani afrodiscendenti si appropriano della loro africanità in reazione alla crescente violenza delle categorie e delle pratiche escludenti nel contesto europeo, ma anche in continuità le tendenze intellettuali e culturali che valorizzano (e mercificano) la cultura "afro" a livello globale, rendendola "cool" e "chic" (Kauppinen & Spronk 2014). Nel far questo, si posizionano rispetto a diversi contesti storici e sociali: quello europeo e italiano (e delle specifiche storie coloniali e formazioni razziali), quello transatlantico (e della blackness transnazionale) e quello del continente africano (e della sua crescente vitalità culturale ed economica).

La categoria di africanità appare però estremamente scivolosa ed instabile. Anzi, come ci dice Saba, giovane italo-eritrea, *“l’africanità proprio non esiste! Parlare di africanità non vuol dire niente, come parlare di europeità come per voi europei!”*

La ricerca parte proprio da questa ipotesi, cioè che l’africanità non esiste né come categoria analitica, tantomeno ontologica, ma va intesa come categoria di pratiche (Brubaker 2012). Questo approccio permette di osservare come gli attori sociali, nel continente o al di fuori di esso, rendono “specifiche nozioni di africanità categorie socialmente rilevanti nelle strategie di identificazione” (Palmié 2007).

Nel corso dei vari capito capitoli, abbiamo infatti visto come non si nasce africani e nemmeno si nasce neri. Le politiche identitarie e le esperienze sociali dei giovani afrodiscendenti mostrano invece che si “diventa africani” o “neri” nelle interazioni sociali, nell’incontro con persone con vari background e nel corso di varie fasi di vita. Si tratta quindi di un continuo divenire, un “work in progress” che si estende nell’arco della propria biografia. Per dirla con Hall (1993), l’identità – e in questo caso l’africanità - è una costruzione *“which is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation”* (Ibidem: 392)

Nel corso di questa ricerca, abbiamo mostrato che anche in Italia si “diventa africani” e che questo può avvenire per assegnazione o per scelta. Questo processo è attraversato da molteplici contraddizioni e tensioni, sia a livello individuale che a livello collettivo. Ci sono infatti molteplici modi per diventare africani, ma anche per definire o contestare l’africanità. Anche tra i giovani afrodiscendenti italiani si registrano infatti diverse interpretazioni: posizionamenti “afrocentrici” dialogano, o si scontrano, con orientamenti più cosmopoliti. Inoltre, il significato del trattino nelle categorie di identificazione può variare, mettendo in luce talvolta il lato africano, altre volte quello italiano delle proprie appartenenze. In alcuni casi il dispositivo del colore e la relativa esperienza della “condition noire” può essere un collante sociale, mentre in altre situazioni può prevalere la specifica identità etnica o locale. Queste molteplici posizioni possono essere assunte da gruppi sociali o singoli individui e la stessa persona può assumere diverse posizioni nell’evolvere della propria vita o nei diversi contesti relazionali.

Questa ricerca mostra che l’africanità non è un’un’identità di filiazione, ma un’identità relazionale e situazionale (Chivallon 2004) costituita da diverse pratiche del sé (Mbembe

2002). I processi di costruzione del sé che avvengono “*depuis l’Afrique*” (Mbembe & Nuttal 2004) - ovvero in un momento storico in cui il peso delle culture e società africane è crescente- sono influenzati anche dal fascino che l’africanità esercita a livello globale. In particolare, per gli attori sociali l’Africa rappresenta non tanto un passato fondativo e un’origine ancestrale, ma un possibile futuro “*that becomes collectively imaginable at the intersection of contextually specific ‘spaces of experiences’ and ‘horizons of expectation’*” (Palmié 2007: 165).

“ESSERE AFRICANI NON È SOLO UNA QUESTIONE DI COLORE!” INTERROGARSI SUI PARADIGMI E SULLE PROSPETTIVE DI RICERCA

Questa ricerca si posiziona rispetto all’ ampio corpo di studi sulla blackness transnazionale proponendo di spostare la prospettiva da due punti di vista. Suggestisce di andare oltre il Black Atlantic come contesto geografico e culturale e di osservare empiricamente come viene costruita l’africanità nelle pratiche e nelle interazioni sociali. Questo implica uscire dal paradigma della razza come elemento centrale nell’esperienza sociale dei soggetti e guardare alle diverse genealogie storiche di nozioni di blackness e africanità in specifiche località. D’altronde, come ha sottolineato un interlocutore all’inizio dell’esperienza di ricerca “essere africani non è solo una questione di colore¹³⁴”. Vediamo cosa implica questa affermazione.

La scelta di “andare oltre il black Atlantic” (Zezeza 2005) risponde all’esigenza - già sollevata da un ampio corpo di studi (vedi, tra tutti, Zezeza 2005, Chivallon 2002,2004, Sansone 2003) - di espandere l’orizzonte degli studi sulla diaspora africana ad una dimensione globale (Akyeampong 2000) e di osservarne le micro-politiche nei diversi contesti storici e sociali (Ifekwuningwe 2003, 2010). Da questa prospettiva, lo spazio culturale transatlantico rimane un riferimento essenziale, ma costituisce solo uno dei poli di una diaspora geograficamente ampia, culturalmente diversificata e sempre più interconnessa. In questo spazio multipolare, il continente africano, le sue culture e le sue società contemporanee acquisiscono sempre più rilievo ed importanza (Mbembe & Nuttal 2004,

¹³⁴ Folly Ekue, autore di “L’Africa nera deve unirsi”, Roma: Editori Riuniti (2014)

Pierre 2012, Sims & King-Hammond 2010, Chivallon 2002) mentre il paradigma della razza perde di centralità, e diventa solo una delle molteplici categorie di identificazione individuale e collettiva (Zeleza 2005).

Spostare l'asse della ricerca porta quindi con sé nuove sfide per la ricerca sociale, in primis quella di comprendere come le molteplici genealogie storiche alla base delle nozioni di Africa, africanità e blackness riemergono nelle dinamiche attualmente in corso in specifici contesti e realtà locali (Schramm 2008, De Witte and Spronk 2014). La memoria della schiavitù, del colonialismo e della migrazione, nonché il tipo di legami che si mantengono, o si ricreano, con le terre di origine, variano tra i vari strati della diaspora, di generazione in generazione ma anche in base alle specifiche località. In questo processo di ricostruzione genealogica, Zeleza (2005) spinge “liberarsi” dal tema ricorrente della razza, così come è stato teorizzato e declinato nel Black Atlantic. Questo non è sinonimo di un approccio “color-blind”, che considera cioè gli altri spazi della diaspora africana, o il continente stesso (Pierre 2012), esenti dai processi di reificazione della “linea del colore” (DuBois 1961). Significa, piuttosto, osservare se e quando la dimensione razziale diventa importante per gli attori sociali (M'charek 2013) senza tuttavia considerarla il presupposto di partenza.

Questo approccio alla ricerca non sottovaluta infatti le ricadute materiali dei processi di “othering” basati sul dispositivo del colore, tantomeno gli “effetti di ritorno” del capitalismo coloniale sull'occidente stesso (Foucault 1990: 75). I processi di razzializzazione risentono infatti degli immaginari coloniali, ma anche dell'impatto dei processi migratori postcoloniali e delle scosse geopolitiche contemporanee. Osservare l'esperienza dell'“essere africano” in Europa implica necessariamente una riflessione su come “l'Europa diventi nera e africana” (Essed 2009: IX), in termini di fratture, di processi di creolizzazione (El Tayeb 2011) e nei differenti contesti nazionali. Ma significa anche considerare la specificità delle relazioni economiche e politiche che hanno collegato l'Africa e l'Europa in vari momenti storici e come queste hanno contribuito a consolidare gli immaginari sull'Africa come emblema di alterità (Mudimbe 1988,1994) e a determinare l'evolversi di processi migratori e di pratiche transnazionali tra i due continenti (Grillo & Mazzucato 2008).

I processi di identificazione e le esperienze sociali dei giovani di origine africana in Italia si collocano quindi nella cornice storica e sociale europea, ma vengono declinati nello specifico scenario sociale e culturale locale. Per riuscire a cogliere, nella sua complessità, i modi in cui

l'africanità viene appropriata o contestata è necessario riflettere ulteriormente sugli approcci al campo e posizionarsi rispetto alle consuete prospettive di studio sulla presenza africana in Italia. Nello specifico, l'oggetto di questa ricerca comporta il superamento del paradigma della migrazione e del nazionalismo metodologico (Wimmer & Glick-Schiller 2002) frequentemente utilizzato in questo campo di studi.

Gli studi sulle migrazioni africane in Italia hanno sinora privilegiato come unità di analisi i gruppi sociali provenienti da una singola area nazionale. Tale tendenza è dovuta alle caratteristiche della migrazione africana in Italia, che è un fenomeno relativamente recente e composto da flussi molto diversificati tra loro. Le migrazioni dall'Africa non hanno infatti seguito le mappe coloniali, ma perlopiù progetti economici e, in misura molto minore, formativi (Ceschi 2009). Le analisi basate sul "nazionalismo metodologico" sono state fondamentali nella prima fase degli studi sulle migrazioni poiché hanno permesso di analizzare le specificità dei principali network migratori e le strategie di inserimento locale. Tuttavia, questo approccio rischia di riprodurre l'epistemologia coloniale (Schramm 2008) e di reificare la dimensione della "comunità", oscurando quindi i posizionamenti soggettivi e la capacità degli attori sociali di attraversare, decostruire o costruire i confini culturali (Barth 1969). L'adozione di categorie nazionali come unità di analisi riproduce infatti le mappe nazionali del continente africano, realizzate a tavolino dalle nazioni occidentali, funzionali alle necessità imperiali e non congruenti con la storicità delle frontiere e delle relazioni tra le popolazioni locali. Inoltre, proprio il revival contemporaneo del riferimento al patrimonio culturale africano (De Witte & Meyer 2012), l'uso di categorie quali "afro-italiano" o "black-Italians", la creazione di network a carattere panafricano, in contesto italiano ma anche a livello europeo (Grégoire 2010, Triandafyllidou 2009, Werbner 2010) ci spinge a rimettere al centro degli studi e delle scelte metodologiche i molteplici movimenti diasporici che attraversano dimensioni spaziali, nazionali e temporali e i legami che, in determinate situazioni, persone di origine africana creano tra loro, al di là di differenze nazionali, etniche, di genere e generazione (Gueye 2006, Schramm 2008).

L'esperienza sociale, le richieste di riconoscimento e la creatività culturale dei giovani afrodiscendenti in Italia indica anche l'urgenza di andare oltre il paradigma della migrazione e del relativo concetto di "seconde generazioni". Rivendicando la simultanea appartenenza a diversi contesti nazionali e attingendo a risorse sociali e culturali transnazionali e diasporiche

i giovani afrodiscendenti dimostrano di aver fatto proprio il valore della mobilità (sociale, culturale ed economico) trasmesso per via generazionale. Questa tesi suggerisce di guardare al contesto italiano come un paesaggio “post-migratorio”, dove la mobilità non si “solidifica” ma rimane un elemento che prende molteplici forme, a seconda degli spazi sociali e delle fasi di vita dei vari soggetti sociali. Si è trattato cioè di intendere la mobilità come elemento costitutivo dello stare al mondo contemporaneo, che comporta spostamenti su più fronti e attraversamenti di più frontiere, non solo geografiche ma anche culturali e sociali. Questo non sottende l’idea che i processi migratori perdano di rilevanza nello scenario contemporaneo italiano ed europeo. Spinge però a ricercare i nessi tra gli attuali flussi migratori e altri movimenti, sociali e culturali, che creano diversi tipi di connessioni diasporiche, rimodellano le distanze tra il “qui” e l’“altrove”, rimettendo in questo anche le consolidate categorie di appartenenza e di differenza. Al centro di questo processo di ridefinizione di confini culturali e nazionali vi sono le esperienze di coloro che portano la migrazione non solo come bagaglio esperienziale, ma anche memoriale, come i figli di migranti nati o cresciuti in Italia.

A partire da queste considerazioni, abbiamo deciso di diversificare il più possibile il campione di questa ricerca. Abbiamo coinvolto giovani afrodiscendenti con diversi background migratori e nazionali, nati in Italia o ivi residenti da almeno 10 anni, osservando come partecipano alle dinamiche culturali locali e diasporiche e come si posizionano nei molteplici contesti relazionali in cui vivono, si muovono, lavorano. Si è trattato, dunque, di ampliare lo sguardo alle dinamiche – anche intergenerazionali - della diaspora africana in Italia ma anche di “studiare in alto” (Nader 1972, vedi anche Marcus 1983), ovvero di focalizzarsi su giovani che hanno, o cercano di acquisire, uno status professionale elevato. Il tratto comune agli interlocutori della ricerca è l’ambire a diventare dei giovani professionisti e imprenditori. Non si è tratta però di persone in alcun modo privilegiate: provengono per la maggior parte da contesti familiari umili ed aspirano ad entrare nei gangli della vita politica ed economica locale lottando per il riconoscimento e la valorizzazione delle proprie competenze. Questo ci ha permesso di osservare anche attraverso la lente della mobilità sociale i modi in cui l’africanità viene appropriata o contestata e quando diventa importante nei vari spazi della vita sociale.

La proposta di questa ricerca è quella di guardare alla dimensione razziale come solo ad una tra le molteplici categorie identitarie che gli attori assumono e mettono in gioco nelle

interazioni sociali. Il corpo nero è al crocevia delle esperienze africane e degli afrodiscendenti e, con esso, l'esperienza della violenza materiale e simbolica dei processi di razzializzazione. L'esperienza di una condivisa e proteiforme "condition noire" (Ndiaye 2009) alimenta i sentimenti di appartenenza ad una collettività diasporica nera e la consapevolezza di una comune lotta contro gerarchie razziali cristallizzate. Tuttavia, assumere il prisma della razza come unica categoria analitica rende i luoghi e le temporalità inerti, cancellando le specificità delle esperienze soggettive e i modi in cui gli individui "producono" le località (Fila-Bakabadio 2014). Proponiamo, dunque, di osservarne empiricamente le ricadute materiali del razzismo (M' charek 2013), ma anche di non dare per scontato che nozioni di africanità e blackness possano essere sistematicamente sovrapposte (De Witte 2014).

I giovani incontrati in questa ricerca sono profondamente consapevoli, per esperienza diretta, delle ricadute materiali del colore come elemento biosociale di esclusione. Grazie alla loro riflessività, riconoscono però le specificità del razzismo italiano – diverso, ad esempio, per storia e pervasività da quello statunitense - ma anche delle opportunità che offre il contesto italiano e le "vie di fuga" possibili, sia in termini di strategie di resistenza che di proiezioni nel futuro. Il carattere proteiforme dei processi di razzializzazione in Italia è un primo elemento che determina una visione critica rispetto all'assunzione delle identità razziali come categorie di auto-rappresentazione. Un secondo elemento è l'evoluzione recente dei processi migratori in Italia e le frequenti esperienze di socializzazione transnazionale. Il forte legame, simbolico o materiale che i genitori – generalmente migranti di "prima generazione" – mantengono con il contesto di origine viene trasmesso nei contesti quotidiani di vita familiare e attraverso forme di socializzazione transnazionale. Grazie alle pratiche transnazionali, infatti, viene trasmesso un sentimento di appartenenza ad una specifica identità nazionale od etnica e viene svelato il significato situazione delle categorie di blackness e whiteness. Nella relazione con le persone che vivono nel continente (ma talvolta anche con le prime generazioni in Italia) i giovani cresciuti in Italia possono infatti vivere l'esperienza di diventare "black" – essere cioè associati agli afroamericani- o "white" - ovvero europei o italiani – e riflettere sulle sensazioni di agio o disagio provocate da queste etero-attribuzioni. L'identità razziale emerge quindi come una delle possibili opzioni identitarie: gli attori sociali possono scegliere se e quando assumerla o dimetterla nelle auto-rappresentazioni individuali e collettive.

Di nuovo, questo non significa negare le discriminazioni o le rappresentazioni reificanti consolidate negli immaginari della nazione, ma interrogarsi sui nessi e gli spazi di azione tra soggettività e il dispositivo del colore. Il sentimento di compartecipazione e corresponsabilità rispetto ad altri strati e luoghi della diaspora africana (Campt 2003, Werbner 2005), a partire dalla condivisione dell'“esperienza della nerezza” può diventare importante in determinati momenti storici, fasi di vita o situazioni. Abbiamo visto che l'essere “black” diventa importante nel momento in cui si intende reagire, collettivamente, a categorie, pratiche e politiche sociali escludenti, oppure quando ci si riconosce, individualmente o collettivamente, in un repertorio simbolico di “icone nere”, spesso legate all'esperienza afroamericana. Questo però non esclude però né la valorizzazione di altri aspetti della propria biografia e identità e nemmeno la “possibilità di attraversare - senza trascenderle” - ¹³⁵ le barriere e le rappresentazioni sociali legate alla nerezza. Il fatto però che le strategie di risposta al razzismo siano diversificate e continuamente discusse, anche nelle relazioni inter-generazionali, e che la categoria “black” sia appropriata ma anche fortemente contestata, ci porta a sottolineare uno dei risultati di questa tesi, ovvero la forza dell'individuo rispetto ai gruppi e ai corpi sociali. In questa tesi non siamo di fronte a persone che si percepiscono parte di una “minoranza culturale” o gruppo etnico/ razziale. Siamo di fronte a soggetti che lottano per un “mutuo riconoscimento”, che rifuggono e rifiutano categorizzazioni scontate e che non vogliono parlare e rappresentare sé stessi in termini di “ghettizzazione” e sofferenza. Nella lotta per il riconoscimento, ma anche nella costruzione della propria identità, nei posizionamenti sociali e nelle proiezioni nel futuro, il riferimento all'Africa e la ricerca di un patrimonio culturale condiviso appare sempre più frequente e importante per gli attori sociali, anche se non privo di contraddizioni, tensioni e tendenze essenzializzanti.

¹³⁵ Ringrazio nuovamente Theophilus Kwesi Imani per la sua riflessione sulla differenza tra il trascendere e l'attraversare.

IL DIVENTARE “AFRICANI” COME UN WORK IN PROGRESS: RE-IMMAGINARE L’AFRICANITÀ, RIDISEGNARE L’ALTERITÀ

Analizzare i percorsi di soggettivazione dei giovani afrodiscendenti e i modi in cui l’Africa e l’”essere africano” diventano importanti comporta uno sforzo per non ricadere in reificazioni e cliché tribali. Come evitare quelle che i nostri interlocutori hanno considerato “domande stupide” e “senza senso” per esempio “come ci si sente ad essere africani” o “mi parli del razzismo che hai subito”?

In questa ricerca abbiamo proposto di adottare la “teoria delle pratiche” di Ortner (2006) che suggerisce di osservare i nessi tra i sistemi sociali e le strategie culturali degli attori sociali attraverso le pratiche e le interazioni sociali (cap.2 par.1). Le pratiche sociali, permettono infatti di analizzare la sintesi dialettica tra struttura sociale ed agency individuale, partendo dal presupposto che come gli attori sociali possono “costruire” la realtà (ovviamente in un senso molto esteso e complesso) allora questi possono anche decostruirla e ricostruirla (Ibidem: 16).

Abbiamo scelto di analizzare l’elaborazione dell’africanità attraversando e mettendo in relazione tra loro diverse pratiche di costruzione e cura del corpo. Nel far ciò, abbiamo sempre messo al centro dell’analisi i posizionamenti dei soggetti all’interno di molteplici reti sociali e l’uso che gli attori fanno dei legami sociali, anche nelle proiezioni nel futuro. Proprio perché il corpo, e il suo “involucro cutaneo”, è uno degli elementi che caratterizzano l’esperienza sociale dei giovani afrodiscendenti nel mondo, allora abbiamo cercato di esplorare quali sono i significati che gli attori sociali vi attribuiscono e quando, attraverso la sua “messa a norma” e la sua “performance”, emerge il riferimento all’Africa e all’ “essere africana/a”. Abbiamo scelto di osservare sia pratiche che comportano e determinano la visibilità nello spazio pubblico, cioè il vestirsi e la cura dei capelli (cap. 5 e 6) ma anche pratiche che interrogano più esplicitamente i processi di trasmissione e la intima e “non-visibile” del corpo, come la circoncisione rituale maschile (cap.4).

Anche se ciascuna di queste pratiche potrebbe costituire di per sé un’entrata per l’analisi della costruzione sociale dell’africanità, abbiamo deciso di analizzarle e collegarle tra loro proprio perché esse si intrecciano nella biografia e nella vita quotidiana delle persone

coinvolte in questa ricerca. Questa scelta ci ha quindi permesso perciò di “navigare” (Carter 2010) nell’esperienza sociale dei soggetti e di mettere in luce la complessità e le contraddizioni insite nel sentirsi parte di una collettività africana e nell’appropriarsi, spesso creativamente, di un patrimonio simbolico o culturale considerato comune e condiviso. Osservare i diversi modi con cui il corpo viene costruito, ripensato e plasmato, nonché i processi attraverso cui norme culturali (circoncisione) ed estetiche (capelli) vengono trasmesse ed incorporate, o ancora il significato relazionale che accessori e i vestiti assumono in quanto “pelle sociale” hanno consentito di mettere in luce la versatilità dell’“essere africano/a”. Tale versatilità è data dalla riflessività e dall’ agency degli attori sociali e dal margine d’azione che costoro si conquistano per decostruire le rappresentazioni sociali e gli assi di potere che strutturano le relazioni con il contesto locale, con altri attori della diaspora o con coloro che vivono nelle terre africane di origine.

La circoncisione (cap.4) ci ha permesso di iniziare questo percorso. Le narrazioni hanno fatto emergere la resilienza e la riflessività degli attori sociali, nonché le “scelte culturali” che i giovani afrodiscendenti compiono all’interno di un ampio ventaglio di possibilità. Nei significati che si danno ai corpi circoncisi, nella scelta di operare o meno la circoncisione ai propri figli, nel presente o nell’immaginarsi in futuro genitori, tale pratica del corpo appare come una tecnologia rituale “*of self-understanding*” (Rasing 2004), ma anche uno strumento per definire e negoziare i confini simbolici. Si tratta, cioè, di un costume culturale che istituisce (Bourdieu 1982) non solo le identità di genere, ma anche ‘l’uomo africano” (Spronk 2014c) per differenza (rispetto al corpo sociale locale) o per somiglianza (rispetto al corpo sociale extra-territoriale della diaspora o del contesto di origine). Il senso e la normatività di questo rituale, inteso in senso durkheimiano, va al di là della dimensione religiosa ed ha un’essenza prettamente sociale: la sua principale funzione è quindi quella di rafforzare i legami sociali, contribuendo a rifondarli nei vari contesti storico-culturali (Durkheim 1912). Si tratta quindi di un processo di *antro-poiesi* che ha un significato “relazionale” (Allovio 1999) e che conferisce ai corpi una virtuale collocazione extra-territoriale, definendo nozioni di appartenenza o differenza nello spazio locale, transnazionale e diasporico. “Farla per diventare neri”, come afferma un interlocutore, conferma il fatto che anche la nerezza è una costruzione sociale e che il corpo sociale “nero” è attraversato da tradizioni e costumi culturali rispetto ai quali è necessario posizionarsi, come emerge dalla constatazione di un padre che, riflettendo sulla possibilità di circoncidere il figlio, dice: “farla

o non parla, comunque fai qualcosa”. Ovvero, la diffusione di tale pratica comporta un posizionamento rispetto alla tradizione, ma i giovani intervistati mostrano anche una capacità di contestare, ridimensionare o risignificare la portata e il valore sociale della pratica. Molti la contestano, proprio perché non considerano importante il “mantenimento” della tradizione di per sé. Altri invece la accettano, non “per tradizione”, ma perché ritengono positivi gli effetti di tale intervento sul corpo, in termini estetici, pratici ed erotici. Pur ritenendola quindi parte di un patrimonio tradizionale “africano”, ciò che conta, per molti, sono le ricadute della circoncisione sul corpo individuale più che sul corpo sociale.

Le tensioni e le contraddizioni che si creano attorno ad una pratica che “diventa africana” in contesto diasporico ci hanno permesso di sottolineare che la riappropriazione del proprio “essere africani” non avviene per tutti allo stesso modo e che i dibattiti su cosa sia, o non sia, africano sono molto vivaci e carichi di emotività. D'altronde, già Taiye Tuakli-Wosornu (2005) ce l'aveva poeticamente descritto: per i giovani africani del mondo, “essere africani significa sempre qualcosa”, ma ciascuno definisce liberamente gli aspetti della propria africanità che ritiene importanti. Ovvero, gli elementi che ciascuno valorizza del proprio lato africano possono essere tra loro molto diversi e cambiare nel corso delle fasi di vita e a seconda dei contesti relazionali.

I risultati di questo lavoro confermano che l'identità africana non è un'entità ontologicamente definita, ma può essere considerata solo come una serie di “pratiche del sé” (Mbembe 2002) e una “prassi relazionale” (Glissant 1990) che prende forme diverse a seconda dei contesti storici e culturali. In questa prospettiva, l'obiettivo della ricerca sociale non può essere quello di ricercare o ricostruire la presunta autenticità di una cosa o di una persona “africana”, ma piuttosto osservare quando, dove e perché gli attori sociali reclamino, o meno, la loro africanità.

Un'ulteriore opportunità di analizzare i processi di costruzione del sé e della “propria africanità” è costituita dalle pratiche di cura dei capelli (cap.5) e dalle scelte relative al vestirsi (cap.6). In entrambe queste pratiche si intersecano processi di trasmissione, incorporazione e performance del sé nello spazio pubblico.

La cura dei capelli, e in particolare il fermento attuale rispetto al tema dei capelli “naturali”, costituisce infatti un efficace prisma di osservazione dei processi di

incorporazione di norme estetiche e stilistiche, ma anche delle forme e dei percorsi di “stilizzazione del sé” (Nuttall 2004). Sia sul versante maschile che su quello femminile si può osservare una forte normatività, trasmessa in primis in rituali di cura familiari, che stabilisce quale stile sia appropriato o no, nello spazio pubblico locale come in quello transnazionale. Il concetto di ordine e bellezza associato ai capelli corti, lisci o “coperti” con trecchine e “protective styles” viene però discusso, contestato, relativizzato dalle persone in diverse fasi di vita e all’interno di determinate reti sociali. Le scelte che gli attori sociali fanno rispetto alle proprie acconciature sono influenzate infatti dalle relazioni locali e familiari, ma anche da quelle con la diaspora e con le persone nel contesto di origine. Per esempio, la decisione di “scoprire” i propri capelli naturali avviene in reazione all’ egemonia delle categorie di bellezza, ma implica anche un posizionamento rispetto sia alla tradizione stilistica trasmessa per via generazionale e sia ai movimenti di attiviste e attivisti afroamericani. Per molte delle persone incontrate, portare i capelli naturali costituisce un percorso di riscoperta della propria “africanità”, una sua valorizzazione estetica nello spazio pubblico e infine un’acquisizione di autonomia, anche in termini di tecniche di cura, rispetto alle reti familiari. Attorno al tema dei capelli “naturali” si creano infatti delle nuove reti di cura, alternative a quelle tradizionali, cioè i genitori o i parrucchieri “classici”. Queste reti - il cui esempio più importante in Italia è il gruppo Afro-Italian Nappy Girls (and boys) - costituiscono delle “comunità di pratiche” in cui le scelte estetiche vengono sostenute anche materialmente, attraverso la condivisione di tecniche e la creazione di una nuova nicchia di mercato per i prodotti specifici per i capelli naturali. Tuttavia, anche rispetto all’ “africanità” delle proprie acconciature vi sono molteplici posizioni: vi è chi denuncia la piega normativa che può prendere il discorso sui capelli naturali (Erasmus 2000) e chi afferma di volersi sentir libero di “essere africano come voglio”, anche lisciando o accorciando i propri capelli.

Similmente, anche la pratica del vestirsi, in particolare la scelta di indossare uno stile “afro”, comporta una riflessione rispetto a quello che è considerato “lo stile africano tradizionale” nell’immaginario collettivo e su come e quando lo si vuole portare ed esibire. L’analisi delle scelte relative all’abbigliamento “afro” ci ha permesso di mettere in luce tre aspetti importanti, che si intrecciano nei vari capitoli ma che qui appaiono particolarmente chiari. Innanzitutto, il continuo processo di re-invenzione dello “stile tradizionale africano”. Un’ampia letteratura ha esplorato i processi storici ed economici che hanno reso stili, oggetti

e tessuti “africani”: la storia culturale di stoffe quali wax print, il kente, il pagne, il dashiki rivelano come questi siano diventati simboli di africanità in vari contesti storici e sociali, e come il brand “africano” sia stato costruito e mercificato da diversi attori sociali ed operatori economici, nel continente, nello spazio transatlantico ma anche nel cuore dell’Europa coloniale (vedi il caso di Vlisco). In questa ricerca abbiamo messo in luce come, da un lato, le aspettative stereotipate rispetto alle proprie scelte estetiche vengano contestate, rifiutando cioè di dare per scontato che “essere africano” comporti usare vestiti tradizionali, come i *cliché* tribali consolidati nell’immaginario collettivo italiano invece suggeriscono. Al contempo, in determinate situazioni, indossare “il tradizionale” costituisce un’occasione per “sentirsi parte” di una collettività e per “dar vita” agli abiti e agli accessori, che assumono un significato intimo, ma anche relazionale e ontologico (Fumanti 2013).

Il secondo tema che “il vestire” ci porta ad esplorare è la relazione affettiva con gli oggetti e il posto che questi occupano nel proprio percorso biografico e nella costruzione di una memoria personale e collettiva. Come simboli universalmente riconosciuti dell’africanità, ma anche come elementi ricorrenti della vita quotidiana nello spazio transnazionale o negli eventi “comunitari” in diaspora, alcuni tessuti acquisiscono anche un valore sul piano emotivo e nella percezione del proprio sé. Ecco allora che la “riscoperta” della propria africanità comporta anche il “non vergognarsi” (Tuakli-Wosornu 2005) di indossare quelli che appaiono dei marcatori etnici di differenza, ma che in realtà acquisiscono complessi significati - affettivi, politici, relazionali- per gli attori sociali. La performance nello spazio pubblico va quindi intesa nell’ ottica di una “performativity” (Butler 1997), ovvero come un atto estetico che ha un senso nello spazio pubblico, ma anche nella costruzione del sé, rientrando quindi in un più ampio progetto di “self-making” (Miller 2009).

Il terzo aspetto che la pratica del “vestirsi” ci ha permesso di mettere in luce è il collegamento tra il crescente utilizzo di oggetti e abbigliamento ad ispirazione africana con una tendenza che attraversa le diaspore africane e il continente, cioè il crescente potere attrattivo dell’“afro-cool” (De Witte 2014). L’introduzione dello stile ad ispirazione africana nel mercato della *haute couture*, ma anche la diffusione in contesti urbani di stili estetici “afro” fa parte di un più ampio processo di “re-branding africa” (che passa, per esempio, anche attraverso la musica, vedi De Witte 2016). Lo stile afro diventa infatti seducente e interessante per un pubblico molto ampio di quello della diaspora africana o nera, riconfermando la vocazione cosmopolita delle produzioni culturali e artistiche africane

contemporanee. Questo giustifica e al contempo alimenta il crescente utilizzo del prefisso afro, dimostrando che il suo valore non sta in una presunta autenticità, ma nel processo creativo che introduce “un tocco di africanità” tanto nelle culture e nelle pratiche di subculture urbane (De Witte 2014), quanto nel mercato dello “chic” e del lusso (Picarelli 2015, Kauppinen & Spronk 2014).

La sintesi e la chiusura di questo percorso di esplorazione sta proprio nella relazione tra processi di “self-styling” e “self-making” e “self-promotion” (cap.7). Ovvero l’“iniziazione” all’ “essere africani”, che avviene in forme e con contenuti diversi (ad esempio in relazione ad elementi della tradizione, come la circoncisione rituale maschile, o a pratiche di cura e performance del corpo, l’acconciarsi e vestirsi, o in seguito a viaggi nei paesi di origine) sfocia in un processo di valorizzazione del proprio lato africano nello spazio pubblico e, in taluni casi, ad una sua capitalizzazione economica ed imprenditoriale. Ritrovare l’orgoglio nel “dirsi africani” va di pari passo con la rottura con disegni pessimisti per il proprio futuro – condizionati per esempio dallo scarto in termini di pari opportunità- ma anche di una visione “afro-pessimista” rispetto al futuro del continente e della condizione della diaspora africana. La “riscoperta” della propria africanità incide quindi nella capacità dei soggetti di ampliare il proprio orizzonte di possibilità (Appadurai 2014) e di capitalizzare le risorse a cui possono accedere in molteplici reti sociali.

Le reti sociali che i giovani afrodiscendenti dimostrano infatti di saper gestire, creare e capitalizzare sono numerose e si dispiegano a livello locale, transnazionale e diasporico. Anche, e soprattutto, nella creazione di attività imprenditoriali e produzioni culturali, le molteplici connessioni tra generazioni e tra territori e tra coetanei con o senza background migratorio, diventano un valore che arricchisce e favorisce il successo di nuove imprese economiche, come abbiamo visto nel caso di Afro Fashion Week o Re-Eyewear (cap.7).

In questi percorsi imprenditoriali, l’immagine dell’Africa e dell’africanità viene ridisegnata e utilizzata nella creazione e nella promozione di nuovi brand aziendali. Le relazioni e le iniziative economiche di stampo transnazionale rispondono talvolta al “dovere morale” di contribuire materialmente al contesto di origine. In altri casi, l’impatto economico sul piano transnazionale è meno esplicito, ma si ritiene che il successo personale possa avere di per sé delle ricadute positive nelle rappresentazioni sull’Africa e sugli africani. Inserirsi in percorsi formativi e lavorativi di eccellenza infatti permette infatti di incidere

nell'immaginario nazionale, mostrando che giovani italiani di origine africana possono contribuire alla crescita del paese. Al contempo, si è anche “degli ambasciatori sia per il popolo che per l'intero continente africano, come ci spiega un giovane italo-ghanese:

“Siccome la storia dietro all’Africa vuole che l’immagine dell’Africa sia, diciamo, buia, il fatto che uno dall’Africa parta e poi faccia cose eccelse a livello internazionale è una buona vetrina per il continente. Quindi lo puoi considerare un ambasciatore, sia per il popolo, sia per lo stato che per l’intero continente.” (Nota di campo, 19/05/2015).

Infine, la crescente produzione e commercializzazione di oggetti e dei prodotti “black” e “afro” contribuisce a “normalizzazione” la rappresentazione sull’africanità e degli attori economici di origine africana. Da un lato, essi si collocano all’interno, e all’altezza, degli schemi economici e politici contemporanei di stampo capitalista. Dall’altro, la competizione che nasce all’interno di queste nicchie di mercato contribuisce a decostruire l’idea della “fratellanza africana”, promossa da correnti intellettuali afrocentriche, ma che incatena e appiattisce le soggettività in un contenitore culturale e sociale che, nei fatti, non esiste.

Questa ricerca ha contribuito a tratteggiare delle dinamiche sociali che attraversano e ridisegnano lo scenario socio-culturale italiano ed europeo e a descrivere i cambiamenti, spesso generazionali, che rimodellano la diaspora africana in Europa e le relazioni con il continente. Consapevole dei limiti e dell'impossibilità di inquadrare la complessità delle dinamiche sociali, ma anche di “fissare” in un testo una realtà in continua evoluzione, questa tesi ha decostruito la centralità della nozione di razza, mettendola in relazione con quella di africanità. I risultati della ricerca hanno mostrato che entrambe sono categorie flessibili e plastiche, socialmente costruite e ad uso - e a consumo - dei soggetti e delle collettività che le assumono, anche temporaneamente, nelle proprie autorappresentazione. Guardare alla costruzione dell'africanità come processo in continuo divenire ci ha mostrato anche il ruolo crescente delle società e culture dell’Africa contemporanea, che non viene intesa come “origine ancestrale”, ma sempre più come uno dei vari contesti in cui ricercare risorse culturali, sociali ed economiche utili per la costruzione del sé e del proprio futuro.

L' esplorazione dell'africanità attraverso pratiche, interazioni e rappresentazioni sociali ha aperto finestre per ulteriori piste di ricerca. Oltre alle ricadute materiali dei processi di razzializzazione basati sul dispositivo del colore, sarebbe importante continuare ad esplorare le forme di resistenza, anche nella forma dell'attivismo, interrogandoci sugli attori, sulle strategie ma anche su cosa sia veramente efficace per un cambiamento degli schemi culturali. Altrettanto importante appare esplorare la dimensioni dei consumi, anche culturali, che vengono sollecitati dalle crescenti richieste dei giovani di origine africana in Italia. Sempre in ambito di opportunità e percorsi lavorativi, rimane ancora molto il percorso da fare per comprendere come i giovani afrodiscendenti giochino (con) la diversità in ambito professionale, quando questa costituisca un ostacolo o un'opportunità, anche grazie ad un orientamento o ad una consapevolezza cosmopolita. Infine, abbiamo qui solo accennato alle aspirazioni per il futuro e al desiderio di molti giovani di tornare o transitare in Africa (cap.7). Lo studio delle proiezioni nel futuro di fatto introduce ulteriori domande di ricerca: come mettere in relazione l'ampia letteratura sul ritorno e sul transnazionalismo delle seconde generazioni con i progetti professionali che molti giovani afro-europei stanno realizzando in Africa? Analizzare le nuove traiettorie di mobilità nord - sud potrebbe aiutarci a comprendere se e come vengono innovate le relazioni tra contesto europeo e africano e come, quest'ultimo, possa costituire una tappa, una destinazione, o forse entrambe, per giovani professionisti e imprenditori, di discendenza africana o meno.

In conclusione, questa ricerca sottolinea la stretta interconnessione tra riappropriazione dell'africanità, aspirazioni per il futuro e percorsi professionali. Ridefinita, contestata o celebrata, il recupero della propria africanità rientra un processo di costruzione e promozione del sé, nello spazio pubblico come nelle politiche culturali ed economiche locali e globali. Nel ritrovare l'orgoglio nel "dirsi africano" gli attori sociali si riprendono un potere definitorio sulla propria "diversità", spesso riducendo le categorie razziali e i processi di razzializzazione ad uno tra tanti aspetti della loro esperienza sociale.

In altre parole, l'"essere africano/a" appare una dimensione non esclusivamente collegata al colore della pelle, ma ad un repertorio simbolico ed estetico e a delle competenze, spesso cosmopolite, utilizzabili, anche strategicamente, nel corso della propria vita e in diversi contesti relazionali

BIBLIOGRAFIA

- Abu-Lughod, L., 1991. 'Writing against culture', in Richard G. Fox (ed.), *Recapturing anthropology. Working in the present*, 137–62. Santa Fe: School of American Research Press
- Acocella, I., Pepicelli R., *Giovani musulmane in Italia*, Bologna: Il Mulino
- Aden Sheikh, M. and Petrucci P., 1991, *Arrivederci a Mogadiscio*, Roma: Edizioni Associate
- Adibe, J., 2013, Navigating through the Minefields of African Identities, *Journal of African Union Studies* 1 (1): 119–135
- Adichie C., Ngozi, 2009, The danger of a single story, Ted Talk Global, https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story, (ultimo accesso 27 aprile 2014)
- Afaawua, S.E., 2014, *NAPPY... Felicamente al naturale*, Nappytalia, 4/09/2014, (ultimo accesso 20/07/2016), <http://www.nappytalia.it/nappy/>
- Afaawua, S.E., 2014b, *Protective styles (acconciature di protezione)*, Nappytalia, 19/09/2014 (ultimo accesso 20/07/2016), <http://www.nappytalia.it/protective-styles-acconciature-di-protezione/>
- Afaawua, S.E., 2014c, *Ritornare o diventare NATURAL?*, Nappytalia, 2/09/2014 (ultimo accesso 20/07/2016), <http://www.nappytalia.it/ritornare-o-diventare-natural/>
- Afaawua, S.E., 2014d, *Dove tutto ebbe inizio...AFRICA*, Nappytalia, 10/09/2014, (ultimo accesso 20/07/2016), <http://www.nappytalia.it/dove-tutto-ebbe-inizio-africa/>
- Afaawua, S.E., 2015, *Io chi sono?*, Nappytalia, 12/02/2015, (ultimo accesso 20/07/2016), <http://www.nappytalia.it/io-chi-sono-di-evelyne-sarah-afaawua/>
- Afaawua S.E., 2015b, *Capelli in allenamento!!!*, Nappytalia, 2/02/2015, (ultimo accesso 20/07/2016), <http://www.nappytalia.it/capelli-allenamento/>
- Agier, M., 2013, *La condition cosmopolite*, Paris: La decouverte
- Ahmed S.,2007, A phenomenology of whiteness, *Feminist Theory*, 2007 8: 149
- Ahmed, S.,2010, *The promise of happiness*, Durham: Duke University Press.
- Allodio, S., 1999, *La foresta di alleanze*, Bari, Laterza
- Allodio, S., 2008, *Culture in transito*, Milano, Franco Angeli

- Akyeampong, E., 2000, Africans in the Diaspora: The Diaspora and Africa, *African Affairs*, 99 (395): 183–215
- Ambrosini, M., 2000, Gli immigrati nei mercati del lavoro: il ruolo delle reti sociali, in "*Stato e mercato*", 3, pp. 415-446
- Ambrosini, M., & Abbatecola, E., 2002, Reti di relazione e percorsi di inserimento lavorativo degli stranieri: l'imprenditorialità egiziana a Milano, in Colombo, A., Sciortino, G., (a cura di) *Assimilati ed esclusi*, Bologna: Il Mulino.
- Ambrosini M., Molina S., (a cura di), 2004, *Seconde generazioni. Un'introduzione al futuro dell'immigrazione in Italia*, Torino: Edizioni Fondazione Agnelli.
- Ambrosini M, 2006, Delle reti e oltre: processi migratori, legami sociali ed istituzioni, *Working paper del Dipartimento di Studi Sociali e Politici, Università degli Studi di Milano*, 18/01/2006
- Ambrosini, M. (a cura di), 2009, *Intraprendere fra due mondi: il transnazionalismo economico degli immigrati*. Bologna: Il Mulino.
- Amselle, J. L., 1990, *Logiques métisses*, Paris: Payot.
- Andall, J., 2000, *Gender, migration and domestic service*, Aldershot: Ashgate
- Andall J., 2002, Second-generation attitude? African-Italians in Milan, *Journal of Ethnic & Migration Studies*, 28(3)
- Anderson, B., 1983, *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, London: Verso
- Anthias F., 2007, Ethnic ties: Social capital and the question of mobilisability, *The Sociological Review*, 55(4): 788–805.
- Anthias F and Cederberg M., 2009, Using ethnic bonds in self-employment and the issue of social capital, *Journal of Ethnic and Migration Studies* 35(7): 901–917.
- Appadurai, A., 1996, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press
- Appadurai, A., 2014, *Il futuro come fatto culturale*, Milano: Raffaello Cortina editore
- Appiah, K. A., 1992, *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*, New York: Oxford University Press
- Arendt A., 1973, *The origins of totalitarianism*, San Diego, New York, London: Houghton Mifflin Harcourt.
- Arnone, A., 2005, "I viaggi verso l'esilio: l'elaborazione dell'identità eritrea tra esperienza e narrazione", *Afriche e Orienti*, n.3, pp. 82-95
- Arnone, A., 2008, Journeys to exile: the constitution of Eritrean identity through narratives and experiences. *Journal of ethnic and migration studies*, 34(2), 325-340

- Arnone, A., 2011, Talking about identity: Milanese- Eritreans describe themselves, *Journal of Modern Italian Studies*, 16:4, 516-527
- Asamoah E., 1999 [1992]. *Kente Cloth: Introduction to History*. New York: Ghanam Textiles.
- Asante, M., 1990, *Kemet, afrocentricity and knowledge*, Trenton, NJ: Africa World P,
- Awondo P., 2014, L'afropolitanisme en débat, *Politique africaine*, 4, (136), p. 105-119
- Bagnasco, A., Piselli, F., Pizzorno, A., & Trigilia, C, 2001, *Il capitale sociale: istruzioni per l'uso*, Bologna: Il Mulino.
- Bailey R.C. et al., 2002, The acceptability of male circumcision to reduce HIV infections in Nyanza Province, Kenya. *AIDS Care*, 14(1):27-40.
- Balandier G., 2007, Préface, in Smouts M.C. (a cura di), *La situation postoloniale*, Parigi: Sciences Po
- Balibar, E., 1992, *Esiste un neorazzismo?*, in Balibar, Wallerstein, *Razza, nazione e classe. Le identità ambigue*, Roma: Edizioni associate (ed. or. 1991)
- Balibar, E., 2004, *Nous citoyens d'Europe? Le frontières, l'État, le peuple*, Paris: La Découverte, Paris.
- Banks I., 2000, *Hair Matters: Beauty, Power, and Black Woman's Consciousness*, New York: New York U. P.
- Barbagli M., Schmoll C., (a cura di), 2011, *Stranieri in Italia. La generazione dopo*, Bologna: Il Mulino
- Bargna I., 2015, Per un'antropologia estetica dell'abbigliamento in Africa, in Parodi da Passano G., (a cura di) *African power dressing: il corpo in gioco*. Genova: Genova University Press
- Barth, F., 1969, 'Introduction', in Frederik Barth (ed.) *Ethnic Groups and Boundaries*, London: George Allen & Unwin.
- Bates, R. H., Mudimbe, V. Y., & O'Barr, J. F., 1993, *Africa and the disciplines: The contributions of research in Africa to the social sciences and humanities*. Chicago: University of Chicago Press.
- Battle-Walters, K., 2004, *Sheila's Shop: Working-class African American Women Talk About Life, Love, Race, and Hair*, New York: Rowman & Littlefield
- Bauman, Z., 2004, *Europe: An Unfinished Adventure*, Cambridge: Polity
- Bayart, J.F., 1993, *The State in Africa: The Politics of the Belly*, London: Longman
- Bayart, J.F., 1999, «L'Afrique dans le monde: une histoire d'extraversion», *Critique internationale*, vol. 5, n° 5, 1999, p. 97-120
- Bayart, J.F., 2010, *Les études postcoloniales. Un carnaval académique*, Paris: Karthala

- Bazenguissa R, 1992, Le sape et la politique au Congo, *Journal des Africanistes*, 62:1, 151-157
- Bazenguissa, R., & MacGaffey, J., 1995, Vivre et briller à Paris. Des jeunes Congolais et Zaïrois en marge de la légalité économique. *Politique africaine*, 57, 124-133.
- Bazenguissa-Ganga, R., & MacGaffey, J., 2000, *Congo-Paris: transnational traders on the margins of the law*. Bloomington: Indiana University Press.
- Beck, U., 2004, *The Cosmopolitan Vision*, Cambridge: Polity Press
- Beidelman T.O., 1987, Circumcision, In: Eliade M, ed., *The encyclopedia of religion*, MacMillan, New York: 511–514.
- Belkacem, L., 2015, Expressing and contesting minoritization in ‘minor mode’: online conversations of Black youth of West African descent in the Paris region, *African and Black Diaspora: An International Journal*, 1-14
- bell hooks, 1989, *Talking back: Thinking feminist, thinking black*, Boston: South End Press.
- Berliner, D., 2007, When the object of transmission is not an object: A West African example (Guinea-Conakry). *Res: Anthropology and Aesthetics*, (51), 87-97.
- Bernabé, J., Chamoiseau P., Confiant R., *Éloge de la Créolité*, Paris: Messagerie du Livre
- Berrington, A., 1994, ‘Marriage and family formation among white and ethnic minority populations in Britain’, *Ethnic and Racial Studies*, vol. 17, no. 3, pp. 149-62
- Berthoud, R., 1999, *Young Caribbean Men and the Labour Market*, London: Joseph Rowntree Foundation
- Berthoud, R., 2001, ‘Family formation in multi-cultural Britain: three patterns of diversity’, paper presented at Changing family patterns in multi-cultural Britain one-day conference, *ISER*, April 3rd 2001
- Blanchard M., (2008), Donne senegalesi in Italia: migranti muridi tra iniziativa femminile e controllo della confraternita, in Sciortino G. e Colombo A. (a cura di), *Stranieri in Italia. Trent’anni dopo Bologna*, Il Mulino, pp. 147-176
- Blanchard M., 2013, Rethinking family relations through the allocation of immigration's resources: Senegalese migrant’s use of e-commerce, *Migration Letters*, vol.10, n.1(2013)
- Blanchet, A. & Gotman, A, 1992, *L’enquête et ses méthodes: l’entretien*, Paris: Nathan.
- Boccagni, P., 2013, ‘I’m not like all these Ecuadorians’. Promises and dilemmas of immigrants’ selective ethnicity appropriation, *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*.
- Bonacci, G., 2015, *Mapping the boundaries of otherness. Naming Caribbean settlers in Ethiopia*, *African Diaspora*, 8 (1), pp.34-50
- Bonilla-Silva, E., 1997. “Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation.” *American Sociological Review* 62 (3): 465–479.

- Bonilla-Silva, E., & Embrick, D., 2006, Black, honorary white, white: The future of race in the United States?. *Mixed messages: Multiracial identities in the "color-blind" era*, 33-48.
- Bonner, L. B., 1991, *Good Hair: For Colored Girls Who've Considered Weaves When the Chemicals Became Too Rough*, New York: Crown Publishers
- Bosisio, R., 2005, *Stranieri & italiani: Una ricerca tra gli adolescenti figli di immigrati nelle scuole superiori*, Roma: Donzelli Editore.
- Bourdieu P., 1979, *La distinction*, Paris: Editions de Minuit; [tr. it. *La distinzione*, Bologna: Il Mulino, 1983].
- Bourdieu P., 1982, Les rites comme actes d'institution. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 43, Rites et fétiches. pp. 58-63
- Bowles L.R., 2013, Transnational mobility, social capital, and cosmopolitan women traders in Ghana, *African and Black Diaspora: An International Journal*, DOI:10.1080/17528631.2013.793138
- Braccini B., 2000, *I giovani di origine africana: integrazione socio-culturale delle seconde generazioni in Italia*, Torino: L'Harmattan Italia
- Brah, A., 1993, "Race" and "Culture" in the Gendering of Labour Markets: South Asian Young Muslim Women and the Labour Market', *New Community* 19(3): 441-58
- Brickell, K., and Datta, A., 2011, Introduction: Translocal Geographies, In: Brickell, K. and Datta, A., (eds), *Translocal Geographies Spaces, Places, Connections*, Farnham: Ashgate, pp. 3-20
- Brioni, S., 2015, *The Somali within: language, race and belonging in "minor" Italian Literature*, London: Legenda
- Brown, J. N., 2005, *Dropping Anchor, Setting Sail: Geographies of Race in Black Liverpool*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Brubaker, R., 2004, *Ethnicity without Groups*. Cambridge: Harvard University Press
- Brubaker R., 2012, Categories of analysis and categories of practices: a note on the study of Muslims in European countries of immigration, *Ethnic and Racial studies*, 2012, 1-8
- Bundles, L., 2001, *On Her Own Ground: The Life and Times of Madam C. J. Walker*, New York: Pocket Books
- Burton, L. M., Bonilla-Silva, E., Ray, V., Buckelew, R. and Hordge Freeman, E. (2010), Critical Race Theories, Colorism, and the Decade's Research on Families of Color, *Journal of Marriage and Family*, 72: 440-459.
- Butler, J. 1997, *Excitable Speech: A Politics of the Performance*. London: Routledge
- Butticci A., Pace E., (2010), *Le religioni pentecostali*, Roma, Carocci

- Byfield, J., 2000, Introduction: Rethinking the African Diaspora, *African Studies Review*, 43 (1): 1–9
- Byrd, A., and Tharps I., 2014, *Hair Story: Untangling the Roots of Black Hair in America. Revisited and updated*, New York: St. Martin's Press
- Caglar A.S., 1997, Hyphenated identities and the limit of “culture”, in Modood T., Werbner P., (eds) *The politics of multiculturalism in new Europe*, London and New York: Zed Books
- Callari Galli M., Scandurra G., 2009, *Stranieri a casa. Contesti urbani, processi migratori e giovani migranti*, Rimini: Guaraldi
- Campt, T., 2003, *Other Germans: Black Germans and the Politics of Race, Gender, and Memory in the Third Reich*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Caponio T., Schmoll C., 2011, Lo studio delle seconde generazioni in Francia e in Italia: tra transnazionalismo e nazionalismo metodologico, in Schmoll C., Barbagli M., (a cura di), *La generazione dopo*, Bologna: Il Mulino
- Carlyle, T., 2014, Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh, Adelaide: University of Adelaide, https://ebooks.adelaide.edu.au/c/carlyle/thomas/sartor_resartus/book3.10.html. Accessed 13 December 2014.
- Carter D.M., 2010, *Navigating the African Diaspora. The anthropology of invisibility*, Minneapolis, University of Minnesota Press
- Cassina L., 2015, Scelte creative: abbigliamento e agency nel Buganda contemporaneo, in Parodi da Passano G., (a cura di) *African power dressing: il corpo in gioco*. Genova: Genova University Press
- CCCS (Centre for Contemporary Cultural Studies), 1982, *The empire strikes back: race and racism in 70s Britain*, London: Hutchinson
- Césaire A., 1950, *Discorso sul colonialismo*, [trad.it. 2010], Verona: Ombre Corte.
- Ceschi, S., et al., 2008, *Le diaspore africane tra due continenti.*, Roma, Cespi, Working Paper 38/2008
- Ceschi S., 2009, Africani d'Italia tra integrazione e “diaspora”, *Lares*, Anno LXXV, n.3
- Charmaz, K., 2006, *Constructing Grounded Theory: A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. London: SAGE
- Cheah, P., 2006, ‘Cosmopolitanism’, Special Issue ‘Problematising Global Knowledge’, *Theory Culture & Society* 23 (2–3): 486–96.
- Chimankire, D., 2003, *African Migration: Causes, Consequences and Future Prospects and Policy Options*. Harare: Trader Centre
- Chiodi F., Benadusi M., 2006, *Seconde generazioni e località. Giovani volti delle migrazioni cinese, marocchina e romena in Italia*, Roma: Labos

- Chivallon, C., 2002, Beyond Gilroy 's Black Atlantic: the experience of the African Diaspora, *Diaspora*, 11(1).
- Chivallon, C., 2004, *La diaspora noire des Amériq*ue, Paris: CNRS Édition
- Cingolani, P., 2005, Migranti nigeriani e associazionismo: il caso di Torino. *Afriche e orienti*, (3), 68-91.
- Cingolani, P, 2006, "L'imprevedibile familiarità della città: luoghi e percorsi significativi dei migranti nigeriani a Torino", in F. Decimo e G. Sciortino (eds.), *Stranieri in Italia. Reti migranti*, Bologna, Il Mulino, pp. 59-88
- Clark Hine D., Keaton T.D., Small S. (eds.), *Black Europe and the African Diaspora*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press
- Clemente P., Sobrero A.M., 1993, (a cura di), *Persone dall'Africa*, Roma: Cisu
- Clifford, J., Marcus, G. E., 1986, *Writing culture: the poetics and politics of ethnography: a School of American Research advanced seminar*, Berkeley, Los Angeles and London: University: University of California Press.
- Clifford, J., 1997, Spatial practices: Fieldwork, travel, and the disciplining of anthropology. In: J. Clifford, ed., *Routes: Travel and translation in the late twentieth century*, Cambridge: Harvard University Press, 52-91
- Cohen, A., 1981, *The Politics of Elite Culture: Explorations in the Dramaturgy of Power in a Modern African Society*, Berkeley: University of California Press
- Cohen, N., 2016, Incidentally Planned Relocations? Temporalities of Mobility among Highly-skilled Israelis in Silicon Valley, paper presented at 'Migration and Mobilities in an Urbanising World' conference, Transnational Mobilities Development Network, Utrecht, 16-17 June 2016
- Coleman, J. S., 1988, 'Social capital in the creation of human capital', *American Journal of Sociology*, vol. 94(Supplement), pp. 95-120
- Colombo, E. (a cura di), 2010, *Figli di migranti in Italia: identificazioni, relazioni, pratiche*, Torino: UTET università
- Colombo, E., Leonini, L., & Rebughini, P., 2009, Different but not stranger: everyday collective identifications among adolescent children of immigrants in Italy, *Journal of ethnic and migration studies*, 35(1), 37-59
- Colombo, E., & Rebughini, P., 2012, *Children of immigrants in a globalized world: A generational experience*. New York: Palgrave Macmillan.
- Colombo E., Semi, G., (a cura di), 2007, *Multiculturalismo quotidiano. Le pratiche della differenza*. Milano: Franco Angeli
- Collins, P. H., 1990, *Black Feminist Thought- Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, London: Harper Collins Academic

- Comaroff J. 1985. *Body of Power, Spirit of Resistance: The Culture and History of a South African Power*. Chicago: Univ. Chicago Press
- Connolly CA et al., 2004, HIV and circumcision in South Africa. In: XV International AIDS Conference, Bangkok, Thailand (Abstract MoPeC3491)
- Cooper F., 2010, *Le Colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, Paris: Payot
- Coppola, M., 2011, 'Rented spaces': Italian postcolonial literature, *Social Identities*, 17(1), 121-135
- Cordwell, J. et Schwartz R., 1979, *The Fabric of Culture: The Anthropology of Clothing and Adornment*. La Haye: Mouton
- Corsaro W., 1997, *Le culture dei bambini*, Bologna: Il Mulino
- Craig, M.L., 2006, 'Race, Beauty, and the Tangled Knot of a Guilty Pleasure'. *Feminist Theory*, 7(2): 159–177.
- Crozier, G. and J. Davies, 2006, 'Family Matters: A Discussion of the Bangladeshi and Pakistani Extended Family and Community in Supporting the Children's Education', *The Sociological Review* 54(4): 678–95.
- Crul, M., 2000, Breaking the circle of disadvantage. Social mobility of second-generation Moroccans and Turks in the Netherlands. In: Vermeulen H., Perlmann (Eds.) *Immigrants, schooling and social mobility* (pp. 225-244), New York: Palgrave Macmillan
- Crul, M., Vermeulen, H., 2003, The second generation in Europe, *International migration review*, 37(4), 965-986
- Crul, M., Schneider, J., 2010, Comparative integration context theory: participation and belonging in new diverse European cities. *Ethnic and racial studies*, 33(7), 1249-1268
- Crul M., Schneider J., 2014, Social mobility and identity formation, *New Diversities*, 16 (1)
- Crul M., Schneider J., Van Praag L., 2014, Upward Mobility and Questions of Belonging in Migrant Families, in *New Diversities*, Vol. 16, No. 1
- Csordas T.J., 2003, Incorporazione e fenomenologia culturale, in *Corpi*, Annuario di Antropologia, 3 (3) [ed or. Csordas, T. J. (1999). Embodiment and cultural phenomenology. *Perspectives on embodiment: The intersections of nature and culture*, 143-162]
- Dabiri, E., 2014, 'Why I'm not an Afropolitan', <http://africasacountry.com/why-im-not-an-afropolitan/>. Accessed 11 December 2014
- Dave S. et al., 2003, Male circumcision in Britain: findings from a national probability sample survey, *Sex Transm Infect*, 79(6):499–500
- Decimo, F., 2005, *Quando emigrano le donne*, Bologna: Il Mulino
- De Certeau M., 2001, *L'invenzione del quotidiano*, Roma: Edizioni Lavoro

- De Falco, R., 2015, Black Italians: cambiare la percezione della comunità nera, in *Frontiere News*, <http://frontierenews.it/2015/05/black-italians/>, 5/05/2015 (accesso 13/01/2016)
- Degli Uberti, S., 2010, “Da Modou-Modou a Européen: rappresentazioni e auto-rappresentazioni. Il caso delle ‘migrazioni clandestine in piroga’ dal Senegal”, *Mondi Migranti*, 3, p. 99-116
- Degli Uberti, S., 2011, “Turismo e immaginari migratori. Esperienze dell’Altrove nel Senegal urbano”, *Archivio Antropologico del Mediterraneo*, 13, 1, p. 67-83
- Degli Uberti, S., 2014, Culture delle migrazioni, in Riccio B., (a cura di), *Antropologia e migrazioni*, Roma: CISU
- De Jong, F., 1999, The production of translocality: initiation in sacred grove in Southern Senegal, in van Bisbergen, W., van Dijk R., (eds), *Modernity on a shoestring*, Leiden and London: Eidos
- Delhaye, C., & Woets, R., 2015, The commodification of ethnicity: Vlisco fabrics and wax cloth fashion in Ghana. *International Journal of Fashion Studies*, 2(1), 77-97.
- Delpino, G., 2011, Building Up Belonging: Diasporic “Homecomers”, the Ghanaian Government and Traditional Rulers: A Case of Return, *African Diaspora*, 4(2), 163-184
- Della Puppa F., Salvador O., 2015, Ricongiungere la famiglia in tempo di crisi. Strategie per ricostruire e difendere l’unità familiare a inizio millennio, *Mondi Migranti*, 2/2015
- Demazière D., Dubar C., 1997, *Dentro le storie. Analizzare le interviste biografiche*. Milano: Raffaello Cortina
- Dench, G., 1996, *The Place of Men in Changing Family Cultures*, London: Institute of Community Studies
- Derrida, J., 1982, *Differance. Margins of Philosophy*, 3–27, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Derrida, J., 1992, *The Other Heading: Reflections on Today’s Europe*, London: John Wiley
- De Witte M., 2014, Heritage, Blackness and Afro-cool, styling Africanness in Amsterdam, *African Diaspora, Journal of transnational Africa in a global world*, (7), 260-289
- De Witte M., 2016, *From Bokoe to Azonto: or how being African became cool in Black Amsterdam* (paper in pubblicazione)
- De Witte, M., and Meyer B., 2012, African Heritage Design: Entertainment Media and Visual Aesthetics in Ghana, *Civilisations*, 61 (1): 43–64.
- De Witte M., de Koning M. & Sunier T., 2015, Aesthetics of religious authority: introduction, *Culture and Religion: An Interdisciplinary Journal*, DOI: 10.1080/14755610.2015.1058524
- De Witte M., Spronk R., 2014, Introduction: “African”: a contested qualifier in global Africa, *African Diaspora, Journal of transnational Africa in a global world*, (7), 165-176

- Dietz T., Havnevik K., Kaag M., Oestigaard T. (a cura di), 2011, *African engagements: Africa negotiating an emerging multipolar world*, Leiden: Brill
- Di Maio, A., 2009, *Black Italia: Contemporary Migrant Writers from Africa*, in Clark Hine D., Keaton T.D., Small S. (eds.), *Black Europe and the African Diaspora*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, pp. 119-44
- Diouf, M., 2000, 'The Senegalese Murid Trade Diaspora and the Making of a Vernacular Cosmopolitanism', *Public Culture*, 12 (3): 679–702.
- Di Stefano, A. D. 2014, *Fuori piove, dentro pure, passo a prenderti?* Milano: Mondadori
- Drain PK et al., 2006, Male circumcision, religion and infectious diseases: an ecologic analysis of 118 developing countries. *BMC Infect Dis*, 6(1):172.
- Drake, S. C., 1982, Diaspora studies and pan-Africanism, *Global dimensions of the African diaspora*, 341-404
- DuBois, W.E.B., 1946, *The World and Africa*, New York: Viking Press.
- Du Bois, W. E. B., 1961, *The Souls of Black Folk*, New York: Fawcett World Library
- Due, T., 2000, *The Black Rose*, New York: Ballantine
- Dunsmuir WD, Gordon EM., 1999, *The history of circumcision*, *BJU Int*, 83(Supp. 1):1–12
- Easterly, W., & Nyarko, Y. (2008). Is the brain drain good for Africa?, *Brookings Global Economy and Development Working Paper*, (19).
- Edwards R, Franklin J., and Holland J., 2003, Families and Social Capital: Exploring the Issues. Working Paper 1, *Families and Social Capital ESRC Research Group*. London: South Bank University.
- Edwards R., 2004, Present and absent in troubling ways: Families and social capital debates, *The Sociological Review*, 52(1): 1–21.
- Ellerbe-Dueck, C., 2011, The Black European Women's Council: "thinking oneself into the New Europe." *African and Black Diaspora: An International Journal*, 4(2), 145–160
- El- Kabli, N., 2015, *La rupture*, Paris: Harmattan
- El-Tayeb, F., 2011, *European Others. Queering ethnicity in postnational Europe*, Minneapolis and London: University of Minnesota Press
- Epprecht, M., 2008, *Heterosexual Africa? The History of an Idea from the Age of Exploration to the Age of AIDS*. Ohio: Ohio University Press.
- Equal Opportunities Commission, 2007, *Moving on up? The Way Forward*, Report of the Equal Opportunities Commission's Investigation into Bangladeshi, Pakistani and Black Caribbean Women and Work, London: EOC.

- Erasmus, Z., 2000, "Hair Politics", in Nuttall S., and Michael C.A., (eds.) *Senses of Culture*, Oxford University Press: Cape Town
- Essed: multiidentification and transformation *Social identities* 2001
- Essed, P., 2009, Foreword, in Clark Hine D., Keaton T.D., Small S. (eds.), *Black Europe and the African Diaspora*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, pp. IX-XV
- Falk Moore, S., 2004, *Antropologia e Africa: prospettive in mutamento*, Milano: Raffaello Cortina editore (ed. originale 1994)
- Falola, T., 2004, *Nationalism and African Intellectuals*, Rochester: University of Rochester Press
- Fanon, F., 1986, *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press
- Farah, N., 2003, *Rifugiati: voci dalla diaspora somala*, Roma: Meltemi
- Fassin, D., 2009, (a cura di), *De la question sociale à la question raciale: représenter la société française*, Paris: Cahiers libres
- Figueroa, M., 2013, Displaced looks: The lived experience of beauty and racism. *Feminist Theory*, 14(2), 137-151.
- Fila-Bakabadio S., 2002, *Du global au particulier Kwanzaa Music ou la quête identitaire afro-américaine*, *Cahiers d'études africaines*, 4/2002, n° 168, pp. 645-662
- Fila-Bakabadio, S., 2009, L'étoffe de l'africanité. *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, (58-1), 39-54.
- Fila-Bakabadio, S., 2011, Building up French blackness through an Afrocentric lens?, *African and Black Diaspora: An International Journal*, 4(2), 115–130.
- Fila-Bakabadio, S., 2014, Photographie et géographie corporelle de l'Atlantique noir, *Politique africaine*, 4, (136), p. 21-40.
- Fila-Bakabadio, S., 2015, Inventing the esthetics of the Afro-modern body: black French and the Atlantic circulation of beauty. *African and Black Diaspora: An International Journal*, 8(2), 216–229
- Fila-Bakabadio, S., 2016, *Africa on my mind. Histoire sociale de l'afrocentrisme aux États-Unis*, Paris: Les Indes Savantes
- Foucault, M., 1976, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard; trad. it. 2001, [La volontà di sapere. Storia della sessualità 1, Milano, Feltrinelli.]
- Foucault M., 1990, *Difendere la società. Dalla guerra delle razze al razzismo di stato, Corsi al Collège de France 1975-76*, Firenze: Ponte alle Grazie
- Foucault M., 1992, *Tecnologie del sé*, Torino: Bollati Boringhieri

- Fouquet T., 2005, "Variations autour des imaginaires constitutifs de la frontière et d'Ailleurs chez les jeunes Dakarois: le 'désir d'Aillueurs' en perspective", *Jeunes et sociétés, Actes du colloque*, 24-25 octobre, Marsiglia, Cereq, Injep, Lest/Cnrs, p. 13.
- Fouquet T., 2007, "Imaginaires migratoires et expériences multiples de l'altérité: une dialectique actuelle du proche e du lointain", *Autrepart*, 41, p. 83-97.
- Fouquet T., 2014, «Construire la blackness depuis l'Afrique, un renversement heuristique », *Politique africaine*, 4 (136), p. 5-19.
- Frazier, E.F, 1942, The Negro in Bahia, Brazil, *American Sociological Review*, 7: 465-78
- Frisina, A.,2007, *Giovani musulmani d'Italia*, Roma: Carocci.
- Frisina A., Hawthorne C., 2015, Sulle pratiche estetiche antirazziste delle figlie delle migrazioni, in Giuliani G., (a cura di), *Il colore della nazione*, Milano: Mondadori Education
- Fumanti, M., 2004, The making of the fieldwork: debating agency in elites' research, *Anthropology Matters*, 6(2)
- Fumanti M., 2013, 'Showing-Off Aesthetics': Looking Good, Making Relations and 'Being in the World' in the London Akan Diaspora, *Ethnos: Journal of Anthropology*, DOI:10.1080/00141844.2012.670125
- Furman, F.K., 1997, *Facing the Mirror: Older Women and Beauty Shop Culture*, New York: Routledge
- Fusaschi, 2003, *I segni sul corpo*, Torino: Bollati Boringhieri
- Fusaschi, M., 2007 "Verso un multiculturalismo all'italiana. La legge speciale e il dibattito sull'infibulazione", in Pompeo(ed.), *La società di tutti. Multiculturalismo e politiche dell'identità*, Roma: Meltemi: 95-116.
- Fusaschi, M., 2008a, "Il corpo della migrazione: fra doppia assenza e biopolitica", in P. Bria & E. Caroppo (a cura di), *Salute Mentale, Migrazione e Pluralismo Culturale*, Torino: Alpesitalia: 13-28.
- Fusaschi, M., 2008b, *Corporealmente corretto. Note di antropologia*, Roma: Meltemi
- Fusaschi, M., 2011, *Quando il corpo è delle Altre. Retoriche della pietà e umanesimo spettacolo*, Torino, Bollati Boringhieri
- Fusaschi, M., 2013, Pagnes africain: bøgòlan e wax print. Genere, riappropriazioni e consumi culturali, in *Corpo non si nasce, si diventa*, Roma: CISU
- Fusaschi, M., 2015, Humanitarian bodies. Gender, morality and genitals modification in Italian Immigration policy, in *Cahiers d'Études africaines*, LV (1), 217, pp. 11-28.
- Gandoulou, J. D., 1989, *Dandies à Bacongo. Le culte de l'Élégance dans la société congolaise contemporaine*, Paris: L'Harmattan
- Gans, H.J., 2007, Acculturation, assimilation and mobility, in *Ethnic and racial studies*, 30(1), 152-164.

- Geertz C., 1973, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books; [tr. it. *Interpretazione di culture*, Bologna: il Mulino, 1987].
- Geertz, C., 1995, *Opere e vite*, Bologna: Il Mulino [ed.or. 1992]
- Geertz C., 2004, “Esistere è avere fiducia nel proprio modo di essere”: i rituali come sistemi di modello, in Cimmino L, Santambrogio A., (a cura di), *Antropologia e interpretazione: il contributo di Clifford Geertz alle scienze sociali*, Perugia: Morlacchi
- Geiss, I., 1974, *The Pan-African movement*, London, Methuen
- Gikandi S., 2011, Foreword: on Afropolitanism, in J. Wawrzinnik et J. K. S. Makokha (dir.), *Negotiating Afropolitanism: Essays on Borders and Spaces in Contemporary African Literature and Folklore*, Amsterdam: Rodopi, 2011.
- Gilroy, P., 1993, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Cambridge: Harvard University Press
- Girardi, D., 2012, *Gioventù corte: giovani adulti di origine straniera*, Milano: Franco Angeli
- Giuliani G., Lombardi-Diop C., 2013, *Bianco e nero. Storia dell'identità razziale degli italiani*, Milano: Le Monnier Università-Mondadori Education, 2013, 21-66
- Giuliani G., 2015 (a cura di), *Il colore della nazione*, Milano: Le Monnier Università-Mondadori Education
- Glaser, B.G., Strauss, A.L., 1967, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, New York: Aldine
- Glaser, B. G., 1978, Theoretical sensitivity: Advances in the methodology of grounded theory. *Sociology Pr*
- Glissant, É., 1990, *Poétique de la Relation. Poétique III*, Paris: Gallimard
- Glissant, É., *Traité du Tout-Monde. Poétique IV* (Paris: Gallimard, 1997b). Glissant, É., ‘The Unforeseeable Diversity of the World’, in *Beyond Dichotomies: Histories, Identities, Cultures, and the Challenge of Globalization*, ed. by Elisabeth Mudimbe-Boyl (Albany: SUNY Press, 2002), pp. 287–296.
- Glissant É. & P. Chamoiseau, 2009, *L'introuvable beauté du monde. Adresse à Barack Obama*, Paris: Galaade, 2009
- Goffman E., 1959, *Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday Anchor; [tr. it. *La vita quotidiana come rappresentazione*, Bologna: Il Mulino, 1969, ed. riveduta 1993].
- Goffman E., 1967, *Interaction ritual: essays in face-to-face behaviour*, New York: Double- day Anchor; [tr. it. *Il rituale dell'interazione*, Bologna: il Mulino, 1988]
- Gondola, D., 1999, ‘Dream and drama: The search for elegance among Congolese Youth’, *African Studies Review*, 42: 1, pp. 23–48
- Goulbourne, D. and J. Solomos, 2003, ‘Families, Ethnicity and Social Capital’, *Social Policy and Society* 29(4): 329–38.

- Gowricharn, R., 2001, 'Introduction: ethnic minorities and elite formation', *Journal of International Migration and Integration*, 2(2): 155-67
- Grégoire, N., 2010, Identity Politics, Social Movement and the State: "Pan-African" Associations and the Making of an "African community" in Belgium. *African Diaspora*, 3(1), 159–181.
- Grégoire, N., & Mazzocchetti, J., 2013, Altérité «africaine» et luttes collectives pour la reconnaissance en Belgique, *Revue européenne des migrations internationales*, 29(2), 95-114.
- Grillo, R., & Mazzucato, V., 2008, Africa < > Europe: A Double Engagement, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34(2), 175–198
- Grillo, R., Pratt J., (eds.), 2002, *The Politics of Recognizing Difference: Multiculturalism Italian-Style*, Aldershot: Ashgate
- Griswold W., 2012, *Cultures and societies in a changing world*, Los Angeles-Dehli-New York: Sage
- Guerzoni G., Riccio B. (a cura di), 2009, *Giovani in cerca di cittadinanza. I figli dell'immigrazione tra scuola e associazionismo*, Rimini: Guaraldi
- Gueye, A., 2006, De la diaspora noire: enseignements du contexte français, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 22, n° 1, p. 11-33
- Guillaumin C., 1972, *L'idéologie raciste. Genèse et langage actuel*, Paris: Mouton
- Gutiérrez-Rodríguez E., & Tate S.A., 2015, *Creolizing Europe: Legacies and Transformations*, Liverpool: Liverpool U. P.
- Hall, S., 1993, Cultural Identity and Diaspora. In: Patrick Williams and Laura Chris- man(eds.), *Colonial discourse and Post-colonial theory: a reader*. London: Harvester Wheatsheaf, pp. 392–401
- Hall, S., 2006, *Politiche del quotidiano*, Milano, Il Saggiatore
- Haller, W. and Landolt, P., 2005, 'The transnational dimensions of identity formation: adult children of immigrants in Miami', *Ethnic and Racial Studies*, 28(6): 1182-213.
- Hansen, K. T., 2004, The world in dress: Anthropological perspectives on clothing, fashion, and culture. *Annual Review of Anthropology*, 369-392.
- Harris, J., and Johnson.P., eds. 2001, *Tenderheaded: A Comb-bending Collection of Hair Stories*, New York: Pocket Books
- Harris J., (ed.) 1993, *Global Dimensions of the African diaspora* (2nd ed), Washington, DC: Howard University Press
- Hendrickson, H., 1996. Introduction in Hendrickson A.A. (Eds), *Clothing and Difference: Embodied Identities in Colonial and Post-colonial Africa*. Durham: Duke University Press.

- Herding, M., 2014, *Inventing the Muslim cool. Islamic youth culture in Western Europe*, Bielefeld: Transcript Verlag
- Herskovits, M., 1941, *The Myth of the Negro Past*, New York: Harper & Bros
- Herzfeld, M., 1997, *Cultural Intimacy: Social Poetics in the Nation-State*, New York/London, Routledge
- Hobsbawm, E. 1983 'Introduction: inventing traditions', in Eric Hobsbawm & Terence Ranger (eds), *The Invention of Tradition*, New York: Columbia University Press, pp. 1-14
- Hobson, J., 2005, *Venus in the Dark: Blackness and Beauty in Popular Culture*, Abingdon: Routledge
- Honneth, A., 1996, *The struggle for recognition. The moral grammar of social conflicts.*, Cambridge Massachusetts: MIT Press
- hooks, bell, 1993, *Sisters of the Yam - Black Women and Self-Recovery*, London: Routledge
- Hunter, M., 2005, *Race, Gender and the Politics of Skin Tone*, Abingdon: Routledge
- Hunter, M., 2007, The persistent problem of colorism: Skin tone, status, and inequality. *Sociology Compass*, 1(1), 237-254
- Husserl, E. 1969, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, trans. W. R. Boyce Gibson. London: George Allen and Unwin.
- Ifekwunigwe J., 2003, Scattered belongings: reconfiguring the "African" in the English African diaspora. In Koser K. (Eds.) *New African diasporas*, London- New York: Routledge
- Ifekwunigwe, J., 2010, Black folk here and there, in Olaniyan T., (Eds), *The African diaspora and the disciplines*, Bloomington: Indiana University Press
- Ilyin, N., 2000, *Blonde Like Me: The Roots of the Blonde Myth in Our Culture*, New York: Touchstone
- Imani, T., 2014, Due cittadinanze, un'unica appartenenza, in *Futurafrica, un nuovo volto dell'Africa e della diaspora africana*, <http://futurafrica.tumblr.com/>, 30/12/2014 (accesso 13/01/2016)
- Ingold, T., 2000, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*. London: Routledge
- Jacobs-Huey, L., 2006, *From the kitchen to the parlor: language and becoming in African-American women's hair care*, Oxford: Oxford U.P.
- Jacobson, D., 1973, *Itinerant Townsmen: Friendship and Social Order in Urban Uganda*, Menlo Park: Cummings.
- Jamali, D., Karam, C., & Blowfield, M. (Eds.), 2015, *Development-Oriented Corporate Social Responsibility: Multinational Corporations and the Global Context* (Vol. 1), Shaffield: Greenleaf Publishing.
- Johnson K.S., 2011, Political hair, *Du Bois Review*, 8 (2): 417-440

- Johnson P., 1993, Israelites, In: Johnson P., *A history of the Jews*, London, Phoenix Press:37
- Johnston, S.H., 1910, *The Negro in the New World*, New York: Macmillan
- Kaag, M., 2013, Transnational Elite Formation: The Senegalese Murid Community in Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(9), 1425-1439
- Kasinitz, P., Waters, M.C., Mollenkopf, J.H. and Anil, M., 2002, 'Transnationalism and the children of immigrants in contemporary New York', in Levitt, P. and Waters, M.C. (eds) *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*. New York: Russell Sage Foundation, 96-122.
- Kasinitz P., Mollenkopf J.H and Waters M.C., 2004, *Becoming New Yorkers: Ethnographies of the New Second Generation*. New York: Russell Sage Foundation.
- Kasinitz P., Mollenkopf J.H., Waters M.C. and Holdaway J., (Eds.), 2008, *Inheriting the City: The Children of Immigrants Come of Age*. New York: Russell Sage Foundation and Harvard University Press.
- Kabiru A.W., 2009, The practice of tooth extraction, *Kenya Past and Present*, 38, 25-32
- Kauppinen, R. and Spronk, R. (2014), 'Afro-chic: Beauty, ethics, and "Locks without Dread" in Ghana', in B. Barendregt and R. Jaffe (eds), *Green Consumption: The Global Rise of Eco-Chic*, London, New Delhi, New York, Sidney: Bloomsbury, pp. 117-31.
- Keaton, T. D., 2006, *Muslim Girls and the Other France: Race, Identity Politics, and Social Exclusion*, Bloomington: Indiana University Press.
- Kelly R et al., 1999, Age of male circumcision and risk of prevalent HIV infection in rural Uganda. *AIDS*, 13(3):399-405
- Kelly, P. F., 2015, Transnationalism, emotion and second-generation social mobility in the Filipino-Canadian diaspora, *Singapore Journal of Tropical Geography*, 36: 280-299. doi: 10.1111/sjtg.12115
- King, R. Mai, N., 2009, Italophilia meets Albanophobia: paradoxes of asymmetric assimilation and identity processes among Albanian immigrants in Italy, *Ethnic and Racial Studies*, 32(1), 117-138
- King, R., & Christou, A., 2010, Cultural geographies of counter-diasporic migration: perspectives from the study of second-generation 'returnees' to Greece, *Population, Space and Place*, 16(2), 103-119.
- King, R., & Christou, A., 2014, Second-Generation "Return" to Greece: New Dynamics of Transnationalism and Integration. *International Migration*, 52: 85-99. doi: 10.1111/imig.12149
- Kirshenblatt-Gimblett, B. 1998, *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. Berkeley: University of California Press.
- Kofman E (2004) Family-related migration: A critical review of European Studies. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30(2): 243-262.
- Komla-Ebri., K., 2013, *Imbarazzismi*, Prato: SUI Edizioni [ed.or.2002]

- Kontopodis, M., & Matera, V., 2010, Doing Memory, Doing Identity; Politics of the Everyday in Contemporary Global Communities, *Outlines*, (2), 1–14.
- Konyali, A., 2014, Turning disadvantage into advantage: achievement narratives of descendants of migrants from Turkey in the corporate business sector, *New Diversities*, 16(1), 107-121
- Kopytoff, I. (1986). The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. V A. Appadurai (Ed.): *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge: Cambridge U.P., 64–91.
- Koser, Khalid (ed.), 2003, *New African Diasporas*, London: Routledge
- Koser, K., 2008, Da rifugiati a comunità transnazionali? Il caso eritreo in Inghilterra e Germania in Riccio B. (a cura di), *Migrazioni transnazionali dall’Africa*, Torino: Utet
- Krause, K., Schramm, K., 2011, Thinking through political subjectivity, *African Diaspora*, 4(2), 115-134
- Kuschler, S. et Were G., 2005. *The Art of Clothing: A Pacific Experience*. London: UCL Press
- Lake, O., 2003, *Blue Veins and Kinky Hair: Naming and Color Consciousness in African America*, New York: Praeger
- La Mendola, S, 2009, *Centrato e aperto: dare vita a interviste dialogiche*, Torino: UTET università
- Langeni T, 2005, Male circumcision and sexually transmitted infections in Botswana, *Biosoc Sci*, 37(1):75–88
- Laumann E, Masi C, Zuckerman E., 1997, Circumcision in the United States: prevalence, prophylactic effects, and sexual practice, *JAMA*, 277(13):1052–1057
- Lave, J., Wenger E., 1991, *Situated Learning: Legitimate Peripheral Participation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Le Breton, D., 1990, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris: Puf
- Le Breton, D., 2007, *Antropologia del dolore*, Roma, Meltemi
- Lee J., Zhou M., 2014a, “The success frame and achievement paradox”. *Race and Social Problems* 6 (1): 38-55.
- Lee J., Zhou M., 2014b, From unassimilable to exceptional: the rise of Asian Americans and “stereotype promise”, *New Diversities*, 16(1).
- Leonard, M., 2005, Children, childhood and social capital: Exploring the links, *Sociology*, 39(49): 605–622
- Leung M., 2013, ‘Read ten thousand books, walk ten thousand miles’: geographical mobility and capital accumulation among Chinese scholars, *Transactions of the Institute of British Geographers*, 38(2): 311–324
- Levitt P., Waters M. (Eds), 2002, *The changing face of home: The transnational lives of the second generation*, New York: Russell Sage Foundation

- Levitt, P., 2002, The ties that change: relations to the ancestral home over the life cycle, in Levitt P., Waters M., (Eds.), *The changing face of home: The transnational lives of the second generation*, New York: Russell Sage Foundation, pp.123-144.
- Levitt, P., Schiller, N. G., 2004, Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society1. *International migration review*, 38(3), 1002-1039
- Lombardi-Diop C., Romeo C. (2012), *Postcolonial Italy. Challenging national homogeneity*, New York: Palgrave MacMillan
- López, M. S., 2008, Introduction. In: M.S.L. López (ed.), *Afroeuropa@ns: Cultures and Identities*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing. Pp. 1–10.
- Luatti, L. (a cura di), 2006, *Atlante della mediazione linguistico culturale: nuove mappe per la professione di mediatore* (Vol. 7), Milano: Franco Angeli.
- Lucht, H., 2012, *Darkness before Daybreak: African Migrants living on the margins in Southern Italy Today*, Berkeley, CA: University of California Press
- Lukobo M, Bailey R., 2007, Acceptability of male circumcision for prevention of HIV infection in Zambia, *AIDS Care*, 19(4):471–477.
- Mafeje, A., 2000, Africanity: *An ontological combat*, CODESRIA Bulletin, 1: 66–71
- Maffesoli, M., 1996, *The Contemplation of the World: Figures of community style*, Minneapolis: University of Minnesota Press
- Majors, Y., 2001, Passing Mirrors: Subjectivity in a Mid-Western Hair Salon, *Anthropology and Education Quarterly* 32(1): 116–130
- Majors, Y., 2003. Shoptalk: Teaching and Learning in an African American Hair Salon, *Mind, Culture and Activity* 10(4): 289–310
- Majors, Y., 2004. “I Wasn’t Scared of Them, They Were Scared of Me”: Constructions of Self/ Other in a Midwestern Hair Salon, *Anthropology and Education Quarterly* 35(2): 167– 188
- Mama, A., 1995, *Beyond the Masks: Race, Gender and Subjectivity*, London: Routledge
- Mantovani, G. (a cura di), 2008, *Intercultura e mediazione: teorie ed esperienze*, Roma: Carocci.
- Marabello S., 2012, *Il paese sotto la pelle*, Roma: CISU
- Marabello S., 2013, Translating and acting diaspora: looking through the lens of a co-development project between Italy and Ghana, *African Studies*, 72(2), 207-227.
- Marable M. e Agard-Jones V. (a cura di), 2008, *Transnational Blackness. Navigating the Global Color Line*, New York: Palgrave MacMillan

- Marazzi, A., Valtolina, G., 2006, *Appartenenze multiple: L'esperienza dell'immigrazione nelle nuove generazioni*, Milano: Franco Angeli
- Marcus, G., (ed.), 1983, *Elites: Ethnographic Issues*, Albuquerque, NM: University of New Mexico Press
- Marck J., (1997) Aspects of male circumcision in subequatorial African culture history. *Health Transit Rev*, 7(Suppl.), :337–360
- Massey, D.S., and Fischer M.J., 2005. “Stereotype Threat and Academic Performance”, *Du Bois Review*, 2 (1): 45-67.
- Mattson CL et al., 2005, Acceptability of male circumcision and predictors of circumcision preference among men and women in Nyanza Province, Kenya, *AIDS Care*, 2005, 17(2):182–194.
- Mattalucci-Yilmaz, C., 2003, Corpi: indice e introduzione, in *Annuario di antropologia*, 3(3): 5-18
- Mazrui, Ali A., 2002, *Africanity Redefined*, Trenton: Africa World Press
- Mbembe, A., 2002, African Modes of Self-Writing, *Public Culture*, 14 (1): 239–273
- Mbembe, A., 2003, Necropolitics, *Public Culture*, 15(1), 2003, 11-40
- Mbembe, A., 2005, *Postcolonialismo*, Roma: Meltemi
- Mbembe, A., 2007, Afropolitanism, in Njami, S., (ed), *Africa remix, Contemporary art of a continent*, Johannesburg: Jacana Media
- Mbembe, A., 2013, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris: La Decouverte
- Mbembe, A., 2013b, *Critique de la raison nègre*, Paris: La Decouverte
- Mbembe, A., 2014, Afrofuturisme et devenir-nègre du monde, *Politique africaine* 2014/4 (N° 136), p. 121-133
- Mbembe A., & Nuttal S., 2004, Writing the World from an African Metropolis, *Public Culture*, vol. 16, n° 3, (2) p. 347-372.
- McCracken, G, 1995, *Big Hair: A Journey into the Transformation of Self*, New York: Overlook Press
- M'charek, A., 2013, Beyond Fact or Fiction: On the Materiality of Race in Practice, *Cultural Anthropology*, 28 (3): 420–442
- McWilliam A., 1994, Case studies in dual classification as process: childbirth, headhunting and circumcision in West Timor, *Oceania*, 65(1):59–74
- Medugno M., 2015, *Il latte è buono. Aspetti postcoloniali nel romanzo di Garane Garane*, tesi Master in Studi Interculturale, Università degli Studi di Padova
- Meinhof U., Triandafyllidou A., 2006, ‘Beyond the diaspora: transnational practices as transcultural capital’, in Meinhof, U., and Triandafyllidou A., (eds), *Transcultural Europe: Cultural Policy in a Changing Europe*, Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 200-23

- Menjívar, C., 2002, 'Living in two worlds? Guatemalan-origin children in the United States and emerging transnationalism', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28(3): 531-552.
- Mellino, M., 2011, De-provincializzare l'Italia. Note su colonialità, razza e razzializzazione nel contesto italiano, in *Mondi Migranti*, n.3, p. 57-91
- Mellino, M., 2012, *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Roma: Carocci
- Mercer, K., 1994, *Welcome to the Jungle: New Positions in Black Cultural Studies*, New York: Routledge
- Merton, R.K., 1948, The Self-Fulfilling Prophecy, *The Antioch Review* 8 (2): 193-210
- Mezzetti, P., & Guglielmo, M., 2009, Somali Diaspora Associations in Italy: between integration and transnational engagement, *Centro studi di politica internazionale (CeSPI), Working paper 62/2009*
- Mezzetti P., Guglielmo M. (2013), Somali Associations' Trajectories in Italy and Finland: Leaders building trust and finding legitimization, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(8), 1261-1279
- Meyer, B., 2009, Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. In: B. Meyer (ed.), *Aesthetic Formations: Media, Religion, and the Senses*. New York: Palgrave MacMillan. Pp. 1-30.
- Miazzi L., e Vanzan A., 2006, "Modificazioni genitali: tradizioni culturali, strategie di contrasto e nuove norme penali." *Diritto, immigrazione e cittadinanza*, 22, pp.13-34.
- Miazzi, L., e Vanzan, A., 2008, Circoncisione maschile: pratica religiosa o lesione personale?, *Diritto, Immigrazione e cittadinanza*, .12, pp.67-78
- Miazzi, L., 2010 "Il diverso trattamento giuridico delle modificazioni genitali maschili e femminili, ovvero: dai reati culturali ai reati coloniali", *Diritto, immigrazione e cittadinanza XII* (3): 103-114
- Miller, C. L., 1985, *Black Darkness: Africanist Discourse in French*, Chicago: University of Chicago Press
- Miller, M. L., 2009, *Slaves to fashion: Black dandyism and the styling of Black diasporic identity*. Durham: Duke University Press.
- Miller, D., 2014, *Cose che parlano di noi*, Bologna: Il Mulino
- Minvielle, R., 2015, Africains et Afro-descendants à Buenos Aires: un cosmopolitisme noir en quête d'affirmation. *Politique africaine*, (4), 61-81
- Mintz S., Price R., 1992, *The Birth of African American Culture: An Anthropological Perspective*, Boston: Beacon Press
- Mitchell, C. J. 1956, *The Kalela Dance*, Rhodes-Livingstone Papers No. 27. Manchester: Manchester University Press for the RLI

- Mkandawire, T., 2005, African intellectuals and nationalism, in Mkandawire, (ed), *African intellectuals: rethinking politics, language, gender and development*, Dakar-London: Codesria and Zed Book
- Modest, W., & Jaffe, R., 2014, New Roots. *African Diaspora*, 7(2), 234-259.
- Modood T (2004) Capitals, ethnic identity and educational qualifications, *Cultural Trends* 13(2): 87–105.
- Mohan, G., 2006, Embedded cosmopolitanism and the politics of obligation: the Ghanaian diaspora and development, *Environment and Planning A*, 38(5) pp. 867–883.
- Morrow V., 1999., Conceptualizing social capital in relation to the well-being of children and young people: A critical review, *The Sociological Review*, 47(4): 744–765.
- Mosse, G., 1975, *La nazionalizzazione delle masse*, il Mulino.
- Mudimbe, V.Y., 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mudimbe, V. Y., 1994, *The Idea of Africa*, Bloomington: Indiana University Press
- Mullings, L., 2005, Interrogating Racism: Toward an Antiracist Anthropology, *Annual Review of Anthropology*, 34:667–93.
- Mustapha, A. R., 2012, Introduction: The ‘Missing Concept’: What is the ‘Public Sphere’ Good for? *Africa Development* 37 (1): 1–9.
- Nader, L., 1972, ‘Up the Anthropologist’, in D. Hymes (ed.), *Reinventing Anthropology*, New York: Vintage Books, 284–311.
- Ndiaye, P., 2008, *La condition noire: Essai sur une minorité française*, Paris: Calmann-Lévy
- Ndletyana, M., 2008, *African Intellectuals in 19th and Early 20th Century South Africa*, Johannesburg: Human Sciences Research Council
- Ngalande R et al., 2006, Acceptability of male circumcision for prevention of HIV infection in Malawi, *AIDS Behav.*, 10(4):377–385
- Nicaise, S., 2006, La question noire en France. Mémoire de l’esclavage et mobilisation sociale, *Etudes*, 9 (405), 199-208.
- Nieswand, B., 2008, Ghanaian Migrants in Germany and the Social Construction of Diaspora. *African Diaspora*, 1(1), 28–52.
- Nieswand, B., 2010, *Nationalist rituals and the construction of diaspora. the fiftieth anniversary of Ghanaian independence in Berlin*, MMG Working Paper 10-09
- Nieswand, B., 2011, *Theorizing transnational migration: the status paradox of migration*, London, New York: Routledge.
- Nnko S et al., 2001, Dynamics of male circumcision practices in northwest Tanzania, *Sex Transm Dis*, 28(4):214–218.

- Nuttall, S., 2004, Stylizing the Self: The y Generation in Rosebank, Johannesburg, *Public Culture* 16(3): 430–452
- Obeyesekere, G., 1981, *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, Chicago: University of Chicago Press
- Ogbechi, O., 2008, « Afropolitanism. Africa without Africans », Aachronym African arts blog, 4 avril 2008, <http://aachronym.blogspot.co.uk/2008/04/afropolitanism-more-africa-without.html>, accesso 10 settembre 2015.
- Olaniyan T., Sweet J.H., (eds.), 2010, *The African diaspora and the disciplines*, Indiana: Indiana University Press
- Opoku-Agyemang, K., 1996, A crisis of balance: The (mis-)representation of colonial history and the slave experience as themes in modern African literature, *Okike: An African Journal of New Writing*, 32, 49–67.
- Ortner S., 2006, *Anthropology and social theory. Culture, power and acting subject.*, Durham and London: Duke University Press
- Palmié, S., 2007, Introduction: Out of Africa? *Journal of Religion in Africa*, 37 (2): 159–173
- Parekh, B., 2000, *The future of multi-cultural Britain*, London: Runnymede Trust
- Parodi da Passano, G., 2015, (a cura di), *African power dressing: il corpo in gioco*, Genova: Genova University Press
- Patterson, T.R. & Kelley, R.D.G., 2000, Unfinished Migrations: Reflections on the African Diaspora and the Making of the Modern World, *African Studies Review*, 43 (1): 11–45
- Pazzagli I., Tarabusi F., 2009, *Un doppio sguardo. Etnografia delle interazioni tra servizi e adolescenti di origine straniera*, Rimini, Guaraldi
- Pedrosa de Lima, A., (ed) (2000) *Elites: Choice Leadership and Succession*, Oxford: Berg
- Peiss, K. L., 1998, *Hope in a Jar: The Making of America's Beauty Culture*, New York: Metropolitan
- Petti, G., 2004, *Il Male Minore: la tutela dei minori stranieri come esclusione*, Verona: Ombre Corte
- Picarelli E., 2015, Elegance and retrospective sartorialism among young african males, *Clothing Cultures*, 2(2), 209–223
- Pierre J., & Shipley J.W., 2003, African/diaspora history: W.E.B: Du Bois and Pan-Africanism in Ghana. In: *Ghana in Africa and the world: Essays in honor of Adu Boahen*, edited by Falola, T., Trenton: Africa World Press, 731-753
- Pierre, J., 2004, Black Immigrants in the United States and the “Cultural Narratives” of Ethnicity, *Identities*, 11(2), 141–170

- Pierre, J., 2012, *The predicament of blackness. Postcolonial Ghana and the politics of race*, Chicago: The University of Chicago Press
- Pinçon, M., Pinçon, M. (1991). Pratiques d'enquête dans l'aristocratie et la grande bourgeoisie: distance sociale et conditions spécifiques de l'entretien semi-directif, *Genèses*, 3(1), 120–133
- Pinho, P., 2006, Afro-aesthetic in Brazil, in Nuttall S., (ed.), *Beautiful/ Ugly: African and Diaspora aesthetic*, Durham and London: Duke U.P.
- Piot, C., 2010, *Nostalgia for the Future: West Africa after the Cold War*, Chicago: University of Chicago Press.
- Pool A.H., 2016, Why the term 'African fashion' is reductive, *The Guardian*, 26 aprile 2016
- Potter, R.B. (2005) 'Young, gifted and back': second-generation transnational return migrants to the Caribbean, *Progress in Development Studies*, 5(3): 213-36.
- Proglia G., 2014, Immaginari africani: razzismo come esito culturale, in Alietti A., Padovan D., Vercelli C., (a cura di) *Antisemitismo, islamofobia e razzismo. Rappresentazioni, immaginari e pratiche nella società italiana*, Milano: Franco Angeli
- Ponzanesi S., Colpani G., 2015, *Postcolonial transitions in Europe: contexts, practices and politics*, London: Rowman & Littlefield
- Ponzanesi S., 2016, The Point of Europe: Postcolonial Entanglements, *Interventions*, 18:2, 159-164
- Portes, A. & Rumbaut, R. G., 2001, *Ethnicities: Children of immigrants in America*, Berkley-New York: University of California Press.
- Portes A, Rumbaut RG (eds) (2001) *Legacies: The Story of the Immigrant Second Generation*. Berkeley: University of California Press.
- Portes, A., & Zhou, M., 1993, The new second generation: Segmented assimilation and its variants, *The annals of the American academy of political and social science*, 530(1), 74-96.
- Putnam R.D., 2000, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon and Schuster.
- Puwar, N., 2001, The racialized somatic norm and the senior civil service. *Sociology*, 35(03), 651-670.
- Puwar, N., 2004, *Space Invaders: Gender, Race and Bodies out of Place*, London: Berg.
- Queirolo Palmas, L., 2006, *Prove di seconde generazioni. Giovani di origine immigrata tra scuole e spazi urbani*, Milano, Franco Angeli, 2006
- Quijano, A., 2003, Colonidad del poder, eurocentrismo y America Latina, in Lander (ed.) 2003, *La colonidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Clasco: Buenos Aires
- Rabine, L.W., 2002, *The Global Circulation of African Fashion*. Oxford: Berg.

- Rasing, T., 2004, The persistence of female initiation rites, in van Bisbergen, W., & van Dijk R., *Situating globality. African agency and the appropriation of global culture*, Leiden-Boston, Brill
- Rastas, A., 2014, Talking back: voices from the African Diaspora in Finland, in McEachrane (ed), *Afro-Nordic Landscape: equality and race in Northern Europe*, New York, London: Routledge
- Reay D., 2000, A useful extension of Bourdieu's conceptual framework? Emotional capital as a way of understanding mothers' involvement in their children's education? *The Sociological Review*, 48(4): 568–585.
- Rebughini, P., 2011, Consommation et cultures de la différence chez les jeunes descendants d'immigrés. Réflexions à partir du cas italien, *Revue européenne des migrations internationales*, 27(2), 101–116
- Reimer E, Lyons T, Ferguson N and Polanco G, 2008, Social capital as social relations: The contribution of normative structures, *The Sociological Review*, 56(2): 256–274.
- Renne E. P., 1995. *Cloth That Does Not Die: The Meaning of Cloth in Bunu Social Life*. Seattle: University of Washington Press
- Reynolds, T. (2006). Caribbean families, social capital and young people's diasporic identities. *Ethnic and Racial Studies*, 29(6), 1087–1103.
- Rhani Z., 2008, Les récits abrahamiques dans les traditions judaïques et islamiques, *Archives des sciences sociales des religions*, 142
- Ribeiro Corossacz V., 2008, "Da marucchen a marroccchino. Il razzismo descritto da operai meridionali e stranieri a Modena", *Studi Culturali*, 5, p. 51-74
- Riccio B., 2000, Disaggregating the transnational community: Senegalese migrants on the coast of Emilia Romagna, University of Sussex, Working Paper 01/11
- Riccio, B., 2002, 'Toubab' and 'Vu Cumprà': Italian perceptions of Senegalese transmigrants and the Senegalese Afro-Muslim critique of Italian society, in Grillo R., Pratt J., *The Politics of Recognising Difference. Multiculturalism Italian-Style*. Aldershot: Ashgate.
- Riccio B., 2005 (a cura di), "Migranti africani in Italia: etnografie", *Afriche e Orienti*, dossier 3/2005
- Riccio, B., 2007, "Toubab" e "vu Cumprà". *Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Padova: Cleup
- Riccio B., 2008, West African Transnationalisms Compared: Ghanaians and Senegalese in Italy, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34: 2,217 - 234
- Riccio B., 2009, Dossier. Africa in Europa: strategie e forme associative, San Marino, *Afriche e Orienti*, 1-2, 2009
- Riccio, B., & Russo, M. (2009). Ponti in costruzione tra de-territorializzazione e ri-territorializzazione, *Cittadinanza e associazioni di "seconde generazioni"*, *Lares*, 3, 439-468

- Riccio B., 2011, Rehearsing Transnational Citizenship: Senegalese Associations, Co-development and Simultaneous Inclusion, *African Diaspora*, 4, pp. 97 - 113
- Riccio, B., degli Uberti S., 2013, Senegalese Migrants In Italy: Beyond The Assimilation / Transnationalism Divide, *Urban Anthropology*, 42 (3,4)
- Ricucci, R. (2005). La generazione " 1.5" di minori stranieri. Strategie di identità e percorsi di integrazione fra famiglie e tempo libero. *Polis*, 19(2), 233-264
- Ridgeway C., and Fisk S.R., 2012, "Class Rules, Status Dynamics, and 'Gateway' Interactions". In: S.T. Fiske and H.R. Marcus, eds., *Facing Social Class*. New York: Russell Sage Foundation.
- Riester, A., 2011, Failure of a National Construction of Belonging: Social Integration of Burkinabe Migrants Displaced from Côte d'Ivoire, *African Diaspora*, 4(2), 185-206
- Rivera, A., 2013, Per uno sguardo non egemonico sulle diaspore nel cinema italiano, in De Franceschi L., (a cura di) *L'Africa in Italia. Per una controstoria postcoloniale del cinema italiano*, Roma: Aracne
- Rizvi S.A. et al., 1999, Religious circumcision: a Muslim view, *BJU Int*, 83(Suppl. 1):13–16.
- Romania V., 2008, *Le cornici dell'interazione*, Napoli: Liguori
- Rooks, N., 1996, *Hair Raising: Beauty, Culture and African American Women*, New Brunswick: Rutgers U.P.
- Rovine, V. L., 2002. Bogolan: Shaping Culture Through Cloth in Contemporary Mali. Washington D.C.: Smithsonian Books.
- Rovine, V., & Adams, S., 2002, The cultured body. *African arts*, 35(4), 1-7.
- Runnymede Trust, 2004, *Civic Renewal and Social Capital*, Runnymede Quarterly Bulletin, September
- Rutherford, B., 2011, The politics of boundaries: the shifting terrain of belonging for Zimbabweans in a South African border zone. *African Diaspora*, 4(2), 207-2
- Ryan L, Sales R, Tilki M and Siara B, 2008, Social networks, social support and social capital: The experiences of recent Polish migrants in London. *Sociology* 42(4): 672–690.
- Said E., 1978, *Orientalism*, New York: Vintage books (1°ed. it. 1992)
- Saint-Blancat, C., 2001, Globalisation, réseaux et diasporas dans le champ religieux. *La globalisation du religieux*. Paris: L'Harmattan, 75-86.
- Saint-Blancat, C., 2002, Islam in diaspora: between reterritorialization and extraterritoriality, *International Journal of Urban and Regional Research*, 26(1), 138–151.
- Saint-Blancat, C., 2004, La transmission de l'islam auprès des nouvelles générations de la diaspora, *Social Compass*, 51(2), 235–247

- Saint-Blancat, C., 2008, L'islam diasporique entre frontières externes et internes. In A. Capelle- Pogacean, P. Michel, & E. Pace (Eds.), *Itinéraires européens: nation(s) et religion(s) à l'épreuve du pluriel*, (pp. 41-57). Paris: Presses de Sciences Po
- Saint-Blancat, C., 2014, Italy, in Cesari J., *The Oxford handbook of European Islam*, Oxford: Oxford U.P.
- Saint-Blancat, C, Bevilacqua, P., & Rhazzali, K. M., 2008, Il cibo come contaminazione: tra diffidenza e attrazione: interazioni nei kebab padovani e trevigiani., in Neresini e Rettore, (a cura di), *Cibo, cultura, identità*, Roma: Carocci
- Saint-Blancat C. & Cancellieri A., 2014, From invisibility to visibility? The appropriation of public space through a religious ritual: the Filipino procession of Santacruzán in Padua, Italy, *Social & Cultural Geography*, 15:6, 645-663.
- Saint-Blancat, Zaltron, F., 2013, 'Making the most of it...': How young Romanians and Moroccans in north-eastern Italy use resources from their social networks, *Ethnicities*,13, (6)
- Salazar, N., 2010, *Envisioning Eden: Mobilizing Imaginaries in Tourism and Beyond*, Oxford: Berghahn Books.
- Sansone, L.,1999, From Africa to Afro: use and abuse of Africa in Brazil, Amsterdam - Dakar: Sepsis-Codesria
- Sansone, L., 2003, *Blackness without ethnicity: constructing race in Brazil*, New York: Palgrave Macmillan
- Santana S.B., 2008, Exorcizing Afropolitanism: Binyavanga Wainaina Explains Why "I Am a Pan-Africanist, Not an Afropolitan at ASAUK 2012, *African Studies Association UK Biennial Conference*, 8 février 2013, <http://africanwords.com/2013/02/08/>, (accesso 20/09/2015)
- Savage, M., Williams K., 2008, Remembering *Elites*, Sociological Review Monograph, Oxford: Blackwell
- Schaefer-McDaniel, N.J. 2004, Conceptualizing social capital among young people: Towards a new theory, *Children, Youth and Environment*, 14(1): 155–172.
- Schendel G, Alvaraz Amezquita J, Bustamante Vasconcelos, 1968, *Medicine in Mexico: from Aztec herbs to betatrons*, Austin: University of Texas Press
- Schenker I, Gross E., 2007, Male circumcision and HIV/ AIDS: convincing evidence and the implication for the state of Israel, *Harefuah*, 146(12):957-63
- Schmidt di Friedberg O., 1994, *Islam, solidarietà e lavoro: i muridi senegalesi in Italia*, Torino: Ed. Fondazione G. Agnelli.
- Schmidt di Friedberg, O, 1995, Les burkinabè et les sénégalais dans le contexte de l'immigration ouest africaine en Italie, *Mondes en développement*, 91
- Schneider, J., 1987. « The Anthropology of Cloth », *Annual Review of Anthropology*, 16, pp. 409-448.
- Schramm, K., 2005, "You have your own history. Keep your hands off ours!" On being rejected in the field. *Social Anthropology*, 13(2), 171–183.

- Schramm, K., 2008, Leaving area studies behind: the challenge of diasporic connections in the field of African studies, *African and Black Diaspora: An International Journal*, 1(1), 1–12
- Schramm, K., 2009, Negotiating Race: Blackness and Whiteness in the Context of Homecoming to Ghana, *African Diaspora*, 2, 3-24
- Schramm, K., 2010, *African Homecoming: Pan-African Ideology and Contested Heritage*, Walnut Creek: Left Coast Press
- Schutz, A. & Luckmann T., 1973, *The Structures of the Life-World. Vol. 1*. Evanston, IL: Northwestern University Press.
- Schütz A., 1974, *La fenomenologia del mondo sociale*, Il Mulino, Bologna
- Scott, John. 2008. 'Modes of Power and the Re-conceptualisation of Elites', in Savage M., Williams K., (Eds.) *Remembering Elites*, pp. 27-43, Sociological Review Monograph, Oxford: Blackwell
- Scranton, P., 2000, *Beauty and Business: Commerce, Gender, and Culture in Modern America*, New York: Routledge
- Segalen, M., 2002., *Riti e rituali contemporanei*, Bologna, Il Mulino
- Selasi, T., 2013a, *African literature doesn't exist*, Intervento di apertura al Festival della letteratura di Berlino, 4/09/2013, http://www.literaturfestival.com/archiv/eroeffnungsreden/die-festivalprogramme-der-letzten-jahre/Openingsspeech2013_English.pdf (ultimo accesso 22/07/2013)
- Selasi, T., 2013b, *Ghana must go*, London: Penguin books [ed. Italiana 2013, La bellezza delle cose fragili, Torino: Einaudi]
- Severn, B., 1971, *The Long and Short of It: Five Thousand Years of Fun and Fury Over Hair*, New York: David McKay Company, Inc.
- Shah, B., 2007, Being young, female and Laotian: Ethnicity as social capital and the inter- section of gender, generation, 'race' and age, *Ethnic and Racial Studies* 30(1): 28–50.
- Shah B., Dwyer, C., & Modood, T., 2010, Explaining educational achievement and career aspirations among young british pakistanis: Mobilizing "ethnic capital"?, *Sociology*, 44(6), 1109–1127.
- Shiple, J., 2009, "Aesthetics of the Entrepreneur: Afro-Cosmopolitanism, Rap, and Moral Circulation in Accra, Ghana," *Anthropological Quarterly* 82(3): 631-668
- Shore C., Nugent S. (ed.) 2002. *Elite cultures: anthropological perspective.*, London-New York, Routledge
- Simmel, G., 1904, "Fashion." *International Quarterly* 10: 130–55. Reprinted in *American Journal of Sociology* 62 (May 1957): 541–58
- Simon, D., 2000, *Hair: Public, Political, Extremely Personal*, New York: St. Martin's Press

- Simon, P., 2003, "France and the Unknown Second Generation: Preliminary Results on Social Mobility", *International Migration Review*, 37 (4): 1091-1119
- Sims, L. S. & King-Hammond L., 2010, *The Global Africa Project*, New York: Museum of Arts and Design
- Sinatti, G., 2011, 'Mobile transmigrants' or 'unsettled returnees'? myth of return and permanent resettlement among Senegalese migrants. *Population, Space and Place*, 17(2), 153-166.
- Sinatti, G., 2015, "'Come back, invest and advance the country.' Policy myths and migrant realities of return and development in Senegal., in Åkesson L., and M. Eriksson Baaz, Eds: *The new developers? Experiences of African return migrants*. London: Zed books: 87-108
- Small S., 2009, Introduction: the empire strikes back, in Clark Hine D., Keaton T.D., Small S. (eds.), *Black Europe and the African Diaspora*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, pp. XXIII-XXXVI
- Smith, R.C., 2002, 'Life course, generation, and social location as factors shaping second-generation transnational life', in Levitt, P. and Waters, M.C. (eds) *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*. New York: Russell Sage Foundation, 145-167.
- Sòrgoni, B. 1998, *Parole e corpi. Antropologia, discorso giuridico e politiche sessuali interrazziali nella colonia Eritrea*, Napoli: Liguori
- Sòrgoni, B., 2002, Racist discourses and practices in the Italian Empire under fascism, in Grillo R., Pratt J., *The politics of recognizing difference: multiculturalism Italian-style*, Aldershot: Ashgate
- Spencer S.J., Steele, C.M., Quinn, D.M., 1999, "Stereotype Threat and Women's Math Performance", *Journal of Experimental Social Psychology*, 35: 4-28.
- Spronk R., 2014a, "I am African, iko ini!", *African Diaspora*, 7, 205-233
- Spronk R., 2014b, Exploring the Middle Classes in Nairobi: from modes of production to modes of sophistication, *African Studies Review*, 57, pp 93-114
- Spronk, R. 2014c, The idea of African men: dealing with the cultural contradictions of sex in academia and in Kenya, *Culture, Health and Sexuality*, 16(5), 504-17
- Steele, C.M., Aronson J., 1995, "Stereotype Threat and the Intellectual Test Performance of African Americans", *Journal of Personality and Social Psychology*, 69 (5): 797-811.
- Stefansson, A. H., 2004, Homecomings to the future: From diasporic mythographies to social projects of return. In: *Homecomings: Unsettling paths of return*, edited by Markowitz, Fran, & Anders H. Stefansson. Lanham, MD: Lexington Books
- Stahl, E. 1988, *International Migration Today*, Geneva: UNESCO.
- Stoler, A. L., 2011, Colonial aphasia: Race and disabled histories in France, *Public Culture*, 23(1), 121-156
- Strati, A., 1997, La grounded theory. *La ricerca qualitativa*, 125-64

- Strauss, A. L., 1987, *Qualitative analysis for social scientists*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Strauss, A.L.& Corbin J., 1990, *Basics of Qualitative Research* (2nd edn 1998; 3rd edn 2008), London: SAGE
- Sue, D. W. et al., 2007, Racial microaggressions in everyday life: implications for clinical practice. *American psychologist*, 62(4), 271
- Sylvanus N., 2007, The fabric of Africanity. Tracing the global thread of authenticity, *Anthropological theory*, vol 7(2): 201–216
- Taguieff P.A., 1998, *La forza del pregiudizio*, Bologna: Il Mulino [ed. or. 1987]
- Taguieff P.A., 1999, *Il razzismo*, Milano: Raffaello Cortina [ed. or. 1997]
- Tamale S., 2011, (Ed.), *African sexualities. A reader*, Cape Town-Dakar-Oxford: Pambazuka Press
- Tarozzi, M. (2008). *Che cos' è la grounded theory*, Carocci
- Tarrius, A., 1993, Territoires circulatoires et espaces urbains. Différenciation des groupes migrants, *Annales de la Recherche Urbaine*, n. 59-60: 50-60.
- Tate, S., 2005, *Black Skins, Black Masks: Hybridity, Dialogism, Performativity*, Aldershot: Ashgate
- Tate, S. 2007, 'What's shade got to do with it? anti-racist aesthetics and Black Beauty', *Ethnic and Racial Studies*, 30(2), March, 300–319
- Tate, S., 2009, *Black beauty: Aesthetics, stylization, politics*, Aldershot: Ashgate
- Thomas A, 2003, *Circumcision: an ethnomedical study*, London: The Gilgal Society
- Thomas, D., 2003, 'Fashion matters: "La Sape" and vestimentary codes in transnational contexts and urban diasporas', *MLN*, 118: 4, pp. 947–73.
- Thomas, D., 2006, *Black France: Colonialism, Immigration, and Transnationalism*. Bloomington: Indiana University Press.
- Thompson R.F., 1988, *Flash of the Spirit: African and Afro-American Art and Philosophy*. New York: Vintage Books.
- Thompson R.F., 1993, *Flash of the Gods: Art and Altars of Africa and the African Americas*. New York: Prestel.
- Thompson, C., 2009, Black women, beauty, and hair as a matter of being, *Women's Studies*, 38(8), 831–856
- Triandafyllidou, A., 2009, Sub-Saharan African immigrant activists in Europe: transcultural capital and transcultural community building, *Ethnic and Racial Studies*, 32(1), 93–116
- Triandafyllidou, A., Gropas, R., 2014, "Voting with Their Feet": highly skilled emigrants from Southern Europe, *American Behavioral Scientist*, 58(12), 1614–1633

- Trouillot, M.R., 1995, *Silencing the past: Power and the production of history*, Boston: Beacon Press.
- Tuakli-Wosornu, T., 2005, Bye-Bye, Babar (Or: What is an Afropolitan?), *The lip Magazine*, 3 March 2005
- Tucci, I. (2010). Les descendants de migrants maghrébins en France et turcs en Allemagne: deux types de mise à distance sociale?, *Revue française de sociologie*, 51(1), 3-38.
- Tulloch, C., 2010, 'Style-fashion-dress: From black to post-black', *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body & Culture*, 14: 3, pp. 273–304.
- Tulloch, C., 2014, *Black Style*, London: V&A Publishing.
- Tully Sitchet, C., 2002, Noirs américains, rêve d'Afrique et invention du retour, *Homme et Migrations*, 72–81
- Turner, L., 1942, "Some Contacts of Brazilian Ex-Slaves with Nigeria, West Africa, *Journal of Negro History* 27: 55-67.
- Turner, V., 1967, *The forest of symbols*, Ithaca NY: Cornell University Press
- Turner T. 1980, The social skin, in J Cherfas, R Lewin, *Not Work Alone*, ed., pp. 112-40. London: Temple Smith
- Twine, F. W., 2011, *A White Side of Black Britain: Interracial Intimacy and Racial Literacy*. Durham, NC: Duke University Press
- UNAIDS, 2007, *Male circumcision: global trends and determinants of prevalence, safety and acceptability*, Geneva, WHO and Unaid
- Valsecchi, P., 2006, Linguaggi di potere la "rinascita" delle autorità tradizionali in Africa occidentale, in Vasecchi P. (a cura di) *Cultura politica memoria nell'Africa contemporanea*, Roma, Carocci editore.
- van Binsbergen, W.M.J., 1993, 'Mukanda: Towards a history of circumcision rites in western Zambia, 18th-20th century', in: Chrétien, J.P., Perrot, G., Prunier & D. Raison-Jourde, eds, *L'invention religieuse en Afrique: Histoire et religion en Afrique noire*, Paris: Agence de Culture et de Coopération Technique/Karthala, pp. 49-10
- van Bisbergen W. & van Dijk R., (eds), 2004, *Situating globality: African agency in the appropriation of Global culture*, Leiden and Boston: Brill
- Van de Port, M., 2004, Registers of Incontestability: The Quest for Authenticity in Academia and Beyond, *Etnofoor* 17(1/2): 7–22.
- van Gennep A., 1960, *The Rites of Passage*, Chicago, University of Chicago Press
- Vanhonacker W., Zweig D. and Siu Fung 2005, 'Transnational or social capital? Returnee versus local entrepreneurs', *Centre on China's Transnational Relations Working Paper No. 7*, The Hong Kong University of Science and Technology
- Vardanega A., 2008, *L'analisi dei dati qualitative con Atlas Ti*, Roma: Aracne

- Vertovec S., 2001, *Transnational social formations: towards conceptual cross-fertilisation*. Oxford: WPTC
- Vertovec, S.& Robin C., (Eds), 2002, *Conceiving Cosmopolitanism: Theory, Context, and Practice*, Oxford/New York: Oxford University Press
- Wacquant, L. J. D, 1997, For an analytic of racial domination, *Political Power and Social Theory 11*: 221–234
- Warner, W. L., & Srole, L., 1945, *The social systems of American ethnic groups*, New Haven: Yale University Press
- Warnecke, A., (2009) “Diaspora Networks in Europe: Summary Report of Initial Data Collection on Somali, Ethiopian and Eritrean Diaspora organisations in Finland, France, Germany, Italy, the Netherlands, Norway and the United Kingdom”, *Unpublished DIASPEACE Report*. Bonn: Bonn International Center for Conversion
- Waters, M. C., 2009, *Black identities*. Cambridge: Harvard University Press.
- Wessendorf S., 2007, ‘Roots Migrants’: Transnationalism and ‘Return’ among Second-Generation Italians in Switzerland, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 33:7, 1083-1102.
- Wessendorf S., 2010, Local attachments and transnational everyday lives: Second-generation Italians in Switzerland. *Global Networks* 10(3): 365–382
- Wessendorf S., 2016, *Second generation transnationalism and roots migration: cross borders lives*, London & New York: Routledge [ed.or. 2013]
- Weekes, D., 1997, ‘Shades of Blackness: Young Black female constructions of beauty’, in H.S. Mirza (ed.), *Black British feminism: A Reader*, London: Routledge, pp. 113-126
- Wekker, G., 2009, Another dream of a common language: Imagining Black Europe. In: D. Clark Hine, T. D. Keaton, and S. Small (eds.), *Black Europe and the African Diaspora*, Urbana and Chicago: University of Illinois Press, pp. 277–289
- Werbner P., & Anwar M., 1991, *Black and ethnic leaderships in Britain: the cultural dimensions of political action*. London: Taylor & Francis.
- Werbner, P., 1997, Essentializing essentialism, essentializing silence: Ambivalence and multiplicity in the constructions of racism and ethnicity. In: *Debating cultural hybridity: Multi-cultural identities and the politics of anti-racism*, edited by Werbner, Pnina, & Tariq Modood. London: Zed, 226–254.
- Werbner, P., 2002, The place which is diaspora: citizenship, religion and gender in the making of chaordic transnationalism, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 28(1)
- Werbner, P., 2002b. *Imagined Diasporas among Manchester Muslims*, Oxford: James Currey
- Werbner, R., 2004, *Reasonable Radicals and Citizenship in Botswana: The Public Anthropology of Kalanga Elites*, Bloomington: Indiana University Press
- Werbner, P., 2005, Chaordic diasporas. In *Encyclopedia of Diasporas* (pp. 544-551), New York: Springer US

- Werbner, P., (ed) 2008, *Anthropology and the New Cosmopolitanism*, Oxford: Berg.
- Werbner, P., 2010, Many Gateways to the Gateway City: Elites, Class and Policy Networking in the London African Diaspora. *African Diaspora*, 3(1), 131–158.
- Werbner P., & Fumanti, M., 2013, The Aesthetics of Diaspora: Ownership and Appropriation, *Ethnos: Journal of Anthropology*, 78(2), 149-174
- White S. & White, G. (1999), *Stylin': African American Expressive Culture, from Its Beginnings to the Zoot Suit*, New York: Cornell University Press.
- White, E. J., 2012, *Modernity, Freedom and the African Diaspora: Dublin, New Orleans, Paris*. Bloomington, IN: Indiana University Press
- White E.J., 2016, *African Diaspora Studies: Revealing Global Complexities*, forthcoming
- Whitol de Wenden, C., 2010, *La question migratoire au XXI^e siècle. Migrants, réfugiés et relations internationales*, Paris: Presses de Science Po
- Whitol de Wenden C., 2015, *Il diritto di migrare*, Roma: Ediesse
- Wieviorka, M., 1992, *Lo spazio del razzismo*, Milano: Il Saggiatore (ed. or. 1990)
- Wieviorka, M., 1997, Is it so difficult to be an anti-racist? In Werbner P., Modood T., (eds), *Debating cultural hybridity: Multi-cultural identities and the politics of anti-racism*, London: Zed Books
- Wimmer, A., Glick-Schiller, N., 2002 'Methodological nationalism and beyond: nation-state building, migration and the social sciences', *Global Networks*, vol. 2, no. 4, pp. 301-34.
- Wimmer, A., 2015, Race-centrism: a critique and a research agenda, *Ethnic and Racial Studies*, 38(13), pp. 2186-2205.
- Wolf, D.L. (2002) 'There's no place like "home": emotional transnationalism and the struggles of second-generation Filipinos', in Levitt, P. and Waters, M.C. (eds) *The Changing Face of Home. The Transnational Lives of the Second Generation*. New York: Russell Sage Foundation, 255-94.
- Young, I. M., 1980, 'Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spatiality', *Human Studies*, 3: 137–156.
- Zezeza, P. T., 2005, Rewriting the African Diaspora: Beyond the Black Atlantic, *African Affairs* 104/414: 35–68
- Zezeza, P. T., 2010, African Diasporas: Toward a Global History, *African Studies Review* 53(1): 1–19
- Zhou, M., 2005, 'Ethnicity as Social Capital: Community-based Institutions and Embedded Networks of Social Relations', in G. Loury, T. Modood and S. Teles (eds), *Ethnicity, Social Mobility and Public Policy: Comparing USA and UK*, pp. 131–59. Cambridge: Cambridge University Press.

Zontini E., 2010, Enabling and constraining aspects of social capital in migrant families: Ethnicity, gender and generation, *Ethnic and Racial Studies*, 33(5): 816–831

Filmografia

Emeke C, Strolling- connecting the scattered stories of the black diaspora, <http://www.strollingseries.com/>

Lee S., 1992, *Malcom X*

Rock C., 2009, *Good Hair*

Roodt D., 1992, *Sarafina! Il profumo della libertà*