

Contro la violenza

La cultura per la costruzione di network per il contrasto e la prevenzione della radicalizzazione

a cura di
Sergia Adamo
Giuseppe Ieraci



Quali legami intercorrono tra la definizione delle identità culturali e il rischio di cortocircuiti che danno origine a diversi tipi di violenza? E quali sono le chiavi per interrogarsi su questi nessi? Le risposte che questo volume prova a dare partono dalla convinzione che il superamento di tali cortocircuiti deve per forza confrontarsi con la possibilità di uno spazio interdisciplinare, dove metodologie e prospettive diverse possano intersecarsi, al di là di rigidi steccati che segnano le ricerche settoriali. Il volume costituisce infatti una sorta di “precipitato” e di raccolta dei contributi scientifici e di disseminazione legati al progetto *Contro la violenza. L'identità culturale per la costruzione di network di contrasto e prevenzione della radicalizzazione*, finanziato dalla Regione Friuli Venezia Giulia tra il 2020 e il 2022 e nato dalla convergenza di diverse sensibilità sia dell'ambito umanistico sia di quello socio-politico di un gruppo di lavoro dei Dipartimenti di studi umanistici e di Scienze politiche e sociali dell'Università di Trieste. A questo si è aggiunta una serie di studiosi e studiose di Università dell'Egitto, della Serbia, della Tunisia, dell'Algeria, del Pakistan, nel comune interesse per l'articolazione tra i temi della violenza e dell'identità culturale nel vivere associativo e nei cortocircuiti, purtroppo talvolta drammatici, che essi possono suscitare.

SERGIA ADAMO insegna Teoria della letteratura e Letterature comparate all'Università di Trieste. I suoi interessi di ricerca riguardano l'ambito dei rapporti interculturali, le relazioni tra letteratura e altri discorsi culturali, le teorie femministe e per postcoloniali. Per EUT ha curato *Non esiste solo il maschile. Teorie e pratiche per un uso non discriminatorio del linguaggio da un punto di vista di genere* (2019). Ha coordinato il progetto “Contro la violenza”.

GIUSEPPE IERACI è professore ordinario di Scienza politica presso l'Università degli Studi di Trieste. I suoi interessi di ricerca si rivolgono alla teoria della democrazia, al sistema dei partiti, alle istituzioni della politica e alla *policy analysis*. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Una teoria istituzionale della democrazia*, Torino, UTET, 2021.



Euro 18,00

BIBLIOTECA DELLA SOCIETÀ APERTA

STUDI E RICERCHE **12**



BIBLIOTECA DELLA SOCIETÀ APERTA

Studi e ricerche

DIREZIONE EDITORIALE / EDITORS

Diego Abenante, Serena Baldin, Giuseppe Ieraci, Luigi Pellizzoni

COMITATO SCIENTIFICO / SCIENTIFIC BOARD

Diego Abenante, Sergia Adamo, Cristina Baldazzi, Federico Battera, Domenico Di Stefano, Giuseppe Ieraci, Cecilia Prenz, Loredana Trovato, Elisabetta Vezzosi

LOGO DESIGN: Pierax

Volume pubblicato all'interno del progetto *Contro la violenza. L'identità culturale per la costruzione di network di contrasto e prevenzione della radicalizzazione* con il contributo della Regione Autonoma Friuli Venezia Giulia

<https://www.controlaviolenza.units.it/>



Hanno collaborato al progetto:

Ahmed Badr, Agnese Bainsi, Sara Jovanović

Editing a cura di:

Caterina Conti



Opera sottoposta a peer review secondo
il protocollo UPI – University Press Italiane

Impaginazione

Elisa Widmar

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2022.
Proprietà letteraria riservata.

I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm, le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-5511-386-1 (print)

ISBN 978-88-5511-387-8 (online)

EUT Edizioni Università di Trieste

via Weiss 21, 34128 Trieste

<https://eut.units.it>

<https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste>

Contro la violenza

La cultura per la
costruzione di network
per il contrasto e la
prevenzione della
radicalizzazione

a cura di
Sergia Adamo
Giuseppe Ieraci

Indice

SERGIA ADAMO, GIUSEPPE IERACI

- 7 Introduzione

Parte prima

DIEGO ABENANTE

- 17 Violenza religiosa e strategie di de-radicalizzazione. Il Pakistan tra pluralismo e conflitto

FAKHAR BILAL

- 29 The phenomenon of violence in Pakistan. Understanding cause and effect relationship

FEDERICO BATTERA

- 37 La rivoluzione tunisina e i giovani

ESSEDIK JEDDI

- 51 Identité et Mimésis

ELISABETTA VEZZOSI

- 81 Insegnare per il cambiamento: la *black history* nell'era dei movimenti

DOMENICO DE STEFANO

- 103 Gli atteggiamenti verso la diversità: un'analisi dei dati statistici su discriminazione e integrazione nel contesto italiano e regionale

Parte seconda

SERGIA ADAMO

123 Leggere la violenza: cornici teoriche, lessico critico, esercizi di lettura

CRISTIANA BALDAZZI

139 Insegnare la letteratura araba: non solo *Le Mille e Una Notte*

LOREDANA TROVATO

165 *Banlieues*, disagio e *langues des cités* in Francia tra discriminazioni post-coloniali e tentativi di affermazione dell'identità culturale

CECILIA PRENZ

183 Quando la violenza si fa istituzione: alcuni esempi del teatro di Eduardo Pavlovsky

LATIFA SARI MOHAMMED, RAMZI CHIALI

195 *Enjeux et défis de lutte contre la violence en contexte migratoire*

EDINA SPAHIĆ

215 La violencia verbal y simbólica dentro y fuera del aula

223 Note biografiche

Introduzione

SERGIA ADAMO, GIUSEPPE IERACI

Il Progetto *Contro la violenza. L'identità culturale per la costruzione di network di contrasto e prevenzione della radicalizzazione*, del quale questo volume costituisce una sorta di “precipitato” e di raccolta dei contributi scientifici e di disseminazione, nasce dall'incontro di diverse sensibilità sia dell'ambito umanistico che di quello socio-politico. Il progetto ha coinvolto studiosi dell'Università degli Studi di Trieste provenienti dal Dipartimento di Scienze Umane (DiSU) - Sergia Adamo (responsabile scientifica del Progetto), Cristiana Baldazzi, Cecilia Prenz, Loredana Trovato, Elisabetta Vezzosi, che del DiSU è Direttrice - e del Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali (DiSPeS) - Diego Abenante, Federico Battera, Domenico De Stefano, Giuseppe Ieraci. A questo gruppo di lavoro si sono aggiunti altri studiosi di Università straniere, tutte e tutti però accomunati dalla sensibilità e dall'interesse per i temi della violenza e dell'identità culturale e per il modo come queste due “cose” apparentemente distanti (la violenza e l'identità culturale) entrino in relazione tra loro nel vivere associativo e purtroppo talvolta generino drammatici corto circuiti.

Nel suo sviluppo, il progetto ha operato attraverso la costruzione di *network* in Regione Friuli Venezia-Giulia e a livello internazionale, coinvolgendo enti impegnati contro la radicalizzazione in paesi a rischio. Sono stati organizzati incontri di studio e laboratori, per la definizione di interventi mirati di tipo educativo

in contesti scolastici di diversi gradi, la cui finalità era fornire un supporto di formazione e sensibilizzazione per gli educatori impegnati nell'assistenza a minori stranieri non accompagnati, oppure in ambito penitenziario per il coinvolgimento di detenuti e personale. In questo volume, vengono presentate in forma estesa e compiuta le relazioni scientifiche e gli interventi svolti in occasione di un Convegno di presentazione e disseminazione del progetto, tenutosi il 9-10 aprile 2021. Dei lavori di quel Convegno, una prima sintesi era stata presentata nella rivista *Poliarchie/Polyarchies* (Pericolo 2021). L'incrocio di violenza e identità culturali come temi di studio, come dicevamo, si presta all'approccio da due diverse prospettive. Perché se la violenza è il fenomeno che normalmente colleghiamo allo Stato, o meglio all'esercizio della sua funzione di "controllo" del territorio, e quindi risulta un tema di dominio delle scienze politiche, l'identità culturale sembra quasi escludere la possibilità della violenza, perché attiene ai domini dell'arte nelle sue espressioni, della letteratura e delle manifestazioni quotidiane della socialità, fatte di tratti etnici – usi, costumi, tradizioni – e di tratti linguistici – comunicazione scritta e orale. Allora, cosa avrebbero a che fare tra loro queste due "cose" così opposte, la violenza e il "vivere associativo espressivo" ciascuno nelle sue identità?

Dentro la cornice di ciò che comunemente chiamiamo Stato, la "monopolizzazione della violenza" implica la sottrazione all'azione privata della possibilità dell'offesa diretta e fisica – il ricorso alla violenza, appunto - nelle relazioni sociali. Per paradosso dunque la presenza di un attore – lo Stato - che fa del monopolio della violenza il suo tratto caratteristico e distintivo è la condizione sine qua non per l'eliminazione della violenza privata dalla società stessa. In una prospettiva teorica che va da Thomas Hobbes per giungere fino a Max Weber, solo la "statualità", cioè la monopolizzazione della violenza entro un dato territorio, rende questo stesso e la società al suo interno "pacifica". Un prosecutore di Max Weber, Norbert Elias (1982), quando parlava dei processi di civilizzazione, e quindi anche della costruzione dello Stato, faceva riferimento proprio della creazione di aree di pacificazione, entro le quali la violenza privata non è più possibile e si afferma la "società delle buone maniere". Nella rilettura della sociologia del potere di Max Weber che propone Norbert Elias, lo stato è un'area di pacificazione in cui la violenza non dovrebbe avere più posto e l'assenza della violenza dentro lo Stato è collegata in ultimo alla diffusione della cittadinanza tra gli appartenenti a quello specifico campo sociale sul quale lo Stato esercita il suo potere. Qui "cittadinanza" va intesa nel senso di Marshall (1950), cioè come un complesso di diritti civili, collegati quindi all'esercizio dei contratti e alla garanzia della proprietà privata, di diritti politici, quindi quelli collegati al voto, infine di diritti sociali, collegati a quello che oggi chiamiamo il Welfare State, lo "Stato del benessere". Chi ha "diritti" non può essere oggetto di violenza, neanche di quella "legittima" esercitata dallo Stato.

Quando proviamo a integrare in questo quadro interpretativo la/le identità culturali sorgono subito i problemi, perché tanto la nozione giuridica che quella sociologica di Stato in definitiva vengono formulate in una sorta di vacuum identitario, si tratta infatti di un concetto che fa astrattamente riferimento a individui privi di identità, appunto a individui “universali” come saranno in ultimo i cittadini pensati dall’Illuminismo. Il concetto giuridico-sociologico di Stato e di riflesso quelli di “individuo” e di “cittadino”, che ne sono necessari corollari, sono declinati in un ambito di sviluppo sociale, economico e politico (tra la fine del XVII secolo e buona parte del XX) in cui sostanzialmente si registra una coincidenza massima tra la comunità politica, il campo degli “individui” che ne fanno parti, e i valori di identificazione etico-sociale di quegli stessi individui, cioè – semplificando – l’Italia come Stato era fatta solo di “italiani” e di cattolici, la Francia solo di “francesi” e di cattolici, cioè di “individui” che parlavano la stessa lingua e professavano la stessa religione, avevano gli stessi valori di riferimento. Ciò non significa che non potessero coesistere minoranze all’interno di queste comunità tendenzialmente omogenee, ma queste minoranze non si percepivano né erano percepite come aliene, potevano essere in gradi variabili “assimilate” – come capita in Francia – oppure riuscivano introiettare in misura così estesa e completa i valori dominanti della comunità politica di appartenenza da non percepirsi né essere percepiti come aliene – un po’ come è capitato per lungo tempo alle minoranze nel *melting pot* americano e britannico.

Tuttavia, nel contesto attuale, nel quale viene meno l’elemento della omogeneità etnica, linguistica, religiosa e culturale, o comunque dell’assimilazione più o meno spontanea, il concetto marshalliano di cittadinanza s’incrina, perché ciò a cui si applica non è più una comunità indistinta d’individui – “indistinta” perché fatta di “simili” in tutto e per tutto – ma la moltitudine differenziata di “genti” provenienti da culture ed etnie diverse, che parla lingue e professa religioni diverse. Lo Stato – naturalmente in Europa o in ciò che chiamiamo l’Occidente – tra la fine del XX secolo e l’inizio del XXI si trova di fronte al problema di cosa fare con i *new comers*, cioè i “nuovi arrivati” che talvolta condividono poco degli elementi d’identificazione etico-sociale e culturale della “cittadinanza statutale”, ma che proprio in ragione di quell’astrazione giuridico-sociale – la cittadinanza – sono immediatamente anche loro titolari degli stessi diritti di chi già appartiene alla comunità.

No easy choice – verrebbe da dire, riecheggiando il titolo di un celebre lavoro di Huntington e Nelson (1976) sulle sfide della partecipazione diffusa. Perché lo Stato si trova di fronte a un bivio. Da un lato, può tentare d’integrare pienamente questi “individui” nella comunità, rendendoli “cittadini”, in quanto la cittadinanza stessa – si è detto – poggia sulla nozione universale e astratta di “individui”, cioè di “uguali”. Ma questa integrazione/assimilazione gene-

ra inevitabilmente tensioni all'interno del corpo sociale e della comunità, tra gli "appartenenti" e i *new comers*, e all'interno delle componenti questi ultimi stessi, in quanto alcuni tra loro possono rifiutare l'integrazione/assimilazione. Dall'altro lato, lo Stato può essere invece indotto a ridurre e mantenere i *new comers* in una posizione di marginalità, o a graduarne molto l'integrazione/assimilazione nella speranza di prevenire o rinviare i conflitti, creando sacche di subcultura controllabili e limitate. *No easy choice*: l'integrazione/assimilazione può determinare l'insorgenza di violenza, da parte dei gruppi o strati sociali già "appartenenti" allo Stato e già in posizione privilegiata che si oppongono all'integrazione dei *new comers* percepiti come "minaccia" all'integrità della comunità di origine; la marginalizzazione rischia a sua volta di generare la "violenza del ribelle" che soffre la sua "deprivazione relativa" (Gurr 1971) di diritti e opportunità.

Queste considerazioni ci portano al tema oggetto dei contributi in questo volume, cioè il rischio che le dinamiche dell'integrazione e la tentazione della marginalizzazione e dell'esclusione possano favorire forme di radicalizzazione e anche di violenza in coloro che sono appunto esclusi dal godimento dei diritti, oppure in coloro che già "appartengono" alla comunità e che vogliono opporsi all'estensione dei diritti ai *new comers*, infine anche tra questi ultimi stessi dove si possono manifestare fratture tra coloro che "vogliono" farsi integrare/assimilare e coloro che si oppongono a questo esito. Il paradosso è dispiegato: lo Stato, che utilizza la leva dell'integrazione via cittadinanza per ridurre la propensione alla violenza e per legittimare il suo monopolio sulla violenza stessa, ammettendo pluralità culturali e sociali, differenze economiche e identitarie crea involontariamente i presupposti del comportamento radicalizzato e anche violento.

Non casualmente dunque, il progetto *Contro la violenza* s'innesta nell'ambito degli interventi OSCE (Organizzazione per la Sicurezza e la Cooperazione in Europa) a contrasto della radicalizzazione e per la prevenzione della violenza. L'azione dell'OSCE è rivolta sia ai "soggetti a rischio" di subire violenza (donne, bambini, minoranze di genere o etnico, linguistiche, religiose), sia alla prevenzione e al contrasto dell'estremismo organizzato (di gruppi contro gruppi), secondo un approccio definito *whole society*. Nel programma dell'OSCE gli obiettivi sono duplici: prevenire e combattere l'uso della violenza contro i "soggetti a rischio", perché sappiamo che se lo Stato detiene il monopolio dell'uso della violenza non è però in grado di impedirne completamente l'uso in ambito "privato" (nella famiglia, contro donne, minori e bambini; nelle comunità di appartenenza, contro coloro che non si conformano ai valori imposti); prevenire e combattere la violenza di gruppi marginali e radicalizzati, che estremizzano i loro valori originari d'identificazione etico-sociale, culturale, etnico-linguistica o religiosa per contrapporsi alle comunità di arrivo e di accoglienza.

In questo volume vengono raccolti i contributi di riflessione scientifica e di testimonianza scaturiti dal progetto *Contro la violenza. L'identità culturale per la costruzione di network di contrasto e prevenzione della radicalizzazione* e dalle due giornate dell'omonimo convegno (9-10 Aprile 2021), che seguono percorsi disciplinari diversi, ma sostanzialmente affrontano coerentemente il tema della violenza e delle misure atte a prevenirla, con analisi riconducibili al versante socio-politico e storico e a quello letterario e delle arti visive.

Diego Abenante (*Violenza religiosa e strategie di de-radicalizzazione. L'esperienza del Pakistan*) offre un *case study* interessante di un contesto (il Pakistan) nel quale le dinamiche della modernizzazione della tradizione s'incrociano con stridori e conflitti, come fa analogamente Fakhar Bilal (*The Phenomenon of Violence in Pakistan. Understanding Cause and Effect Relationship*). Federico Battera (*Comunicare con la violenza: gioventù e violenza (politica) nella Tunisia post-autoritaria*) affronta il tema del binomio violenza-gioventù nella Tunisia post-autoritaria. Elisabetta Vezzosi (*Insegnare la storia degli afroamericani nell'era dei movimenti*) s'interroga invece sulle prospettive dell'insegnamento della Storia nelle scuole e nelle università americane, con particolare riferimento all'azione di sensibilizzazione contro la violenza etnica dovuta al movimento *Black Lives Matter*. Reham Abdullah Salamah Nasr (*The Role of al-Azhar Observatory in Contrasting Extremism*) c'informa sull'Osservatorio di al-Azhar, che è impegnato a decostruire e al contempo combattere l'estremismo. Domenico De Stefano (*Gli atteggiamenti dei giovani verso la diversità: un'indagine statistica su studenti e studentesse di alcune scuole della città di Trieste*) offre uno studio sulla percezione della diversità nell'ambito scolastico a Trieste, servendosi di un'indagine statistica. Sergia Adamo (*Leggere la violenza*) studia il rapporto con il diverso, ossia l'Altro, al quale tendenzialmente viene associato il problema dell'uso della violenza. Latifa Sari, Ryad Benmansour, Ramzi Chiali e Warda Baba Hamed (*Mobilité(s) et mouvements migratoires contemporains dans l'espace méditerranéen (Sud/Nord): Quelles dynamiques et reconfigurations identitaires dans les pays d'accueil? Quelques pistes de réflexion sur les enjeux socio-géopolitiques et l'impact de l'interaction culturelle sur l'identité du migrant*) riflettono sulla migrazione delle nuove generazioni di magrebini in Francia. Loredana Trovato (*Essere figli delle banlieues tra disagio, difficoltà di integrazione e violenza: un percorso tra musica, cinema e langues des cités*) tratta il tema delle generazioni "difficili", a partire da una descrizione della quotidianità e dei problemi in cui sono immersi i cosiddetti "figli delle banlieues". Cecilia Prenz (*Quando la violenza si fa istituzione: alcuni esempi del teatro di Eduardo Pavlovsky durante la lezione al CIOF di Trieste*) utilizza alcune opere dello psicoanalista e drammaturgo argentino Edoardo Pavloski per argomentare che la violenza non va intesa come patologia individuale, ma piuttosto connessa a meccanismi di "affezione". Edina Spahic (*La violencia lingüística y simbólica en el aula como causa del suicidio*) riferisce di un caso di

“violenza simbolica”, e più nello specifico linguistica, avvenuto in una scuola in Bosnia. Infine, Cristiana Baldazzi (*Insegnare la letteratura araba: non solo Le Mille e una Notte*) avanza l’idea che la conoscenza di culture differenti permetta di educare alla convivenza, prevenendo al contempo episodi di radicalizzazione e superando i limiti del tradizionale etnocentrismo occidentale.

Un tale superamento deve per forza confrontarsi con la possibilità di uno spazio interdisciplinare, dove metodologie e prospettive diverse possano intersecarsi, al di là di rigidi steccati che segnano le ricerche settoriali. Per questo l’analisi politologica e sociologica non può fare a meno di quella storica, così come il confronto con diverse forme di narrazione della violenza e dei suoi effetti non può non intrecciare diverse posizioni identitarie e barriere culturali per provare a decostruirle.

Si tratta insomma di fare esercizio di un confronto continuo, che metta in questione forme assodate di sguardo sull’alterità, per acquisire nuove conoscenze, nuovi dati, ma anche nuove prospettive teoriche e fare in modo che queste vengano messe all’opera in una pratica che è sempre instabile e precaria. Lavorare su questi temi dà la chiara sensazione di trovarsi in una posizione costante di rischio di errore, di mettere in pericolo tutto ciò che diamo per scontato, ma allo stesso tempo conferma nella necessità mettersi in dubbio ed esibire le proprie incertezze.

È per questo che il progetto ha voluto confrontarsi con dimensioni che andassero al di là del lavoro di ricerca e del riscontro su un piano puramente scientifico. Ha avuto bisogno di mettersi all’opera, dialogare, sperimentare. Ci si è interrogati su come queste riflessioni potessero essere trasmesse in contesti educativi specifici, attraverso la definizione di interventi mirati realizzati in scuole di diverso ordine e grado e con utenza differenziata, per testare l’efficacia in situazioni diverse, come negli obiettivi del progetto. E si è provato a spaziare da dialoghi con insegnanti della scuola dell’infanzia e della scuola primaria sulle pubblicazioni recenti in tema di confronto tra culture e identità culturale rivolte alla fascia di età 0-6, con una bibliografia specifica selezionata per l’aggiornamento in tal senso della biblioteca scolastica, fino a letture di grandi classici della letteratura mondiale (Shakespeare, Defoe ecc.) rivisti alla luce delle tematiche del progetto in classi della scuola secondaria di primo grado, che si sono dimostrate particolarmente ricettive e stimolanti. Ma si è arrivati al contesto della scuola media superiore dove l’esperienza è consistita nel portare conoscenze specifiche ed esperienze di ricerca avanzate per costruire un dialogo su temi tanto urgenti quanto sistematicamente esclusi dai programmi di studio della scuola italiana. In tutto questo due esperienze si sono distinte per la particolarità del contesto: da una parte il lavoro svolto con il Centro per l’istruzione degli adulti, istituzione caratterizzata da un’utenza particolarmente sensibile ai temi del progetto e

allo stesso tempo risorsa preziosa per la dimensione interculturale, dall'altra gli esperimenti condotti con un Centro di formazione professionale dove gli spetti più complessi e problematici delle nostre ricerche hanno trovato una ricezione particolarmente creativa e stimolante. Perché per quanto possa sembrare arduo riuscire a formulare in maniera coerente i risultati di un ricerca su un oggetto di studio che continuamente sposta i propri confini e le proprie domande, lo è forse ancora di più riuscire a tradurre questa complessità per pubblici diversi e riuscire ad avere un riscontro in merito. E tra tutte forse l'esperienza di creazione di gruppi di discussione in carcere attraverso la visione di film, accuratamente scelti in collaborazione con l'Alliance Francaise di Trieste e l'Associazione DPI nodo di Trieste, è stata la più straniante (il tutto si è dovuto svolgere a distanza e con la condivisione dei risultati avvenuta solo a posteriori, sia a causa della natura del luogo, sia a causa del periodo pandemico in cui le attività si sono svolte). Ma allo stesso tempo ha rappresentato il momento in cui il rischio di fallimento e la posta in gioco si sono manifestati con maggiore evidenza.

Dunque è un po' di tutto questo che il presente volume vuole lasciare una testimonianza: di un percorso teorico e di ricerca che ha portato ad ampliare gli orizzonti della collaborazione istituzionale, ma anche di una messa in gioco pratica di cui i saggi qui raccolti portano immancabilmente le tracce. Resta, infine, la sensazione di aver solo iniziato un percorso, di aver aperto alcune strade, di aver fatto alcuni tentativi che lasciano ancora un grande spazio aperto a successive domande e successivi approfondimenti.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Elias, N.

1982 *Potere e civiltà*, Bologna, Il Mulino.

Gurr, T.

1971 *Why Men rebel*, Princeton, Princeton University Press.

Huntington, S. P. e J. M. Nelson

1976 *No Easy Choice. Political Participation in Developing Countries*, Cambridge, Harvard University Press.

Marshall, T.H.

1950 *Citizenship and Social Class*, trad. it. *Cittadinanza e classe sociale*, Laterza, Roma-Bari, 2002.

Pericolo, E.

2021 (a cura di) 'Contro la violenza. L'identità culturale per la costruzione di network di contrasto e prevenzione della radicalizzazione', *Poliarchie/Polyarchies*, 4, 1, pp. 128-139.

Parte prima

Violenza religiosa e strategie di de-radicalizzazione.

Il Pakistan tra pluralismo e conflitto

DIEGO ABENANTE

PREMESSA

Un'analisi della radicalità nelle culture religiose extraeuropee, e in special modo nell'Islam, deve partire dall'osservazione che molte delle categorie utilizzate nel dibattito attuale sono caratterizzate da ambiguità e sono contestate da ampi settori del mondo accademico e intellettuale dei paesi musulmani. Gli stessi termini "radicalità" e "moderazione" implicano una visione monolitica della realtà islamica, senza riflettere la varietà di opinioni che caratterizza quelle società.¹ La questione della scelta delle categorie d'analisi è dunque, come sempre, fondamentale; all'esigenza della chiarezza e della semplicità di lettura si contrappone il rischio che il fenomeno della radicalità sia ricondotto a strumenti di indagine non condivisi e che hanno senso soprattutto in un ambito culturale occidentale. A proposito di ciò si avverte la necessità di affrontare la questione in termini che siano al contempo condivisi e analiticamente precisi, basati su una conoscenza approfondita delle culture locali. In questo contributo la radicalità è analizzata non con riferimento alla supposta politicizzazio-

¹ Su alcune delle questioni relative alla costruzione dell'Islam nell'immaginario occidentale si vedano: Hasan (2012), Said (1997), Al-Azmeh (2009).

ne della religione, né rifacendoci a una vera o presunta contrapposizione tra individualizzazione e comunitarizzazione, temi spesso presenti nel dibattito europeo sull'Islam; l'enfasi di questo contributo è invece sulla radicalità intesa quale discorso religioso esclusivista, basato su una narrazione che nega legittimità alle forme "altre" di credo e si accompagna ad appelli alla "purificazione" della società. Si tratta di un fenomeno che si è dato storicamente in diverse tradizioni religiose, sia nell'Islam sia fuori di esso; tuttavia non vi è dubbio che la cultura musulmana abbia evidenziato nel corso del tempo una particolare propensione allo sviluppo di movimenti di purificazione e di riforma, benché caratterizzati da diversi gradi di radicalità.² In questo ambito, il Pakistan costituisce un caso di studio di particolare rilevanza, dato il suo percorso storico caratterizzato da violenza comunitaria e settaria.³ Nel 1947 la Spartizione tra l'India e il Pakistan ha causato una tragica scia di violenza etnica e religiosa, rivolta in particolare contro le donne. Durante il primo decennio di vita del paese, esso ha vissuto esperienze di violenza contro le minoranze religiose, sia musulmane che non musulmane. Di particolare gravità è stata la campagna organizzata dai partiti islamici contro la comunità religiosa degli Ahmadiyya, tra il 1949 e il 1953, finalizzata a ottenerne l'esclusione dalle istituzioni pubbliche e dall'alveo stesso dell'Islam. La campagna contro gli Ahmadiyya ha avuto una grande rilevanza politica e religiosa; essa ha condotto all'imposizione della Legge Marziale per la prima volta nella storia del paese, anticipando il colpo di Stato militare del 1958. Inoltre, la campagna anti-Ahmadiyya ha dettato gli slogan, i metodi e spesso gli attori che domineranno il radicalismo settario nei successivi decenni di vita del paese.⁴ Tuttavia il vero e proprio fenomeno della violenza settaria in Pakistan è emerso dagli anni Ottanta e Novanta sotto la forma di un conflitto tra organizzazioni radicali di ispirazione sunnita e sciita, le due principali espressioni dell'Islam pachistano.⁵

² Esiste un'ampissima letteratura sui movimenti di riforma nell'Islam; si vedano, tra gli altri: Levtzion e Voll (1987), Gellner (1983).

³ Per un'analisi del revivalismo religioso e della sua espressione politica in ambito indù, si veda: Hansen (1999).

⁴ Gli Ahmadiyya sono una comunità composta dai seguaci di Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) di Qadiyan (oggi in territorio indiano). Si tratta di un movimento messianico sorto alla fine del XIX secolo, che è portatore di una particolare credenza sul carattere della Profezia di Muhammad rifiutata dalla maggioranza dei musulmani sia sunniti sia sciiti. Sull'agitazione si vedano: Qasmi (2014), Abenante (2018b).

⁵ Gli sciiti costituiscono circa il 15-20% della popolazione, benché le stime disponibili non consentano di fornire una valutazione esatta della consistenza numerica della minoranza. I contributi recenti più rilevanti sul conflitto settario in Pakistan sono quelli di Das (1990), Nasr (2000a: 171-190), Nasr (2000b: 139-180), Zaman (1998: 689-716).

Il conflitto settario in Pakistan ha avuto uno sviluppo enorme nel corso del Novecento. Benché, come accennato, già presente alla fondazione dello Stato, il fenomeno è divenuto endemico a partire dalla seconda metà degli anni Ottanta. Gli attacchi contro i luoghi di culto e i membri delle opposte comunità hanno provocato, tra il 1990 e il 1997, 580 morti e più di 1.600 feriti. Spesso i militanti si sono affrontati in scontri in campo aperto con uso di armi da guerra. Benché le stime sulle vittime delle violenze siano variabili e non sempre verificate, dal 1980 al 2010 si è calcolato che le violenze abbiano causato circa 4.000 morti;⁶ altre fonti riportano stime molto più elevate, includendo sia le vittime civili sia quelle tra le forze di sicurezza.⁷ Va rilevato che il fenomeno si è sviluppato in un contesto influenzato non solo dalle cause locali di tensione ma anche dai conflitti regionali e in particolare dal coinvolgimento del Pakistan nel conflitto afgano. Ciò è evidenziato dalla tendenza all'intensificazione della violenza dopo l'11 settembre del 2001. Tuttavia in questo contributo ci si limiterà – per ragioni di spazio – all'analisi delle cause interne della violenza settaria.

ANALIZZARE LA RADICALITÀ

Com'è noto, la discussione sulla radicalità e sul conflitto in ambito religioso è stata segnata da una tendenziale divisione tra “primordialisti” e “strumentalisti”, pur con un'evidente predominanza di questi ultimi negli anni più recenti. Con una certa semplificazione, si può descrivere il primo approccio come una visione che tende ad assumere il conflitto come basato primariamente sulle differenze religiose o culturali, da cui deriverebbero nuove contrapposizioni di ordine materiale, economico e politico. Il difetto di tale visione è di intendere le identità come dimensioni sostanzialmente statiche, anziché flessibili nel tempo e nello spazio. Il secondo approccio, invece, ha inteso il conflitto religioso quale semplice sovrastruttura rispetto alle tensioni e ai conflitti di natura socio-economica e politica. La principale debolezza di quest'ultima visione è di concepire le identità religiose come elementi facilmente manipolabili dagli attori, escludendo che questi ultimi siano in parte limitati nelle proprie scelte dagli stessi *set* di valori⁸.

⁶ International Crisis Group (2005: 1).

⁷ Secondo il South Asia Terrorism Portal, il numero delle vittime di violenze settarie o terrorismo tra i civili e le forze di sicurezza nel decennio 2004-2014 ammonterebbe a 26.000 (Johnston, McDonnell, Burbridge, Patton 2016, marzo, p. 2; <<https://icrd.org/wp-content/uploads/2017/12/Countering-Violent-Religious-Extremism-in-Pakistan-White-Paper.pdf>>).

⁸ Si veda: Robinson (2003: 156-176).

Nel caso del Pakistan la maggior parte degli analisti ha ricondotto la genesi dell'estremismo e della violenza settaria alla manipolazione delle differenze religiose da parte degli attori, statali e non statali. In generale, ha prevalso una visione secondo cui il riferimento alla religione sarebbe per lo più funzione delle tensioni socio-politiche ed economiche sottostanti⁹. In questo contributo, pur non negando il legame tra conflitto socio-economico e radicalità, si suggerisce che la religione non possa essere ridimensionata a semplice epifenomeno. S'intende rilevare come la cultura mantenga la sua importanza quale chiave di lettura per interpretare il fenomeno della violenza in Pakistan. Più in particolare, appare necessario rilevare che nel nostro caso il processo di radicalizzazione delle identità religiose, nonostante la sua intensificazione negli ultimi quarant'anni, è parte di una tendenza a una lettura essenzialista delle tradizioni religiose che ha attraversato la storia del paese. È soprattutto mediante la ridefinizione delle religioni e dei loro confini che sono state storicamente individuate le categorie dell'altro da sé. Tale visione è stata caratterizzata da un parallelo processo di de-culturizzazione della religione che ha privato quest'ultima della dimensione culturale, riducendola alla sfera della norma¹⁰. Trattandosi di un processo di lungo periodo, appare essenziale che esso sia osservato in chiave storica. L'analisi di questo processo consente di individuare in particolare tre temi centrali: il discorso dell'autenticità, la crisi dell'autorità religiosa e la politica di "islamizzazione" da parte dello Stato.

LETTURE E CONTESTAZIONI NELL'ISLAM PACHISTANO

Il discorso dell'autenticità è centrale nella narrazione storica del Pakistan sin dalla sua fondazione e ha assunto un'importanza crescente durante il processo di costruzione dello Stato. Tale processo ha visto emergere un discorso pubblico incentrato sull'Islam quale ideologia di riferimento del paese. La necessità di porre l'Islam al centro del discorso pubblico era connessa al contesto politico generale che vedeva il Pakistan costretto ad affrontare enormi difficoltà sia sul piano interno che su quello internazionale.¹¹ Per far fronte alla situazione la classe dirigente ha visto nell'Islam il principale fattore ideologico unificante. L'Islam è emerso, dunque, come strumento per rafforzare il processo di *state-building* e, al tempo stesso, la sacralizzazione del discorso politico ha creato le condizioni perché i partiti religiosi potessero assumere un ruolo dominante. L'adozione dell'Islam

⁹ Haleem (2003: 469-475), Nasr (2000a: 171-190). Si veda anche Abenante (2018: 244).

¹⁰ Roy (2000: 63-81).

¹¹ Cfr. Jalal (1990: 25ss), Waseem (1999: 203ss), Talbot (1998: 107).

quale base ideologica dello Stato ha posto tuttavia grandi incognite, in ragione dell'eterogeneità delle scuole di pensiero e delle forme devozionali adottate nel Subcontinente. Il riferimento alla religione ha portato dunque con sé una grande ambiguità; da ciò è emersa una costante tensione verso la ricerca dell'Islam "autentico", che ha caratterizzato a lungo il dibattito pubblico.¹²

La scelta dell'Islam quale base fondante della comunità politica è stata inoltre accompagnata dal conflitto tra sostenitori di diverse visioni della religione. Il tentativo di fare dell'Islam l'ideologia di riferimento dello Stato e, al tempo stesso, l'esigenza di adattare le istituzioni islamiche a quelle di derivazione britannica sono alla base del fallimento del processo di democratizzazione¹³. Il riferimento obbligato all'Islam è stato dunque accompagnato da un conflitto per l'autorità che ha coinvolto le gerarchie religiose (*'ulema*), conducendo all'emergere del fenomeno dell'autodidattismo religioso e della frammentazione dell'autorità. L'influenza dell'Islam in politica ha condotto alla proliferazione di organizzazioni e leader religiosi tra loro concorrenti, e alla progressiva radicalizzazione del discorso pubblico.

Un altro fattore rilevante è dato dalla tendenza dello Stato ad appropriarsi dell'agenda islamica, facendosi portatore di un programma di "islamizzazione dall'alto" del paese. Come accennato, le radici di questo processo possono essere intraviste nel processo formativo dello Stato, e nel suo porre l'Islam come elemento fondante dell'ideologia ufficiale. Da ciò deriva che lo Stato non si è limitato a consentire o favorire la pratica religiosa, ma si è fatto parte attiva della sua implementazione, al punto da definirne i caratteri e i requisiti. Il periodo cruciale da questo punto di vista è stato quello del regime del Generale Zia-ul-Haq tra il 1979 e il 1988; la politica di Zia-ul-Haq – che ha rovesciato il governo Bhutto nel 1977 – di rendere lo Stato parte attiva nel processo d'islamizzazione attraverso il sostegno alle scuole religiose islamiche (*madrasa*) ha creato un ambiente favorevole al radicalismo. Lo Stato ha infatti intensificato la competizione tra i partiti religiosi, in primo luogo, attraverso il finanziamento dell'educazione islamica, grazie ai fondi dell'elemosina rituale – la *zakat*, trasformata in tassa statale – e l'apertura di nuovi sbocchi occupazionali per i diplomati delle *madrasa*. Tale politica ha portato alla proliferazione delle scuole religiose; se nel 1947 vi erano appena 137 *madrasa* in Pakistan, nel 1996 nella sola provincia del Punjab queste erano diventate 2.463. Allo stesso tempo il numero dei diplomati è aumentato da 1.968 nel 1978-80 a 3.601 nel 1984-85.¹⁴ Le scuole erano finanziate dal regime non solo con i fondi della *zakat*, ma anche tramite finanziamenti provenienti dall'Arabia

¹² Si veda soprattutto Shaikh (2009: 46-80).

¹³ Shaikh (2009: 46-80).

¹⁴ Nasr (2000a: 142-147).

Saudita. Un'altra conseguenza rilevante è stata l'accettazione pressoché generale da parte delle organizzazioni politico-religiose del ruolo centrale dello Stato nel progetto di islamizzazione; ciò a prescindere dalle differenze teologiche o dottrinali. La politica di Zia-ul-Haq a favore dell'islamizzazione ha spinto gli *'ulema* a rivalutare la centralità dello Stato per il proprio progetto di conversione della società. L'idea dell'islamizzazione "dall'alto", inizialmente esclusiva degli islamisti, è divenuta dominante.

Un distinto processo mediante il quale il regime di Zia ha creato il contesto per il conflitto settario è costituito dal fatto che, benché non ufficialmente, lo Stato abbia condotto una "sunnizzazione" delle istituzioni. Nonostante che il finanziamento fosse in teoria rivolto a tutte le istituzioni, di fatto poche scuole sciite ne trassero vantaggio. Inoltre, il regime ha introdotto nel sistema giuridico elementi della *shari'a* secondo l'interpretazione sunnita. Oltre alle ordinanze sui reati sessuali (*Hudud*, 1979) e sulla blasfemia (1982 e 1986), la norma sulla *zakat* del 1979 ha provocato la reazione di aperta protesta della minoranza sciita, che ha risposto con la formazione di un movimento di opposizione denominato *Tehrik-e-Jafriya Pakistan* (movimento per la difesa del diritto giaffarita - sciita). La politica statale ha dunque paradossalmente aperto una serie di fratture nella società musulmana pachistana. Alle agitazioni degli sciiti sulla *zakat* si deve il processo di proliferazione di organizzazioni radicali appartenenti alle opposte confessioni, tra le quali il *Sipah-e-Sahaba Pakistan* (Esercito dei compagni del Profeta, fondato nel 1986, sunnita), il *Lashkar-e-Jhangvi* (Esercito di Jhang, fondato nel 1996, sunnita) e il *Sipah-e-Muhammad* (Esercito di Muhammad, fondato nel 1991, sciita). Oltre al conflitto sunniti-sciiti, le leggi sulla blasfemia hanno condotto a un incremento costante del conflitto religioso. Dal 1986 al 2009 le accuse di blasfemia hanno riguardato 962 persone, tra cui ben 479 musulmani e 119 cristiani.

I movimenti settari si caratterizzano generalmente per la coesione interna e per il tentativo di creare una nuova sfera identitaria, che al tempo stesso funge da ambiente di socializzazione per individui che sono spesso di recente migrazione dal villaggio alla città. Elementi come la preghiera collettiva e il contributo alle spese della comunità forniscono un legame di gruppo a soggetti che hanno smarrito i punti di riferimento tradizionali e familiari. Allo stesso tempo, i gruppi settari offrono una visione religiosa selettiva ed esclusivista che rigetta le forme di credenza diverse. I gruppi radicali sunniti, in particolare, si distinguono per una narrazione dell'Islam che rifiuta la teologia rurale – in particolare la devozione per i "santi" Sufi – i culti popolari e le relazioni sociali a essi connesse. Facendo leva sulla presenza diffusa dello sciismo nelle campagne, specialmente nelle zone rurali del Punjab, la propaganda dei gruppi settari evidenzia le diseguaglianze sociali ed economiche, offrendo la prospettiva di

un Islam sunnita fondamentalista quale soluzione. Mediante tali meccanismi, i gruppi radicali sunniti costruiscono un fronte di contestazione nei confronti della comunità sciita.¹⁵

CONTRASTARE LA RADICALIZZAZIONE

Le risposte delle autorità statali in Pakistan alla violenza settaria hanno evidenziato una interessante evoluzione temporale dagli anni Novanta a oggi. Da un lato, le strategie sono state condizionate dalla grande influenza, formale e informale, dei militari sulle istituzioni politiche; ciò ovviamente spiega la prevalenza dell'uso della forza tra le varie strategie adottate per il contrasto alla radicalizzazione. Ciò nonostante, soprattutto dai primi anni 2000 lo Stato ha teso a introdurre, accanto alle campagne militari, delle strategie non violente, basate sulla contro-narrazione e sulle alleanze con specifici leader religiosi o tribali. L'apparente contraddizione tra dialogo e repressione si spiega con la relazione, già accennata in precedenza, tra il fronte dei gruppi radicali sunniti e il conflitto afgano; lo Stato pachistano ha condotto sin dagli anni Novanta parte della propria politica estera verso l'Afghanistan tramite alcuni dei citati gruppi radicali. Da ciò un'evidente ambiguità che ha contribuito a rendere inefficaci le politiche di contrasto alla radicalizzazione.¹⁶

Un esempio di tale atteggiamento ambiguo sono stati gli accordi stipulati tra i militari e i leader religiosi e tribali locali – soprattutto nelle aree al confine con l'Afghanistan, in particolare tra il 2005 e il 2009 – che prevedevano la cessazione delle violenze e l'interruzione dei legami con i network fondamentalisti esterni in cambio di finanziamenti e, in alcuni casi, dell'implementazione delle norme islamiche sul territorio.¹⁷ Sempre nei primi anni 2000 lo Stato ha tentato di accompagnare questi metodi di contrasto della violenza con strategie più sofisticate, come l'elaborazione di una contro-narrazione islamica e un programma di riforma delle *madrasa*. L'iniziativa più nota è quella attuata dal presidente Pervez Musharraf nel 2002 dopo gli attentati alle Torri Gemelle di New York. In una serie di discorsi pubblici, Musharraf ha fatto diretto riferimento alle tradizioni spirituali dell'Islam, in specie al Sufismo, quale rappresentazione di una cultura musulmana tollerante e non violenta, in contrapposizione a quella dei gruppi radicali.¹⁸ Non si può non rilevare come tale approccio, pur interessante,

¹⁵ Zaman (1998: 705-710).

¹⁶ International Crisis Group (2016: 16-18).

¹⁷ Ilahi (2019), Abenante (2010: 67-68).

¹⁸ In realtà Musharraf riprendeva una serie di precedenti in cui lo Stato – da Ayub Khan negli anni '50 a Bhutto negli anni '70 – aveva tentato di elaborare una versione "ufficiale" dell'Islam per ridimensionare l'influenza degli *ulema*. Si veda Ewing (1983: 251-268).

seguisse una strategia simile a quella dell'islamizzazione perseguita dal regime di Zia-ul-Haq, benché in direzione opposta: ovvero la creazione di un Islam di Stato. Lo stesso regime di Musharraf ha promosso nel 2005 il National Madrasa Oversight Board, un programma di registrazione delle *madrasa* che prevedeva il finanziamento alle istituzioni che accettassero di riformare il curriculum con l'introduzione di materie di insegnamento laiche. In realtà il piano ha dato risultati molto limitati, con circa 14.660 scuole registrate a fronte di un totale stimato di 35.000.¹⁹ La scarsa efficacia di tali strategie ha determinato il tentativo di elaborare dei nuovi approcci basati su una visione olistica della radicalizzazione, con il coinvolgimento della società civile; si può dunque parlare dell'emergere di una strategia che combina *hard* e *soft power*. Nel corso degli anni sono stati varati diversi programmi governativi – il più recente dei quali è il National Action Plan del 2015, approvato dal primo ministro Nawaz Sharif – che hanno in comune la tendenza ad adottare uno spettro di azioni più ampio; queste non escludono l'uso della repressione, ma comprendono attività per contrastare gli *hate speech* da parte dei gruppi religiosi, iniziative di controllo dei social media, il coinvolgimento delle autorità locali, delle scuole e dei leader religiosi. Non sempre la strategia di contro-radicalizzazione è stata condotta con coerenza; al contrario, per gran parte degli anni 2000 le politiche governative nei confronti dei gruppi settari hanno continuato a oscillare tra repressione e dialogo. Dal 2001 l'esercito ha condotto sette operazioni principali per smantellare i gruppi radicali; l'ultima di queste è stata l'operazione Zarb-e-Azb tra il 2014 e il 2016, condotta nelle aree nord-occidentali al confine con l'Afghanistan. Tuttavia, le caratteristiche di programmi quali il National Action Plan indicano che i leader civili e militari sembrano avere riconosciuto l'inefficacia delle azioni repressive se non accompagnate da iniziative di tipo culturale e religioso.

L'azione di contrasto alla radicalizzazione ha riportato maggiori risultati quando è stata condotta su scala locale ed è stata attuata tramite l'associazionismo. L'esempio più interessante è quello del Sabawoon Rehabilitation Centre fondato a Mingora, nello Swat. Si tratta di un esperimento avviato nel 2009 dopo il fallimento di un accordo di pace siglato tra i militanti e i leader locali. Un'iniziativa simile è stata condotta anche dal PAIMAN Alumni Trust, un'organizzazione che ha concentrato la propria azione soprattutto tra i giovani e le donne nelle Aree Tribali e nella Khyber Pakhtunkwa, al confine nord-occidentale del Pakistan. Il tratto distintivo di tale strategia consiste, in primo luogo, nello spostamento della direzione del progetto dal livello nazionale a quello locale; in secondo luogo, pur mantenendo il collegamento con l'esercito, nel porre l'enfasi sul coinvolgimento degli attori che esercitano più influenza sui membri dei gruppi radicali

¹⁹ Johnston (2016: 8).

(leader religiosi, strutture locali di autorità, famiglie). Il programma di de-radicalizzazione comprende una tipologia più ampia di attività, quali l'educazione, la re-istruzione religiosa in chiave non ideologica, l'assistenza psicologica, la riqualificazione lavorativa e l'inclusione delle famiglie.²⁰ Tale programma costituisce l'iniziativa più interessante e potenzialmente efficace tra le politiche applicate dalle autorità pachistane; tuttavia il suo limite consiste nel ridotto impatto sul territorio: secondo i dati disponibili, solo 140 persone sarebbero state coinvolte nel corso dei primi due anni di attività.²¹

CONCLUSIONE

L'esperienza qui analizzata evidenzia, innanzi tutto, la sostanziale inefficacia delle risposte dello Stato basate sulla sola azione militare. Al contrario, si è mostrata la maggiore efficacia d'iniziative che pongano l'enfasi sull'educazione e lo sviluppo di una narrazione di tolleranza e di rispetto per le diversità. In secondo luogo, si osserva la necessità di implementare progetti quali il National Madrasa Oversight Board, coinvolgendo le scuole islamiche nei programmi di de-radicalizzazione e aumentando il grado d'integrazione delle scuole islamiche nei curricula di istruzione pubblica. L'attività dei gruppi radicali in Pakistan trae la propria principale forza dalla capacità di collegare le fonti locali di tensione socio-economica a una narrazione islamica dogmatica ed esclusivista. La risposta delle istituzioni, pur comprendendo azioni mirate alle cause di marginalità socio-economica, deve dare spazio alla dimensione religiosa e culturale. In quest'ottica, la radicalizzazione può essere contrastata attraverso una narrazione che faccia leva sulle tradizioni di eterogeneità e tolleranza proprie della cultura islamica nel Subcontinente. A tal fine, l'inclusione dei leader religiosi nei programmi di de-radicalizzazione appare essenziale.²²

²⁰ Johnston (2016: 8).

²¹ Johnston (2016: 9).

²² International Crisis Group (2005: 28-29).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abenante, D.

2010 'Le relazioni afgano-pachistane tra neo-Taliban ed equilibri regionali', *Afriche e Orienti*, 'La crisi afgana e il contesto regionale', 3-4.

2018 'I movimenti settari nel Punjab pachistano. Tra costruzione identitaria e conflitto religioso', *Poliarchie/Polyarchies*, 2.

2018 'La controversia anti-Ahmadiyya e il conflitto per l'autorità nel Pakistan contemporaneo', in: E. Giunchi, M. Golfetto, L. Osti, *Autorità e potere nei paesi musulmani*, Jaca Book, Milano.

Al-Azmeh, A.

2009 *Islams and Modernities*, Verso, London.

Das, V.

1990 *Mirrors of Violence: Communities, Riots and Survivors in South Asia*, Delhi.

Ewing, K.

1983 "The Politics of Sufism: Redefining the Saints of Pakistan", *The Journal of Asian Studies*, 42, 2.

Gellner, E.

1983 *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge.

Haleem, I.

2003 'Ethnic and Sectarian Violence and the Propensity towards Praetorianism in Pakistan', *Third World Quarterly*, Vol. 24, No. 3.

Hansen, T. B.

1999 *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in India*, Princeton University Press, Princeton.

Hasan, M.

2012 *Moderate or Militants: Images of Indian Muslims*, Oxford University Press, Delhi.

International Crisis Group

2005 'The State of Sectarianism in Pakistan' in *International Crisis Group, Asia Report n. 95*.

2016 *International Crisis Group*, "Pakistan's Jihadist Heartland: Southern Punjab", Asia Report N° 279.

Ilahi, N.

2019 *Terrorism in Pakistan. The Tehreek-e-Taliban Pakistan (TTP) and the Challenge to Security*, Bloomsbury, London, cap. 7.

Jalal, A.

1990 *The State of Martial Rule: The Origins of Pakistan's Political Economy of Defence*, Cambridge.

Johnston, D., McDonnell, A., Burbridge, H., Patton, J.

2016 'Countering Violent Religious Extremism in Pakistan: Strategies for Engaging Conservative Muslims', *International Center for Religion and Diplomacy*.

Levtzion, N. e Voll, J.

1987 *Eighteenth-Century Renewal and Reform in Islam*, Syracuse University Press, Syracuse.

Nasr, V. R.

2000 'International Politics, Domestic Imperatives and Identity Mobilization: Sectarianism in Pakistan', *Comparative Politics*.

2000 'The Rise of Sunni Militancy in Pakistan: The Changing Role of Islamism and the Ulama in Society and Politics', *Modern Asian Studies*, Vol. 34, n. 1.

Qasmi, A. U.

2014 *The Ahmadis and the Politics of Religious Exclusion in Pakistan*, Anthem, London.

Robinson, F.

2003 'Nation-formation: The Brass Thesis and Muslim Separatism', in: Robinson F. (a cura di), *Islam and Muslim History in South Asia*, Delhi, Oxford University Press.

Roy, O.

2000 *Global Muslim. Le radici occidentali del nuovo Islam*, Feltrinelli, Milano, pp. 63-81.

Said, E.

1997 *Covering Islam: How the Media and the Experts determine how we see the Rest of the World*, Vintage Book, New York.

Talbot, I.

1998 *Pakistan: A Modern History*, London.

Shaikh, F.

2009 *Making Sense of Pakistan*, Hurst and Co., London.

Waseem, M.

1999 'Partition, Migration and Assimilation: A Comparative Study of Pakistani Punjab' in: I. Talbot, G. Singh (eds.), *Region and Partition: Bengal, Punjab and the Partition of the Subcontinent*, Karachi.

Zaman, M. Q.

1998 "Sectarianism in Pakistan: The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities", *Modern Asian Studies*, Vol. 32, n. 3.

The phenomenon of violence in Pakistan. Understanding cause and effect relationship

FAKHAR BILAL

The phenomenon of violence in Pakistan has developed through a very long period of time, therefore it is necessary to articulate the discussion in different phases. My contribution will be divided into three main parts: first, I will analyze the various forms of sectarianism and violence that have erupted in the last seven decades since the formation of the Pakistani state in 1947; secondly, I will discuss the roots of violence and the relationship of cause and effect; last but not least, I will consider the strategies that the government of Pakistan should examine, some of which are already underway, in order to overcome the causes of violence.

In order to understand the emergence of sectarianism and religious extremism in Pakistan, it is important to highlight that the state of Pakistan has come in existence in the name of religion, and that religion became one reason for the division of the society in colonial India. The various sectarian orientations, which evolved slowly and gradually in 1946, ultimately developed into two different blocks, supporting or opposing the case for Pakistan. Therefore, Indian society was divided along conflicting lines, with some sections declaring themselves in favor of a united India, and others supporting the creation of Pakistan. Those people who defined themselves in terms of religion supported Pakistan and migrated to the new state in 1947.¹

¹ For the historical context of Muslim separatism and the 1947 Partition of India see: Robinson 1974, Jalal 1985, Talbot 1998, Shaikh 2009.

Thus, the circumstances in which the Partition of India took place, and the nature of the ideological conflict, explain how Pakistan came to be supported by religiously motivated sectors of the society. In particular, the influential role played by the Muslim religious scholars - or *ulama* – contributed to making religion the dominant issue in the political debate throughout the country. Therefore, the phenomenon of religiously motivated extremism started immediately in 1947 and evolved gradually, together with the deteriorating situation of law and order in the country.

We must therefore emphasize the relevance of the public discourse about religion, which very early became the bone of contention in Pakistan. Various experiments with religious discourse were attempted by the state. This was the case of the very first military dictator in 1958, General Ayub Khan, who after coming to power elaborated its own political discourse about religion.² As a consequence of the state's attempt to use the religious legitimacy for its own end, the religious clerics or scholars felt threatened by the state authority. On the other hand, religious scholars in Pakistan had many different sectarian orientations or schools of thought. For example, there were the Deobandis as well as scholars with other backgrounds. The variety of religious schools and points of view had an ambiguous impact on the institutional organization of religion. From 1958 till 1985, we found various religious representatives within the Islamic education boards, representing the various sects or schools. There was one for the Deobandi, one for the Jama'at-e-Islami, and others for the various Shi'a communities. However, the religious minorities felt threatened because Christians, Hindus and the Sikhs were not provided the same institutional instruments.³

We must now attempt a definition of sectarianism. We may refer to sectarianism as a conflict or a division between various further subdivisions of the same religious orientation. In general terms, sectarianism is less a phenomenon of violence than a cultural habit or mentality. The various schools of thoughts, and the followers of these schools, find it difficult to accommodate different ideas. Therefore, the role of different schools of thought in bringing this attitude to the public discourse on religion has led to divisions among the citizens of the country. Thus, this division becomes a phenomenon of religious extremism, intolerance and militancy; it develops into a conflict, especially between the Sunni and the Shi'a, and – among the Sunnis – between the Barelvi and the Deobandi schools. Therefore, this phenomenon of religious extremism and violence gradually became the single dominant phenomenon over the past six or seven decades in the country.⁴

² Ewing 1983, Talbot 1998.

³ Binder 1961.

⁴ Nasr 2000, Qasmi 2014, Zaman 1998.

In the analysis of religious conflict, it is also necessary to underline the responsibility of the political actors in the history of the country. The Zia-ul-Haq regime had a major impact in the development of religious sectarianism. The regime's application of the Islamization policy and the affirmation of Islam as the center of the government's agenda have contributed significantly to the phenomenon analyzed here. Zia's Islamization agenda was also influenced by international factors, such as the Iranian revolution of 1979, the involvement of the Kingdom of Saudi Arabia from 1985 onwards, and finally the cross-border movements of people from Central Asia and Afghanistan.⁵

Therefore, by examining the external factors, and comparing them with the internal factors, it is noted that the internal factors are connected more than anything else to the class of religious elites, those who have always posed various threats to the existence of people, and who have constituted one of the main internal reasons for violence and extremism in Pakistan; for example, the blasphemy or litigation laws have cost the lives of many individuals; and this sectarianism gradually evolved into violence over time.

Thus, part of the phenomenon is related to the fact that certain sections of people have had limited and restricted places and experiences, and those experiences are very different from each other. Diversity is therefore a new phenomenon for them, and it is perceived as a threat. Particularly in the last two decades from 2001 onwards it has been observed how the sectarian orientation of the people has been targeted. Therefore, this became the challenge of sectarian violence, which exploded and turned into religious extremism and violence.

This point brings us to the main theme of the cause-effect relationship. One element that emerges clearly is that religion has been used in various ways in the case of Pakistan. There have been various experiments by the state, such as the creation of the Islamic Ideology Council in Islamabad in 1961, the introduction of Muslim family law ordinances, or the creation of the Islamic Research Institute in 1962.⁶ These were all attempts to institutionalize religion which have contributed to polarize Pakistani society, introducing the message of the struggle against the "infidels". In order to understand this cause and effect relationship, it is necessary to reflect on the connection between society and the state's attempt to advocate religion. This does not imply that sectarianism has been sponsored by the state, but that the state has more or less favored certain sectors. Thus, the strategy of the state has placed the idea of social exclusion at the fore. Sectarianism has become one of the reasons people understand the importance of being accepted or denied by the state. This phenomenon has been evident in

⁵ Ibidem.

⁶ Binder 1961.

Pakistan since 1958. Up to now, this idea of the Islamization of society has become a leading question; Islamization has become an integral part of this cause and effect relationship.

The basic idea was that without the legitimation of Islam it would not have been possible to live in the state, which is the essence of the process of Islamization of society. We also find military action and inaction in many cases. This was the case with the violence, extremism and militancy that involved the provinces of the northwestern frontier of Pakistan. In these cases, the military's strategy has been to try to keep the peace in the regions, distinguishing between "good" and "bad" Taliban, performing actions and inertia in various hiding places and pockets.⁷ The use of this strategy by the military has become one of the elements that we can assume as the cause and effect of sectarian violence.

Therefore, this process of Islamization, going into action and inaction, has become a relevant phenomenon that we have been experiencing in Pakistan since 2001. The consequence has been that all uniformed forces - be they the police, the army or other personnel - are targeted by radical organizations, because of this cause and effect relationship, and because sectarianism has gone out of the way, not only for the religious groups, but also for the state.

Another important aspect of the cause-effect relationship concerns the role of the media and the way in which they have been more or less controlled; this is what we call the propaganda theory: whatever is reported, whatever is highlighted and shown to the world, may not be the soft image, but an image where everything is burning, and where the country is represented as the ship that will sink into the water. Therefore, understanding the role of the media, also in connection with the international context, is a further relevant topic for cause and effect analysis that needs a thorough understanding.

The above raises a question mark, namely why this analysis of the phenomenon of violence and the relationship of cause and effect has never been carried out in depth in Pakistan, nor taken seriously at the state level; and if the state has taken it seriously, something is still missing. Having personally conducted doctoral level research on religious seminaries and *madrassas*, thus observing the reality on the ground, I have found that there are actions and verifications that still need to be done. Since 2013, the government has launched a national action plan that has looked at various areas in both schools and *madrassas*, as well as religious organizations, religious political parties, and cases of violence that have erupted in various forms.⁸

⁷ Zaman 2018.

⁸ Bilal 2019.

However, we find that there is a lack of legislation to stop such violence, we only find recent legislation on blasphemy laws that has been provided or implemented. However, two state officials were recently killed in the name of this violence, on suspicion of favoring or supporting people from outside ethnic or religious backgrounds: Salman Taseer, the incumbent governor of Punjab, in January 2011, and later one of the national government ministers responsible for minorities – Shahbaz Bhatti – in March 2011. Therefore, there is no doubt that legislation is needed, but this is difficult to achieve; in the Pakistani political scene, whenever the situation of a suspended parliament arises, the political class becomes subject to the influence of people and collaborators in search of favors and support from political entities. Therefore, legislative activity is always hampered by different interests and pressure groups.

Secondly, there is a need for a revision of the textbooks at several levels, and this should be above any sectarian orientation. In particular, we need to understand what we are teaching, inculcating, incubating in young minds. It is evident, in fact, that textbooks are the first image in order to understand what path young people will take once they leave schools or seminars, at the end of their formal learning. Third, we must focus on the responsibility of print and electronic media to show not only accurate news, but also to follow the ethics of journalism. The goal should not be to punish the media, but at least to provide civic sense to such organizations; that is, to emphasize that what the media are showing will be the manifestation of the state and society to both the outside world and the citizens of the country.⁹

The cost of violence does not need to be elaborated here. The consequences of violence are represented by displaced persons, by people who have suffered trauma and need a long rehabilitation process. However, further elaboration is needed on what the cost of violence is. Last but not least, both the state and the citizens must take responsibility: whatever happens, both the state and society are responsible, instead of keeping those situations in bad faith, we must convert them into the good faith of society and of religion.

By way of conclusion of this discussion, it is necessary to highlight that if the state, society and citizens perceive the need to act to counter violence both in practice and by legal means, this will lead to effective results. If not, the trend will be towards a further explosion: sectarian and religious violence, extremism and militancy will further increase rather than decrease.

⁹ Ibidem.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Bilal, F.

2019 "Building Islam: Jamia Khair ul Madaris, Multan, Pakistan, 1947-2001", Doctoral thesis, Department of History, Royal Holloway, University of London.

Binder, L.

1961 *Religion and Politics in Pakistan*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles.

Ewing, K.

1983 "The Politics of Sufism: Redefining the Saints of Pakistan", *The Journal of Asian Studies*, 42, 2.

Jalal, A.

1985 *The Sole Spokesman. Jinnah, the Muslim League and the Demand for Pakistan*, Cambridge University Press, Cambridge.

Nasr, V. R.

2000 'The Rise of Sunni Militancy in Pakistan: The Changing Role of Islamism and the Ulama in Society and Politics', *Modern Asian Studies*, Vol. 34, n. 1.

Qasmi, A. U.

2014 *The Ahmadis and the Politics of Religious Exclusion in Pakistan*, Anthem, London.

Robinson, F.

1974 *Separatism among Indian Muslims. The Politics of the United Provinces' Muslims, 1860-1923*, Cambridge University Press, Cambridge.

Shaikh, F.

2009 *Making Sense of Pakistan*, Hurst and Co., London.

Talbot, I.

1998 *Pakistan: A Modern History*, Hurst and Co., London.

Zaman, M. Q.

1998 "Sectarianism in Pakistan: The Radicalization of Shi'i and Sunni Identities", *Modern Asian Studies*, Vol. 32, n. 3.

2018 *Islam in Pakistan. A History*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.

La rivoluzione tunisina e i giovani

FEDERICO BATTERA

INTRODUZIONE

Con le proteste sociali e politiche del dicembre 2010-febbraio 2011 che portarono alla caduta del più che ventennale regime autoritario di Ben Ali, la Tunisia ha conosciuto un crescendo dell'attivismo giovanile. Tuttavia, questo dinamismo della realtà giovanile, molto lontano dal distacco e dell'apatia dei giovani alimentati dai regimi autoritari¹, stenta a tradursi in una partecipazione politica nei canali formali della politica democratica come durante i momenti elettorali. Piuttosto, si esprime in una varietà di forme, che vanno dalla protesta sociale, anche violenta, al confronto con gli agenti dello stato, al rifiuto della politica formale, come rappresentata dai partiti esistenti, o trova espressione in un particolare attivismo sui *social media*², fino ad arrivare a forme di coinvolgimento nel radicalismo religioso di matrice jihadista, soprattutto all'estero, e forme di disimpegno e

¹ I regimi autoritari contrariamente ai regimi totalitari sono caratterizzati da un basso grado di mobilitazione. Mobilitando poco i cittadini, così facendo, i regimi autoritari incoraggiano un generale fenomeno di de-politicizzazione, cioè di disinteresse verso la politica. Il fenomeno è ampiamente riconosciuto in letteratura. Si veda tra tutti Linz (1964 e 1973).

² Sul ruolo di mobilitazione dei social media in occasione dell'esplosione rivoluzionaria, si veda Hagi 2018.

“fuga”, facendo dei giovani (quasi esclusivamente maschi) i protagonisti dell’emigrazione clandestina, similmente ai giovani degli altri paesi del Maghreb.

Un dato che accomuna la varietà della partecipazione giovanile è l’estremo pluralismo ma anche una tendenza alla frammentazione, tipico delle generazioni più giovani anche nelle democrazie consolidate (Farthing 2010). A questa si aggiunge una dimensione di classe: la partecipazione nei canali formali della politica partitica tende a limitarsi ai giovani delle classi elevate urbane (*beldi*)³, senza distinzioni di genere, e avviene secondo i mezzi più tradizionali della cooptazione parentale e familistica. Più ci si allontana dall’élite la partecipazione degrada. Essa si fa protesta – soprattutto violenta – o un’inclinazione al voto, marcato da una volatilità elettorale estrema, verso i partiti populistici o, al contrario, disimpegno ed emigrazione. Le dinamiche di classe si saldano con una frattura di tipo geografico, tra le aree costiere (più sviluppate), e le aree interne, sottosviluppate e prevalentemente rurali, che continuano ad alimentare un esodo rurale importante e la crescita delle periferie urbane più disaggiate.

Eppure, i giovani sono stati protagonisti della rivoluzione democratica del 2011 (ICG 2011). Le proteste scoppiarono nel dicembre del 2010, dopo l’autoimmolazione di un giovane ambulante di 26 anni, Mohamed Bouazizi, a seguito della confisca dei suoi prodotti da parte della polizia. Fatti avvenuti nella cittadina di Sidi Bouzid, capoluogo di uno dei governatorati più poveri della Tunisia, segnato ancor oggi da livelli elevati di disoccupazione⁴. Le proteste dilagarono successivamente dalle aree rurali alle periferie urbane e si segnalano per una pronunciata partecipazione giovanile⁵. Questa si estese fino a coinvolgere i giovani delle classi medie ed elevate dei centri urbani, più esposti a un tipo di socializzazione politica di tipo democratico, e solo in un secondo momento si estesero alle generazioni più anziane a cominciare dalle professioni (avvocati, medici, infermieri, ecc.) per divenire infine un fenomeno di massa. La partecipazione di giovani esposti alla cultura democratica, insieme a quello delle professioni, giocò un ruolo importantissimo nell’orientare in senso liberale la transizione tunisina⁶, tuttavia la formazione di nuovi partiti politici pro-democrazia, di orientamento liberale o progressista fallì nell’andare al di là di una base politica circo-

³ Il termine designava la borghesia cittadina. Oggi tende a qualificare le famiglie di antico inurbamento dei centri costieri medio-grandi, che costituiscono l’essenziale dell’élite politica dai tempi tardo beylicali.

⁴ La disoccupazione crescente fu un motore importante delle proteste iniziali. Su scala nazionale la disoccupazione passò in un solo anno dal 13,0% (2010) al 18,9 (2011) (Ben Zina 2018, p. 287).

⁵ Sulla dimensione rurale della protesta si veda Lahmar 2018.

⁶ Non si vuole qui sottostimare il ruolo importante giocato dalla centrale sindacale (UGTT) sia nelle fasi di mobilitazione che di ricomposizione del campo politico (Yousfi 2018). L’UGTT ebbe il merito di rendere la rivoluzione democratica un fenomeno di massa e popolare.

scritta e sostanzialmente elitaria. Lo stesso profilo dei giovani eletti nei partiti liberali e progressisti, almeno fino al 2019, è sostanzialmente un profilo urbano rappresentativo delle classi più elevate.

LA CONDIZIONE SOCIALE DEI GIOVANI NELLE PERIFERIE PRIMA E DOPO LA RIVOLUZIONE: DINAMICHE DI CLASSE E DI GENERE

La rivoluzione democratica, a distanza di 10 anni dalla sua realizzazione, fallisce su un altro piano, quello del superamento del disequilibrio socio-economico tra regioni costiere e urbane e l'interno rurale, bacino tradizionale dell'esodo rurale e dell'emigrazione degli strati più poveri verso l'Europa⁷, in particolare l'Italia. Se si confrontano i dati sociali del 2010 con quelli del 2015, il disequilibrio permane intatto (v. Tab. 1). Eppure, la gravità del disequilibrio era evidente alla classe politica chiamata a gestire la transizione democratica nel 2011 (ICG 2017). Il disequilibrio si era prodotto nel corso degli anni Novanta e Duemila a causa delle politiche liberali sotto il regime di Ben Ali, che pur avendo realizzato un avanzamento del PIL importante non aveva risolto l'aggravamento delle condizioni sociali nelle aree rurali (Jerad 2019). Gli anni terminali del regime conoscono già un fenomeno di protesta socio-economica nei bacini minerari del sud tunisino (Hamdi 2018), proteste peraltro canalizzate dai quadri locali della centrale sindacale, UGTT (*Union générale tunisienne du travail*), che aveva mantenuto una limitata autonomia d'azione sotto il regime autoritario (Yousfi 2015).

TABELLA 1 - Disequilibri socio-economici su scala regionale (solo la Grande Tunisi e i tre governatorati del sud-ovest protagonisti delle proteste del 2011). Fonte: INS

GOVERNATORATO	TASSO DI POVERTÀ (2010)	TASSO DI POVERTÀ (2015)
Tunisi	13,4	4,6
Kasserine	46,4	33,6
Gafsa	30,9	19,0
Sidi Bouzid	42,3	25,0

L'esodo rurale non è solamente giovanile o maschile ma lo è in una misura im-

⁷ Sull'emigrazione come indicatore di crescente disfunzionamento dello stato si veda Mormul 2018. Jerad 2019, p. 91, fornisce dati sull'emigrazione disaggregati per regione.

portante⁸. Quantomeno, la parte giovanile e maschile ne costituisce la sua dimensione più dinamica: è la più disposta all'emigrazione – l'esodo è spesso una prima tappa verso l'emigrazione in Europa – e alla protesta, alimentata dalla repressione poliziesca, che individua proprio nei giovani maschi degli strati più popolari il suo target principale. La repressione alimenta la percezione di un sostanziale disprezzo (*hogra*) verso i giovani degli strati più popolari (Hamdi 2018, p. 356) e accresce la distanza di questi verso il potere (*hakim*). Questo è stato un alimento importante della protesta. Il fallimento economico dei governi democratici e la loro incapacità a ridurre il gap socio-economico e la tendenza verso la scorciatoia della repressione non hanno minimamente scalfito questo sentimento, che si trova ben rappresentato anche nelle forme espressive artistiche e ha sviluppato un'alterità che scava un solco anche intra-generazionale nei confronti dei giovani più privilegiati.

Il tutto è aggravato dal declino del sistema educativo pubblico, anche sul lato della qualità dell'insegnamento (Khouaja 2018). I tassi di abbandono scolastico nelle aree più povere del paese sono importanti e oggi si stimano un milione di giovani tunisini fuori sia dal sistema scolastico che da quello produttivo⁹. Tutto ciò è aggravato da una domanda di lavoro che tende a penalizzare i giovani diplomati poiché le richieste sono rivolte a impieghi poco qualificati¹⁰.

DEMOCRAZIA, POTERE POLITICO E LE GIOVANI GENERAZIONI

Con la transizione democratica del 2011 il paese ha conosciuto una vera esplosione delle libertà politiche e civili. La piena libertà d'associazione è il dato più evidente. Già nelle elezioni per l'Assemblea costituente (AC) del 2011, vengono registrati più di ottanta partiti politici. Tenutesi, come le successive, con un sistema fortemente proporzionale, le elezioni del 2011 hanno visto una frammentazione

⁸ Per esempio, vi è una maggiore tendenza del migrante donna a rimanere all'interno della dimensione rurale (Amara et al. 2017, p. 17)

⁹ Le stime indicano il 46,9% dei giovani (sotto i trent'anni) e l'81,5% delle giovani delle aree rurali nella condizione NEET (No Education, Employment, Training). Queste percentuali scendono al 34,6% e 60,2% nelle aree urbane. Scendono ma rimangono altissime con delle differenze di genere pronunciate (Chekir 2020, p. 123).

¹⁰ Il tasso di disoccupazione tra i giovani diplomati era del 28,2% nel 2019 (in crescita rispetto al 23,3 del 2010), con una forte differenza di genere (16,5% tra i maschi, 38,3 tra le femmine) (fonte: INS; Institut National de la Statistique). Tuttavia, tra i laureati, secondo il profilo occupazionale, ci si avvicina di più alla parità di genere. Per esempio, circa il 42% dei professori universitari è donna, come il 28% dei membri della magistratura. Nel 2007, il 38% delle donne accedeva all'università, contro il 25% degli uomini (Balioune-Lutz 2011). Sulla parità di genere e sul ruolo giocato nella costruzione dell'identità dell'élite vedi Grami 2008. Sulla scarsa qualificazione richiesta dal mercato del lavoro tunisino cfr. Ben Zina 2018, p. 295.

partitica estrema, con un'eccezione (v. Tab. 2): la presenza di un forte partito a base religiosa (*Ennahdha*; "rinascita"). Inoltre, l'alternanza di genere nelle liste elettorali, garantì una discreta rappresentanza femminile¹¹. Se si va a guardare al profilo degli eletti, quelli di *Ennahdha* tendono ad avere una media di età più elevata¹². Non così nel campo dei partiti secolaristi, dove una miriade di formazioni, liberali e progressisti ha generalmente avuto una migliore rappresentazione sia di genere che generazionale. Si tratta, però, di eletti dal profilo decisamente urbano e con un livello educativo elevato¹³. È tra le classi più agiate che la politica *bourguibista* di eguaglianza di genere ha raggiunto il successo più evidente¹⁴. La ricomposizione del campo secolare in occasione delle elezioni del 2014, con la formazione del partito *Nidaa Tounes*, non ha cambiato questo dato di fondo.

TABELLA 2 - Dinamiche di frammentazione partitica (elezioni legislative, 2011-19)¹

PARTITI	IDEOLOGIA	2011	2014	2019
Ennahdha	religioso-conservatore	37,0	27,8	19,6
Qalb Tounes	populista-liberale	NA	NA	14,6
CD (Courant démocrate)	secolare-progressista	NA	1,4	10,1
Al-Karama	populista-religioso	NA	NA	9,7
PDL (Parti destourien libre)	secolare-centrista	NA	NA	7,8
MP (Mouvement du peuple)	nazionalismo arabo	0,1	1,4	6,9
Tahya Tounes	secolare-centrista	NA	NA	6,5
Nidaa Tounes	secolare-centrista	NA	38,0	1,5
CPR (Congrès pour la République)	populista-progressista	13,4	1,8	NA

¹¹ Nell'AC le donne erano il 26,3%. La percentuale è salita al 31,3 con le elezioni legislative del 2014, per ridiscendere al 29,2% con le ultime elezioni (2019). Migliore la rappresentanza nei consigli municipali, dove sale, nel 2016, al 45%.

¹² Secondo una ricerca non pubblicata dell'autore sugli eletti nella legislatura 2014-2019, più della metà degli eletti *nahdhaoui* risultava situarsi nella classe d'età 51-60, quelli di *Nidaa* si situavano nella classe inferiore 41-50.

¹³ Così come i loro elettori. Dall'analisi del voto per quartieri (della Grande Tunisi) alle presidenziali del 2019, al primo turno, risulta un forte squilibrio tra un voto tra le classi agiate, tendenzialmente modernista (laico e liberale), su candidati come Zbidi e Chahed (entrambi falliranno il passaggio al secondo turno) contro un voto populista su Karoui o Saïed (i due candidati che si sfideranno al secondo turno) nei quartieri più popolari. L'analisi del voto confronta Manar Ennasr (quartiere più agiato) con quello di Cité Ettadhamen (più popolare) (si veda Chekir 2020, pp. 104-105).

¹⁴ Sul ruolo delle donne nel movimento nazionale tunisino e il ruolo di Bourguiba si veda Kraiem (2011, pp. 275-333).

PP (Pétition populaire)	populista-conservatore	12,0	NA	NA
Ettakattol (Forum démocratique pour...)	secolare-progressista	9,2	0,1	NA
PDP (Parti démocrate progressiste)	secolare-progressista	7,4	NA	NA
FP (Front populaire)	secolare-progressista	2,8	6,9	0,1
UPL (Union patriotique libre)	secolare-liberale	0,1	6,9	NA

¹ La consistenza partitica è espressa in percentuali di seggi nell'Assemblea nazionale (costituente, nel 2011). È riportata solo quando maggiore del 5% (salvo per descrivere ascese e crolli). I partiti sono elencati in base al risultato delle elezioni del 2019 (dall'alto in basso).

Il profilo elitario dei partiti secolari – *Nidaa* crollerà prima delle elezioni del 2019, frammentando di nuovo il campo secolare – si riflette nei tassi di partecipazione elettorale giovanile, che sono costantemente bassi (Dickson 2013), soprattutto in aree rurali o nelle periferie urbane¹⁵. Pur certamente più popolare, nemmeno *Ennahdha* attrae il voto giovanile per il suo profilo fortemente conservatore. Fece eccezione nelle elezioni del 2014, il Fronte popolare (FP), coalizione di piccoli partiti di estrema sinistra, che ottenne un discreto successo e fu capace di attrarre parte del voto giovanile popolare, anche nelle aree rurali, specie dell'ovest tunisino, meno penetrate dal partito islamista. Il collasso del FP in occasione delle elezioni del 2019 non ha consentito a questi partiti di recuperare il voto giovanile.

Il fallimento delle politiche economiche e sociali dei governi di coalizione succedutisi dal 2011 al 2019, coalizioni incentrate su un mix costituito da *Ennahdha*, e un insieme di partiti secolari – *Nidaa* dopo il 2014¹⁶ – lascia il campo libero nelle elezioni del 2019, all'emergere di una serie di partiti e candidature populiste, dal profilo conservatore o più liberale¹⁷, alcuni dei quali capaci di attrarre anche parte del voto

¹⁵ Secondo un'inchiesta non pubblicata, il tasso di partecipazione dei giovani nel corso delle elezioni del 2014 non superò il 20% (cit. in Chekir 2020, p. 95). Nelle elezioni del 2011, si stima avrebbe votato il 48% dei giovani tra i 18 e i 33 anni, contro il 68% dei cittadini tra i 48 e i 63 (Lefèvre 2015).

¹⁶ Nel 2011, il più importante era stato *Ettakattol* (FDTL, *Forum démocratique pour le travail et les libertés*), poi scomparso dal parlamento.

¹⁷ Redissi (2020^o, p. 10) ne individua di tre tipi: uno “contro-rivoluzionario”, rappresentato dal PDL (*Parti Destourien Libre*) di Abir Moussi, uno di tipo “social-liberale”, incarnato da *Qalb Tounes* (“Il cuore della Tunisia”) di Nabil Karoui, e uno “radical-conservatore”, incarnato dalla formazione radical-religiosa, *Al Karama* (“dignità”), e dalla candidatura presidenziale di Kaïs Saïed. Il PDL incarna i nostalgici del regime di Ben Ali, parte della classe media urbana e dell'élite secolarizzata, sedotti dai richiami all'“ordine” e dai delusi dai risultati della democrazia. *Qalb* ha avuto un notevole appeal tra le classi più povere. Deve molto al profilo televisivo di Karoui, che per certi versi ricorda quello di Silvio Berlusconi. *Al Karama* pesca nel voto religioso e radi-

giovanile. In particolare, l'elezione presidenziale del 2019 (si veda Tab. 3) – il sistema di governo tunisino è un sistema debolmente semipresidenziale – vede l'exploit al secondo turno della candidatura di Kaïs Saïed, candidato controverso, non più giovane in realtà, ma dalla capacità di porsi come candidato anti-sistema e di toccare alcune delle corde a cui sono sensibili i giovani tunisini (Chekir 2020: 94-95)¹⁸. Interessante è che questa candidatura si è sviluppata al di fuori dei partiti esistenti, pur beneficiando di un sostegno indiretto di alcune formazioni della *mouvance* religiosa e del nazionalismo arabo (Redissi 2020b), con alcuni paralleli che portarono all'affermazione, nel 2011, durante le elezioni per l'AC del partito di Marzouki¹⁹, poi eletto Presidente della Repubblica da parte della stessa. Di Saïed piace il linguaggio, la sua ostilità verso i partiti e la rappresentanza parlamentare, curiosa in un costituzionalista (M'rad 2020). Saïed si richiama ad una sorta di "democratismo" (Redissi 2020b, p. 33) dal basso, in cui il popolo eleggerebbe i suoi rappresentanti solamente a livello locale e questi sceglierebbero poi quelli a livello nazionale.

TABELLA 3 - Risultati elettorali al primo e secondo turno nelle presidenziali del 2019

	I TURNO	II TURNO
CANDIDATO (PARTITO)	(%)	(%)
Saïed (indip.)	18.4	72.7
Karoui (<i>Qalb Tounes</i>)	15.6	27.8
Mourou (<i>Ennahdha</i>)	12.9	
Zbidi (indip.)	10.7	
CANDIDATO	(VOTI)	(VOTI)
Saïed (indip.)	621,000	2,778,000
Karoui (<i>Qalb Tounes</i>)	526,000	1,043,000
Mourou (<i>Ennahdha</i>)	435,000	
Zbidi (indip.)	362,000	

Il populismo, inteso come rifiuto dell'élite e del sistema politico e delega in bianco ad un uomo forte, non è, dunque, in Tunisia una novità, essendo la transizione democratica il prodotto di un processo rivoluzionario, ma ciò che sconcerta è la

cale, deluso dall'identificazione di *Ennahdha* con l'establishment.

¹⁸ Si stima al 90% il voto giovanile (tra i 18 e i 25 anni) per Saïed, al secondo turno, contro un 10% a Karoui. La ripartizione del voto tra gli ultrasessantenni sarebbe più equilibrata (49,2% il primo, 50,8% il secondo).

¹⁹ Si tratta del CPR, *Congrès pour la République*.

dimensione assunta nel 2019 (Camau 2020), alimentata dalle inefficienze di una democrazia frammentata (Chouikha 2020), paralizzata dagli scontri interni alle coalizioni e incapace perciò di rappresentare stabilmente le culture politiche o gli interessi strutturati. Ciò si evince anche dal differenziale tra il voto – il 6 ottobre 2019 – alle elezioni legislative (quasi 2,9 milioni di voti, pari a un tasso di partecipazione elettorale [PE] del 42%) e quello di solo una settimana dopo, molto più alto (più di 3,8 milioni di voti; PE del 55,0%), del secondo turno delle presidenziali, dove l'elettorato richiamato dall'antipartitismo di Saïed equivoca sui reali poteri che la Costituzione affida alla Presidenza. In realtà, dunque, anche l'elezione di Saïed non getta le basi per una soluzione della questione giovanile ormai diventata emergenziale. La polarizzazione tra la presidenza e il Primo ministro, l'estrema frammentazione della coalizione governativa e del parlamento²⁰, l'emergenza macroeconomica (il paese ha sperimentato una contrazione del Pil del 21% nel 2020 rispetto l'anno precedente) impediscono la messa in agenda della questione giovanile e del disequilibrio regionale.

In definitiva, la transizione democratica non ha realizzato le sue promesse. L'elitismo dei partiti secolari e il conservatorismo di quello religioso, da un lato, l'estrema frammentazione e litigiosità delle coalizioni governative, impediscono politiche pubbliche risolutive che insieme contribuiscano alla saldatura tra offerta partitica e domande giovanili. Certo, questa crisi della rappresentanza politica è un fenomeno mondiale (Dalton 2004), ma in Tunisia, a dieci anni dalla transizione, rappresenta un dato preoccupante aggravato dalla crescente insicurezza, sia interna che verso i confini, in particolare con la Libia.

I GIOVANI TRA PROTESTA POLITICA E DISIMPEGNO IN UN CLIMA DI CRESCENTE INSICUREZZA

Lo stato dell'insicurezza crescente dal 2011 ha conosciuto diverse sfumature per il mutare della situazione internazionale e interna. Va innanzitutto detto che l'indebolimento del regime autoritario si è accompagnato a un declino di efficacia, anche coercitiva, dello stato, comune a tutte le transizioni; tuttavia, il recupero dello stato tunisino che si è avvertito in particolare dopo le elezioni del 2014, ritorna di nuovo a conoscere un declino a partire grosso modo del 2018. Il dato dell'aumento dei fenomeni criminosi, che peraltro vede i giovani tra i massimi protagonisti, ne è testimone. Dopo il 2018 è l'aggravarsi delle condizioni interne a rappresentare un dato preoccupante, mentre il collasso

²⁰ Con gran fatica, nel settembre 2020, a un anno dalle elezioni legislative, il governo Mechichi ottiene la maggioranza in parlamento con il sostegno del nuovo presidente Saïed. Tuttavia, è da diversi mesi che le relazioni tra i due si sono profondamente deteriorate.

libico cessa di rappresentare un'attrattiva per i giovani sedotti dall'estremismo religioso (ICG 2021).

L'estremismo religioso interno ha conosciuto dei momenti di ascesa e declino. L'apice della sua influenza sulla politica interna si raggiunge nel 2013, con l'assassinio politico di due figure storiche della sinistra tunisina – Chokri Belaid e Mohamed Brahmi – dopo l'occupazione del campus della Manouba nel 2012 (ICG 2013a). Questi assassini forzano *Ennahdha*, allora la principale forza politica nella coalizione governativa, alla presa di distanza dall'estremismo salafista, con la quale aveva ammiccato tra il 2012 e il 2013 (ICG 2014: 5). Il salafismo era esploso successivamente alla rivoluzione del 2011 seducendo in particolare gli strati giovanili della popolazione, soprattutto nelle periferie urbane (IA 2015: 5), non solo popolari, alimentando forme di contro cultura e di contro narrazione giovanile (ICG 2015: 18). Trovò un santuario in Libia dopo il 2011, che attraeva, insieme alla Siria, i giovani tunisini sedotti dall'estremismo religioso, peraltro, riscontrando un certo successo anche tra le giovani tunisine²¹. Tuttavia, sia il santuario libico sia quello siriano hanno cessato di giocare un ruolo rilevante dopo il 2017. Il recupero territoriale del governo siriano, la fine dello stato islamico, le mutate condizioni militari del conflitto libico, sempre più incentrato sul mercenariato, consentono all'esercito tunisino di recuperare un centro controllo dei confini. Nel 2016, l'esercito tunisino riesce a contrastare con efficacia a Ben Gardane, posto di frontiera con la Libia, un'incursione di salafisti prevalentemente di nazionalità tunisina partiti da oltreconfine²². In quegli anni la polizia, molto indebolita dal 2011 al 2014, riuscì efficacemente a contrastare l'attività terroristica interna che aveva raggiunto il suo massimo con la strage di turisti al Bardo e sulle spiagge di Sousse 2015²³.

Il salafismo non cessa di attirare gli strati giovanili ma è probabilmente un'emergenza minore a fronte del mutare della violenza giovanile che oggi tende a

²¹ I numeri dei tunisini che si sono uniti al jihad globale è materia di stime e speculazioni, fino a raggiungere il numero impressionante di 6-7.000 per la sola Siria (Ben Mustapha Ben Arab (2018, p. 93). Una fonte di motivazione importante, specie per le donne, è stata l'occasione di contrarre "matrimoni consuetudinari" legittimati all'interno dei movimenti salafiti, anche violenti; il fenomeno del cosiddetto *jihad al-nikah*.

²² Ben Gardane si trova nel governatorato di Medenine. Vi è una lunga storia di contrabbando nel governatorato (ICG 2015, p. 19; ICG 2013b; Kartas 2013), che costituisce la principale fonte economica, insieme a quella del traffico illegale di migranti (Zarzis, uno dei principali porti di partenza dei migranti mediterranei, si trova nello stesso governatorato). Ben Gardane fu attaccata nel marzo 2016 e occupata per due giorni prima che l'esercito rioccupasse il posto di frontiera. Vi morì circa una cinquantina di militanti islamici e tredici tra civili e membri delle forze di sicurezza.

²³ Questo si riflette nella crescita dello smantellamento di cellule eversive, che ha raggiunto un massimo (245) nel 2016 (Ayari 2017, p. 7).

manifestarsi piuttosto con l'incremento dell'attività criminosa²⁴, delle proteste sociali (si veda tab. 4)²⁵, degli atti di autoimmolazione e dell'emigrazione²⁶. Significativo, infine, come molti degli atti di protesta si rivolgano oggi come in passato, verso i simboli dello Stato, allora l'RCD (*Rassemblement constitutionnel démocratique*), l'ex partito di regime, oggi i posti di polizia delle aree rurali piuttosto che le sedi municipali (*belediya*), simboli di un potere locale sostanzialmente impotente.

TABELLA 4 - Numero di proteste per governatorato (solo la Grande Tunisi e i tre governatorati del sud-ovest protagonisti delle proteste del 2011) Fonte: FTDES

GOVERNATORATO	2015 (FEBBRAIO-GIUGNO) ²⁷	2021 (SOLO FEBBRAIO)
Tunisi (Grande)	184	177
Kasserine	72	143
Gafsa	209	265
Sidi Bouzid	119	46
Totali	1494	1235

²⁴ Il tema è stato oggetto di un seminario intitolato “*Le Crime en Tunisie*”, e organizzato dall'*Institut tunisien pour les Études Stratégiques* nel novembre 2018. Il 2018 ha registrato un aumento del 21% delle aggressioni fisiche e il 29% di reati legati al traffico di stupefacenti. Il 73% delle persone incolpate era minori.

²⁵ Se confrontiamo la tab. 4 con la tab. 1 vi è una correlazione diretta tra incidenza della povertà e disposizione alla protesta a maggior ragione se si tiene conto della popolosità della Grande Tunisi in rapporto agli altri tre governatorati considerati. Fa eccezione il governatorato di Gafsa più incline alla protesta, dove povertà e disoccupazione incidono meno rispetto a Kasserine o Sidi Bouzid, ma dove la protesta riposa su una capacità organizzativa molto più importante dato il ruolo nell'economia dell'estrazione. A livello nazionale, i fenomeni di protesta nel febbraio 2021 sono quasi raddoppiati rispetto al 2020 (totalizzavano allora 705).

²⁶ I dati sono quelli del rapporto FTDES (2021). Circa i due terzi delle proteste sono classificati come spontanei. Sul sottile confine tra emigrazione e protesta si veda Souiah 2018.

²⁷ Il dato è riportato in Hamdi 2018, p. 351.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Amara, M., Jemmali, H., Ayadi, E.M.

2017 *Rural-Urban Migration and Income Disparity in Tunisia: A Decomposition Analysis*, Giza, Working paper 1085, The Economic Research Forum (ERF).

Ayari, M.

2017 *Violent Extremism and Its Motivating Factors in Tunisia in the 2010 s*, Tunis, UN Analytic Review.

Baliamoune-Lutz, M.

2011 *The Making of Gender Equality in Tunisia and Implications for Development*, Mina, World Development Report 2012 – Gender Equality and Development.

Ben Mustapha Ben Arab, E.

2018 *Radicalization in Tunisia: In Search of a Civilian Approach*, in L. Vidino (a cura di), *De-Radicalization in the Mediterranean. Comparing Challenges and Approaches*, Milano, ISPI, pp. 93-105.

Ben Zina, M. A.

2018 *Le chômage des jeunes diplômés dans les quartiers populaires de Tunis*, in M. A. Ben Zina e A. Kadri (a cura di), *Un état en transition, une société en mouvement. La Tunisie (2011-2014)*, Tunis, Arabesques Éd., pp. 287-299.

Camau, M.

2020 *Un moment populiste tunisien? Temporalité électorale et temporalité révolutionnaire*, in *Revue Tunisienne de Science Politique*, I, 3, pp. 65-98.

Chekir, H.

2020 *Les élections présidentielles*, in H. Redissi, H. Chekir, M. Elleuch e S. Khalfaoui (a cura di), *La tentation populiste. Les élections de 2019 en Tunisie*, Tunis, OTTD, pp. 65-133.

Chouikha, L.

2020 *Le processus électoral tunisien en 2019: instabilité institutionnelle et jeu des acteurs*, in *Revue Tunisienne de Science Politique*, I, 3, pp. 7-27.

Dalton, R.

2004 *Democratic Challenges. Democratic Choices: The Erosion of Political Support in Advanced Industrial Democracies*, Oxford, Oxford University Press.

Dickson, S.

2013 *To vote or not to vote: Youth political agency in post-revolutionary Tunisia*. School for International Training in Tunisia. Independent Study Project (ISP) Collection.

Farthing, R.

2010 *The Politics of Youthful Antipolitics: Representing the 'Issue' of Youth Participation in Politics*, in *Journal of Youth Studies*, 13, 2, pp. 181-195.

FTDES (Forum Tunisien pour les Droits Économiques et Sociaux)

2021 *Rapport Fevrier 2021 N°89*, Tunis.

Grami, A.

2008 *Gender Equality in Tunisia*, in *British Journal of Middle Eastern Studies*, 35, 3, pp. 349-361.

Hagi, A.

2018 *Espace social virtuel. Un terrain alternatif de pratiques citoyennes*, in M. A. Ben Zina e A. Kadri (a cura di), *Un état en transition, une société en mouvement. La Tunisie (2011-2014)*, Tunis, Arabesques Éd., pp. 375-392.

Hamdi, S.

2018 *Le mouvement des jeunes chômeurs du Bassin minier Tunisien: revanche du social et reconfiguration de l'acteur*, in M. A. Ben Zina e A. Kadri (a cura di), *Un état en transition, une société en mouvement. La Tunisie (2011-2014)*, Tunis, Arabesques Éd., pp. 341-372.

IA (International Alert)

2015 *Experiences and Perceptions of Young People in Tunisia. The case of Douar Hicher and Ettadhamen*, London.

ICG (International Crisis Group)

2011 *Soulevements populaires en Afrique du Nord et au Moyen-Orient (IV): la voie tunisienne*, Rapport Moyen-Orient/Afrique du Nord n. 106, Brussels.

2013a *Tunisie: violences et défi salafiste*, Rapport Moyen-Orient/Afrique du Nord n. 137, Bruxelles.

2013b *La Tunisie des frontières: jihad et contrebande*, Rapport Moyen-Orient/Afrique du Nord n. 148, Brussels.

2014 *La Tunisie des frontières (II): terrorisme et polarisation régionale*, Briefing Moyen-Orient et Afrique du Nord n. 41, Tunis/Bruxelles.

2015 *Réforme et stratégie sécuritaire en Tunisie*, Rapport Moyen-Orient/Afrique du Nord n. 161, Brussels.

2017 *La transition bloquée: corruption et régionalisme en Tunisie*, Rapport Moyen-Orient et Afrique du Nord n. 177, Brussels.

2021 *Jihadisme en Tunisie: éviter la recrudescence des violences*, Briefing Moyen-Orient et Afrique du Nord de Crisis Group n. 83, Tunis/Bruxelles.

Jerad, R.

2019 *Nation désenchantée, État désenchanteur. Clivages socio-territoriaux dans la Tunisie contemporaine*, in *Revue Tunisienne de Science Politique*, II, 2, pp. 83-136.

Kartas, M.

2013 *Sur le fil? Le trafic et l'insécurité à la frontière tuniso-libyenne*, Small Arms Survey, Institut de hautes études internationales et du développement, Genève.

Khouaja, A.

2018 *Restituer la parole des jeunes en Tunisie: la crise de l'école vécue, perçue et ressentie par les jeunes tunisiens*, in M.A. Ben Zina e A. Kadri (a cura di), *Un état en transition, une société en mouvement. La Tunisie (2011-2014)*, Tunis, Arabesques Éd., pp. 237-265.

Kraiem, M.

2011 *Etat et société dans la Tunisie Bourguibienne*, Tunis, MIP Livre.

Lahmar, M.

2018 *L'autre face cachée de la révolution tunisienne: sa ruralité*, in M.A. Ben Zina e A. Kadri (a cura di), *Un état en transition, une société en mouvement. La Tunisie (2011-2014)*, Tunis, Arabesques Éd., pp. 93-115.

Lefèvre, R.

2015 *Tunisia: A Fragile Political Transition*, in *The Journal of North African Studies*, 20, 2, pp. 307-311.

Linz, J. J.

1964 *An Authoritarian Regime: The Case of Spain*, in E. Allardt e Y. Littunen (a cura di), *Cleavages, Ideologies and Party Systems*, Helsinki, Westermarck Society.

1973 *Opposition in and under an Authoritarian Regime: The Case of Spain*, in R. A. Dahl (a cura di), *Regimes and Oppositions*, New Haven, Yale University Press.

Mormul, J.

2018 *La migration comme un des indicateurs du dysfonctionnement de l'Etat en Tunisie*, in M.A. Ben Zina e A. Kadri (a cura di), *Un état en transition, une société en mouvement. La Tunisie (2011-2014)*, Tunis, Arabesques Éd., pp. 117-133.

M'rad, H.

2020 *Présidentielles: d'une élection atypique à un élu néophyte*, in *Revue Tunisienne de Science Politique*, I, 3, pp. 31-64.

Redissi, H.

2020a *Le moment populiste*, in H. Redissi, H. Chekir, M. Elleuch e S. Khalfaoui (a cura di), *La tentation populiste. Les élections de 2019 en Tunisie*, Tunis, OTTD, pp. 5-14.

2020b *Les populismes en Tunisie: essai de compréhension*, in H. Redissi, H. Chekir, M. Elleuch e S. Khalfaoui (a cura di), *La tentation populiste. Les élections de 2019 en Tunisie*, Tunis, OTTD, pp. 15-64.

Souiah, F.

2018 *"Brûler" les frontières: fuite ou contestation?*, in A. Allal e V. Geisser (a cura di), *Tunisie. Une démocratisation au-dessus de tout soupçon?*, Paris, CNRS, pp. 377-393.

Yousfi, H.

2015 *L'UGTT, une passion tunisienne. Enquête sur les syndicalistes en révolution, 2011-2014*. Tunis, Med Ali Edition.

2018 *L'UGTT à l'épreuve de la recomposition du champ politique et social*, in A. Allal e V. Geisser (a cura di), *Tunisie. Une démocratisation au-dessus de tout soupçon?*, Paris, CNRS, pp. 73-87.

Identité et Mimésis

ESSEDIK JEDDI

Toute filiation est fragile et même précaire pour toutes sortes de raisons [...] La filiation c'est avant tout la filiation des représentations et par ces représentations.

Wladimir Granoff

On peut parfaitement concevoir que l'époque moderne – qui commença par une explosion d'activité humaine si neuve, si riche de promesses – s'achève dans la passivité la plus inerte, la plus stérile que l'histoire ait jamais connue.

Hannah Arendt

Pour être universel il fallait commencer par nier que l'on est Nègre ! Au contraire, je me disais, plus on est nègre, plus on sera universel.

Aimé Césaire

La connaissance à partir du néant n'est qu'un mythe. Toute connaissance s'articule à une connaissance antérieure.

Ibn Rochd (Averroès)

Avec les années 1980, dans un contexte de globalisation¹ touchant les « pays du Sud », le processus de mondialisation a commencé à prendre forme :

C'était à cette période aussi que s'était imposée une mobilisation touchant les différentes catégories sociales à travers le monde pour suivre le feuilleton télévisé Dallas, feuilleton de David Jacobs réalisé sur 357 épisodes et diffusé de 1981 à 1988. A l'époque, plus exactement le 18 août 1988, Michel Dukakis, candidat malheureux aux élections présidentielles américaines, déclarait : « *Je vois en l'Amérique le leader des nations [...] On a appelé ce siècle le siècle américain parce que nous y avons été la force dominante pour le bien du monde.* » Puis, en 2007-2008 survint la crise de cette mondialisation et, après un ébranlement « provisoire » des repères et des référentiels, l'on a commencé à parler de l'émergence d'un nouveau rêve américain. Dans un essai, Sylvain Cypel² décrit ce nouveau rêve à travers lequel les pays nord-américains acceptent, dit-il, et assument (non sans une certaine résistance) le projet de construction d'une société dans laquelle puissent vivre des citoyens venant de tous les coins du monde. D'après S. Cypel, cette nation « *la plus métissée* », que sont les Etats-Unis se bâtit ainsi à travers des bouleversements démographiques, économiques et idéologiques, induits par les **nouveaux paradigmes conceptuels jusqu'à, et y compris, le concept d'Identité**. Certes, avec ces paradigmes qui dominent dans le contexte d'une économie libérale mondialisée, cela ne saurait se dérouler sans difficultés et sans drames. Ces difficultés et ce mal-être culturel se retrouvent ainsi dans le discours de réception d'Alain Finkielkraut à l'Académie française, discours de l'historien Pierre Nora : « *L'identité nationale, objectait Pierre Nora à Finkielkraut, serait peut-être aussi malheureuse s'il n'y avait pas un seul immigré, car le problème principal de la France ne me paraissait pas la puissance de l'islam, mais la faiblesse de la République. Peut-être les événements de ces dernières années sont-ils en train de me donner tort.* »³. Autant dire

¹ Nous entendons par ce terme de « globalisation » les programmes mis en place dans les années 1980-1990 pour définir et réaliser, à l'échelle régionale (pays du Sud dit global par rapport aux pays du Nord), l'extension d'enjeux économiques et financiers ; ces programmes étaient mis en place par le FMI et la Banque mondiale, puis renforcées par les exigences de l'Organisation Mondiale du Commerce (OMC) dans les années 1990 et 2000 pour lever les obstacles douaniers au nom du « libre échange » (Cf, entre autres, Sassen 2016, p. 116). Nous entendons par « mondialisation » l'extension secondaire à l'échelle mondiale (Nord et Sud) de ces enjeux qui étaient auparavant limités à des régions. Après la crise de 2007-2008, et avec la révolution tunisienne (janvier 2011), Hubert Védrine désigne cet événement de « *première déchirure de la mondialisation* ». Cet événement allait en effet s'étendre à travers le monde arabe à l'est, puis la Grèce, l'Espagne (avec Podemos), jusqu'à Montréal et enfin Wall Street en novembre 2011, pour rencontrer une lame de fonds de résistances légitimistes et contre-révolutionnaires. (Nous remercions notre ami le professeur Michel Peterson pour son avis critique sur cette question, et nous soulignons l'ouvrage référence qu'il nous a adressé: Freitag 2008, pp. 15-17).

² Cypel 2015.

³ Le Figaro du 29 janvier 2016.

que ces événements, d'après une relecture de Pierre Nora, sembleraient donner raison aux thèses islamophobes de Finkelkraut.

Mais revenons aux années 1980. En fait, deux feuilletons télévisés nord-américains, *Racines* (1978) réalisé par M. J. Chomsky et col, à partir d'un roman d'Alex Haley, puis *Dallas* réalisé par David Jacobs, ont représenté de véritables événements transculturels.

L'une et l'autre de ces œuvres ont réussi à mobiliser devant le petit écran la constitution de véritables rencontres régulières interculturelles et intergénérationnelles. Que pouvait donc comporter de si universel ce feuilleton *Dallas* avec le modèle d'une famille typiquement WASP⁴, la famille Ewing ? Comment un tel feuilleton, intelligemment conçu et fabriqué aux USA, pouvait-il susciter et éveiller tant d'intérêt auprès d'une famille tunisienne, algérienne, marocaine, sénégalaise,... italienne, espagnole, française, etc... ? Et même pour susciter tant d'intérêt dans un milieu hospitalier, plus particulièrement dans un service de psychiatrie en Tunisie, avec des patients hospitalisés à 80% pour une maladie psychotique ? Et encore, même pour s'intégrer de temps à autre dans les débats au cours des réunions de psychothérapie institutionnelle ? Que pouvait donc véhiculer de si universel Ewing sénior le père, Madame Ewing sénior la mère, les fils JR ou Ewing junior avec sa femme Sue Ellen, le fils puiné Gary, encore attaché à la terre et psychologiquement assez fragile, et enfin le benjamin Bob avec son épouse Pamela, afin que ces noms deviennent des mots supports intégrés et intégrables dans une symbolique d'échanges dans des milieux culturellement aussi diversifiés ?

Qu'est-ce qui fait donc que ce modèle de la famille Ewing rencontre un écho aussi considérable auprès des téléspectateurs tunisiens y compris auprès d'un groupe de malades à dominante psychotique ?

Un premier schéma explicatif s'était imposé : ce feuilleton serait regardé comme une œuvre nord-américaine décrivant un mode idéalisé d'une vie familiale nord-américaine, preuve s'il le fallait de l'efficacité du Soft-Power qui consiste en l'identification et l'adhésion mimétique naturelles à ce modèle final de vie auquel devrait aspirer le reste de l'humanité, à ce projet de mondialisation et de démocratie voie unique pour faire parvenir l'homme contemporain à ce stade final de civilisation dont l'homme nord-américain est désormais porteur. C'est dans ce sens que Fukuyama théoriserait en 1989-1992, sur la victoire idéologique sans partage aucun du modèle de démocratie américaine (*The end of the History and the last man*)⁵.

⁴ White Anglo-Saxon Protestant.

⁵ Fukuyama 1993.

Un deuxième schéma explicatif nous est proposé à partir des délibérations en rapport à ce feuilleton, délibérations en groupe entre des malades tunisiens à dominante psychotique et, pour 50%, petits paysans ou enfants de petits paysans, ceci au cours de quelques réunions de psychothérapie institutionnelle. C'est dire qu'il s'agit d'un impact transculturel et trans-générationnel de cette série télévisée et de ce que pouvait leur parler cette famille Ewing comme écho universel plus fondamental et plus latent que ne pouvait l'être le niveau explicatif manifeste lié à la notion du Soft-Power. Il apparaissait en effet que cette série télévisée parlait chez ces patients des interrogations assez fondamentales en rapport à des failles aujourd'hui dans les modèles de représentations symboliques en changement si rapide qu'ils parviendraient à faire éclater les repères en laissant émerger un sentiment de mal-être au niveau de tous les groupes et de toutes les polarités culturelles et économiques quelles que puissent être la zone géographique, la culture, la langue en usage, la couleur de peau, la catégorie d'âge, et quel que puisse être le type de maladie psychotique. Paul Federn, à partir de ses travaux des années 1930-1950 quant à l'aménagement de la psychanalyse pour enrichir la théorie psychanalytique et la rendre utilisable dans la prise en charge des malades psychotiques, affirmait : « *L'étude des psychoses [en psychanalyse] est importante, car elles sont le terrain dans lequel on doit mettre à l'épreuve toute théorie fondamentale des pulsions et leur enracinement en interaction très précoce avec le culturel.* » Et ce fut ainsi que ces réunions, ces groupes de malades à dominante psychotique allaient permettre d'apporter un nouvel éclairage quant à la problématique de l'identité et de ses troubles à partir de là où s'opère cette articulation précoce avec le culturel, et à partir de là où semble émerger aujourd'hui la notion de désordre limitrophe par effets cumulatifs de crises entre ce qui se déploie en l'individu dans ce qui le fonde, ce qui se déploie en la famille et aussi ce qui se déploie en la société globalisée et mondialisée. Ces malades à dominante psychotique étaient hospitalisés dans les années 1980 à l'unité Ibn Rochd-Pinel⁶ ; jeunes et vieux, ils étaient représentatifs de différentes catégories sociales : certains sont originaires d'un milieu rural parmi le petit paysannat, d'autres sont nouvelle-

⁶ L'Unité Ibn Rochd-Pinel constitue le service de psychiatrie universitaire que nous avons dirigé du 1^{er} janvier 1977 à mai 1992. Nous avons dénommé ce service d'Unité Ibn Rochd-Pinel de soins et de recherche en psychiatrie sociale et en socianalyse à l'hôpital Razi - La Manouba - Tunis. Renaat Devisch et Bart Vervaeck, après deux séjours comme chercheurs visiteurs, ont décrit une approche de notre mode de fonctionnement dans un travail intitulé *Doors and Thresholds : Jeddi's approach to psychiatric disorders* ; in Soc. Sci. Med. Vol 22 ; n°5 ; 1986 ; pp. 541-551. Voir aussi Jeddi 2012. Quatre Symposia internationaux ont été organisés tout au long du fonctionnement de cette unité. Chaque symposium comportait une rencontre s'étendant sur 4 jours entre chercheurs appartenant à diverses disciplines et cultures pour réfléchir et traiter ensemble d'un thème : ce fut le *Corps en psychiatrie* pour la première rencontre, *Psychose, Famille et Culture* pour la deuxième rencontre, *Bases de la Personnalité et Personnalité de Base* pour la troisième rencontre, et enfin *Psychose, Langage et Sacré* pour la quatrième rencontre.

ment citadinisés et donc aspirés par l'urbanité pour être sédentarisés dans les nouveaux quartiers périphériques de Tunis ; quelques autres patients sont issus de l'une ou l'autre parmi les étapes des parcours migratoires sur deux générations en Europe. Il y avait aussi des patients parmi les citadins des milieux urbains tunisiens. Dans le cadre de ces réunions de psychothérapie institutionnelle, allait progressivement émerger ce deuxième schéma explicatif pour se construire, se déconstruire, se reconstruire en groupe, ceci à partir des éléments de délibérations au début très souvent disparates et fragmentaires par rapport à ce feuilleton. Certaines scènes, certaines situations, certaines dynamiques d'interactions au sein de cette famille Ewing entrent en résonance au présent pour réactiver quelques fragments d'affects et d'émotions passés, des échos sonores de plaisirs et de souffrances passés, échos persistant comme un fonds sonore ; ce fonds sonore se déploie, comme le souligne Piera Aulagnier, en une véritable partie intégrante du présent, pour mettre en œuvre la recombinaison de la mémoire au présent à partir « *d'éléments de syntaxe préservés depuis la première enfance.* »⁷, à savoir, dirions-nous, depuis l'enracinement très précoce du culturel⁸. A travers

⁷ Aulagnier 1990, pp. 173-185.

⁸ Depuis nos premiers travaux sur ce que nous avons dénommé *Facteur thermotactile*, nous faisons l'hypothèse que cet enracinement très précoce du culturel se réalise à travers la mère tout à la fois en tant que continuum utérin postnatal et en tant que continuum culturel, avec d'une part l'inscription du processus originnaire qui le fonde en tant que sujet et d'autre part, en accord avec Françoise Dolto, l'émergence successivement de la *première image inconsciente du corps* support de l'*image de sécurité dynamique de base*, et de la *deuxième image inconsciente du corps* support du *fonctionnement dynamique à la base des relations* d'« échanges-avec » impliquant le passage de ce que Winnicott désigne du *Being* (je suis) au *Being-through* (je suis avec, je suis parmi). Pour la première image inconsciente du corps, ou image de sécurité dynamique de base, à cette phase néonatale, phase « encore pleine d'ombres et d'obscurité » d'après S. Freud, à la sollicitation active du nouveau-né envers sa mère, la mère répond à travers ce que Winnicott désigne de préoccupation maternelle primaire, en satisfaisant activement non seulement le besoin vital de protection contre le danger du froid et de l'hypothermie, mais satisfaisant aussi l'ensemble des besoins de son nouveau-né y compris celui d'être touché, bercé et cajolé... Cela confère par là-même le caractère d'une visée unitaire au facteur thermotactile en tant que pulsion originnaire de recherche de la mère contenant avant même que celle-ci ne soit personnalisée ou reconnaissable en tant que telle par son petit ; une mère contenant en tant qu'enveloppe protectrice à travers laquelle s'inscrivent le processus originnaire et ses failles, en somme, une mère contenant aussi en tant qu'enveloppe culturelle et langagière, une mère porteuse, en accord avec Joyce McDougall, de l'inconscient de son nouveau-né ainsi que d'une imprégnation langagière précoce. C'est secondairement qu'émerge chez le nouveau-né la découverte au hasard de son aptitude à agir sur la mère et à échanger avec elle, en acceptant, en refusant ou en jouant avec le mamelon et le sein maternel, et c'est alors que l'oralité, à ce stade d'oralité active, se différencie selon notre hypothèse en tant que facteur de développement affectif indépendant du facteur thermotactile. Et c'est à partir de ce facteur d'oralité active que commence à se structurer un second facteur unitaire, comme pulsion originnaire qui présidera à la constitution de la *deuxième image inconsciente du corps*, cette seconde image dynamique du fonctionnement du pattern de base des relations d'échanges-avec. Cela implique l'émergence et l'éveil à l'être-avec présidant

cela, il y a comme une réactivation au présent de l'articulation au processus originaire et aux failles dans cette articulation. C'est ainsi que pouvait se dégager à travers un laborieux travail de culture, pour l'analysant comme pour l'analyste, pour le soigné comme pour le soignant, la richesse latente de la dynamique de sens que véhiculait ce feuillet. Cela permet de mieux comprendre (par-delà le niveau manifeste) et de mieux saisir son impact si profond et si universel. Il permet aussi de participer à une restructuration dynamique de possibilités de nouvelles lectures et de nouveaux récits historicisés et historicisants pour interpréter autrement le passé à différentes époques de la vie de tout un chacun à la lumière des signifiants de la vie actuelle portés tout à la fois par cette série (images, scènes, etc.) et par ce que le travail de mémoire (dans l'Ici et Maintenant) fait émerger en tout un chacun. Et l'on aurait affaire là à une histoire autour d'une famille rurale (vivant certes dans un cadre idéalisé de fermiers aisés par rapport au mode de vie d'une famille de petits fellahs en Tunisie), mais vivant aujourd'hui comme l'ensemble du paysannat traditionnel à travers le monde, 1- dans l'espace, à la transition d'un centre urbain et d'un mode de vie urbain envahissant la ruralité. C'est aussi l'histoire d'une famille rurale vivant, 2- dans le temps à la transition d'un changement rapide, sinon d'un ébranlement profond des repères ainsi que des modèles d'échanges symboliques (et leurs perturbations sous-jacentes), ceci dans le discours verbal et infra-verbal tel qu'il s'affiche dans la vie des couples, quant aux référentiels des rapports parents/enfants et enfants/parents, selon que l'on soit l'aîné, le puîné ou le benjamin, quant aux référentiels des rapports inter-fratrie, quant aux référentiels des rapports au pouvoir, à l'argent, au savoir, quant aux doutes et au principe d'incertitude qui traversent les pratiques traditionnelles du savoir paysan, et enfin quant à ce qui resterait comme possibilités d'accès à participer pour chacun plus ou moins largement à des champs d'activités instituant le social... Un tel changement rapide des repères et des référentiels pour ces modèles d'échanges était lui-même mis sous tension et porté par l'interrogation de ce vieux couple de paysans⁹ quant à son erreur possible à résis-

au surgissement du vivre-avec et du penser-avec. L'une et l'autre de ces deux images de base seront conjointement au fondement des différentes étapes ultérieures des processus d'intégration et de développement de la Personne et de leurs aléas. Ce seraient les échos des expériences primitives de satisfaction et de frustration, de plaisirs et de souffrances, qui seraient mis en œuvre chaque fois qu'il y a résonnance dans un Ici et Maintenant avec une expérience émotionnelle au présent. Et ce serait ainsi que ces expériences émotionnelles primitives se déploient, en accord avec Piera Aulagnier, comme une partie intégrante du présent pour mettre en œuvre la recomposition de la mémoire au présent à partir même de ces éléments préservés depuis l'enracinement très précoce du culturel. (Voir les bases de notre hypothèse: Jeddi 1977, vol 75, pp. 101-144. Voir aussi Jeddi 2012. cit., pp. 105- 113)

⁹ En effet, pour le paysannat tunisien, en accord avec Aziz Krichen dans son ouvrage récent (Krichen 2016), les mécanismes mis en place dès 1956 en tant que cadre de développement économique et qui ont été maintenus sinon amplifiés à ce jour, « *avaient engendré l'appauvrissement*

ter (plutôt qu'à adhérer) aux modifications de la représentation dite « traditionnelle » pour la terre agricole, 1 // en tant que terre nourricière d'abord pour produire différentes catégories d'aliments, ces derniers étant secondairement échangeables pour de l'argent, ou, 2 // en tant que terre capitalisable seulement par l'argent qu'elle vaut et de par le revenu financier qu'elle apporte, ceci, soit à travers son intégration en tant que valeur marchande dans des projets d'urbanisation, soit, en tant que valeur marchande comme terre minéralisée, à réaménager comme carrières ou autres matériaux au service de la consommation urbaine. En somme, les patients découvrent en ce modèle de la famille Ewing, en la diversité d'images qu'elle offre, en la dynamique des interactions qui s'y déroulent, les mêmes préoccupations qu'ils vivaient eux-mêmes comme paysans ou comme enfants de paysans, compte tenu de cette profonde perturbation des référentiels

*et la marginalisation du monde rural et des régions de l'intérieur. Ce mécanisme porte un nom : c'est la politique des prix agricoles portant notamment sur les céréales au fondement de l'alimentation populaire [et aussi les prix de l'huile d'olive] ; ces prix sont fixés d'autorité par l'Etat à des niveaux largement inférieurs aux cours mondiaux et interdisant donc toute rentabilité réelle aux agriculteurs. C'est cette politique à ce jour encore en vigueur qui est à l'origine de l'effondrement structurel de l'activité agricole et du déclassé continu de la paysannerie et des zones rurales. » Il ajoute encore : « Cette politique revenait à ponctionner une part de la plus-value générée par l'agriculture pour financer l'industrialisation. » (p. 390). Aujourd'hui que le projet mondialisé d'industrialisation est lui-même en crise, les options économiques de la gouvernance nationale demeurent pourtant institutionnellement pourvoyeuse d'une aggravation de la marginalisation du monde agricole, et se trouvent encore à ce jour elles-mêmes dans la mimésis au modèle de la gouvernance urbaine devenu mondialisé, celui de la cité dominante en tant que voie unique de développement ! Si l'humoriste Alphonse Allais conseillait ironiquement que pour dépolluer les villes, il faudrait aller les construire à la campagne, là où l'air est si pur !, nous nous sommes posé la question en 2011, puis dans notre ouvrage *Errances* (Jeddi 2013) quant au projet culturel que devrait porter la révolution tunisienne : le développement du monde rural et sa sortie de la marginalité devraient-ils passer par son urbanisation et son industrialisation au prix même de la pollution post-industrielle des terres les plus fertiles, ou bien, faudrait-il plutôt restituer la valeur stratégique de l'agriculture et du travail du fellah dans le fonctionnement de tout projet révolutionnaire d'un développement national ? Cela supposerait bien sûr l'émergence de coopératives de service assez efficaces pour mettre en commun et unir les moyens d'utilisation et de maintenance du matériel agricole, de préservation des semences traditionnelles en vue d'éviter à ces paysans de devenir otages des semenciers industriels, et enfin pour une gestion en partage de la productivité et son écoulement sur le marché. Encore faudrait-il que la gouvernance dans un pays comme la Tunisie ne cède pas au surendettement au prix d'une adhésion à ce qui serait planifié et mis en place dans le sud global depuis les années 1980, en vue de préparer le terrain pour rendre possible les acquisitions à grande échelle de terres au capital étranger : « Ces différents programmes, affirme Saskia Sassen, [depuis 1980 mis en place par le FMI et la BM, avec renforcement par les exigences de l'OMC dans les années 1990 et 2000 au nom du libre échange] ont pour effet de modifier le cadre de la souveraineté nationale de manière à faciliter l'insertion du territoire national dans les circuits nouveaux ou émergent des entreprises globales. Une fois ces modifications opérées, le territoire national devient de la terre à vendre sur le marché global. » (Sassen 2016, cit., chap. Brutalité et complexité dans l'économie globale, p. 117). Dans un tel contexte, l'évolution économique programmée consisterait donc à aggraver, plutôt qu'à corriger, la marginalisation du petit paysannat, jusqu'à la participation même de ce dernier à son auto-expulsion de ses terres.*

relatifs à la ruralité avec ce que cela implique comme sentiment de blocage de tout horizon, de toute possibilité de développement, de tout devenir tant que l'on n'échappe pas à ce monde rural où la terre n'est plus une bonne mère nourricière. Et c'est alors qu'il y a adhésion de soi-même, ou/et à travers ses enfants, à l'idéalisation du monde urbain, comme voie unique d'un devenir désirable, et au rêve de s'y inscrire. A ce stade, à travers leurs délibérations, ces patients ne voyaient pas en la famille Ewing une famille nord-américaine, mais ils y voyaient avant tout une famille rurale en crise, une famille rurale comme toutes les familles rurales aujourd'hui dans le monde, qui vit un changement de référentiels si profond, si universel et qui permettrait de comprendre une telle idéalisation du modèle urbain devenu seule voie au développement et au bien-être auquel l'on aspire. En revanche, l'appartenance au monde rural et au mode de vie rural, s'avère de plus en plus stigmatisée et stigmatisante pour la famille Ewing tout comme pour la famille rurale en Tunisie. Parmi ces paysans tunisiens, les parents se retrouvent à vivre le même malaise, la même inquiétante étrangeté que celle qu'ils observent chez les parents Ewing ; ils parlent de leur contribution active à transmettre à leurs enfants un rêve, non pas du mode de vie nord-américain en lui-même, mais le rêve d'un mode de vie urbain, d'un idéal de vie dans un devenir urbanisé, cet espace offrant accès à l'épanouissement, au tout désir, au tout plaisir, à la toute liberté, en somme, un espace à substituer (au prix même d'une rupture totale et d'une confrontation avec le tragique et la mort) à l'espace agricole traditionnel marginalisé et ressenti comme support d'inertie, de contraintes et comme porteur d'un devenir mortifère, un devenir sans autre horizon que la toute frustration et la toute souffrance.¹⁰ Les parents parmi ces paysans vont

¹⁰ L'adhésion mimétique et idéalisante au rêve nord-américain nous semble n'avoir commencé chez les jeunes tunisiens qu'à partir des années 1989-1995, c'est-à-dire après la chute du Mur de Berlin et l'avènement d'une gouvernance mondiale clairement monopolaire. Néanmoins, il y a lieu de souligner, comme nous le rappelle amicalement notre ami le professeur Michel Peterson, ce qui se déroule à présent dans la ville américaine de Detroit, comme mécanismes de résistance de la population à travers un certain retour original à une activité rurale de type communautaire dans un tel espace urbain aujourd'hui déserté par l'industrie automobile. Detroit, capitale du Michigan, qui pouvait hier être considérée comme la capitale par excellence de l'industrie automobile, on l'appelait même Motor City ! Puis vinrent les délocalisations. De ce fait, une précarisation masquée pendant quelques années par l'endettement puis le surendettement ; et vint ensuite la crise de 2007-2008, la ville de Detroit allait être si profondément ébranlée qu'en mars 2013 elle est déclarée mise sous tutelle pour finir par être déclarée en faillite le 18 juillet 2013 ! Une partie de la population allait émigrer. La population restante allait découvrir des modalités communautaires de réorganisation de la ville, avec pour mot d'ordre « faisons-le nous-mêmes », ceci en mettant en place une diversité de petites activités instituantes du social, du vivre en commun, des entraides collaboratives pour aménager des jardins communautaires et de micro-élevage d'animaux de ferme sur les lieux mêmes délaissés par l'industrie. En somme, il s'agit jusque-là d'une population citadine qui, pour survivre, finit par entrer en résistance, avec une contestation-inversion de cette idéalisation qu'elle éprouvait au

jusqu'à s'esquiver en tant que modèle d'identification pour leurs enfants, a) ils s'offrent comme parents « *mal lotis* » ou, selon l'expression de Sigmund Freud comme « *Père médiocrement loti* » et, b) ils transmettent et offrent activement à leurs enfants « *la satisfaction narcissique provenant de l'idéal culturel* », cet idéal culturel, toujours selon Freud, au fondement de « *cette identification des opprimés [des dominés] avec la classe qui les opprime [et les exploite]* »¹¹. Il s'agit là en fait de la transmission d'une rupture, du moins partielle, sinon parfois de la transmission d'une faille quant à l'inscription dans la chaîne de filiation ; c) enfin, ce père transmettant de lui-même l'image de « *père médiocrement loti* », le voici qui rêve d'accéder à son tour à cette urbanité, à travers le succès de son enfant à s'y intégrer, aspirant ainsi à ce que son fils puisse l'inscrire dans cet espace de l'urbanité dominante tant idéalisé. Une telle demande implique que le père situe son fils dans une position de parent, et donc de « *père du père* », à travers une sorte de « *filiation paradoxale* » permettant enfin à ce dernier d'atteindre à son tour la satisfaction narcissique par l'inscription dans une relation de filiation à cet idéal culturel que constitue l'urbanité dominante¹². Quoi de plus illustratif quant à l'épreuve que peut ressentir l'enfant à travers ce vécu si lourd dont arrive à rendre pleinement compte le philosophe Louis Althusser ayant eu lui aussi à être investi dans cette position de « *père du père* ». Il écrit : « *Oui, je n'avais pas eu de père, et avais indéfiniment joué au père du père pour me donner l'illusion d'en avoir un, en fait me donner à moi-même le rôle d'un père à mon propre égard, puisque tous les pères possibles ou rencontrés ne pouvaient en tenir le rôle [...] Je devrais donc philosophiquement devenir mon propre père. Et cela n'était possible qu'en me conférant la fonction par excellence du père : la domination et la maîtrise de toute situation possible.* »¹³

modèle hyper urbanisé pour redécouvrir l'humain en le retour au bios, à la terre, jusqu'à reconvertir ces zones industrielles abandonnées en jardins collectifs, voire en poulaillers, etc. Il y a en cela comme un écho au film *Bienvenue Mister Chance (Being there)* de Hal Ashby (1979) dont le personnage principal n'est autre qu'un jardinier quinquagénaire qui a passé sa vie à planter ses légumes dans un espace rural en train d'être envahi par l'industrie immobilière et par l'extension urbaine. Comme il continuait à s'acharner dans son activité rurale sans s'intéresser à l'urbanité envahissante qui avait fini par l'encercler, il passait pour naïf, simplet et un peu fou. Hébergé pour être soigné par un couple après un accident de voiture, voilà qu'il rencontre le président des Etats-Unis chez ce couple. Il s'entretient avec lui en utilisant des phrases distillées à partir de son activité de jardinier et qui avaient paru à ceux qui l'écoutaient, notamment au président, comme des proverbes de sagesse, de véritables oracles qui apportaient miraculeusement du sens au questionnement quant au devenir du développement du pays. Et le voici investi, à travers cette sagesse de jardinier encore dans la proximité avec la nature, d'un rôle de conseiller pouvant apporter réponse ou déblayer des voies de réponse quant aux interrogations de sens qui traversent le Pouvoir et les médias lors d'une situation de crise.

¹¹ Freud 2004, pp. 13-14.

¹² Cf. Jeddi 2010, pp. 112, 117, puis in Jeddi 2013, pp. 22-23.

¹³ Althusser 1970, p. 197.

Comment dans un tel cadre transculturel, où se déploie la structuration dynamique des processus identitaires, et par-delà le niveau manifeste, comment comprendre cette mimésis du dominé pour son dominateur ? Cette mimésis qui se déploie jusqu'à : 1- la perturbation de la transmission intergénérationnelle avec une chaîne de filiation forcément fragilisée et précarisée lorsque l'on découvre un père-à-soi « médiocrement loti », très différent de ce père idéalisé et qui nous est proposé à travers notre adhésion mimétique à la culture dominante et à ses valeurs. Granoff n'affirme-t-il pas d'ailleurs que « la filiation c'est avant tout la filiation des représentations et par ces représentations. »¹⁴ ? ; 2- comment comprendre cette mimésis du dominé à son dominateur et qui engendre, comme l'observe Freud en 1927, « cette identification des opprimés [des dominés] avec la classe qui les domine et qui les exploite [...] Ceux-là [ces opprimés] peuvent par ailleurs être affectivement liés à celle-ci et, en dépit de leur hostilité, voir en leurs maîtres des idéaux. » ? Et Freud d'ajouter : « Si de telles relations en somme [paradoxalement] satisfaisantes n'existaient pas, il resterait incompréhensible que tant de cultures, en dépit d'une hostilité justifiée de grandes masses humaines, se soient maintenues soumises aussi longtemps. »¹⁵.

Sigmund Freud semble nous ouvrir ainsi la voie d'une relecture aujourd'hui nécessaire d'Ibn Khaldoun et de sa loi de la mimésis : pour Ibn Khaldoun, il s'agit d'une loi naturelle régissant l'établissement d'une relation durable entre le dominé et son dominateur, une relation impliquant une composante affective dans sa dynamique ; en somme, il s'agit d'une relation qui s'établit quelque part dans l'ordre d'une relation de transfert. Pour traduire le concept khaldounien d'*al-Iqtidâ'*, nous avons eu recours au concept aristotélien de *Mimésis* ; la mimésis implique en fait un processus dynamique ; elle ne saurait se limiter à son effet manifeste qui relèverait d'une simple mimétisation ou imitation d'un geste, d'une conduite, d'une pensée ; en effet, déjà pour la simple imitation d'un symptôme hystérique entre deux sujets, Sigmund Freud soulignait qu'il s'agissait plutôt « d'un processus actif d'identification » et, ajoute encore : « l'identification n'est pas simple imitation mais appropriation »¹⁶ Dans le même esprit de Freud, nous estimons que la mimésis khaldounienne (*al-Iqtidâ'*) ne saurait être de l'ordre d'une simple imitation, elle met là aussi en œuvre un processus d'appropriation : il s'agit donc, nous dirions, d'un vrai processus dynamique d'identification.

La loi de la mimésis : de Freud à une relecture d'Ibn Khaldoun

« Le dominé est toujours dans une position passionnelle de mimésis à travers laquelle il est enclin à imiter (à mimétiser) le [son] vainqueur dans le choix de ses insignes, sa façon de s'habiller, sa doctrine et l'ensemble de ses conduites et habitudes. La cause en tout cela

¹⁴ Granoff 1975, p. 66.

¹⁵ Freud 2004, pp. 13-14.

¹⁶ Freud 1971, p. 137.

c'est que la psyché [le fonctionnement psychique humain] est toujours convaincue de la perfection, d'un idéal de perfection chez son vainqueur auquel elle s'est donc soumise et ceci, 1- parce qu'elle perçoit en lui la perfection et l'idéal suite à ce qu'elle a de lui comme impression de grandeur, et 2- par obligation de se détourner [de masquer du champ de sa conscience] sa propre infériorité, son état de vaincu, comme quoi sa soumission à son vainqueur et sa défaite ne sont pas dues à une domination naturelle, du fait de sa faiblesse structurelle en tant que dominé par rapport à la force de son dominateur, ni encore par son manque de courage par rapport au courage de son dominateur ; cette domination est seulement la conséquence d'une perfection chez le vainqueur et donc elle est inévitable [...] Ainsi, en se masquant les facteurs ayant contribué à sa défaite et à sa domination, il en résulte une véritable conviction chez le dominé d'un état de perfection de son dominateur [idéalisé en tant que parvenu à un stade plus avancé d'évolution] ; par voie subséquente, le dominé adhère activement [mais jamais passivement] à toutes les doctrines de son vainqueur, de son dominateur, il s'identifie à lui ; c'est cela la mimésis (hâdha howa al-Iqtidâ'). De la sorte, [nous dirions : à travers une perlaboration après coup], le dominé se construit une représentation de l'ordre de la conviction comme quoi la domination du vainqueur ne saurait résulter en fait d'un lien d'appartenance ('açabiyya) plus fort et plus noble chez le vainqueur que son propre lien d'appartenance à lui. De même, la victoire de son dominateur ne saurait résulter ni d'un courage, ni d'une impétuosité au combat plus forts chez son vainqueur que le courage et l'impétuosité au combat dans son propre groupe à lui, le groupe des vaincus. Et c'est ainsi que le vaincu se transforme en fait [activement] en dominé, ceci à travers son adhésion aux habitudes [à l'habitus] et aux doctrines de son vainqueur, adhésion à travers laquelle il peut se détourner des facteurs de sa défaite ; c'est pour cela que tu vois le dominé s'identifier toujours à son vainqueur, à son dominateur (yatachabbahu abadan) dans son habillement, dans le choix de sa monture et sa façon de l'utiliser, dans son armement, et cela pour le choix y compris de leur forme et des façons d'en user ; en fait tu le vois toujours mimétiser son vainqueur [son dominateur] dans l'ensemble de ses conduites. »¹⁷

Aussi, une telle mimésis si marquante du dominé pour son dominateur se devrait-elle d'engendrer une intériorisation chez le dominé du référent culturel central de son dominateur. Or, ce référent culturel central (certes en relation

¹⁷ D'ailleurs, Ibn Khaldoun, ayant été appelé en mission de négociation, entre autres auprès des Galiciens en Espagne, pour le sort et le maintien des Andalous musulmans dans ces régions reconquises, a relevé comment on peut détecter un début de changement de l'équation de domination en observant dans quel sens évolue la mimésis entre deux groupes d'une population. Parlant de cette évolution de la mimésis en tant que signe de changement, il écrit : « ... Et tu peux observer cela aujourd'hui même ce qui en est en Andalousie avec les Galiciens (al-Jalâliqat) ; tu trouveras des Andalous qui les mimétisent et s'identifient à eux dans leur habillement, dans leurs emblèmes, et en beaucoup de leurs habitudes et conduites, y compris dans la façon de faire des peintures figuratives sur les murs de leurs ateliers et de leurs demeures ; de la sorte, un observateur averti y détectera un signe d'émergence d'une domination [des Galiciens sur les Andalous]. »

dynamique avec des référents culturels périphériques) participe à l'étagage du processus de structuration dynamique de l'identité toujours à l'œuvre à travers un travail permanent de remémoration. Néanmoins, la clinique permet d'observer qu'un tel référent culturel central du dominateur est certes intériorisé chez le dominé mais sans jamais se substituer totalement à son propre référent culturel central. Ce dernier peut toujours ré-émerger en période de crise identitaire, ceci soit pour être passionnellement barré et dénoncé, soit au contraire pour être passionnellement verbalisé et même agressivement affirmé. Mais revenons à Ibn Khaldoun, il ajoute encore : « Observe cela [ce processus dynamique de mimésis], tu le retrouveras aussi manifeste que ce que tu peux noter chez les enfants dans leur relation d'identification avec leurs parents, et ceci à travers le fait que les enfants sont là aussi convaincus de la perfection de leurs parents [de l'idéal que représentent pour eux leurs parents] ; de même, tu peux observer dans le même ordre l'adhésion et l'identification chez les sujets d'un royaume à travers la conviction d'une perfection et d'un idéal en leur roi¹⁸, ceci à l'image de la conviction chez l'enfant quant à la perfection et quant à l'idéal que représentent pour lui ses parents. Tu peux encore observer chez un élève sa conviction en la perfection et en l'idéal que représente pour lui son enseignant, son maître.¹⁹ »

Pour Ibn Khaldoun, sans cette mimésis du dominé pour son dominateur, il y a impossibilité pour la culture victorieuse de s'installer dans la durée en tant que culture dominante.

Une culture dominante commence à être victorieuse par la force de ses armes, par son génie stratégique et tactique. Toutefois, ni sa victoire par la force des armes, ni la puissance de sa monnaie (*al-maçâry*) ne lui permettent à elles seules de maintenir sa domination assez longtemps pour que « ses familles fondatrices » inaugurent une nouvelle Cité, une période historique au cours de laquelle ces familles fondatrices constituent et réalisent un nouveau projet civilisationnel. Toujours pour Ibn Khaldoun, c'est seulement de par sa disponibilité en tant que culture dominante à s'offrir pour recevoir la mimésis des cultures dominées qu'elle peut se permettre « d'avoir la capacité d'imposer sa volonté et sa puissance aux autres », ceci assez longtemps pour réaliser une Cité dominante durable pourvoyeuse d'une dynamique sociale et historique renouvelée dans le cadre de

¹⁸ Nietzsche écrivait à ce sujet en prenant l'exemple de la noblesse française dans son rapport à son roi Louis XIV : « Un plaisir [...] que la noblesse française trouvait en son Louis XIV. Cette noblesse s'était laissée ravir toute sa puissance et sa souveraineté ; elle était devenue méprisable. Pour ne pas sentir cela, pour pouvoir l'oublier, elle avait besoin dans son roi d'une splendeur, d'une autorité, d'une plénitude de puissance sans égal, et qu'elle eut seule le droit d'approcher. En s'élevant conformément à ce privilège, jusqu'à la hauteur de la cour, en voyant de là tout au-dessous de soi, tout méprisable, on parvenait finalement à passer sur l'irritation de sa conscience. C'est ainsi qu'on élevait intentionnellement, toujours plus haut, la tour de la puissance royale et qu'on la poussait jusqu'aux nuages en y employant les dernières pierres de sa propre puissance. » (Nietzsche 1950, pp. 178-179).

¹⁹ Ibn Khaldoun 1971, chap 23, p. 133. Extrait traduit par l'auteur à partir de l'arabe.

l'Énoncé fondateur pour un tel projet civilisationnel. Au début du XVIII^{ème} siècle, Montesquieu abordait à son tour dans son ouvrage *L'esprit des lois* cette question des moyens pour un Etat conquérant de conserver sa domination sur un peuple conquis, ceci dans une note que l'on retrouve dans l'édition 1949 chez Garnier. Il donne pour exemple la conduite des familles tartares conquérantes pour régner « en la Chine ». Cet exemple illustre comment le dominateur non seulement doit se prêter à recevoir la mimésis envers lui de son dominé, mais il se devrait même de favoriser l'élargissement du champ où cette mimésis peut se déployer. Il décrit une stratégie à travers laquelle les Tartars (ou Tatars) offrent aux populations dominées des possibilités d'accès aux différents registres symboliques, c'est-à-dire celui de l'Avoir, du Savoir, du Pouvoir, et même de participer aux activités instituantes dans le cadre de l'armée et de la justice. C'est ainsi que Montesquieu écrit : « *Pour ne point désespérer le peuple vaincu et ne point enorgueillir le vainqueur, pour empêcher que le gouvernement ne devienne militaire, et pour contenir les deux peuples dans le devoir, la famille tartare qui règne présentement à la [en] Chine a établi que chaque corps de troupes dans les provinces soit composé de moitié Chinois et moitié Tartars afin que la jalousie entre les deux nations les contiennent dans le devoir. Les tribunaux sont aussi moitié Chinois moitié Tartars, cela produit plusieurs bons effets : 1- Les deux nations se contiennent l'une l'autre ; 2- Elles gardent toutes les deux la puissance militaire et civile, et l'une n'est pas anéantie par l'autre ; 3- La nation conquérante peut se répandre partout sans s'affaiblir et se perdre ; elle devient capable de résister aux guerres civiles et étrangères. Institution si sensée que c'est le défaut d'une pareille qui a perdu presque tous ceux qui ont conquis la terre. 20*» L'on pourrait ajouter à ce texte intéressant de Montesquieu que Pour Ibn Khaldoun, ce serait à partir et au-delà de la quatrième génération des familles fondatrices d'une période historique que commencerait à s'émousser la conscience du devoir chez ces familles gouvernantes pour progressivement ne plus laisser place qu'à la conscience de leur suprématie en commençant à se représenter que cette suprématie est naturelle et incontestable ; ce qui justifierait à leurs yeux la revendication de plus et encore plus de privilèges au dépens du reste des populations, et de plus et encore plus de soumission chez ces dernières à leur pouvoir.

Conformément à cette illustration de Montesquieu qui renforce la loi khaldounienne de mimésis, c'est cela qui permet à un tel projet civilisationnel porté par les familles conquérantes d'évoluer dans le temps en étant pourvu de mécanismes de régulation lui permettant 1/ de maintenir une certaine stabilité pour la justice sociale en tant que grandeur réglée au niveau de la dynamique sociale, et 2/ pour la mimésis en tant que processus au fondement du fonctionnement de la dynamique socio-historique (c-à-d : dans son devenir au futur). Dans le cas où

²⁰ Montesquieu 1949, tome 1, livre 10, chap 15, p. 159. Il est important de souligner que nous n'avons pas retrouvé ce texte cité dans des éditions très récentes de cet ouvrage.

ces deux données s'avéraient perturbées ou défailtantes, le projet civilisationnel en tant que système doué d'un équilibre dynamique se trouve alors ébranlé et à la merci d'effets cumulatifs de crises jusqu'à l'imminence d'un risque d'effondrement²¹. La mise sous tension de ces mécanismes de régulation avait commencé à s'établir depuis les années 1980 avec les effets d'une globalisation mise en place d'abord dans les pays dits du sud, globalisation pourvoyeuse de violence (Arjun Appadurai : *Condition de l'homme global* ; 2013), pourvoyeuse de formations prédatrices et engendrant brutalités et expulsions « dans des régions de plus en plus vastes du monde et pour des personnes de plus en plus nombreuses » (Sassen 2016, p. 154), une globalisation prenant appui sur des manèges d'idéologies de plus en plus générateurs de déshumanité et d'aliénation sociale, ceci aussi bien dans les sociétés des cultures dominantes comme dans les sociétés des cultures dominées.

Et enfin la crise financière de 2007-2008 vint !

Cette crise allait certes aggraver dans les pays du sud les effets de la mondialisation du capitalisme financier et du surendettement tout à la fois public et privé, ceci au service de l'épanouissement du « divin marché » et de la consommation. Cette crise n'a pas épargné les pays dits « du nord » : elle allait même frapper et ébranler non seulement la vieille Europe mais aussi le cœur même de la Cité dominante (al-Madîna al-Ghâlîba, selon Ibn Khaldoun) à savoir les USA en tant que siège de la gouvernance mondiale du politique, de la finance et du culturel. Or, c'est à ce titre que cette Cité dominante se maintient encore, malgré la crise qui la secoue, comme pôle d'attrait et d'idéalisation à travers la mimésis que lui voue activement l'ensemble des citoyens des cultures dominées de partout dans le monde. Cette crise allait brutalement révéler :

-1/ un profond dysfonctionnement de la justice sociale, non seulement entre les pays du nord et les pays du sud, mais au sein même de cette Cité dominante, le développement inégalitaire est, d'après nombreux économistes, sans précédent : 1% de la population mondiale dispose de 46% selon les uns, de 70% selon les autres, des ressources mondiales disponibles. Même dans les pays intégrés à la sphère de la culture dominante les 1% de la population les plus nantis deviennent aujourd'hui de plus en plus riches, pendant que la classe moyenne et les pauvres deviennent de plus en plus pauvres, avec le constat d'une érosion progressive et incontournable de cette classe moyenne en partie sous la menace de rejoindre les multitudes des moins nantis. Très récemment encore, le 25 avril 2016 à Hanovre, Barack Obama déclarait dans un discours adressé à la Communauté européenne : « Dans tous nos pays, y compris aux Etats-Unis, beaucoup de travailleurs et de familles continuent à lutter pour se remettre de la pire crise économique survenue depuis plusieurs générations. Le traumatisme de ces millions de personnes qui ont perdu

²¹ Jeddi, E., Bibeau, G., Zribi, S. et Seddik, Y., 2015, pp. 15 – 26.

leur emploi, leur maison et leurs économies, se fait toujours sentir [...] la mondialisation, l'automatisation qui ont parfois fait baisser les salaires et classé les travailleurs dans des conditions moins favorables pour négocier de meilleures conditions de travail [...] les inégalités sont aggravées. Et pour beaucoup, le simple fait de préserver sa situation est devenu plus difficile que jamais. »²²

- 2/ une crise de mimésis chez le dominant caractérisée par une profonde perturbation quant à sa réceptivité (de cette mimésis) de la part de son dominé. L'on assiste même à des formes de violence accompagnant le rejet de plus en plus arrogant et méprisant d'une telle mimésis pourtant associée jusqu'ici à une soumission doublée d'une idéalisation du maître, à en faire de celui-ci le pôle d'attrait auquel il dirige tout son élan vers ce que Husserl désigne de *transcendance de sens*.

Dans un tel contexte, Jean Hervé Lorenzi, publie un ouvrage d'une grande actualité, *Le monde des violences : L'économie mondiale 2016 - 2030*, il écrit : « 2008 était bien la marque de l'irresponsabilité des gouvernements pour ce qui concerne la dette publique, des systèmes financiers pour ce qui concerne l'augmentation de la dette privée »²³

Pourtant, un tel diagnostic des véritables causes de cette crise ne semble curieusement pas intégrable dans la durée quant au mode de représentation et de fonctionnement de ceux qui parmi la classe moyenne vivent sous la menace d'exclusion sociale et d'être aspirables dans « l'identité » avec la multitude des démunis.

En effet, les responsables de la gouvernance économique et les responsables des systèmes financiers ne sauraient être durablement imaginés par cette classe moyenne (tout comme d'ailleurs par les gouvernants dans le sud globalisé) comme étant les responsables de cette crise, sinon cela mettrait en cause ces instances mêmes, alors qu'elles devraient constituer pour cette classe moyenne le supposé-pouvoir et le supposé-savoir que l'on a, à ce titre, besoin encore d'idéaliser et de mimétiser en tant qu'instances-providence pour tout un chacun de cette classe contre la menace d'exclusion et le risque de sa précarisation et de sa chute dans le carré des démunis. Ces instances financières ne maintiennent-elles pas le privilège pour cette classe moyenne d'un droit de s'endetter encore plus, et toujours plus, afin de mieux taire l'angoisse liée à sa précarisation et à la menace de son exclusion et son rejet vers le carré des plus démunis ? Mieux encore, cette menace d'exclusion semble réveiller en chacun, parmi cette classe moyenne, une détresse en rapport à une expérience primitive d'exclusion ou de menace d'exclusion par la maman ou les parents suite à l'arrivée d'un petit frère ou d'une petite sœur, ceci telle que cette menace d'exclusion est largement illustrée dans l'œuvre de Mélanie Klein. Le rétablissement, en

²² Voir Obama, Barack (Discours de Hanovre) Le Monde du 27/4/2016, p. 10.

²³ Lorenzi 2016, p. 215.

tout un chacun et en le groupe de la classe moyenne en voie de précarisation (et donc d'exclusion), d'une certaine harmonie intérieure et avec l'environnement, ainsi que d'une homogénéité interne, passe nécessairement par la désignation d'une altérité radicale qui leur permette de se démarquer, ou du moins, d'avoir le fantasme de se démarquer de la multitude des démunis et du « vain peuple ». Devant un tel déséquilibre dans la dynamique de la mimésis, et avec l'émergence d'une telle menace d'exclusion possible à tout moment, il y a un besoin complémentaire chez les citoyens de cette classe moyenne de devoir participer à ce déshumain commis par ces instances financières représentatives du système afin d'être instrumentalisés par ces dernières et pour se muter à leur tour en agents d'exclusion des plus démunis. Cela suppose l'émergence de manèges des idéologies fondées sur l'équation ami/ennemi en tant que base dynamique du politique, ceci conformément à l'avancée théorique du politique développée par Carl Schmitt en 1927-1932 au service du fascisme allemand naissant. Dans un tel cadre de crise, la représentation chez le dominant d'un peuple homogène et uni se définit justement grâce à la délimitation par rapport au dehors : il ne peut y avoir d'ami que là où il y a aussi un ennemi. D'où la grande importance en période de crise de désigner nettement qui est l'ennemi, désignation à partir de laquelle se construit alors la discrimination Ami/Ennemi au fondement du politique. Cette discrimination est absolument irréductible, elle est radicale, même si elle ne relève pas d'une démarche rationnelle et qu'elle relève plutôt, d'après Schmitt lui-même, de l'arbitraire et/ou du théologique. En fait, cela nous ferait accéder à des manèges d'idéologies sociales qui pourraient finir par procéder du magique et du mythologique. Aussi, la situation pourrait-elle balancer à tout moment dans le tragique comme dans les années 1930 avec l'installation du fascisme en Europe, dans les suites de la grande crise économique de 1929. Nous aurions ainsi affaire à ce que Freud avait désigné d'une forme de pathologie sociale grave ; il a même osé parler d'une « *psychose des peuples* » où le citoyen devient « *inaccessible aux arguments* » et aux débats (tant que ces arguments et ces débats ne sont pas conformes à ses convictions et à sa forme de discrimination Ami/Ennemi, dans le sens d'Ennemi-hostis (altérité radicale) et non dans le sens Ennemi-inimicus (l'ennemi que l'on pourrait aimer selon la recommandation évangélique d'après Schmitt)²⁴. Cette inaccessibilité chez le citoyen aux arguments et aux débats en arrive à affecter l'aptitude à comprendre la crise qui le traverse et qui traverse le social. (voir lettre de S. Freud en réponse à Erich Leyens, lettre datée du 4 juillet 1923 et publiée seulement en 1979).

²⁴ Schmitt 1972 p. 69, et ed. 1992 pp. 64-68 et pp. 104-105.

Dans la pièce *En attendant Godot*²⁵, Samuel Beckett semble mettre le doigt sur l'absurde à la fois d'une inaccessibilité aux arguments et d'une inefficacité de pouvoir retrouver une harmonie intérieure et d'échapper à jamais à la précarisation et à la menace d'exclusion lorsque la classe moyenne, dans la terreur d'avoir à se retrouver elle-même dans le carré des pauvres, s'accroche à l'idéalisation des instances financières, pourtant responsables de sa précarisation, et s'évertue à se transformer en agent actif de la déshumanisation des multitudes des démunis.

Le personnage de Pozzo, tire d'une main par une laisse sa loque Lucky et tient de l'autre main son fouet : Lucky, c'est la représentation même de l'altérité radicale, un personnage totalement déshumanisé, soumis et participant activement à sa propre déshumanisation (p. 33-38) ; Pozzo s'arrête pour reconnaître en les personnages de Vladimir et d'Estragon des êtres humains « identiques » à lui, « d'origine divine » (p. 35-36), contrairement à Lucky d'une espèce quant à elle radicalement différente. Pourtant, à un moment Pozzo (p. 50) va avoir une éclaircie en avouant : « *Remarquez que j'aurais pu être à sa place [à la place de Lucky]. Si le hasard ne s'y était pas opposé. A chacun son dû.* ». Mais comme l'attente de Godot, cet absent, s'avère bien longue, et sa rencontre devient de plus en plus désespérée pour ces « *humains d'origine divine* » (Pozzo, Vladimir et Estragon), la question du sens demeure suspendue et le questionnement devient plus brûlant.

Dans un travail très récent réalisé par deux économistes de l'Université de Princeton, Anne Case et Angus Deaton (ce dernier, prix Nobel d'économie 2015), parlent d'un contexte d'épidémie de désespoir (*an epidemic of despair*) en relation avec le stress et l'incertitude économique qui frappe aux USA, y compris la population blanche non hispanique.

Ces auteurs ont étudié de 1978 à 2013 l'évolution de la morbidité et de la mortalité chez trois groupes américains, hommes et femmes, de la tranche d'âge moyen de 45 à 54 ans, un groupe parmi la population blanche non hispanique, un groupe parmi la population blanche hispanique et un groupe parmi la population noire. De 1978 à 1998, pour la population blanche non hispanique (Wasp), cette population censée représenter la polarité à idéaliser et à mimétiser par le dominé, la courbe de mortalité était en baisse en moyenne de 2% par an, ceci conformément à la baisse de mortalité qui caractérisait tous les pays industrialisés et riches comme l'Allemagne, la France et la Suède. Mais à partir de 1999 jusqu'à 2013, cette courbe de l'évolution de la mortalité allait totalement et très nettement s'inverser pour devenir ascendante, de même qu'il y a une augmentation de la morbidité psychiatrique. Les auteurs font le lien avec la crise économique et le désespoir en rapport à la faible croissance avec l'accroissement des

²⁵ Beckett 1952, pp. 33-38, pp. 35-36, p. 50.

inégalités associés au surendettement²⁶ ; ils écrivent : « *we are seeing is just one more terrible consequence of slow growth and growing inequality.* » (paru dans le journal *Proceedings of the National Academy of Sciences*, Novembre 2015). En commentaire de ce travail de Case et de Deaton, Paul Seabright, sous le titre « Souffrir ou laisser mourir » (Le Monde du 8 janvier 2016), écrit : « *Cette génération américaine, née à la fin du baby-boom, est la première pour qui la prospérité économique ne sera pas à la hauteur de celle de leurs propres parents.* » Nous dirions, de plus, la seule certitude dont ils peuvent disposer c'est qu'ils ne peuvent pas à leur tour, comme l'avaient fait leurs propres parents, transmettre l'horizon d'un devenir désirable pour leurs propres enfants et petits enfants. L'on comprend qu'il s'agit là d'une tourmente avec un fonds de désespérance tel que cela finit par perturber tout souci et toute vision portant sur un devenir désirable pour ses propres enfants. Pascal Quignard en 2002 pousse dans cette orientation en écrivant dans son livre *Les ombres errantes* : « *La question politique [...] n'est jamais : Quel avenir pour nos enfants ? La question de la terreur imminente est toujours imminente [...] Il faut toujours prendre de vitesse la mort qui fascine le social.* »²⁷. Aussi, pour les cultures dominantes comme pour les cultures dominées, plus que jamais, la question d'Ernest Jones, *How can civilization be saved ?* posée en 1942-1943 lors des grands bouleversements internationaux de l'époque, se doit aujourd'hui d'être réactualisée. Quelles méthodologies préconiser, rechercher et mettre en œuvre pour un travail de culture en groupes et qui permettrait de mieux écouter, de mieux comprendre, sans jugement, sans contrainte, sans risque d'exclusion, tous ces discours de là où ils peuvent émerger, jusqu'à des fois s'opposer, des fois s'entrecroiser et pour finir par s'ouvrir à une polysémie et une polyphonie ? A travers cela, et pour finir par se trouver en se cherchant, selon l'expression de Saint-Augustin, un nouveau rapport à l'altérité pourrait ainsi se construire, se déconstruire, se reconstruire, tout se déroule dans un dépassement du déshumain jusqu'à ce que tout un chacun se trouve générateur d'activités instituant du politique, du lien social, d'un vivre-ensemble, activités instituant qui pourraient constituer la plateforme commune pour un monde multipolaire, réhumanisé et tout simplement humain.

En attendant cela, revenons à la crise, au tournant heuristique qu'elle engendre et à l'évolution de la dynamique de la mimésis cette fois chez le dominé.

Joseph Stiglitz, prix Nobel d'économie, tira en 2010 la sonnette d'alarme en écrivant : « *Cette crise a révélé des fissures dans notre société entre Wall Street et Main Street, entre les plus riches et les autres. Alors que ceux du sommet ont beaucoup gagné dans les trois dernières décennies, les revenus de la grande majorité des Américains ont*

²⁶ Déjà en 2010, Joseph E. Stiglitz écrivait : « Les Américains étaient confrontés à des dettes écrasantes et en proie à des angoisses à propos de leur emploi et de leur avenir. » (Stiglitz 2010, p. 149)

²⁷ Pascal 2002, p. 95.

stagné ou baissé. On a dissimulé les conséquences ; on a dit aux Américains du bas de l'échelle, ou même du milieu, de continuer à consommer comme si leurs revenus augmentaient ; on les a encouragés à vivre au-dessus de leurs moyens en empruntant [...] Les conséquences du retour à la réalité sont simples : les niveaux de vie vont devoir chuter. »²⁸ Parce que, souligne Saskia Sassen, « nous savons aujourd'hui que les profits dégagés par les plus riches ne perfusent pas l'ensemble de la société. » « Au contraire, ajoute-t-elle, un élément clé de la finance tient à ce qu'elle est capable aujourd'hui d'extraire de solides profits des transactions internationales même en cas de réductions massives de l'emploi. » L'ensemble des analystes, y compris Fukuyama en 2012²⁹, semblent s'accorder avec Saskia Sassen quand elle écrit que « la crise actuelle contient des caractéristiques qui laissent penser que le capitalisme financier a atteint les limites de sa propre logique. »³⁰ Elle ajoute encore que ces financiers semblaient ne pas se rendre compte des limites de leur jeu dans les placements financiers, et que les USA ont fait l'expérience qu'une simple crise de confiance entre investisseurs pouvait entraîner à ce que des milliers d'Américains se trouvent chassés de leurs appartements avec perte soudaine de tout point d'appui et, pour reprendre une expression de Heidegger, *un glissement de l'existant dans son ensemble*³¹ pour chacune et pour la totalité des victimes. En somme, émerge là, la notion de désordre limitrophe, par effets cumulatifs de cette crise, entre ce qui se déploie en l'individu, en la famille et ce qui se déploie en la société. « Que cela nous plaise ou non, souligne encore Stiglitz, notre société moderne exige que l'Etat joue un rôle majeur : fixer les règles et les faire respecter. »³² Récemment encore, Jean Hervé Lorenzi fait des propositions dans la même direction. Toutefois, la question demeure : dans n'importe quel Etat, quelle autorité pourrait encore s'exercer aujourd'hui sur le monde de la finance et des multinationales en vue d'imposer un minimum de régulation, ceci lorsque tous les élus, pour gérer « démocratiquement » cet Etat, sont de plus en plus redevables aux financiers et aux différents lobbies qui attendent un retour sur investissement après leur financement à grands frais des campagnes électorales respectives pour ces élus?

De ce fait, nous vivons aujourd'hui, et surtout depuis 2008, une crise si radicale que les concepts de base (y compris celui d'Etat, celui de Monde dans le sens du monde qui nous porte comme dans le sens du monde que tout un chacun porte en-soi, celui de démocratie, celui d'humanisme, etc...) auxquels s'adosent nos manières de penser, nos manières de rêver, nos manières d'expliquer le monde,

²⁸ Stiglitz 2010, cit., pp. 509 et 510.

²⁹ Fukuyama 2012, pp. 436-437.

³⁰ Sassen 2016, p. 185.

³¹ Heidegger 2010, p. 19.

³² Stiglitz 2010, op. cit, p. 5010.

sont eux-mêmes fondamentalement secoués et traversés par le principe d'incertitude... Dans ce monde où la finance est reine, avec le divin marché comme roi, nous assistons même à un ébranlement de la dimension symbolique traditionnelle de la monnaie et de sa fonction instituant le lien social. Nous voici ainsi confrontés aujourd'hui à un véritable tournant heuristique dans le contexte d'un système mondialisé avec une gouvernance fortement déstabilisée, entre autres : « moins d'Etat » ? « désétatisation » ? « retour à l'Etat » ? à « plus d'Etat » ? ou même avec l'appel tout récent de Bill Gates à une forme de « socialisme totalitaire » ?

Ainsi, nous assistons 1// au fait incontournable que la justice sociale, en tant que grandeur réglée de la gouvernance mondiale, se trouve à être profondément perturbée avec défaillance des mécanismes régulateurs de cette justice sociale, non seulement au sein des cultures dominées mais aussi au centre même de la culture dominante, avec une frange de nantis de plus en plus riches et de plus en plus minoritaires, et le reste de la population, y compris la classe moyenne, en voie de précarisation quand il n'est pas déjà précarisé, paupérisé et vivant la menace angoissante de subir l'exclusion auprès des plus démunis dans le monde. Le nouveau maniement des idéologies sociales se restreint de plus en plus au seul sécuritaire au sens foucauldien dans *Surveiller et Punir* ; il se propose en même temps de substituer la « méritocratie » et « l'excellence », du moins formelles, à la justice sociale ! **2// par voie subséquente, nous assistons aussi à un profond dérèglement de la mimésis du dominé envers son dominant, cette mimésis qui constituait jusque-là le facteur dynamique du maintien de la stabilité du projet civilisationnel et par là même de la stabilité sociale et son devenir.** Or, ce dérèglement de la mimésis, ou crise de la mimésis par épuisement chez le dominant de sa réceptivité à l'identification envers lui de la part de son dominé, augure des possibilités de bouleversements jusqu'au fondement même du projet civilisationnel avec risque à tout moment de ce que nous avons désigné d'inversion soudaine ou de retournement soudain de la mimésis. Alain Badiou, dans son ouvrage récent *Notre mal vient de plus loin*, a le génie de résumer la crise de réceptivité de cette mimésis qui traverse l'Occident et plus particulièrement la France d'aujourd'hui : « *La France, écrit-il, n'est plus représentable aujourd'hui de façon décente comme le lieu privilégié d'une tradition révolutionnaire* », nous ajouterions : comme pays du premier énoncé fondateur des droits de l'homme et des citoyens, ni comme pôle de la mimésis idéalisante pour la France du début du XIX^{ème} siècle par le reste des pays européens, mimésis idéalisante qu'exprimait pour le mieux Hegel quand il a clamé à la vue de Napoléon à Iéna en 1806 : *j'ai vu l'Esprit du monde sur un cheval !* C'est que « *La France d'aujourd'hui, souligne encore Badiou, est caractérisée plutôt par une collection singulière d'intellectuels identitaires.* »³³

³³ Badiou 2016.

Le discours de Donald Trump nous semble le plus illustratif de l'idée d'épuisement de la réceptivité du dominant à la mimésis que lui voue le dominé. Rien n'est plus illustratif que ce refus passionnel et de l'ordre d'un élan pulsionnel d'une survie identitaire, et qu'il exprime dans son programme électoral à travers le refus arrogant d'être encore réceptif à la mimésis, et d'avoir à accepter de constituer le pôle d'une idéalisation identificatrice de la part du dominé. Cet appel de Donald Trump, depuis décembre 2015, pour que ses électeurs adhèrent à son projet de préserver l'identité américaine en vue de « rendre sa grandeur à l'Amérique » s'il était élu à la présidence des Etats-Unis, pour devenir ainsi le véritable régisseur de la gouvernance mondiale ; cela relèverait d'une « mythisation à la frontière de la magie ³⁴», pour reprendre une expression de Hans Blumemberg. Ce discours semble se baser 1/ sur l'apologie de la richesse financière en s'offrant, en sa qualité d'homme d'affaires parmi les plus riches du monde, comme modèle d'idéalisation et d'identification mimétique pour ses électeurs, et 2/ sur la désignation d'une altérité radicale à neutraliser, comme moyen de préserver ses futurs électeurs d'une menace de se retrouver exclus et relégués dans le carré des démunis ; il désigne clairement à ses électeurs cette altérité radicale en la focalisant sur les musulmans, avec pour programme affiché « d'interdire leur entrée aux Etats-Unis », et sur les émigrés mexicains, avec pour programme « d'ériger un mur le long de la frontière sud avec le Mexique pour arrêter l'immigration clandestine des hispaniques. » Dans un de ses discours, il va jusqu'à affirmer que : « *Le Mexique n'envoie pas [aux USA] les meilleurs éléments. Ils envoient ceux qui posent problème. Ils apportent avec eux la drogue. Ils apportent le crime. Ce sont des violeurs.* » Et c'est ainsi qu'il offre son « auto-mythisation » à ses électeurs en se présentant comme une promesse de rétablir la grandeur de l'Amérique en déclarant : « *si je gagne, nous rendrons sa grandeur à l'Amérique.* ». Si une telle orientation en arrivait à être prévalente et dominante, la question *How can civilization be saved ?* serait alors confiée à l'Histoire en devenir, ceci à travers ce qu'Ibn Khaldoun désigne de fin d'une période historique préparant, certes dans le tragique, l'apparition de la période historique suivante. En revanche, le discours d'Obama semble opter pour la tentative de préserver la dynamique évolutive de la période historique que nous vivons, ceci à travers une relecture, nécessaire de part et d'autre, de cette mimésis interculturelle.³⁵

³⁴ Blumemberg 2016, p. 9 et p. 29.

³⁵ « Notre liberté, notre qualité de vie, font l'envie du monde entier, [nous dirions, engendrant en cela la mimésis du monde entier conformément à la loi de la mimésis d'Ibn Khaldoun] à tel point que des parents sont prêts à traverser des déserts à pied, à franchir des mers sur des radeaux de fortune et à tout risquer dans l'espoir de faire bénéficier leurs enfants des bienfaits dont nous, comme vous, bénéficions, des bienfaits qu'on ne peut jamais considérer comme acquis [...] Nous avons besoin de « plus ». Plus de compréhension, plus de dialogue, plus d'humanité. » (Barack Obama, Hanovre, 25 avril 2015 ; in *Le Monde* du 27/4/2016 ; p. 10)

Nous avons traité ci-dessus de l'évolution de la dynamique de la mimésis dominé/dominant chez les citoyens représentatifs de la culture dominante, dont une très grande frange se vit sous la menace de l'exclusion du fait de l'érosion inéluctable de cette classe moyenne partout dans le monde, avec le risque d'être aspirée par les multitudes des démunis.

De ce fait, l'on peut comprendre que pour cette classe moyenne, accepter la mimésis du dominé ne pourrait qu'approfondir son sentiment du risque imminent de se retrouver identique aux démunis et, elle-même, renvoyée à leur position identitaire.

Du côté des démunis, l'aggravation de leur paupérisation et l'émoussement de tout horizon de devenir, renforcent au contraire, dans un premier temps, leur mimésis pour leurs dominants en tant que processus tout à la fois d'idéalisation et d'identification.

Tout cela est associé dans une première étape à une soumission de l'ordre de l'esprit chameau développé par Nietzsche dans son allégorie *les trois métamorphoses de l'esprit*³⁶. Même si le dominateur commence par manifester un rejet méprisant (*hogra* en arabe) de cette identification, le dominé s'adresse à ce maître pourtant encore tant idéalisé : « Ô maître, écrit Nietzsche, quelle est la tâche la plus lourde ? Ô héros, demande l'esprit devenu bête de somme, que j'assume de jouir de ma force ! [...] Serait-ce encore d'aimer ceux qui nous méprisent et de tendre la main au fantôme qui cherche à nous effrayer ? » Le dominé esprit-chameau, dans cette étape de soumission associée à une idéalisation, se prêche même à travers cette idéalisation pour son maître à faire de lui, comme nous l'avions déjà signalé, un pôle d'attrait auquel se dirige tout son élan vers ce que Husserl désigne de *transcendance de sens* (équivalent, à notre sens, à *hadd al-ma'âny*, l'Horizon de sens, selon Ibn Sîna).

Mais en réponse à cela, l'esprit-chameau finit par être obligé d'admettre que non seulement son élan mimétique n'est pas reconnu, mais le voici humilié par un rejet arrogant et méprisant (*hogra*) de la part de son dominateur, une humiliation d'autant plus violente, profonde et insoutenable, qu'elle ira jusqu'à perturber la relation et la transmission intergénérationnelles.

C'est alors qu'évolue l'esprit-chameau d'une soumission associée à une idéalisation, voire une vénération, du maître vers une soumission certes encore acceptée mais cette fois doublée d'un profond ressentiment. Un tel ressentiment pourrait devenir si oppressant chez le dominé qu' « *une colère juste prend naissance et cherche à s'exprimer [...] Il n'était plus question pour lui [le dominé] de donner un sens à sa vie mais d'en donner un à sa mort.* »³⁷ « *Il va sans dire, souligne encore S. Freud, qu'il est alors compréhensible que ces opprimés développent une hosti-*

³⁶ Nietzsche 1971, pp. 24-25; voir aussi: Nietzsche 1972.

³⁷ Fanon 1960; nouvelle édition 2011, pp. 88 – 105 et pp. 172-173.

lité intense à l'encontre de la culture même qu'ils rendent possible par leur travail (nous dirions aussi par leur mimésis), mais au bien de laquelle ils n'ont qu'une part trop minime [...]. Il va sans dire qu'une culture qui laisse insatisfaits un si grand nombre de participants et les pousse à la révolte n'a aucune chance de se maintenir durablement. »³⁸. Comment donc peut se faire le passage transgénérationnel entre le père et le fils, entre le père et la fille..., d'une telle colère, d'une telle révolte à taire et à réprimer, vers une colère, une révolte à exprimer et à agir pour que soudainement émerge la métamorphose de l'esprit-chameau en esprit-lion, pour qu'émerge enfin à partir d'un tel esprit-chameau l'esprit-lion nietzschéen ? L'esprit, ajoute Nietzsche « *de la conquête du droit sacré de dire Non! voilà ce que peut faire la force du lion.* »

Néanmoins, décrit Fanon, le père commence par dire aux fils « *Restez tranquille, ils sont trop forts, vous n'y arriverez jamais !* », mais une telle recommandation de la part du père, ne saurait empêcher chez le fils l'émergence soudaine de la métamorphose de l'esprit-chameau en esprit-lion. Cela peut s'effectuer soudainement, et au moment où l'on pourrait s'y attendre le moins ; l'esprit-lion apparaît ainsi en empruntant l'une ou l'autre des deux voies suivantes :

1/ La violence terroriste déclenchée par l'arrogance de trop, par l'humiliation de trop, de la part de son dominant, l'esprit-lion émerge alors comme l'expression d'un *Non!* Catégorique, en tant que manifestation d'une violence de l'ordre de ce que Walter Benjamin a certes désigné de violence révolutionnaire, mais que nous désignons pour notre part, en accord avec Axel Honneth, plutôt de violence terroriste. Benjamin désigne encore cette violence de *violence pure*, de *violence souveraine*, et même de *violence divine* ; elle s'exprime, au nom du vivant, contre toute vie, y compris contre la survie auprès d'un père résigné et soumis. Ce qui caractérise cette première voie de violence par rapport à la deuxième, c'est que le fils rebelle, suite au rejet arrogant de sa mimésis orientée vers son dominant, et suite à l'effondrement soudain de son espoir et de son rêve d'une renaissance dans un ailleurs tant idéalisé, cet Eden européen, il évolue vers un second versant d'un même discours face au rejet méprisant du processus de mimésis vers cet ailleurs ; et c'est alors qu'il a recours alors à la métamorphose de son espoir et de son rêve en une renaissance cette fois dans un ailleurs transcendantal, un ailleurs auprès de Dieu où il s'agirait du « vrai Eden » que ce voyageur pourrait rejoindre dans l'immédiateté forcément à travers ce passage à l'acte terrifiant mais prenant la forme d'une manifestation d'un rituel menant au salut éternel. Dans ce cas, le désir et la promesse du salut passent par l'anéantissement de l'injustice, à travers l'anéantissement de l'autre en tant que persécuteur et en tant qu'injuste (il s'agirait plus d'un vécu d'anéantissement de cet autre support

³⁸ Freud 1995, op. cit., pp. 12-13.

d'injustice, d'humiliation, que d'un meurtre), ceci afin que la mort de soi accompagnant cet anéantissement revête un sens purificateur pour accéder en tant que *chahid* (martyr, témoin auprès de Dieu,) à l'Eden, le vrai et l'unique, celui dans la proximité immédiate du divin. A travers cette violence « souveraine » (avec même une composante parfois de ritualisation associée à un tragique spectaculaire et théâtralisé), contre le dominateur suite au mépris humiliant procédant de ce dernier, le fils rebelle aura dans ce cas paradoxalement intériorisé et fait sien le mépris du dominateur envers son propre père qui, lui, l'invitait à accepter de survivre dans une telle résignation même si elle était associée à un si profond ressentiment. Aussi, à la différence de la violence révolutionnaire où il n'y a pas de rupture de la filiation mais il y a au contraire innovation apportée par le fils auprès du père pour relire et réactualiser ensemble la dynamique de la chaîne de filiation ; par contre, dans le terrorisme, il y a un effondrement tout à la fois du rêve et de toute possibilité de rêver, en même temps qu'un effondrement du père symbolique, avec un clivage entre, d'une part, le père réel, transmetteur d'une stigmatisation infamante et dont le fils se sait pourtant innocent, ce père si soumis et si résigné, à écarter dans une même gestuelle et violence mimétique à celle que manifeste le dominateur à son égard à lui, comme à l'égard de ce père qui n'a pu léguer qu'un héritage d'impuissance désorganisatrice, et, d'autre part, un père idéal, sacralisé, un père mythique dans la proximité immédiate cette fois avec le divin !

En accord avec l'approche critique d'Axel Honneth pour le texte de W. Benjamin *Critique de la violence*³⁹, il s'agirait ici d'une « violence s'exerçant à la manière d'une puissance sacrée et qui produira une justice immédiate. » Et Honneth d'ajouter : « On ne s'étonne pas qu'un tel texte proposant un concept terroriste du droit, un idéal théocratique de la violence et une vision eschatologique de la révolution n'ait suscité que des interprétations édulcorantes [...] Et l'unique puissance morale dont le jeune auteur [Benjamin] pas encore trentenaire, croyait qu'elle pouvait, en raison de sa pureté et de son absolue autofinalité nous libérer de la fatalité du droit, était la violence sacrée de Dieu. »⁴⁰ A souligner que ceux qui suivent cette voie de violence terroriste semblent manifester souvent, d'après notre expérience clinique, quoique très restreinte en ce domaine, des états soit de l'ordre des structures limites, soit des états se présentant sous un tableau où l'on peut détecter des éléments par-délirants, plutôt que délirants francs, avec une conviction para-délirante ; mais dans un cas comme dans l'autre, ces éléments d'ordre psychotique apparaissent souvent émoussés sinon même masqués au niveau individuel comme au niveau des modes des managements d'idéologies, d'échanges et de partage en groupe ;

³⁹ Benjamin 2012.

⁴⁰ Honneth 2015, pp. 167, 168.

comme si la mouvance groupale offrait à tout un chacun à la fois une possibilité de partage assez socialisant et une sorte de matrice assez protectrice permettant de masquer le passage par des phases franchement dissociatives ou par des phases franchement délirantes. Mais il n'empêche que, d'une façon semblable à ce que nous avons décrit (suite aux effets cumulatifs de la crise) chez la classe moyenne de la culture dominante, ces managements d'idéologies groupales se fondent (et fondent l'homogénéité interne) sur la désignation tout aussi irrationnelle d'une altérité radicale, celle d'un ennemi représentatif de la culture dominante comme source de rejet méprisant et bloquant en son sein toute inscription à un horizon ouvert sur un devenir désirable, ceci pour chaque individualité en colère parmi ce groupe de dominés. Il est évident que le maniement des idéologies sociales qui en découle fonctionne en image miroir par rapport à ce que nous avons décrit plus haut chez la classe moyenne des cultures dominantes quant à la dynamique de son rejet passionnel de toute mimésis provenant des dominés, ceci du fait de la menace terrifiante de se retrouver aussi précarisés que ces dominés démunis. Nous n'aborderons pas ici la question des forces, des instances et des agents qui manipulent cette mouvance de jeunes. Mais l'on ne peut éviter de noter que pour 11 millions d'habitants en Tunisie, il y a un chiffre de l'ordre de 5000 à 7000 jeunes qui auraient été recrutés dans ces mouvances djihadistes en Syrie et en Irak, sans compter ceux qui seraient en Libye. Cela impliquerait qu'il y ait réflexion en Tunisie là où ces jeunes nous interpellent en tant que psychiatres, anthropologues et chercheurs en sciences humaines ; en effet, l'on ne saurait en aucun cas résoudre cette problématique en se limitant au seul sécuritaire.

2- La deuxième voie du passage de l'esprit-chameau à l'esprit-lion et qui prépare à la métamorphose de l'esprit-lion à l'esprit-enfant.

Il s'agit de la violence révolutionnaire. Il s'agit là aussi, en accord avec Fanon, d'une « *colère juste qui prend naissance et cherche à s'exprimer* », et où il n'était plus question pour le dominé, fils d'un dominé, « *de donner sens à sa vie mais d'en donner un à sa mort.* ». Il faut dire que la violence à laquelle procède le révolutionnaire s'exprimera et se manifesterà d'une façon totalement différente, en ce sens que, comme le souligne Castoriadis, cela ne saurait impliquer nécessairement une guerre civile ou une effusion de sang⁴¹ dès lors où elle peut entraîner un changement de certaines institutions centrales dans la société par l'activité de la société elle-même, dès lors où la communauté devient instituante d'une innovation du politique. C'est Frantz Fanon qui va en donner l'illustration, il écrit : « *Restez tranquille, dit le père, ils sont trop forts, vous n'y arriverez jamais ! [...] Mais le fils, ajoute Fanon, fuit la discussion, il évite de répondre [au père], il tente de ne pas opposer le monde neuf qu'il est en train de bâtir à l'univers de l'attente et de la résignation infinie*

⁴¹ Castoriadis 2005, p. 229.

du père [...] Le jeune Algérien est amené à défendre sa position, à légitimer devant son père la conduite adoptée. Il condamne et rejette avec fermeté la prudence proclamée du père. » A la différence de la violence terroriste, le fils n'intériorise pas le mépris de son dominateur pour son père. Il n'y a pas ici rejet méprisant du père par le fils, il n'y a pas besoin non plus de substituer un père idéal de l'ordre du divin, ou dans la proximité du divin, à l'idéal paternel que représentait le dominateur. Dans le cas de cette violence révolutionnaire, le fils rejette avec fermeté la prudence proclamée du père à l'égard de la violence arrogante du dominateur, mais ajoute Fanon: « *il n'y a pas rejet et expulsion du père. On assiste au contraire à la mise en train d'un travail de conversion de la famille. Le militant se substitue au fils et entreprend l'endoctrinement du père. [La répression aidant] le père découvre alors que le seul moyen de rester debout est de rejoindre le fils.* »⁴².

Il nous semble que c'est l'arrogance relevant d'une sphère passionnelle, l'humiliation de trop, la répression de trop inscrivant une terreur indiscriminée, c'est tout cela qui engendre chez le père la prise de conscience que sa réserve à exprimer sa colère ne saurait plus relever de la rationalité et de la prudence, et c'est alors qu'il se montre ouvert à partager la position de son fils ou de sa fille. Ainsi, l'identification du côté du père comme du côté du fils, émerge en tant que processus dynamique libérée de la forme khaldounienne de la mimésis quant à ce rapport ayant évolué sur un mode aliénant de dominé-dominant pour devenir enfin une identification mature qui s'effectue au sein même du *Soi* et du *Nous* ; une identification qui ne sera en cesse de se réorganiser, de se recomposer à travers un discours historicisé et historicisant. Le rapport de filiation dans ce contexte se détache de la simple relation duelle père-enfant pour se réinscrire à travers le lignage (*sulâla*) dans la dynamique historicisante d'une relation intergénérationnelle, où 1// le père est à la fois porteur de sa double expérience évolutive : celle de père pour son fils et celle de fils de son propre père ; 2// quant au fils, il est lui aussi porteur d'une double expérience évolutive, celle de fils ayant atteint l'âge de maturité et de parité auprès de son père et celle du « projet de père » dont il est porteur dans sa représentation au présent du devenir.⁴³ En somme se déploie une expérience en partage entre le père et le fils dans un rapport de filiation articulée à l'ancêtre et au lignage à travers lequel il y a résonance d'un fonds d'éléments émotionnels et chez le père et chez le fils et chez la fille, fonds d'éléments émotionnels qui ne peuvent être séparés du temps présent et qui participent (chez l'un, chez l'autre et chez les deux en partage) à la réorganisation ainsi qu'à la reconstitution au présent de l'être dans le temps, du monde que l'on porte en soi et du monde dans lequel l'on se meut. Cette expérience en partage

⁴² Fanon 1960, nouvelle édition 2011, pp. 88 à 105 et pp. 88-89.

⁴³ Jeddi 2010, ed. cit., pp. 80 à 85.

éveille chez le père comme chez le fils, comme chez la fille (elle aussi porteuse du Nom du père) des échos du passé qui participent à la recomposition d'un présent en commun, et **cela constitue une phase de transition où l'esprit-lion nietzschéen serait enfin à même de se métamorphoser en esprit-enfant, ou *infans***, source de créativité, de valeurs nouvelles et d'activités instituant un vivre-ensemble et d'un social à visage humain.

Le mouvement « La Nuit Debout » des lycéens et des jeunes à Paris nous semble aujourd'hui constituer un espoir de libération en Europe du père par le fils selon le modèle de la révolution algérienne décrit par Fanon, ceci afin d'engendrer un effort trans-générationnel en partage de part et d'autre de la Méditerranée, *d'une reprise de soi et d'un dépouillement* en vue de plus de liberté et de moins de peur de s'ouvrir à autrui, afin de contribuer à créer les conditions *d'existence d'un monde humain*, tout simplement humain.

Essedik Jeddi

La version espagnole de ce texte présentée à Grenade au 15^{ème} Congrès International SEGPA. Grenade, 13, 14, 15 octobre 2016. Actes publiés sous la direction de Sanfeliu, Isabel, sous le titre *La Banalidad del Mal* ; éd. SEGPA, Madrid 2016.

RÉFÉRENCES

Althusser, L.

1970 *L'avenir dure longtemps*, Paris, éd. Stock.

Appadurai, A.

2013 *Condition de l'homme global*, Lausanne, Payot & Rivages.

Aulagnier, P.

1990 *Le temps de l'interprétation*. Conférence à Rio De Janeiro (octobre 1989),
Revue Topique, vol 46, numéro spécial Piera Aulagnier, Paris, éd. Dunod.

Badiou, A.

2016 *Notre mal vient de plus loin*, Paris, éd. Fayard.

Beckett, S.

1952 *En attendant Godot*, Paris, éd. Minuit.

Benjamin, W.

2012 *Critique de la violence*, Lausanne, éd. Payot & Rivages.

Blumemberg, H.

2016 *Préfiguration. Quand le mythe fait l'histoire*, Paris, éd. Seuil.

Case, A. e A. Deaton

2021 *Morts de désespoir. L'avenir du capitalisme*, éd. Seuil.

Castoriadis, C.

2005 *Une société à la dérive*, Paris, éd. Seuil 2005.

Cypel, S.

2015 *Un nouveau rêve américain*, Paris, éd. Autrement.

Devisch, R, Vervaeck, B.

1986 *Doors and Thresholds: Jeedi's approach to psychiatric disorders*, in Soc. Sci. Med. Vol 22, n° 5.

Fanon, F.

1960 *Sociologie d'une révolution: L'An V de la révolution algérienne*, Paris, éd. Maspéro; nouvelle édition 2011 Paris, La Découverte, pp. 88 – 105 et pp. 172-173.

Freitag M.

2008, *L'impasse de la globalisation. Une histoire sociologique et philosophique. Propos recueillis par Patrick Ernst*, Montréal, éd. Écosociété.

Freud, S.

2004 *L'avenir d'une illusion*, Paris, Ed. PUF.

1971 *L'interprétation des rêves*, Paris, Ed. PUF.

Fukuyama, F.

1993 *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, éd. Flammarion.

2012 *Le début de l'histoire: Des origines de la politique à nos jours*, Paris, éd. Saint-Simon.

Granoff, W.

1975 *Filiations*, Paris, éd. Minuit 1975, rééd. 2001, Paris, Gallimard.

Heidegger, M.

2010 *Questions I et II*, Paris, éd. Tel Gallimard.

Honneth, A.

2015 *Ce que social veut dire. II Les pathologies de la raison*, Paris, éd. Gallimard.

Ibn Khaldoun, Abderrahmane

1971 *al-Muqaddima*, Le Caire, éd. Dar asha'b.

Jeddi, E.

2012 *Psychothérapie institutionnelle et Musicothérapie*, Tunis, éd. Simpect.

1977 *Ontogénèse du confort thermique et hypothèse théorique sur sa place dans le développement affectif*, in *Thermal comfort*, sous dir. J. Durand et J. Raynaud, Paris, éd. Inserm, vol 75.

2010 *Filiation et Altérité*, Montréal, éd. Liber, p. 112 et 117.

2013 *Errances*, Sfax, éd. Medali, pp. 22-23.

Jeddi, E., Bibeau, G., Zribi, S. et Seddik, Y.

2015 *Entre crises financières, précarisation mondialisée des classes moyennes et explosion des sociétés dominées*, in *Actes symposium Savoir, Pouvoir et Processus démocratique*, dir. Jeddi, E Gaha, K et Zribi, S, Tunis, Ed. Bibliothèque Nationale de Tunisie.

Krichen, A.

2016 *La promesse du printemps*, Paris, Bègles, Ed. Script.

Lorenzi, J. H.

2016 *Un monde de violences: l'économie mondiale 2016-2030*, Paris, éd. Eyrolles 2016.

Montesquieu, C.

1949 *De l'esprit des lois*, Paris, Ed. Garnier.

Nietzsche, F.

1950 *Le gai savoir*, Paris, Gallimard-Idées.

1971 *Vie et vérité (textes choisis)*, Paris, ed. PUF.

1972 *Ainsi parlait Zarathoustra*, Paris, éd. Livre de poche.

Pascal, Q.

2010 *Les ombres errantes*, Paris, éd. Gallimard.

Sassen, S.

2016 *Expulsions*, Paris, Gallimard.

Schmitt, C.

1972 *La notion de politique*, Paris, éd. Calmann-Lévy, et 1992 Paris, éd. Flammarion (Série Champ classique).

Stiglitz, J. E.

2010 *Le triomphe de la cupidité*, Paris, éd. Les liens qui libèrent.

Insegnare per il cambiamento: la *black history* nell'era dei movimenti

ELISABETTA VEZZOSI

INTRODUZIONE

Il tema del cambiamento è centrale nell'esperienza sociale, economica, politica e culturale degli afroamericani – donne e uomini –, una storia fatta di avanzamenti, stasi e arretramenti.

Come ha scritto Grace Lee Boggs (Kurashige 2012), attivista afro-cinese per i diritti civili e del lavoro, teorica della filosofia e organizzatrice di comunità, nota nel movimento del Black Power, la realtà è in continuo mutamento e solo il pensiero dialettico può coglierne positivamente le contraddizioni rendendoci consapevoli. Un concetto ben espresso nel volume autobiografico, *Living for Change: An Autobiography* (Farmer 1998), in cui è evidente come la sua teoria della liberazione si espandesse ben oltre l'esperienza afroamericana.

Il cambiamento è stato inoltre alla base dell'emergere, a partire dalla fine degli anni Sessanta, dei *Black Studies* come disciplina accademica formale. Studi che sono scaturiti dalla necessità di un'istruzione decolonizzata, che ponga al centro dell'indagine le identità emarginate stimolando studenti e studentesse all'uso critico del sapere con l'obiettivo di mutare la condizione delle persone di colore nel mondo e creare una coscienza storica nera. *Diaspora studies*, coscienza storica, *Critical race theory*, si sono dunque intersecate mostrando quanto la *blackness* sia

globale, complessa, socialmente costruita e intersezionale. L'istruzione veniva considerata dunque un passaggio fondamentale per l'azione diretta e informata, compiuta a servizio della comunità, finalizzata ad un progressivo coinvolgimento politico.

Fu lo sciopero studentesco al San Francisco State College, durato cinque mesi tra il novembre 1968 e il marzo 1969, ad avviare la trasformazione dell'istruzione superiore. Studenti afroamericani, ispanici, asiatici e *natives* non si sentivano rappresentati nei curricula universitari e ne chiesero la riforma, sollecitando la creazione di un dipartimento autonomo di *Black Studies* che bilanciassero i programmi "white-center" dominanti nell'istruzione superiore. La foto di una delle leader dello sciopero, Lisa Rae Gutierrez Guzman, ritratta 50 anni più tardi, nel 2019, con la maglietta di Black Lives Matter, rappresenta visivamente il legame con questa organizzazione, articolazione contemporanea del "lungo" movimento per i diritti civili, che ha trasformato il modo in cui gli Stati Uniti si confrontano con la questione della violenza razziale e della discriminazione mostrando la centralità degli afroamericani, uomini e donne, nell'ambito della politica e della cultura statunitense contemporanea.

"Yes we can" è stato anche il titolo del discorso tenuto da Barack Obama, futuro Presidente, dopo le primarie in New Hampshire, divenuto poi uno dei principali slogan della sua campagna presidenziale. È stata la sua leadership, insieme alla diffusione dei movimenti nell'ultimo decennio, a sollecitare ulteriormente una integrazione dell'esperienza storica afroamericana, "The Humanity of Blackness", nei curricula scolastici a partire dalla constatazione che molti giovani statunitensi non conoscono il razzismo sistematico messo in atto nei confronti dei neri nel periodo successivo alla Guerra Civile, così come la "agency" nera e l'esistenza di importanti *network* delle "darker races" che a livello globale si sono battuti storicamente contro la discriminazione e a favore della giustizia sociale.

LE VITE DEI NERI CONTANO

Nell'estate del 2020 il "New York Times" scrisse che Black Lives Matter avrebbe potuto divenire il movimento di protesta più ampio nella storia degli Stati Uniti, dal momento che tra 15 e 26 milioni di persone avevano partecipato nel corso dell'estate alle dimostrazioni per la morte dell'afroamericano George Floyd, ucciso dalla polizia a Minneapolis (Buchanan 2020).

Tutto era iniziato solo 7 anni prima, nel 2013, grazie alla reazione di tre donne nere di fronte all'assoluzione del vigilante volontario delle ronde di quartiere George Zimmerman, accusato della morte dell'afroamericano diciassettenne Trayvon Martin, disarmato, l'anno precedente a Sanford, in Florida. Furono Alicia

Garzia - organizzatrice di lavoratori domestici a Oakland, in California - Patrice Cullors - attivista a favore del contrasto alla violenza poliziesca a Los Angeles, in California - e Opal Tometi - sostenitrice dei diritti degli immigrati come leader dell'organizzazione Black Alliance for Just Immigration - a creare un movimento nato dall'hashtag #BlackLivesMatter, divenuto immediatamente una parola d'ordine di successo (Anderson 2016). Le morti di giovani afroamericani per mano della polizia, succedutesi negli anni seguenti, avrebbero portato ad un progressivo ampliamento del movimento che fin dai suoi esordi era apparso in continuità con l'attivismo nero che ha percorso la storia degli Stati Uniti.

I suoi precedenti sono stati individuati addirittura nella rivoluzione haitiana del 1804, nella rivolta degli schiavi guidata da Nat Turner nel 1831, nel movimento abolizionista, nel movimento antilinciaggio (1890-1930), nelle organizzazioni ottocentesche - American League of Colored Laborers, Florence Farming and Lumber association e NYS Suffrage Association - e novecentesche (1954-1968) del movimento per i diritti civili - Student Nonviolent Coordinating Committee, Southern Christian Leadership Conference, Congress of Racial Equality, National Association for the Advancement of Colored People -, fino al Black Power Movement (1960s-1970s). Se Black Lives Matter contiene nella sua agenda le tracce del "lungo movimento per i diritti civili", le intersezioni con il femminismo nero degli anni Ottanta e il movimento LGBTQ ne hanno mutato profondamente le pratiche, a partire dall'esistenza di una leadership di donne nere, *trans* e *queer*, che ha preso le distanze dalla gerarchia eteronormativa e patriarcale caratteristica delle organizzazioni per i diritti civili precedenti. Black Lives Matter è infatti uno dei rari movimenti anti-oppresione a battersi con forza contro quello che Feagin e Ducey (2017) hanno definito "triple helix of oppression" - razzismo, sessismo e classismo sistemico - anche attraverso una critica al sessismo esistente all'interno delle comunità nere e delle famiglie patriarcali e sostenendo al tempo stesso, grazie alla categoria di intersezionalità, i temi ambientali, la giustizia riparativa, i collegamenti globali tra persone di colore e una dura critica al colonialismo e all'imperialismo statunitense, a favore della giustizia sociale (Nummi 2019). È stato il movimento a sollecitare nuove definizioni dei concetti di razza, genere e sessualità, a sviluppare la comprensione dell'eredità della violenza razziale negli Stati Uniti, ad esplorare la connessione tra violenza razziale e percezione "razzializzata" della criminalità. La struttura fortemente decentralizzata del movimento - che ha unito attivisti di genere e classe diversi, impegnati a istruire i cittadini americani su razzismo, eteropatriarcato e imperialismo - ha reso possibile una diffusione locale flessibile ed efficace, sostenuta dall'ampio uso dei social media e dalla valutazione attenta dei bisogni delle varie e specifiche comunità da parte dei/delle *leaders* per creare spazi di innovazione coerenti con il contesto.

Le tattiche del movimento prevedono interventi importanti anche in campo educativo per sensibilizzare i giovani afroamericani e non. Molti educatori, uomini e donne, si sono ispirati ad esse nelle loro pratiche di insegnamento, nel contenuto dei corsi e nelle relazioni personali con docenti, studenti e attivisti, con l'obiettivo di creare spazi di insegnamento critico e trasformare le classi in forme di crescita per il movimento costruendo un nesso con le manifestazioni di strada.

I GIOVANI AFROAMERICANI E LA QUESTIONE DELLA RAZZA

“Don't let 'em hold you down/Reach for the stars” [Non lasciare che ti trattengano, raggiungi le stelle], recita la canzone “Juicy” del cantante Hip-pop Notorious B.I.G.'s 1994, ispirando ottimismo. Sebbene per gran parte dei *millennials* afroamericani il razzismo costituisca un fatto del passato, la loro strada appare in salita poiché per raggiungere le stesse possibilità di impiego dei loro coetanei bianchi sono necessari livelli educativi considerevolmente più alti. Eppure, l'amnesia storica sembra costituire un problema per molti/e *millennials* che, ormai abituati a corsi multiculturali e ad una *empowerment narrative* che enfatizza più i successi – “We shall overcome” – che i sacrifici, le battaglie e i fallimenti del movimento per i diritti civili, sembrano accogliere acriticamente il discorso post-razziale e la fine delle discriminazioni. Se i *millennials*, sia bianchi che neri, mostrano una visione presentista che trascura i legami tra passato e presente, il giudizio che li presenta come superficiali e narcisisti non rispecchia la loro realtà e l'impatto che su di essi hanno avuto gli attacchi terroristici dell'11 settembre, la guerra in Iraq, la grande recessione, il cambiamento climatico, i diversi trend socio-economici: dalla disuguaglianza economica, ai salari stagnanti, al debito studentesco. Cresciuti nella cosiddetta e controversa era post-razziale – un Presidente afroamericano, la popolarità di una cantante come Beyonce nell'industria dell'intrattenimento, il successo di Ta-Nehisi Coates come uno dei primi intellettuali pubblici del paese –, essi hanno assistito al tempo stesso a molte forme di discriminazione, alle molteplici violenze della polizia su giovani neri/e, alle offese di cui Barack e Michelle Obama sono stati oggetto, all'elezione di Donald Trump, il presidente più apertamente razzista della storia degli Stati Uniti.

I/e *millennials* afroamericani/e vivono dunque contraddizioni e ambiguità, la loro vita è fatta di avanzamenti e fasi di arresto. Accomunati ai loro coetanei bianchi per l'incertezza sul futuro, essi si distinguono per una serie di elementi insiti nella discriminazione storica: minore ricchezza, più povertà, minor possibilità di buone occupazioni lavorative, salari inferiori, minor aspettativa di vita, più malattie (AIDS, diabete, anemia e obesità), assenza del padre, incarcerazione

frequente per microcriminalità, scarso livello di istruzione. Se l'insistenza sulla *identity politics* e il vittimismo che talvolta manifestano viene spesso criticata in un contesto culturalmente mutato – Martin Luther King ha una festa nazionale a suo nome, la segregazione esplicita e la discriminazione aperta sono condannate universalmente, il film *Black Panther* ha avuto enorme successo al box office, la presenza dei neri in istituzioni storicamente bianche è evidente – i progressi generazionali sono visibilmente lenti e contraddittori.

La loro esperienza di vita si avvicina dunque a quella dei loro antenati – avanzata e declino, speranza e sofferenza – ma è piuttosto la natura della loro battaglia ad essere cambiata, soprattutto in considerazione del tipo di libertà che i *black millennials* perseguono (Allen 2018). Molti di loro sfidando infatti il “nuovo razzismo” (Darby 2020; Patricia Hill Collins 2004 e 2006; Bonilla Silva 2017) affermando con forza la propria diversità, una *identity politics* che supera le politiche dei partiti concentrata su autenticità, giustizia e inclusione, che potrebbe mutare nei prossimi anni il panorama politico statunitense.

È importante ricordare, in proposito, quanto i giovani neri siamo stati storicamente centrali per ricostruire la cultura politica americana e la vita sociale e politica delle comunità afroamericane nel paese in diverse fasi storiche. Dalla NAACP Youth Council al Southern Negro Youth Congress negli anni Trenta e Quaranta, fino alla Student Nonviolent Coordinating Committee e la Student Organization for Black Unity negli anni Sessanta e Settanta, i/le giovani sono stati/e infatti all'avanguardia dei movimenti durante le due maggiori ondate di protesta del Novecento sostenendo la propulsività dei movimenti panafricani e del femminismo nero degli anni Settanta e Ottanta. Nella prima metà degli anni Novanta furono il Free South Africa Movement/Student Divestment e il Black Student Leadership Network a creare dozzine di *freedom school* nelle comunità a basso reddito e, ancor prima della nascita di Black Lives Matter, nel 2007 alcuni giovani attivisti si erano uniti ai *leaders* del movimento per i diritti civili per protestare contro l'incarcerazione e la sentenza comminata nei confronti di sei ragazzi neri a Jena, in Luisiana. Pochi anni più tardi la nuova organizzazione avrebbe cercato di sfidare la narrazione che raffigura i neri giovani come poveri e patologici negando loro il riconoscimento della comunità, una posizione che la scienziata politica Cathy Cohen (Cohen 2011) ha definito “seconda marginalizzazione”.

Una marginalizzazione a cui l'attivismo giovanile nero – esplicitatosi nei campus universitari soprattutto a partire dalle proteste del 2015 a Columbia in Missouri – si è opposto affermando con forza come la politica elettorale e istituzionale non costituiscono l'unica modalità per rivendicare giustizia sociale e razziale. Se il Death in Custody Reporting Act è stato approvato nel 2014 e il Dipartimento della giustizia ha avviato una revisione del *racial profiling* molto

è dovuto infatti alla mobilitazione degli studenti neri che, grazie all'azione dei leader più adulti dei movimenti, i cosiddetti *bridge-builders*, e al posizionamento dei giovani neri all'avanguardia delle battaglie antirazziste, hanno costruito importanti iniziative intergenerazionali. Una strategia, questa, messa in atto negli anni Trenta dalla leader afroamericana Mary McLeod Bethune per sollecitare il governo federale ad adottare misure di giustizia economica a favore degli afroamericani grazie alla creazione della National Youth Organization, trasformatosi in breve un importante strumento di *empowerment* per i e le giovani afroamericani/e. Grazie alla "positionality" – la consapevolezza del modo in cui valori personali, posizione sociale e potere forgiavano le identità e l'accesso alla società – i giovani attivisti hanno ottenuto supporto tra operatori di strada, legali a difesa dei diritti dei minori, educatori, docenti, per riformare il sistema della giustizia giovanile e contrastare la violenza del sistema giudiziario americano e le pratiche di *racial profiling*. L'ispirazione viene da lontano, da alcuni scienziati sociali attivi tra le due guerre (Ira De Reid, E. Franklin Frazier e Charles Johnson) definiti accademici "ibridi" per le loro attività sociali, che accolsero ed elaborarono le sfide dei cambiamenti da cui le comunità nere e soprattutto i giovani erano investiti. Fu Ira De Reid a svolgere più marcatamente il ruolo di "hybrid academician": pur insegnando all'Università di Atlanta svolse infatti il ruolo di consulente del Social Security Board e della Minorities for the Manpower Commission, concentrando il suo lavoro sull'integrazione razziale nelle aziende e nell'istruzione (Delton 2009), e influenzando direttamente o indirettamente organizzazioni radicali nere come la Southern Negro Youth Congress (Sekou 2016). Un modello a cui molti scienziati sociali afroamericani oggi si riferiscono.

Se "accademici ibridi" ed educatori hanno svolto un ruolo di primo piano nella mobilitazione studentesca afroamericana, la presidenza di Barack Obama ha cambiato per i giovani afroamericani la percezione del rapporto con il potere politico, sebbene questi ultimi non abbiano mai pensato che l'elezione di un Presidente nero potesse essere sufficiente a mutare permanentemente i rapporti razziali. Lo dimostra una discussione di *focus group* tenutasi nel febbraio del 2009 con giovani neri di età tra 18 e 24, in cui i partecipanti espressero il loro orgoglio verso l'elezione affermando al tempo stesso che un'unica persona non sarebbe stata in grado di cambiare drasticamente le vite dei giovani americani (Cohen, 2011). Blocco non monolitico, i giovani neri hanno di fronte problemi che ne definiscono l'esistenza in termini di inclusione ed *empowerment* nella fase post diritti civili. Lo ha ben dimostrato il Black Youth Project 100, un progetto di ricerca nazionale lanciato nel 2004 per esaminare comportamenti, risorse e cultura dei giovani *millennial* urbani tra i 15 e i 25 anni ed esplorare il modo in cui i fattori razziali influenzano decisioni politiche, norme e com-

portamenti su questioni come sesso, salute, politica, lavoro e disoccupazione, istruzione, cura, armi e violenza, giustizia criminale, differenza su base di genere.

Fu l'uccisione di Michael Brown nell'agosto del 2014 a Ferguson a provocare il movimento di massa degli studenti neri. "Black Millennials are emerging as the Movement Generation" scrisse Mychael Denzel Smith su "The Nation"¹: il loro posto era nelle dimostrazioni di strada e non nelle classi. Di fronte alle realtà di vita di studenti neri, ispanici e bianchi, docenti di diverse discipline si trovarono a ripensare le modalità dei loro insegnamenti: a cambiare avrebbero dovuto essere anche i syllabi.

Fu il Dartmouth Ferguson Teaching Collective – composto da *designers*, bibliotecari e tecnologi dei media – ad inscenare discussioni sulla violenza razzializzata nel campus, intersecando coinvolgimento civico e pratiche proprie dell'*activist organizing*. Istruzione esperienziale e multidisciplinarietà dovevano fondersi in un lavoro comune in cui studenti, *community organizers*, artisti, ambientalisti, accademici si confrontavano sulle modalità di costruzione di un movimento progressista fondato su quello che Donna Haraway ha definito "situated knowledges", una conoscenza collocata nel contesto. I corsi sul "nuovo razzismo" e la tradizione radicale nera si moltiplicarono mentre l'istruzione veniva vista sempre più come processo trasformativo volto ad incoraggiare gli studenti a riflettere criticamente sulle modalità per sfidare le norme sociali. I syllabi avrebbero dovuto essere centrali nel cambiamento.

DALLE STRADE ALLE CLASSI. I NUOVI SYLLABI

Il primo fu il Charleston Syllabus. Il 17 giugno 2015 un suprematista bianco era entrato nella Emanuel AME Church a Charleston, in South Carolina, uccidendo nove persone, tra cui il reverendo Clementa C. Pinckney. L'intento era quello di difendere l'identità sudista attaccando le chiese afroamericane, tradizionali luoghi di aggregazione di movimenti antisegregazionisti e a difesa dei diritti civili. Dopo pochi giorni alcuni docenti crearono il *syllabus* partendo da un *hashtag* su *Twitter* che rimandava a lavori scientifici su una miriade di questioni legate alla violenza razziale ma anche a studi di storia, sociologia, studi urbani, legge, teoria critica della razza. Era un modo per porre la strage nel contesto della storia tumultuosa dei rapporti di classe e della violenza razziale su scala globale contestualizzando contemporaneamente la storia dei rapporti di razza in South Carolina e in tutti gli Stati Uniti.

¹ <<https://www.thenation.com/article/archive/black-millennials-emerging-movement-generation/>>.

La popolarità del *syllabus* esplose, come dimostra il volume che gli è stato dedicato (Chad, Williams 2016), raggiungendo non solo studenti e studentesse ma l'intera comunità con la finalità di formare cittadini/e informati/e in grado di favorire il cambiamento. L'“educational injustice” e la violazione dei diritti umani divennero i temi portanti del corso #BlackLives Matter a Dartmouth così come alla Georgetown University, dove Marcia Chatelain lanciò il #Ferguson Syllabus, una lista di libri, articoli, film e fonti primarie che fornirono un quadro per capire le rivolte in atto. Il collettivo Sociology for Justice usò Twitter per organizzare una bibliografia a partire dall'hashtag #Socforjustice, bibliotecari e docenti alla Washington University di St. Louis crearono Documenting Ferguson, un repository digitale open access con i materiali prodotti dai membri della comunità dopo la morte di Michael Brown. Nel 2015 Frank Leon Roberts, un professore della New York University, insegnò il primo corso della nazione su Black Lives Matter, accompagnato da un *syllabus* multimediale digitale. Corsi sul movimento si sono tenuti inoltre in varie università statunitensi: Emory University, Wake Forest University, University of Florida, University of Michigan, Mount St. Mary's University. Nel febbraio 2021 un distretto scolastico di Evanston, Illinois, ha tenuto il suo terzo annuale Black Lives Matter at School Week of Action, sulla base di un curriculum creato in collaborazione con attivisti di Black Lives Matter e il sindacato locale degli insegnanti. Alla New School della New York University il Professor Frank Leon Roberts (fondatore del “The Black Lives Matter Syllabus”) insegna un corso dal titolo “The Black Lives Matter Movement” mettendolo a confronto con i movimenti del passato – dalle rivolte schiaviste del Sud pre-guerra civile, alla disobbedienza civile violenta e non, al femminismo nero, alle dinamiche di protesta politica tra le generazioni dei *millennials* e dei *post-millennials*. Integrare l'esperienza molteplice di Black Lives Matter nelle classi ha fornito un modello di attivismo e di inclusività a cui riferirsi, valorizzando il potere del dialogo trasformativo e la sua traduzione in azione concreta.

Nell'autunno del 2016 era nato inoltre a Seattle il movimento Black Lives Matter at School, un movimento per l'equità razziale a scuola realizzatosi quando migliaia di educatori in gran parte delle scuole del paese indossarono magliette con la scritta “Black Lives Matter: We Stand Together”, attirando in tal modo l'attenzione nazionale. Il movimento si espanse immediatamente a Filadelfia, città in cui il Caucus of Working Educators Racial Justice Committee organizzò una intera settimana di didattica sulla base dei principi di Black Lives Matter e del suo approccio attento alla decentralizzazione. Educatori e scuole in più di 20 città, da Los Angeles a Boston, parteciparono a quella che BLM at school website definisce un “national uprising”, una rivolta articolata in lezioni su razzismo strutturale, identità nere intersezionali, storia nera e movimenti antirazzisti, giustizia riparativa, rifiuto della discriminazione razziale, impegno a sostenere i movimenti LGBTQ e

delle donne afroamericane. Il volume di Anastasia Higginbotham, *Not My Idea: A Book About Whiteness* (2018), diveniva un testo base dell'insegnamento nelle scuole pubbliche per veicolare ai giovanissimi studenti il messaggio antirazzista.

LA STORIA NERA CONTA

Nel quadro di un ripensamento dei *syllabi*, dei curricula scolastici e degli insegnamenti, la storia ha rivestito un ruolo certamente centrale. Ne è un esempio virtuoso lo Zinn Education Project² che promuove e supporta l'insegnamento della storia negli Stati Uniti da oltre 10 anni, introducendo gli studenti ad una più accurata e complessa comprensione della disciplina rispetto ai curricula tradizionali, con insistenza su intersezionalità ed *empowerment* (Watson e Hagopian 2018).

Ad oggi, del resto, non esistono negli Stati Uniti requisiti federali per insegnare la storia afroamericana e solo una manciata di stati è dotata di curricula che assicurino il suo insegnamento come parte strutturale dei programmi. Eppure fu più di cento anni fa, nel 1915, che Carter G. Woodson e i suoi colleghi crearono l'Association for the Study of Negro Life and History, la prima organizzazione per la storia degli afroamericani che tanto impatto ebbe nell'istituzionalizzazione della *black history* nelle scuole: libri di testo per la scuola primaria e secondaria (K-12 education), nuovi corsi, nuove strategie pedagogiche, una rivista dedicata, una Negro History Week (1926), ora divenuta Black History Month (King 2017, King Pitre 2011).

L'insegnamento della storia nera nei college e nelle università precedeva del resto questo periodo. Mentre la American Historical Association by the Committee of Seven a fine Ottocento preparava il "teaching history in American School", sofisticate discussioni sull'insegnamento e lo studio della storia furono avviate da intellettuali neri come George Washington Williams, W.E.B. Du Bois, Carter G. Woodson ed altri. Nel periodo immediatamente successivo alla Prima guerra mondiale Woodson, che nel 1922 pubblicò *The Negro in Our History*, appariva ottimista sul fatto che alcune università – Ohio State, Nebraska, Oklahoma, Chicago, Missouri, Harvard – offrissero corsi su "Negro Problem", mentre la conferenza annuale dell'Association for the Study of Negro Life and History tenutasi nel 1925 a Durham, in North Carolina, fu dedicata quasi interamente all'insegnamento della storia afroamericana. Solo nel 1937, tuttavia, Max Yergan fu il primo afroamericano ad insegnare *black history* al City College of New York con un contratto part-time, seguito dopo la Seconda guerra mondiale dall'insegnamento *full time* di African-american history impartito da John Hope Franklin. Se tra gli anni

² <<https://www.zinnedproject.org/news/tdih/MLK-antiwar-speech>>.

Venti e Cinquanta il “Journal of Negro History” pubblicò un gran numero di articoli sui metodi per l’insegnamento della storia afroamericana, soltanto a metà del Novecento i libri di testo scolastici cominciarono ad eliminare testi apertamente razzisti, mentre furono le dimostrazioni degli anni Sessanta e Settanta per i diritti civili a stimolare le università ad istituire corsi correlati all’esperienza afroamericana, spesso sotto l’ombrello dei *black studies*. La comunità accademica nera era del resto divisa sull’approccio da usare: se l’ala più radicale pensava che i curricula dovessero centrarsi su giustizia sociale, militanza e auto-miglioramento, quella più moderata propendeva per insegnamenti apolitici e integrati nelle classi di Storia degli Stati Uniti. Nel 1968, nel corso del *symposium* su “Black Studies in the University” tenutosi alla Yale University si enfatizzarono l’importanza di collocare la storia afroamericana nel contesto del colonialismo e del nazionalismo globale in chiave comparata (Fenderson, Stewart e Baumgartner 2012), il ruolo dei docenti di storia come agenti di trasformazione culturale e quello degli studenti per l’impegno verso le loro comunità a livello nazionale e locale. A partire dal 1975 negli Stati Uniti esistevano più di 200 programmi universitari di *black studies*, mentre si sviluppavano progressivamente movimenti per la musealizzazione del passato nero.

La storia è sempre stata dunque la principale “core area” dei *Black Studies* oltre al settore in cui, dal tempo della segregazione fino ad oggi, si è costruita una tradizione intellettuale e istituzionale autonoma a fianco della struttura accademica marcatamente bianca. Feconda già negli anni Ottanta (Clark Hine 1989) la storia afroamericana rappresenta oggi una delle aree più dinamiche dell’indagine storica anche se uno dei lavori più illuminanti e innovativi sull’insegnamento della storia del terzo millennio, *History Teaching* di Peter Stearns di fatto non le attribuisce sufficiente valore (Stearns, Seixas e Wineburg 2000).

Sebbene oggi i *black studies* appaiano ampiamente legittimati, secondo uno studio recente del National Museum of African American History and Culture e Oberg Research, solo l’8-9% dell’insegnamento di storia è dedicato alla *black history*, concentrandosi soprattutto su personaggi di spicco come Martin Luther King, Harriet Turman e Rosa Parks, mentre poco si conosce della storia del lungo movimento per i diritti civili (Teaching the Movement, 2014). Cambiata profondamente è inoltre la diffusione della disseminazione storica: il Black History Month a scuola è celebrato in diversi paesi del mondo, molti musei statali organizzano attività come conferenze, *summer school*, *re-enactment* storici e *storytelling* per sensibilizzare il grande pubblico, ma anche per formare insegnanti in collaborazione con le organizzazioni di comunità; la cinematografia – *The Help*, *12 Years a Slave*, *Selma*, *The Birth of a Nation*, *Black Panther* e le serie televisive sulla *black history* come *Underground Railroad* hanno avuto un ruolo centrale per la costruzione dei nuovi curricula; le serie TV curate da Henry Louis Gates, docen-

te afroamericano dell'Università di Harvard – *Finding your Roots, Black in Latin America, Many Rivers to Cross, and Black America since MLK* – hanno ricevuto enorme successo, mentre i *social media* hanno favorito l'integrazione della *black history* nella storia complessiva degli Stati Uniti.

È stata in gran parte la presidenza Obama, a cui l'attivista nera Angela Davis ha riconosciuto connotati fortemente trasformativi, a rendere possibile per gli Stati Uniti “inhabit its history differently” (Davis 2012, p. 185; Sotiropoulos 2017). Un Presidente afroamericano di padre keniota e madre del Kansas ha favorito inoltre un approccio alla *black history* che colloca l'esperienza afroamericana nell'ambito di una diaspora globale e pone la storia statunitense in un contesto atlantico. La “cittadinanza globale” di Obama e il suo internazionalismo contemporaneo hanno portato i giovani a guardare le costruzioni culturali della razza come disaggregate nel tempo e nello spazio – il Kenya post-coloniale – accentuando gli aspetti della transnazionalità e l'attenzione alla condizione dei neri in Africa e America Latina. Oggi la segregazione e il caso Plessy vs. Ferguson del 1896 non possono non essere messi in relazione con il trionfo dell'Etiopia sulla colonizzazione italiana avvenuta lo stesso anno, così come la desegregazione scolastica del 1953 (caso Brown vs. Board of Education) e il linciaggio di Emmett Till nell'agosto del 1955 non possono non essere posti in relazione alla conferenza di Bandung dei paesi non allineati (1955), che ebbe luogo tra questi due eventi.

La storia afroamericana aiuta dunque a ridefinire, complicare e diversificare la narrazione storica statunitense producendo interpretazioni multiple e multiprospettiche e mutando la rappresentazione della *blackness*. Tesa a stimolare responsabilità sociale – come scrive Pero Gaglo Dagbovie (2012) – la *black history* sembra porsi come obiettivo l'individuazione di un equilibrio tra i temi della vittimizzazione e dell'oppressione, della perseveranza e della resistenza, della *black agency* e delle forme sottili di resistenza, valorizzando la diversità dell'esperienza afroamericana, non monolitica ma differenziata per area geografica, orientamento religioso, dinamiche interraziali, genere, forme di oppressione extralegali, trasformazioni sociali, politiche, economiche e culturali, cambiamenti nel tempo (King 2019).

Se il tema della schiavitù e il modo in cui la valorizzazione di quell'esperienza può cambiare la periodizzazione e la narrazione dell'intera storia statunitense (economia, politica, cultura) (Berlin, 2004), sono oggi oggetto di un vasto dibattito pubblico grazie al progetto “The 1619 Project”, l'attivismo di Black Lives Matter (Kohn 2016) ha orientato molti docenti a concentrare permanentemente su questi temi i loro corsi – Danielle Wallace ha insegnato alla William Paterson University nel 2015 “The New Racism: Racial Violence, Criminality and Blackness” e l'anno successivo “The Black radical tradition: Activism and resistan-

ce” – (Wallace 2016) sulla base di un processo trasformativo che unisce liberazione e istruzione.

Oggi Black Lives Matter ha dunque ispirato nuovi modi di concettualizzare e combattere discriminazione e violenza che accompagnano le vite di donne e uomini afroamericani, attraverso la comparazione tra passato e presente e l’intersezione tra letteratura scientifica sulla razza e giustizia sociale ed educativa: dalle narrazioni del leader antischiavista Frederick Douglas, alle dichiarazioni politiche della abolizionista Maria Steward, ai *videotapes* della brutalità della polizia nel movimento contemporaneo.

#HERSTORY. LA LEADERSHIP DELLE DONNE AFROAMERICANE

Il 7 ottobre 2014 *Feminist Wire*³ pubblicò un pezzo dell’attivista Alicia Garza intitolato “A Herstory of #BlackLivesMatter” (Garza 2014, Lindsey 2015). Iniziatrice del movimento, Garza scriveva che Black Lives Matter era una chiamata all’azione, un intervento ideologico e politico in un mondo in cui le vite dei neri sono sistematicamente sottoposte a violenza, un’affermazione del contributo di donne e uomini afroamericani alla società, all’umanità, alla resilienza di fronte all’oppressione. Garza sottolineava inoltre il valore della leadership nera femminile, sebbene scarsamente riconosciuta, nell’ambito dei movimenti antischiavisti e per i diritti civili. Da Ida Wells e le sue battaglie contro il linciaggio (200 donne nere furono linciate durante il periodo Jim Crow), fino a Rosa Parks che avviò a Montgomery, in Alabama, il movimento contro la segregazione dei mezzi pubblici a metà degli anni Cinquanta, a Anna Julia Cooper, una delle prime donne nere a battersi per il panafricansimo ed articolare pionieristicamente le tematiche legate all’intersezionalità. Proprio la più interessante interprete di questo approccio, la teorica femminista Kimberle Crenshaw, ha co-fondato nel 1996 l’African American Policy Forum – un think tank innovativo che unisce accademici, attivisti e politici per promuovere gli sforzi per smantellare la disuguaglianza razziale –, il Center for Intersectionality and Social Policy Studies e, nel dicembre del 2014, il movimento #SayHerName che ha denunciato come le donne afroamericane siano state espunte dal numero delle vittime della violenza razziale così come dai percorsi storici del movimento per i diritti civili e dai movimenti per i diritti dei gay e delle donne nere *queer* che hanno fondato Black Lives Matter rendendole irrilevanti e invisibili (Jimenez 2016).

L’hashtag #SayHerName, ha dato il titolo anche al corso universitario tenuto da Crenshaw - #sayhername: African American Womens’ History – con l’intento

³ <<https://thefeministwire.com/2014/10/blacklivesmatter-2/>>.

di fornire agli studenti la conoscenza del presente attraverso le lenti dell'intersezionalità e dei *cultural studies*, e valorizzando l'attivismo delle donne nere che storicamente hanno creato con determinazione spazi interstiziali per far udire la propria voce.⁴

A raccogliere il testimone generazionale sono state tre giovani donne – Kalli Jackson, Ellana Lawrence e Labeebah Subair – che hanno mobilitato i giovani attraverso cinema, poesia, danza, assemblee organizzate, in nome di Black Lives Matter, sottolineando il ruolo che le donne nere hanno sempre rivestito come “race leaders” e agenti di cambiamento. Le giovani femministe nere non hanno un pensiero politico uniforme e spiegano la rilevanza del femminismo nelle comunità nere basandosi sull'eredità delle abolizioniste del 19° secolo, sulle crociate anti-linciaggio, sull'attività delle *club women*, sulle organizzazioni per i diritti civili, sul pensiero delle donne che hanno fatto parte del nazionalismo nero, sul femminismo nero degli anni Ottanta. La loro battaglia, in una società che tende a marginalizzarle, è indirizzata a contrastare razzismo, sessismo, eterosessismo, classismo, discriminazione nei confronti di disabilità (Springer 2002). Nell'inverno del 2014 sono state alcune studentesse nere a guidare il movimento per la giustizia sociale e la revisione dei curricula, aggregando studenti bianchi, neri, ispanici e asiatici, alla Elisabeth Irwin High School di New York, fondata nel 1921 dalla educatrice lesbica bianca che le ha dato il nome, esperimento di scuola pubblica progressista sopravvissuta alla *red scare* del primo dopoguerra e divenuta oggi una *activist school*, impegnata sul cambiamento sociale e contro la violenza.

Come Crenshaw ha sottolineato a più riprese, la violenza contro le donne nere raramente è stata messa in relazione con la vulnerabilità della comunità afroamericana e ad oggi continua a persistere un gap nel riconoscimento pubblico della violenza che colpisce donne e uomini. Le loro storie e le loro morti tragiche sono infatti spesso state cancellate dalla memoria culturale e dai dibattiti sulla brutalità della polizia nei confronti della comunità nera. Si tratta dunque di includere la loro esperienza nei movimenti sociali, nelle narrazioni mediatiche e nella ricerca scientifica. In tal senso il concetto di intersezionalità è centrale perché mostra non soltanto come le donne nere siano state rese invisibili attraverso un processo sistematico di esclusione (Bianco 2017), ma come gli approcci “herstorical” incoraggino la ricostruzione di esperienze condivise trasformando le narrazioni dominanti.

⁴ Nella sua bibliografia i classici volumi di Clark Hine 1989, Higginbotham 1992, fino al recente volume di LeFlouria 2016.

CONCLUSIONI

Secondo Elwood Watson (2019, 2020) l'elezione di Donald Trump nel 2016 ha legittimato comportamenti razzisti che per tutta la durata del suo mandato hanno dominato la scena politica e mediatica statunitense. Tuttavia, sebbene l'Association for the Study of Negro Life and History per la promozione della storia degli afroamericani sia stata creata più di cento anni fa, gli insegnanti sembrano in gran parte non sufficientemente formati per trasformare curricula scolastici e universitari in cui la prospettiva etnica e razziale risulta spesso ancora marginale. Inoltre, come ha scritto autorevolmente Colarossi (2020), gli Stati Uniti non sono dotati di requisiti federali per l'insegnamento della *black history* nei curricula scolastici e solo una manciata di Stati è in grado di inserirli in un momento storico che richiede importanti riposizionamenti della storia statunitense attraverso nuove domande: cosa significa il 4 luglio 1776 per gli afroamericani? Per loro non fu un Independence Day, tanto che molte comunità nere hanno a lungo celebrato il Juneteenth – il giorno in cui le truppe arrivarono a Galveston, in Texas, nel 1865 per prendere il controllo dello Stato festeggiando la fine della schiavitù. Qual è il valore educativo della storia afro-americana e quali sono i suoi obiettivi? Con quali modalità i docenti possono insegnare questa storia ai millennials? Come sono cambiati i metodi di insegnamento in relazione all'esperienza di Black Lives Matter?

È stato Lagarrett King (2017, 2019), un docente afroamericano che insegna Storia afroamericana alla University of Missouri, a sviluppare il Carter Center for K-12 Black History Education per promuovere la ricerca storica nera, l'istruzione degli insegnanti e un network per risolvere il problema della non sufficiente attenzione alla storia afroamericana nei corsi. Se dagli anni Sessanta diversi stati hanno approvato leggi che richiedono e raccomandano che la storia delle minoranze venga inclusa nei curricula scolastici, ad oggi solo pochi ne riconoscono formalmente l'importanza. Alcuni non menzionano la schiavitù e i movimenti per i diritti civili e non parlano esplicitamente di *white supremacy*, mentre un numero rilevante ancora individua nei diritti degli stati la causa della guerra civile.

Se la centralità dell'esperienza nera nei curricula scolastici richiede approcci multidisciplinari, la storia mantiene un ruolo assolutamente rilevante. Come ha scritto Allison Dorsey (2007), l'esperienza dei neri è fondamentale per capire la storia americana: dallo schiavismo che ha minato il concetto di libertà democratica, al sostegno ai diritti civili e alla loro esclusione che hanno segnato i movimenti del Novecento, fino alla riflessione sull'integrazione dell'esperienza nera in seguito alla presidenza Obama (Sotiropoulos 2017). Grazie alla "Critical Race Theory", all'assunzione di specialisti/e nei dipartimenti e al lavoro di gruppi come la Task Force on Slavery, Segregation and Racial Injustice, interi curricu-

la sono stati ripensati e sono mutati profondamente, mentre i movimenti degli studenti hanno dimostrato con chiarezza i legami storici esistenti tra schiavitù, colonialismo e razzismo che caratterizzano la vita degli afroamericani, ma anche le culture dell'accademia e dei diversi ambiti di produzione di sapere. Segnali importanti di cambiamento sono visibili: gli African Studies stanno assumendo un'ampia rilevanza disciplinare a livello globale (Ampofo 2016), mentre il 17 giugno 2021 il Juneteenth è divenuto ufficialmente festa nazionale negli Stati Uniti. I movimenti e le loro connessioni con scuola e università hanno certo favorito questi raggiungimenti.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Allen, R.

2019 *It Was All a Dream: A New Generation Confronts the Broken Promise to Black America*, New York, Bold Type Books.

2019 'The Missing Black Millennial', *The New Republic*, 20 febbraio 2019 <<https://newrepublic.com/article/153122/missing-black-millennial#main>>. Accesso 12 giugno 2021.

Allison, D.

2007 'Black History is American History: Teaching African American History in the Twenty-First Century', *The Journal of American History*, 93, 4, March 2007, pp. 1171-1177.

Ampofo, A. A.

2016 'Re-viewing Studies on Africa, #Black Lives Matter, and Envisioning the Future of African Studies', *African Studies Review*, 59, 2, pp. 7-29.

Anderson, M.

2016 *The hashtag #BlackLivesMatter emerges: Social activism on Twitter*, Pew Research Center, <<https://www.pewresearch.org/internet/2016/08/15/the-hashtag-blacklivesmatter-emerges-social-activism-on-twitter/>>.

Berlin, I.

2004 'American Slavery in History and Memory and the Search for Social Justice', *The Journal of American History*, 90, 4, pp. 1251-1268.

Bianco, M.

2017 *Kimberlé Crenshaw Delivers an Exceptional Jing Lyman Lecture*, Stanford. The Clayman Institute for Gender Research. <<https://gender.stanford.edu/news-publications/gender-news/kimberl-crenshaw-delivers-exceptional-jing-lyman-lecture>>. Accesso 12 giugno 2021.

Boggs, G.L.

1978 *Conversations in Maine: Exploring Our Nation's Future* (with J. Boggs, F. Paine, L. Paine), Boston, South End Press.

1998 *Living for Change: An Autobiography*, Minneapolis, University of Minnesota Press.

Bonilla-Silva, E.

2017 *Racism without Racists Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in America*, Lanham, Rowman & Littlefield.

Buchanan, L., Bui, Q. e Patel, J. K.

2020, *Black Lives Matter May Be the Largest Movement in U.S. History*, *New York Times*, July 3, 2020, <<https://www.nytimes.com/interactive/2020/07/03/us/george-floyd-protests-crowd-size.html>>. Accesso 12 giugno 2021.

Chad, W. e Williams, K. E.

2016 *Charleston Syllabus: Reading on Race, Racism, and Racial Violence*, Athens, University of Georgia Press.

Clark Hine, D.

1989 'Rape and the Inner Lives of Black Women in the Middle West', *Signs*, 14, 4, pp. 912-920.

Cohen, C. J.

2011 "Millennials & the Mith of the Post-Racial Society: Black Youth, Intra-generational Divisions & the Continuing Racial Divide in American Politics", *Daedalus*, 140, 2, pp. 197-205.

Colarossi, N.

2020 *The US still does a wretched job of teaching Black History. An expert in African American history education explains how to fix it*, <<https://www.insider.com/how-to-improve-how-black-history-is-taught-in-schools-2020-6>>.

Dagbovie, P. G.

2010 *African American History Reconsidered*, Champaign, University of Illinois Press.

Darby, J. (ed.)

2006 *Black Millennials. Identity, Ambition, and Activism*, Lanham, Lexington Books (2 ed. 2020).

Davis, A. Y.

2012 *The Meaning of Freedom and other Dialogues*, San Francisco, City Lights.

Delton, J.

2009 *Racial Integration in Corporate America, 1940-1990*, Cambridge, Cambridge University Press.

Dorsey, A.

2007 'Black History is American History: Teaching African American History in the Twenty-First Century', *The Journal of American History*, 93, 4, pp. 1171-1177.

Elwood, D. W.

2019 *Keepin' it Real. Essays on Race in Contemporary America*, Chicago, University of Chicago Press, 2019.

2020 *Race in Contemporary America: An Interview with Historian Elwood Watson*, by Tyler Parry, *Black Perspectives*, <<https://www.aaihs.org/race-in-contemporary-america-an-interview-with-historian-elwood-watson/>>.

Farmer, A.

2015 'The Power and Importance of Ideas: Grace Lee Boggs's Revolutionary vision', *Black Perspectives*, October 18, <<https://www.aaihs.org/the-power-and-importance-of-ideas-grace-lee-boggss-revolutionary-vision/>>, 12 giugno 2021.

Feagin, J.R., Ducey, K.

2017 *Elite White Men Ruling. Who, What, When, Where, and How*, New York and London, Routledge.

Fenderson, J., Stewart, J., Baumgartner, K.

2012 'Expanding the History of Black Studies Movement: Some Prefatory Notes', *African and African-American Studies*, 16, pp 1-20.

Garza A.

2014 *A Herstory of the #BlackLivesMatter Movement* by Alicia Garza, <<https://thefeministwire.com/2014/10/blacklivesmatter-2/>>, 12 giugno 2021.

Haraway, D.

1988 'Situated knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective', *Feminist studies*, XIV, 3, pp. 575-599.

Higginbotham, A.

2018 *Not My Idea: A Book about Whiteness*, Dottir Press.

Higginbotham, E. B.

1992 "African American Women's History and the Metalanguage of Race", *Signs*, 17, 2, pp. 251-274.

Hill Collins, P.

2004 *Black Sexual Politics African Americans, Gender, and the New Racism*, New York, London, Routledge.

2006 *From Black Power to Hip Hop: Racism, Nationalism, and Feminism*, Philadelphia, Temple University Press.

Jimenez, I.

2016 '#SayHerName Loudly: How Black Girls Are Leading #BlackLivesMatter', *Radical Teacher*, 106, pp. 87-96.

Jung, M. Kie et al.

2011 *The State of White Supremacy: Racism, Governance, and the USA*, Redwood City, Stanford University Press.

King, L. J. J.

2017 'The Status of Black History in U.S. School and Society', *Social Education* 81, 1, pp. 14-18.

2019 'Interpreting Black History: Toward a Black History Framework for Teacher Education', *Urban Education*, february 21, <<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0042085918756716>>, 12 giugno 2021.

Pitre, A.

2011 *Freedom Fighters: Struggles Instituting the Study of Black History in K-12 Education*, San Diego, Cognella.

Kohn, J.

2016 'Making it Matter: Reframing the U.S. Survey', *Radical Teacher*, 106, pp. 40-46.

Kurashige, S.

2012 *From Black Power to a Revolution of Values: Grace Lee Boggs and the legacy of Martin Luther King, Jr*, in Slate N. (ed.) *Black Power beyond Borders. Contemporary Black History*, New York, Palgrave Macmillan.

LeFlouria, T. L.

2016 *Chained in Silence: Black Women and Convict Labor in the New South*, Chapel Hill, The University of Carolina Press.

Lindsey, T. B.

2015 'Post-Ferguson: A "Herstorical" Approach to Black Violability', *Feminist Studies*, 41, 1, pp. 232-237.

Nummi, J., Jennings, C., Feagin, J.

2019 '#BlackLivesMatter: Innovative Black Resistance', *Sociological Forum*, 34, S1, pp. 1042-1064.

Sekou, F.

2016 'Black Youth Activism and the Reconstruction of America: Leaders, Organizations, and Tactics in the Twentieth Century and Beyond', *Black History Bulletin*, 79, 1, pp. 5-14.

Sotiropoulos, K.

2017 'Teaching Black History after Obama', *The Social Studies*, 108, 4, pp. 121-128.

Stearns, P. N., Seixas, P., Wineburg, S., (eds.)

2000 *History Teaching: Knowing, Teaching, and Learning History: National and International Perspectives*, New York, New York University Press.

Springer, K.

2002 'Third Wave Black Feminism?', *Signs*, 27, 4, pp. 1059-1082.

Teaching the Movement.

2014 *The State of Civil Rights Education in the United States. A Report by the Southern Poverty Law Center's Teaching Tolerance Program, Montgomery, Alabama*, Southern Poverty Law Center.

Wallace, D. M.

2016 'Liberation Through Education: Teaching #BlackLivesMatter in 'Africana Studies'', *Radical Teacher*, 106, pp. 29-39

Watson, E. D., Hagopian J. Au W. (eds.)

2018 *Teaching For Black Lives, Rethinking Schools*.

Watson, E. D.

2019 *Keepin' it real. Essays on Race in Contemporary America*, Chicago, University of Chicago Press.

2020 'Race in contemporary America: An Interview with Historian Elwood Watson', by Tyler Parry, *Black Perspectives*, <<https://www.aaihs.org/race-in-contemporary-america-an-interview-with-historian-elwood-watson/>>, 12 giugno 2021.

Woodson C. G.

1922 *The Negro in Our History*, Washington D.C., Associated Publishers.

Zuberi, T. e Bonilla-Silva, E.

2008 *White Logic, White Methods: Race, Epistemology, and the Social Sciences*, Lanham, Rowman and Littlefield.

Gli atteggiamenti verso la diversità: un'analisi dei dati statistici su discriminazione e integrazione nel contesto italiano e regionale

DOMENICO DE STEFANO

INTRODUZIONE

Il tema dell'intolleranza e delle difficoltà di integrazione delle comunità straniere nei territori nazionali è di crescente interesse a livello comunitario. In sede europea infatti si è deciso di attuare dei programmi volti a rendere sistematici ed effettivi il principio di parità di trattamento e non discriminazione.

In particolare si è arrivati alla predisposizione del “Piano nazionale d'azione contro il Razzismo, la Xenofobia e l'Intolleranza 2020-2025”¹ che definisce una serie di azioni che coinvolgano diversi attori della società civile per limitare la discriminazione razziale e favorire una strategia efficace di integrazione interculturale.

In questo contesto uno dei principi chiave alla base di tale piano comunitario vi è quello di raccogliere e usare i dati sull'uguaglianza e sui crimini motivati dall'odio per garantire una politica basata sulle prove.

Le evidenze suggeriscono che è proprio al livello delle giovani generazioni che si devono favorire i meccanismi di integrazione. Infatti, ci stiamo dirigendo verso

¹ <https://ec.europa.eu/info/policies/justice-and-fundamental-rights/combating-discrimination/racism-and-xenophobia/eu-anti-racism-action-plan-2020-2025_en>.

una società dove ormai una consistente fetta di giovani in età scolastica sarà costituita da stranieri o dalle seconde generazioni di immigrati. È dunque fondamentale che una società multiculturale con un basso livello di conflitto e violenza interculturale si basi principalmente sull'integrazione di tali generazioni. Nel concentrarsi sulle nuove generazioni e nel cercare di capire le loro esigenze risulta cruciale studiare e monitorare i loro comportamenti per capire qual è il contesto nel quale si muovono e come si può eventualmente intervenire per migliorarne le condizioni.

Vi è da notare, tuttavia, che attualmente le indagini statistiche in Italia che monitorano specificamente le condizioni di vita e di integrazione degli immigrati e/o i fenomeni di discriminazione e intolleranza, non sono molte. Quando si vuole restringere l'attenzione alla fascia d'età più giovane tali indagini risultano ancor meno frequenti.

La limitata attenzione verso tali temi è probabilmente frutto della poca consapevolezza dell'opinione pubblica circa le problematiche dell'integrazione e alle difficoltà dell'inserimento nel nostro tessuto culturale da parte degli stranieri immigrati e delle successive generazioni. Anche gli aspetti legati a comportamenti discriminatori verso determinate minoranze o gruppi di individui sono poco affrontati nel nostro paese. Basti pensare, ad esempio, che tuttora in Italia non vi è una chiara definizione che consenta di etichettare reati d'odio basati in particolare su etnia, nazionalità o religione.

Dal punto di vista dei dati disponibili per inquadrare l'evoluzione del fenomeno, vi è da segnalare che i primi studi relativi agli atteggiamenti verso la popolazione proveniente da Paesi stranieri da parte degli italiani cominciano in generale in epoca sensibilmente più recente rispetto a quanto avvenuto in altri paesi europei.

Le prime indagini empiriche su tali aspetti risalgono infatti appena all'inizio degli anni novanta dello scorso secolo quando effettivamente diviene evidente che l'Italia da paese di emigranti diventa uno stato caratterizzato da crescenti tassi di immigrazione. In particolare negli anni novanta, sono stati condotti alcuni studi sul razzismo e il pregiudizio etnico il cui impianto teorico ed empirico risulta rilevante ancora oggi.

Se a livello nazionale le indagini e i dati a riguardo sono di numero ridotto e scarsamente aggiornati, ciò è ancora più vero a livello regionale e locale. In particolare, per la regione Friuli Venezia Giulia esistono pochi studi che consentono di inquadrare il fenomeno anche se alcuni sono stati condotti ad hoc su certi temi legati ai comportamenti individuali dei giovani rispetto ad alcune categorie e minoranze. Nonostante la scarsità di dati, tuttavia, quei pochi disponibili consentono di delineare un quadro generale della regione che per certi aspetti risulta in linea con il dato nazionale dell'ultimo periodo.

La centralità del dato statistico per la corretta implementazione di politiche attive di integrazione è la principale motivazione del presente contributo. In par-

ticolare, l'obiettivo che qui ci prefissiamo è di analizzare le principali fonti dati sui temi dell'integrazione e dell'intolleranza al fine di delineare un quadro sulle condizioni degli stranieri immigrati di prima e seconda generazione in Italia e ove possibile nel contesto della regione Friuli Venezia Giulia. Concentreremo l'attenzione agli atteggiamenti di un particolare sottoinsieme della popolazione generale, ossia i giovani in età scolastica.

Il presente contributo è organizzato come segue. Nella prima sezione analizzeremo i dati a livello nazionale con particolare enfasi ai dati più recenti relativi allo specifico segmento delle fasce d'età più giovani. Una seconda sezione raccoglierà e analizzerà dati più orientati al contesto regionale del Friuli Venezia Giulia. Nella terza sezione trarremo alcune conclusioni finali.

IL CONTESTO ITALIANO

In Italia, al dicembre 2020, si stima che siano 5.171.894 gli stranieri regolarmente residenti che rappresentano l'8,7% dell'intera popolazione. È interessante notare che, rispetto all'anno precedente, nel 2020 si riscontra una maggiore presenza della componente straniera (+2,6%), mentre la popolazione italiana risulta inferiore di 537.532 unità (ISTAT, 2021). Durante l'anno della diffusione della pandemia di covid-19 in Italia, si assiste ad un numero di nascite minore rispetto ai decessi, principalmente dovuto alla popolazione di cittadinanza italiana (-386 mila), mentre per la popolazione straniera il saldo naturale resta ampiamente positivo (+50.584). Il rapporto 2020 dell'ISTAT afferma che "senza il contributo fornito dagli stranieri, che attenua il declino naturale della popolazione residente in Italia, si raggiungerebbero deficit di sostituzione ancora più drammatici" (ISTAT, 2021, p. 5). L'età media degli stranieri residenti è di 34,8 anni e i minori stranieri sono 1.047.873, pari al 20,3% del totale della popolazione straniera presente. Per tali ragioni una sempre crescente quota di giovani italiani sarà rappresentata dai figli degli attuali immigrati (ossia la seconda generazione di immigrati).

In questo contesto di crescita della componente straniera, soprattutto nelle fasce d'età più giovani, tuttavia non accennano a diminuire (se non per effetto della pandemia) i fenomeni di discriminazione e intolleranza verso gli stranieri come emerge dalla successiva disamina dei dati ufficiali in tale contesto.

Una delle fonti dati di riferimento per inquadrare il problema della discriminazione nei confronti della popolazione straniera è quella offerta dall'Osservatorio ODIHR/OSCE (ODIHR OSCE, 2020) che pubblica ogni anno un rapporto internazionale sui reati di odio, basato sui dati ufficiali forniti per l'Italia dalle Forze dell'Ordine e da OSCAD (Osservatorio per la Sicurezza contro gli atti discriminatori) e in-

tegrato dalle informazioni fornite da varie organizzazioni della società civile². Gli ultimi dati pubblicati disponibili si riferiscono al 2019, anche se sono disponibili dati anticipati per il 2020: il numero di reati riportati ha registrato una tendenza crescente passando dai 736 reati riportati nel 2016, ai 1.119 del 2019. Il dato non consolidato per il 2020 si attesta per ora a 1111 reati discriminatori, registrando una sostanziale stabilità del fenomeno a livello di numero di denunce registrate.

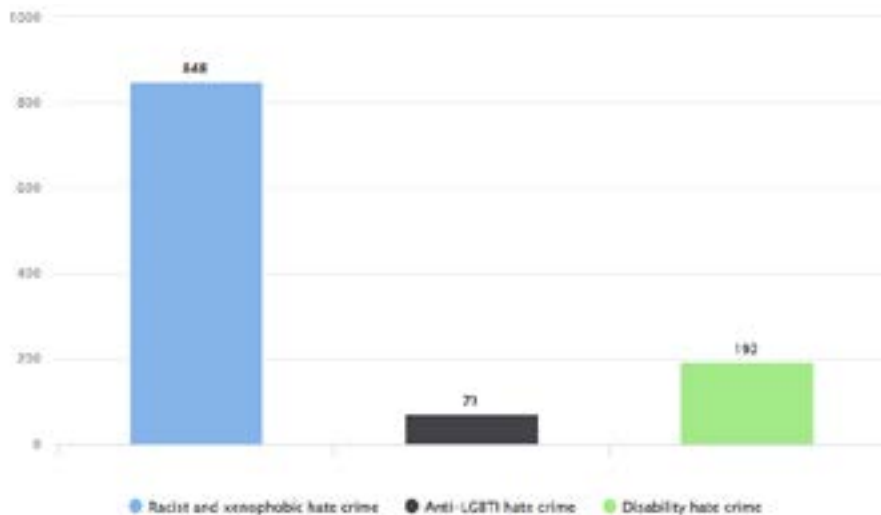
TABELLA 1 - Dati relativi al numero di reati d'odio denunciati, processati e passati in giudizio. Fonte: ODIHR OCSE (2020)

Anno	Reati d'odio denunciati	A processo	Condanne
2020	1111	-	-
2019	1119	-	-
2018	1111	613	46
2017	1048	613	40
2016	736	424	31

Osservando i dati sulla base della categoria di movente (xenofobia/razzismo, orientamento sessuale e identità di genere, disabilità) si evidenzia una assoluta prevalenza dei reati di matrice razzista e xenofoba, passati dai 494 segnalati nel 2016, pari a circa il 67% del totale, agli 848 registrati nel 2019, che rappresentano circa il 76% del totale (Figura 1). Andando a verificare l'informazione sul tipo di reato (quando presente) emerge che la maggior parte dei reati denunciati di matrice razzista o xenofoba è legata a violenze fisiche e reati contro la proprietà. Non sono purtroppo disponibili dati recenti relativi ai procedimenti giudiziari per gli ultimi 2 anni, ma in generale la tendenza è che le condanne comminate sono percentualmente molto poche.

² La legislazione italiana non fornisce una definizione di reato di odio. I crimini di odio, come tutti gli altri crimini, sono registrati da agenti di polizia all'atto della denuncia. Non ci sono istruzioni o documenti politici per guidare la polizia nell'identificazione e nella registrazione dei crimini ispirati dall'odio. Le prime denunce di reato, comprese le informazioni sulle vittime e le informazioni sull'azione di polizia e sulla qualificazione legale, sono inserite e archiviate nel database dei reati investigativi del Sistema di Indagine (SDI). Il sistema SDI serve solo a registrare i filoni di reati legati a fattori quali etnia, nazionalità, religione o crimini contro le minoranze linguistiche nazionali. Non esiste un indicatore specifico per ciascuna motivazione del pregiudizio nel SDI, quindi i crimini non possono essere distinti l'uno dall'altro nel database in base al motivo. I reati commessi per motivi discriminatori diversi da quelli esplicitamente previsti dalla legge (es. identità di genere o orientamento sessuale) sono inseriti nel SDI come reati ordinari (ODIHR OSCE, 2020).

FIGURA 1 - Reati d'odio denunciati riferiti alle tre principali categorie di movente. Fonte: ODIHR OCSE (2020)



Di notevole interesse è la banca dati realizzata nell'ambito del quinto libro bianco sul razzismo da parte dell'associazione Lunaria (2020)³ nel quale sono stati raccolti articoli e notizie della stampa nazionale e locale su episodi di intolleranza e discriminazione razziale. Nell'arco dei 13 anni di raccolta di tali dati (tra il 2008 e il 2020) sono stati individuati 7426 episodi di intolleranza e razzismo che sono stati appunto ripresi dagli organi di stampa; in media sia tratta di più di un episodio al giorno (circa 1,5).

Una ulteriore importante fonte di dati è rappresentata dalle informazioni diffuse dall'UNAR (Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali), istituito nel 2003 (d.lgs. n. 215/2003) in seguito a una direttiva comunitaria (n. 2000/43/CE), che impone a ciascuno Stato Membro di attivare un organismo volto all'identificazione e al contrasto delle forme di discriminazione⁴ e che ha il compito di garantire il diritto alla parità di trattamento e di monitorare e contrastare le discriminazioni raccogliendo segnalazioni, fornendo assistenza alle vittime e svolgendo attività di ricerca e analisi. A differenza dei dati raccolti da ODIHR/OSCE e OSCAD, l'UNAR si occupa di casi di discriminazione che non sfociano necessariamente in una denuncia penale ma sono direttamente segnalati o individuati dagli operatori UNAR. Gli ultimi dati disponibili si riferiscono al 2020 e sono stati elaborati dagli operatori del Contact Center dell'Ufficio (UNAR, 2020). In particolare, si tratta di casi di discriminazione che vengono registrati dal Contact

³ <<https://www.lunaria.org/quinto-libro-bianco-sul-razzismo-in-italia/>>.

⁴ <<https://www.unar.it/portale/web/guest/che-cos-e-unar>>.

Center, pervenendo da segnalazioni da parte sia di vittime che di testimoni, enti o associazioni. Nel 2020 i casi di effettiva discriminazione riscontrati sono stati 913 (a fronte di un totale di 1002 segnalazioni su cui è stato effettuato un controllo di pertinenza). La maggior parte di questi si è verificata nel mese di gennaio 2020 (156 casi pari al 17% del totale).

La maggioranza delle 913 segnalazioni pertinenti è legata a motivi “Etnico razziali” (545 casi ossia il 59,7% del totale). Focalizzando l’attenzione su tali episodi si osserva che sono connotate dalla parola “Straniero” (327 casi sui 545, ossia il 60%), seguito da “Colore della pelle” (118 casi sui 545, ovvero il 21,7%).

Meno segnalate sono state le discriminazioni per “Religione o convinzioni personali” (183 casi pari al 20% del totale). Tuttavia, un dato importante per queste ultime è che ben 89 di queste riguardano l’antisemitismo (circa il 49%) e 84 l’anti-islamismo (46% circa). Emergono a seguire casi di discriminazione per “Orientamento sessuale e identità di genere” (94 segnalazioni), per “Disabilità/Barriere architettoniche” (49 segnalazioni) e per “Età” (25 segnalazioni). Vi è un residuo di 17 casi che sono stati classificati come “Discriminazioni multiple” in quanto comprendenti più di una causa di discriminazione. È interessante notare che il 65,2% delle segnalazioni, nonostante il periodo di lockdown, comunque è stato effettuato per eventi avvenuti in luoghi fisici, mentre il restante 34,8% in spazi “virtuali”, segnatamente nell’ambito dei social media.

Il numero delle segnalazioni è, come atteso, sensibilmente inferiore a quello degli anni precedenti, tuttavia questo è dovuto essenzialmente al regime di contenimento della pandemia di Covid-19. Infatti dai primi dati non consolidati del 2021 si osserva una decisa crescita delle segnalazioni complessive che risultano essere 1379 (di cui 709 per motivi etnico-razziali), in linea con il periodo pre-pandemico⁵.

Le indagini statistiche ufficiali a livello nazionale sul tema dell’integrazione e della discriminazione direttamente rivolte alle giovani generazioni risultano estremamente ridotte in numero almeno negli anni recenti. Questo perché indagare un fenomeno come l’integrazione e le condizioni sociali delle seconde generazioni di immigrati è molto complesso e rappresenta un argomento sensibile per svariate motivazioni. Si rimanda in questa sede alla vasta letteratura sull’argomento (Portes e Rumbaut, 2001; Molina, 2014).

In tale ambito di studi, una notevole eccezione è rappresentata dall’indagine ISTAT condotta nel 2015 sulle condizioni di vita delle seconde generazioni di immigrati in Italia. Il campione è costituito da studenti, sia Italiani che stranieri o di seconda generazione che frequentano un istituto superiore primario o secon-

⁵ <https://espresso.repubblica.it/attualita/2022/02/16/news/aggressioni__razziste__omotransfobiche__antisemite__abiliste-337961138/>.

dario in Italia⁶. In particolare, gli studenti di seconda generazione sono definiti come giovani nati in Italia con almeno un genitore immigrato di prima generazione. Per i soggetti nati all'estero invece è stata usata la classificazione proposta da Rumbaut (1997) e sono state definite le seguenti generazioni intermedie:

- migrazione avvenuta prima della scuola primaria (tra 0 e 5 anni),
- migrazione avvenuta durante la scuola primaria (tra 6 e 10 anni),
- migrazione avvenuta dopo la scuola primaria (dopo gli 11 anni).

Tali studenti di seconda generazione o stranieri rappresentano una quota non trascurabile dell'intera popolazione degli studenti e quindi dei minorenni in Italia, essendo all'epoca dell'indagine circa il 13%, ovvero un milione e 316 mila. Un aspetto interessante è che di questo un milione e 316 mila persone la maggior parte di questi che frequentano i nostri istituti scolastici, sono effettivamente immigrati di seconda generazione, ossia nati in Italia. Molti di questi tuttavia non hanno ancora la cittadinanza italiana e solo una quota minoritaria è stata naturalizzata in Italia da genitori stranieri. Questa quota di studenti che acquisisce la cittadinanza prima del diciottesimo anno di età in realtà è in aumento.

In merito alla collocazione rispetto al territorio nazionale, un terzo di questi studenti vive e frequenta le scuole del Nordest d'Italia.

Risultano notevoli le differenze che si riscontrano tra le diverse provenienze. Si nota l'entrata "tardiva" dei giovani originari dell'Ucraina e della Moldavia in linea con un'età media dei migranti più avanzata (Tabella 2). Le nazionalità in cui la quota di nati in Italia è tra le più alte sono cinese e filippina, per le quali tale percentuale è superiore al 55%.

TABELLA 2 - Studenti stranieri delle scuole secondarie per generazione migratoria e principali paesi di cittadinanza. Anno 2015 (valori percentuali). Fonte: ISTAT (2020)

PAESE DI CITTADINANZA	Nati in Italia	Arrivati in Italia tra 0 e 5 anni	Arrivati in Italia tra 6 e 10 anni	Arrivati in Italia dopo i 10 anni	Totale
Albania	41,7	29,1	19,5	9,6	100,0
Romania	14,1	31,6	36,5	17,6	100,0
Ucraina	6,6	21,1	36,4	36	100,0
Moldova	5,2	12,5	59,1	43,2	100,0
Cina	59,3	4,7	15,0	21,0	100,0
Filippine	55,4	7,0	16,3	21,3	100,0
India	19,6	19,2	31,9	29,3	100,0
Marocco	40,8	25,2	22,5	11,5	100,0
Ecuador	27,5	24,2	27,4	20,9	100,0
Perù	29,5	13,5	24,2	32,6	100,0
Altri paesi	30,7	24,0	23,7	21,6	100,0
Totale	30,4	23,5	26,2	19,9	100,0

⁶ In totale sono stati intervistati oltre 68 mila alunni stranieri e italiani frequentanti la scuola secondaria di primo e di secondo grado che hanno risposto via web ad un ampio questionario (ISTAT, 2020).

Nell'indagine sono state raccolte informazioni su numerosi aspetti legati all'identità: dal senso di appartenenza, alla lingua, alla tendenza a una maggiore mobilità sul territorio. Nella tabella 3 vengono riportati alcuni indicatori di vicinanza alla cultura italiana distinti per paese di provenienza. Complessivamente, meno la metà degli studenti dichiara di sentirsi effettivamente italiano (47,4%) nonostante più della metà abbia dichiarato di parlare molto bene la nostra lingua (60%). Emerge una netta differenza identitaria tra le varie nazionalità. Chiaramente giovani con background europeo (ucraini in primis, a seguire moldavi, albanesi e rumeni) si sentono italiani in misura maggiore rispetto ai giovani con provenienze differenti. I valori percentuali più bassi si osservano tra gli appartenenti alla comunità cinese.

TABELLA 3 - Indicatori di vicinanza alla cultura italiana per gli studenti stranieri nati in Italia. Anno 2015 (valori percentuali). Fonte: ISTAT (2020)

PAESE DI CITTADINANZA	Mi sento italiano	Parlo italiano molto bene	Penso in italiano	Frequento italiani	Vado a feste organizzate da italiani
Albania	52,9	71,0	81,3	88,7	85,0
Romania	51,6	64,6	77,4	81,8	77,1
Ucraina	62,1	66,0	62,7	97,0	82,5
Moldavia	57,8	54,1	88,3	89,9	80,8
Cina	29,2	28,1	51,1	56,5	56,8
Filippine	42,0	43,8	60,3	63,0	55,2
India	56,1	59,4	82,3	76,0	75,1
Marocco	47,9	72,8	80,2	81,9	80,4
Ecuador	49,6	56,3	61,9	77,1	64,7
Perù	42,9	54,3	65,1	64,0	67,7
Altri paesi	50,9	65,2	76,6	81,6	74,2
Totale	47,4	60,0	74,7	78,3	73,4

Tra i vari indicatori utilizzati è di notevole interesse quello della volontà delle nuove generazioni di continuare a vivere nel nostro paese o emigrare all'estero. In particolare emerge che, a parità di condizioni, gli studenti - in particolare quelli nati all'estero - mostrano una propensione a voler vivere in Italia da grandi molto minore rispetto agli italiani (ISTAT, 2020, p. 37). A mostrare una minore propensione a rimanere in Italia sono: le ragazze rispetto ai ragazzi, coloro che si sentono in condizioni di disagio economico, gli studenti delle scuole superiori (in particolare dei licei) e i residenti nel Centro e nel Nord. Dall'analisi è emerso anche che chi ha una migliore conoscenza della lingua italiana, chi ha dichiarato di sentirsi italiano e chi frequenta amici italiani o italiani e stranieri ha una probabilità più alta di voler vivere da grande in Italia. Relativamente alle provenienze è emerso che gli alunni cinesi hanno una maggiore propensione a voler vivere da grandi in Italia; infatti, i ragazzi albanesi, marocchini, romeni e di altre cittadinanze rispetto a quelli cinesi hanno tutti una propensione molto più bassa a rimanere nel nostro paese (ISTAT, 2020, p. 38).

Quando si parla di giovani, un fenomeno che non si può trascurare è quello delle relazioni negative e conflittuali che si instaurano tra pari, soprattutto nel contesto scolastico. Il fenomeno del bullismo in particolare è in forte crescita sia in spazi reali che virtuali, ossia il cosiddetto cyberbullismo (per un'analisi del fenomeno si veda tra gli altri Fedeli, 2013). L'indagine ISTAT sugli immigrati di seconda generazione mostra un dato preoccupante. Tra i ragazzi stranieri, la percentuale di coloro che hanno subito almeno un episodio offensivo, non rispettoso e/o violento da parte di altri ragazzi nell'ultimo mese è pari al 49,5 %, contro il 42,4 % dei coetanei italiani. Tra le varie comunità, sembrerebbero più esposti ad episodi di prepotenza e/o comportamenti vessatori da parte dei loro coetanei i cinesi, i filippini e gli indiani (con percentuali ben superiori al 50 per cento), le stesse collettività che tendono ad essere più "chiuse" nei confronti dei coetanei italiani: i filippini (42% in più rispetto agli italiani), i cinesi (32% in più rispetto agli italiani), e gli indiani (27% in più rispetto agli italiani). Inoltre alcune recenti indagini mostrano che esiste un nesso tra bullismo e matrice "etnica" e che i soggetti che colpiscono i loro pari stranieri (o con background straniero) agiscono mossi da componenti di pregiudizio radicati (Papotti e Caravita, 2020). Papotti e Caravita (2020) suggeriscono che i tradizionali programmi anti-bullismo, basati sulle dinamiche di gruppo, non risultano sufficienti per prevenire e contrastare il fenomeno del bullismo etnico.

A livello nazionale, in definitiva, emerge un quadro di sostanziale crescita della popolazione straniera (soprattutto nelle fasce d'età più giovani) con differenze talvolta marcate tra le varie provenienze, sia a livello identitario che di integrazione vera e propria. Tuttavia, in un contesto in cui non decrescono gli episodi di intolleranza e discriminatori di matrice xenofoba e razziale, purtroppo anche tra le nuove generazioni.

IL CONTESTO REGIONALE DEL FRIULI VENEZIA GIULIA

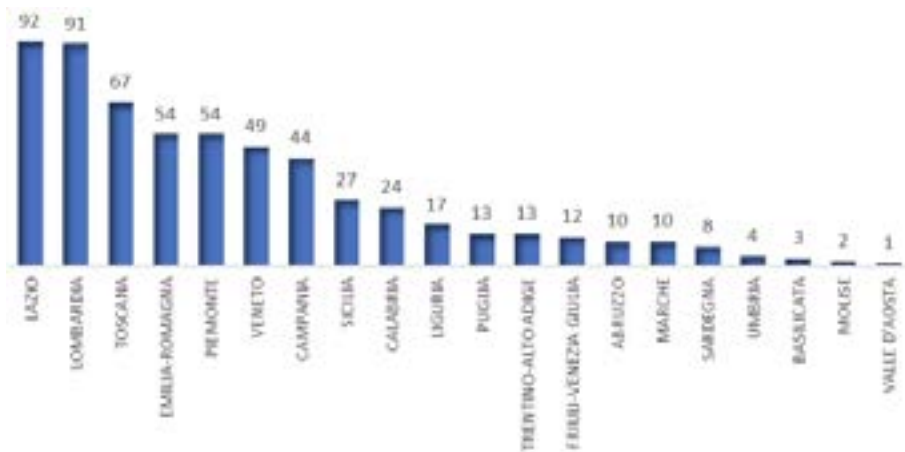
Le stime aggiornate al gennaio 2021 mostrano che in Friuli Venezia Giulia vi è una presenza di residenti stranieri pari a 114.863 soggetti che rappresentano il 9,6% della popolazione residente in regione (ISTAT, 2021). Tale numero è in forte aumento rispetto all'anno precedente, infatti si stima una variazione percentuale di +7,1% (laddove a livello nazionale, come ricordato in precedenza, tale incremento è pari a +2,6%). La comunità straniera più numerosa è quella proveniente dalla Romania con il 22,2% di tutti gli stranieri presenti sul territorio, seguita dall'Albania (8,4%) e dalla Serbia (5,3%).

Analizzando i dati relativi alle segnalazioni di episodi discriminatori pervenute all'UNAR dalle varie regioni, nel 2020 in Friuli Venezia Giulia questi sono stati

solo 12 (Figura 2). Complessivamente, invece, dall'archivio stampa nell'ambito del libro bianco sul razzismo sono 233 gli episodi di intolleranza registrati dalla stampa locale nel periodo tra il 2008 e il 2020⁷. Sono dati tutto sommato contenuti ma di difficile generalizzazione perché non basati su indagini campionarie.

Per quanto riguarda l'integrazione dei giovani nati all'estero o di seconda generazione possiamo avvalerci del dettaglio regionale disponibile per alcuni indicatori utilizzati nella già citata indagine campionaria dell'ISTAT sull'integrazione delle seconde generazioni di immigrati (ISTAT, 2020).

FIGURA 2 - Distribuzione delle segnalazioni di episodi di discriminazione razziale prevenuti al contact center dell'UNAR per regione nel 2020. Fonte: UNAR, 2020



Innanzitutto si stima che l'irregolarità dei percorsi scolastici di tali soggetti in regione è in linea con il dato nazionale. Infatti il 49,4% degli studenti nati all'estero (escluse, quindi, le seconde generazioni) viene inserito nella classe corrispondente alla propria età ed ha pertanto un percorso scolastico regolare (49% a livello nazionale). Molto spesso si verifica che gli stranieri risultano inseriti in classi di uno o due anni precedenti.

La regione Friuli Venezia Giulia presenta un dato difforme dal contesto nazionale per quanto riguarda la percentuale di ripetenti considerando gli studenti nati all'estero. Infatti il 36% di questi circa ha ripetuto almeno una volta l'anno scolastico (il dato a livello nazionale si attesta al 31,8%), contro il 17,3% dei coetanei italiani e il 18,5% degli studenti di seconda generazione.

Alla domanda se gli studenti stranieri o di seconda generazione frequentano compagni di scuola italiani o stranieri al di fuori dell'orario scolastico, i dati regionali sono in linea con le percentuali nazionali. In particolare il 46,3% dei nati

⁷ <<https://www.lunaria.org/quinto-libro-bianco-sul-razzismo-in-italia/>>.

in Italia dichiara di frequentare solo italiani (dato nazionale 50,4%); tale percentuale scende al 16,1% quando si chiede se si frequentano solo stranieri (dato nazionale 14,2%) ed è del 37,6% per quanto riguarda le frequentazioni sia di italiani che di stranieri (35,4% a livello nazionale). Il 26,8% di coloro che sono arrivati in Italia in tarda età dichiara interazioni solo con stranieri (contro il 21,7% a livello nazionale).

Un dato interessante per comprendere il grado di integrazione delle nuove generazioni nella regione è quello relativo alla percezione dell'identità. Infatti l'ISTAT stima che il Friuli Venezia Giulia è la regione con la percentuale più alta in assoluto nella quale gli studenti dichiarano di non sentirsi italiani (il 40,7% dove il dato nazionale è del 33%). Incrociando questo dato con quello delle nazionalità maggiormente presenti in regione lo scenario risulta abbastanza difforme da quanto osservato dai dati nazionali. Infatti, nella precedente sezione abbiamo affermato come fossero i giovani delle comunità provenienti da contesti extra-europei a dichiarare maggiormente di non percepirsi italiani (cinesi in primo luogo), mentre in regione essendo maggioritari i provenienti da stati Romania, Albania e Serbia è plausibile che tale sentimento sia diffuso anche tra i giovani con queste provenienze (tuttavia il dato disaggregato per nazionalità non è disponibile). L'altro dato collegato a questo è la volontà di continuare a vivere in Italia da grandi: anche in questo caso il Friuli Venezia Giulia mostra una delle percentuali più basse tra tutte le regioni italiane (32,5% degli studenti contro il 36,6% sul totale degli studenti di tutte le regioni). Percentuale che scende al 27,7% per i soli studenti nati all'estero, anche se questo dato è più prossimo al valore nazionale (29,5%).

Per quanto riguarda il fenomeno del bullismo in regione vi è da segnalare che, analogamente al contesto nazionale, esso è in forte crescita e sono molte le iniziative istituzionali che mirano al suo contrasto⁸. Ciò nonostante, non ci sono dati puntuali in merito alla relazione tra nazionalità e fenomeni di bullismo. Possiamo avere un'indicazione sulla situazione regionale del bullismo di matrice "etnica" osservando i risultati emersi da una recente analisi condotta da Marini et al. (2019). In particolare gli autori, a partire da un campione nazionale (comprensivo di studenti del Friuli Venezia Giulia), esplorano alcuni dei fattori potenzialmente potenzialmente associati al bullismo etnico (rendimento scolastico, relazioni amicali e integrazione sociale percepita tra studenti italiani e stranieri) coinvolgendo studenti italiani e stranieri provenienti da diversi Istituti secondari. In generale, senza particolari distinzioni regionali, i risultati sembrano evidenziare che i ragazzi

⁸ Tra le varie iniziative si vuole qui menzionare la "Giornata di studio sulla prevenzione del bullismo e del cyberbullismo" tenutasi il 12 Gennaio 2018 in cui i diversi contributi provenienti da varie discipline avevano come comune denominatore l'urgenza nell'individuare soluzioni e misure di contrasto efficaci. Si veda <<http://www.giovanifvg.it/>>.

TABELLA 4 - Studenti stranieri che hanno dichiarato di sentirsi italiani o stranieri per regione (valori percentuali). Fonte: ISTAT (2020)

REGIONI	Ti senti di più		
	Italiano	Straniero	Non so
Piemonte	39,2	32,7	28,1
Valle d'Aosta/Valleé d'Aoste	35,8	30,4	34,1
Liguria	37,2	35,0	27,7
Lombardia	34,3	35,3	30,4
Trentino-Alto Adige/Südtirol	33,4	31,7	34,8
Bolzano/Bozen	32,3	30,3	37,3
Trento	34,5	33,0	32,4
Veneto	34,2	35,8	30,0
Friuli-Venezia Giulia	30,0	40,7	29,3
Emilia-Romagna	34,6	34,6	30,8
Toscana	36,0	36,7	27,3
Umbria	40,7	30,8	28,6
Marche	39,5	30,8	29,8
Lazio	44,1	27,4	28,5
Abruzzo	42,7	29,9	27,4
Molise	54,8	22,3	23,0
Campania	47,0	24,3	28,6
Puglia	43,8	29,3	26,9
Basilicata	43,5	25,8	30,7
Calabria	44,9	27,3	27,7
Sicilia	48,9	26,3	24,8
Sardegna	39,4	30,3	30,2
Nord-ovest	35,8	34,6	29,6
Nord-est	34,0	35,4	30,6
Centro	48,4	31,3	28,2
Sud	45,0	27,2	27,8
Isole	47,4	26,9	25,7
Italia	37,8	33,0	29,2

italiani autori di prepotenze verso gli studenti stranieri tendono ad avere un basso rendimento scolastico e percepiscono la mancanza di una buona integrazione tra italiani e stranieri (Marini et al., 2019, p. 114). Dalla prospettiva degli stranieri vittimizzati invece, sembrerebbe che questi non abbiano relazioni sociali stabili e dichiarano di frequentare i loro coetanei con minore regolarità rispetto ai compagni non vittimizzati, pertanto, come sostengono gli autori, appare confermata l'importanza delle reti amicali nel contrasto a tali fenomeni (in relazione all'importanza di tale elemento si veda ad esempio Reid et al., 2016).

A partire da questa considerazione, nel corso del 2021, nell'ambito del progetto "Contro la violenza: l'identità culturale per la costruzione di network di contrasto e prevenzione della radicalizzazione" è stato condotto uno studio pilota su studenti e studentesse di alcune Istituti secondari della città di Trieste. Data questa estrema importanza della componente relazionale e sociale i questionari somministrati mediante intervista diretta (faccia a faccia) sono stati incentrati principalmente sulla rilevazione del contesto sociale e della rete di relazioni in cui i giovani intervistati sono immersi. L'obiettivo è stato di mappare sia la rete di relazioni amicali in generale sia la cosiddetta rete di supporto sociale. A grandi linee potremmo definire la rete sociale in generale come

l'insieme delle relazioni sociali che la persona attiva in vari ambiti della propria vita in società (l'integrazione sociale si determina a partire dalla presenza, dalla quantità e intensità di tali legami) (Wasserman e Faust, 1994; Scott, 1997); la rete di supporto sociale invece è tendenzialmente un sottoinsieme della rete sociale personale ed è formata da coloro che la persona percepisce come fidati e a cui può chiedere od offrire aiuto sia materiale che immateriale (Cunningham e Barbee, 2000).

In particolare sono stati intervistati 42 studenti, età media 16 anni, più della metà dei quali stranieri di varie provenienze (Kosovo, Serbia, Pakistan e Macedonia) e con perfetto bilanciamento di genere.

L'analisi della loro rete di relazioni amicali e familiari è stata condotta in un'ottica comparativa tra studenti italiani e stranieri (o di seconda generazione). Un primo risultato ha riscontrato che la rete di relazioni è più ampia per gli studenti italiani (anche se vi sono casi limite in cui le relazioni attivate sono prettamente in ambito familiare anche per alcuni studenti italiani).

Un primo risultato è stata la classificazione degli studenti in 3 categorie basate sull'intensità e l'ampiezza della propria rete relazionale e di supporto. I tre profili individuati sono i seguenti:

- rete di relazioni ampia, rete di supporto costituita da amici per lo più coetanei e della stessa scuola o classe (tale gruppo comprende il 12% degli stranieri e il 22% degli studenti italiani),
- rete di relazioni ristretta a poche amicizie e rete di supporto costituita solo da familiari (10% degli stranieri, 5% degli studenti italiani),
- rete di relazioni ridotta ad amicizie singole e nessuna rete di supporto ben definita (40% degli stranieri e 28% degli studenti italiani).

Il 38% degli stranieri non ha risposto o non ha saputo indicare la propria rete di relazioni; per gli italiani tale percentuale è del 45%.

Un altro dato emerso riguarda la bassa integrazione tra studenti di diverse nazionalità. Infatti è stato osservato che solo il 15% degli studenti frequenta coetanei di diverse nazionalità. Nella maggior parte dei casi si tende a fare gruppo con persone della stessa nazionalità. Questo risultato sembra abbastanza differente da quello rilevato dall'ISTAT.

La percentuale di intervistati soggetti ad episodi di bullismo è molto elevata. Infatti, 3 intervistati su 4 affermano di essere stati oggetto di violenza fisica o verbale da parte di altri coetanei sia a scuola che all'esterno. Un risultato analogo al dato ISTAT (2020) è relativo alla maggior esposizione a tale fenomeno da parte di soggetti stranieri o di seconda generazione. La percentuale di vittime in questo gruppo sale infatti all'82%. Di questi, un 25% afferma che la motivazione alla base degli atti violenti è stata la propria provenienza o nazionalità (bullismo "etnico"). A differenza dell'indagine ISTAT, invece, nello studio pilota condotto è

emerso che le donne sembrano essere più esposte degli uomini a parità di altre condizioni.

CONCLUSIONI

I dati più aggiornati disponibili a livello nazionale mostrano che il problema della discriminazione, del razzismo e della violenza anche nel nostro paese non è assolutamente in decrescita, anzi abbiamo visto che la flessione del 2020 è stata solo episodica e nel 2021 i fenomeni discriminatori sembrano ritornati ai periodi pre-pandemici. Tali episodi sono tanto diffusi all'interno della popolazione generale quanto nella popolazione giovanile, dove si parla ormai anche di cosiddetto bullismo "etnico" (Papotti e Caravita, 2020).

Il fatto che le nuove generazioni siano comunque coinvolte in tali fenomeni e che questi sfocino, analogamente al fenomeno del bullismo in generale, in episodi violenti rappresenta un dato allarmante. In primo luogo, come discusso nelle precedenti sezioni, è preoccupante in quanto una quota non trascurabile delle attuali nuove generazioni è composta da stranieri e dalle seconde generazioni di immigrati in Italia ed una parte di questi, che ormai rappresenta il futuro del nostro paese, viene vittimizzata per la nazionalità o per le proprie origini. In secondo luogo, il rischio è di attivare un meccanismo vizioso in cui il rapporto negativo con alcuni coetanei, determinato da tali atti, rafforza il sentimento negativo verso il nostro paese e incide sulle chance di piena integrazione di questi giovani, unitamente ad altre condizioni familiari ed extra-scolastiche. Infatti, emerge in particolare che alcune nazionalità siano più soggette di altre ad atti di bullismo e che queste risultino essere già comunità tendenzialmente meno integrate di altre.

Nel contesto regionale sono abbastanza ridotte sia le segnalazioni che le notizie in merito ai fenomeni discriminatori nella popolazione generale. Tuttavia, guardando nello specifico i dati sulla popolazione giovanile emerge un quadro non molto dissimile da quello che si delinea a livello nazionale. Cambia la distribuzione delle nazionalità dove prevalgono le origini romene, albanesi e serbe ma si osserva un dato molto particolare nel contesto regionale che merita attenzione ed eventuale approfondimento con ulteriori indagini mirate. Ci riferiamo in particolare al dato che emerge dalla ricerca dell'ISTAT (2020) che sembra mostrare una minore integrazione sia da parte delle seconde generazioni che da parte degli stranieri che arrivano nel nostro paese in età più avanzata che risulta il più basso tra tutte le regioni italiane.

Un'ultima considerazione a margine dello studio pilota che, seppur limitato e non generalizzabile, fornisce delle evidenze empiriche che ci spingono a ritenere che il fenomeno dell'integrazione di studenti stranieri o di seconda generazione

in regione necessita di un'analisi approfondita e del monitoraggio delle situazioni complesse che questi giovani devono affrontare per potersi sentire parte della società in cui sono inseriti. Nello specifico sarebbe opportuno valutare, in un'ottica più ampia rispetto a quella che ha caratterizzato lo studio pilota, se sia necessario, come sembrerebbe, la predisposizione di strumenti e misure di inclusione che sopperiscano alla carenza di relazioni sociali (e a volte anche familiari) ampie e consolidate e agevolino, anche in un'ottica di lungo periodo, l'integrazione di queste nuove generazioni.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Cunningham, M. R., Barbee, A. P.

2000 *Social support*. In: C. Hendrick & S. S. Hendrick (eds.), *Close relationships: A sourcebook*, Sage Publications, Inc., pp. 273-285.

Fedeli, D.

2013 Cyber-bullismo e cyber-vittimizzazione in Italia: aspetti epidemiologici ed evolutivi. *Italian Journal of Special Education for Inclusion* 1(2), pp. 51-68.

ISTAT

2020 *Identità e percorsi di integrazione delle seconde generazioni in Italia*, ISTAT, Roma. <<https://www.istat.it/it/archivio/240930>>.

ISTAT

2021 *Popolazione residente e dinamica demografica*, ISTAT, Roma. <<https://www.istat.it/it/files/2021/12/CENSIMENTO-E-DINAMICA-DEMOGRAFICA-2020.pdf>>.

Marini, M., Livi, S., Di Filippo, G., Melchiori, F. M., D'Ardia, C., Benvenuto, G.

2019 Aspetti individuali, interpersonali e sociali del bullismo etnico: studio su un campione nazionale di studenti della scuola secondaria di primo grado, *Journal of Educational, Cultural and Psychological Studies* 20, pp. 103-120.

Molina, S.

2014 *Seconde generazioni e scuola italiana: come procede l'integrazione dei figli degli immigrati?* In: Paolazzi, L. e Sylos Labini, M. (a cura di) *People First. Il capitale sociale e umano: la forza del Paese*. Roma: S.I.P.I., pp. 73-97.

ODIHR OSCE

2020 *Hate Crime Reporting* <<https://hatecrime.osce.org/italy>>.

Papotti, N., Caravita, S.C.S

2020 *Bullismo etnico: chi sono coloro che aggrediscono compagni con background migratorio?* in *Ricerche di Psicologia* 1/2020, pp. 327-350.

Portes, A., Rumbaut, R. G.

2001 *Legacies. The story of the immigrant second generation*, Berkley, New York: University of California Press, Russel Sage Foundation.

Reid, G. M., Holt, M. K., Bowman, C. E., Espelage, D. L., Green, J. G.

2016 Perceived social support and mental health among first-year college students with histories of bullying victimization. *Journal of Child and Family Studies*, 25(11), pp. 3331-3341.

Scott, J.

1997 *L'analisi delle reti sociali*, Carocci, Roma

UNAR

2020 *Relazione al parlamento sull'attività svolta e sull'effettiva applicazione del principio di parità di trattamento e sull'efficacia dei meccanismi di tutela*, UNAR, Roma. <https://www.unar.it/portale/documents/20125/51622/RELAZIONE+UNAR+2020+DEF__13.12.pdf>.

Wasserman, S., Faust, K.

1994 *Social Network Analysis*, Cambridge University Press, Cambridge, U.K.

SITOGRAFIA

<<https://espresso.repubblica.it>>

<<https://ec.europa.eu>>

<<http://www.giovanifvg.it/>>

<<https://hatecrime.osce.org>>

<<https://www.istat.it>>

<<https://www.lunaria.org/quinto-libro-bianco-sul-razzismo-in-italia/>>

<<https://www.senato.it/>>

<<https://www.unar.it>>

Parte seconda

Leggere la violenza: cornici teoriche, lessico critico, esercizi di lettura

SERGIA ADAMO

Leggere la violenza potrebbe essere considerato come un gesto superfluo o addirittura inutile: la violenza si mostra, può essere considerata in quanto tale solo nel momento in cui si manifesta nella sua esplicazione e nei suoi effetti. La violenza, intesa come uso della forza fisica per fare del male all'altro, sembra essere l'evento per eccellenza, quello che non può passare inosservato, quello che non abbiamo bisogno di saper leggere, in quanto autoevidente, in quanto dato di fatto. Il gesto violento afferma se stesso nel momento in cui avviene.

Eppure la definizione stessa di ciò che viene considerato come violenza non è così univoca, la sua condanna e la sua legittimazione si articolano fra loro in una dinamica complessa in cui entrano in gioco le rappresentazioni e i discorsi sulla violenza stessa. Come hanno notato recentemente Graham Matthews e Sam Goodman, la violenza è una delle questioni più centrali se non la più centrale dei nostri tempi, tempi di guerra, di terrorismo, di minacce nucleari, di pulizia etnica, di crisi economica, di squilibri di giustizia sociale¹. Ed è per questo che è assolutamente vitale riuscire a pensare criticamente ai modi in cui la violenza si pone entro determinate cornici e viene mediata e regolata attraverso strategie di rappresentazione e di lettura. Perché la violenza non è mai un dato isolato, ma è

¹ G. Matthews, S. Goodman (eds.), *Violence and the Limits of Representation*, London, Palgrave, 2013.

influenzata da una serie di valori politici e socio-culturali; e questi valori si disseminano e si affermano attraverso le rappresentazioni che incorniciano e mediano gli orrori della violenza per generare risposte etiche ed emotive. E queste nostre risposte - ecco la posta in gioco - sono sempre influenzate dalle strategie di rappresentazione più che dall'atto stesso della violenza.

Ma c'è di più. Queste stesse strategie non riescono mai a trasmettere fino in fondo gli orrori che rappresentano. Di conseguenza la violenza può davvero essere considerata come il parametro in base al quale si misurano i limiti delle strategie di rappresentazione per esporli a una critica. Leggere la violenza significa dunque porre una particolare attenzione critica sul nesso tra la violenza stessa e la sua rappresentazione, e quindi sui discorsi e sulle estetiche che la producono e la governano. Perché non esiste uno sguardo oggettivo che rimandi e metta in scena la violenza in quanto tale, ma solo una pluralità multiforme di prospettive e possibili narrazioni. Non si tratta solo di prendere atto quantitativamente dell'aumento o del declino dei casi statisticamente accertati come violenza nelle società contemporanee, come aveva fatto una decina di anni fa Steven Pinker, provando ad affermare una visione ottimistica del progressivo declino della violenza nella contemporaneità che è stata ampiamente criticata e smentita da diversi punti di vista². Si tratta piuttosto di tenere presente la necessità di un discorso fortemente multidisciplinare, sulla scorta, per esempio, di quanto sta facendo da anni in questo senso uno studioso e intellettuale impegnato pubblicamente come Brad Evans³. La sfida è quella di tenere sempre presente la natura oscillante dell'oggetto di cui si parla: da una parte il suo immediato manifestarsi che esige prese di posizione e constatazioni più che problematizzazioni, dall'altra l'estrema complessità e varietà di ciò di cui parliamo quando parliamo di violenza. E le proposte di Evans, così come lui stesso ha provato a sintetizzarle nel 2017, vanno nella direzione di tenere presente la natura ciclica della violenza, il suo continuo riproporsi nella storia, e di conseguenza la necessità di pensare la violenza sempre in una dimensione diachronica e attraverso la profondità e la densità del pensare storico e il ruolo della memoria e dell'oblio. Tenendo conto, però, allo stesso tempo, dell'impossibilità di

² S. Pinker, *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York, Viking books, 2011 (tr. it. di M. Parizzi, *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, Milano, Mondadori, 2013).

³ Evans ha sostenuto questa tesi non solo come dichiarazione d'intenti ma anche con una serie di iniziative che hanno raccolto diverse voci di intellettuali del presente provando ad articolare le loro posizioni, prima attraverso uno spazio sul "New York Times", di cui ha dato poi conto in *Humans in Dark Times*, in "The New York Times", 23 febbraio 2017 e poi con una nutrita serie di conversazioni che sono arrivate fino al 2022 sulla "Los Angeles Review of Books", intitolata *Histories of Violence*, a partire dal film di David Cronenberg del 2005. Cfr. anche il volume *Histories of Violence: Post-War Critical Thought*, curato con Terrell Carver (London, Zed Books, 2017) e il precedente *Disposable Futures: The Seduction of Violence in the Age of the Spectacle*, scritto con Henry Giroux (San Francisco, Citylights Publisher, 2015).

adottare una prospettiva del tutto oggettiva, neutrale, impassibile, laddove si parla di distruzione di corpi, di esseri viventi, dell'infliggere un dolore che può essere descritto, come ha fatto Zygmunt Bauman, nei termini di una sottrazione di un mondo, della privazione del senso dell'essere nel mondo come condivisione della comune vulnerabilità. La violenza resta una rottura delle condizioni stesse in cui si dà la vita, e non solo quella umana. È un attacco alla dignità, alla soggettività, alla possibilità di pensare il futuro come spazio di relazioni. Anzi, è proprio la negazione di tutte le condizioni che ci permettono di considerarci parte di una comunità. Ma perché questa inaccettabilità diventi accettabile, si deve mettere in atto un processo di normalizzazione che coincide con l'assuefazione o con la costruzione di categorie entro le quali ciò che è inaudito diventa consueto. Nella stessa possibilità di definire un atto come "violenza" si colloca la rottura di questa consuetudine.

Per questo diventa un gesto etico e politico allo stesso tempo quello di rendere quanto più possibile complesso il pensiero sulla violenza, sulla sua rappresentazione e sulle modalità con cui essa può essere letta per essere interrotta. Una lettura semplicistica della violenza che vada poco al di là della sua presa d'atto o della sua denuncia porta con sé il rischio della ripetizione della violenza stessa. Una lettura che invece ne amplifichi la complessità ha bisogno di una cornice teorica e di un lessico critico da cui ripartire per esercitare la possibilità di una interruzione della violenza stessa. Due momenti distinti: la definizione della cornice e del suo lessico, e la messa all'opera dell'esercizio di lettura.

LA VIOLENZA SIMBOLICA COME CORNICE TEORICA

In questa cornice resta fondamentale, prima di tutto, la formulazione di Pierre Bourdieu della nozione di "violenza simbolica" per la sua forza euristica e la molteplicità di discorsi e prospettive cui si apre. Secondo la visione di Bourdieu, infatti, la violenza simbolica è una forma di violenza che accompagna sempre quella fisica e quella materiale, una violenza che nasce da un certo tipo di rappresentazione del mondo, da un certo tipo di stereotipi, di immagini, di narrazioni. Lo stesso Bourdieu ne parla nei termini di una violenza "dolce e invisibile"⁴, che diventa proprio per questo tanto più insidiosa, nella difficoltà di percepirla, nella difficoltà di decifrarla, e soprattutto nella difficoltà di disinnescarla. La violenza simbolica è una sorta di *habitus*, qualcosa che si incorpora, che si normalizza, che non riusciamo più a percepire, ma diamo per scontata. Ed è costituita attraverso meccanismi che non sono sempre lineari e che anzi bisogna imparare a mettere in dubbio e problematizzare, dopo averli accuratamente disimparati.

⁴ P. Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Les Editions de minuit, 1980, p. 218.

Non si tratta di ripetere un certo tipo di retorica che può sembrare girare a vuoto. Quello di violenza simbolica, per Bourdieu, non è un concetto generico né vago, ma è qualcosa che ha sempre a che fare con i contesti e con le cornici a cui si applica e soprattutto con la definizione dei rapporti di forza, di potere, di dominazione. La dimensione del simbolico, in Bourdieu, si concretizza in una forma di lavoro che si dà nel sociale (“travail social”) come dissimulazione della materialità e della concretezza di alcune forme di oppressione. Secondo Jacques Dubois, Pascal Durand e Yves Winkin, la stessa dinamica si osserva nell’operare del capitale simbolico, proprio come principio di dissimulazione, fatto di un’articolazione problematica tra riconoscimento e disconoscimento⁵.

Per capire meglio la forza euristica e la non genericità di questa nozione, è utile rileggere le prime formulazioni di Bourdieu, in particolare quella del 1977 contenuta in un breve testo programmatico intitolato *Sur le pouvoir symbolique*⁶ uscito sulle “Annales”. Non è un caso che il saggio venga presentato dal sociologo francese come una vera e propria meta-riflessione sul processo di formulazione di un concetto che ne ripercorre le fasi di elaborazione (per quanto, dichiaratamente, non in una prospettiva hegeliana di evoluzione) mettendole in relazione con la necessità di tradurle per un contesto non familiare, evocando una situazione di “immigrazione” che costringe “con particolare forza” ad aggiornare e rivedere l’orizzonte dei propri riferimenti. Proprio per questo lo stesso Bourdieu è estremamente consapevole del pericolo di ingenuità e semplificazione che questa situazione comporta e soprattutto del rischio intrinseco di strumentalizzazione e oggettificazione.

Da una parte, è vero, come riconosce Bourdieu, che dagli anni Settanta in poi (e probabilmente – aggiungo io - sulla scorta di letture superficiali e strumentali di Foucault), si tende a vedere il potere e i rapporti di forza e dominazione ovunque, così come in altri tempi ci si rifiutava di riconoscerli anche laddove saltavano agli occhi. Dall’altra parte, però, proprio per questo, diventa sempre più cruciale riuscire a riconoscere queste dinamiche “dove meno saltano agli occhi” in una situazione che ricorda la definizione pascaliana del trascendente come un cerchio in cui il centro è ovunque e la circonferenza in nessun luogo. Nulla di semplice o di banale, dunque, ma un’operazione complessa, delicatissima e problematica, perché il potere simbolico in sé è invisibile e non si può esercitare “senza la complicità di coloro che non vogliono vedere che lo stanno subendo oppure che lo stanno esercitando”⁷.

⁵ J. Dubois, P. Durand, Y. Winkin, *Le Symbolique est le social*, in *Le symbolique et le social. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu*, Liège, PUL, 2017, pp. 7-27.

⁶ P. Bourdieu, *Sur le Pouvoir symbolique*, in “Annales. Economies, sociétés, civilisations” XXXII (1977.) 3, pp. 405-411.

⁷ Ivi, p. 405 (tr. mia).

Ecco allora perché è importante recuperare il dettaglio e il rigore con cui Bourdieu arriva a definire gli strumenti simbolici come dotati di un potere ideologico che nasce dal contributo specifico della violenza simbolica alla violenza politica, intesa come dominazione. Quello che emerge chiaramente da questa riflessione è che non è possibile affrontare questa complessità adottando una sola prospettiva di analisi, ma solo contaminando diverse posizioni, ognuna delle quali illumina uno o più aspetti di una mappatura articolata. Qui si intrecciano infatti le prospettive della tradizione neokantiana (che arriva fino a Cassirer) con le ipotesi culturaliste alla Sapir-Whorf e ancora con le analisi strutturaliste da Saussure a Lévy Strauss, fino alla visione marxista. Sono le forme e gli oggetti simbolici a rappresentare il contributo del potere simbolico all'ordine gnoseologico, laddove questo si traduce in consenso e doxa. E qui bisogna distinguere tra strumenti di costruzione e conoscenza del mondo oggettivo, che Bourdieu definisce come strutture strutturanti, di carattere soggettivo, e i mezzi di comunicazione, come lingua, cultura da una parte o discorsi e comportamenti, dall'altra, da lui definiti invece come strutture strutturate di carattere oggettivo. Se nel primo caso il processo di significazione ha come risultato un'oggettività che deriva dall'accordo tra soggetti che si può intendere come consenso, nel secondo l'oggettività è il prodotto della comunicazione e allo stesso tempo la condizione stessa perché la comunicazione possa avvenire.

Se si intende la produzione di senso come consenso, allora l'oggettività del senso del mondo si definisce in base all'accordo delle soggettività, presupponendo comunque la produzione di conoscenza come processo attivo, come *modus operandi* (è il caso di Cassirer e della tradizione neokantiana). Ma si può e si deve anche guardare alla struttura immanente a ogni produzione simbolica (come fa la tradizione strutturalista), perché gli strumenti simbolici devono basarsi sia sul consenso sia su una determinata struttura perché possano funzionare. È la tradizione marxista poi che pone l'accento sulla funzione, e in particolare sulla funzione politica degli strumenti simbolici, spostando l'attenzione dalla struttura logica e dalla dimensione dell'interazione, ma impegnandosi a dare ragione del legame tra produzione simbolica e classe dominante. Entra qui in gioco la nozione di ideologia, come produzione simbolica che è sempre al servizio di interessi particolari che però hanno la forza di presentarsi come universali. Per rileggere Marx nei termini di Bourdieu, si può dire insomma che la cultura dominante crea forme potenti di integrazione della classe dominante assicurando una comunicazione immediata tra tutti i membri di quella classe e una netta distinzione rispetto alle altre classi e forme fittizie di integrazione delle altre classi, assicurando invece una legittimazione della distinzione sociale, dissimulando questa distinzione tra classi in termini di comunicazione.

Per questo è sempre un errore, ed è un errore piuttosto comune, ridurre i rapporti di forza a forme di comunicazione, e dimenticare che la comunicazione è sempre una messa in campo di rapporti gerarchici che dipendono sia dal potere materiale sia da quello simbolico detenuto dagli agenti in gioco. Ed ecco in che cosa consiste, dunque, ciò che Bourdieu definisce come l'“eufemizzazione” dei rapporti di forza la quale non permette di vedere la violenza che essi oggettivamente incarnano trasformandosi in potere simbolico, capace però di produrre effetti e conseguenze che sono quanto mai reali nella loro materialità.

Una sfida importante, dunque, che, non a caso, si precisa ancora meglio nell'ottavo capitolo della prima parte del volume del 1980 dedicato da Bourdieu alla nozione di “senso pratico” e che smentisce qualunque possibile lettura di queste riflessioni in termini di pura astrazione, ma anche di posizionamento immediatamente politico. Bourdieu è significativamente esplicito a questo proposito, definendo “l'ambizione di riconciliare le intenzioni teoriche e le intenzioni pratiche [...] così spesso divise” (che poi equivale a conciliare vocazione scientifica con vocazione etica o politica) come qualcosa che dovrebbe essere ripensato nei termini di una sorta di “mestiere militante”, di un compito di ricerca umile e responsabile, ugualmente lontano dalla scienza pura quanto dalla “profezia esemplare”⁸.

Il problema è dunque quello di una eufemizzazione dei rapporti di forza che non permette di vedere la violenza che essi oggettivamente incarnano trasformando delle gerarchie che sono quanto mai reali in forme di potere simbolico che comunque rimane capace di produrre degli effetti concreti. Si tratta dunque di una operazione fondamentale dell'alchimia sociale, ovvero quella di trasformare relazioni che sono arbitrarie in relazione legittime, distinzioni che esistono di fatto in distinzioni che però sono anche ufficialmente riconosciute.

In tutto questo la violenza aperta e la violenza simbolica sono due facce della stessa proverbiale medaglia, istituendo una relazione tra due modalità della violenza che coesistono nella stessa formazione sociale. La dominazione si può esercitare solo in forma elementare, da persona a persona, direttamente e quindi non si può compiere apertamente alla luce del sole, perché non è sempre possibile che si dia questa relazione diretta. Ed è per questo che essa si deve dissimulare sotto la forma della violenza simbolica, deve in qualche modo, come dice Bourdieu, farsi disconoscere per farsi riconoscere. Ed è proprio per questo che si rende necessario quello che Edward Said avrebbe chiamato una “lettura contrapuntistica”, un esercizio che ci metta in grado di individuare non soltanto ciò che viene detto apertamente ma anche, e soprattutto con più attenzione, ciò che non viene detto, ciò che resta occultato da quanto viene affermato esplicitamente.

⁸ Id., *Le sense pratique*, cit., p. 8.

Dunque le relazioni di dominazione devono travestirsi, trasfigurarsi, eufemizzarsi, appunto. Perché ogni società, ogni cultura, e in particolare le società neoliberali neocapitalistiche mettono in atto delle censure che vengono imposte alla manifestazione aperta della violenza. In sostanza, secondo Bourdieu più la violenza è presente e più è mascherata, più ci sono strategie di riproduzione del dominio che mirano a estremizzare la violenza e allo stesso tempo a renderla accettabile. Nelle società contemporanee ci sono violenze che sembrano più primitive, più brutali, più barbare e altre che allo stesso tempo si presentano come più dolci, più umane, più rispettose della persona, ma che agiscono allo stesso modo. In questo senso, va fatta sicuramente una distinzione tra ciò che considerava e ciò che accettava come violenza l'*ancien régime* e ciò che accettiamo noi, oggi, e va analizzata con attenzione l'articolazione tra queste due forme di violenza. Dunque si dà una coesistenza che è importante imparare a leggere tra la violenza aperta che è fisica o economica e una forma più raffinata di violenza, non immediatamente leggibile, ma legata sostanzialmente allo stato dei rapporti di forza tra le parti che sono in gioco: quanto più una parte si trova in una posizione di dominio tanto più la violenza che essa esercita si presenterà sotto quella forma che Bourdieu definisce come dolce e invisibile.

Leggere la violenza significa dunque riuscire a discernere l'esistenza della violenza stessa anche dove questa assume forme che non la rappresentano in quanto tale. Nella consapevolezza che questa lettura comporta un gesto complesso e stratificato che si può e si deve imparare attraverso un esercizio.

LESSICO CRITICO: VIOLENZA SISTEMICA E VIOLENZA EPISTEMICA

È da questa cornice concettuale che si sono sviluppate le riflessioni più recenti sulla violenza che hanno portato a far reagire la prospettiva di necessaria astrazione teorica delle formulazioni di Bordieu con una messa all'opera di queste ultime nel presente globale.

È su questa linea che Slavoj Žižek si è dedicato negli anni Duemila esplicitamente a sviscerare il paradosso per cui i segni evidenti della violenza – come crimini, terrore, conflitti internazionali – messa in atto da agenti chiaramente identificabili sono quelli che spesso ci sviano dalla percezione del terreno circostante in cui avvengono e che spesso occultano la violenza implicita connessa ai nostri stessi sforzi di evitare la violenza esplicita. Secondo Žižek, infatti, alla violenza simbolica (da lui intesa, però nell'accezione degli usi del linguaggio e nell'imposizione stessa che attraverso il linguaggio si fa di una visione del mondo) andrebbe comunque accostata la violenza sistemica, da lui definita come le conseguenze spesso catastrofiche di un funzionamento senza inceppi dei nostri

sistemi economici e politici. Una violenza che è oggettiva, secondo Žižek, e inerente allo stato “normale” delle cose. E a questa si oppone una visione della violenza che il teorico definisce come soggettiva, agita da agenti sociali, individui portatori di negatività, apparati di disciplinamento o masse in preda al fanatismo, che eserciterebbe un’attrazione particolare e proprio per questo porterebbe a trascurare le altre forme di violenza⁹. (p. 11) La proposta provocatoria di Žižek per riuscire a leggere questa violenza è allora quella dell’assunzione di una posizione distaccata, quanto meno possibile coinvolta, e anzi tesa a negare nettamente la prospettiva emotivamente investita che invece gli atti aperti di violenza non possono non suscitare.

Si può essere d’accordo o meno con la perentorietà delle affermazioni di Žižek e con l’assertività del suo stile aneddotico, ma non c’è dubbio che con considerazioni come queste entriamo nel problema di come leggere la violenza fornendo descrizioni di essa che non la riproducano o la rimettano in atto, per riuscire invece a spezzare la catena che lega inscindibilmente la violenza simbolica e sistemica (per dirlo con Žižek). Žižek, certo, sintetizza tutto questo nella denuncia, da lui ritenuta dovuta, dell’ipocrisia per cui la denuncia e l’opposizione nei confronti della violenza soggettiva corrisponde, in certe fasce del liberalismo globale, all’occultamento e anzi anche alla giustificazione della violenza sistemica e oggettiva. La causa della violenza viene così spostata sull’Altro, viene collocata al di fuori del soggetto che riflette sulla violenza stessa. La rappresentazione e la conseguente critica della violenza non è altro, quindi, che un gesto violento che legittima la violenza oggettiva, quella sistemica. Mentre l’atto violento viene letto come esibizione della funzione fatica del linguaggio. Laddove, la nozione di funzione fatica viene naturalmente dalla tradizionale schematizzazione del processo comunicativo proposta da Roman Jakobson, tratta a sua volta dalla nozione di Malinowski di comunione fatica, ovvero un uso del linguaggio che serve a mantenere le relazioni sociali attraverso formule rituali come saluti, scambi informali e altre interazioni quotidiane che non sembrano essere portatrici o produttrici di significato. Ma per Jakobson sono soprattutto i momenti in cui il linguaggio sembra girare a vuoto, interrogarsi su stesso in forma di interruzione della comunicazione quelli che puntano l’attenzione sul linguaggio stesso, anzi sul codice, per verificarne la condivisione. Dunque secondo Žižek alcune manifestazioni di violenza aperta (le rivolte delle banlieue di metà anni Duemila, nell’esempio da lui esaminato) dovrebbero essere viste proprio come lo spazio dove si mette alla prova il codice e la sua eventuale condivisione, per esibirne l’essenza, ovvero l’articolazione tra violenza soggettiva e oggettiva, tra violenza attribuita all’altro e violenza occultata del sistema¹⁰.

⁹ S. Žižek, *Violence. Six Sideways Reflections*, London, Picador, 2008, p. 11.

¹⁰ Ivi, pp. 78-79.

Non si tratta qui certo di seguire pedissequamente Žižek in questa sua parabola che va dalla segnalazione del falso rifiuto di alcune forme di violenza (disapprovazione della violenza soggettiva, ma sostegno indiscriminato alla violenza oggettiva e sistemica) alla presa d'atto di alcune forme di violenza (quelle che punterebbero alla funzione "fatica" della violenza stessa). Ma da questa sua disamina emerge una volta di più il legame tra la violenza agita e subita fisicamente e materialmente e le forme della sua rappresentazione nel linguaggio e attraverso il linguaggio, laddove per Žižek questo si pone come il luogo dove allo stesso tempo si fonda la natura della violenza e la possibilità del suo stesso superamento.

Un tassello ulteriore in questa cornice può essere quello rappresentato dalla definizione della dimensione epistemica della violenza, così come proposto negli anni Ottanta del Novecento da Gayatri Chakravorty Spivak¹¹ (e oggi chiamato variamente in causa in diversi ambiti disciplinari¹²). La nozione di violenza epistemica si riferisce fondamentalmente ai diversi modi in cui la violenza viene esercitata in rapporto alla produzione, circolazione e riconoscimento del sapere. E sarebbe in sostanza quella forma di esclusione per cui alcuni soggetti si trovano, nel presente globale postcoloniale, in una condizione di subalternità cui è negata ogni possibilità di mobilità sociale. E questo accade non tanto a causa della mancanza da parte delle posizioni intellettuali dell'Occidente dominante di una prospettiva critica rispetto a questa situazione, ma proprio a causa di quella stessa prospettiva critica, la quale nel mettere in discussione la violenza sistemica dell'ordine neocapitalistico globale non fa altro che ribadire la preminenza egemonica dell'Occidente stesso, come unica possibile fonte del sapere critico, come unica sede di produzione del sapere e della parola. Riporto qui di seguito la definizione, ampiamente ripresa, di Spivak, per cui la violenza epistemica non sarebbe altro che "il progetto eterogeneo, orchestrato da lontano, lanciato a distanza, di costituire il soggetto coloniale come "Altro". Proprio perché questo progetto "è anche l'obliterazione asimmetrica della traccia di questo Altro nella sua soggettività precaria"¹³". Spivak riconosce a Foucault l'impostazione di un progetto volto a indagare sistematicamente la violenza epistemica della microfisica del potere, ma sottolinea anche come questo stesso progetto abbia costruito a sua volta una narrazione epistemicamente violenta nel ridurre lo sguardo esclusivamente a una dimensione eurocentrica.

¹¹ G. Spivak, *Can the Subaltern Speak?* in C. Nelson, L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan, 1988, pp. 271-313. Il testo è stato poi ripreso con alcune revisioni nel capitolo *History* del volume *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge MA, Harvard U.P., 1999.

¹² Cfr. C. Brunner, *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld, transcript verlag, 2020; cfr. anche *Epistemic Violence. Outlining a Term for Peace and Conflict Research*, in "ZeFKo. German Journal of Peace and Conflict Studies", (2018) 2, pp. 25-59 e *Conceptualizing epistemic violence: an interdisciplinary assemblage for IR*, in "International Politics Reviews" (2021) 9, pp. 193-212.

¹³ G. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, cit., p. 281.

Davanti dunque alla domanda fondamentale se “i subalterni e le subalterne possono parlare” in questa cornice, laddove la subalternità coincide con la riduzione ad Altro rispetto all’Occidente e la conseguente esclusione da ogni linea di mobilità sociale, l’unica risposta necessaria è la presa d’atto di una radicale negatività: no, proprio in quanto subalterni e subalterne non possano parlare, sono del tutto private della parola. E anche quando questi soggetti subalterni parlano, lo possono fare soltanto perché qualcuno o qualcuna ha concesso loro di parlare, ha concesso loro di prendere la parola e di dire probabilmente soltanto quello che in quella cornice è possibile dire ed esprimere.

Ecco che su di loro si applica dunque questa violenza epistemica, la violenza della conoscenza, che a questi soggetti non è consentito esercitare attraverso il linguaggio, perché sono essi stesso niente altro che l’oggetto della conoscenza. Non si tratta per Spivak, però, di sostituire una narrazione a un’altra, di stabilire una nuova storia che sia più “vera” di quella che l’ha preceduta. Si tratta invece di aprire i meccanismi attraverso cui questa esclusione violenta si riproduce, per provare a interromperla. E si tratta di impegnarsi a capire la dimensione epistemica dell’esclusione, legata alla possibilità o meno di produrre conoscenza, di avere una posizione riconosciuta, a partire dalla quale ciò che si esprime come propria visione del mondo può essere considerato come produzione e circolazione di saperi. Aspetti, questi, che si rendono evidenti non in definizioni astratte ma proprio nella contingenza della condizione postcoloniale globale del presente e nelle sue radici storiche del dominio imperialistico.

La posta in gioco non è, di nuovo, la mera denuncia o esposizione di una forma aperta ed evidente di violenza, ma la capacità di tracciare una ulteriore declinazione della dimensione simbolica in termini di invisibilità e dolcezza (per richiamare Bourdieu). A questo si può poi aggiungere, come ha suggerito Moira Pérez, la caratterizzazione di una lentezza di azione, contrapposta all’idea condivisa della violenza come erompere improvviso, come evento esplosivo e spettacolare dalle conseguenze immediate¹⁴. Rob Nixon ha definito, infatti, la “violenza lenta”, come qualcosa che invece si manifesta gradualmente e fuori dal campo di ciò che percepiamo, che si diffonde nel tempo e nello spazio, che opera attraverso il logoramento e attraverso procedimenti che non sono concettualizzabili nel senso comune come violenti di per sé¹⁵. E che dunque farebbe parte di quella nozione più ampia di lentezza che Laurent Berlant ha proposto in relazione all’idea di “morte lenta”, qualcosa che avviene su una scala diversa rispetto a nozioni di temporalità immediata e dirompente e che

¹⁴ M. Pérez, *Epistemic Violence: Reflections between the Invisible and the Ignorable*, in “El lugar sin límites. Revista de Estudios y Políticas de Género” (1) 2019, 1, pp. 81-98.

¹⁵ R. Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge and London, Harvard University Press, 2011, p. 2.

anzi ci costringe a rivedere le concezioni comunemente accettate delle diverse temporalità e scale temporali in cui si dà la nostra esperienza del presente¹⁶. La violenza epistemica sarebbe dunque una forma di violenza graduale, difficile da attribuire a un particolare agente, e comunemente non percepita, a volte nemmeno da chi ne è vittima. Certo, già in Spivak la violenza epistemica è sempre interrelata con altre forme di violenza, compresa quella fisica e diretta. Ma per l'imperativo che essa ci pone di indagarne i meccanismi e metterli a nudo diventa fondamentale spostare il fuoco sulla dimensione della rappresentazione, che è allo stesso tempo il terreno dove tutto questo si gioca e lo spazio di una sua possibile messa in questione.

ESERCIZI DI LETTURA

Ecco dunque perché è necessario fare l'esercizio di provare a interrogare le rappresentazioni, le narrazioni o ancor per meglio dire le grandi narrazioni che sono la cornice in cui questa violenza epistemica, che prima ancora è simbolica e sistemica, prende forma. Un esercizio che pone delle domande alle rappresentazioni e alle narrazioni, ma non è mai definitivo, cambia nel reiterarsi, si affina, articola nuove domande.

Mi concentro qui in particolare sulle ragioni e sul modo in cui l'interrogazione della violenza simbolica, nelle sue sfumature sistemiche ed epistemiche, può darsi nell'ambito di un particolare tipo di lettura che è quella letteraria. La letteratura può essere senz'altro un terreno privilegiato in questo senso, a patto che naturalmente sappiamo cogliere quello statuto ambiguo e problematico che le compete, anche come discorso che oggi è marginale e periferico. E tuttavia, per quanto si debba riconoscere che la letteratura non ha nel presente un ruolo centrale ed egemone come è stato in diversi momenti del passato, bisogna anche ricordare che essa si identifica ancora come spazio istituzionalmente deputato a produrre narrazioni e rappresentazioni, a farle proliferare e anche a farci ragionare sulle modalità in cui queste narrazioni si costruiscono¹⁷.

L'esercizio di lettura della violenza che si confronta con la pratica della lettura letteraria può diventare allora un campo privilegiato di messa alla prova della complessità di cui si è detto. Non certo per denunciare atti di violenza attraverso la loro rappresentazione reiterata, o per ottenere risposte che confermino la posizione morale di chi denuncia. Come ha sottolineato la stessa Spivak, leggere testi letterari non ci

¹⁶ Lauren Berlant, *Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)*, in "Critical Inquiry", 33 (2007) 4, pp. 754-780.

¹⁷ Rimando per una riflessione ampia su questi temi a G. Benvenuti (a c. di), *La letteratura oggi. Romanzo, editoria, transmedialità*, Torino, Einaudi, in corso di pubblicazione.

rende migliori o più nobili, non ci fa necessariamente bene, non ripara i nostri difetti, non ripara i nostri torti¹⁸. Ma ci insegna qualcosa: ci insegna ad abitare la complessità e l'ambiguità, ci insegna a porre delle domande, e ci insegna che esistono degli spazi di contraddittorietà che non si possono risolvere con formule prefissate o modalità predefinite di approccio alla questione della violenza e della sua interruzione. Nello spazio singolare e inverificabile del letterario non è in gioco né il vero né il falso, ma lo statuto peculiare della finzione, che, nel momento in cui lo affrontiamo, dobbiamo accettare in quanto tale. Secondo Spivak, per entrare all'interno dei testi, dobbiamo adottare quella forma di lettura che si chiama *close reading*, una lettura ravvicinata che guarda ai dettagli, alla micrologia dei testi stessi¹⁹. Ecco allora che possiamo da una parte esercitarci a individuare la violenza nei dettagli delle rappresentazioni; e dall'altra a metterci in ascolto di quelle voci che in contrappunto si oppongono alla violenza epistemica o che ne esibiscono i meccanismi e le strategie.

Esercizio non scontato, certo. In un racconto recente, datato 2016-2017, J.M. Coetzee sembra mettere all'opera tutta la complessità e l'estrema difficoltà di questo esercizio. Il racconto si apre proprio mettendo in primo piano, attraverso la scrittura letteraria, lo statuto della violenza simbolica in relazione alla violenza sistemica. Quella violenza dolce e invisibile, opportunamente invisibilizzata nelle società contemporanee, soprattutto del Nord del mondo, che agisce contro gli animali non umani e fa sì che la violenza materiale che esercitiamo in vario modo su di loro resti fuori dal nostro campo visivo, ma proprio per questo venga continuamente legittimata. Nel primo dei sei capitoli in cui è scandito il racconto, una madre, di professione scrittrice, telefona al proprio figlio (che non è un letterato, e anzi si dichiara più volte esterno a quello spazio singolare e inverificabile di cui sopra) nel cuore della notte per proporgli un'idea altamente provocatoria: costruire un mattatoio nel centro della città, popolarlo di cadaveri di animali non umani, rendere visibile la pratica della violenza materiale che la violenza simbolica del nostro rapporto con gli animali stessi occulta.

Chiunque abbia familiarità con l'opera di J.M. Coetzee non fatica a riconoscere qui un personaggio centrale e ricorrente nei suoi testi, quello di Elizabeth Costello, la

¹⁸ La discussione in questo momento nella cultura italiana è particolarmente accesa e aperta su questi temi. Cfr. per esempio il pamphlet recente di Walter Siti, *Contro l'impegno. Riflessioni sul Bene in letteratura*, Rizzoli, Milano 2021 e l'ancora più recente sintesi in G. Carrara, L. Neri (a c. di), *Con i buoni sentimenti si fanno brutti libri? Etiche, estetiche e problemi della rappresentazione*, Milano, Ledizioni, 2022.

¹⁹ Spivak ha esplicitato la sua posizione rispetto a questa modalità di lettura nel capitolo "Literature" di *A Critique of Postcolonial Reason*, cit. e ha poi ulteriormente affinato e precisato la sua proposta nel saggio *Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching*, in "Diacritics" 32.3-4 (2002) pp. 17-31, poi confluito nella trattazione più ampia sull'educazione estetica nell'era della globalizzazione in *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge MA, London, Harvard U.P., 2012.

scrittrice, sua alter ego, che in modi sempre inadeguati e provocatori esibisce una posizione da parresiasta capace di mettere in questione lo statuto stesso della finzione. Per quanto Elizabeth Costello non venga esplicitamente nominata i tratti della madre e del suo rapporto con il figlio qui proposti alludono evidentemente a situazioni ricorrenti in J.M. Coetzee e a temi reiterati che ruotano in maniera cruciale attorno alla questione della violenza, della sua rappresentazione e narrazione, della sua interruzione. Il problema ha occupato J.M. Coetzee fin dai suoi esordi, infatti, quando con il romanzo *Dusklands* aveva messo al centro della narrazione due personaggi ugualmente oscillanti tra violenza simbolica e violenza agita: prima un personaggio occupato ad analizzare le forme della violenza simbolica messe in atto dal governo degli Stati Uniti durante la guerra del Vietnam che poi finisce per agire quella violenza che ha tanto analizzato; e poi un colono boero che attraverso l'apparato di violenza epistemica della sua posizione legittima i propri atti di sopruso materiale. La ricognizione potrebbe continuare a lungo: la scansione successiva delle opere di J.M. Coetzee ritorna quasi ossessivamente su questi nessi, interrogandone i limiti proprio attraverso la scrittura letteraria, e portando alle estreme conseguenze questa riflessione. Almeno dalla fine degli anni Novanta, infatti, lo scrittore ha iniziato a esplicitare quei limiti (comunque sempre presenti anche fino a quel momento come domanda crucialmente aperta) spostando la questione dell'articolazione tra le diverse forme della violenza verso la soggettività dell'animalità non umana. Tutto questo provoca una radicalizzazione della scrittura rispetto a questi temi, impone un'urgenza e una indeferibilità della riflessione sulla violenza che J.M. Coetzee non ha mai smesso di interrogare ed esibire nelle sue forme più estreme e contraddittorie.

Ecco che allora nel racconto cui ho fatto cenno, intitolato *Il mattatoio di vetro*, quello che il personaggio della scrittrice propone al figlio è la costruzione di un modello di mattatoio, che funga da vera e propria dimostrazione, perché "la gente tollera le stragi degli animali perché non vede nulla di quello che succede. Non vede, non sente, non ne percepisce l'odore²⁰". Una mostra insomma, una installazione, in cui però sgorghi il sangue a fiotti, si vedano le interiora eviscerate, i pezzi di cadaveri che si ammonticchiano gli uni sugli altri. Lo sgomento e lo spaesamento che si prova nel leggere questa richiesta è lo stesso che prova il figlio, spettatore estraneo, attraverso cui sembrano passare le reazioni di chi legge, tutte le domande che il testo pone a chi lo accosta. È così allora che il figlio, che riceve poi per posta tutti gli appunti e le note scritte dalla madre attorno a questo progetto, diventa il nostro sgomento e spaesato punto di vista, diventa la denuncia della nostra inadeguatezza

²⁰ J.M. Coetzee, *El matadero de cristal*, in *Siete cuentos morales*, tr. E. Marengo, Buenos Aires, El hilo de Ariana, 2018, pp. 97-123. Traduzione mia. Cito dalla traduzione spagnola perché negli ultimi anni lo stesso J.M. Coetzee ha spesso scelto di pubblicare le sue opere prima di tutto in traduzione spagnola, prendendo in questo modo posizione rispetto alle politiche linguistiche del mercato editoriale globale.

di fronte a questo voler portare alle estreme conseguenze il nesso problematico tra la violenza che si fa e non si vede e quella che agisce attraverso le parole, i pensieri, le narrazioni. Per questo nei punti successivi del racconto, il figlio rilegge le principali giustificazioni filosofiche rispetto alla violenza condotta sugli animali non umani attraverso le sintesi fornite dalla madre. La povertà di mondo teorizzata da Heidegger, la brutalità degli esperimenti – non solo filosofici – di Cartesio, la contraddittorietà dell'adeguarsi a visioni e giustificazioni o critiche della violenza che sono contingenti e legate ai contesti nei quali si esprimono.

Da una parte queste posizioni riecheggiano la costruzione della violenza epistémica: quali soggetti sono più subalterni, sono più privi della possibilità di produrre un loro sapere che li definisca proprio come soggetti, se non gli animali non umani? Da un'altra parte sembrano riprendere la critica di Žižek a una denuncia continua della violenza che caratterizza l'Occidente neocapitalista: quale pratica è più formale e reiterata nella sua convenzionalità se non la denuncia delle violenze subite dagli animali non umani, dietro le quali però si nasconde una violenza sistemica e oggettiva?

Il racconto però non si limita a questo, non si ferma a mettere in questione le possibilità di una interruzione della violenza che passi esclusivamente attraverso la descrizione da cui scaturirebbe automaticamente la denuncia. La scrittrice ammette, nell'ultima telefonata con il figlio, di sentirsi particolarmente investita dal compito di una interruzione della violenza, ma allo stesso tempo di essere davanti alla sua inadeguatezza e impotenza. Sa di stare perdendo le proprie facoltà cognitive, sa che avrà bisogno di trasmettere ad altri le sue riflessioni e i suoi intenti. E sa anche che probabilmente quello che sta facendo (parlare con suo figlio, inviargli i suoi testi frammentari, continuare a farsi domande) non basterà.

Eppure l'ultimo punto del racconto ritorna su una descrizione. Una testimonianza indiretta, che deriva dalla visione di un documentario sugli allevamenti intensivi di polli. La scrittrice descrive un dettaglio di questo documentario, mette in gioco la vita di un pulcino destinato a subire la violenza dell'annientamento (a essere tritato) perché non corrisponde ai parametri di quelli che diventeranno polli da batteria in un sistema in cui gli esseri viventi (tutti) rientrano o non rientrano nei parametri di un "nostro" globale "progetto commerciale" (sono le parole del racconto).

Su questo soggetto, come altri vittima di violenza si conclude il racconto, non con una denuncia ma con una riflessione sull'esercizio della scrittura letteraria che si inverte nella lettura. "Scrivo per loro", dice la scrittrice in conclusione. "E vorrei che tu leggessi quello che ho scritto", aggiunge rivolgendosi sempre al suo lettore ideale, suo figlio. "Vorrei trasmettere a te la memoria di quegli esseri. Nient'altro²¹".

Una memoria, come presa d'atto della violenza, fatta di domande, di articolazioni di piani di complessità. Nient'altro.

²¹ Ivi, p. 123.

G. Benvenuti, (a c. di)

in corso di pubblicazione, *La letteratura oggi. Romanzo, editoria, transmedialità*, Torino, Einaudi.

L. Berlant

2007 *Slow Death (Sovereignty, Obesity, Lateral Agency)*, in "Critical Inquiry", 33 (2007) 4, pp. 754-780.

P. Bourdieu

1977 *Sur le Pouvoir symbolique*, in "Annales. Economies, sociétés, civilisations" XXXII (1977) 3, pp. 405-411.

1980 *Le Sens pratique*, Paris, Les Editions de minuit.

C. Brunner

2018 *Epistemic Violence. Outlining a Term for Peace and Conflict Research*, in "ZeFKo. German Journal of Peace and Conflict Studies", 2, 2018, pp. 25-59.

2020 *Epistemische Gewalt. Wissen und Herrschaft in der kolonialen Moderne*, Bielefeld, transcript Verlag.

2021 *Conceptualizing epistemic violence: an interdisciplinary assemblage for IR*, in "International Politics Reviews" (2021) 9, pp. 193-212.

G. Carrara, L. Neri (a c. di)

2022 *Con i buoni sentimenti si fanno brutti libri? Etiche, estetiche e problemi della rappresentazione*, Milano, Ledizioni.

J.M. Coetzee

2018 *El matadero de cristal*, in *Siete cuentos morales*, tr. E. Marengo, Buenos Aires, El hilo de Ariana, pp. 97-123.

J. Dubois, P. Durand, Y. Winkin

2017 *Le Symbolique est le social*, in *Le Symbolique et le social. La réception internationale de la pensée de Pierre Bourdieu*, Liège, PUL, pp. 7-27.

B. Evans, H. Giroux

2015 *Disposable Futures: The Seduction of Violence in the Age of the Spectacle*, San Francisco, Citylights Publisher.

B. Evans, T. Carver (eds.)

2017 *Histories of Violence: Post-War Critical Thought*, London, Zed Books.

G. Matthews, S. Goodman (eds)

2013 *Violence and the Limits of Representation*, London, Palgrave.

R. Nixon

2011 *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge and London, Harvard University Press.

M. Pérez

2019 *Epistemic Violence: Reflections between the Invisible and the Ignorable*, in *El lugar sin límites*, 1 (1), 2019, pp. 81-98.

S. Pinker

2011 *The Better Angels of Our Nature: Why Violence Has Declined*, New York, Viking books, (tr. it. di M. Parizzi, *Il declino della violenza. Perché quella che stiamo vivendo è probabilmente l'epoca più pacifica della storia*, Milano, Mondadori, 2013).

W. Siti

2021 *Contro l'impegno. Riflessioni sul Bene in letteratura*, Rizzoli, Milano.

G. Spivak

1988 *Can the Subaltern Speak?* in C. Nelson, L. Grossberg (eds), *Marxism and the Interpretation of Culture* London: Macmillan.

1999 *A Critique of Postcolonial Reason. A History of the Vanishing Present*, Cambridge MA, London, Harvard U.P..

2002 *Ethics and Politics in Tagore, Coetzee, and Certain Scenes of Teaching*, in "Diacritics" 32.3-4 (2002) pp. 17-31, poi in *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge MA - London, Harvard U.P., 2012.

S. Žižek

2008 *Violence. Six Sideways Reflections*, London, Picador.

Insegnare la letteratura araba: non solo *Le Mille e Una Notte*

CRISTIANA BALDAZZI

LA QAṢĪDA

La poesia costituisce l'espressione per eccellenza della cultura araba, ancor prima del VII secolo quando è sorto l'Islam. La *qaṣīda*, 'ode', incarna infatti l'epoca preislamica, nota come *jāhiliyya*, letteralmente "ignoranza", ma è continuata nel corso dei secoli per arrivare fino all'epoca moderna, trasformata e rinnovata non solo nei temi. La poesia preislamica riveste una grande importanza: costituisce, infatti, le origini dell'espressione poetica, ma rappresenta soprattutto il nucleo originario della lingua araba. Lingua che è alla base del sapere degli arabi e che nonostante i cambiamenti resta la lingua del Corano, lo studio del quale ha comportato anche uno studio filologico della lingua le cui fonti erano costituite dalla poesia preislamica.

Struttura poetica politematica in rima, la *qaṣīda* avrà sue importanti declinazioni anche nella letteratura persiana e turca, nonché hispano-andalusa e le suggestioni giungono fino a García Lorca, i cui versi a loro volta influenzano quelli di alcuni poeti arabi contemporanei (Azouq 2005; El-Enany 1989); le occasioni per inserirla nel percorso scolastico sono quindi molteplici.

La *qaṣīda* era composta oralmente, la società araba preislamica vantava infatti una tradizione orale. Si trattava dunque di un componimento che il poeta (*shā'ir*) declamava dinnanzi a un pubblico in varie occasioni; ad aiutare e a guidare il po-

eta nella composizione vi erano delle formule fissate dalla tradizione, codici retorici e termini convenzionali, che fungevano da struttura guida non solo per colui che componeva i versi ma anche per il pubblico che l'ascoltava, il quale riusciva così a seguire i diversi passaggi poetici. Generalmente, accanto al poeta, c'era un giovane aspirante poeta, chiamato *rāwī*, trasmettitore, il quale aveva il compito di memorizzare la poesia del poeta più anziano; terminato questo apprendistato e affinate le sue doti, il giovane poteva cominciare a comporre lui stesso poesie proprie. Tale sistema si è rivelato particolarmente efficace, poiché molti *rāwī* di poeti famosi divennero a loro volta poeti di rilievo, assicurando così la trasmissione di questo patrimonio alle generazioni successive.

È interessante far notare che l'oralità non è assenza di scrittura, che infatti esisteva come attestano le epigrafi, ma, piuttosto, l'oralità presume modalità differenti nel concepire la composizione, che si prefigurava infatti come una performance, diversa di volta in volta, su un canovaccio di base. (Lancioni 2003: 242).

Gli esempi da porre alla classe possono essere diversi: i concerti, la musica dal vivo, oppure la lezione impartita dall'insegnante alla classe stessa che non potrà mai essere uguale a un'altra, fondamentale il rapporto tra oratore/poeta e il pubblico. Il poeta, infatti, in base alla sua predisposizione d'animo ma anche al pubblico cui si rivolgeva calibrava le sue scelte e dunque inevitabilmente le cambiava, anche in relazione all'occasione per la quale era chiamato a esibirsi. Motivo questo delle varianti esistenti di ogni *qaṣīda*, che successivamente, tra IX e X secolo, vennero messe per iscritto.

I poeti nel periodo preislamico si riunivano e componevano poesie in varie occasioni ufficiali, nonché usavano sfidarsi con tenzoni poetiche durante le fiere annuali, la più importante delle quali era quella di 'Ukaz, una centro dell'Arabia situato a pochi chilometri da Mecca; tali dispute poetiche, una sorta di botta e risposta (in arabo *naqaā'id*), simili a quelle in uso nella letteratura medievale di origine provenzale, sono ancora oggi diffuse nel mondo arabo ovviamente riattualizzate nei temi e nella forma; un riferimento si può rintracciare anche nelle modalità espressive dei giovani rapper di origini arabe nelle banlieue francesi.¹

La natura propria della *qaṣīda*, come sopra accennato, predilige l'ascolto dei versi, recitati a voce alta, piuttosto che una lettura silenziosa; motivo per il quale si consiglia di far ascoltare almeno una *qaṣīda* in arabo, poiché nella traduzione si perdono le rime e il ritmo, propri della narrazione poetica. Tuttavia, molti di questi versi anche se tradotti non smarriscono sul piano estetico il loro fascino, oltre a ricostruire l'atmosfera, i valori della vita tribale, il deserto e gli animali che lo popolavano.

La *qaṣīda* di epoca preislamica rifletteva l'ambiente dell'Arabia che era sia nomadico sia sedentario prediligendo però quasi esclusivamente il deserto, che an-

¹ Ringrazio la collega Loredana Trovato per il suggerimento, cfr. (Peillon 2007). Riferimenti a tale modalità vi sono anche nella letteratura italiana (Montale, *Botta e Risposta*).

che per i sedentari simboleggiava quegli ideali di sincerità, saggezza, e coraggio, che andavano salvaguardati in quanto parte di una tradizione comune: la poesia costituiva dunque un legame che univa gli Arabi sedentari e gli Arabi nomadi (El Tayib 1983: 35).

Composta da una decina di versi fino ad arrivare a un centinaio, la *qaṣīda* aveva dunque una lunghezza variabile ed era strutturata principalmente in tre sezioni: all'inizio vi era il prelude, un'introduzione nostalgica (*naṣīb*), che alludeva per lo più alla donna amata, poteva però anche rivolgersi a una condizione perduta, lontana nel tempo o nello spazio, sia essa la giovinezza o un luogo; questo senso di nostalgia veniva reso con la descrizione dei resti dell'accampamento abbandonato (*aṭlāl*), laddove era sbocciato l'amore. Seguiva una transizione (*takhalluṣ*), generalmente la partenza del poeta, accompagnato dal suo cammello o cammella più raramente dal cavallo, conduceva alla terza parte che costituiva l'obiettivo del poema (*gharad*), cioè il tema dell'ode, che oltre all'amore, poteva esprimere il vanto, l'orgoglio di appartenere a una tribù, attraverso l'elogio dei meriti dei suoi uomini (*fakhr*), oppure poteva costituire un'elegia funebre (*rithā'*), o ancora un'invettiva satirica contro i membri della tribù avversaria.

Non si trattava, però, di una struttura rigida, che viene codificata successivamente nel IX secolo da Ibn Qutayba nel suo *Kitāb al-shi'r wa l-shu'arā'* ('Libro della poesia e dei poeti') e il numero di sezioni e la tipologia potevano cambiare in base all'ispirazione del poeta e alla sua immaginazione. Tra gli esempi più illustri vi sono le *Mu'allaqāt* ('Le appese') ovvero un gruppo di sette *qaṣīde*, considerate le meglio riuscite secondo il gusto di allora, riunite, infatti, si dice, come dono del califfo al figlio (Amaldi 1991).

La semplicità della vita materiale non corrispondeva però a una semplicità nel pensiero, dove i sentimenti umani dell'inesorabilità del trascorrere della vita sono i medesimi dell'uomo moderno di fronte alla vecchiaia e alla morte. Il senso della fine è presente in molti versi e a nulla vale il coraggio e la forza dinnanzi all'inesorabilità della morte.

I VERSI BACCHICI

La *qaṣīda* celebra anche il coraggio e la sfida nei confronti del pericolo e della tradizione come nel caso dei versi bacchici, che inneggiano al vino, bevanda, appunto, vietata, come noto nell'Islam.

Il vino diventa un protagonista della *qaṣīda* con i primi cantori d'epoca preislamica (tra i quali, 'Amr ibn Kulthūm, Labīd, al-A'sha, e al-Akhṭal), che vi celebrano le allegre bevute, ma trova significativi interpreti anche nell'epoca islamica

col califfo omayyade al-Walīd ibn Yazīd (m. 744),² fino all'epoca abbaside con Abū Nuwās (m. 813/815) e al-Ma'arrī (973-1058), considerati i massimi esponenti, ognuno per la sua epoca (Allen 2006: 137-140).

Alcuni versetti del Corano vietano ai credenti di bere il vino (Corano II, 219; IV, 43; V, 90-91; LII, 23), sulla definizione del quale, *khamr*, lunga è la disquisizione (esistevano molte bevande fermentate di datteri, di palma, orzo e miele, ecc.),³ e l'atteggiamento di Muḥammad all'inizio non fu negativo fino a che, come la tradizione riporta, alcuni fedeli si sono presentati alla preghiera ubriachi sbagliando i movimenti, da qui la condanna delle bevande che turbavano la ragione.

Come in ogni società cui venivano imposti codici di comportamento, frequenti erano gli atteggiamenti di sfida verso l'ordine stabilito, l'ortodossia, come nel caso dei versi bacchici. Attraverso il vino che rappresentava i piaceri terreni, il poeta sfidava la società e le sue norme come recitano i famosi versi dissacranti di Abū Nuwās d'epoca abbaside. Metafora della donna, il vino conquista e soggioga i suoi ammiratori, e anche il famoso poeta arabo di Sicilia Ibn Ḥamdīs (m. 1132/33) ne esalta le doti:

Vino di colore e odor di rosa, mescolato all'acqua ti mostra stelle fra raggi di sole. / Con esso cacciai le cure dell'animo, con una bevuta il cui ardore serpeggia sottile, quasi inavvertibile. / L'argentea mia mano, stringendo il bicchiere, ne ritrae le cinque dita dorate (Ibn Ḥamdīs 1987: 73).

Il vino è dunque sempre esistito nella cultura arabo-islamica e non mancano testi di agricoltura che trattano la coltivazione dell'uva, e testi giuridici che pur definendo le varie proibizioni del vino, ne attestano tuttavia la presenza, come del resto nei bozzetti urbani descritti nelle *maqāmāt*⁴ e nella letteratura moderna fino ai personaggi creati da Najīb Maḥfūz (Branca 2003: 189).

I versi bacchici, accanto ai versi d'amore (*ghazal*) stupiscono spesso gli studenti che invece hanno un'idea dei musulmani molto diversa e contribuiscono a decostruire quell'immagine d'Islam immobile e monolitico che è ormai predominante.

LA POESIA D'AMORE

Il linguaggio d'amore, che a partire dalla *qaṣīda* si declina in diverse tipologie, è tra le principali espressioni della letteratura araba. L'amore *udhrita* (della tribù dei Banū 'Udhra), sinonimo di amore platonico, ovvero la venerazione casta

² Per leggere i suoi versi tradotti si veda (Gabrieli 1934).

³ Cfr. (Wensinck e Sadan 1997; Borruso 1993; Branca 2003).

⁴ Si veda la *maqāma* di Ṣaymarah (al-Hamaḍānī 1996: 100-105).

dell'amata, conduce a una passione disperata per una donna che è ormai del tutto idealizzata; un amore senza limiti cui nemmeno la morte porrà fine.

Con l'avvento dell'Islam cambia la concezione dell'uomo nei confronti della vita che non termina con la morte. Le pene terrene possono essere riscattate con la gioia della fede in una vita ultraterrena e anche l'amore assume connotati diversi, come nel caso dei platonici versi di Jamīl (m. 701), che celebrano l'amata Buthayna, dove la morte costituisce il raggiungimento della felicità, cioè della vita insieme.⁵

Riferimenti e punti di contatto si possono trovare nell'amore cortese, che al pari di quello udhrita è inappagato e presenta delle figure simili, fissate dalla tradizione. Nella poesia udhrita analogamente vi sono tipologie come il marito geloso, i pettegoli, una sorta di malparlieri, i quali insieme alle donne, con le loro maldicenze, cercano di screditare e calunniare l'amata. Queste figure fisse, unitamente al motivo della sofferenza per un amore irrealizzabile, divengono poi una sorta di cliché letterario che avrà anche in seguito molto successo tanto da ispirare figure romanzesche, come i due innamorati per eccellenza Jamīl (Jamīl wa Butahyna) e Majnūn "pazzo" (così è noto il poeta Qays ibn al-Mulawwa, m. 688) per Layla (Majnūn wa Layla); figure che hanno varcato i confini, ispirando il persiano Neẓamī (XII sec.) per il suo *Layla e Majnun* nonché la letteratura turca e indiana. Eco che è continuata nei secoli per giungere fino al XX secolo con le odi d'amore del poeta egiziano Aḥmad Shawqī (1870-1932) dal titolo appunto *Majnūn Layla* (1931). E tra le molteplici versioni, in Francia Louis Aragon ha riadattato la storia nel suo *Le fou d'Elsa* (1963), fino al musicista Eric Clapton che ne ha fatto il testo di una sua canzone (Seigneurie 2017: 19).

Considerato il teorizzatore dell'amore cortese è Ibn Ḥazm (994-1064), giurista cresciuto nella Cordoba degli Omayyadi dei quali il padre era un ministro, carica che ricoprì anche lo stesso Ibn Ḥazm. Nel 1027, in concomitanza con la fine del califfato omayyade, Ibn Ḥazm esce dalla vita politica attiva, si dedica esclusivamente allo studio e compone numerose opere di teologia, filosofia, diritto, storia, ed etica ma quella che lo ha reso famoso è un trattato sull'amore, il *Collare della colomba* (*Ṭawq al-ḥamāma*);⁶ a dimostrazione di come il concetto di sapere nell'Islam fosse ampio, un uomo dotto si occupava dalla religione al diritto alla filosofia fino alla letteratura. Per Ibn Ḥazm ognuna di queste scienze contribuiva a elevare l'uomo conducendolo alla sua salvezza, e l'amore è una forza positiva alla cui realizzazione si giunge con affinità spirituali, secondo la concezione platonica.

Il *Collare della colomba* presenta molti parallelismi con la poesia trobadorica e con quella del *dolce stil novo*, sebbene non vi siano documenti che ne attestino

⁵ Per alcuni versi di Jamīl tradotti in italiano (Gabrieli e Vacca 1976: 75-78; Amaldi 1995).

⁶ Il testo è stato tradotto e curato da F. Gabrieli (Ibn Hazm 2008).

la relazione diretta. Tuttavia l'uso della rima, della divisione in strofe da parte dei poeti di lingua d'oc, modalità sconosciute alla poesia latina, attesterebbe invece una connessione con la poesia strofica araba, in particolare con la muwashshaha/ il muwashshah e lo zajal diffusi nella Spagna musulmana, al-Andalus; queste forme al di là della loro specificità, tanto nella struttura metrica e strofica quanto nei motivi, presentano molteplici affinità con la poesia trobadorica che non possono essere solo frutto di coincidenze (Amaldi 2004: 202).

Divisa in trenta capitoli, l'opera descrive l'amore nei suoi "vari aspetti, moventi e accidenti [...] secondo verità, senza gravarlo di aggiunte né di troppo minute partizioni ed analisi, ma solo esponendo così come capita quel che ho vissuto e ricordo, sin dove giunge la mia memoria", così afferma Ibn Ḥazm nel prologo (Ibn Ḥazm 2008: 12). L'opera, infatti, come suggerisce Francesco Gabrieli, non è solo un trattato "scientifico" sull'amore, ma anche una sorta di confessione, un documento storico, poiché l'autore trae materiale dalle sue esperienze di vita e da quelle della società della Spagna dove era vissuto. Partendo da questioni generali Ibn Ḥazm giunge poi al particolare esemplificando la questione attraverso l'inserzione di suoi versi e di racconti su vicende personali mettendo in luce un acuto spirito di analisi psicologica.

Ma l'amore cortese non è la sola rappresentazione poetica di genere amoroso (*ghazal*), vi è anche il cosiddetto amore hijazeno, che si sviluppa nella regione della Penisola araba, nota come Hijaz, laddove sorgono le città sante di Mecca e Medina, ed esprime un amore pieno, realistico e libertino diversamente da quello udhrita. Tale genere fiorisce proprio nella culla dell'Islam, che dunque mostra le sue molteplicità o per alcuni le sue contraddizioni, se per Islam si intende un sistema rigido.

Tra i maggiori esponenti dell'amore hijazeno 'Umar ibn Abī Rabī'a che perfino durante il pellegrinaggio riesce a trovare occasioni amoroze, e Abū Nuwās il quale oltre al vino celebra l'amore ma, non solo per le donne (Abū Nuwās 2007). Nelle loro poesie, entrambi i poeti infrangono i limiti dettati dall'Islam e dai codici sociali, restando però fedeli alle forme e alla struttura della tradizione poetica.

IL *KALILA* E *DIMNA*

I racconti arabi più famosi in Occidente sono probabilmente quelli di *Alf Layla wa Layla*, 'Le Mille e una Notte',⁷ ma ve ne sono anche altri, noti al pubblico occiden-

⁷ Sterminata la bibliografia sulle *Notti* e le sue traduzioni; nel caso dell'italiano però si tratta spesso di traduzioni dal francese all'italiano, dall'arabo segnalò invece l'edizione curata da R. Denaro che ha scritto anche un'interessante Introduzione dove ripercorre il tortuoso percorso del testo (Denaro 2019).

tale, che appartengono a un'opera molto meno celebre in Occidente, il *Kalila wa Dimna*.⁸ L'impianto a cornice e molti degli aneddoti sono ripresi nella letteratura occidentale, prima nella Sicilia normanna, poi in Spagna, nel Cinquecento in Italia e in Francia. La storia di questo testo è molto interessante e al pari delle *Mille e una Notte* ha viaggiato da una cultura all'altra contribuendo alla circolazione e alla trasmissione del sapere. Entrambi i testi, presentano delle caratteristiche comuni il *Kalila* e le *Notti*, hanno una storia cornice: così come a Shahrazād è chiesto di raccontare delle storie al re anche nel *Kalila* viene chiesto a Bidpai, il saggio brahmano (il filosofo), di narrare storie, ma è il re dell'India Dabshalim a fare la richiesta all'inizio di ogni capitolo, come all'inizio di ogni storia delle *Notti* (Kilito 2014).

Il *Kalila e Dimna*, dal nome di due sciacalli che sono tra i protagonisti della storia, è il titolo di uno "specchio per principi" indiano, scritto in sanscrito, *Panchatantra* ('Cinque Libri'), tradotto in persiano e poi in arabo. Dell'originale indiano non si conosce l'autore ma la data di composizione è attestata intorno al 300; costituito da un'introduzione e cinque libri, il testo intendeva istruire i principi attraverso le favole di animali.

La traduzione in Pahlavi, persiano medio (la lingua dell'Impero sasanide, III-VII secolo) fu ordinata dal re Sasanide Cosroe Anushirwan. Dopo due secoli circa Ibn al-Muqaffa' tradusse il testo in arabo, o meglio lo riadattò al gusto arabo, molte sono le inserzioni del nostro Ibn al-Muqaffa' così che l'opera "ammaestrasse dilettaando" secondo gli stilemi propri dell'adab, cioè di quei testi scritti dall'élite e a uso dell'élite che dovevano appunto istruire ma nello stesso tempo divertire.

Ma la storia del *Kalila e Dimna* continua: l'opera infatti è stata tradotta in molte lingue orientali (persiano, turco, siriano, etiopico), nell'XI secolo in greco e da tale versione in slavo, tedesco e latino; nella Sicilia di Guglielmo I (1120/21-1166) la versione greca è stata rielaborata da un ammiraglio, tale Eugenio ed era dunque nota in Italia. Nel XII secolo fu tradotta in ebraico da Rabbi Joel e poi dall'ebraico in latino da Giovanni da Capua intorno al 1265 (*Directorium humanae vitae*), da questa versione ne è apparsa nel 1493 una in spagnolo, da cui poi quella in italiano di Agnolo Firenzuola (1493-1543), che è piuttosto una rielaborazione del *Kalila*, la ambienta in Toscana per dedicarla "alle gentili e valorose donne pratesi", con l'intento di intrattenerle (Lalomia 2015: 186); un'altra traduzione in italiano ma dalla versione di Giovanni di Capua è quella di Anton Francesco Doni (1513-1574), che riprende l'aspetto didascalico del *Kalila* con racconti "molto utili e maestrevoli". Dalla traduzione in greco deriva invece l'altra traduzione italiana di Giulio Nuti del 1583 (edita a Ferrara e ristampata nel 1872 a Bologna).

Insomma, il *Kalila e Dimna* ha molto viaggiato e ogni qualvolta ha incontrato una "stazione", il testo è stato riadattato al gusto locale ed è infatti una tra le opere

⁸ Il testo è stato tradotto in italiano da A. Borruo e M. Cassarino (Ibn al-Muqaffa' 1991).

che appartiene a quella biblioteca comune a Oriente e a Occidente.⁹ Il testo indiano, dunque, soppiantato dalla sua versione araba, ha fatto conoscere in Occidente non solo la tradizione indiana ma anche quella arabo-islamica, e in particolare la struttura a mo' di matrioska, cioè di una storia che ne contiene un'altra e a sua volta questa ne contiene un'altra ancora a seguire fino a cinque (Grigore 2013: 74). Il *Kalila e Dimna* è senza dubbio entrato nella cultura occidentale, che lo ha recepito e riformulato, in base alle esigenze dei lettori. Nel caso della novellistica italiana medievale, del *Kalila* sono stati ripresi e diversamente declinati alcuni dei temi più consoni alla tradizione novellistica italiana, come nel caso della furbizia, cioè quando i protagonisti grazie alla loro intelligenza riescono a scampare ai pericoli (Lalomia 2015). Allo stesso modo anche in Francia, La Fontaine ha adeguato il testo *à la mode française*. Ma senza entrare nei dettagli, trovo interessante sottolineare i passaggi tra culture diverse e la permeabilità del tessuto culturale occidentale e orientale, a conferma dunque di una circolazione del sapere e di un dialogo tra culture che dunque non erano e non sono dei mondi separati e in contrapposizione tra loro.

IL TESTO DEL *KALILA* E *DIMNA*¹⁰

Il *Kalila* inizia con un proemio che ha come incipit la *fātiha*, cioè il capitolo (*sūra*) che apre il Corano: “Nel nome di Dio clemente e misericordioso [...]”, segue poi un capitolo introduttivo dove si spiega che il testo “consta degli *exempla* e dei racconti composti dai dotti dell’India”. Costoro facendo parlare gli uccelli, gli animali selvatici e le bestie feroci hanno costruito un discorso particolarmente convincente, attraverso il quale hanno raggiunto un duplice obiettivo, quello “di esprimersi liberamente” e “di dilettere ammaestrando” (Ibn al-Muqaffa’ 1991: 23).

Per reperire questo libro, che accresce “scienza e lumi”, spiega Ibn al-Muqaffa’, il re della Persia, Cosroe Anushirwan, ha inviato in India il suo medico, Burzoe, che dopo lunghe fatiche è riuscito a ottenere il testo che cercava. Il sovrano, soddisfatto, volle esaudire il desiderio di Burzoe che aveva chiesto come ricompensa che fosse aggiunto un capitolo che spiegasse chi era e ciò che aveva fatto. Nel IV capitolo, infatti, il ministro Buzurgimhr ricostruisce la vita e la formazione del medico più illustre della Persia, Burzoe.

Col capitolo V si entra nel vivo dell’opera: il re dell’India Dabshalim chiede al saggio, il filosofo Bidpai, di narrargli delle storie che contengano ammaestra-

⁹ L’osservazione è di Angelo Michele Piemontese, che oltre al *Panchatantra* (il *Kalila e Dimna*), inserisce tra i testi comuni a Oriente e a Occidente anche il romanzo greco di Alessandro, *Il Libro di Sindbad, Le 1000 Novelle, Barlaam e Josafat*. (Piemontese 1999: 2-5).

¹⁰ Il testo è stato tradotto in italiano a cura di A. Borruso e M. Cassarino (Ibn al-Muqaffa’ 1991).

menti utili a un buon governo, e in particolare sull'amicizia tra due uomini troncata da un calunniatore. Iniziano le storie incastonate una nell'altra ed entrano in azione i due sciacalli, il più avido dei quali è Dimna, che vorrebbe acquisire una maggiore importanza presso il re leone; lo sciacallo fa in modo che nasca l'amicizia tra il re leone e un toro; amicizia che Dimna, per guadagnarsi la fiducia del re, distruggerà con le sue calunnie contro il toro, tanto che il leone, sentitosi tradito dal toro, lo farà uccidere. La storia cornice torna a suggello con la riflessione del filosofo sulle vili trame tessute da Dimna, un monito per le persone intelligenti, che devono diffidare delle calunnie e fare attenzione a intrighi e imbrogli (Ibn al-Muqaffa' 1991: 108).

Nel capitolo successivo, il VI, che non compariva nel testo sanscrito originario, il tradimento di Dimna viene scoperto dal leopardo, che sente Kalila rimproverare Dimna per il suo comportamento ignobile dettato dalla gelosia e dall'avidità. Dimna viene arrestato e durante il processo cerca di convincere il leone e la giuria della sua innocenza, ma alla fine, dopo la testimonianza del leopardo, Dimna viene giustiziato. Nella storia cornice il filosofo giunge alla conclusione che colui il quale ha usato l'inganno, l'astuzia e la calunnia "sarà destinato a perire" (Ibn al-Muqaffa' 1991: 135).

Nel capitolo VII si susseguono una serie di storie concatenate – la colomba il topo e il corvo e la tartaruga, la storia dell'asceta e il topo e altre ancora – il cui nesso è costituito dall'amicizia e dalla solidarietà (si tratta del secondo libro del *Panchatantra*). Gli animali si aiutano reciprocamente e agiscono concordi per un comune interesse, in questo modo riescono a liberarsi dai pericoli più temibili. Al termine del capitolo il filosofo si chiede retoricamente se anche gli uomini trarrebbero vantaggi e profitti impensabili se si aiutassero e si prestassero mutuo soccorso (Ibn al-Muqaffa' 1991: 156).

Equivalente al III Libro del *Panchatantra*, è l'VIII capitolo, sulla guerra e pace, o meglio sulla guerra combattuta fra corvi e gufi, che affronta però anche altri aspetti legati al buon governo, come l'importanza da parte di colui che regna di chiedere consiglio agli uomini d'intelletto; di avere come obiettivo la giustizia, di usare l'astuzia, spesso più utile della forza, e di saper ascoltare (Ibn al-Muqaffa' 1991: 157-183).

Nel capitolo IX, la favola della scimmia e la tartaruga è narrata insieme ad altre per dimostrare quanto sia arduo mantenere ciò che si è ottenuto se non si usa l'intelligenza. Il capitolo X, dal titolo *Il sant'uomo e la mangusta* è la breve storia raccontata dal filosofo per ammonire: "Chi agisce in modo avventato, senza riflettere tanto da pentirsene", come nel caso di quell'uomo che aveva ucciso la mangusta pensando che essa fosse l'artefice della morte del figlio, mentre, al contrario, la mangusta gli aveva salvato la vita liberandolo dalle grinfie del serpente (Ibn al-Muqaffa' 1991: 192-195). Il capitolo XI, la storia di Iblad di Irakht e di

Shadram, si incentra ancora sulle capacità del sovrano di saper discernere tra i consigli spassionati (quelli di sua moglie e delle persone che gli vogliono bene) e le congiure e gli intrighi (dei brahmini). Il sovrano non può agire in modo frettoloso tanto da pentirsi poi, ma deve avere la pazienza di ascoltare i consigli e di riflettere sulle conseguenze delle azioni così da non incorrere nell'errore (Ibn al-Muqaffa' 1991: 196-218)

Nel capitolo XII il re interroga il filosofo su storie riguardanti colui che, sull'orlo della fine, trova una via d'uscita nell'accordo e nell'alleanza, dunque come realizzare una pace o meglio una tregua col nemico. La favola del gatto e il topo è nota, perché ripresa anche da La Fontaine; il topo va in aiuto del gatto catturato in una rete poiché è egli stesso minacciato da una donnola e da una civetta; roscchia la rete che imprigiona il gatto ma non intende divenirne amico nonostante le richieste del gatto, che infatti aveva come fine quello di mangiarlo. Il monito al sovrano è quello di rispettare i termini di un'alleanza con un nemico, che resta tale (Ibn al-Muqaffa' 1991: 219-224).

Il capitolo successivo, il XIII, dal titolo *Il re e l'uccello Qubbara*, è sulla stessa linea del precedente e tratta della vendetta, dell'impossibilità di scendere a patti con colui che è stato in prima persona ferito, il quale cercherà sempre di vendicarsi. Tema del XIV capitolo, *Il leone e lo sciacallo*, è l'ingiustizia del sovrano che, a causa di cattivi consiglieri e di decisioni affrettate, può colpire persone innocenti (Ibn al-Muqaffa' 1991: 231-244).

L'ingratitudine è il tema portante del capitolo XV: un eremita trae in salvo un gioielliere, che invece di essergli riconoscente lo denuncia, ma il re, venuto a conoscenza della verità, fa uccidere l'ingrato gioielliere (Ibn al-Muqaffa' 1991: 245-248). Il capitolo XVI si incentra sull'importanza dell'intelligenza e della riflessione ma anche sulla forza del destino, forza, mitigata però da una volontà divina che, sebbene libera di agire, premia bontà e intelligenza. Da questa favola, dal titolo *Il figlio del re e i suoi compagni* (Ibn al-Muqaffa' 1991: 249-254), trasse ispirazione La Fontaine per il suo *Le marchand, le gentilhomme, le patre et le fils du roi* (Livre X, fable 15).

Il capitolo XVII, *La leonessa e lo sciacallo* che ha ispirato *La lionne et l'ourse* di La Fontaine (Livre 10, fable 12), ha come morale quella di "non fare agli altri ciò che non vorresti venisse fatto a te".

L'opera si chiude col capitolo XVIII, l'eremita e l'ospite, il cui monito è accontentarsi di ciò che Dio ha donato a ciascuno; non bisogna avventurarsi verso strade che non sono a noi congeniali, si rischierebbe di non raggiungere ciò cui si aspira né di conservare ciò che si possedeva (Ibn al-Muqaffa' 1991: 259). Infine, il commiato del filosofo, che affida il libro al re e questi lo ricompensa con tesori ineguagliabili.

Tra i generi letterari classici arabi più popolari vi sono le *maqāmāt*:¹¹ sono dei racconti brevi d'intrattenimento, che riscuotono un notevole successo tanto che il genere iniziato nel X secolo continua nei secoli adattandosi alle mutate esigenze fino ad arrivare all'epoca moderna. Ma la fortuna delle *maqāmāt* non si limita alla letteratura araba, esempi si ritrovano anche nella letteratura persiana, siriana ed ebraica.

Affrontare le *maqāmāt* permette di ampliare il panorama del racconto, in particolare del racconto picaresco cui esse appartengono, contribuendo a cogliere quei tratti salienti antieroiici di un genere, la narrativa picaresca, comune alla letteratura latina, spagnola e araba (Monroe 1983).

Lo studio delle *maqāmāt* consente d'immergersi nella vita della società urbana dell'epoca, ma soprattutto permette di cogliere il gusto estetico arabo, il cosiddetto "spirito della *maqāma*" (Allen 2017) rintracciabile nelle modalità espressive legate allo stile ma anche alla struttura aneddotica picaresca; "spirito" che ha costituito un elemento caratterizzante della letteratura araba, le cui tracce si ritrovano fino in epoca contemporanea, come nel caso del romanzo "picaresco" del palestinese Emile Ḥabībī (1922-1996) *Le straordinarie avventure di Felice Sventura il Pessottimista* (*al-Waqā'i' al-gharība fī ikhtifā' Sa'īd Abī al-Naḥs al-Mutashā'im*, 1974; trad.it., 1990).

Scritte in prosa rimata (*saj'*) il cui stile raggiunge l'acme del virtuosismo linguistico, le *maqāmāt* sono degli aneddoti che raccontano storie inventate, con lo scopo d'intrattenere e divertire.¹² Padre riconosciuto è al-Hamadhānī (969-1008) che grazie al successo delle sue 'creazioni' è noto anche come Meraviglia dell'epoca (*Badī' al-zamān*). La grandezza di Hamadhānī risiede nell'aver rielaborato modelli e temi già presenti nella tradizione, dando vita a un genere nuovo secondo modalità consuete. Ogni *maqāma* comincia come se fosse un evento realmente avvenuto che qualcuno riferisce: "Ṭsa ibn Hishām ha raccontato". Hamadhānī sostituisce la catena dei trasmettitori, cioè di coloro che raccontano un fatto assicurandone così la veridicità,¹³ con un personaggio fittizio che narra la vicenda, non tanto a voler preservare una parvenza di 'realtà' quanto piuttosto nell'uti-

¹¹ Il singolare è *maqāma*, dal verbo *qāma*, 'stare in piedi' che allude, probabilmente, alla posizione assunta dal relatore dinanzi al pubblico, il termine infatti indica anche una riunione motivo per il quale studiosi e traduttori occidentali l'hanno spesso tradotto in francese come *séance* o in italiano *assemblee*.

¹² Sulle *maqāmāt* la bibliografia è molto ampia, si segnalano alcuni testi di riferimento (Beeston 1971; Kilito 1983; Monroe 1983; Hameen-Anttila 2002; Stewart 2006).

¹³ Si tratta di *ḥadīth*, i fatti, i detti nonché i silenzi del profeta Muḥammad. Oltre al testo, che riporta il comportamento di Muḥammad, un *ḥadīth* comprende anche una catena di trasmettitori, fino a colui o a colei che ha assistito al fatto.

lizzare forme consuete. Alcuni temi, come il ‘solievo dopo la distretta’ trattato da al-Tanūkhī (m. 994),¹⁴ sono ripresi anche da Hamadhānī che dunque rielabora generi e temi già presenti nella tradizione, dando vita a oltre 50¹⁵ bozzetti di vita urbana.¹⁶

Due sono i personaggi: ‘Īsa ibn Hishām che è il narratore delle storie, il quale spostandosi di città in città racconta fatti e incontri avvenuti nel corso dei suoi viaggi. Uomo rispettabile, istruito e credente, ‘Īsa compare anche come protagonista in alcuni racconti e si contrappone all’altro personaggio fisso, Abū ‘l-Faṭḥ al-Iskandarī. Quest’ultimo, l’Alessandrino, è una figura picaresca, un truffaldino, maestro di ingegno e d’inganni abile oratore che assume di volta in volta finti connotati, per essere poi smascherato alla fine del racconto da ‘Īsa ibn Hishām che lo riconosce svelando l’inganno.

Ma non tutte le *maqāmāt* seguono questo schema, come quella di Baghdad (al-Hamaḍānī 1995: 83-85), dove l’Alessandrino non compare, ma c’è ‘Īsa ibn Hishām che convince un sempliciotto di campagna a organizzare un ricco pasto e a pagarne le spese, o nella *maqāma della maḍīra* spesso paragonata alla Cena di Trimalcione del *Satyricon* di Petronio, poiché Abū ‘l-Faṭḥ al-Iskandarī è invitato a pranzo a casa di un mercante arricchito (al-Hamaḍānī 1996: 11-19).

IL TESTO: LA MAQĀMA DELLA MAḌĪRA

‘Īsa ibn Hishām nella storia cornice racconta di trovarsi a Bassora con al-Iskandarī quando, durante un banchetto, all’arrivo del cibo più prelibato, la *maḍīra*, al-Iskandarī maledice la pietanza e costringe gli altri invitati a non mangiarla in cambio però del racconto di cosa gli era successo a causa di questo piatto. Ed è l’Alessandrino a narrare di essere stato invitato con molta insistenza da un mercante a casa sua a mangiare la *maḍīra*, appunto, un gustoso piatto a base di carne.

La situazione in questa *maqāma* è ribaltata rispetto alle altre, è Abū ‘l-Faṭḥ al-Iskandarī, generalmente maestro di eloquenza, a subire l’oratoria del mercante. Il quale fin dalla strada per recarsi a casa sua comincia elogiando le doti della propria moglie in cucina alle prese con la preparazione della *maḍīra*, poi, giunti nel quartiere dove abitava, passa a esaltare le doti del “quartiere più nobile

¹⁴ L’opera di al-Tanūkhī, *Faraj ba‘da al-Shidda* (“L’Alba dopo la tempesta”) è stata tradotta in italiano (al-Tanuhi 1995).

¹⁵ Sono a lui attribuite 52 *maqāmāt*, anche se Hamadhānī afferma di averne composte 400; il numero sta infatti a indicare più in generale una grossa quantità, ma non il numero esatto. (Beeston 1971: 12; Monroe 1983: 62).

¹⁶ Le *maqāmāt* di Hamadhānī sono state tradotte in italiano e pubblicate in due volumi (al-Hamaḍānī 1995; al-Hamaḍānī 1996).

di Baghdad”, e, arrivati a casa, descrive prima la porta, il legno utilizzato, il falegname e la sua bravura; finalmente entrati nell’atrio della casa, il mercante però comincia a dilungarsi su come sia riuscito a comprare a basso prezzo quest’abitazione così sontuosa – grazie a un inganno e alla sua avidità – egli, infatti, si vanta di essere molto fortunato e a riprova racconta di avere acquistato a un prezzo irrisorio una collana di perle invece molto preziosa ma anche una stuoia, comprata a un’asta e il cui pregio è unico nonché il suo valore.

Hamadhānī costruisce con maestria la figura del mercante arricchito, del *parvenue* che appare in tutta la sua immoralità e antipatia: l’uomo sa approfittare delle sfortune altrui comprando loro qualsiasi oggetto a prezzi miseri. Il mercante fa sfoggio della sua lungimiranza in fatto di affari, mostrando addirittura il ragazzo che serviva a tavola come una merce, anch’essa di estremo valore, accanto alla brocca di bronzo, al catino o all’acqua: “limpida, azzurra come l’iride d’un gatto e chiara come una verga di cristallo” (al-Hamaḍānī 1996: 15), all’asciugamano in tessuto di Jurjan, ricamato finemente e riposto per gli ospiti più fini, cioè l’Alessandrino. L’abilità del mercante sta nell’aumentare l’aspettativa da parte di Abū ‘l-Faḥḥ; egli sottolinea che l’ospite è di riguardo, e così non potrà che essere alla sua altezza la *maḍīra* preparata per lui, della quale annuncia finalmente l’arrivo per poi però perdersi nuovamente nel descrivere il tavolo “la larghezza del piano, la leggerezza del suo peso, la durezza del suo legno, la bellezza della sua forma” (al-Hamaḍānī 1996: 16).

La *suspense* è tale, che, indispettito l’Alessandrino strappa la parola al mercante continuando lui stesso la retorica: “Ora non ci resta che la cottura del pane e i suoi arnesi, il pane le sue qualità; il frumento, da dove è stato acquistato in origine” (al-Hamaḍānī 1996: 16), fino a enumerare e a descrivere lui stesso ogni singolo ingrediente. Esausto delle sue stesse parole, l’Alessandrino si alza per andare in bagno e il padrone di casa, il mercante, ne approfitta per esaltarne la sontuosità, “un gabinetto che umilierebbe la residenza estiva dell’emiro e la residenza autunnale del vizir”, tanto che “l’ospite desidererebbe mangiarci dentro” (al-Hamaḍānī 1996: 17). A quel punto l’Alessandrino esasperato fugge in strada, inseguito però dal mercante che continuava ad apostrofarlo: “Abū ‘l-Faḥḥ la *maḍīra*”, mentre dei ragazzini gridano lo stesso pensando fosse il soprannome dell’Alessandrino, il quale sempre più infastidito tira un sasso per farli tacere e invece colpisce in testa un uomo; l’incidente gli costa ben due anni di carcere. È ormai chiaro il motivo per il quale Abū ‘l-Faḥḥ detesta questa prelibata pietanza. E agli altri commensali non resta che fare lo stesso, così afferma nella cornice ‘Īsa ibn Hishām a conclusione della storia.

Il comportamento esasperante nei confronti di Abū ‘l-Faḥḥ al-Iskandarī è uno stratagemma del mercante – motivato dalla sua avarizia – per non servire la prelibata *maḍīra* (Malti-Douglas 1985). Questa *maqāma* riprende dunque un tema noto nella letteratura araba classica, l’avarizia di cui al-Jāḥiẓ ne è stato un sommo espo-

nente nel suo *Kitāb al-Bukhalā'* ('Libro degli avari'), tema che Hamadhānī rielabora in tutta la sua originalità rendendo ancor maggiore l'effetto sul lettore, poiché rispetto alle altre *maqāmāt*, capovolge il ruolo dell'Alessandrino, che è generalmente una forza attiva, è colui che grazie alle sue doti di eloquenza riesce a manipolare, mentre in questa *maqāma* è proprio Abū 'l-Faṭḥ al-Iskandarī a essere manipolato e a subire gli sproloqui e l'arroganza del mercante. Il meccanismo utilizzato da Hamadhānī, che già nella storia cornice descrive il piatto mettendone in evidenza la ricchezza e la bontà: "un elogio alla civiltà cittadina: tremolava nella grande zuppiera, di salute era messaggera" (al-Hamaḍānī, 1996: 11), crea una maggiore tensione e aspettativa e di conseguenza provoca ilarità e divertimento attraverso una forma nuova, ma perfettamente in sintonia con l'*adab* cui appartiene.

ḤARĪRĪ E LA MAQĀMA ALESSANDRINA¹⁷

Ma è con al-Ḥarīrī (1054-1122) che le *maqāmāt* diventano dei capolavori di tecnica tanto che la loro fama supererà quella del loro primo creatore.¹⁸ Nell'Introduzione, Ḥarīrī afferma che nel comporle ha seguito quelle di Hamadhānī; gli scenari, l'ambientazione, la struttura e anche i personaggi restano gli stessi, sebbene con nomi diversi: il narratore che viaggia di città in città si chiama al-Ḥārith ibn Hammām e il personaggio camaleontico e picaresco che viene riconosciuto e smascherato è Abū Zayd al-Sarūjī.

Le *maqāmāt* di Ḥarīrī sono più lunghe di quelle di Hamadhānī, maggiori sono le inserzioni poetiche, ma soprattutto la forma espressiva è molto ricercata, raggiungendo una perfezione tecnica senza pari. Ḥarīrī ha saputo sfruttare ogni risorsa del lessico e delle figure retoriche fino a giungere a dei capolavori di tecnica linguistica con dei virtuosismi unici e irripetibili: per esempio in un testo vi sono consonanti senza punti cui ne ha fatto seguire un altro dove invece tutte le consonanti hanno punti diacritici; oppure ha utilizzato esclusivamente parole che iniziano con la lettera *z* per altro non così comune, o ha scritto intere *maqāmāt* in forma palindromica. Difficile ma non impossibile quindi la resa in traduzione, nella quale si sono cimentati autori occidentali fin dal XVII secolo (la prima in latino nel 1656) alcuni dei quali hanno privilegiato la traduzione letterale, altri invece la resa finale, attraverso cioè un adattamento che rispettasse lo spirito dell'opera piuttosto che il testo di partenza, e fosse fruibile nella lingua d'arrivo.¹⁹

¹⁷ Questa *maqāma* è stata tradotta in italiano in Gabrieli e Vacca (1976: 166-171).

¹⁸ 'Abd al-Fattah Kilito, nell'Introduzione a al-Hariri (2020: IX).

¹⁹ Michael Cooperson si è cimentato in una originalissima traduzione, dove ha riadattato la lingua inglese alla creatività dell'arabo di Ḥarīrī, e non a caso l'ha intitolata *Impostures*, diversamente dalla traduzione ormai invalsa di seances, assemblee (Hariri 2020).

Tuttavia, nonostante le difficoltà di rendere i virtuosismi dell'arabo di Ḥārīrī, qui propongo la *maqāma* alessandrina in traduzione italiana (Gabrieli e Vacca 1976: 166-171) che, sebbene non renda pienamente le rime dell'originale, resta comunque emblematica nel suo genere.

La *maqāma* inizia con Ḥārīth ibn Hammām che racconta di trovarsi in una fredda serata presso il giudice di Alessandria, il quale era indaffarato a dividere il danaro delle elemosine tra i bisognosi, quand'ecco entrare un vecchio e una giovane donna con un bambino, la quale rivolgendosi al giudice gli sottopone la sua storia. La donna racconta di essere stata ingannata dall'uomo che ha sposato, il quale ha fatto credere al padre di lei di essere un artigiano, "di esercitare l'arte di infilare le perle l'una sull'altra" (Gabrieli e Vacca 1976: 167), mentre si è rivelato un fannullone che ha solo sperperato ogni avere, lasciando lei e il figlio senza alcun sostentamento. Il giudice interpella l'uomo, che esprimendosi in versi, afferma di appartenere a una nobile stirpe e di avere qualità ineccepibili, la sua occupazione, continua, è quella di studiare, "di sprofondare nel mare della scienza", e dunque è uno scrittore, un poeta: "mi tuffo negli abissi marini dell'eloquenza, vi trascelgo le perle e le seleziono" (Gabrieli e Vacca 1976: 168). Ma la letteratura, spiega, è ormai una merce deprezzata, in passato infatti gli dava da vivere riccamente, ora è ridotto alla fame, costretto a vendere ogni avere perfino il corredo della moglie. L'uomo controbatte alle accuse della moglie e afferma di non essere un bugiardo: "La mia mente infila collane, non il mio pugno, sono disposti in bell'ordine / i miei versi, non le perline. / È questo il mestiere cui alludevo [...]" (Gabrieli e Vacca 1976: 169).

Il giudice toccato dai versi dell'uomo invita la donna a perdonarlo e offre loro parte dell'elemosina oltre a monete d'argento. I due si allontanano. Riprende la narrazione di Ḥārīth ibn Hammām, il quale afferma di aver riconosciuto nel marito della donna Abū Zayd ma di non averlo smascherato davanti al giudice, cui però ha suggerito di far seguire l'uomo. Il giudice, che ascolta il consiglio, invia allora una persona a lui fidata e al ritorno questi lo informa di aver visto l'uomo saltellare come un bambino e dire: "Una sfacciata pettegola voleva buttarmi nel fuoco, / sarei finito in prigione, senza il giudice di Alessandria" (Gabrieli e Vacca 1976: 170).

Il giudice divertito fino alle lacrime si raccomandò allora di non arrestare dei letterati, chiedendo però che l'uomo fosse portato al suo cospetto. Ma Abū Zayd era ormai sparito, anche se, come aggiunse il giudice, non avrebbe avuto di che temere "gli avrei donato secondo i suoi meriti e mostrato che «la vita futura è migliore di quella terrena», riprendendo un versetto coranico. Chiude la *maqāma* il pentimento di Ḥārīth ibn Hammām per non aver riconosciuto Abū Zayd; pentimento che paragona a quello del poeta preislamico al-Farazdaq, e del personaggio leggendario al-Kusa'ī, entrambi si sono pentiti, il primo per aver ripudiato la moglie e il secondo per aver distrutto il suo arco prodigioso.

Il bozzetto della *maqāma* illustra innanzitutto realtà e modalità proprie dell'epoca, nonostante si tratti di *fiction*: la figura del giudice, che ha il compito non solo di amministrare le elemosine, dividendole tra i bisognosi, ma soprattutto di conservare attraverso la sua opera di conciliazione e mediazione l'armonia della società, con soluzioni concordate delle controversie e non mediante un'applicazione rigida e letterale della Legge (Vercellin 1996: 310). Un aspetto che va dunque sottolineato e che mostra una concezione della Legge musulmana diversa rispetto a quella rigida e intollerante evocata dai fondamentalismi odierni.

L'equivoco su cui si fonda la storia è altresì significativo del ruolo rivestito dalla poesia nella società dell'epoca. Pietre preziose e perle sono termini utilizzati in letteratura, nel suo *al-'Iqd al-farīd* ('La collana unica'), l'andaluso Ibn 'Abd al-Rabbih intitola col nome di gemme preziose alcuni capitoli, e Ḥarīrī usa questa metafora "infilare perle" cioè comporre versi a sottolineare la preziosità della poesia, che infatti il giudice apprezza, e più in generale della letteratura, osservando però che è ormai un'arte in crisi. E per il giudice, l'uomo-poeta è uno dei rari esempi di quella "stirpe dei nobili ingegni", che, ormai in declino, è sostituita da uomini vili; i suoi versi sono autentici e belli, e questo lo scagiona da qualsiasi accusa.

Ḥarīrī sembra giocare con la lingua e con la letteratura ma così facendo ne stabilisce il primato. La fortuna delle *maqāmāt*, come già detto, continuerà, Ḥarīrī avrà a sua volta molti "imitatori" e supererà la fama di Hamadhānī fino al XIX secolo, quando Muwayliḥī riprende la figura di 'Īsa ibn Hishām divenuto così il narratore del suo *Ḥadīth 'Īsa ibn Hishām*, una neo-*maqāma*²⁰ scritta in prosa rimata e considerata un capolavoro neoclassico: un ponte fra l'epoca classica e quella moderna.

L'EPOCA CONTEMPORANEA: MAḤMŪD DARWĪSH

La produzione letteraria araba contemporanea è molto ampia e diversificata non solo rispetto ai generi, ai temi e agli stili adottati ma anche in relazione alla dimensione nazionale e al contesto politico, che inevitabilmente influiscono sui singoli autori, tanto che oggi sarebbe corretto parlare di letterature di lingua araba. È possibile dunque costruire diversi percorsi letterari entro i quali inserire le opere arabe, grazie anche a un maggiore numero di traduzioni a disposizione, rispetto al passato, quando le pubblicazioni erano esigue e spesso limitate nella distribuzione.²¹

²⁰ L'opera è stata tradotta da R. Allen, in due volumi (Muwayliḥī 2015).

²¹ Sull'interesse dell'editoria italiana alla realtà arabo islamica cfr. il volume curato da I. Camera D'afflitto (2000), e in particolare il suo articolo sulle traduzioni letterarie (Camera D'afflitto 2000: 131-144); sulle traduzioni delle poesie arabe cfr. (Corrao 2016).

Il romanzo, genere nuovo nella letteratura araba, divenuto una realtà letteraria araba a partire dagli inizi del XX secolo, ha avuto la sua consacrazione internazionale con l'assegnazione nel 1988 del Nobel per la letteratura all'egiziano Najīb Maḥfūz (1911-2006) e oggi è uno dei generi privilegiati da scrittori e scrittrici arabi, che si cimentano negli innumerevoli generi del romanzo compresa la fantascienza.²² Molteplici dunque i possibili percorsi, i temi riguardo ai quali la letteratura araba può fornire le sue voci: emigrazione, esilio, identità, diritti delle donne, conflitti, guerra e numerosi altri.²³

Ma a conclusione di questo studio iniziato con la *qaṣīda* vorrei chiudere con lo scrittore palestinese Maḥmūd Darwīsh (1942-2008), per il valore estetico della sua opera, poetica e narrativa, che, seppure incarnata nell'essere palestinese, ne travalica i limiti nazionali per essere Letteratura.

Darwīsh nasce in un villaggio della Galilea, al-Birwa, “di fianco al pozzo / e a tre alberi solitari come monache/sono nato senza fanfare né levatrice” (*Il giocatore d'azzardo*),²⁴ e nel 1948 ancora bambino è costretto come molti palestinesi a lasciare il paese insieme alla famiglia e a rifugiarsi in Libano per tornarci dopo due anni e trovare un kibbutz al posto della sua casa. Questo evento che segna la storia di molti palestinesi, divenuti profughi nel loro paese, ha nutrito la poesia di Darwīsh, molti dei suoi versi più famosi sono diventate canzoni di lotta, un'arma di resistenza che ha infiammato le masse.²⁵

Nel 1970 la censura e i continui arresti da parte del governo d'Israele lo costringono a lasciare definitivamente il suo paese; vive esule al Cairo, poi a Beirut, Tunisi, Parigi e infine dopo gli accordi di Oslo può tornare in Palestina a Ramallah, ma non in Galilea: “Sono venuto ma non sono arrivato / sono giunto ma non sono tornato” (*In presenza d'assenza*, Darwish 2006: 369).

Nei suoi versi egli ha espresso la privazione, l'angoscia, per la perdita non solo della casa, ma delle piccole cose “Ho nostalgia del pane di mia madre / del caffè di mia madre / della carezza di mia madre / ho nostalgia” (*Mia madre*, Dahmash e

²² Il romanzo dell'iracheno Ahmed Saadawi, *Frankestein a Baghdad* (*Frankstāyn fī Baghdād*, 2013; trad. it. 2015), ha riscosso un notevole successo internazionale, sulla fantascienza (Barbaro 2013).

²³ Un riferimento utile per orientarsi sono alcuni siti che segnalo come validi strumenti per conoscere le nuove pubblicazioni, film, eventi e premi letterari: <<https://editoriaraba.com>>; <<http://www.arablit.it/homeitalia.htm>>.

²⁴ Questo poema, *Il giocatore d'azzardo* (*Lā 'ib al-nard*), pubblicato postumo, insieme a *Diario di ordinaria tristezza* (*Yawmiyyāt al-huzn al-'adī*), *Memoria per l'oblio* (*Dhākira al-nisyān*, 1987; trad. it. 1997) e *In presenza d'assenza* (*Fī ḥaḍrat al-ghiyāb*), sono stati tradotti in italiano e raccolti in (Darwish 2014: 393).

²⁵ Marcel Khalife è il cantante-musicista libanese più famoso che ha trasposto in musica le poesie di Darwīsh fin dalle prime, tra le più note *Rita e il suo fucile*; *A mia Madre*; *Carta d'identità*. Ma vi sono anche giovani cantanti come Shadia Mansour di origini palestinesi, Emel Mathluthi, tunisina, e il gruppo italiano dei Rebis.

Di Francesco e Blasone 2002: 71). Attraverso le sue poesie, anche coloro che sono lontani dalla loro terra la interiorizzano, eleggendola a propria dimora. E a tale proposito, Darwīsh ironizza sulla omonimia del termine *bayt* che in arabo a seconda dei contesti significa verso poetico e casa:²⁶ i palestinesi “abitano” le sue poesie, le sue parole si trasformano nella patria lontana.

Forse è questa la ragione del grande successo che Darwīsh riscuoteva, nei suoi *reading* riempiva non solo teatri ma stadi. Amato dal pubblico, non ne è mai rimasto ostaggio, e quando i suoi lettori si aspettavano poesie di lotta Darwīsh ha composto tutt'altro, ha saputo andare oltre l'etichetta di poeta della resistenza, di poeta simbolo. La produzione dell'ultima parte della sua vita, da *Murale*²⁷ in poi, è molto articolata, si fa interprete della sofferenza dell'umanità, si interroga sul senso stesso del fare poesia, sulla vita, ma soprattutto sulla morte che diventa un elemento costante con cui il poeta spesso dialoga, fino a scrivere la sua elegia.

Ma Darwīsh, al pari di Leopardi, parla della morte per esaltare la vita, e trovo che la sua poesia, le sue parole continuino a essere politiche ma nel senso più alto. Darwīsh dà parola ai vinti, la sua sofferenza non è solo quella dei Palestinesi, è quella degli Indiani d'America, è quella di tutti coloro che subiscono privazioni, esilio, ingiustizie, egli si rivolge all'umanità: Darwīsh è poeta del mondo. La sua poesia contiene gli echi di alcuni grandi della letteratura moderna da Lorca, suo saldo riferimento, fino a Neruda, Montale, Ritsos, Amichai, Badr Shākīr al-Sayyāb, ma anche della letteratura araba classica da al-Mutanabbī a al-Ma'arrī. La sua incessante ricerca estetica e l'amore quasi ossessivo per la lingua araba conducono Darwīsh verso un linguaggio nuovo, alcuni lo definiscono epico (Ritsos), egli trae la sua linfa vitale dalla tradizione classica araba come dalla poesia occidentale.

Darwīsh interiorizza la letteratura del mondo che restituisce nella sua assenza araba; egli rivoluziona la poesia, ma pur infrangendo i canoni classici, ne riproduce una struttura rinnovata, sempre però nell'impianto radicato della tradizione della quale ne rispetta ritmo e musicalità. Accanto a questi elementi chiave della letteratura araba, dei quali la poesia di Darwīsh si fa interprete ve n'è un altro, costituito, cioè, dal rapporto di Darwīsh con la poesia e con il pubblico. Ogni poesia che lo scrittore scrive si trasforma ogni qualvolta la declama a voce alta dinanzi a un pubblico diverso, come egli stesso afferma: “È come se la componessi oralmente per la prima volta”,²⁸ e dove il coinvolgimento è totale non solo da parte del poeta, del suo corpo e della sua voce che trova un nuovo ritmo e musicalità ma del pubblico stesso che partecipa attivamente a questo rituale poetico,

²⁶ Il riferimento è nel documentario *Mahmoud Darwich et la terre comme la langue* (1997), di Elias Sanbar e Simone Bitton, dove si ricostruisce, attraverso filmati e interviste a Darwīsh, la sua vita e il suo rapporto con la poesia.

²⁷ Jidariyya, 2000, il testo è stato tradotto da F. al-Delmi (Darwish 2005).

²⁸ La citazione è dal documentario *Mahmoud Darwich et la terre comme la langue* (1997).

una sorta di riscrittura collettiva, che non può che evocare le modalità classiche della *qaṣīda*. Ma la grandezza di Darwīsh risiede nella sua capacità di descrivere la dimensione spirituale dell'essere umano, quel punto d'incontro tra poesia araba e poesia universale che, come lo stesso Darwīsh osserva, è lo strumento più efficace per avvicinare le persone e le culture fra di loro.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Abū Nuwās

2007 *Così rossa è la rosa: scenari d'amore pre-cortese, a Baghdad*, saggio introduttivo, traduzioni e note di L. Capezzone, Roma, Carocci.

Allen, R.

2016 *La letteratura araba*, Bologna, Il Mulino.

2017 'Teaching the *maqāmāt* in Translation', in M. al-Musawi (ed.), *Arabic Literature for the Classroom*, London-New York, Routledge.

Amaldi, D. (a cura di)

1991 *Le Mu' allaqāt. Alle origini della poesia araba*, Venezia, Marsilio.

Amaldi, D.

2004 *Storia della Letteratura araba classica*, Bologna, Zanichelli.

Azouqa, A.O.

2005 'Federico García Lorca and Salāh 'Abd al-Ṣabūr as Composers of Modern Ballads: A Comparative Study', *Journal of Arabic Literature*, 2005, vol. 36 n. 2 pp. 188-223.

Barbaro, A.

2013 *La fantascienza nella letteratura araba*, Roma, Carocci.

Beeston, A.F.L.

1971 'The Genesis of the *Maqāmāt* Genre', *Journal of Arabic Literature*, vol. 2, pp. 1-12.

Borruso, A.

1993 'Vino e fermenti nella cultura arabo-islamica', *Islam, storia e civiltà*, 42, pp. 5-18.

Branca, P.

2003 'Il vino nella cultura arabo-musulmana, un genere letterario... e qualcosa di più' in Archetti G. (a cura di), *La civiltà del vino: Fonti, temi e produzioni vitivinicole dal Medioevo al Novecento. Atti del convegno Antica Fratta, 5-6 ottobre 2001*, Brescia, Centro Culturale Artistico di Franciacorta e del Sebino.

Camera D'Afflitto, I.

1998 *La Letteratura araba contemporanea. Dalla Nahḍa a oggi*, Roma, Carocci.

2000 'L'editoria italiana e la letteratura araba contemporanea', in I. Camera D'Afflitto (a cura di), *La presenza arabo-islamica nell'editoria italiana*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato.

2007 *Cento anni di cultura palestinese*, Roma, Carocci.

Canova, G.

1971 'La poesia della resistenza palestinese', *Oriente Moderno*, n.6/8, pp. 583-630.

Carrao, F. M.

2016 'La poesia araba è intraducibile o vittima di una persistente chiusura?', *Tradurre*, n. 10, pp. 1-8.

Damrosch, D. (ed.)

2014 *World Literature in Theory*, Malden, Wiley Blackwell.

El-Enany, R.

1989 'Poets and Rebels: Reflections of Lorca in Modern Arabic Poetry', *Third World Quarterly*, 1989, vol. 11, n. 4, pp. 252-264.

Grigore, G.

2013 'Kalīla wa Dimna and its Journey to the World Literatures', *Romano-Arabica* 13, pp. 139-150.

Hameen-Anttila, J.

2002 *Maqama: A History of a Genre*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.

al-Hariri

2020 *Impostures*, translated by M. Cooperson, Forward by 'A. Kilito, New York University Press, New York.

Kilito, A.

1983 *Les Séances: Récit et Codes Culturels chez Hamadhani et Hariri*, Paris, Sindibad.

2014 'How Should We read the *Kalila wa Dimna*', in A. Kilito, *The Arabs and the Art of Storytelling*, Syracuse-New York, Syracuse University Press.

Lalomia, G.

2015 'La Ricezione dei racconti del Calila e Dimna in Italia', in *Revista de poética medieval*, 29, pp. 177-189.

Lancioni, G.

2003 'Oralità e scrittura, apporti esterni, concettualizzazioni innovative', in *La Cultura Arabo-Islamica*, a cura di B. Scarcia Amoretti, vol. II, Lo spazio letterario del Medioevo. Le culture circostanti, Roma, Salerno.

van Leeuwen, R.

2004 'The Cultural Context of Translating Arabic Literature', in S. Faiq (ed.), *Cultural Encounters in Translation from Arabic*, Clevedon, Buffalo, Toronto, Multilingual Matters LTD.

Malti-Douglas, F.

1985 'Maqamat and Adab: "Al-Maqama al-Madiriyya of al-Hamadhānī"', in *Journal of the American Oriental Society*, vol. 105. N.2, pp. 247-258.

Monroe, J. T.,

1983 *The Art of Badī' az-Zamān, al-Hamadhānī as Picaresque Narrative*, Beirut, American University of Beirut.

Mufti, A. R.

2016 *Forget English! Orientalism and World Literatures*, Cambridge, Harvard University press.

al-Musawi, M. J. (ed. by)

2017 *Arabic Literature for the Classroom. Teaching Methods, Theories, Themes and Texts*, London New York, Routledge Taylor and Francis Group.

Peillon, C.

2007 "Slam, Un Art Poétique", in *La Pensée du Midi*, n. 20, pp. 176-181.

Piemontese, A.M.

1999 'Narrativa medioevale persiana e percorsi librari internazionali' in *Medioevo romanzo orientale. Il viaggio dei testi*. III Colloquio Internazionale (Venezia 10-13 ottobre 1996), a cura di A. Pioletti, F. Rizzo, Soveria Mannelli, Rubbettino, pp. 1-17.

Seigneurie, K.

2017 'Arabic Literature and World Literature', in M. Hartman (ed.), *Teaching Modern Arabic Literature in Translation*, New York, The Modern Language Association of America, pp. 17-27.

Sheehi, S.

2018 'Untranslatability, Discomfort, Ideology: Should We Teach Arabic Literature?', in M. Hartman (ed.), *Teaching Modern Arabic Literature in Translation*, New York, The Modern Language Association of America, pp. 28-39.

Stewart, D.

2006 'The Maqama' in R. Allen, D.S. Richards (eds.), *Cambridge History of Arabic Literature: The Post-Classical Period*, ed., Cambridge, Cambridge University Press, pp. 145-158.

El Tayib, A.

1983 Pre-Islamic Poetry, in A.F.L. Beeston, T.M. Johnstone, R.B. Serjeant, G.R. Smith (eds.), *Arabic Literature to the end of the Umayyad period*, New York, Cambridge University Press

Thomsen, M.R.

2008 *Mapping World Literature: International Canonization and Transnational Literatures*, New York; London, Continuum Publishing Corporation.

Vercellin, G.

1996 *Istituzioni del mondo musulmano*, Torino, Einaudi.

Wensinck, A. J., Sadan, J.

1997 *Khamr*, s.v. in E. van Donzel, B. Lewis, Ch. Pellat (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, New Edition, Leiden, Brill.

TRADUZIONI

Avino, M., Camera D'Afflitto, I., Alem, S.

2015 *Antologia della Letteratura araba contemporanea. Dalla nahda a oggi*, Roma, Carocci.

Amaldi D.

1995 'A proposito di una poesia di Giamīl', *Egitto e Vicino Oriente*, vol. 18, pp. 235-242.

Carrao, F. M. (dir.)

2004 *Antologia della poesia araba*, Roma, Gruppo ed. l'Espresso.

Dahmash, W., Di Francesco, T., Blasone, P. (a cura di),

2002 *La terra più amata. Voci della letteratura palestinese*, Roma, Manifestolibri.

Darwish, M.

2005 *Murale*. Testo arabo a fronte, traduzione di F. al-Delmi, Milano, Epoché.

2006 *Una trilogia palestinese*, prefazione e cura di E. Bartuli, Traduzioni di E. Bartuli, R. Ciucani, Milano, Feltrinelli.

Denaro, R. (a cura di)

2019 *Le Mille e una notte*, Edizione italiana condotta sul più antico manoscritto arabo stabilito da Muhsin Mahdi, traduzione di R. Denaro, M. Casari, Milano, Feltrinelli.

Gabrieli F.

1934 'al-Walid Ibn Yazid, il califfo e il poeta', *Rivista degli studi orientali*, vol. 15, 1, pp. 1-64.

Gabrieli F., Vacca V.

1976 *Antologia della letteratura araba*, Milano, Edizioni Accademia.

Ibn Ḥamdīs

1987 *Poesie*, Scelta, traduzione e note di A. Borruso, Mazara del Vallo, Liceo G.G. Adria.

1998 *Il canzoniere*, traduzione di C. Schiaparelli, a cura di S. E. Carnemolla, Palermo, Sellerio.

Ibn Hazm

2008 *Il collare della colomba*, a cura di F. Gabrieli, Milano, SE.

al-Hariri

2020 *Impostures*, translated by M. Cooperson, Forward by 'A. Kilito, New York University Press, New York.

Ibn al-Muqaffa'

1991 *Il Libro di Kalila e Dimna*, a cura di A. Borruso, M. Cassarino, Roma, Salerno Editrice.

Muwayliḥī, M.

2015 *What 'Īsā ibn Hishām told us or, a Period of Time*, edited and translated by R. Allen, voll. 2, New York and London, New York University Press.

al-Tanuhi

1995 *Il Sollievo dopo la distretta*, a cura di A. Ghersetti, Milano, Ariele.

Banlieues, disagio e *langues des cités* in Francia tra discriminazioni post-coloniali e tentativi di affermazione dell'identità culturale

LOREDANA TROVATO

LE BANLIEUES NELL'IMMAGINARIO COLLETTIVO

Nell'immaginario collettivo, il termine “banlieue” è sinonimo di “degrado”, “violenza”, “disagio”, “difficoltà di integrazione”, e definisce un territorio di confine, dove spesso non entrano né lo Stato né le sue leggi e dove trova terreno fertile la microcriminalità organizzata. Tale accostamento è favorito dall'azione dei media – principalmente il web e la televisione – che, in Francia dopo le rivolte del 2005, hanno posto l'attenzione su questi luoghi, simbolo del fallimento del modello assimilazionista e delle politiche sociali portate avanti dalla fine della Seconda guerra mondiale.

Tuttavia, quest'attenzione – talora eccessiva – ha contribuito ad alimentare e a veicolare stereotipi e *cliché*, luoghi comuni e immaginari distorti, accompagnati da slogan e discorsi di propaganda sulla necessità di ricostruire, ripensare, re-integrare la *banlieue* nel tessuto sociale francese. Così, per oltre 25 anni, la *banlieue* è stata al centro dell'azione politica, ha generato dibattiti e interrogazioni parlamentari, nonché provocato accese prese di posizione e proposte, cadute poi presto nel vuoto o dimenticate. Julie Sedel rileva che è addirittura dagli anni '80 che:

L'expression “banlieue” est [...] devenue un terme générique pour qualifier ce qui est devenu un “problème public”. Elle désigne par une sorte de raccourci, un ensemble

de situations de niveau et de nature différents caractérisées par un ancrage spatial, un type d'habitat, et des incidents mettant sur le devant de la scène une fraction de la population. (Sedel 2012, p. 113)

A volte considerata quasi come un problema accessorio, una sorta di tumore da estirpare dalla parte sana della Francia, un'appendice di scarso interesse economico-sociale, la *banlieue* non è soltanto un luogo fisico, un'area geografica, ma è un crogiolo di culture e identità diverse, un territorio dalla lunga tradizione storica e dal significato complesso, messo in luce, nel corso dei secoli, da testimonianze e cronache, ma anche dalla letteratura e dalla poesia. Basti pensare, a tal proposito, a capolavori come *Les Misérables* di Victor Hugo, in cui la *banlieue* ha un ruolo determinante nello sviluppo narrativo della storia e nelle dinamiche dei personaggi, o alla rappresentazione offerta, nella prima metà del XX secolo, da Louis-Ferdinand Céline, per il quale, al rientro dalla Danimarca al termine della Seconda guerra mondiale, essa diventerà rifugio e, al contempo, prigionia. Ma la lista non si esaurisce a questi due grandi autori: possiamo citare ancora Alphonse Daudet, Émile Zola, Émile Verhaeren, Jules Romain, Jacques Prévert, François Maspéro, Thierry Jonquet ou Didier Daeninck. Nelle loro opere è possibile trovare tutti i volti della *banlieue*, tutte le sfaccettature e le 'sbavature', le molteplici trame che ne definiscono l'intreccio colorito e diversificato.

Oggi, la *banlieue* è intesa costantemente in bilico tra la figurazione mitica, legata alla storia e alla letteratura, e l'immagine restituita dall'attualità, quella del ghetto, luogo di relegazione e di pericolose alchimie, del villaggio urbano, fondato sulla mescolanza di culture e identità diverse e sulle difficoltà poste dalla convivenza, per lo più forzata, tra i suoi abitanti.

NASCITA E SVILUPPO STORICO DELLA BANLIEUE

La storia della *banlieue* contemporanea è indissolubilmente legata a due secoli di urbanizzazione e di industrializzazione. Se ne può collocare la creazione verso la seconda metà del XIX secolo, quando Napoleone III e il barone Haussmann cambiano il volto di Parigi, modernizzandola e regalándole l'aspetto attuale. A questo scopo, trasferiscono le industrie e, di conseguenza, la classe operaia nei sobborghi, portando altresì tutto quello che non poteva più – secondo la loro idea – restare in città, ovvero cimiteri, ospedali, alloggi sociali, zone di spandimento dei liquami. In tal modo:

[...] au premier janvier 1860, en application de la loi du 3 novembre 1859, 5100 hectares sont ajoutés aux 3402 hectares de la capitale, qui trouve ainsi sa taille définitive et passe de 12 à 20 arrondissements. L'annexion des communes suburbaines s'accompa-

gne d'une vision, en creux, de la nouvelle banlieue au-delà des murailles. Le projet est d'homogénéiser la nouvelle ville-capitale en généralisant les équipements urbains, notamment le métro à partir de 1900, de desserrer la pression démographique du centre vers l'extérieur, de transférer l'industrie au-delà des Fortifications. (Fourcaut 2007, p. 8)

Non abbiamo, in questa sede, la possibilità di tracciare un quadro storico esaustivo dello sviluppo delle *banlieues* lungo tutto il Novecento. Proporremo pertanto una breve sintesi che ci porta fino alla fine delle *Trente glorieuses*, ovvero quel periodo che va dal 1945 al 1975 circa, di grande espansione economica e vitalità per la Francia, a cui segue una profonda crisi della società industriale, che dagli anni '80, con alti e bassi, sembra addirittura arrivare ai giorni nostri. Tale crisi è alla base di tutte le politiche migratorie sino alle attuali, molto restrittive, che hanno definitivamente sfatato il mito della Francia "terre d'accueil".

È proprio in questi anni che si viene a creare una sorta di frattura, un confine netto tra due modelli diversi di *banlieue*: nella cintura parigina, troviamo infatti, da una parte, la *banlieue* ovest, quella "chic", sul modello delle *suburbs* inglesi, dove si concentrano la classe borghese e i colletti bianchi, con le loro villette ordinate, i giardini e i parchi giochi attrezzati, nuovi e funzionali per i bambini; dall'altra, quella "noire", cattiva, dell'immigrazione, "la banlieue 93"¹ delle rivolte del 2005, degli alloggi squallidi e fatiscenti, dove mancano i servizi essenziali e dove la scuola e gli insegnanti tutti sono chiamati a una continua guerra di trincea.

Ed è a questa *banlieue* che oggi rinvia l'immaginario collettivo, anche a causa del forte clamore mediatico suscitato dalle sommosse del 2005 (con i quartieri in fiamme, la rabbia, il tumulto, gli scontri...); immaginario inevitabilmente associato all'immigrazione e, in particolar modo, all'immigrazione proveniente dal Maghreb e dall'Africa sub-sahariana. Ciò è dovuto al fatto che si tratta in realtà dell'ultima massiccia ondata migratoria in Francia: quella che ha segnato profondamente la società, mettendone a nudo quel *côté* razzista da sempre negato e nascosto², che ha consentito la frattura a cui abbiamo appena accennato e che ha dunque mostrato i limiti, la *faiblesse*, del modello assimilazionista francese. Citiamo, a tal proposito, un interessante stralcio dell'analisi condotta da Dominique Vidal su un rapporto del novembre 2005 dell'Observatoire national des zones urbaines sensibles (ZUS)³, in cui si notava che:

¹ Si tratta del numero del Département di Seine-Saint-Denis.

² Non è un caso se, a seguito delle rivolte del 2005, Dominique Vidal nota che "la France connaît une nette remontée de ce racisme enraciné par l'histoire coloniale et postcoloniale. Aux yeux de millions de nos concitoyens, les enfants de l'immigration, même français, ne font pas figure d'égaux: ils restent des indigènes, surtout lorsqu'ils vivent dans des "réserves"» (2011, p. 182).

³ Vidal (2011, p. 181) riferisce che, alla data del novembre 2005, vi erano circa 752 ZUS, nelle quali vivevano più di quattro milioni di abitanti. Nel 2015, sono state soppresse per divenire "quartiers prioritaires de la politique de la ville (QPV)".

[...] le chômage et l'échec scolaire y sont deux fois plus élevés que la moyenne nationale, le revenu fiscal inférieur de quarante pour cent, la présence médicale deux fois moins importante et la délinquance supérieure de cinquante pour cent. Ces maux, les jeunes d'origine maghrébine et africaine les subissent plus cruellement. Un exemple significatif, le *testing* organisé par l'Observatoire des discriminations: il révèle que Mohamed, habitant au Val-Fourré (Mantes-la-Jolie), a six fois moins de chances d'obtenir... un entretien d'embauche que Jean-Pierre, domicilié à Paris! Et si ce dernier loge lui aussi au Val-Fourré, il a deux fois moins de chances d'en décrocher un qu'en demeurant à Paris! (Vidal 2011, p. 181)

Per cercare di definire meglio l'impatto sulla nazione di questa massiccia ondata migratoria, è necessario sottolineare come, tra il 1947 e il 1954, il numero di persone provenienti dal Maghreb supera il milione, per attestarsi a circa un milione e mezzo nel 1979 (cfr. Blanchard, Deroo, El Yazami, Fournié e Maceron 2008, p. 461). È evidente come simili numeri abbiano determinato una difficile gestione a livello sociopolitico, economico e culturale, accelerando la costruzione delle enormi e fatiscenti *banlieues*, vere e proprie *bidonville*, in cui mancano i servizi essenziali e in cui si palesano le differenze con i francesi "de souche", ma in cui si rinsaldano i legami identitari e le azioni di mutuo soccorso, fino alla creazione di una cultura alternativa rispetto a quella dominante. È infatti in questi luoghi e in questo periodo che si sviluppa una vita culturale intensa. Quasi ogni notte, i *cabaret* orientali ospitano orchestre effimere, formate da musicisti maghrebini, prevalentemente cabili, dove non soltanto si ascolta musica, ci si distrae e ci si diverte, ma soprattutto si discute di politica, di integrazione, di episodi più o meno gravi di razzismo, vissuti personalmente o indirettamente.

Nonostante le difficoltà e i problemi, la Francia resta però, in questi anni, la meta prediletta di lavoratori, studenti e intellettuali provenienti da tutte le ex colonie africane e asiatiche. Per i lavoratori, raggiungere l'*Hexagone* significava provare a scappare dalla miseria e dalle ingerenze del sistema coloniale, mentre per gli studenti e gli intellettuali costituiva una sorta di viaggio di formazione e un modo per imporre l'immagine di un'Africa intellettuale e artistica da sostituire a quella del "nèg y'a bon" della pubblicità della marca di cacao Banania.

Come scrive Philippe Dewitte:

L'image du "grand enfant" subsiste sans doute encore dans de larges couches de la population métropolitaine mais elle cède peu à peu la place devant la réalité de ces années d'après-guerre, devant les cohortes d'étudiants, devant la réputation grandissante des artistes et des intellectuels, devant la "médiatisation" avant la lettre des hommes politiques africains, devant la montée en puissance des idées indépendantistes. Le paternalisme existe lui aussi toujours, mais il est incontestablement moins affirmé qu'il ne l'était dans les années 1920 et 1930, quand le "Noir" était symbolisé par les tirailleurs et le parler "p'tit nèg", par les pseudo-"cannibales" du Jardin d'Acclimatation



de Paris, pars les exhibitions de l'Exposition coloniale, par les spectacles de Joséphine Baker et les bals nègres où la bonne société parisienne ne dédaignait pas s'encanailler. (Dewitte 2008, p. 454)

Queste manifestazioni evidenti del complesso di superiorità europeo hanno lasciato delle tracce profonde nell'inconscio collettivo, ma, dopo i processi di decolonizzazione e la guerra d'Algeria, non si esprimeranno più apertamente, vista anche la partecipazione di molti intellettuali alla vita politica del paese. Tra questi possiamo citare, nel periodo successivo alla costituzione dell'Union française nel 1946, il grande poeta e statista, Léopold Sédar Senghor, segretario di Stato durante la presidenza del Consiglio nel governo di Edgar Faure nel 1955 e primo presidente della Repubblica senegalese dal 1960 al 1980, e Félix Houphouët-Boigny, membro del governo di Guy Mollet nel 1956 e primo presidente della Costa d'Avorio dal 1960 al 1993.

Malgrado la presenza di queste élite, la qualità di vita degli immigrati non migliora nel corso del tempo. Anzi, emergono presto diseguaglianze e difficoltà di gestione anche della vita quotidiana, a partire dalle condizioni drammatiche di certi al-

loggi, denunciate dai servizi sociali, in cui decine e decine di persone vivono spesso ammassate in pochi metri quadrati, in condizioni igieniche pessime. La cosiddetta “*crise du logement*” si accentua inoltre a causa dell’incapacità del governo francese di rispondere all’enorme richiesta di appartamenti o altre soluzioni abitative:

De 1946 à 1975, le parc immobilier français passe de 12,7 millions de logements à 21 millions. Pour ces 8,3 millions de logements neufs – dont 8 millions entre 1953 et 1975 –, l’engagement de l’État a été important puisque près de 80 % des logements construits durant cette période le sont grâce à une aide publique. Le nombre de logements sociaux passe de moins de 500 000 à près de 3 millions, dont un tiers sous forme de grands ensembles: environ 350 sur l’ensemble du territoire, dont 43 % en région parisienne, où la demande est la plus forte. (Fourcaut 2007, p. 11)

Così, a partire dal maggio ’68 e lungo tutti gli anni ’70, ci si comincia seriamente a interrogare sul futuro di queste agglomerazioni, immensi alveari dove gli esseri umani sono oppressi, soffocati e spesso in preda a una malattia, la “*sarcellite*”⁴, definita come la malattia dei grandi agglomerati, causa di atti violenti e delinquenziali, ma anche di profonda malinconia e di tendenze suicide. Tuttavia, nonostante i buoni propositi e gli sforzi, questi “*quartiers sensibles*” restano, ancora oggi, luoghi di relegazione, il frutto andato a male di un’utopia “*égalitariste et généreuse*” (De Jarcy 2019), dove però ha trovato terreno fertile una cultura alternativa rispetto a quella *savante*, tradizionale e tradizionalmente occidentale, e una lingua diversa, che reinventa il francese, rivitalizzandolo e aprendolo maggiormente ai prestiti.

“LANGUES DES CITÉS”, “FRANÇAIS DE LA ZONE”, “PARLERS URBAINS”: DEFINIRE LE LINGUE-CULTURE DI BANLIEUE

Non è semplice dare una definizione univoca e, soprattutto, “stabile” – nel senso attribuito dai sociolinguisti a questo termine – delle lingue nate all’interno del complesso groviglio urbano della *banlieue*. Nei decenni scorsi, varie sono state le designazioni proposte per definire e provare a circoscrivere queste variazioni all’interno del francese standard: “*parler véhiculaire interethnique*”, “*sociolecte (urbain) générationnel*”, “*français contemporain des cités*”, “*parlers urbains*” (Trimaille e Billiez 2007: 99). In ultimo, sembra che si sia trovato un accordo – seppur fragile e soggetto a ulteriori verifiche e modifiche – attorno all’espressione “*parlers jeunes*”, ritenuta anche politicamente corretta perché non si presta a facili stigmatizzazioni o giudizi sulla base della provenienza sociale o territoriale

⁴ Il termine deriva dalla città di Sarcelles, situata nella periferia nord di Parigi, che, tra il 1955 e il 1970, fu uno dei primi grandi agglomerati urbani.

– se vogliamo, del *milieu* – dei locutori. All'interno di questa categoria, che potremmo considerare di carattere iperonimico, troviamo i processi di “verlanisation” e “reverlanisation”, l’“argot scolaire” e anche tutte le forme di messaggeria istantanea che prevedono il non rispetto di certe regole grammaticali (come, ad esempio, l'assenza sistematica della particella “ne” nella frase negativa), l'utilizzo degli emoticon, l'abbreviazione delle parole e l'uso di codici alfanumerici.

Nel contempo, non è né semplice né univoca la definizione di “banlieue”, se si pensa che, nel corso degli anni, si è cercato di evitare di utilizzare questa parola, sostituendola ad altre come “quartier”, “zone”, “faubourg”, “cité”. Ciò perché, soggetta a cambiamento ed evoluzione, la *banlieue* è uno spazio “signifiant, formé par l'homme, au sein d'un environnement socioculturel [...]. Formé de relations entre agents, tissé de discours, produit et producteur de discours, il est relié aux acteurs qui le construisent et le mettent en scène et structuré par des imaginaires” (Turpin 2012, p. 7). In tale prospettiva, riflettere sulla *banlieue* vuol dire dare senso a questo spazio nella stessa maniera attraverso la quale ciascuno di noi attribuisce un senso alle parole nel discorso, assumendo un *habitus* (Bourdieu 2003) preciso⁵, nonché un *positionnement* all'interno del gruppo socio-discorsivo.

Accanto alle diverse problematiche sociali apparse negli ultimi cinquant'anni si è imposto progressivamente, tanto nei media che nei dibattiti politici, a partire dagli anni '90 e grazie anche all'emergere della cultura rap, il mito delle città-ghetto:

perçues comme des mondes clos parfaitement homogènes sur le plan sociologique, des espaces relégués coupés du territoire urbain et de ses dynamiques culturelles, politiques et sociales, des enclaves n'accueillant que des individus à la même identité ethnique, des territoires imperméabilisés à la mondialisation économique où règne une pauvreté absolue, des zones de non-droit dans lesquelles le crime sous toutes ses formes s'impose. Ces représentations stigmatisantes se focalisent en premier lieu sur les populations jeunes appelées bien souvent “jeunes des cités”, [...] et qu'en raison même de leur visibilité [...] et de leur réaction face à l'ostracisme dont ils sont victimes, ils incarnent la délinquance, la violence et l'échec des politiques d'intégration et d'insertion. (Marchal e Stébé 2010, p. 62)

All'immagine simbolica dei “jeunes des cités” non corrisponde tuttavia un gruppo sociale ben determinato, in quanto troviamo figli di operai e di impiegati, ma anche figli della classe media, di francesi o discendenti d'immigrati. Eppure, essi costituiscono un insieme abbastanza omogeneo per via dell'adozione di pratiche identitarie comuni e dell'espressione – grazie alla condivisione del medesimo

⁵ In questo contesto, l'*habitus* sarebbe costituito, secondo Sylvain Aquatias, “par le vécu particulier des jeunes et par la transmission d'une histoire particulière, celles des parents mais celle, aussi, de l'exclusion urbaine” (Aquatias 1997).

codice linguistico – di un fortissimo sentimento di appartenenza alla comunità di provenienza. Come precisa Sylvain Aquatias, la categoria “jeune de banlieue”:

N'est pas une catégorie objective, elle est construite et travaillée par des sentiments d'appartenance définis de manière contextuelle et relationnelle, par des unités de sens liées à des expériences subjectives et à des positions matérielles dans la société locale ou globale. Elle se fait et se défait sans cesse, mais reste pertinente tant que les acteurs lui reconnaissent une valeur explicative de ce qu'ils vivent. (Aquatias 1997)

In questo contesto, la lingua – pratica comunicativa e sociale strettamente correlata alle relazioni di carattere sociale – si pone come lo strumento ideale per stringere e consolidare legami, per veicolare disagio, bisogni, emozioni e sentimenti.

Gli studi di William Labov (1972), Pierre Bourdieu (1983) e Henri Boyer (1997) hanno messo in evidenza come ogni lingua tenda naturalmente alla variazione, se non addirittura alla trasgressione. In effetti, come precisato da Henri Boyer: “On repère et on exhibe d'abord la transgression pour ensuite, soit la stigmatiser et l'exclure si elle est irrémédiablement monstrueuse, soit l'intégrer si un 'cadrage' (par codification) est possible” (Boyer 1997, pp. 6-7). Questo “cadrage” avviene principalmente all'interno di tre gruppi sociali, quali (a) quello dell'immigrazione (e, in modo particolare, l'immigrazione di origine maghrebina), (b) quello dei giovani, con riferimento ai figli degli immigrati in bilico tra due identità linguistico-culturali differenti (quella d'origine dei genitori e quella francese di nascita o di arrivo), che si sentono esclusi dal tessuto sociopolitico e schiacciati dal perdurare della crisi economica, (c) quello dei grandi agglomerati periferici, dove pullula la rivolta e la rabbia nei confronti dello Stato e dove gli individui si sentono esclusi e isolati. Com'è facile capire, si tratta di un altissimo numero di parlanti per i quali la lingua diventa il primo mezzo utile non soltanto alla comunicazione, ma soprattutto alla definizione dell'identità, all'identificazione all'interno del gruppo, accompagnato spesso da uno stesso modo di abbigliarsi e atteggiarsi.

Queste lingue – effimere e facilmente soggette all'evoluzione e al cambiamento, soprattutto a livello lessicale – vengono oggi studiate e analizzate attentamente, in quanto sono la testimonianza delle trasformazioni progressive in seno alla società francese e dell'impulso impresso dai suoi parlanti che, non riuscendo a ‘scalfire’ la norma, cercano di rivitalizzare la variante standard attraverso una quantità enorme di parole:

[...] la langue des banlieues est loin d'être aussi pauvre que certains se plaisent à le croire; elle est au contraire étonnamment fertile. C'est un volcan bouillonnant dont la lave serait faite de métaphores et de pépites linguistiques. Une alchimie des mots con-

coctée par des sorciers de la langue et des acrobates de la rhétorique. Qui sait combien de mots naissent à chaque joute verbale improvisée, où c'est à celui qui aura le plus de répartie. Une chose est sûre: en banlieues, l'imagination est au pouvoir. (Pierre-Adolphe, Mamoud, e Tzanos 1995, p. 4)

Esse sfuggono dunque ai tentativi di sistematizzazione e fissazione all'interno dei dizionari, in quanto variano spesso "d'une cité à l'autre, d'une bande à l'autre, d'un jour à l'autre" (Vandel 1994): sono l'emblema dell'eterogeneità culturale delle *banlieues*, lo specchio limpido degli individui che le "abitano"⁶, nelle quali "se reflètent les multiples tensions de la société", delle "non-lingue", "source de fierté et de plaisir mais aussi d'angoisse" (Méla 1991, p. 73) per quelli che le parlano.

A causa dei cambiamenti frequenti a cui sono soggette e del numero troppo elevato di caratteristiche a livello locale, sostratico e adstratico, i sociolinguisti hanno, ormai da tempo, rinunciato a proporre delle analisi dei tratti fonetici e prosodici, preferendo piuttosto tentare di offrire una classificazione e una definizione del lessico, vista la sua grande produttività e capacità di rinnovarsi continuamente. Da questo lavoro, emerge come le *langues des cités* possono essere iscritte in primo luogo all'interno delle numerose articolazioni assunte dall'*argot* nel corso del tempo, per via della presenza delle funzioni criptica, identitaria e gregaria (Calvet 1999, pp. 151-158; Goudailler 1997). In merito alla funzione criptica, Marc Sourdot sottolinea:

L'argot se caractérise principalement par la mise en œuvre de procédés qui assurent une certaine opacité aux énoncés ainsi produits. Ce qu'il est convenu d'appeler la fonction cryptique demeure pour nous le critère essentiel qui permet d'opposer l'argot aux autres parures. Que nous considérions cette fonction cryptique comme centrale, comme pertinente, ne veut pas dire que toute activité de cryptage relève de l'argot. [...] Ce caractère central de la fonction cryptique ne signifie pas non plus qu'elle soit la seule en jeu. La connivence, la reconnaissance du sentiment d'appartenance au même groupe, le "*signum social*" pour reprendre la formulation de Guiraud, tout autant que le plaisir ludique, concourent également au développement et à la pérennité d'un argot. Mais ils ne sont pas, au même titre que la fonction cryptique, pertinents quant à son émergence. C'est la nécessité de crypter le message, de retenir l'information à l'intérieur du sous-groupe qui explique la naissance de l'argot. (Sourdot 2002, p. 29)

Tuttavia, tale funzione si perde nel momento in cui le *langues des cités* penetrano in tutti gli strati sociali e territoriali, contaminando il francese standard grazie all'opera importante di divulgazione e svelamento, condotta non soltanto dagli studiosi, ma soprattutto dai media, dai *social network* e dalla musica (rap, trap, slam, etc.). Ciò spiega il rinnovamento continuo del lessico, in quanto occorre sostituire im-

⁶ "Le langage, c'est la maison dans laquelle chacun de nous habite", ci ricorda la protagonista del film di Jean-Luc Godard, *2 ou 3 choses que je sais d'elle* (1967), citando il pensiero del filosofo Martin Heidegger.

mediatamente un termine quando diventa comprensibile a tutti, perdendo dunque il valore e la funzione di collante all'interno del gruppo sociale di riferimento.

Diversi sono i processi di formazione delle parole usati, tra cui i principali sono:

- L'afèresi, come nel termine "guez" (da "merguez"), che vuol dire "contenuto". In questo caso, si tratta anche di attribuzione di significato tramite metafora, per via della forma della *merguez* (una salsiccia piccante a base di carne di manzo o di montone, tipica della cucina maghrebina), che farebbe pensare a una bocca sorridente. Un altro esempio è "zon" (da "prison"), di cui abbiamo oggi anche la forma "zonze".
- L'apocope, molto frequente a causa della facilità d'impiego e per il fatto che, da sempre, è tra i procedimenti più usati nei linguaggi giovanili. Alcuni esempi possono essere: "étymo" per "étymologie", "boug" per "bougre", "brako" per "braquage", dove notiamo l'utilizzo della consonante "k" per abbreviare la forma "qu-".
- La presenza di sillabe raddoppiate in parole che hanno subito afèresi o apocope, come nel caso di "zonzon" (da "prison") e "ziczic" (da "musique"), ma anche in "reureu" per indicare un "train de banlieue", dall'acronimo "R.E.R.", "Réseau express régional", che identifica il sistema di trasporto che unisce Parigi alla sua periferia.
- La restrizione, il cambiamento o l'ampliamento di significato di una parola principalmente per sineddoche, metonimia e metafora, come negli esempi seguenti:
 - "boule" ("postérieur"), in cui, per analogia, il posteriore viene associato a una palla da bowling;
 - "cellule", che indica una "camera" o meglio la "cameretta" in cui i ragazzi sono costretti a stare quando sono in punizione. In tal caso, si noti l'analogia con la cella in cui è costretto a stare una persona in carcere (cfr. Pérez *et al.* 2007: 97);
 - "condé" ("policier"), per derivazione metonimica dal nome dei principi di Condé che, durante l'Ancien Régime, erano al comando della polizia di corte;
 - "dawa" ("désordre", "pagaille"), termine arabo che indica il "richiamo", l'"appello", la "propaganda religiosa", ma che diventa rapidamente sinonimo di "grande assemblea", "grande riunione" e, dunque, "caos, confusione";
 - "être en chien", dall'espressione "vie de chien", per designare lo stato di privazione di qualcuno ("être en manque de quelque chose").
 - "galère", che indica un "individu susceptible de provoquer des situations compliquées, délicates ou dangereuses" (Pérez *et al.* 2007,

p. 162). Relativamente alla trasposizione di significato, gli autori del *Lexik des cités illustré* scrivono: “Au cœur des cités, dans l’emploi du mot galère, il ne reste rien du ‘navire à rames’. Au lieu de souligner ‘la dureté d’une peine à purger, d’une tâche ou d’un travail à accomplir’, il exprime plutôt la souffrance née de l’ennui et du désœuvrement” (Pérez et al. 2007, p. 162).

IL VERLAN

Le *langues des cités* fanno ampiamente uso del *verlan*, procedimento usato già nell’*argot* tradizionale, che consiste nell’invertire le sillabe di una parola⁷ e che presenta anche una variante meno frequente, la *reverlanisation*, ovvero l’inversione di una parola già *verlanisée*.

Gli esempi a seguire – soltanto alcuni tra i più conosciuti e tutt’ora in uso principalmente tra i giovani – mettono in evidenza questo processo e l’evoluzione subita dalla parola in termini fonetici e grafici:

- “Être al” da “être là”: “Dans les cités quand on a besoin d’un ami, à l’endroit ou en verlan, on sait qu’il est **al**, on sait qu’il est ‘là’” (Pérez et al. 2007, p. 27).
- “Auch” da “chaud”, in cui si perde – inevitabilmente – la lettera finale “d” perché in francese non si pronuncia. È usato come aggettivo per indicare una situazione “difficile”, “complicata”, ma anche “pericolosa”.
- “Babtou” da “toubab”, per indicare chi ha la pelle bianca e, in particolare modo, chi è di origine francese: “**Tebib**, ‘savant’, ‘médecin’ ou ‘guérisseur’ en arabe, était employé par les autochtones en Afrique pendant la période coloniale pour désigner les premiers ‘hommes blancs’. En passant par le mandenkan, langue de l’Afrique de l’Ouest, il se décline de nos jours sous différentes formes: **toubab**, **toubabou**, **toubabesse**, désignant toujours le ‘Blanc’, celui qui ne peut sortir nu-pieds et nu-tête. Assimilé en France depuis longtemps, le **tebib** sous la forme argotique de toubib, ‘médecin’, cotoie, aujourd’hui, le **babtou** de banlieue, verlan de **toubab**⁸, qui désigne cette fois-ci le Français de souche” (Pérez et al. 2007, p. 39).
- “Brouille-en”, dal termine “embrouille”, per indicare una situazione di “conflitto, lite”, o come verbo transitivo, “chercher querelle”.
- “Chanmé”, da “méchant”, dove si nota, ancora una volta, la scomparsa della consonante finale che non si pronuncia. Rispetto al francese standard,

⁷ Il termine stesso “verlan” è la forma *verlanisée* dell’espressione “à l’envers”.

⁸ Il grassetto è usato all’interno dell’opera citata.

l'aggettivo non designa in questo caso una persona considerata cattiva, ma qualcosa di "formidable, génial".

- "Chelou", da "louche", per indicare una persona bizzarra o qualcosa di dubbia provenienza.
- "Kainf" < "cainfri" < "africain"⁹: ovvero, come sostantivo, per indicare "ce lui qui est africain", e come aggettivo per "ce qui a trait à la culture africaine" (Pérez *et al.* 2007, p. 201).
- "Kéblo" < "québlo" < "bloqué", ovvero "retenu quelque part", ma anche "état d'esprit de quelqu'un d'inhibé, de maladroit", "idiot" (Pérez *et al.* 2007, p. 209).
- "Keuf" < "keufli" < "flic", quest'ultimo termine usato nell'argot tradizionale per segnalare la presenza di un poliziotto.
- "Keumé", da "mec", termine argotico per designare un ragazzo.
- "Meuf" < "meufa" < "femme", ovvero "donna, moglie", ma anche, in senso lato, "ragazza".
- "Noich" < "noichi" < "chinois", "cinese".
- "Péta", da "taper", con il significato di "rubare", ma anche di "battersi" se si trova alla forma pronominale "se péta".
- "Ragega", ovvero "garage".
- "Rebeu", forma di *revelanisation* della parola "arabe", usata soprattutto per indicare delle persone di origine e cultura maghrebina: "arabe" > "beurra" > "beur" > "rebeu".
- "Renoï" < "noir", per designare qualcuno dalla pelle nera.
- "Reup" che può essere sia il termine in *verlan* di "père" ("padre") che di "peur" ("paura").
- "Sevi" < "cevi" < "vice", che però indica una "menzogna" e che troviamo nelle locuzioni verbali "taper son sevi" ("mentire", "bleffare") e "avoir du sevi" ("avere l'abitudine di raccontare frottole").

GLI ANGLICISMI E I PRESTITI DALLE ALTRE LINGUE

Seguendo la tendenza attuale che vede molte lingue neo-latine, tra cui il francese e l'italiano, accogliere – *bon gré mal gré* – molti termini dell'inglese e dell'angloamericano all'interno dei propri vocabolari e nella grande maggioranza delle conversazioni spontanee tra locutori appartenenti alla stessa comunità, anche i giovani delle *banlieues* fanno un uso sempre più frequente di anglicismi nella pratica linguistica quotidiana.

⁹ Utilizziamo il simbolo "<" per indicare il processo di derivazione da una forma preesistente.

Molti termini sono legati alla moda e ai rituali comunicativi, come:

- “baggy” (da “bag”, “borsa”), utilizzato per indicare il pantalone molto largo, indossato dai rapper americani a partire dagli anni '80 del Novecento;
- “bishop” per designare il pantalone o la gonna portati molto bassi rispetto alla vita. Come precisano gli autori del *Lexik des cités illustré*: “Donnant à la dégainé l'allure nonchalante et toujours sexy du mauvais garçon, la tendance bishop, ou style ‘jailin’, de jail, ‘prison’ en anglais, s’inspire du pantalon tombant des prisonniers contraints de le porter sans ceinture. Rien à voir avec ‘évêque’, Bishop serait le personnage joué par Tupac Shakur dans le film Juice. Tupac, figure emblématique de la tendance musicale gangsta rap, mort par balle, était un assidu du pantalon marée basse” (Pérez et al. 2007, p. 65);
- “Ice” per definire uno “stile”, una “moda”. Si tratta di un termine strettamente legato all’universo del gangsta rap, in quanto usato come nome d’arte di molti artisti, come Ice Cube, Ice-T, Ice Mc, Fresh Kid Ice;
- un sinonimo di “ice” è “leust”, forma verlanizzata del termine “style” (> “leusty” > “leust”);
- “tchek”, che equivale al “ciao” e che è accompagnato da un gesto di complicità e saluto, utilizzato come segno di riconoscimento all’interno del gruppo. L’antesignano è il *Soul Brother handshake*, una forma di saluto adottata negli anni '60 dagli afroamericani;
- “unda”, abbreviazione di “underground”, termine che qualifica “ce qui a trait à la culture de la cité” (Pérez et al. 2007, p. 341).

Altri anglicismi sono invece usati molto spesso per il fatto di essere monosillabici, dunque facili e diretti da usare nei processi comunicativi, nonché rispondenti al principio di economia delle lingue, come, ad esempio:

- “bad”, avverbio usato al posto di “méchamment, très, beaucoup” e, come aggettivo, al posto di “génial, sensationnel”;
- “byer”, da “good-bye”, non nel senso di “arrivederci”, ma, lato *sensu*, in quello di “schivare”, “evitare” gli incontri poco graditi;
- “crew”, “équipe”, “gruppo di amici che condividono le stesse passioni”;
- “dead”, “impossibile”, “senza speranze”;
- “despi”, forma in *verlan* di *speed* (> *despee* > *despi*), utilizzato sia come avverbio (“rapidement, vite fait”) che come aggettivo (“rapide”, ma anche “difficile”);
- “go”, ispirato dall’inglese “girl”, ma derivato in realtà dall’*argot* bambara e usato con il significato di “compagna” e, per estensione, “ragazza”;
- “step”, dal verbo “to step”, utilizzato con il significato di “partire”.

Infine, quale testimonianza dell’eterogeneità socioculturale delle *banlieues*, troviamo molti termini, derivati in particolar modo dall’arabo, dalle lingue africane, dai dialetti zigani e dai creoli, tra cui:

- “igo”, dalla lingua soninke parlata prevalentemente nell’ovest dell’Africa in cui si trova nella forma “yugo” o “yigo”, indicante un “uomo”, un “maschio” dal punto di vista della virilità. In Francia, assume invece il significato generico di “mec”, “ragazzo, tipo, individuo”;
- “moika” per indicare una persona di origini antillane;
- “padig”, o “pa’dig”, esclamazione del creolo antillano corrispondente alla francese “t’en fais pas!”;
- “tchip”, esclamazione che, nel creolo haitiano, esprime disprezzo o fastidio. Viene pronunciata con aspirazione laterale dell’aria, simile a un fischio, ed è stata resa celebre e conosciuta da tutti grazie alla canzone *Saint-Denis* (2006) dello *slameur* francese, Grand Corps Malade;
- “racli”, parola usata per indicare una “ragazza” e presa in prestito dai kalderash, un sottogruppo del popolo rom;
- “rnouch”, termine dell’arabo dialettale maghrebino, dove viene utilizzato per indicare un serpente e, in senso metaforico, un individuo malvagio, che, significativamente, assume il senso di “poliziotto” nelle *langues des cités*.

Com’è facile osservare dopo questa lunga carrellata di esempi, le *banlieues* sono un terreno ricco e fertile di incontro tra “lingue-culture” differenti (intese nell’accezione data da Robert Galisson [1988] a questa espressione), dove si creano dei *parlers* effimeri, ma estremamente produttivi, che provano ad opporsi al “bon usage”, ovvero alla lingua francese standard imposta dalle istituzioni (lo Stato e la scuola), le quali sanzionano ogni infrazione alla norma e ogni tentativo di rinnovare gli usi e le tradizioni linguistiche consolidate.

Benché vengano sovente stigmatizzate e messe quasi all’indice dai fautori della norma sistemica e prescrittiva, queste *langues des cités* sono oggi al centro delle trasformazioni socioculturali in Francia e partecipano attivamente al progressivo svecchiamento e arricchimento del vocabolario, come testimoniato dal loro uso costante nella musica, in molti film e, soprattutto, nella produzione letteraria di vari autori emergenti, spesso figli delle *banlieues*. Grazie a ciò e all’azione costante dei media e dei *social network*, si sta cercando di porre maggiore attenzione alle problematiche di questi territori troppo a lungo dimenticati e mal considerati dal resto della popolazione francese, con l’obiettivo di rendere progressivamente giustizia a una cultura a torto giudicata inferiore rispetto alla *savante*, affinché, in futuro, vengano meno tutte le forme di discriminazione e si affermi finalmente il diritto di ciascuno di vivere nella propria cultura, in uno scambio reciproco e simbiotico con gli altri, di affermare la propria identità e di definire realmente la propria “compétence sociale construite sur les représentations relatives aux lieux de naissance et de vie, à la situation de multilinguisme, à la configuration de l’habitat” (Bulot 2007).

Aquatias, S.

1997 'Jeunes de banlieue, entre communauté et société. Une approche socio-anthropologique du lien social', *Socio-anthropologie*, 2. <<https://journals.openedition.org/socio-anthropologie/34>>.

Blanchard, P., Deroo, É., El Yazami, D., Fournié, P. e Maceron, G.

2008 'L'immigration: l'installation en métropole des populations du Maghreb (1946-1961)', in P. Blanchard, S. Lemaire and N. Bancel (eds.), *Culture coloniale en France. De la Révolution française à nos jours*, Paris, CNRS éditions, pp. 461-469.

Bourdieu, P.

1983 'Vous avez dit "populaire?"', *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 46, pp. 98-105.

2003 'La fabrique de l'habitus économique', *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150, pp. 79-90.

Boyer, H.

1997 "'Nouveau français", "parler jeune" ou "langue des cités"? Remarques sur un objet linguistique médiatiquement identifié', *Langue française*, 114, pp. 6-15.

Bulot, Th.

2007 'Grammaire et parlers (de) jeunes - Quand la langue n'évolue plus... mais continue de changer', *Étudier la langue*, 453. <http://asl.univ-montp3.fr/e41slym/Thierry__BULOT__Grammaire__et__parlers__de__jeunes.pdf>.

Calvet, L.-J.

1999 *Pour une écologie des langues du monde*, Paris, Plon.

De Jarcy, X.

2019 *Les Abandonnés. Histoire des "cités de banlieue"*, Paris, Albin Michel.

Dewitte, Ph.

2008 'L'immigration: l'émergence en métropole d'une élite africaine (1946-1961)', in P. Blanchard, S. Lemaire and N. Bancel (eds.), *Culture coloniale en France. De la Révolution française à nos jours*, Paris, CNRS éditions, pp. 451-459.

Fourcaut, A.

2007 'Les banlieues populaires ont aussi une histoire', *Revue Projet*, 299/4, pp. 7-15.

Galisson, R.

1988 'Cultures et lexicultures. Pour une approche dictionnaire de la culture partagée', *Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, 7, pp. 325-341.

Goudaillier, J.-P.

1997 *Comment tu tchatches! Dictionnaire du français contemporain des cités*, Paris, Maisonneuve et Larose.

Labov, W.

1972 *Sociolinguistics Patterns*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Marchal, H. e Stébé, J.-M.

2010 *La ville au risque du ghetto*, Paris, Lavoisier.

Méla, V.

1991 'Le verlan ou le langage du miroir', *Langages*, 101, pp. 73-94.

Pérez, M. et al.

2007 *Lexik des cités illustré*, Paris, Éditions Fleuve Noir.

Pierre-Adolphe, Ph., Mamoud, M. e Tzanos, G.-O.

1995 *Le Dico de la banlieue*, Paris, La Sirène.

Sedel, J.

2011 'Quand les catégories de classement rencontrent ceux qu'elles classent. Une analyse des conflits de définition de la "banlieue": Gennevilliers, 1999', *Les Enjeux de la communication et de l'information*, 12/3, pp. 113-124.

Sourdot, M.

2002 'L'argotologie: entre forme et fonction', *La Linguistique*, 38/1, pp. 25-40.

Trimaille, C. e Billiez, J.

2007 'Pratiques langagières de jeunes urbains: peut-on parler de "parler"?', in C. Molinari and E. Galazzi (eds.), *Le Français en émergence*, Bern, Peter Lang, pp. 95-109.

Turpin, B.

2012 'Introduction. Pour une sémiotisation de l'hybridation', in B. Turpin (ed.), *Discours et sémiotisation de l'espace*, Paris, L'Harmattan, pp. 7-16.

Vandel, P.

1994 'Le jeune tel qu'ils le parlent', *Le Nouvel Observateur*, 17-23 mars.

Vidal, D.

2011 'De l'histoire coloniale aux banlieues', in P. Blanchard and N. Bancel (eds.), *Culture post-coloniale, 1961-2006. Traces et mémoires coloniales en France*, Paris, Les Éditions autrement, pp. 176-186.

Quando la violenza si fa istituzione: alcuni esempi del teatro di Eduardo Pavlovsky

CECILIA PRENZ

Rosalba Campra nel suo libro *America Latina: l'identità e la maschera* nel definire le ragioni della maschera, introduce due concetti: quello della distruzione come unità, riferito al lungo processo colonizzatore, e quello della letteratura come costruzione, riferito alla ricerca di una propria identità creativa latinoamericana. Afferma che «l'impalcatura sulla quale si andrà innalzando la storia della scrittura in America latina è una folgorante appropriazione della parola – della capacità di messaggio; una richiesta all'altro di accettarsi come destinatario di questo messaggio» (1982, 19). L'idea di una letteratura come ricerca dell'essere, come costruzione, si va costituendo nel lungo percorso dalle indipendenze latinoamericane in poi. Gli archetipi dell'emarginazione (l'indio, il gaucho e l'immigrato), popoleranno pagine di molta letteratura alla ricerca della propria espressione. Il mito prenderà spazio nei testi in cui la natura diviene protagonista e si esprime attraverso la dicotomia civiltà e barbarie. Altri spazi per la creazione del mito saranno il grande villaggio, la città-collage, la città componibile, le fondamenta mitiche. E poi, la meraviglia, grande protagonista della letteratura latinoamericana, che si espande oltre i confini della realtà. Sono questi alcuni dei percorsi seguiti da Rosalba Campra nel suo libro, sebbene ci sia uno – «La realtà senza meraviglie» – che ci interessa particolarmente e ci introduce nei testi letterari che hanno come soggetto le dittature, gli esili, i silenzi.

Il reale meraviglioso: una delle facce dell'America Latina. L'altra, quella insanguinata, quella intollerabile: «il reale spaventoso». La violenza che, manifesta o sotterranea, percorre tutta la realtà latinoamericana, e quindi tutta la sua letteratura, dalla più elementare descrizione alla metafora più mediata. La violenza che diventa una nuova categoria critica: immaginazione e violenza, linguaggio e violenza sono coppie ricorrenti nei titoli degli studi dedicati alla letteratura latinoamericana. Condizione unificante della scrittura, la violenza appare come il risvolto necessario di ogni trama, perché è il risvolto di ogni realtà (Campra, 1982, 77).

In questo contesto si situa l'opera di Eduardo Pavlovsky (1933-2015) a cui dedichiamo queste pagine.

Il drammaturgo argentino¹ ha scritto più di una ventina di testi teatrali, rendendosi, nella maggior parte dei casi, egli stesso interprete dei suoi testi. Nell'arco della sua vita, insieme all'attività teatrale svolse anche quella psicoanalitica. Entrambe conversero su alcune preoccupazioni permanenti quali la repressione e la tortura. L'aspetto originale delle opere di Pavlovsky risiede nell'ottica con la quale egli affronta il problema: l'angolo di visione nell'atto repressivo non è quello della vittima, ma quello del repressore. *El Señor Galíndez* e *Potestad* sono alcune delle opere che meglio illustrano questo argomento e che hanno riscosso un importante successo di pubblico e di critica. La determinatezza con cui Pavlovsky trattò, nei suoi testi teatrali, tematiche scottanti per la società argentina, hanno fatto di lui uno degli esponenti più importanti della drammaturgia latinoamericana contemporanea.

Il Signor Galíndez (1972) è un'opera che si presenta, nel contesto storico-sociale argentino, come una voce premonitrice. Anticipa, in molti aspetti, l'istituzionalizzazione sfrenata della tortura che creò la dittatura militare tra il 1976 e il 1983. Il tocco d'allarme che significò, per alcuni, la sua rappresentazione iniziale, diventò, più tardi, una sorta di colpa o una presa di coscienza atroce e già inutile per altri.

Come nella cosiddetta letteratura di formazione, in quest'opera assistiamo, attraverso l'apprendistato di un mestiere infame come la tortura, alla creazione di un carattere, di una personalità. Non si tratta di acquisire conoscenze strettamente pratiche, bisogna avere anche quella preparazione ideologicamente perversa che le precede. Ci troviamo di fronte a un processo raffinato che conduce verso una specie di «purezza» dell'orrore. Il mestiere si va affinando fino a diventare arte. E, come in tutti gli apprendistati, i suoi protagonisti possono rivendicare anche il concetto di «vocazione».

La nazione tutta sa dell'esistenza della nostra professione. Lo sanno anche i nostri nemici. Sanno che il nostro lavoro creatore e scientifico è una trincea. E così, ognuno per

¹ Alcune riflessioni presenti in questo articolo sono state pubblicate in: Prenz (1997a).

conto suo, deve lottare in questa guerra definitiva contro coloro che tentano, seguendo ideologie esotiche, di distruggere il nostro stile di vita, il nostro essere nazionale (Pavlovsky, 1986, 51)².

Eduardo, giovane apprendista, ha appena concluso il servizio militare. In uno spazio dai contorni non ben definiti fa l'incontro con Beto e Pepe, inizialmente personaggi non ben identificabili. Attraverso un lentissimo crescendo drammatico che ha il suo culmine con la comparsa di due prostitute sulla scena assistiamo allo svelarsi delle loro personalità: sono due torturatori professionisti con i quali Eduardo approfondisce il sofisticato, e a sua volta gratificante, meccanismo perverso del mestiere, la tortura. Beto e Pepe lavorano per il misterioso Signor Galíndez, personaggio senza volto, presente in tutta l'opera attraverso il filo dell'apparecchio, che manda loro i prigionieri perché vengano torturati. L'opera è sospesa in uno spazio temporale in cui si situa l'attesa dell'arrivo del «lavoro» da compiere. Momenti di noia, sicuramente, che con il sopraggiungere di due prostitute (anche esse invitate da Galíndez) si trasformano in piacevole «divertimento». La fase cruciale dell'opera è proprio quella in cui gli uomini si apprestano a torturare le donne, momento in cui viene svelata la natura del loro mestiere. Eduardo da giovane timido e impacciato quale appare nelle prime pagine è diventato, ora, un perfetto torturatore, più istruito, però, e meno improvvisato di quanto non fossero gli altri due personaggi.

Insieme a queste tre figure appare già nella prima scena Sara, la donna delle pulizie. Personaggio emblematico della complessità della «gente normale» e del loro rapporto con il meccanismo perverso della repressione e della tortura, lei porta ad un grado di perfezione la «purezza» del suo comportamento: nulla vede, nulla sente, eppure assiste al compiersi di atti mostruosi. Questa tacita complicità si manifesterà simbolicamente, anche, nei semplici fatti quotidiani, come si vede dalla prima scena, quando Sara ed Eduardo aspettano l'arrivo dei due torturatori:

Eduardo: C'è un bagno da queste parti?

Sara: (mostra la porta in fondo). Quella porticina lì ha un cesso. Se ne ha bisogno, lo usi. Lì, nel primo cassetto, c'è la carta igienica.

Eduardo: (vergonnandosi) No, io farò la pipì, non ho bisogno della carta igienica, Signora.

Sara: Che faccia la pipì o la cacca è affare suo, giovanotto. Non ha bisogno di dirmi ciò che farà tra quelle quattro mura. Lì dentro ognuno fa quello che vuole. Bello sarebbe che si dovessero raccontare le cose che si fanno. Tutte quelle cose sono delle porcherie. Voi giovani di oggi avete la mania di raccontarvi tutto, parlate delle intimità come se fosse un affare pubblico. Io dico che così si perde il fascino delle cose. Ci sono delle cose

² Le traduzioni dei brani, tratti da *Il signor Galíndez* e dall'articolo *La complejidad de los fenómenos de la represión*, sono dell'autrice.

delle quali non bisogna parlare. Si perde il romanticismo. (Eduardo rimane in piedi, guardandola stupito). E allora, non va? Che cosa succede adesso? (1986, pp. 15-16)

L'atteggiamento di riservatezza e discrezione si ripete in altri momenti dell'opera e andrà oltre i semplici fatti quotidiani. Sara è consapevole dell'attività perversa (la tortura) che si compie nella casa in cui fa le pulizie, però ciò non la riguarda. E anche quando fa dei discorsi moralistici, la donna non entra mai nel merito del mestiere. Questo modo di affrontare la realtà diventa uno strumento della propria sicurezza e costituisce un meccanismo prezioso per fuggire dalle responsabilità. Il problema di coscienza è così eliminato. Entrambi i personaggi citati, Sara ed Eduardo appaiono, dall'inizio, come degli innocenti. Sara rappresenta, in qualche modo, il prototipo della morale convenzionale, dell'essere che accetta e rispetta, senza contraddizioni né interrogativi, le leggi scritte e quelle non scritte. Non va oltre, e in ciò consiste la sua personalità. Nella sua vocazione di servizio. Sara non si porrà mai delle domande sulla giustizia o meno di certi atti: è qualcosa che non le corrisponde. Interrogarsi significherebbe violare la «purezza» del suo comportamento. In qualche modo, il mestiere della domestica, il suo rapporto con la «pulizia», acquista, anche esso, un valore simbolico. Eduardo, invece, inizialmente, in quanto innocente, configura la metafora dell'uomo che proprio dall'innocenza, attraverso un cammino di apprendistato perverso, che non esclude il delirio, vuole farsi eroe in difesa di un «modo di vita». Egli non è solo il bersaglio dei discorsi moralistici dell'anziana, ma anche degli scherzi grossolani e crudeli di Beto e Pepe, i quali assolutamente diffidenti della nuova presenza esercitano su di lui una tortura psicologica degna della loro personalità. Il linguaggio ambiguo di Pavlovsky, non sempre evidente a prima vista, crea una sorta di complicità con il pubblico.

Beto: Guarda il pacco che ci manda.

Sara: È uno sporcaccione! State attenti (sale le scale).

Pepe: Passeremo un bel momento con questa merda.

Beto: (a Eduardo) Qui non c'è posto per te. Ci sono solo due letti.

Pepe: Se rimaniamo più di un giorno, dove hai intenzione di dormire?

Eduardo: In qualunque posto, Signore.

Beto: Nell'armadio non c'è posto. Non puoi lasciare nulla lì.

Pepe: E poi io faccio ginnastica, e dovunque tu stia, mi rubi il posto.

Eduardo: Non preoccupatevi per me. Io mi butto da qualunque parte. Rimango in piedi se vuole. Io non ho problemi.

Beto: Il problema l'abbiamo noi con te. Noi lavoriamo molto bene da soli, e gli estranei ci rompono i coglioni, capisci?

Pepe: E poi, arrivi, e subito ti vuoi fare la vecchia, che potrebbe essere tua madre.

Eduardo: Sono idee sue, Signore, io non ho detto niente alla signora.

(...)

Pepe: (a Eduardo) Cosa guardi, coglione?

Beto: (a Eduardo) Vieni a rompere le palle qua?

Eduardo: No, Signore. E poi, voi due mi siete molto simpatici.

Pepe: Ma tu sai che ci disgusti profondamente. La tua presenza ci rompe terribilmente i coglioni, capisci?

Beto: Se fosse per me, ti avrei buttato fuori a calci.

Pepe: Non ci aspettiamo aiuto da nessuno.

Beto: Lavoriamo da soli, capisci?

Pepe: Ci si abitua a lavorare in due e tu vieni a rovinare il nostro ritmo.

Eduardo: Se avessi saputo che creavo tanto disturbo non sarei venuto. (pp. 19-20)

Già dalle prime pagine appare evidente quale è il linguaggio del quale Pavlovsky si serve per costruire la struttura portante della sua opera: l'ambiguità quale tecnica che permette, attraverso un processo di alternanza tra l'assurdo, il comico e l'espletamento ironico di alcuni elementi propri del carattere convenzionale e maschilista dell'argentino, di giungere allo svelamento di una realtà violenta. All'interno dei termini dell'ambiguità si muove il linguaggio pavlovskiano per definire gli elementi del suo discorso. Nulla appare evidente ed esplicito, al contrario, ognuno dei segni drammatici rappresenta per il lettore/spettatore un difficile compito di decodificazione. Allo stesso tempo, attraverso l'intercalare di espressioni grossolane che, da una parte, non hanno superato ancora i limiti della marginalità, e dall'altra, lentamente, in un processo di "liberazione", sono state accettate dalla classe media – che è quella che conformava, nella sua maggioranza, il pubblico teatrale argentino – si stabilisce, se non proprio la complicità, sì, una specie di rapporto «simpatico» con lo spettatore. Questo rapporto non fa altro che portare a limiti sempre più vaghi e imprecisi l'innocenza o la colpevolezza dei personaggi e degli spettatori.

Beto e Pepe hanno una bassa estrazione sociale. Il calcio, le donne, la famiglia, il sesso sono i temi intorno ai quali girano i loro discorsi. La volgarità e la grossolanità, nonché i contenuti dei loro dialoghi diventano, in questo senso, gli elementi essenziali per la costruzione del loro linguaggio. Esso fa trasparire, ingannevolmente, quella falsa moralità che nasconde nelle sue pieghe un mondo perverso. Valga come esempio il dialogo tra Beto, sua moglie e la loro piccola figlia:

Beto: (Pausa) Pronto, Negra. Parla Beto, amore. Come va? (Pausa) Come sta la bambina? L'hai coperta bene? (Pausa) Guarda che questa sera fa freddo. (Pausa) Falle ripassare i compiti di matematica, che non li faceva bene. (Pausa) Chi è lì? (Pausa) Ah, tua madre, ogni volta che esco di casa tu la fai venire. (Pausa) Ma che compagnia! Cattiva compagnia, che ti avvelena la testa... passami la bambina, passami la Rosi. (a Pepe) Arriva la bambina! (sdolcinato) Pronto Rosi, sono papà. Come sta la tua bambolina? Mi vuoi bene? Come vuoi che non ti voglia bene se sono il tuo papà. (Pausa. Secco) Pronto,

Negra, che cosa vuoi? La bolletta della luce? Non so, sarà nel comodino, passami la bambina un'altra volta, vuoi? (Pausa, sdolcinato) Pronto, Rosi, papi un'altra volta. Se Dio vuole, domani vado a mangiare i ravioli con te e con la nonna. Ti sei messa il vestito che ti ha regalato papi? Ti sta bene? Bene fai i compiti e ascolta la mamma. Sì, vita mia, sì. Ciao tesoro. (Le manda dei baci). Passami la mamma. (Secco) Pronto, Negra, la bambina ha la tosse. Non l'hai vestita bene. Tu non ti occupi di lei. No, non sto alzando la voce, ti faccio un'osservazione, va bene, dalle un'aspirinetta (...) (1986, pp. 35-36)

Non si esce mai dai vincoli dell'ambiguità, ovvero, dell'atroce sospetto che l'innocenza possa identificarsi con la mostruosità. Questo sospetto – proprio per quella specie di relazione «simpatica» – si sposta verso il lettore/spettatore coinvolgendolo.

Durante il periodo della dittatura militare, l'immagine ricorrente di tale ambiguità era quella del repressore che, dopo aver dato il bacio della buonanotte ai figli, usciva alla ricerca di coloro che poi fecero parte della lista dei 30.000 *desaparecidos*. A un livello di apparentemente minore atrocità, però di maggiore identificazione – nell'epoca posteriore alla dittatura – il flusso «simpatico» si stabiliva soprattutto con il personaggio di Sara. Molti sentivano come proprio, il silenzio di quella donna, la cui passività complice, accompagnava tante aberrazioni. Espressioni quali «non ti impicciare» o «qualcosa avrà fatto» pesano ancora come una condanna irreversibile su una parte considerevole della società argentina.

Infine, Pavlovsky riesce a creare, all'interno di tutta quella indeterminatezza che accompagna il testo, una strana relazione di complicità tra il lettore/spettatore e il testo/scena. Tenerezza e atrocità si confondono mutuamente creando, nell'osservatore, una sorta di riconoscimento, che alla fine viene smascherata dalla terribile verità. In questo senso, anche la relazione che si instaura tra i due torturatori e Galíndez ci porta a provare in qualche momento, se non proprio compassione, sì, pena per i due personaggi. Può sembrare che Beto e Pepe abbiano sotto controllo tutta la situazione, eppure, anche il loro rapporto si colloca ai margini dell'ambiguità.

Il nefasto personaggio di Galíndez, la cui unica identità corrisponde all'anonimato, rappresenta la voce di quel meccanismo perverso che, giustificato da certi sistemi politici, ha fatto della tortura il suo elemento costitutivo essenziale. Galíndez si mostra come un *deus ex machina* che dirige non solo la vita dei prigionieri, ma anche quella dei suoi esecutori. Beto e Pepe vivono all'interno di un meccanismo di cui non conoscono le regole e, inevitabilmente, essi stessi ne diventano vittime.

Nel *Signor Galíndez* ci interessava parlare più dell'istituzionalizzazione della tortura che della patologia individuale dei torturatori, i quali a loro volta erano vittime dell'i-

stituzione. Se insistiamo nel parlare dei casi psichiatrici individuali dei torturatori, perdiamo di vista l'asse centrale della problematica: la tortura o il rapimento come istituzione (1994, p. 109).

Anche in questo caso l'opera è premonitrice e troverà la sua oggettivazione nella realtà. Fino all'avvento della dittatura del 1976, la tortura ed il crimine venivano messi in pratica da settori parziali delle istituzioni, soprattutto la polizia, che già da prima li applicava metodicamente come mezzo di persecuzione politica.

Con il governo di Isabel Perón, raggiunge il suo apice la Triplice A (Azione Anticomunista Argentina), istituzione para-poliziesca diretta da José López Rega, allora ministro, che ha finito i suoi giorni in carcere. La sua azione – microistituzionalizzata – non era centralizzata. Molti argentini allora salvavano la vita spostandosi, per esempio, da una città all'altra. È con l'avvento della dittatura del generale Videla, che la repressione e la tortura trovano un sistema ampiamente istituzionalizzato in tutto il paese.

Il personaggio di Eduardo, rispetto a Beto e Pepe, raggiunge un grado di interiorizzazione maggiore delle funzioni del lavoro di cui si farà carico: la tortura. Egli ha letto i libri di Galíndez ed ha assimilato non solo nella prassi (nella recente esperienza con Beto e Pepe), ma anche nella teoria, i postulati di un sistema che, esso sì, non ammette incertezze ed ambiguità. Egli rappresenta il nuovo torturatore, in grado di comprendere che le sue funzioni non si limitano alla pura violenza, ma vanno oltre, cioè verso l'eliminazione di ideologie esotiche in difesa della «patria» e dei suoi valori.

Eduardo: Non preoccupatevi per me. Io sono molto contento di essere qui con voi. Io sapevo prima di venire qui che questo era un lavoro duro, me lo immaginavo, bah... da quel che ho letto nel libro d'istruzione del Signor Galíndez. Io so che stare qui non è per niente facile... ma... mi piace questo lavoro. Va d'accordo con il mio temperamento. Come direbbe Galíndez, ognuno deve lottare dalla sua trincea. (Pausa). E questa è la mia. (Prende la picana. Pausa) E un giorno imparerò a suonare la mia melodia. (Accarezza la picana). Come dice Galíndez. (Prende un libro e legge). "Non possiamo non segnalare l'enorme sforzo di vocazione che la nostra professione esige. Solo con questa fede e questa volontà si raggiunge l'adeguamento mentale necessario per l'esito dei nostri compiti. Fede e tecnica sono, quindi, la chiave per un gruppo di uomini privilegiati... con missione eccezionale..." (1986, p. 50).

Ci troviamo di fronte a un'estasi degna della più alta vocazione artistica, la tortura s'innalza verso la perfezione umana.

Nel saggio *La complessità dei fenomeni della repressione*, facendo riferimento a *Memorias del calabozo (Memorie del carcere)*, che racconta l'esperienza dei due detenuti uruguayani (1972-1983), Pavlovsky inquadra il problema della tortura e della repressione nei seguenti termini: a nulla porterebbe analizzare la personalità del

torturatore prendendo in considerazione la sua patologia individuale, quel che sì, bisogna studiare è il meccanismo di produzione di soggettività istituzionale che trasforma in normale ciò che è mostruoso. Di fronte alla domanda di come sia possibile trasmettere istituzionalmente quel tipo di soggettività che fa, dei torturatori, legittimi fenomeni quotidiani, ovvi e naturali, Pavlovsky risponde parlando del «regime di affezioni» al cui interno si muove un individuo, del suo rapporto con l'istituzione, e di quali sono i messaggi che egli è pronto a ricevere. Pavlovsky prende spunto da una testimonianza di *Memorias del calabozo*: «Tutti gli ufficiali, tutto il personale della protezione militare e carceraria, facevano dei corsi in cui li maneggiavano meticolosamente con fondamenti ideologici, e dicevano loro che noi eravamo dei traditori della patria, assassini inconsistenti. Tutto questo conformava in un loro criterio ideologico. Erano coerentemente fascisti».

Tutto ciò include una “logica di affezioni”, nella totalità della condotta. Non esiste dissociazione della personalità dentro la logica istituzionale. Coerentemente fascisti: L'istituzione produce coerenza in questo tipo di soggettività. La cosa ovvia, la cosa normale è il fascismo e la sua complementarietà: la violenza.” (1994, p. 110).

Di fronte a determinate situazioni si cerca di instaurare il timore che paralizza. Non si troveranno mai i responsabili. Questa è la cosa più importante. Sono sempre appostati. Con totale impunità. Non dimentichiamo che la dittatura ha avuto bisogno per i suoi crimini della complicità civile di un grandissimo settore della popolazione. Alcuni nemmeno sapevano che erano terrorizzati. E le democrazie autoritarie hanno bisogno che un grande settore della popolazione interiorizzi come ovvie la corruzione, il controllo ideologico e le minacce o gli attentati nei confronti di persone che cercano di denunciare questo tipo di anormalità. Perché di fronte a un settore che reagisce con indignazione e con risposte solidali nei confronti di questa cultura del terrore che si cerca di instaurare, di fronte a chi vuole denunciare, esiste, invece, un altro settore anonimo, silenzioso, senza voce, che è un terreno fertile per terrorizzare. Costoro non vengono mai ascoltati. Costituiscono un coro di silenzio complice (1994, p. 107).

Nell'intervista che ho potuto fare a Pavlovsky verso la fine degli anni '90 affermava che:

Non sarebbe curioso che i torturatori avessero una personalità sadomasochista, o strutture sadiche o impulsive. Anzi sarebbe il cammino naturale supporre che un sadico possa venire utilizzato da un sistema per svolgere funzioni sadiche. Quello che ci stupisce è che, nella storia, i torturatori – in America latina, in Germania e in tutti gli altri paesi del mondo in cui si è praticata la tortura – non hanno avuto personalità psichiatriche anormali. Ci sono studi effettuati negli Stati Uniti in cui vengono esaminati alcuni torturatori della dittatura greca. Erano giovani di vent'anni che non presentavano alcun tipo di patologia. Ovvero non erano più schizoidi di quanto non lo sia io o non lo sia tu; avevano però una determinata preparazione, avevano cioè avuto una determinata “formazione della soggettività”. L'istituzione aveva creato in loro un

certo tipo di pensiero, dotato di un alto livello di coerenza. Questi giovani venivano teoricamente addestrati e dopo otto mesi erano in grado di prendere la 'picana'. I torturatori, generalmente, non presentano tratti psicopatici visibili. Come diceva uno studioso tedesco, i torturatori erano uomini da scrivania, funzionari che avevano interiorizzato come ovvi e normali, all'interno di una logica di pensiero definito, la tortura e l'assassinio.

Naturalmente non voglio negare il fatto che certe personalità psicopatiche alimentino la loro sete di sadismo nella tortura. Però la maggior parte di coloro che sono stati vicini ai mostri della tortura li hanno visti così, come esseri normali che di giorno giocano con i propri figli, ascoltano la partita di calcio, e poi la sera torturano. Esempio è il caso del film *I come Icaro*. È come se, improvvisamente, si svegliasse nell'individuo una capacità sadica che trova la sua ragion d'essere e la sua giustificazione nel momento in cui viene legittimata da una istituzione, sia essa scientifica o ideologica³.

Eduardo Pavlovsky ha scritto altre opere che trattano aspetti riguardanti realtà sociali e storiche in Argentina e in altri paesi latinoamericani. *Telarañas, El Señor Laforgue, Pablo, Paso de dos, Potestad* sono alcuni titoli significativi. Il microfascismo familiare, l'esilio, la violenza e la repressione sono temi che compaiono in queste opere. In alcune di esse troviamo una struttura drammatica diversa da quella de *Il Signor Galíndez*. Pavlovsky inquadra le sue opere come opere che presentano, nella loro costruzione, una struttura drammatica tradizionale e come opere che invece rientrano nell'ambito di ciò che l'autore chiama «teatro di stati», dove il testo stesso si definisce attraverso l'azione drammatica. Testo e personaggi senza storia che esistono e acquistano corporeità in rapporto al loro stato di affezione. Sono affetti da qualcosa e come tali vivono in quanto c'è una intensità. Viene spezzata, sulla chiara scia degli insegnamenti europei dell'autore, la concezione psicologica del personaggio, e il teatro della spiegazione lascia il suo posto al teatro dell'azione. Il personaggio diventa ciò che a Pavlovsky piace chiamare «corpi in affezione». I limiti tra il Pavlovsky drammaturgo e il Pavlovsky attore si intrecciano. Questa poetica dell'intensità – il cui punto di vista è sempre quello del torturatore – non rimane inquadrata entro i margini del testo drammatico, della sua lettura, ma si proietta, soprattutto, verso il mondo della recitazione e della costruzione del personaggio. In questo ultimo ambito, la poetica dell'intensità si allarga verso il rapporto attore-spettatore per creare quella complicità necessaria, capace di generare una ulteriore presa di coscienza. Un dato definitivo e inevitabile – dopo aver assistito agli spettacoli di Pavlovsky da lui stesso rappresentati – si poteva trovare negli sguardi e nei silenzi che si generavano dopo l'abbandono del teatro da parte degli spettatori. Lì, allora, si aveva la sensazione che iniziava in ognuno un'altra drammaturgia, questa volta personale.

³ Prenz (1997b).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

Teatro argentino de hoy I

1981 AA. VV., *Teatro argentino de hoy I. El teatro de Eduardo Pavlovsky*, Buenos Aires, Ediciones Búsqueda, 1981.

Campra, R.

1982 *America Latina: l'identità e la maschera*, Roma, Editori Riuniti, 1982.

Dubatti, J.

1994 *Eduardo Pavlovsky La ética del cuerpo: conversaciones con Jorge Dubatti*, Buenos Aires, Ediciones Babilonia, serie diálogos, 1994.

Eidelberg, N.

1979 *La ritualización de la violencia en cuatro obras teatrales hispanoamericanas*, *Latin American Theatre Review*, 13/I, Fall, 1979.

Pavlovsky, E.

1986 *El Señor Galíndez*, Buenos Aires, Ed. Búsqueda, 1986.

1994 *La complejidad de los fenómenos de la represión*, in AA. VV., *Efectos psicosociales de la represión política*, Córdoba, Goethe Institut, 1994.

1976 *Reflexiones sobre el proceso creador/El Señor Galíndez*, Buenos Aires, Editorial Proteo, 1976.

Prenz, A.C.

1997a *La purezza dell'orrore approssimazione a Il signor Galíndez di Eduardo Pavlovsky*, in: «Ostilità e amicizia», a cura di G. Brandi e M. Iannucci, Firenze, Polistampa, 1997.

1997b *Conversazione con Eduardo Pavlovsky*, in: «Ostilità e amicizia», a cura di G. Brandi e M. Iannucci, Firenze, Polistampa, 1997.

Enjeux et défis de lutte contre la violence en contexte migratoire

LATIFA SARI MOHAMMED, RAMZI CHIALI

INTRODUCTION : ÉTAT DES LIEUX

Le phénomène migratoire, aujourd'hui globalisé, représente de multiples situations problématiques. Ces situations concernent les acteurs de la migration, mais aussi des organisations et des institutions de nature différente : organisations internationales, États hôtes, associations, acteurs politiques, éducationnels et médiatiques. Néanmoins, ces mobilités et migrations ne sont pas sans effets sur les rapports sociaux.

Les débats et les discussions, de nos jours, sur les lois et les valeurs qui gèrent et organisent les relations humaines en général, quelle que soit leur nature, ne cessent de prendre de l'ampleur sans pouvoir arriver à la résolution des vrais problèmes relatifs aux migrations. Cela dit, derrière les bonnes intentions des hommes d'action au niveau de tout organisme militant contre la violence et luttant pour la paix et la réconciliation, on constate à cet effet de mauvaises intentions invisibles qui manœuvrent pour la diversion.

Nous rappelons à ce propos que la situation conflictuelle que subit le migrant dans les pays d'accueil ne date pas d'hier. Dans ce contexte, les conflits stigmatisent l'environnement social et engendrent par conséquent plusieurs formes de violence, d'exclusion et de rejet, ainsi que tout ce qui va à l'encontre des valeurs de l'humanité.

Le jeune migrant se trouve dans une situation d'étranger. Le statut d'étranger peut prendre plusieurs aspects. Il est question ici de regard, celui que l'on porte sur soi (se sentir étranger) ou qu'imposent les autres (être perçu comme un étranger). Ce dernier point nous interpelle dans la mesure où il donne accès aux sentiments d'hostilité xénophobe qui peuvent se traduire par des violences psychologiques ou physiques. Ces dernières années, le phénomène de violence à l'encontre des migrants est malheureusement devenu un fait très inquiétant, notamment en Europe.

Dans ces conditions, il faut connaître l'origine et les causes profondes de la violence et mettre en place des moyens pour la réduire. Faut-il rappeler que la violence est perpétuée aussi par le silence des migrants. Craignant d'être dénoncés ou expulsés, les migrants ne signalent pas les exactions dont ils sont victimes. Par conséquent, les auteurs demeurent inconnus et impunis.

De toute évidence, la législation demeure une arme importante pour lutter ou réduire les actes de violence envers les migrants. Cela dit, il faut également que les États hôtes renforcent les lois contre le discours de haine raciste, la discrimination et la xénophobie. Protéger les victimes et les témoins migrants de violences (physiques, verbales ou sexuelles) en les informant de leur droit d'être couverts par la loi. L'État hôte doit mettre en place de nouvelles mesures pour assurer la sécurité des migrants contre les représailles. Pour ce faire, il faut mobiliser des campagnes de sensibilisation dans les pays d'accueil dont le rôle est d'avertir les migrants des violences auxquelles ils sont exposés lors du processus migratoire, ainsi que de leur vulnérabilité face aux criminels.

Ainsi, même si on trouve souvent des textes de loi qui portent en eux-mêmes des projets de changement vers le bien de l'humanité, malheureusement, au niveau des pratiques on trouve le contraire de ce qui a été signé et promulgué auparavant par les hauts responsables, des pratiques qui sont liées aux représentations, aux clichés, aux projections et à la peur : « le racisme structurel et la discrimination institutionnelle s'installent insidieusement et provoquent à long terme un double phénomène très négatif. »¹

La discrimination, dans cette perspective, se définit donc principalement en tant que processus de catégorisation sociale d'où la marginalisation. Ce vocable dérive du verbe marginaliser qui signifie selon les propos de T. Ramadan c'est : « placer en marge, mettre à l'écart ; situer en dehors de ce qui est essentiel, principal, central. »² Par ailleurs, le dictionnaire juridique définit ce concept comme suit : « tendre à exclure quelqu'un, un groupe de la société, à lui faire perdre son intégration sociale. Crise qui marginalise des catégories entières de la population. »³

¹ Ramadan Tarik, (2009), *L'Autre en nous*, Presses du Châtelet, France, p. 245.

² Ibid.,

³ Dictionnaire juridique. <<https://www.dictionnaire-juridique.com/definition/discrimination.php>>.

La marginalisation ne cesse d'être le thème principal de maintes études sociologiques et psychologiques. Aussi, qui dit marginalisation dit des individus, des groupes, des communautés sociales marginalisés, notamment quand il s'agit de vagues massives de migrations vers les pays de la rive nord de la Méditerranée.

Or, la marginalisation que subit le jeune migrant est une marginalisation écrasante, elle ne vise pas exclusivement l'écartement en fonction des races, mais désigne le processus général qui repose sur cette croyance ordinaire en une différence et séparation naturelles des catégories d'êtres humains. Ce processus social se décline sous une forme particulière selon les groupes visés. Autrement dit, le marginalisé est une représentation de la réalité que vit le migrant dans le pays d'accueil, et qui ne pose pas seulement la dialectique identitaire au niveau de la dichotomie spatiale nord/sud mais elle touche plusieurs paramètres d'ordre politique, économique, éducationnel, médiatique et culturel.

De fait, cela nous amène à un nouveau concept qui est celui de l'intégration. Cette notion comprend plusieurs définitions, elle change en changeant le domaine ; c'est un terme polysémique. Ce qui nous intéresse ici c'est la définition de l'intégration dans un contexte sociologique relatif à l'immigration.

L'intégration concerne, généralement, l'ensemble des individus qui ne vivent pas dans le pays natal, c'est-à-dire les personnes immigrées qui ont ou qui bénéficient de la nationalité du pays d'accueil, voire qui y sont nés, mais sans jouir des mêmes droits que les citoyens de souche.

L'intégration est le fait de rapprocher des personnes qui n'appartiennent pas à la même communauté et de les intégrer dans la société d'accueil.

La clé de la lutte contre la violence demeure néanmoins l'intégration. Cette intégration doit se fonder sur l'éducation des communautés locales et des migrants, et tout particulièrement de la jeunesse en les accompagnant pour suivre des programmes d'assistance linguistique, une orientation sociale voire professionnelle et une formation générale. Il faut également faciliter l'acquisition de la nationalité par les migrants et s'assurer de l'absence de toute ségrégation en mettant en place des programmes de développement local. Il faut aussi renforcer les liens culturels entre migrants et communautés locales. Il est essentiel que ces dernières aient conscience des avantages de la migration pour mettre un frein à la discrimination et à la xénophobie. Encourager le respect pour la diversité est la clé de l'intégration sociale et de l'instauration de la non-violence.

On pourrait dire à ce niveau, pour que l'intégration soit acceptable de la part de tous les intégrés ainsi que des militants des droits de l'homme, il faut que l'on revoie les conditions de ce processus. En se référant aux propos d'Edmond Cros⁴ qui portent sur l'immigration dans son ouvrage *La sociocritique*, il

⁴ - Co-fondateur avec Claude Duchet, *De la sociocritique*, Président de l'institut international de sociocritique.

dit : « Tout homme a le droit de quitter la terre où il est né pour s'installer là où il pourra trouver sa substance et son bonheur. »⁵ On pourrait en déduire que cette courte phrase porte en elle un projet de réconciliation entre les différents peuples, un projet qui rend les frontières non pas comme des barrières mais comme des passages de rencontres et de richesses, des passerelles d'échange et de cohabitation. Ces passages ou ces passerelles permettent à l'immigré de trouver sa dignité, de trouver un espace qui l'aide à fructifier son répertoire culturel et à diversifier sa vision sur les cultures du monde.

Par ailleurs, l'intégration est un rapprochement relatif qui est généralement caractérisé par le processus de l'asymétrie. L'intégré qui acquiert une nationalité du pays d'accueil, ne peut pas profiter d'une liberté de pratiquer ses mœurs.

De là, certains sociologues et critiques soulèvent la question de l'intégration, en rejetant d'emblée la conception de cette dernière car, ils la voient irréaliste, stérile et nuisible, une conception qui s'approche de l'absurdité et s'éloigne du bon sens.

Conception extrême est celle qui considère le pays d'accueil comme une terre dont les lois, les valeurs, les croyances, les caractéristiques culturelles et humaines auraient déjà été fixées une fois pour toutes, les immigrants n'ayant plus qu'à s'y conformer.⁶

Donc, certains d'entre eux sont contre les conceptions asymétriques qui mettent les uns dans une situation supérieure et les autres dans une situation inférieure. En effet, l'immigré a un bagage culturel, un ancrage accumulé à travers les années qu'il a vécues dans son pays natal, ou bien à travers ses parents. Ce bagage, que l'immigré possède, et qu'il devrait mettre à côté dans son pays d'accueil, a posé et pose encore et toujours des problèmes lors et après ladite intégration.

De ce point de vue, il semble pertinent de mettre l'accent sur la place qu'occupent les pays d'accueil face aux migrations massives et les politiques déployées à l'égard de ce phénomène géo-sociopolitique. *Nous constatons que les États hôtes contribuent indirectement à la propagation de la violence dans les milieux où résident les migrants : « les jeunes d'origine étrangère sont mis à l'index par une partie de l'opinion publique en raison de leurs difficultés d'intégration. »⁷ Dans cette perspective, les discours en révolte des jeunes issus de l'immigration et qui évoluent dans des milieux défavorisés donnent une clé de lecture sur le clivage politique qui contribue à déstabiliser ces milieux marginalisés.* Ces jeunes migrants attestent de l'apport de la culture migrante et le regard que celle-ci porte sur les réalités sociales et politiques et la dénonciation

⁵ - Cros Edmond (2003), *La sociocritique*, Paris, L'Harmattan, p. 90.

⁶ Maalouf Amin (1998), *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, p. 50.

⁷ Barral Clotilde (2005), *Crises des banlieues*. *Revue Hommes et Migrations*, N°1258, Nov-Déc. <<https://www.histoire-immigration.fr/collections/2005-crise-des-banlieues>>.

des violences urbaines comme le nomme le sociologue Loïc Wacquant « Les prisons de la misère »⁸.

À travers leurs expressions culturelles (musique, chant, théâtre, littérature, peinture...), ces jeunes migrants tentent de *dévoiler l'autre image de leur vécu, les difficultés, les violences et les injustices qu'ils subissent. Ces expressions culturelles s'articulent souvent autour des thèmes qui relèvent de leur milieu social et l'injustice de l'actualité sociopolitique : les quartiers défavorisés, les espaces enclavés, la difficulté des relations sociales, le comportement adverse de l'État nation envers les jeunes migrants, le harcèlement, l'exclusion, le racisme et le rejet social. On retrouve d'autres aspects de violence, d'inégalité et de discrimination, aussi le problème d'intégration que vit le migrant dans le pays d'accueil. Ce qui caractérise davantage leurs productions culturelles, ce sont les représentations d'un univers marginalisé, un décor dépréciatif qui s'oppose au regard que portent les jeunes migrants sur l'autre monde : des termes comme "bloc", "grillages", "camps", "fil barbelé", "tours" et "murs de béton" sont souvent utilisés par cette catégorie sociale pour décrire ces bâtiments qu'ils perçoivent comme une cause de l'enfermement, au point que leur espace devient synonyme d'"exclusion sociale"*⁹.

Un lieu où les minorités ethniques payent le prix de leur différence, où l'égalité des chances et du vivre ensemble s'avèrent très faibles dans ces milieux ; même l'école, comme institution ayant pour mission d'inculquer aux jeunes enfants les grandes valeurs de l'humanité, n'est présente que pour reproduire la violence, l'exclusion et fabriquer les clichés : « [...] cette société qui nous plonge dans l'obscurantisme. Chacun y met du sien. »¹⁰

À travers la violence de ces réalités sociales, les normes explosent et les transgressions se développent dans toutes les pratiques. À cet égard, les instruments de lutte connus, tels que les programmes d'accès à l'intégration sociale, doivent-ils être renforcés ou revus ? Comment les acteurs clefs de la lutte contre la violence, la radicalisation et la discrimination peuvent-ils contribuer à favoriser l'intégration des migrants, et ce, en dépit des stéréotypes et des préjugés existants ? Quelles politiques de traitement de l'altérité préconisent les pays d'accueil ?

Face à ce défi sociopolitique et socioculturel, face à la mobilité qui prend au fur et à mesure de la densité et de l'accélération, et qui crée un bouleversement dans le monde entier, le discours sur l'immigration, ces dernières décennies, devient une préoccupation majeure. D'aucuns disent que l'immigration est un phénomène qui ne change pas, qui n'évolue pas, alors que d'autres considèrent

⁸ Wacquant Loïc (1999), *Les prisons de la misère*, Paris, Coll. Raisons d'Agir.

⁹ CelloSerena (2015), *La jeunesse de rue : quelles représentations littéraires contemporaines ?* p.7. <https://www.academia.edu/15716537/Au_del%3%A0_du_roman_beur_la_litt%3%A9rature_de_banlieue>.

¹⁰ Thomté Ryam (2006), *Banlieue noire*, Paris, Présence Africaine, p. 39.

que l'immigration est un terme fluctuant qui change selon les tendances et les visions de l'époque. On ne peut pas parler de migration sans parler de la culture qui se définit comme l'ensemble de comportements, de pensées et de sensibilités qui structurent les activités de l'être humain dans son rapport à la société, elle est le foyer de la socialisation, voire le champ où se forme le processus identitaire du migrant ; une culture qui s'enrichit à travers l'interculturel entre la culture du migrant et la culture de l'autre. Et pour que cela se réalise il faut que s'instaure une convention entre l'un et l'autre ; convention tacite à travers laquelle on peut écrire des expressions, comme reconnaissance avant connaissance, la différence est une richesse, tolérance, respect, pardon, qui aideraient l'humanité en général à s'en sortir et à mettre fin à la violence et à la radicalisation.

Dans le cadre de cette étude, nous avons donné un bref aperçu sur le phénomène migratoire, en l'occurrence ces dernières décennies. Nous avons relevé essentiellement quelques points caractéristiques de la situation du migrant en insistant sur les faits qui engendrent la marginalité et l'écartement. Dans le même trajet, nous avons présenté les facteurs et les causes de production des différentes formes de violences (physiques, psychologiques, sexuelles, verbales, comportementales voire pédagogiques/scolaires...) et l'impact des discours/contre-discours sociopolitiques et médiatiques qui suscitent l'aliénation, la violence et la radicalisation dans les pays d'accueil.

À partir de ces observations, nous avons déduit que cet état des choses nécessite de faire appel à quelque solution pour remédier à la situation en vue d'atténuer la violence à l'égard du migrant. Pour cela, nous avons jugé utile de mettre l'accent sur l'exploration de quelques pistes de réflexion pour la mise en place d'un dispositif d'enseignement fondé sur des compétences socioculturelles/interculturelles en vue d'une possible intégration de jeunes en situation migratoire. L'objet de notre étude est de faire un état des lieux des systèmes sociopolitiques mis en place par les organisations d'accueil dans le cadre des dynamiques migratoires contemporaines. Il s'agit d'explorer, dans un premier temps, les espaces publics et les nouvelles représentations des migrants/migrations prises entre langues, cultures, idéologies et globalisation, ainsi que la résolution et la prévention de la violence.

De même, notre objectif est de :

- Réfléchir sur les particularités structurales et les moyens de transmission et diffusion de la culture et la littérature des pays d'origine. Cette étape vise, en premier lieu, à constituer une base de données qui comprend un corpus diversifié, constitué de textes littéraires (de la Méditerranée avec ses deux rives Sud/Nord) ; de manuels/supports scolaires ; collecte des documents authentiques : articles de presse, ar-

tibles tirés de revues et magazines culturels ou scientifiques (sciences humaines et sociales), paralittérature (bandes dessinées, dessins humoristiques, caricatures, etc.).

- Mettre en place un dispositif d'enseignement qui permet d'instaurer un dialogue entre les cultures du Sud et celles du Nord de la Méditerranée en vue de lutter contre la radicalisation et l'aliénation.
- Établir un programme éducationnel fondé sur des compétences spécifiques en l'occurrence des compétences socioculturelles/interculturelles, un programme destiné à former les jeunes migrants pour les aider à s'intégrer dans la société d'accueil.

Nous rappelons dès lors que notre d'étude s'inscrit dans une perspective pluridisciplinaire (anthropologique, psychosociologique, éducationnelle/pédagogique...) préconisant des questionnements relatifs aux phénomènes migratoires, aux identités mouvantes et à l'entrecroisement des identités, des langues et des cultures dans les pays hôtes, en l'occurrence les pays de la rive nord de la Méditerranée. Revendiquant l'ouverture et la pluralité, ce troisième millénaire voit une intervention croissante d'une réalité fondée sur la diversité des interactions sociales et les conséquences que pourraient entraîner ces interactions à savoir la cohabitation, la tolérance, l'échange, le vivre ensemble ou l'exclusion, le rejet, la violence et la radicalisation. Les premiers acteurs de cette diversité sont les migrations successives que connaît la planète ces dernières décennies. Il faut reconnaître aussi que les nouvelles technologies et les progrès scientifiques ont conduit les sociétés à se confronter à une situation complexe qui est celle de la gestion de l'efficacité de ces diversités en évitant tout compromis, conflit, haine, aliénation ou marginalité. Ces diversités semblent a priori marquées par des divergences et des transformations dues à l'intersection des identités et des cultures. En effet, le défi représente un fait incontournable notamment dans les espaces dont la pluralité identitaire et linguistique est bien affirmée par les mouvements migratoires et par la transmission des idées. Nous assistons, en effet, à l'aube de ce XXI^e siècle à l'émergence d'une nouvelle architecture sociale ouverte et interactive et à l'épanouissement d'un véritable réseau riche de cette diversité et loin de toute forme de violence et de racialisation.

Sur cet arrière-plan, plusieurs formes de comportements actifs, de connaissances, des savoirs, savoir-faire et savoir-être suscitent des interrogations et nécessitent, par ailleurs, une étude approfondie des pratiques pédagogiques, socio-culturelles et interculturelles à mettre en place pour une bonne gestion de ces diversités (selon les espaces). La réflexion pourra se concentrer en l'occurrence sur les mécanismes d'enseignement issus de la diversité, mis en œuvre dans le processus de transmission et d'échange. Elle pourra s'étendre sur l'émergence de

nouvelles pratiques éducationnelles contribuant à la construction d'un environnement social sans violence ni aliénation.

Il s'agit donc de préconiser l'étude de la pluriculture, ou ce qu'on appelle aujourd'hui la " diversité culturelle " dans toutes ses manifestations gravitant autour des thèmes migratoires. L'objectif est de mettre en lumière cette pluralité dans des textes de création. Les textes étudiés peuvent inclure les productions des immigrés (écrivains issus de la migration) ainsi que des réflexions sur l'immigration. L'essentiel, c'est qu'ils traitent de l'interaction de la culture de l'immigré(e) et de celle du pays hôte.

Dans cette perspective, nous voudrions éclaircir la culture migratoire selon l'angle existentiel, social, historique, psychologique et philosophique. Les regards croisés sur les apports entre écriture migratoire et pluralité culturelle pourraient nous aider à comprendre jusqu'à quel point l'immigré(e) est capable d'adapter ses propres valeurs intrinsèques pour mieux adopter celles où il compte entamer une nouvelle vie à l'étranger. Réciprocité teintée de tolérance pour amoindrir des chocs, les méfaits, les frictions entre la culture originelle acquise, et la culture nouvelle à acquérir.

LE MIGRANT : DE L'ÉTRANGER À L'INSERTION SOCIALE

Paradoxalement à cette présentation, nous observons aujourd'hui un mouvement relativement important de transfert et de mobilité géographique, dont l'objectif est la découverte et l'intégration d'un monde meilleur. Il ne s'agit pas pour nous, à l'heure actuelle, de réviser les trajectoires et les volontés d'individu de se déplacer seulement dans une perspective professionnelle et/ou lucrative ; notre observation de la situation fait état d'une mobilité vers l'inconnu. Ainsi, résulte de ce mouvement une forme de rencontres aléatoires entre une population ou communauté autochtone et une autre étrangère, synonyme de rencontre de cultures divergentes voir que tout oppose à première lecture. Or la réalité de l'homme voudrait que la rencontre des peuples et des genres se fasse selon un procédé et un dispositif organisés. Une architecture montée dans la perspective d'échange, de tolérance et de l'acceptation de l'autre.

L'ensemble est alors confronté à une multitude de représentations, de mythes et de réalités sociales, où il y aurait une forme de quête et de retour vers l'identité source, de part et d'autre qui résulte de l'absence de dialogue, d'échange intellectuel et culturel.

Née, alors, cette forme de violence entre les communautés et dont l'issue demeure incertaine.

Comme présentée, l'absence de dialogue entre les actants pseudo-différents, où les rencontres devraient se faire de façon plus fluide, donne, inévitablement, lieu à différentes formes de conflits à l'intérieur des sociétés et communautés hôtes, résultats toutefois de l'incompréhension.

Au sein de l'institution, de la société civile ou autre, qu'elle soit verbale, intellectuelle ou même physique, dans certains cas extrêmes, cette violence ne peut que devenir un obstacle à l'épanouissement de l'Homme dans son unité. Malgré des tentatives d'insertion délicates de l'autre, celui que l'on désigne comme étranger, migrant ou simplement pensé comme différent, l'espace de rencontre se transforme en un espace de confrontation entre l'identité et la culture source et l'identité et la culture cible. La situation telle qu'elle est présentée, malencontreusement, fera que les individus-migrants tenteront à travers une manœuvre indélicate un recul vers et envers des communautés des mêmes origines. Une sorte de refuge qui s'oppose à la réalité de l'interculturel et de l'échange, autrement dit à la logique anthropologique.

D'ailleurs, tout homme appartenant à une communauté est censé partager des valeurs et des contenus culturels avec ses pairs. Cependant, la compréhension et l'assimilation de ces mêmes contenus s'opère à travers une divergence que l'individu exploite pour mieux se connaître. Autrement dit, la culture de l'autre devient un repère pour la compréhension de sa propre culture. Nous fonctionnons dans ce cas par principe de référents culturels multidimensionnels, ce qui permet dans un premier temps de se situer comme élément indépendant du système global et rattaché à un groupe plus restreint. Ce schéma fait que l'Homme aurait une estime plus importante du Soi, dans le sens où il n'est plus élément sous-jacent mais devient élément prépondérant, bien qu'en réalité lorsqu'on mesure cette communauté il s'agit de micro-communauté.

Philippe Blanchet avance que :

L'identité est fondamentalement dialogique, puisqu'elle ne se construit que dans le dialogue avec autrui. Cela entraîne que son affirmation est indissociable de la validation que lui apporte – ou que lui refuse – autrui. En d'autres termes, toute "image de soi" que propose le sujet est soumise à la reconnaissance d'autrui. (Blanchet : 2004, p. 26)

Ce que nous tentons d'explicitier, à travers cette étude, est la nécessité, à l'heure de l'ouverture sur l'autre, de concevoir une voie de rencontre et d'échange mutuel pour une meilleure cohabitation et insertion sociale, professionnelle et certainement culturelle.

Subséquemment, cet état de l'existant, tel que nous l'avons observé constituera pour nous un terrain d'étude, certainement complexe mais qui propose des pistes de réflexions et des recherches assez importantes sur différents plans, notamment :

- La problématique de l'immigration dans une perspective didactique et socio-pédagogique.
- Les représentations et conceptions de l'interculturalité voire le multiculturalisme.
- L'instrumentalisation de l'autre comme miroir du soi.
- L'espace géographique comme contexte de mixité et d'hétérogénéité.
- Les problématiques sous-jacentes à l'identité, l'assimilation et l'intégration.

La cohésion entre l'ensemble de ces événements donnera lieu à une considération d'un schéma, plus explicitement à un dispositif de formation à moyen et à long termes. Ainsi, l'objectif de notre recherche sera celui de concevoir un modèle d'efficacité quant à l'intégration des migrants dans des espaces socio-culturels divergents faisant face à un renfermement sur soi de part et d'autre, mais aussi, comme dispositif de remédiation et de solution contre cette forme de fléau social qui est cette " radicalisation " de membres de ces communautés de migrants.

Cette radicalisation qui n'est autre que le fruit amère d'une absence de tolérance, de partage et de refus ou non possibilité d'intégration.

Somme toute, le processus d'échange culturel, désigné dans l'enseignement intégré par l'interculturalité est une prédisposition à l'assimilation partielle des contenus non locaux, de l'acceptation de l'autre comme identité divergente mais aussi la compréhension des caractéristiques identitaires et culturelles acquises dans un environnement direct, à savoir familial, académique ou par héritage.

Il s'agit alors, de restructurer les processus de formation, de sorte à enseigner le caractère divergent mais aussi la finalité d'une culture divergente. Cela nécessiterait, à notre sens, une approche sur le comportement, les traditions pédagogiques et la question des représentations, souvent limités aux contextes locaux.

Promouvoir le dialogue interculturel est du ressort des autorités à tous les niveaux, mais il l'est aussi essentiellement de la société civile et d'autres acteurs non gouvernementaux, y compris les communautés religieuses, les entreprises privées, les médias et, bien sûr, de tous les citoyens au niveau individuel. Cet engagement doit se concrétiser dans plusieurs domaines à savoir le développement de la diversité culturelle, le renforcement de la citoyenneté démocratique et participative, l'enseignement des compétences interculturelles dans l'enseignement obligatoire et non obligatoire, avec une meilleure connaissance des

autres cultures et religions, de l'histoire et du patrimoine, des langues et styles de vie des états hôtes, la création d'espaces pour le dialogue interculturel, tant physiques (planification urbaine) que virtuels (médias ou arts) et le développement du dialogue interculturel dans les relations internationales, y compris la contribution des autorités territoriales.

LE DIALOGUE INTERCULTUREL : UN ÉLÉMENT-CLÉ POUR RELATIVISER LES DIFFÉRENCES

Le besoin de dialogue interculturel est une certitude. C'est au travers du dialogue que l'on peut atténuer les malentendus, les incompréhensions, les stéréotypes et relativiser effectivement les différences. Nous ne pouvons dialoguer si nous ne sommes pas deux.

Nous devons tous nous traiter de façon égale. En ce troisième millénaire, le dialogue est devenu un véritable défi au regard de tous ceux qui tentent de construire les conditions d'une cohabitation harmonieuse entre tous. La tâche à réaliser est immense. C'est le dialogue qui nous acheminera vers la cohésion sociale. Nous devons suivre une sorte de feuille de route qui comporte deux éléments-clés : l'éducation et la formation. Il faut apprendre à respecter les cultures, à relativiser les valeurs ; s'atteler à former les jeunes, entre associations, régions et universités.

Il est important de renforcer la dimension d'intégration sociale qui doit se rattacher aux différentes politiques publiques locales dans des domaines tels que le développement de la citoyenneté locale/régionale, l'inclusion et la cohésion sociales, l'éducation et la culture. Bref ! le vivre ensemble. Le respect de la culture sous ses diverses expressions est la clé de voûte de la cohésion sociale. La promotion du dialogue s'avère indispensable pour parvenir à l'entente mutuelle, calmer les tensions, favoriser la tolérance, vaincre les préjugés et les clichés. L'éducation joue un rôle fondamental. En effet, c'est au travers de la formation que nous devons garantir que les jeunes grandissent, pourvus des compétences nécessaires pour garantir une cohabitation harmonieuse dans un contexte multiculturel. En ce sens, les actions encourageant la mobilité des jeunes sont, elles aussi, importantes.

Dans cette optique, les pays d'accueil doivent démontrer leur responsabilité en matière d'accueil des migrants et de faire valoir tout ce que ces derniers peuvent apporter à la société. Dans ce sillage, il est important de pouvoir avancer sur des questions telles que le co-développement ou la migration circulaire. La diversité n'est guère un obstacle au développement mais bien une opportunité pour devenir plus créatifs, plus compétitifs et plus intégrateurs.

La didactique des langues et cultures s'ajuste et se propose comme une discipline à la croisée des réflexions dans des sphères divergentes. Cela s'opère par les théories et approches de formation mais aussi par le principe de partage des composantes culturelles, source d'échange des représentations d'objets de formation et de processus d'enseignement/apprentissage ; il s'agit alors d'une forme de l'inter-culturalité moderne.

À cet égard, nous proposons une réflexion dont l'intérêt est de concevoir un schéma de formation efficace dont la finalité ne réside pas dans l'acquisition des connaissances purement linguistiques. De fait, notre propos s'inscrit dans une dynamique combinatoire des compétences et des performances dans une approche où la culture de " la langue étrangère " se positionne comme élément référentiel pour une compréhension plus profonde des cultures locales. Ainsi, toute culture divergente devient principe non-exhaustif en soi et se positionne comme axe de référence pour assimiler les cultures cibles.

La mise en place d'un dispositif didactique et pédagogique nécessite, indubitablement, la connaissance et la possibilité de gestion des éléments techniques, pédagogiques, situationnels et humains. En ce sens, le processus de la formation aux langues et aux cultures étrangères se place comme une évidence intellectuelle, linguistique et culturelle chez les migrants de la rive sud, le cas échéant.

Le rapport que l'on vise est alors de l'ordre de l'échange, le partage et la connaissance de l'autre avec sa culture différente, son comportement différent, sa lecture de la société différente et sa vision du monde individuelle, (Abdallah Pretceille, 1996).

Dans ce sens, nous considérons que l'espace pédagogique, institutionnel et non-institutionnel¹¹ est, à juste titre, un maillon de renforcement entre l'apprenant/jeune migrant et ces contenus dits culturels dont l'objectif est l'épanouissement physique et moral. Un passage obligé pour comprendre des contenus acquis ou transmis et dont la valeur serait amplifiée par des stratégies d'enseignement cohérentes.

Pour rappel, l'intérêt en ce contexte précis, celui de la divergence culturelle, ethnique, religieuse, idéologique est certainement l'insertion socioculturelle en vue de l'assimilation des " migrants " des caractéristiques et des marqueurs socioculturels du pays hôte ; par opposition à une situation conflictuelle, celle de l'orientation des individus migrants vers le renfermement de soi, le clivage social et, donc, une mouvance vers la violence physique, verbale, intellectuelle.

¹¹ Nous considérons comme espace pédagogique non-institutionnel toute forme d'organisme privé ou étatique visant la promotion des langues et des cultures en contexte inter et multiculturel.

En d'autres termes, l'absence d'une structure et d'une architecture permettant l'insertion et la considération du migrant mènerait, certainement, vers un climat de discordance et de dissension au sein du même espace.

Cette situation telle que nous la décrivons nécessite, à notre sens, une prise en charge totale en vue de permettre une cohabitation et une proximité du genre, résultante de la proximité spatiale. Nous supposons, ainsi, qu'un agencement entre la dotation et l'installation de compétences multidimensionnelles, en l'occurrence une formation au plurilinguisme, à l'interculturalité voire au multiculturalisme ; mais aussi une connaissance de l'identité de soi comme référentiel de compétence, donne lieu à une forme significative de l'assimilation par le contact selon une perspective didactique et pédagogique.

La problématique qui se pose est alors de l'ordre du dispositif didactique à mettre en place pour une assimilation efficiente de la culture du pays d'accueil. Quelles sont les modalités de formation au multiculturalisme, opérantes sur l'insertion sociale des migrants ?

Nous pensons, dès lors, qu'une formation centrée sur la communication verbale et scripturale, en l'occurrence, un enseignement de la culture locale via l'oral et l'écrit, intégrant la littérature, l'histoire, le document authentique et certaines pratiques discursives dans différents contextes sociaux, éducatifs, commerciaux, écologiques entre autres, permettrait la compréhension de l'autre et donc résoudre les situations conflictuelles.

LA COMMUNICATION OBJECTIVÉE COMME REPÈRE À L'ASSIMILATION

La communication demeure un acte signifiant qui amène l'individu ou l'actant social à former et à exprimer ses idées, ses sentiments, ses intérêts, ses préoccupations pour les inoculer à d'autres.

Cette forme de communication exige la mise en œuvre des habiletés et des stratégies que l'Homme sera appelé à maîtriser graduellement au cours de ses apprentissages/ou de son insertion dans différents contextes institutionnels ou para-institutionnels. L'objectif étant de remédier au conflit culturel et identitaire, le cas échéant, celui des migrants en territoire étranger.

La réalité veut qu'un rapport de force s'installe entre le migrant, identifié comme sujet inférieur, et le citoyen hôte, qui serait quant à lui de race supérieure, porteur d'un développement et une civilisation moderne.

Pour autant, que cette équation de partage et de propagation de la langue et de l'identité du pays d'accueil, sous une forme non-institutionnelle et pour les besoins de communication immédiate aurait comme conséquence l'anéantissement partiel de l'intégration du migrant, dans un premier temps, et d'une

somme d'interrogations quant au devenir de l'identité du même individu, une identité repérée comme élément déclencheur de différentes formes de violence obstruant la présence, à grande échelle, du migrant.

Ainsi, dans ce même espace de rencontre et d'une potentielle convergence que nous considérons le migrant comme actant en situation de découverte face, principalement, aux langues étrangères synonyme de culture(s) différentes(s). Aussi, ce même apprenant devra se positionner comme futur locuteur/interlocuteur de cette langue étrangère dans des contextes différents.

C'est justement à ce stade de premier contact avec la langue différente (même s'il eut un contact au préalable via le multimédia...) qu'un processus cognitif est mis en place dont l'objectif est de pouvoir situer la langue locale avec ses composantes linguistiques et culturelles comme une composante différente. Résultera, dans le cas contraire, un conflit intellectuel ou une sorte d'incompréhension des divergences, non sur le plan formel mais sur le plan structurel de langue qui comporte des formes d'usage spécifiques aux locuteurs natifs.

LA COMMUNICATION SCRIPTURALE : FORMER LE MIGRANT POUR L'INTÉGRER

La lecture et l'écriture constituent les deux grandes activités langagières et communicationnelles écrites (Reuter, 1995). Dans le domaine de la didactique de l'écrit, la question des relations entre ces deux compétences langagières fait l'objet de préoccupations importantes.

Subséquemment, partir dans un premier temps d'une activité d'écriture pour assimiler la tâche de lecture et organiser, en second lieu, une activité de lecture dont la finalité est la tâche rédactionnelle, en partant du principe que lire n'est pas un acte de réception sans anticipation de fonctionnalité de ré-conciliation.

De cette logique se produit une seconde disposition considérée comme " phénomène " où le migrant en formation à la langue étrangère, considéré comme apprenant, au sens didactique, bien qu'en situation d'émetteur intervient sur le récepteur un potentiel par la pensée. L'écrit en question ne sera que la forme matérielle d'une réalité et une construction mentale et intellectuelle, un objet de liaison et de connexion entre deux ou plusieurs actants dans un schéma de communication.

À titre d'illustration, nous considérons le manuel scolaire avec des textes littéraires à dominante informative, descriptive ou narrative comme porteur, dans leur authenticité de représentations différentes d'environnement social déjà connu chez l'apprenant. C'est à travers les comportements des personnages et la nature de leurs gestes les plus basiques mais aussi dans leur environne-

ment social que l'apprenant-lecteur-migrant conçoit qu'il existe des savoir-être et savoir-faire totalement différents de cet acquis en contexte source¹², (Boyer, 1996).

Fitzgerald et Shanahan (2000) proposent un modèle décrivant les éléments communs à la lecture et à l'écriture qui serait le plus sollicité à différents stades de l'apprentissage des langues et cultures étrangères ; les auteurs identifient les six stades suivants :

- Les racines de la littératie : les apprenants, en contexte de formation aux langues et aux cultures étrangères, découvrent les multiples fonctions du langage écrit et développent leur conscience phonologique.
- La littératie initiale : les apprenants prennent conscience de l'interaction émetteur-récepteur, acquérant un répertoire lexical, une compétence de base quant à l'analyse sémantique et sémiotique du texte (Adami, 2009).
- La confirmation et la fluidité : les apprenants admettent la possibilité de reconfigurer l'usage des mots selon la situation d'échange discursif.¹³
- Lire et écrire pour apprendre : la compréhension comme compétence d'usage et non d'apprentissage donne lieu à une habileté significative quant à l'usage du lexique, de la syntaxe et de la construction sémantique, cela se traduit par la maîtrise des activités de lecture et d'écriture en contexte post-formation.
- Convergences et divergences intellectuelles : les apprenants se positionnent dans une dynamique progressive et progressiste. La prise de conscience quant aux indices interculturels, dans une dynamique positive, permet une correspondance plus efficiente avec la littérature locale porteuse de culture locale.

En ce sens, l'enseignement de l'écriture et de la lecture n'est point réductible à une simple tâche de gestion de langue mais à des activités plus complexes qui visent l'acquisition et la compétence de gestion de la culture de l'autre. Il s'agit, en l'occurrence, d'apprendre et de connaître le vocable, la syntaxe et l'orthographe dans une perspective interculturelle, pour connaître l'autre et se faire connaître à l'autre, (Freinet, 1949).

Par ailleurs, l'intérêt que nous portons à ce modèle de formation en rapport avec les compétences de l'écriture et de lecture, est de le situer comme modèle référentiel, sous condition d'intégration de supports écrits porteur d'une sé-

¹² C'est pour cette raison d'ailleurs que nous considérons les langues étrangères comme langues cibles, c'est qu'un processus de formation innovateur est imposé dont l'objectif est de ne pas isoler les contenus linguistiques des contenus culturels.

¹³ Même si la maîtrise de l'orthographe dépend de l'activité de lecture, du processus cognitif engagé et de la mémoire procédurale, l'usage du lexique dépend de l'intelligence de l'individu ; par définition, l'adaptation mentale dans une situation inconnue.

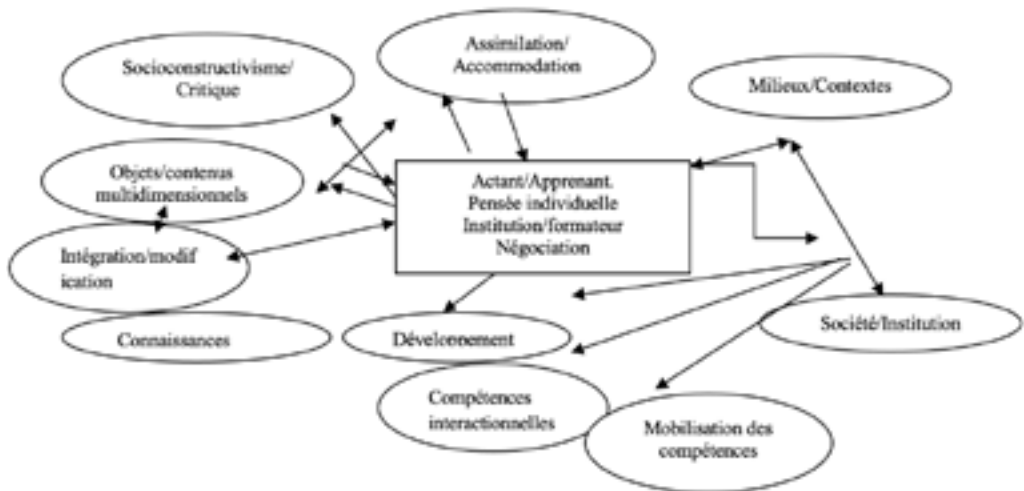
manique rationnelle et d'une dynamique culturelle pour la compréhension de l'espace, des comportements et des traditions de l'autre. Ce dernier étant actant permanent proposerait via des supports de nature multiples dans la perspective de communiquer avec l'actant-migrant et de lui faire découvrir la culture en place.

Aussi, selon le modèle didactique proposé, alimenté de supports et d'approches différentiels, tel que l'enseignement de la communication verbale, en intégrant des approches didactiques portées sur l'enseignement de l'oral, nous supposons que la corrélation entre migrant et actant hôte deviendrait plus évidente.

L'intégration de la dynamique " orale " se positionne comme élémentaire, dans le sens où cette même dynamique se veut intelligente, de proximité et comme produit en construction. Cet ensemble se veut équivalent de l'échange non dans le but de transgresser la position " X " ce qui engendrerait un conflit idéologique et ou culturel, mais une construction par l'échange et le partage, synonyme d'un consensus idéologique permanent et continu.

Ainsi, la formation à la culture de l'autre est concrétisée par la formation aux langues étrangères en général et par l'enseignement de l'écrit et de l'oral dans ladite langue étrangère.

FIGURA 1 - Relations et interactions minimales pour une formation efficace¹⁴



¹⁴ Le schéma aura l'apparence d'un dessin, un tracé organisé, une image structurée et consignée par l'appartenance des éléments en extérieur vers l'élément transcrit au centre. Ce dernier fonctionnera comme élément autour duquel tournent les informations en rapport.

Considéré comme tâche complexe, l'enseignement de l'oral repose sur la définition et la conception de l'oral en tant qu'objet de formation intégrée dans un dispositif de formation aux langues étrangères et aux cultures de l'autre. Ainsi, l'oral serait défini, selon les contextes d'usage et d'exploitation, en tant que :

- Pratiques sociales de référence.
- Interactions verbales, non-verbales et para-verbales.
- Pratiques discursives de proximité.
- Parler, communication, échange.
- Position intellectuelle et construction cognitive.

Cette description fait, alors, référence aux nombreuses considérations didactiques de l'objet oral. Dans ce sens, une conception pédagogique centrée sur l'enseignement de l'oral sur base de supports authentiques¹⁵, audio-visuels, dialogue, jeux de rôle et pratiques théâtrales demeure une perspective actionnelle significative, (Nonon, 2002). La mise en situation d'interaction des sujets migrants permettraient à cela de comprendre la logique pédagogique et socioculturelle.

En d'autres termes, le processus d'enseignement se révèle comme une architecture combinatoire entre les objectifs pédagogiques, les marqueurs et indices culturels et identitaires et l'état de l'existant comme contexte d'échange.

Le processus d'échange culturel, désigné dans l'enseignement par l'interculturalité est une prédisposition à l'assimilation partielle des contenus non locaux, de l'acceptation de l'autre comme identité divergente mais aussi la compréhension des caractéristiques identitaires et culturelles acquises dans un environnement direct, à savoir familial, académique ou par héritage.

Cependant, ce que nous observons est que la culture de l'autre demeure un sujet à discussion, non pas autour de l'échange en soi, mais autour des contenus, des supports et des approches de formation. Ceux-là se situent comme un clivage entre l'apprenant des langues étrangères et l'exploitation de ces mêmes langues cibles selon une stratégie discursive incluant des représentations totalement différentes. Il s'agit alors, de restructurer et reconfigurer les processus de formation, de sorte à enseigner le caractère divergent mais aussi la finalité d'une culture divergente. Cela nécessiterait, à notre sens, une approche sur le comportement, les traditions pédagogiques et la question des représentations, souvent limités aux contextes locaux.

¹⁵ Objectivement, les supports authentiques se proposent comme alternative pédagogique efficace, étant donné les contenus proposés à caractères culturels, historiques, humains et relationnels.

POUR CONCLURE

L'éducation demeure la solution clé pour lutter contre la violence que subit le jeune migrant dans le pays hôte. C'est un grand défi et un engagement de la part des responsables en mettant en œuvre un plan d'actions efficace pour prévenir la violence et aider les jeunes migrants à s'intégrer et à devenir des citoyens engagés dans des sociétés plus tolérantes et pacifiques. C'est par l'éducation qu'on peut développer les compétences inter-pluri-culturelles de l'apprenant-migrant. Promouvoir l'engagement des jeunes migrants par des activités éducatives efficaces en partageant, sur le terrain, leurs expériences avec l'autre.

Pour ce faire, les responsables sont appelés à développer la démocratie de la diversité culturelle, renforcer la citoyenneté démocratique et participative, promouvoir l'enseignement des compétences interculturelles au sein des institutions éducatives avec une meilleure connaissance des autres cultures et religions, de l'histoire et du patrimoine, des langues et styles de vie, créer des espaces pour le dialogue interculturel, tant physiques (planification urbaine) que virtuels (médias ou arts).

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Adami, H.

2009 *La formation linguistique des migrants*. Paris : CLE International.

Abdallah-Preteceille, M.

1986 *Approche interculturelle*. In : Porcher, L., *La civilisation*. Paris : CLE International.

1996 *Vers une pédagogie interculturelle*. Paris : Publication de la Sorbonne et de l'Institut National de Recherche pédagogique.

Barral, C.

2005 *Crises des banlieues*. *Revue Hommes et Migrations*, N°1258, Nov-Déc. URL : <https://www.histoire-immigration.fr/collections/2005-crise-des-banlieues>.

Blanchet, P.

2004/2005 *L'approche interculturelle en didactique du FLE*. Cours d'UED de Didactique du Français Langue Étrangère, Service Universitaire d'Enseignement à Distance, Université Rennes 2 Haute Bretagne.

2000 *Linguistique de terrain, méthode et théorie* (une approche ethno-sociolinguistique), Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Boyer, H.

1996 *Sociolinguistique. Territoires et objets*. Paris : Delachaux et Niestlé.

Cello, S.

2015 *La jeunesse de rue : quelles représentations littéraires contemporaines ?* p. 7.
URL : <https://www.academia.edu/15716537/Au__del%C3%A0__du__roman__beur__la__litt%C3%A9rature__de__banlieue>.

Cros, E.

2003 *La sociocritique*. Paris : L'Harmattan.

Fitzgerald, J. & Shanahan, T.

2000 *Reading and Writing Relations and Their Development*, *Educational Psychologist*, 35: 1, 39-50, DOI: 10.1207/S15326985EP3501__5

Freinet, C.

1949 *L'Éducation du Travail*. Paris : Ophrys. Réédité chez Delachaux et Niestlé (1960)

Gilbert, M.

2001 *L'identité narrative*. Une reprise à partir de Freud de la pensée de Paul RICŒUR, Genève : Labor et Fides.

Maalouf, A.

1998 *Les identités meurtrières*. Paris : Grasset.

Nonnon, E.

2002 *Des interactions entre oral et écrit : notes, canevas, traces écrites et leurs usages dans la pratique orale*. *Revue Pratiques*, N° 115/116.

Ramadan, T.

2009 *L'Autre en nous*. Presses du Châtelet, France.

Reuter, Y.

1995 *Les relations et les interactions lecture-écriture dans le champ didactique*. *Revue Pratiques*, N° 86.

Ryam, T.

2006 *Banlieue noire*. Paris : Présence Africaine.

Wacquant, L.

1999 *Les prisons de la misère*. Paris : Coll. Raisons d'Agir.

La violencia verbal y simbólica dentro y fuera del aula

EDINA SPAHIĆ

INTRODUCCIÓN

Vivimos en una sociedad en la que a pesar de tanto desarrollo económico y cultural somos testigos de todo tipo de violencia: violencia doméstica, violencia de género, acoso escolar o *bullying*, etc. En todos estos contextos violentos se genera un lenguaje violento, es decir, se crea un espacio enorme para el uso irresponsable, incorrecto y, en ocasiones, ofensivo de la lengua.

Los jóvenes nacen y se crían en las sociedades violentas, inestables, misóginas que suelen usar constante e indefinidamente discursos violentos dentro de sus entornos familiares, escolares y, por lo tanto, en las redes sociales. El uso de este lenguaje influye en el desarrollo de la población joven de manera que las palabras se convierten en hechos y actitudes que en ocasiones llegan a ser violentos.

Es importante hablar de ese lenguaje puesto que forma parte del habla cotidiana en distintos grupos sociales. Particularmente nos interesa arrojar luz sobre el lenguaje violento entre los jóvenes.

La violencia lingüística forma parte de un concepto más amplio que se denomina violencia simbólica, explicado en la teoría sociológica de Pierre Bourdieu¹.

¹ La violencia simbólica es esa violencia que arranca sumisiones que ni siquiera se perciben como tales apoyándose en unas «expectativas colectivas», en unas creencias socialmente inculcadas. (Bourdieu, 1999c, p. 173).

Esta violencia se puede encontrar en diferentes entornos, pero sobre todo dentro de los sistemas educativos donde es mucho más significativa y profunda porque genera estructuras internas y duraderas.

La violencia simbólica, dentro de la cual destaca la violencia verbal, es más fuerte y compleja que la violencia física. Mientras que la violencia física aparece a simple vista, la violencia simbólica se camufla, no deja cicatrices ni huellas físicas.

Con este trabajo queremos destacar los problemas que puede causar cualquier tipo de violencia entre la gente joven, pero sobre todo la violencia que se reproduce de forma invisible, y, en ocasiones, silenciosa. Como la base de este trabajo nos hemos planteado básicamente dos cuestiones:

- ¿cómo detectar los comportamientos violentos, especialmente cuando no incluyen comportamiento agresivo, es decir, contacto físico entre la víctima y su agresor?
- ¿cómo luchar contra la exclusión y la violencia verbal y simbólica?

Para llegar a posibles respuestas hemos analizado un caso de acoso escolar que a continuación presentaremos, pero antes de empezar es necesario definir cuáles comportamientos se definen como acoso escolar.

“el acoso escolar (también conocido como hostigamiento escolar, matonaje escolar, matoneo escolar o en inglés *bullying*) es cualquier forma de maltrato psicológico, verbal o físico producido entre escolares de forma reiterada a lo largo de un tiempo determinado tanto en el aula, como a través de las redes sociales, con el nombre específico de ciberacoso. Estadísticamente, el tipo de violencia dominante es la emocional y se da mayoritariamente en el aula y patio de los centros escolares. Los protagonistas de los casos de acoso escolar suelen ser niños y niñas en proceso de entrada en la adolescencia, siendo ligeramente mayor el porcentaje de niñas en el perfil de víctimas.” (Jose Alberto Cardona Restrepo, 2015: 10)

A base de esta definición hemos estructurado este trabajo que es de carácter cualitativo y no cuantitativo puesto que se ha analizado un único caso de acoso escolar.

EL ESTUDIO DE CASO

Bosnia es una sociedad en transición que se caracteriza por una crisis política y social profunda desde los años de la última guerra (1992-1995). Este periodo de transición ha generado múltiples instituciones novedosas de las que destacan las educativas privadas, que en mayor parte se quedan fuera del control de los ministerios estatales responsables. Una de ellas pertenece a una cadena de escuelas “Internacionales” que tienen vínculos con la organización turca de Fethullah

Gülener (FETÖ). Según los medios de comunicación, que han investigado el caso, el chico fue víctima del acoso escolar dentro de la institución privada cuyo curricular educativo se apoya en las ideas del predicador islámico Fethullah Güler.²

El motivo para analizar el tema de acoso escolar, con el enfoque en la violencia verbal y simbólica, se basa en este caso concreto de acoso en el que el sistema educativo ha fracasado completamente. Se trata del caso del adolescente que sufrió durante mucho tiempo la violencia verbal y simbólica dentro de su entorno educativo. Cuando no pudo soportar tanta presión, en lugar de buscar apoyo y ayuda, el joven se suicidó. Este caso abrió la caja de Pandora, sacó a la luz los problemas de la sociedad bosnia que durante mucho tiempo estaban encubiertos y siguen siéndolo. El adolescente era hijo e hijastro de dos profesores universitarios que durante varios meses utilizaban toda su energía, su educación, su estatus, tanto dentro del mundo académico, como de la sociedad en general, para combatir contra todo tipo de problemas, obstáculos, acusaciones etc. Desafortunadamente su lucha fue en vano, acabaron enfermando los dos del cáncer y murieron, primero el padre adoptivo y luego la madre. Es un caso estremecedor de violencia simbólica y verbal que llevó a la destrucción de una familia entera.

Toda la familia fue expuesta a críticas muy duras, tanto por parte de las instituciones como por parte de la sociedad en general, pero hay que destacar que especialmente la madre fue blanco de rechazos y ataques no civilizados que se reflejaban a través de un lenguaje incorrecto y violento.

Teniendo esto en cuenta, se puede decir que este caso de acoso escolar desveló otras anomalías de una sociedad, entre ellas la misoginia que se expresa de distintas formas.

Cada cultura, durante siglos, va creando y transmitiendo una serie de estereotipos de la mujer que se mantienen en nuestros tiempos.³ No cabe duda que, en la sociedad bosnia, como en la mayoría de los pueblos mediterráneos, la mujer ha sido el objeto de numerosas críticas y humillaciones. De ahí que se haya convertido en la fuente de numerosas metáforas, en las que, desafortunadamente, no sale bien parada. Este lenguaje metafórico a primera vista parece inocente, pero no lo es puesto que desprende un acercamiento violento hacia un grupo determinado (que puede ser la mujer o cualquier otro grupo dentro de una sociedad). La madre del niño, a pesar de vivir los momentos más complicados de su vida, la pérdida

² El movimiento gülerista comenzó a extenderse en los años 1980 hasta convertirse en una gran cofradía a la que se afiliaron cada vez más empresarios y burócratas turcos, llegando a contar incluso con una amplia red de medios de comunicación y escuelas privadas.

³ En un trabajo anterior (E. Spahić, 2014, p. 130) hemos analizado manifestaciones lingüísticas que con más evidencia dejan ver esa carga cultural. La violencia verbal se puede detectar en diferentes manifestaciones lingüísticas, como por ejemplo en el refranero de un determinado pueblo que suele representar los valores que caracterizan una cultura y su modelo social.

del hijo y la enfermedad suya y de su marido, consiguió sacar los últimos átomos de su cuerpo ya frágil y luchar hasta el último día de su vida. En una de varias cartas dirigidas a la sociedad bosnia, a los padres y a los docentes y educadores, la madre Alisa dijo:

“Desde una mirada individual la escuela es todo aquello que comienza en la familia, sólo que la escuela todo lo hace de manera más intensa, sistematizada y ágil. Las metas son más altas, las exigencias más estrictas con el fin de conseguir formar y desarrollar, a través del sistema educativo, personalidades adecuadas.

Siguiendo los manuales, la escuela produce y controla el conocimiento y el comportamiento. Ella les otorga un estatus legítimo que lleva a la formación de la personalidad de un niño. De esa manera, el niño se convierte en, por ejemplo, controlador de toda la clase, siempre y cuando la escuela alimente suficientemente su carácter sociópata, y al mismo tiempo los padres lo reconocen como un carácter estable que confía en sí mismo; o el niño se convierte en víctima del controlador y de los demás vulnerables. Si la escuela le manda el mensaje de que se calle, que aguante, que se quite del camino o que simplemente sea invisible para el controlador. Si los padres le educan a respetar a los mayores... Los mensajes en las libretas de Mahir demuestran qué emociones son deseables. Quiénes son los más peligrosos para nosotros.

Quiénes son a los que hay que despreciar, destruir.

Qué es lo que no se puede tolerar de ninguna manera.

A dónde es importante pertenecer.

Cuánta importancia tiene pertenecer a los controladores, pequeños o grandes, da lo mismo. Este tipo de agente controlado es necesario para una sociedad de transición. Cualquier Mahir no podrá sobrevivir en una sociedad de esa índole. “

EL LENGUAJE VIOLENTO

El lenguaje violento forma parte de cada cultura y puede aparecer en diferentes hechos lingüísticos y también en el lenguaje de los gestos⁴, es decir, diferentes movimientos corporales. Según Luque Nadal “estos movimientos pueden realizarse intencionada o inintencionadamente y pueden tener un origen genético o cultural.” (Luque Nadal, 2010, p. 64)

La *violencia verbal* daña a las personas mediante la lengua (palabras malsonantes, insultos, rumores...). Se puede hablar de violencia verbal cuando se nota que en un diálogo o un discurso predominan frases ofensivas, cuando esas frases se pronuncian para ofender y humillar al otro, cuando se hace burla del otro. El periodo de la adolescencia es especialmente difícil y puede ser decisivo para una persona joven. Según Éibar José Ordoñez (2011) en la pre adolescencia:

⁴ “La comunicación no verbal es la expresión de lenguaje sin usar medios lingüísticos, o combinando medios lingüísticos con medios no lingüísticos.” (Luque Nadal, 2010, p. 65)

“(…) la persona está en el proceso de búsqueda de una identidad propia que le permita relacionarse y ser aceptado por los demás, de manera que los apodos, las burlas, las humillaciones y cualquier expresión de violencia verbal pueden trastocar este proceso y desarrollar en el (la) joven conflictos emocionales, complejos, frustraciones y traumas psicológicos.” (Éibar José Ordoñez, 2011: 43)

Patricia Evans, autora del libro *Abuso verbal. La Violencia Negada*, reconoce diferentes tipos de abuso verbal: “Este abuso puede ser abierto o encubierto, constante, controlador y, como lo definen Bach y Deutsch (1980), “productor de locura”.” (Patricia Evans, 2000, p. 6). La autora considera que:

“En cierto sentido, el abuso verbal está enquistado en nuestra cultura. La prepotencia, la anulación, la humillación, la arrogancia, la oposición, la manipulación, la crítica, la dureza, la intimidación, son aceptados por muchos como parte de juego limpio.” (Patricia Evans, 2000: 8)

Según ella la violencia verbal se caracteriza por:

- Atacar la naturaleza y las capacidades de la otra persona con la idea de que la persona agredida comience a creer que hay algo malo con ella. En el caso del adolescente Mahir se creó un ambiente en que un alumno brillante, educado y muy guapo que tocaba la guitarra, empezó a dudar de sí mismo y de sus capacidades.
- abuso abierto (mediante insultos y ataques de ira) o encubierto (comentarios sutiles, con un efecto similar a un “lavado de cerebro”).

Ambos tipos de abuso llevan a la *exclusión social* o discriminación por diferentes razones: pertenencia a diferentes grupos sociales, nacionalidad, confesión, razas, color de piel, aspecto físico.

La violencia *a través de las NTIC* es la más presente entre los jóvenes en la última década. Se trata de violencia verbal que supone mensajes de amenaza a través de medios electrónicos (el teléfono móvil e internet (diferentes tipos de redes sociales *Facebook, Instagram, Twitter*)). Los abusadores suelen subir fotos o grabaciones dañinas con las que chantajejan a la persona, la amenazan, etc.

En el caso del adolescente Mahir hemos visto que se ha utilizado todo tipo de violencia simbólica y verbal, todo un abanico de formas dañinas. Es decir, no se trataba la violencia esporádica sino permanente. Tampoco se puede considerar un conflicto entre iguales sino una forma abierta y continua de maltrato que suponía amenazas, mensajes escritos en las libretas y manuales, grabaciones por teléfono, insultos que llegan, según ciertos testigos, a ridiculizar al chico quitándole la ropa, tocándole con un palo ciertas partes del cuerpo (según los informes judiciales algo que no era posible justificar porque no había huellas de violación física). Sabiendo que la violencia verbal puede ser dirigida a ciertos grupos de los

que la víctima forma parte o tiene vínculos importantes, los violadores suelen tocar esta vena especialmente sensible. En el caso del chico Mahir, el objetivo fue su madre y también su padre adoptivo que no pertenecía a la misma religión de los violadores (el padre adoptivo era católico bosnio). Por supuesto, las agresiones verbales aludían al hecho de que la madre era una mujer divorciada y el padre adoptivo de otra religión. Se trataba de un lenguaje xenófobo y sexista, pero no únicamente, puesto que le ofendían por otros motivos y también le amenazaban:

- Se le decía que era homosexual, utilizando el léxico peyorativo para designarlo (*maricón*). Le forzaban a que dijera que era maricón mientras otros lo grababan con sus teléfonos,
- Se le decía que era un hijo de puta que se divorció para casarse con un “*çafir*” (un hombre que no pertenecía al islam).
- Le dejaban mensajes escritos en sus libretas: *Mahir go to hell, Kill Mahir*.
- Los dibujos que le hacían en los libros eran casos evidentes de violencia simbólica: cruces en las que ponían su nombre, dibujos de personas armadas con espadas.

El resultado que produce ese tipo de maltrato son secuelas psicológicas, es decir ansiedad, trastornos alimentarios, angustia, miedo y, en un caso como este, el suicidio. Se hacen por dos motivos básicamente:

- humillar al otro, hacerle creer que hay algo malo, equivocado en él. Por ejemplo, ser el hijo de una mujer divorciada y además tener una madre que se acaba casando con alguien de otra religión, y
- sentirse bien el violador.

Puede haber otros motivos que mueven a un alumno/alumna a maltratar a su compañero/compañera. En el trabajo *La violencia lingüística en el aula* Manuel J. Fontanilla López destaca los siguientes motivos:

- “La provocación y molestia de otros: reaccionan a conductas violentas mostradas por otros compañeros con más agresividad, iniciando una espiral de violencia de difícil retorno.
- La venganza: quienes antes fueron víctimas, se convierten ahora en verdugos. El deseo de sentirse superiores a los demás: Se quieren sentir más duros y valientes demostrando supremacía y dominio ante los demás. El aliento de los demás compañeros: los otros los impulsan a agredir a los débiles. Les animan a que lo hagan para sentirse “duros”, no permitir que les “vacilen” o “queden por encima de ellos” (Manuel J. Fontanilla López, 2011: 48)

El alumno en cuya comunicación predomina el lenguaje violento suele tener rasgos de carácter sociópata, suele ser una persona antisocial, intolerante que no es capaz de demostrar sentimientos de aceptación de diferencias

Puesto que este tipo de violencia no deja huellas visibles a primera vista es necesario prestar mucha atención al comportamiento y la forma de hablar de los alumnos. Habrá que empezar por su entorno familiar, observar los comportamientos del alumno dentro de la familia, dar importancia al lenguaje y la forma de comunicarse entre ellos. Manuel J. Fontanilla López, a base de entrevistas y observaciones, llega a la siguiente conclusión:

“He podido constatar, en varios casos cómo el lenguaje usado por el alumno provenía directamente de su familia. Varias de las madres, eran las que usaban ese lenguaje verbal agresivo y descalificativo en general, que había observado en su hijo o hija.” (Manuel J. Fontanilla López, 2011, p. 50)

Los hijos suelen pasar más tiempo con sus madres, sobre todo durante su niñez y en el periodo de adolescencia. La madre suele ser la figura más importante, que lleva el mayor peso en la educación de los hijos, un hecho que, frecuentemente, la convierte en una mujer demasiado ocupada, cansada física y mentalmente. De ahí que acabe frustrada y, en ocasiones, su frustración se genere a través del lenguaje con el que se dirige hacia sus hijos. Para la creación de un mundo mejor el entorno familiar es muy importante, es la base. El entorno educativo es la clave, es por donde empieza la lucha porque las expresiones de violencia se generan, en la mayoría de casos, en el interior de las aulas y en los espacios de recreo. Si dentro de su entorno familiar no le enseñan a un niño a desarrollar la capacidad afectiva, si dentro de ese entorno no le enseñan un lenguaje apropiado, ni le dan ejemplo de una actitud contraria a la violencia, entonces es la escuela la que debe cubrir todos estos vacíos en la vida de una persona joven.

En nuestras sociedades, por suerte, ya existen instituciones educativas que trabajan para que la discriminación y la violencia entre la población más joven disminuya. Es un camino largo que requiere mucho esfuerzo y educación, tanto de los educadores como de los padres. Dentro de muchas asignaturas, lengua incluida, se enseña la necesidad de prevenir la violencia de cualquier tipo. Se enseña que el lenguaje no debe discriminar y que puede ser mucho más tolerante, comprensivo, no sexista y, ante todo, humano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bourdieu, P.

1997 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.

Cardona Restrepo, J. A.

2015 *Propuesta lúdica para aprovechar los descansos y bajar los niveles de agresividad en la Institución Educativa Comercial Antonio Roldán*. Fundación Universitaria Los Libertadores Vicerrectoría de Educación Virtual y a Distancia Especialización en Pedagogía de la Lúdica Medellín – Antioquia.

Evans, P.

2000 *Abuso verbal La Violencia Negada*, Ediciones B Argentina S.A.

Fontanilla López, M. J.

2011 *La violencia lingüística en el aula TFC – Mundo actual*.

Luque Nadal, L.

2010 *Fundamentos teóricos de los diccionarios lingüísticos-culturales*. Granada Lingvistica.

Ordoñez Ordoñez, E. J.

2011 *Estrategia didáctica para atenuar la violencia verbal en el aula, en la Institución Educativa Departamental Técnico Industrial de Tocancipá*. Universidad Libre Facultad de Ciencias de la Educación.

Spahić, E.

2014 *La imagen de la mujer en la fraseología bosnia y española. Jezici i kulture u vremenu i prostoru*. Filozofski fakultet Novi Sad.

Note biografiche

DIEGO ABENANTE è Professore associato di Storia e istituzioni dell'Asia presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Trieste. Si interessa alla storia dell'Islam nell'Asia meridionale, con particolare attenzione ai rapporti tra Islam e Stato in Pakistan e alle condizioni sociali e politiche della minoranza musulmana in India.

SERGIA ADAMO insegna Teoria della letteratura e Letterature comparate all'Università di Trieste. I suoi interessi di ricerca riguardano l'ambito dei rapporti interculturali, le relazioni tra letteratura e altri discorsi culturali, le teorie femministe e per post-coloniali. Per EUT ha curato *Non esiste solo il maschile. Teorie e pratiche per un uso non discriminatorio del linguaggio da un punto di vista di genere* (2019). Ha coordinato il progetto "Contro la violenza".

CRISTIANA BALDAZZI è Professore Associato di Lingua e letteratura araba presso il Dipartimento di Studi Umanistici all'Università di Trieste. I suoi interessi di ricerca riguardano la costruzione identitaria in relazione ai processi di modernizzazione tra XIX e XX secolo, con riferimenti anche a questioni di gender. Le aree d'interesse sono l'Egitto, e l'area siro-palestinese, in particolare si è occupata

di letteratura autobiografica (*Il ruolo degli intellettuali arabi tra Impero ottomano e Mandato: il caso della famiglia Zu'aytir, 1872-1939*, Napoli, Università degli studi di Napoli L'Orientale, 2005) e di letteratura di viaggio (*Lo sguardo arabo: immagini e immaginari dell'Occidente*, Trieste, EUT, 2018).

FEDERICO BATTERA è professore associato di Storia e istituzioni dell'Africa presso il DiSPeS (Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali) dell'Università di Trieste. È autore di numerosi articoli di carattere storico e politologico, dove viene privilegiato un approccio comparativo e multidisciplinare. Negli ultimi quindici anni si è dapprima concentrato sullo studio delle democratizzazioni per concentrarsi più recentemente sulle cause della persistenza dell'autoritarismo, indagando, in modo particolare il ruolo degli apparati militari. Le aree di investigazione riguardano principalmente l'Africa Sub-Sahariana (specie la Somalia e il Corno d'Africa, il Kenya, e lo Zambia). Tuttavia negli ultimi anni, esigenze di ricerca e didattiche l'hanno portato a indagare anche il Nord-Africa e il Medio oriente. I suoi articoli più recenti sono stati pubblicati su il *Journal of Asian and African Studies* e *Contemporary Arab Affairs*. È autore di una monografia sull'impatto delle democratizzazioni in Africa per EUT ("La sostenibilità della democrazia in Africa", 2010).

FAKHAR BILAL è Ricercatore presso il Dipartimento di Storia dell'Università Quaid-i-Azam di Islamabad (Pakistan). I suoi interessi di ricerca riguardano la storia contemporanea dell'Asia del sud in epoca coloniale e postcoloniale. In particolare ha svolto ricerche sui ruoli sociali delle scuole religiose islamiche nel Pakistan contemporaneo.

RAMZI CHIALI is Teacher at the University of Tlemcen, and member of the L.L.C. research laboratory, holds a Doctorate of Science in didactics. Its research objectives revolve around multidimensional axes, namely the didactics of writing and oral, training processes based on authentic supports and literature as a support for didactics.

DOMENICO DE STEFANO is Full Professor of Social Statistics at the Department of Political and Social Sciences of Trieste University, Italy. His research interests focus mainly on Social Network Analysis and Statistical modeling, with particular attention to the development of new methodological tools to explore relational data. He is also interested in the application of network analysis techni-

ques to study on-line opinion spreading mechanisms. His recent publications include: ‘Density-based clustering of social networks’ (with G. Menardi), *Journal of the Royal Statistical Society Series A*, 185(3), pp. 1004-1029, 2022. ‘Preelectoral polls variability: A hierarchical Bayesian model to assess the role of house effects with application to Italian elections’ (with F. Pauli, N. Torelli) *The Annals of Applied Statistics*, 16(1), pp.460-476, 2022. ‘Social Network Tools for the Evaluation of Individual and Group Scientific Performance’ (with L. Kronegger, V. L. Sciabolazza, M.P. Vitale, S. Zaccarin), In: D. Checchi, T. Jappelli, A. Uricchio (eds.) *Teaching, Research and Academic Careers*, Springer, Cham, pp.165-189, 2022.

GIUSEPPE IERACI è professore ordinario di Scienza politica presso l’Università degli Studi di Trieste. I suoi interessi di ricerca si rivolgono alla teoria della democrazia, al sistema dei partiti, alle istituzioni della politica e alla *policy analysis*. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Una teoria istituzionale della democrazia*, Torino, UTET, 2021.

ESSEDIK JEDDI è psicologo di formazione, neuropsichiatra e psicoanalista. È stato presidente de la Société Tunisienne de Psychiatrie (STP), presidente dell’U-TALM (Union Tunisienne d’Aide aux Insuffisants Mentaux), professore presso la Facoltà di Medicina dell’Università di Tunisi e capo dei servizi di psichiatria e psicologia medica presso l’ospedale Razi (Manouba -Tunisi). È tra i fondatori e animatori del Gruppo arabo di ricerca in psichiatria sociale e socioanalisi e dei simposi internazionali Ibn Sina-Collomb. È autore di numerosi articoli e libri, tra gli altri: *Filiation et Altérité* (Montréal 2010), *Psychothérapie institutionnelle et Musicothérapie* (Tunisi 2012), e *Errances* (Tunisi 2013).

ANA CECILIA PRENZ KOPUŠAR si occupa di letteratura teatrale in lingua spagnola, in particolare della drammaturgia e del teatro argentino contemporaneo, di autori teatrali spagnoli del rinascimento e della letteratura teatrale judeoespañola nei Balcani. Ha pubblicato articoli e saggi sulla scrittrice sefardita della Bosnia Laura Papo Bohoreta di cui ha curato il primo, il secondo e il terzo volume dei manoscritti (Sarajevo, 2015/16/17). Ha tradotto autori argentini, italiani, sloveni e bosniaci, tra cui il drammaturgo argentino Eduardo Pavlovski e l’attrice, poeta e drammaturga Saša Pavček. Coordina gli accordi di cooperazione scientifica, didattica e culturale tra le Università di Trieste e Sarajevo su “Convergenze Peninsulari: iberica, italica, balcanica” e tra le Università di Trieste e Universidad Católica de Asunción/Carapeguá, Paraguay, su “Partecipazione, formazione e ri-

cerca Italia-Paraguay” quest’ultimo, un progetto interdipartimentale di cooperazione internazionale.

LATIFA SARI MOHAMMED is Professor of contemporary literature at the University of Tlemcen, director of the LLC research laboratory and associate researcher at the Center for Research in Social and Cultural Anthropology/CRASC-Oran. His research revolves around history, memories, migrations and identity(ies)/otherness(ies). She has contributed to several scientific activities and research projects dealing with representations of migrants and migrations. She directs a scientific journal ELLiC (online) and author of several articles and collective works.

EDINA SPAHIĆ, dottore in linguistica presso l’Università Complutense di Madrid, attualmente insegna lingua spagnola e teoria della traduzione presso la Facoltà di Filosofia e Lettere dell’Università di Sarajevo. I suoi interessi di ricerca si concentrano sulla sociolinguistica, la fraseologia contrastiva e la paremiologia, sulla lingua e la cultura dei sefarditi, nonché sulla traduzione letteraria, istituzionale e in zone di conflitto. Ha realizzato diversi progetti tra i quali spicca la pubblicazione e digitalizzazione dei manoscritti di Laura Papo Bohoreta. In qualità di esperta, ha partecipato al progetto Code of Conduct for Interpreters on Mission, organizzato dalla Corte Penale Internazionale. È coautrice del primo dizionario fraseologico bosniaco spagnolo che fa parte della monografia Neki aspekti frazeoloških i paremioloških studija u španskom i bosanskom jeziku. È inoltre coautrice della monografia contrastiva sulla figura del diavolo in lingua e cultura bosniaca, spagnola e tedesca Đavo nije samo u detaljima. Ha al suo attivo diversi lavori pubblicati e ha partecipato a vari convegni, sia nazionali che internazionali. Attualmente partecipa al progetto Università e Gender Mainstreaming (UNIGEM).

LOREDANA TROVATO è professore associato di Lingua Francese presso l’Università di Trieste. Ha partecipato, in qualità di relatrice, a numerosi convegni in Italia e all’estero, pubblicando per case editrici prestigiose e su riviste di rinomanza internazionale. I suoi attuali interessi di ricerca riguardano la lingua dei soldati francesi della Grande Guerra e i linguaggi giovanili in Francia.

ELISABETTA VEZZOSI insegna Storia degli Stati Uniti d’America e Storia delle donne e di genere all’Università di Trieste. È stata Presidente dell’Associazione Italiana di Studi Nord-Americani e della Società Italiana delle Storiche e fa parte del co-

mitato di redazione della rivista “Contemporanea”. I suoi interessi di ricerca si concentrano sulla storia del rapporto tra genere e costruzione del welfare state, sulla mobilità degli scienziati durante la guerra fredda, sull’internazionalismo delle donne afroamericane negli Stati Uniti.

Tra le sue ultime pubblicazioni: *La maternità: dall’assistenza al welfare*, in Silvia Salvatici, a cura di, *Storia delle donne nell’Italia contemporanea* (Roma, Carocci, 2022).